

„ZSTĄPIŁ DO PIEKIEŁ”

I. PROBLEMATYKA I POSTAWIENIE PYTANIA

Zasadnicza problematyka teologiczna tego artykułu zaczyna się już od językowego sformułowania tytułu: *Zstąpił do piekieł? Zstąpił do królestwa śmierci?* Pierwsze sformułowanie było nam przez długi czas znane z racji używania go w liturgii, w *Credo*. Drugie natomiast weszło w użycie przed około 10 laty jako nowe sformułowanie, które zostało wypracowane wynikiem starań chrześcijańskich Kościołów języka niemieckiego o wspólne przetłumaczenie tekstów liturgicznych. Słowo *piekło* zostało skreślone i zastąpione „bardziej neutralnym” słowem *królestwo śmierci*. Wtedy ta zasadnicza zmiana — jak to ukażemy — nie wywołała z punktu widzenia teologicznego wielkiego wrażenia, pominiawszy sporadyczne wypowiedzi (także w teologii ewangelickiej). Raczej można było stwierdzić pewną ulgę. Dlaczego? Czy było się przekonanych, że słowo *piekło* nie pasuje już do dziedziny doświadczeń i zrozumienia oświeconego człowieka czasów dzisiejszych? Czy było się przekonanych, że uwolni się wreszcie *Credo* od zbytecznego mitologicznego balastu? Czy była to zasługa magicznego słowa *demitologizacja*? Czy było się przekonanych, że słowo *piekło*, które tak mocno zostało przeniknięte wyobrażeniami późnego Średniowiecza, przeszkadza w zrozumieniu „właściwego” sensu artykułu wiary o *Descensus ad inferos*? Czy też zakaz mówienia o „zstąpieniu do piekieł” Chrystusa uzasadniony był motywami pastoralnymi? A może pojęto, że mówienie takie nie „przyjęło się” i dlatego w teologicznym *aggiornamento* musiało zostać dostosowane do adresata kerygmy?

Jakiegokolwiek motywy były tu decydujące, można mieć na pierwszy rzut oka (ale tylko na pierwszy) pewne zrozumienie dla takiej postawy, która może być uważana za antypostawę w stosunku do roszczenia sobie prawa do wszechwiedzy o eschatonie w dogmatyce akademickiej pierwszej połowy tego stulecia. Ale przy bliższym przyjrzeniu się (a taki cel ma ten artykuł) jest w najwyższym stopniu wątpliwa, a nawet teologicznie nieodpowiedzialna ta dewaluacja albo to wymijające zinterpretowanie „zstąpienia do piekieł” Chrystusa: nie widzi się już więcej wymiaru głębi tej prawdy wiary, zrezygnowało się za szybko z (w pewnej mierze

dodatkowo istniejącej i także pozostającej) tajemniczości tego misterium wiary.

Są jednak nie tylko teologiczne podstawy — wrócimy do tego obszerniej — do zasadniczej krytyki tej sceptycznej albo nawet negatywnej postawy wobec prawdy wiary o zstąpieniu do piekieł. Należy także, z punktu widzenia antropologiczno-egzystencjalnego, sprzeciwić się często słyszanemu zarzutowi, że jakoby topos „piekło” nie zjawiał się więcej w języku i egzystencjalnym doświadczeniu człowieka współczesnego. Właśnie tam, gdzie intensyfikuje się ludzkie doświadczenie, gdzie wyraża się przykładowo w najbardziej intensywnej formie, a mianowicie w poezji i literaturze, *piekło* jest opisem „miejsca” współczesnego człowieka, po prostu negatywnym toposem egzystencji. Można by to ukazać szczególnie w wielkiej literaturze XIX i XX wieku: Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Lautréamont, Claudel, Kafka, Mann, Beckett, Joyce, Bernanos, Sołżenicyn, wymieniając tylko niektórych. Jeśli strzała słowa Bożego ma rzeczywiście trafić w ludzką sytuację także w swej językowej artykulacji, to także z tego punktu widzenia, mówienie o zstąpieniu Chrystusa do piekieł jest dla przepowiadania wiary dziś nie tylko dozwolone, ale konieczne, obojętnie co to znaczy treściowo w szczególności. Aby to treściowe znaczenie dokładniej rozwinąć, zajmiemy się w tym artykule najpierw biblijnymi aspektami *katabasis* Chrystusa (II). (Historyczno-krytyczna metoda musi być tutaj uzupełniona wyjaśnieniami Pisma św. odczytywanego „pneumatycznymi” oczyma; „inwentaryzacja” mistyki odnośnie do naszej tematyki i wykorzystanie jej w dogmatyce byłaby koniecznym i owocnym teologicznym zadaniem). W związku z biblijnymi stwierdzeniami, spróbujemy dać ogólną interpretację *Descensus* z punktu widzenia współczesnej teologii systematycznej.

II. ASPEKTY BIBLIJNE

1. Jezus — nowy Jonasz

Przez wieki tekst 1 P 3, 19 albo 4, 6 miał znaczenie jako zasadniczy cytat biblijny dla nauki o *Descensus*. Z wielu względów cytat ten został dziś odsunięty raczej na drugi plan. Natomiast inne cytaty stawiane są teraz bardziej na pierwszym planie, nie tylko z powodu nadawania większej wartości i włączenia literatury międzytestamentalnej względnie targumów i midraszy do wyjaśnienia trudnych tekstów biblijnych. Dla naszego rozważania mają szczególne znaczenie cytaty biblijne Rz 10, 7 oraz Mt 12, 40.

Już sama historyczno-redakcyjna analiza tekstu Mt 12, 40 ukazuje: znak Jonasza jest znakiem *Descensus* Syna Człowieczego¹. Ta interpretacja potwierdza się, jeśli rozważa się wyjaśnienie w Midraszu o Jonaszu²: zstąpienie Jonasza do podziemia związane jest tutaj z jego eschatologicznym zwycięstwem nad Lewiatanem, który z drugiej strony jest uosobieniem złego, zagrażającego chaosu-pramorza; ten chaos-pramorze z kolei wiąże się bardzo ściśle ze starotestamentalnym wyobrażeniem Szeolu.

Typologia Jonasza uwydatnia się jeszcze bardziej wyraźniej na tle tekstu Rz 10, 7, w którym Paweł zastosowuje egzegezę typową dla midraszu. Dokładne porównanie³ Pawłowej interpretacji z parafrazą tekstu Pwt 30, 11-14, dokonaną przez palestyńskie fragmenty *Targumu* (w recenzji nowo odkrytego w 1956 roku *Codex Neofiti I*) ukazuje, że w obu tekstach wyrażenie „iść przez morze” zostaje zastąpione wyrażeniem „zstępować do *abyssus*” albo wyrażeniem „zstępować w głębokości wielkiego morza”. Targum odnosi ten wiersz do proroka Jonasza, podczas gdy Paweł, widocznie na tle interpretacji Jonasza w Targumie, odnosi go do *Descensus* Chrystusa: Chrystus jako nowy Jonasz. Tak jak Jonasz w ciemności wnętrza ryby był w głębokości *abyssus*, tak Chrystus był w *abyssus* królestwa umarłych. Jeśli nawet znaczenie treściowe cytatu o *Descensus* w całym fragmencie Rz 10, 6-8 ma „tylko” wartość przesłanki towarzyszącej, jest czymś „obok” wypowiedzianym (co spotykamy także przy innych tekstach biblijnych o *Descensus*), nie zmienia to samego faktu, że ten cytat biblijny jest najbardziej pouczającym dla rozjaśnienia tła Pawłowego wyobrażenia o *Descensus*: typologia Jonasza. Myśl o być — umarłym jest tutaj wyakcentowana w motywie być pochłoniętym (jako obraz na być — w *abyssus*): można by powiedzieć, że wyobrażenie o śmierci „utrzymane” jest w całej swej rzeczywistości i ciemności. Tradycja pierwszych wieków zaniedbała ten aspekt typologii Jonasza w stosunku do innych aspektów: dominować będą motywy mówiące o zostaniu pochłoniętym (śmierć Jezusa) oraz o zostaniu wyrzuconym (Zmartwychwstanie). Stąd też zjawia się pewnego rodzaju triumfalizm w nauce o *Descensus*.

