

## ZSTĄPIENIE DO PIEKIEŁ W EGZEGEZIE WSPÓŁCZESNEJ

(1 P 3, 18 — 4, 6)

Zstąpienie Chrystusa do piekieł wiąże się, zdaniem wielu z tym artykułem Symbolu Apostolskiego, który opiera się na tekście o niejasnym znaczeniu, zaczerpniętym z dokumentu drugiej rangi, pochodzącego z czasów papawich, którego wartość jest przedmiotem sporów. Byłby to — w tym ujęciu — typowy przypadek takiego twierdzenia dogmatycznego, które — podane przez Sobór Laterański IV (1215 r.) i uznane przez wszystkie katechizmy, poczynając od Katechizmu Rzymskiego po najbardziej aktualne katechizmy współczesne — przekazuje jedynie wierzenie marginalne o zabarwieniu mitycznym, które się pojawiło w obrębie religii ludowej judeochrześcijaństwa. Można też się spodziewać, że skoro tylko przeprowadzi się solidną egzegezę 1 P 3, 18-22, tekst ten okaże się niewystarczający. Czy dałoby się jednak zaktualizować wymowę tego tekstu na płaszczyźnie hermeneutycznej? Antropologia biblijna, teologia zmartwychwstania oraz nasze wyobrażenia o życiu pozagrobowym tak bardzo się zmieniły, że nie wiemy, od czego rozpocząć. Zawiera się tu niewątpliwie jakiś dogmat; czy jest to jednak możliwe, że da się on odczytać na nowo w świadomości wierzących?

Przeanalizujemy najpierw tekst 1 P 3, 18-22, a następnie ukážemy problemy, jakie wynikają z jego egzegezy dla chrystologii i teologii.

### 1. Dane Pierwszego Listu Św. Piotra

Pierwszy List Św. Piotra, który — by posłużyć się wyrażeniem Lutera — wielu uznałoby za „głupstwo” w ramach Nowego Testamentu, nie jest w rzeczy samej pismem drugiej kategorii. Słusznie też zrehabilitowała go egzegeza współczesna<sup>1</sup>: nie jest

<sup>1</sup> Starszą bibliografię do r. 1965 podaje w całości W. J. Dalton w swym fundamentalnym dziele: *Christ's Proclamation to the Spirits, A Study of 1 Pe 3, 18; 4, 6*, Roma 1965. Późniejszą od tej daty podamy w przypisach, według uznania. Opieramy się tu głównie na: J. H. Elliott. *The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: 1 Peter in Recent Research*, JBL 95 (1976) 243—254.

wcale tak późny, jak przypuszczano, ani też koniecznie popawłowy, albowiem może nawet wyprzedzać List do Efezjan, ani wreszcie nie-Piotrowy, nie można bowiem wykluczyć udziału św. Piotra w redakcji tego tekstu, który ukazuje się jako niesłychanie cenny dla teologii i duszpasterstwa<sup>2</sup>.

Problem autorstwa rozstrzyga sam tekst Listu. O ile mianowicie Piotr kieruje na początku osobiste pozdrowienie (1, 1), to równocześnie stwierdza, że pisał „przy pomocy Sylwana” (Sylasa — 5, 12), a więc tego samego człowieka, który się pojawia w nagłówkach obu Listów do Tesaloniczan i którego znamy z Dziejów Apostolskich. Będąc obywatelem rzymskim (Dz 16, 37), Sylwan musiał znać dobrze język grecki. Styl Listu jest poprawny, pozbawiony semityzmów, nacechowany swoistą elegancją. Jakie partie Listu należy przypisać Piotrowi? i jakie jego współpracownikowi? Wewnętrzna analiza Listu pozwala stwierdzić, że Sylas nie ograniczał się do pisania tego, co Piotr mu dyktował. Często odnosi się wrażenie, że mógł mu równie dobrze dyktować Paweł. Sądzimy, i to nie bez podstaw, że obaj Książęta Apostołów wypowiadali się w sposób podobny w wielu kwestiach, chociaż możemy także przyjąć (co odpowiadałoby swoistej oryginalności myśli Pawłowej), że Sylas znał tak dobrze słownictwo Pawła, iż usługując później Piotrowi myślał i pisał tak, jak nauczył się w ciągu całych lat apostołowania u Pawła. Można by też z łatwością przyjąć, że Sylas napisał List na własny rachunek, lecz go rozpowszechnił w imię Piotra, by nadać mu większą rangę i znaczenie<sup>3</sup>.

Jeżeli nie wykluczymy jakiegś interwencji Piotra w redakcję Listu, to należałoby go datować na rok 64<sup>4</sup>. Z trudnością bowiem mogłoby znaleźć się w obiegu pismo uważane za Piotrowe po jego śmierci. Pod warunkiem jednak, że odbiorcami jego były gminy

<sup>2</sup> Wśród wielu wystarczy przytoczyć: P. Lippert, *Leben als Zeugnis. Ein Beitrag des ersten Petrusbriefes zur pastoraltheologischen Problematik der Gegenwart*, *Studia Moralia* 3 (1965) 226—228; R. Frattallone, *Fondamenti dell'agire morale secondo la 1ª PT: Il battezzato sulle orme di Cristo*, Bologna 1971.

<sup>3</sup> Na temat autorstwa omawianego przez wszystkich komentatorów zob. zwłaszcza: N. Brox, *Zur pseudoepigraphischen Rahmung des ersten Petrusbriefes*, *BZ* 19 (1975) 78—96.

<sup>4</sup> Jest to opinia Bo Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude* (Anchor Bible) 1964, s. 71. Od wzmiankowanego autora pochodzi też godne uwagi studium na temat przez nas poruszany: *The Disobediente Spirits and Christian Baptism*, Copenhagen 1946. M. E. Boismard sugeruje kompozycję Listu z czterech elementów: 1<sup>o</sup> jądro katechezy Piotra; 2<sup>o</sup> opracowanie jej w formie listu przez Sylwana; 3<sup>o</sup> uznanie pisma przez Piotra przed r. 64; 4<sup>o</sup> ewentualne ponowne przepracowanie i ostateczne rozpowszechnienie przez Sylwana w latach następnych (DBS 7, 1415—1455). Elliott: *The Rehabilitation*, s. 254, skłania się do daty pomiędzy r. 70 i 90.

chrześcijańskie położone w Poncie, Galacji, Kapadocji, Azji i Bitynii (1, 1), brane jako takie, a nie w sensie symbolicznym: jako ci wszyscy, którzy żyją w diasporze w jakiegokolwiek części Cesarstwa. W rzeczy samej przy końcu Listu wzmiankowany jest Babilon w sensie przenośnym na oznaczenie Rzymu (5, 13), podobnie jak to uczyni także autor Apokalipsy.

Przechodzimy od rzeczy niepewnych do pewnych. Jasnym jest chyba zamiar Listu: chodzi o ukazanie wytycznych postępowania chrześcijańskiego w okresie rozproszenia, o podanie etyki chrześcijanom, którzy uważają się słusznie za wysiedlonych i obcych pośród świata pogańskiego. Możemy obecnie ująć to prościej: chodzi o naszkicowanie stylu bycia chrześcijaninem w diasporze, takiego, jaki należałoby także ukazać w dobie obecnej. Często, dzisiaj jak i dawniej, chrześcijanin czuje się jako ktoś należący do innej rasy, jako osoba mówiąca innym językiem, służąca Bogu nieznanemu dla większości<sup>5</sup>. Samo jednak orędzie Listu występuje w przedziwnej mieszaninie różnych rodzajów literackich. Przeważa, niewątpliwie, rodzaj Listu, albowiem służy on do otwarcia i zamknięcia tekstu. W samym jednak środku można spotkać fragmenty hymnów chrzcielnych, ustępy kerygmaticzne oraz ton parenetyczny<sup>6</sup>.