Jeśli mówimy: Chrystus jako nowy Jonasz, to w tym stwierdzeniu wskazane są także granice typologii Jonasza: odmienność przy całym podobieństwie; Jonasz jako żywy został pochło-

¹ Por. R. A. Edwards, *The sing of Jonah in the theology of the evangelists and Q*, London 1971.

² Por. A. Jellinek (wyd.), *Bet ha-Midrasch I*. Jerusalem³ 1967, s. 96—105; Strack-Billerbeck I, s. 644—647.

³ Por. przede wszystkim M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Roma 1966, szczególnie s. 70—81.

nięty przez głębię otchłani i nie został jej oddany „aż do końca”, lecz (jako żywo pochłonięty) przywrócony do życia. Jezus natomiast przebywał jako umarły wśród umarłych, w całkowitej bezsilności i słabości w otchłani Szeolu oraz został wydany przez Jahwe „aż do końca”. W przypadku Jezusa nie było ponownego powstania po zstąpieniu do *abyssus*. Ostatecznie Jego zstąpienie było jako takie wstąpieniem i „chwałą”.

Ten chrystologiczny i soteriologiczny paradoks, który wyraża się w tym, że nawet w sytuacji absolutnej beznadziejności, w sytuacji, która wydaje się być sytuacją całkowicie bez wyjścia i ostatecznego opuszczenia, że właśnie tam i tylko tam jest życie, w *Descensus* tego *Ascensus*, co w końcu jest także najgłębszym sensem tekstu Mt 27, 51b-53, jeśli i o ile interpretuje się te wiersze na tle wizji o *wysuszonych kościach* u Ez 37 (uwzględniając jako łącznik w interpretacji określone midrasze, targumy i obrazowe przedstawienia w Dura-Europos): śmierć Jezusa jest nadejściem mesjańskich czasów. Jezus, który umarł, jest Chrystusem, który przez swoje *być — wśród — zmarłych* prowadzi zmarłych do życia. Oczywiście, nie da się wykluczyć w tym możliwości żydowskiego wyobrażenia o *Descensus* Mesjasza, które ujawnia się na tym tle⁴.

2. Niejasne miejsce 1 P 3, 19 i 4, 6

Są to wiersze, które należą do najbardziej dyskutowanych tekstów biblijnych w ogóle. Przez wieki uważano je po prostu za podstawowe cytaty biblijne o *Descensus*. Innego zdania jednak był już np. Augustyn. Dzisiejsza egzegeza skłania się raczej do przyjęcia opinii, że nie myśli się tutaj o działaniu przy *Descensus* podczas *Triduum mortis*. Uwzględniając rozdziały 6—16 tzw. etiopskiej Księgi Henocha, która jest tutaj jakby tłem, interpretuje się to miejsce tak: *z m a r t w y c h w s t a ł y* Pan głosi nieposłusznym, upadłym, złym aniołom swe ostateczne zwycięstwo nad nimi przy swoim Wniebowstąpieniu, aniołom, którzy doprowadzili ludzi do grzechu i w ten sposób przyczynili się do kary potopu, a którzy teraz mieszkając w przestworzach, uwięzieni są aż do sądu ostatecznego. Uważamy, że ten, kto na tę tak dobrze udokumentowaną interpretację nie chce się zgodzić, musi jednak w każdym razie przyznać, że przy obecnym stanie badań miejsce to nie może być ściśle odnoszone do aktywnej działalności zbaw-

⁴ Por. W. Maas, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi* (= Sammlung Horizonte, Neue Folge 14). Einsiedeln 1979, s. 73—79. Tezy, które są w tym artykule często tylko zaakcentowane, zostały w tym opracowaniu szeroko przedstawione i uzasadnione; tam znajduje się także obszerna literatura.

czej Jezusa w królestwie umarłych „między” śmiercią i Zmartwychwstaniem⁵.

Mamy więc przed sobą fakt godny uwagi, mówiący o tym, że niektóre klasyczne teksty biblijne odnoszone do *Descensus* nie mogą być dalej interpretowane w tym sensie, jak dawniej, i że na ich miejsce wchodzi nowe teksty, dotąd mniej brane pod uwagę, jak to już z lekka ukazaliśmy. Poza tym potrzebne jest opracowanie biblijnego oraz całościowego zrozumienia horyzontu myśli dla *Descensus ad inferos*; konieczna jest też analiza implikacji biblijnych wyobrażeń o Szeolu, które należy tutaj dołączyć.

3. Szeol jako opuszczenie przez Boga i ludzi

Kraj bez powrotu, całkowite odłączenie od żyjących, być zapomnianym przez Boga, milczenie, ciemność, krótko mówiąc: samotność i opuszczenie, są to istotne momenty charakteryzujące Szeol. Szeol oznacza: panowanie tego, co negatywne, triumf sił chaosu nad życiem i porządkiem (kosmosem). Być umarłym i Szeol są sumą wszystkiego, co jest złe, negacją wszelkiego dobra, dobra pociągającego i wyczekiwanego. Stan w Szeolu jest popadnięciem znowu we wrogie Bogu obszary ciemności i chaosu, jakie były „przed” Stworzeniem: *Tehom* jako chaotyczne pramorze (uosobione w postaci Lewiatana) i Szeol są w ścisłym, i odnoszącym się nie tylko do miejsca związku (woda śmierci). Przewyciężenie Szeolu oznacza więc „nowe Stworzenie”.

Ale tym, co jest najgorsze w egzystencji Szeolu, to całkowite opuszczenie przez Boga i ludzi, totalny brak jakichkolwiek relacji. Szczytem wszelkiej grozy jest tutaj nie dająca się wymierzyć głębia oddalenia od Boga. Wiele Psalmów (np. Ps 22; Ps 88) mówi o tym „towarzyszącym człowiekowi od początku cierpieniu z powodu opuszczenia przez Boga” (H. J. Kraus)⁶ oraz właśnie w związku z tym ciągle także o stanie, w którym człowiek czuje się porzuconym, wydanym (do czego jeszcze wrócimy). Wiele znaczącym jest teraz fakt, że to wszystko, co zostało powiedziane, odnosi się także do odwrotnej sytuacji życia człowieka, do życia ziemskiego: każdy brak relacji, samotność, opuszczenie przez Boga i ludzi jest zanurzeniem się w sferę Szeolu; jednak zanim to ukażemy, musimy jeszcze krótko przedstawić, że ten Szeol nie zaczyna się dopiero po śmierci, lecz że istnieje również biblijne stwierdzenie o *Descensus media vita*.