Jeżeli pominiemy partie typowe dla listu jako takiego, treść tej księgi biblijnej można by podzielić na dwie części: wykład życia wiary we wspólnocie kościelnej (1, 3 — 2, 10) oraz wskazania dotyczące postawy chrześcijanina w świecie (2, 11 — 4, 11). W tej drugiej części, po wzmiance o konieczności bycia wzorem wśród pogan, omawiane są różne zagadnienia szczegółowe: powinności obywatelskie, sytuacja niewolników, życie małżeńskie, budowanie wspólnoty. Wszystkie te sprawy koncentrują się i łączą ze sobą nie ze względu na jakieś neutralne podejście do tych zagadnień, ale na skutek bolesnego położenia, z jakim chrześcijanie muszą się borykać na tych właśnie płaszczyznach. Stąd wypływa dłuższa zachęta do życia dobrego: dla tych, którzy was oczerniają jako zbrodniców, nie miejcie innych argumentów poza własną dobrą postawą w nadziei, iż prawda wyjdzie na światło dzienne w dniu sądu Bożego (2, 12). Bezpośrednio potem następuje paragraf traktujący wprost o życiu w prześladowaniu, w którym występują

<sup>5</sup> Por. Ch. Wolff, *Christ und Welt im 1. Petrusbrief*, Theologische Literaturzeitung 100 (1975) 334—342.

<sup>6</sup> Obrońcą istnienia hymnów chrzcielnych jest przede wszystkim M. E. Boismard w różnych swoich artykułach oraz w dziele: *Quatre Hymnes baptismals dans la Première Épître de Pierre*, Paris 1961. Zobacz także: E. Lohse, *Paränese und Kerygma im 1. Petrusbrief*, ZNTW 45 (1954) 68—90.

twierdzenia istotne dla naszego studium: 3, 18 — 4, 6. Ściśle biorąc, wzmianka o zstapieniu do piekieł zjawia się w 3, 19 i 4, 6. Przeanalizujemy pierwszy z tych tekstów we właściwym mu kontekście: 3, 18-22. Drugim zajmiemy się bardzo krótko.

Ton ustępu 3, 18-22 ukazuje specyficzną kombinację elementów hymnicznych i parenetycznych, występujących naprzemiennie w całym Liście. Dzielać te wiersze zgodnie z ich różnym pochodzeniem, można by je uporządkować następująco:

**HYMN KOŚCIELNY**

**ROZWINIĘCIE PROZAICZNE**

18. Chrystus umarł za grzechy,  
Sprawiedliwy za niesprawiedliwych,  
aby was do Boga przyprowadzić. Zabi-  
ty wprawdzie w ciełe, ale  
powołany do życia Duchem.

19. (W Duchu)

20.

21.

22. (On)

jest po prawicy Bożej, gdyż  
poszedł do nieba, gdzie  
poddani Mu zostali aniołom  
i moce, i potęgi<sup>7</sup>.

poszedł nawet ogłosić zbawienie  
duchom zamkniętym w więzieniu,  
niegdyś nieposłusznym, gdy  
za dni Noego cierpliwość Bo-  
ża oczekiwała, a budowana była  
arka, w której niewielu, to jest  
osiem dusz, zostało uratowa-  
nych przez wodę. Teraz również  
zgodnie z tym wzorem ratuje  
was ona we chrzcie nie przez  
obmycie brudu cielesnego, ale  
przez zwróconą do Boga prośbę  
o dobre sumienie, dzięki zmar-  
twychwstaniu Jezusa Chrystu-  
sa.

Zwraca tu uwagę styl fragmentaryczny, niejako telegraficzny partii uważanej hipotetycznie za prozaiczną. Spotykamy w niej wielką ilość aluzji odnoszących się do przykrego i trudnego okre-

<sup>7</sup> Podział tekstu jest wyraźnie owocem domysłów. Dla ustalenia brzmienia pierwotnego por. uwagi B. M. Metzgera w wydaniu Alanda. Por. też C. G. Richard, 1 Peter 3, 21, JThSt 32 (1931) 77.

su. Jest to styl dosyć typowy dla kaznodziei teologa: jako ktoś znający się na sprawie potrafi on dobrze wypunktowywać przenośnie i stwierdzenia, podczas gdy publiczność zastanawia się nad tym, czy nie dałoby się tego wszystkiego wyrazić bardziej po prostu. W każdym bądź razie trzeba podkreślić, że — niezależnie od tego, czy jest to proza czy hymn — wiersz 19 jest w tym passusie przeładowany.

Sam przekład zawiera już w sobie jakąś egzegezę, która wymaga jednak bliższego wyjaśnienia:

W *Duchu*: List używa sformułowania „w nim” (*en ho*)<sup>8</sup>. Wyrażenie to, mające charakter powiązania czasowego, występuje w kilku miejscach Listu (1, 6; 2, 12; 3, 16; 4, 4) i oznacza: „dlatego”, „a więc”<sup>9</sup>. Bezpośredni związek tego wyrażenia z rzeczownikiem „Duch”, występującym na końcu zdania poprzedniego, nakazuje oddać je tu bardziej dokładnie, co nie zmienia, lecz przybliża jedynie treść przekładu. Istotnym jest przy tym radykalnie inne podejście egzegezy współczesnej, starającej się odczytywać antropologię biblijną poprzez typowe dla niej myślenie semickie, od egzegezy dawnej (i tej współczesnej, która nie bierze pod uwagę problemów związanych z mentalnością), dla której antropologiczne pojęcia Nowego Testamentu — ciało, dusza, duch — mają to samo dokładnie znaczenie, jakie nadała im filozofia grecka. Tak więc w komentarzu J. Michla czytamy: „Stan «w duchu» oznacza subsystencję samej duszy oddzielonej od ciała w okresie, jaki upłynął pomiędzy śmiercią na krzyżu i zmartwychwstaniem z grobu”. „Ciało” i „duch” stanowią oczywiście „dwa elementy, z jakich składa się człowiek, jako ciało dusza” Twierdzenia dotyczące różnych wydarzeń zbawczych trzeba pojmować „chronologicznie”, albowiem ukazują one następstwo tych wydarzeń: śmierć, zstąpienie, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. „W duchu” oznacza więc: „w takiej formie istnienia, w której dusza pozostaje oddzielona od ciała, Jezus zstąpił do królestwa umarłych”<sup>10</sup>. Obecnie przyjmuje się jednak (aż do chwili, gdy udowodni się coś prze-

<sup>8</sup> Poprawiając tekst w duchu egzegezy współczesnej, niektórzy sugerowali możliwość wprowadzenia tutaj Henocha w charakterze przedmiotu; podstawą byłaby dla nich zbitka pojęciowa, jaka występuje w tekście greckim, o ile napisze się wielkimi literami to, co następuje: *enokajenoj* — w nim jednak Henoch.

<sup>9</sup> Tak Bo Reicke, *The Epistles*, s. 138.

<sup>10</sup> J. Michl, *Cartas Católicas*, W: O. Kuss — J. Michl, *Carta a los Hebreos. Cartas Católicas*, Barcelona 1977, s. 498. Wydanie oryginalne z 1953 r. Szokującym jest nie to, że komentarz ten został napisany w tym duchu przed laty, ale że został na nowo opublikowany w Hiszpanii po ćwierćwieczu, jak gdyby nie było nowszych badań w tym tak długim okresie.