⁵ Por. W. J. Dalton, *Christ's proclamation to the spirits. A study of 1 Peter 3, 18 — 4, 6*, Roma 1965; N. Brox, *Der erste Petrusbrief*, Zürich-Einsiedeln—Köln—Neukirchen 1979, s. 170; 189.

⁶ Psalmen, *Neukirchen* 1972, LXXV.

4. Zstąpienie do Szeolu w życiu ludzkim

Szeol w pojęciu biblijnym ma nie tylko aspekt statyczno-przestrzenny, lecz także egzystencjalno-dynamiczny. Ten pierwszy aspekt nie może być przeceniany i stawiany tylko na pierwszym planie. Szeol jest rozumiany nie tylko jako „miejsce”, lecz również jako „królestwo”, jako obszar panowania i mocy. Szeol jest dynamiczną, agresywną siłą, która wkrada się w życie i mu zagraża. Szeol narusza i niszczy przestrzeń życia. *Descensus*, droga do Szeolu zaczyna się już pośród tego życia. Wszelkiego rodzaju problemy i potrzeby życia ludzkiego, choroba, opuszczenie są Szeolem, wprawdzie tylko częściowo, ale jednak realnie. W wielu Psalmach ukazuje się ta rzeczywistość; wymownym świadectwem na to jest także Mdr 17 (podstawowe doświadczenie strachu, które towarzyszy życiu człowieka jako realny symbol Szeolu). Te wypowiedzi nie są tylko przesadnym przedstawieniem obrazowym. Jeśli „życie” w pojęciu biblijnym oznacza pełnię radości, zdrowie, komunikację, pewność, bliskość Boga, to wszystko to, co te treści życia osłabia, pomniejsza albo niszczy, jest śmiercią i Szeolem: smutek, potrzeba, chaos, choroba, cierpienie, samotność, opuszczenie przez Boga.

5. *Descensus* jako opuszczenie — opuszczenie jako *Descensus*

Jeśli i o ile zatem stwierdzamy, że z jednej strony istotą Szeolu jest opuszczenie przez Boga i ludzi, brak relacji, a z drugiej, że Szeol jest rzeczywistością uobecniającą się w tym życiu, to można odważyć się na postawienie znaku tożsamości: *Descensus* = opuszczenie, opuszczenie = *Descensus*. Są to dwa zamienne pojęcia, aczkolwiek nie można zapomnieć, że używając ich w różnych przypadkach występują pewne niuanse i przesunięcie akcentów. Wydające się najpierw mitycznie dalekie pojęcie Szeolu nabiera antropologicznego znaczenia i aktualności w egzystencjalnym ujęciu jako opuszczenie. Szeol staje się rzeczywistością żywą w doświadczanym fenomenie opuszczenia w najszerszym znaczeniu. Na początku zaznaczyliśmy już, że odzwierciedla się to we współczesnej literaturze.

Należy tutaj zwrócić uwagę jeszcze na aspekt chrystologiczny. Zaznaczyliśmy już, że istnieje ścisły związek między wspomnianymi fenomenami a pojęciami „wydać”, „opuścić”, „zstąpienie do Szeolu”. Ma to znaczenie nie tylko antropologiczne, ale również teologiczne, a przede wszystkim chrystologiczne. Chodzi tu bowiem o centralne pojęcia w obrębie terminologii *p r z y m i e r z a*, w czym wyraża się sprawa *s t o s u n k u* kto opuszcza

Boga, zrywając prawa przymierza, tego opuszcza Bóg, tego Bóg wydaje, ten zstępuje do Szeolu, przechodzi po prostu do stanu życia, w którym brak relacji, brak przymierza (por. np. ten prawie już formalnie schematyczny związek u Ne 9). W związku z tym podkreśla się jednak ciągle na nowo, że Bóg wydaje ostatecznie tylko „na krótki czas” lud, który zerwał przymierze, człowieka, który Go opuścił i nie pozwala pozostawać aż do końca w opuszczeniu Szeolu. Na tym tle ukazuje się w całej wyrazistości nowość chrystologicznych wypowiedzi: Jezus Chrystus, o którym nie można powiedzieć, że zerwał przymierze, ponieważ jest jedno z wolą Ojca, jest wydany przez Ojca jakby na sposób „wymiany miejsca”, w „zastępstwie” za tych, którzy zerwali przymierze (por. Rz 8, 32). Wychodząc z tego, że Ojciec wydał Jezusa i wydał Go „aż do końca”, że został On opuszczony przez swojego Ojca na krzyżu, że nie oszczędził Go Ojciec (jak tego doświadczył np. Izaak; por. Rdz 22), co przeszkadza nam, żeby na tle wszystkich tutaj przedstawionych perspektyw wypowiedzieć o tym właśnie Jezusie Chrystusie: zstąpił do Szeolu, do „piekieł”?

Nowy Testament — w ten sposób dochodzimy do ostatniego miejsca — zawiera tę myśl *implicite*, gdy w Dz 2, 27-31 („nie zostawisz duszy mojej w otchłani”) cytatem z Psalmu 16, 10 stwierdza względnie zakłada najpierw przebywanie Chrystusa w Hadesie (= u zmarłych), a następnie *Descensus* albo to przebywanie u umarłych określa jako opuszczenie przez Ojca, w końcu jednak przedstawia to opuszczenie jako nie ostateczne („nie zostawisz...”). Myśl o opuszczeniu i o *paradosis* Syna ze strony Ojca jest jednocześnie teologicznym zwornikiem, który obejmuje ogólnie i istotowo zawiera cierpienie, śmierć i zstąpienie do Szeolu Jezusa. W pewnym sensie można by powiedzieć także odwrotnie: zstąpienie do piekieł jest teologicznym nagłówkiem nad Getsemanią, cierpieniem, śmiercią i umieraniem Jezusa. Z tego punktu widzenia teologicznie sensowne byłoby także takie następstwo (w apostołskim wyznaniu wiary): „zstąpił do piekieł: ukrzyżowan, umarł i pogrzebion”.

6. Znaczenie nauki o *Descensus*

W wyniku analizy biblijnego stanu rzeczy możemy, na podstawie interpretacji klasycznych tekstów, trwać przy zdaniu, że nigdzie wyraźnie nie mówi się o „właściwym” *Descensus*, a mianowicie w sensie aktywnego działania zbawczego w królestwie umarłych „między” śmiercią a Zmartwychwstaniem. Nie chodzi o *Descensus* jako taki tematycznie i wyłącznie. Z punktu widzenia formalnego jest ten problem omawiany „tylko” w sen-

sie „pośrednio” zawartej implikacji względnie przesłanki towarzyszącej w związku z krzyżem i Zmartwychwstaniem oraz wynikającego z tego przewyciężenia zła i śmierci. Jednak to stwierdzenie nie pomniejsza jego treściowo centralnego znaczenia, jeśli uwzględnimy całość teologii biblijnej o Szeolu oraz jeśli przeprowadzimy dokładną analizę różnorodnych implikacji wyobrażenia o Szeolu. Tylko w ten sposób osiągnie się biblijno-całościowe zrozumienie *Descensus*. Nasze uwagi odnośnie Mt 12, 40; 27, 51b-53 oraz Rz 10, 7 ukazały zapewne, że uczynione właśnie zacieśnienie, a mianowicie, że w Nowym Testamencie jest mowa o *Descensus* „tylko” w sensie „pośrednio” zawartej implikacji w dominującym kontekście śmierci i Zmartwychwstania, nie pomniejsza bynajmniej znaczenia, wartości i bogactwa wypowiedzi tych miejsc. Raczej przeciwnie, ta mozolna praca egzegezy wydobywa na światło dzienne to, co chcemy rozwinąć teraz w następnej teologiczno-systematycznej części, mianowicie, że nauka o *Descensus ad inferos* nie znajduje się na peryferiach, lecz w centrum teologii.

III. DESCENSUS AD INFEROS JAKO PUNKT WĘZŁOWY TEOLOGII SYSTEMATYCZNEJ

1. Mit czy misterium?

Prawda wiary o zstąpieniu do piekieł, jak również o dziewictwie Matki Bożej i Wniebowzięciu, nie były problemami łatwymi w okresie rozwijającej się teologii liberalnej i współczesnej, radykalizującej zwłaszcza u R. Bultmanna tendencji demitologizacji: prawda ta została określona jako „zasuszone relikwie” (A. von Harnack) i jako „załatwiona” (R. Bultmann). Mówić o zstąpieniu do piekieł oznaczałoby mówić o czymś mitologicznym, co jako takie byłoby czymś niewiarygodnym dla człowieka współczesnego, gdyż mityczny obraz świata Biblii jest dla człowieka dzisiaj czymś, co przeminęło i jest niemożliwy do odtworzenia. Wprawdzie nie możemy przedstawić tutaj całej problematyki demitologizacji i egzystencjalnej interpretacji problemu, to jednak spróbujemy przeanalizować choćby pobieżnie, czy pod względem treściowym można uznać za słuszne stwierdzenie, że biblijna wypowiedź o *Descensus* była czymś dającym się wyprowadzić ze staroorientalnych względnie antycznych mitów o *Descensus*, albo że jest ona tylko odbiciem mitologii. Twierdzenie to jest podtrzymywane z całą powagą także dziś, szczególnie ze względu na rzekomą zgodność babilońsko-sumerycznego mitu *Isztar/Innana* z chrześcijańską wypowiedzią o *Descensus*.

Podsumowując można by wynik tej porównawczej analizy tak sformułować: w niechrześcijańskich mitach o *Descensus* chodzi zawsze o *Descensus* jakiegoś boga albo podobnego do boga bohatera, który jako żywy zstępuje do świata podziemnego. Miejscem, do którego powraca, nie jest jakiegoś rodzaju „szczęśliwość wieczna”, lecz ziemski kraj żyjących. Cele tego *Descensus* są następujące: odzyskanie zagubionego skarbu, zbadanie dróg świata podziemnego, a więc wyjawienie tajemnicy królestwa zmarłych. W mitach chodzi zawsze o uwolnienie jakiegoś boga albo do boga podobnego bohatera przez innego boga. Nie chodzi o wybawienie wszystkich zmarłych albo jakiejś grupy zmarłych przez zstępującego boga. Podobieństwa do biblijnych obrazów wynikają tylko ze sposobu opisu świata podziemnego, np. „kraj bez powrotu”, albo ze sformułowania „bramy świata podziemnego”. Elementy obrazu, które zostały przejęte i użyte, są jednak zmienione także treściowo przez to, że zostały ujęte w kontekście biblijno-chrześcijańskim. Należy szukać początków chrześcijańskiej wiary o *Descensus* nie w pogańskich mitach, lecz w starotestamentalno-żydowskich obrazach. Wiara bowiem nie jest mitem, ale misterium, które przede wszystkim dla samego człowieka wierzącego zawiera w sobie pewną — i w jakimś sensie także trwałą — obcość. Czyż może jednak misterium, w imię fałszywie pojętego teologiczno-dogmatycznego *aggiornamento*, być dostosowane do nie naszego horyzontu zrozumienia, tylko z tego względu, że nie „przyjmuje” się ono już dzisiaj; gdyby tak było, istniałoby niebezpieczeństwo, że nasze własne życzenia i pragnienia określają ostatecznie to, w co możemy jeszcze wierzyć i w co już nie możemy wierzyć.

Sobota wielkanocna jako misterium między krzyżem i Zmartwychwstaniem nie leży na peryferiach, lecz w centrum całej teologii. Mimo to jednak, prawda teologiczna soboty wielkanocnej stała się właśnie w tym punkcie czymś beztreściowym, zapomnianym, zaniechanym. Ale wydaje się, że właśnie nasze czasy stają się powoli na nowo coraz bardziej otwarte na to misterium, może dlatego, gdyż są to czasy, w których doświadczamy opuszczenia Boga, czasy buntowniczego zstępowania do „głębokości Szatana” i przez to są to czasy „dojrzałe” do tej tajemnicy. Ciągła nowość chrześcijańskiej wiary zostaje nam udostępniana, właśnie przez obcość i tajemniczość tegoż misterium, chociaż dokonuje się to powoli, z trudem, pilnością i cierpliwością. Przyczynkiem do tego mają być także te rozważania, w których chcemy ukazać, jak wątki z prawie wszystkich dziedzin teologii zbiegają się w tym węzłowym punkcie nauki o *Descensus*. Przy tym wydają się nam szczególnie ważne aspekty antropologiczne, chrystologiczno-sote-

riologiczne, teologiczno-trinitarne oraz praktyczno-teologiczne. Oczywiście, te poszczególne aspekty są wprawdzie czymś dającym się odróżnić, ale ostatecznie w rzeczywistości są one czymś nie dającym się oddzielić. Aspektu soteriologiczno-chrystopologicznego nie można pojąć bez uwzględnienia aspektu antropologicznego; z aspektu chrystopologicznego wynika na przykład aspekt praktyczno-sakramentalno-teologiczny, a wszystkie razem są tylko możliwe w ramach obejmującego całość aspektu teologiczno-trinitarnego.

2. Piekło jako rzeczywistość uobecniająca się w życiu człowieka współczesnego

Jak już powiedzieliśmy, szczególnie współczesna poezja i literatura, odzwierciedlając w sposób najbardziej intensywny przeżycia i doświadczenia człowieka, ukazują z całą oczywistością, że *piekło* jest dokładnym opisem „miejsca” ludzkiej egzystencji dzisiaj. Słowem tym, które w swej istocie wyraża to, co jest niesamowite, okropne, straszne i bezsensowne, człowiek opisuje swoje życie gdzie się znajduje i jaki jest jego stan samopoczucia. *Piekło* jest jakby hasłem dla obecnej interpretacji bytu. „Każdego dnia zstępujemy krok za krokiem do piekła” (Baudelaire). „Wyobrażam sobie, że jestem w piekle, a więc jestem tam” (Rimbaud). Piekło ma różne nazwy i postacie; nazwy, jakie właściwie nadał mu już człowiek uciśniony z Psalmów (Lamentacji — por. wyżej); zasługuje na uwagę, że także w nowym, „uduchowionym” wyobrażeniu o piekle, jakie przedstawia współczesna literatura, zachował się charakterystyczny rys biblijnej tradycji, a mianowicie rys całkowitego opuszczenia. „Jest rzeczą przedziwną, wędrować we mgle. Człowiek żyje samotnie. Żaden człowiek nie zna drugiego człowieka, każdy jest sam” Poeta Hermann Hesse wyraża w tych zdaniach prawdę mówiącą o tym, że w głębi serca naszej egzystencji mieszka rozpacz z powodu samotności, której nigdy nie możemy uniknąć, której nie może dosięgnąć bliźni kochając, pomagając i pocieszając. Zostaliśmy pozbawieni tego, co w nas jest najbardziej istotne, mianowicie wspólnotowego wymiaru życia ludzkiego. Szczytem oraz momentem krańcowym tego braku komunikacji międzyludzkiej jest śmierć, albo to, co w rozumieniu biblijnym znaczy to samo: Szeol.

Do tej „pierwszej śmierci” — a jest ona już wystarczająco straszna — dochodzi jeszcze „druga śmierć”, śmierć z powodu grzechu. W ten sposób dochodzimy do aspektu grzechu/

Usiłowanie będące wyrazem pychy, wyrażające się w tym, że *cor curvatum in seipsum* chciałoby być kimś absolutnym, bez żad-

nych relacji z Bogiem i ludźmi, jest już samo w sobie zstąpieniem do Szeolu, jest już samo w sobie *piekłem*, w opacznie zrozumianej i sprzecznie z sensem używanej całkowitej wolności (w tym sensie piekło jest tajemnicą miłości Ojca, który stworzył człowieka istotą wolną, gdyż w miłości musi być wolność. Dlatego jest rzeczą możliwą odrzucenie darowanej łaski oraz dobrowolny wybór piekielnie samotnego zamknięcia się we własnym „ja”). Buntownicze zstąpienie do „głębokości szatana” jest próbą *a priori* skazaną na niepowodzenie (na piekło), gdyż zamiast wymaganego otwarcia się na innych, jest to absolutne i całkowite szukanie sensu życia w nas samych i życia dla siebie samych.

Ponieważ opis ten trafnie oddaje sytuację życia ludzkiego, dlatego powinien człowiek w piekle (niezależnie od tego, czy jest ono rozumiane jako rzeczywistość w świecie czy też jako fakt pośmiertny) być adresatem zbawczego działania Jezusa Chrystusa. Także przepowiadanie i teologia, występując z propozycją wiary, nie mogą tej rzeczywistości pominąć, lecz muszą potraktować człowieka w tym przeżyciu, w tej sytuacji na serio, biorąc go jako punkt wyjścia i adresata. Zstąpienie Jezusa do piekieł oraz przepowiadanie tego *Descensus* staną się wtedy sprawą wprost konieczną. Max Beckmann przedstawił na swoim obrazie olejnym *Chrystus w przedpiekle*, namalowanym w 1948 roku w Nowym Jorku, bardzo jasno sytuację tych, którzy są w piekle. Chrystus, w koronie cierniowej na głowie, z płonącym światłem w ręce, wchodzi w obszar panowania piekła. Ale ci, którzy mają być odbiorcami Jego dobrej Nowiny o zbawieniu i Jego działania zbawczego, różnią się bardzo od tych, którzy czekają na zbawienie, jak to jest przedstawione w podobnych obrazach *Descensus* (ikonach) Kościoła wschodniego: nie są to pełne godności, chociaż także stęsknione, twarze czcigodnych patriarchów, lecz zagubione, przestraszone i zropaczone postacie (Ewa w centrum), na twarzach których widać nie tęsknotę, ale bezradność i beznadziejność.

W tym miejscu czeka człowiek na odkupienie. [Aż do tych głębokości potrzebuje on zbawienia. Jednak pełny wymiar, najgłębsza głębokość jego zagubienia stanie się w ogóle dopiero widoczna z punktu widzenia chrystologicznego: Chrystus przeżył i przecierpiał najgłębszą otchłań piekła, głębiej i pełniej, niż to kiedykolwiek mógł przeżyć człowiek. Chrystus był *inferno profundior* (Grzegorz Wielki, *Moralia* X, 9). On dotarł najpełniej do głębokości otchłani i przewyciężył *a priori*, bądź co bądź, każdą otchłań, więcej nawet, wyznaczył jej ostateczną granicę. W tym sensie piekło jest „miejscem chrystologicznym”, co stało się możliwe dopiero przez dzieło Chrystusa; piekło jest treściowo całko-

wicie czymś innym niż starotestamentalny Szeol, również czymś innym niż żydowska gehenna, a także od (słusznie uzasadnionych) antropologicznych przybliżeń dzieli go w końcu jednak przepaść. Te wskazówki, które są bardziej natury formalnej, będą w następnym rozdziale pod względem treści uzupełnionej

3. Zmiana sytuacji przez zamianę miejsca

Z punktu widzenia historycznoteologicznego ważną rolę w sformułowaniu i rozwoju prawdy wiary o *Descensus* odegrał bez wątpienia problem zbawienia starotestamentalnych mężów sprawiedliwych: w jaki sposób uczestniczą oni w zbawczym dziele krzyża i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa? Powszechne znaczenie zbawienia w dziele odkupienia powinno tu znaleźć swój wyraz. W dzieło zbawienia powinna być włączona cała historia ludzkości. O tyle będzie to samo przez się zrozumiałe, słuszne i sensowne, o ile dzisiaj aspekt *Descensus* będzie stawiany na pierwszym miejscu, gdyż ukazuje on w sposób szczególny ten zbawczy proces wyzwolenia wstecz. W czasie, kiedy człowiek coraz bardziej uświadamia sobie negatywne strony współczesnych teorii emancypacji oraz ideologii postępu, kiedy człowiek uświadamia sobie bardziej żywo zapomniane i przytłumione cierpienia zmarłych, kiedy człowiek wzywany jest do sprzeciwu przeciwko niesłuszności i bezsensowności przeszłych cierpień, staje się szczególnie bliskim ten aspekt *Descensus*. Chodzi tu bowiem nie o jakiś mit, który należy usunąć z chrześcijańskiej wiary tak szybko, jak to jest tylko możliwe, lecz o moment, którego nie można pominąć w zbawczym procesie wyzwolenia dokonanego przez Chrystusa. *Descensus* objawia Chrystusową „solidarność wstecz”, solidarność z zapomnianymi zmarłymi z przeszłości, rehabilitację ofiar historii świata.

Zwrócenie uwagi na ten tak ważny aspekt *Descensus* jest w pierwszym rzędzie zasługą J. B. Metz⁷ (który idzie tutaj w wielu punktach za W. Benjaminem). Bez wątpienia ten przytłumiony kształt „solidarności wstecz” jest ważnym momentem chrześcijańskiej soteriologii; a utrzymywała go tak mocno od początku historia teologii. „Przebywanie ze zmarłymi” można by określić rzeczywiście jako „cierń apokaliptyczny” w naturze chrześcijańskiej wiary. Trzeba jednak postawić decydujące pytanie odnośnie do tej solidarności wstecz, czy wnosi ona w swojej koncepcji coś, co jest właściwie i specyficznie chrystologiczne, czy też wywodzi

⁷ Por. przede wszystkim: *Glaube und Gesellschaft*, Mainz 1977, s. 104—119.

się tylko z (bardzo formalnego) filozoficzno-historycznego schematu myślenia (por. W. Benjamin). Wydaje się, że właśnie ten podstawowy, odnoszący się do współczesności, a także otwierający na przyszłość wymiar chrześcijańskiego odkupienia jest tu słabo zaakcentowany (jeśli w ogóle się ukazuje). Zstąpienie Chrystusa do zmarłych można rozważać w pełni chrystologicznie tylko wtedy, jeśli równocześnie i równolegle mówi się o Zmartwychwstaniu (dlatego nie można popaść w soteriologiczny triumfalizm). W każdym razie, jeśli chodzi o tą solidarność wstecz, jeszcze nie wszystkie wymiary chrystologiczne i soteriologiczne (nie mówiąc o najgłębszych) *Descensus* zostały ujęte i opracowane.

To stwierdzenie odnosi się także do innej interpretacji, według której w nauce o *Descensus* zawarta jest myśl, że ludzka, duchowa rzeczywistość Chrystusa zyskuje przez śmierć otwarty, realnie-ontologiczny stosunek do całości świata w jego jedności leżącej poza czasowoprzestrzennym rozdzieleniem. Istota duchowa każdego człowieka nie staje się bowiem z chwilą śmierci czymś akosmicznym, nie traci przez nią swego odniesienia do świata, lecz staje się czymś wszechkosmicznym. Schemat myślowy dotyczący głębi, tego, co jest „na dole”, na którym opiera się myśl o Hadesie, zawiera w sobie także sens tego, co jest „wewnętrzne”, co jest „tłem”, co jest „istotniejsze”: zstąpienie do Hadesu oznacza więc także wejście do wewnętrznej, wszystko u podstaw łączącej, będącej tłem sfery głębokości rzeczywistości świata (= kolektywnie nieświadome? ⁸). *Descensus* oznacza zatem założenie czegoś, co jest egzystencjalnie nowe w podstawach kosmicznego bytu ⁹.)

Jeśli już z punktu widzenia filozoficznego tak trudno jest określić ontologicznie wszechkosmiczny stosunek ducha do świata w ramach znanego nam ontologicznego aparatu pojęć i jeśli nasze obrazowe schematy myślenia tak mało mogą powiedzieć o sprawach dotyczących takiej tematyki, to tym bardziej uzasadnione jest zgłoszenie zastrzeżeń z punktu widzenia teologicznego wobec takiej interpretacji *Descensus*. Nie można nic mieć przeciw myśli, że odkupienie dosięga aż do ostatnich sfer głębokości, więcej nawet, do królestwa tego, co jest nieświadome, do archetypów, do człowieka, ale należy zapytać, czy wystarcza taka interpretacja *Descensus*. Jeżeli mianowicie solidarne działanie zbawcze Chrystusa *pro nobis* zawierałoby w sobie tylko to, że On

⁸ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie III*, s. 263—281, a szczególnie 271—276.

⁹ Por. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg—Basel—Wien⁸ 1961, szczególnie s. 58—61.

ponosi nasz wspólny los śmierci, choćby przyjętej na siebie duchowo i świadomie, w posłuszeństwie bez zastrzeżeń wobec Ojca, dając w ten sposób podstawę czemuś, co jest egzystencjalnie nowe, a co wyraża się w nie mającym porównania jedynym w swym rodzaju i wyłącznym oddaniu się światu, to nie pojęłoby się tego „więcej” i tego, co jest specyficzne odnośnie do śmierci Jezusa w stosunku do ogólnie ludzkiego przeżycia śmierci, poza tym nie wzięłoby się wystarczająco poważnie biblijnych wypowiedzi takich, jak: „dla nas grzechem uczynił tego” (2 Kor 5, 21) oraz „stawszy się za nas przekleństwem” (Ga 3, 13). To „więcej” wyraża się przede wszystkim w przeżyciu „drugiej śmierci” oraz w niesieniu wszelkiego „grzechu świata”, w przeżyciu grzechu jako takiego.

Chrystus bierze na siebie wszystkie grzechy świata; Chrystus ofiaruje je Ojcu na zglądzenie; On przeżywa opuszczenie przez Boga, będące wynikiem każdego naszego grzechu; doświadcza wiecznej śmierci ciemnego oddalenia się Boga; On solidaryzuje się z nami w doświadczeniu istoty grzechu i skutków wynikających z „nie” wypowiedzianego w grzechu (sam nie popełniając jednak grzechu); On przeżywa „drugą śmierć” w całkowitej bezsilności i słabości, grzech na samym sobie, całą ciemność tego, co jest przeciwne Bogu, przeżywa to, co ostatecznie wyraża *poena infernalis* (choć znosi to nie jako karę, lecz z miłości); On doświadcza nawet sprawiedliwego sądu Bożego nad złem. Wszystkie te myśli ukazują się ciągle tu i tam w historii teologii. Znany pogląd Lutra, że jakoby opuszczenie Jezusa przez Boga na krzyżu jest już doznaniem cierpień piekła i tym samym przeżytym zstąpieniem do piekła w zastępstwie za grzeszników (przy czym, w przeciwieństwie do Kalwina, nie wyklucza on pośmiertnego *Descensus*), ma swoich poprzedników np. w rozważaniach Mikołaja Kuzańczyka o zastępczym ukaraniu Chrystusa. Rupert z Deutz mówi w XI/XII wieku o Chrystusie jako o tym *maledictus a Deo*, i to *pro nobis*, w zastępstwie za nas. W XV wieku Dionys Rijkel odnosi starotestamentalną figurę kozła ofiarnego do Chrystusa i mówi również o zastępczym ponoszeniu kary. Przykłady te można by mnożyć¹⁰.

Istotny sens wszystkich tych teologicznych opinii zawiera się w dążeniu do tego, żeby naprawdę realnie i poważnie wziąć pod uwagę „zastępstwo”, żeby przewyciężyć każde (dziś tak rozpowszechnione) minimalizujące i upraszczające zrozumienie „zastępstwa” Dokonana została „zmiana miejsca” w miejscu, gdzie

¹⁰ Por. L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle*, Montreal 1961, szczególnie s. 70—73; 109—112.

byliśmy jako grzesznicy, albo gdzie moglibyśmy być, jest On teraz. Nikt z nas nie musi już tam być. Odbyła się cudowna „zamiana pozycji”, *admirabile commercium*.

Descensus ad inferos można właściwie zrozumieć tylko w tych wymiarach głębi. H. U. von Balthasar, wielki teolog „Trzech Dni”, w oparciu o myśli Adrienne von Speyr, postawił swoją teologię *Descensus* w tych wymiarach. Z tego punktu widzenia interpretuje on przede wszystkim zstąpienie do piekła jako spotkanie Chrystusa z beznadziejną rzeczywistością grzechu jako takiego, który dzieli ludzi, jako doświadczenie „drugiego chaosu”, jako konieczność szukania Ojca tam, gdzie w żadnym wypadku nie może być znaleziony. Dlatego, w tym miejscu wystarczy nam tylko zwrócenie uwagi na ten problem¹¹, gdyż rozważać będziemy jeszcze ten aspekt *Descensus*, który obejmuje i umożliwia zrozumienie wszystkich innych aspektów, a mianowicie aspekt trinitarny.

4. Wymiar trinitarny

Tajemnica stworzenia jest tajemnicą miłości Stwórcy. Miłość natomiast jest możliwa tylko w wolności. Przy wolności podarowanej stworzeniom musi być znowu wzięte pod uwagę nadużycie tej wolności, a więc jej odrzucenie jako przewidywalne *a priori* następstwo. Piekło jako ostateczna konsekwencja wolności stworzeń „należy” tym samym pierwotnie do Ojca; jest ono Jego tajemnicą, która wynika z Jego miłości do świata. Syn, który stał się człowiekiem i został posłany na ratunek, któremu został przekazany sąd, musi być także przez Ojca wprowadzonym do piekła. W ciemnym chaosie piekła, będąc posłusznym bez zastrzeżeń, Syn poznaje coś, co dotąd było zastrzeżone Ojcu: ową część stworzenia, która na skutek sądu Ojca została porzucona, zsumowanie wszystkiego tego, co jest bezbożne. Już w świetle tego aspektu (podkreśla to Adrienne von Speyr), piekło ma ostatecznie wymiar trinitarny.

Stwierdziliśmy już przy rozważaniu tekstów biblijnych, że myśl wyrażająca „samooddanie”, „bycie wydanym” wiąże się bardzo ściśle z *Descensus*. Ukazuje się to jednak dopiero w całej swej głębi w wymiarze trinitarnym. Tutaj należy także Rz 8, 32 do owych miejsc biblijnych, które wyrażają to „więcej”, to, co jest specyficzne w śmierci Jezusa w porównaniu z ogólnoludzkim do-

¹¹ Por. H. U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, W: *Mysterium Salutis III/2*, Einsiedeln—Zürich—Köln 1969, s. 133—326; B. Albrecht, *Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyr*, T. 1: *Durchblick in Texten*, Einsiedeln 1972, szczególnie s. 104—120.

świadczaniem śmierci. Jak podkreśla H. U. von Balthasar, wymiar opuszczenia przez Boga i zstąpienia do piekieł nie jest czymś dopiero *ad hoc* wynalezionym z punktu widzenia soteriologicznego, lecz zawiera się już w wewnątrz-boskich wymiarach bezgranicznego oddania, w wiecznym wyniszczeniu się Boga, w kenozie jako w wiecznym sposobie bycia Boga samego. Różnica, jaka istnieje w Trójcy Świętej między Ojcem a Synem, jest ostateczną przyczyną, która umożliwia *Descensus*: „Wydanie Syna przez Ojca oraz gotowość wydania się ze strony Syna w jedności trinitarnego zrozumienia. Droga do doskonałego ogołocenia samego siebie — gdyż śmierć-hades-szatan jest czymś, co jest przeciwne Bogu, czymś, co nie da się pogodzić z Bogiem i jako takie przez Boga odrzucone — urzeczywistnia się w «posłuszeństwie» (Flp 2, 7 n) w stosunku do wydającej woli Ojca, w dobrowolności, która jako taka jest «mocą» (J 10, 18), ale która pozwala dysponować sobą w ostatecznej bezsilności śmierci i umierania. Doskonałe ogołocenie samego siebie w doświadczeniu piekła jest czynnością posłuszeństwa Chrystusa, który stał się człowiekiem, a którego posłuszeństwo z kolei jest czynnością Jego wolnej miłości do Ojca”¹².

Dotychczas mówiliśmy tylko o Ojcu i Synu. Ponieważ jednak do wymiaru trinitarnego należy w pełni i w konsekwencji także to, co Biblia nazywa *Pneuma*, jako coś, czego nie można pominąć, spróbujemy teraz ukazać jeszcze działanie *Pneuma* w fakcie *Descensus*. Także Duch zrzeka się tego, by w swym wyglądzie przyjmując postać Boga w procesie trinitarnego oddania samego siebie: mianowicie tego, „by być nadmiernym produktem miłości między Ojcem a Synem”¹³. Jeśli opuszczenie Jezusa na krzyżu jest przewidzianą w Bożym planie i soteriologiczną formą objawienia wewnątrzboskich hipostatycznych relacji, jeśli Syn nie istnieje w Bogu inaczej, jak tylko jako pochodzący od Ojca i idący do Ojca, jeśli w to przyjście i odejście z punktu widzenia planu zbawczego włączona jest rzeczywistość grzechu świata, i to nie jako zewnętrzna przeszkoda, lecz jako przyjęta przez Syna w sobie samym, Jemu jako osobie najbardziej podobna rzeczywistość, która z racji swej natury musi być przez Boga potępiona i odrzucona, to „nie dający się zerwać stosunek między Ojcem a Synem przyjmuje sposób odrzucenia, zerwania relacji, niedostępności do Ojca, a Duch Święty, który jest w Bogu wiecznie wyrazem tego wzajemnego odniesienia, podtrzymuje teraz tę relację na sposób rozdzielenia, sposób, który w swej istocie jest przeciwieństwem obo-

¹² *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, s. 396 n.

¹³ Tamże, s. 224.

jętności względem siebie, bardziej zaś absolutną miłością, świadomą samej siebie właśnie przez odczucie absolutnego braku”¹⁴. A więc boska wspólnota jawi się jak o bosko-ludzkie rozdzielenie.

To, co odnosi się do ukrzyżowanego Syna, odnosi się także do Ducha, którego wyzionął w swej śmierci: Duch ten jest oczywiście Duchem życia wiecznego i wiecznej wspólnoty między Ojcem a Synem, ale w tym fakcie wyzionięcia ducha istnieje On na sposób umierania i opuszczenia przez Boga. „Jako Duch, który towarzyszył Synowi aż do jego «końca», doświadczył raz na zawsze tego «końca» i nie może pominąć tego doświadczenia, gdyż należy ono do jego istoty, jeśli zstępuje jako Duch dający życie podczas Wielkanocy na zebraną wspólnotę Kościoła”¹⁵, Balthasar mówi o *Pneuma* jako o wyrazie i uosobieniu nic-nie-trzymającego-przy-sobie Boga, mówi o odkryciu istoty wiecznej miłości, o *Pneuma* jako eksponowaniu wiecznego oddania się¹⁶.

Według Rz 8, 32 Ojciec nie oszczędził tego, co było Mu najbardziej własne; Syn z kolei nie oszczędził samego siebie, lecz „oddał” się; to oddanie siebie samego jest jednym i tym samym w Ojcu i Synu. *Pneuma* jest przy tym „w Ojcu i Synu dokładnie identycznym sposobem przebiegu samego przekazania”¹⁷. W sensie dwuznacznego słowa z J 19, 30 Jezus wyzionął na krzyżu nie tylko swoje ludzkie *Pneuma*, lecz właśnie w swym ostatecznym opuszczeniu przez Boga przekazał swoje boskie *Pneuma* Kościołowi.)

Rozwijając dalej te myśli w związku z trinitarnopneumatologicznym wymiarem *Descensus*, można by powiedzieć tak: piekło jest całkowicie „niepneumatologicznym” miejscem, miejscem, w którym brakuje całkowicie rzeczywistości stosunków „my”, to znaczy także miejscem totalnego opuszczenia i zamknięcia się we własnym „ja”. Jeśli H. Schlier¹⁸ nazywa sobotę wielkanocną dniem, w którym był obecny tylko Jezus historyczny, to można by, mając to samo na myśli, nazwać sobotę wiekanocną dniem, w którym był obecny tylko Jezus, i to jako umarły, a nie jako „Chrystus” (= Namaszczony, pełen Ducha). Mówiąc za Balthasarem, w *Descensus* *Pneuma* podtrzymuje rzeczywistość stosunku „my” między Ojcem a Synem jedynie na sposób rozdzielenia aż

¹⁴ Tamże, s. 264.

¹⁵ Tamże, s. 265.

¹⁶ Por. tamże, s. 115; 329; 339.

¹⁷ H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie*, Münster 1969, s. 33.

¹⁸ Der abwesende Herr. *Der Tag, an dem es einem, bloß historischen Jesus gab*, W: *Rheinischer Merkur*, Nr. 15 z dn. 13 IV 1973, s. 31.

do momentu, kiedy dający życie *Pneuma* Ojca przywróci wewnątrztrinitarny stosunek „my” przez fakt wskrzeszenia. Z tej perspektywy, i dopiero w niej właśnie, ukazuje się w całej pełni charakterystyka piekła jako stanu całkowitego zamknięcia się we własnym „ja” i opuszczenia.]

Pneuma, który z krzyża został zesłany na Kościół i świat, jest rzeczywistością nieustannie kształtującą się z tego właśnie źródła. Kształtuje w ten sposób także swoich wyznawców w ich bytowaniu i działaniu, jak to kończąc chcemy ukazać.

• 5. Miejsce Descensus w życiu chrześcijanina

Okazało się przy prezentacji tekstów biblijnych, że jest godna uwagi wewnętrzna bliskość w treści pojęć takich jak: Szeol, abysos, głębia morza, chaos, śmierć. Spadanie w otchłań, w zagrażającą głębię *abyssos* oznacza i zawiera w sobie zstępowanie do Szeolu, do królestwa „przed” stworzeniem, do miejsca niszczących sił zła. Odnosi się to nie tylko do Starego Testamentu, ale związek ten stwierdzić możemy także w literaturze nowotestamentalnej, choć mniej wyraźnie, bo raczej na sposób zaznaczenia.

Przejście przez Morze Czerwone, które w żydowskim wyobrażeniu było realnym symbolem chaotycznej głębi *abyssos* jako miejsca śmierci, zagrożenia i zła, jest dominującym prawzorem chrztu, przez który otrzymuje się początkowo udział w zbawczym dziele Jezusa¹⁹ (por. 1 Kor 10, 1 n i Rz 6, 3-5, oraz Hbr 11, 27-29 jako ważne wskazania na wewnętrzny związek wymienionych pojęć). Jednocześnie Kościół pierwotny widzi w sposobie zanurzenia, zstępowania do wody (śmierci) podczas udzielania chrztu jakby powtarzanie wydarzenia *Descensus* Jezusa Chrystusa. Także przy chrzcie w Jordanie ukazany jest związek z *Descensus*. Godny uwagi jest także fakt, że na jednym z najwcześniejszych, zachowanych do dzisiaj, obrazowych przedstawień symboliki chrztu (równocześnie także najstarszego obrazu Chrystusa) a mianowicie w *baptisterium* chrześcijańskiej sali zebrań w Dura-Europos, przedstawione jest chodzenie Piotra po morzu: morze (galilejskie) jako symbol zagrożenia życia, śmierci, otchłani.

W Liście do Hebrajczyków 11, 29 jest użyte słowo „przejść” jako termin na wyrażenie przejścia przez Morze Czerwone, i to na tle tekstu Iz 51, 9 n „Czyżeś nie Ty półwariatowało Rahaba, przebiło Smoka? Czyżeś nie Ty osuszyło morze, wody Wielkiej

¹⁹ Por. P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne église*, Leipzig—Uppsala 1942; D. A. Bertrand, *Le baptême de Jésus*, Tübingen 1973, (szczególnie s. 127 nn).

Otchłani, uczyniło drogę z dna morskiego, aby przejść mogli wykupieni?”. *Exodus* z Egiptu, *diabasis* przez głębię morza, przez królestwo śmierci prowadzi do „nowego stworzenia”. *Katabasis* staje się *diabasis*, głębia staje się drogą jakby odtworzoną dla chrześcijanina w wodzie chrztu. *Descensus* w głębokości morza, w Szeol jest wprawdzie czymś, czego nie można ominąć, ale to zstąpienie jest jedyną drogą, przejściem do zbawienia. Przez działanie zbawcze Jezusa nieszczęsna, przynosząca śmierć głębia *abysos* staje się przynoszącą zbawienie *bathos*-głębią.

W związku z tymi rozważaniami tych wielkich zależności, irańsko-syryjski ojciec Kościoła Afraat²⁰ przedstawia bardzo ciekawą perspektywę widzenia, a mianowicie włączenie do tego kontekstu tematu „umycia nóg”. „Izrael został ochrzczony w środku morza w noc wielkanocną, w dniu zbawienia; nasz Zbawiciel również obmył nogi swoim uczniom w noc wielkanocną. Jest to misterium chrztu ... Tej nocy udzielił Zbawiciel prawdziwego chrztu ... Tej nocy ukazał On uczniom misterium chrztu jego cierpienia śmierci” (*Homilia* 12, 10). Według Afraata ustanowienie chrztu przez Chrystusa miało więc miejsce przy umyciu nóg.

Jeżeli interpretuje się *Descensus* jako najbardziej widoczną solidarność z nami grzesznikami aż do najciemniejszej nocy śmierci i do całkowitej samotności piekła, a więc jako „dające się pomyśleć” najgłębsze ponizienie i kenozę, jako miłość „aż do końca”, jako oddanie aż do ostateczności, i to w pełnej jedności życia, umierania i śmierci Jezusa, oraz jeżeli dalej chrzest jest jakby odtworzeniem tegoż tak opisanego *Descensus*, chrzest, który z reguły udzielany jest na początku i z tej racji może i powinien być stawiany jako program, jako charakterystyczny znak i tytuł dla życia, albo nad życiem chrześcijanina, to od samego początku całe życie chrześcijanina jest kształtowane jako dokonujące się krok za krokiem odtwarzanie albo stopniowa identyfikacja ze zstąpieniem Jezusa w „dół”, a więc jako oddanie się chrześcijanina bliżnim, którzy nie są dla mnie piekłem, jak chciał Sartre, ale za których ja, jeśli to będzie konieczne, muszę wziąć na siebie „piekło” opuszczenia, współcierpienia, oddania się, licząc się nawet z „utrata życia”.

W pewnym określonym sensie (por. Rz 6), ten *Descensus* dokonał się już „obiektywnie” we chrzcie w sposób tajemniczy. Natomiast tutaj chodzi o egzystencjalne przyswojenie sobie tego zadanego daru w zadaniach i w drodze życia, idzie, można by tak powiedzieć, o pewną e t y k ę — *Descensus*. Czy mogłoby coś inne-

²⁰ Por. E. J. Duncan, *Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian sage*, Washington 1945.

go bardziej wyraźnie symbolizować ową wymaganą postawę stałego etycznego *Descensus media vita* niż to, co zostało ukazane w nowotestamentalnym opisie o umyciu nóg? Jest bowiem największą, nigdy nie będącą czymś łatwym do poznania i tylko na drodze tego egzystencjalnego przyswojenia sobie możliwą do zrozumienia tajemnicą chrześcijaństwa, że mogę osiągnąć „chwałę”, „życie”, „niebo” tylko w służbie dla najmniejszych, tylko w zstąpieniu całkiem w dół, tylko w oddaniu samego siebie bliźnim. Pod tym względem jest to tajemnica zawsze trwająca, w którą zostałem wszczepiony na początku mego życia. Ale w odtwarzaniu w życiu codziennym tego zapoczątkowanego we chrzcie misterium *Descensus* jest jednak chyba rzeczą możliwą do s w i a d c z y ć przynajmniej w sposób zaczątkowy, że tylko w zstąpieniu jest wstąpienie, że tylko w oddaniu się jest rozwój samego siebie, że tylko w śmierci jest życie. Są to perspektywy, które z całą oczywistością mają jeszcze coś do powiedzenia także dzisiejszemu człowiekowi i dlatego mogą być owocnie wykorzystane dla interpretacji *Descensus ad inferos* z punktu widzenia religijnopedagogicznego i pastoralnoteologicznego.

tłum. ks. Jan Kupka SAC