ciwnego), że antropologiczne schematy myślowe Starego Testamentu występują nadal u autorów Nowego. Fakt przyjęcia i przyswojenia sobie przez nich dualistycznego schematu greckiego powinien być natomiast udowodniony każdorazowo<sup>11</sup>. Tymczasem zgodnie ze starotestamentalnym schematem myślowym „duch” nie oznacza „duszy” rozumianej jako autonomiczny komponent zdolny do istnienia poza ciałem i posiadający własne życie po śmierci człowieka. Hymn zawarty w Liście 1 Tm 3, 16 wyjaśnia przeciwieństwo zachodzące pomiędzy „w ciele — w Duchu”: „Objawił się w postaci ludzkiej, usprawiedliwiony został w Duchu (dzięki swemu zmartwychwstaniu, jak to precyzuje Rz 1, 3 nn). Są więc tu ukazane dwie fazy egzystencji Jezusa: przed i po Jego zmartwychwstaniu”<sup>12</sup>.

**Poszedł ogłosić:** Występuje tutaj to samo słowo (*poreuzeis*), co w wierszu 22, mające wyrazić uległość Chrystusa Ojcu. Brak jest natomiast odrębnego pojęcia mającego wyrazić zstąpienie. Niemniej jednak słowo „ogłosić” ma sens ściśle określony. W 4, 6 mówi się o Dobrej Nowinie (Ewangelii), wskazując, być może, tym samym na jakąś odrębną działalność. Niewątpliwie Jezus *tam* poszedł, poszedł głosić. Nie brakuje w Nowym Testamencie takich miejsc, z których można by wnioskować, że poszedł po to, aby tam przebywać jak Jonasz we wnętrzu wielkiej ryby (Mt 12, 40), albo też by mieć nadzieję, że ktoś Go wyprowadzi spośród umarłych (Rz 10, 7)<sup>13</sup>. Ponadto poszedł głosić, ale co? Jezus mógł pójść, aby wziąć w posiadanie królestwo Śmierci i Hadesu (Ap 1, 18) oraz wyzwolić niektórych umarłych (Mt 27, 51-53).

**Duchom w więzieniu:** ponownie spotykamy się z mentalnością antropologiczną, typową dla Biblii i daleką od greckiego dzielenia człowieka na duszę i ciało (pojęcie duszy, które zjawia się obok pojęcia ducha, komplikuje jeszcze bardziej stan rzeczy). W Hbr

<sup>11</sup> Będzie to prawdopodobnie Kol 2, 5; ciałem daleko, ale duchem z wami; 1 Kor 5, 3. W 1 P 2, 11 dusza (*psyché*) ukazuje się jako ujęta w sposób hellenistyczny.

<sup>12</sup> Por. W. J. Dalton, *Interpretation and Tradition: An Example from 1 Peter*, *Gregorianum* 49 (1968) 11—37, zwł. s. 26—28. Antropologię Nowego Testamentu można spotkać w artykułach *sarx i pneuma* TWNT VI, s. 387—453, i VII, s. 98—151, opracowanych przez E. Schweizera. Antropologię Starego Testamentu ujmuje krótko E. Jacob, TWNT IX, s. 614—629.

<sup>13</sup> Nijakie, nie teologiczne, znaczenie słowa „głosić” występuje u Łk 12, 3: „coście w izbie szeptali do ucha, głosić będą na dachach”, i w Ap 5, 2 (Anioł, który donośnym głosem obwieszcza). Bo Reicke broni ujęcia technicznego: „this is the technical expression for announcing the «kerygma», i. d., the proclamation of the Christian preachers that Jesus is Christ, that the Suffering Servant is the Lord. This is probably also the content of Christ's preaching to the Spirits in prison” (*The Epistles*, s. 138).

12, 22 nn. występuje aluzja do duchów sprawiedliwych, które doszły już do celu — do niebieskiego Jeruzalem, nie używa się jednak na ogół tak ujętego terminu duch. Wielce pomocne jest do powiedzenie z 1 P 3, 20, albowiem nie wiemy, kim były te „zbuntowane” lub nieposłuszne duchy za dni Noego — wielkiego głosiciela (*keryx*, 2 P 2, 5) sprawiedliwości. Poszukuje się obecnie w dziejach poprzedzających potop (Rdz 6, 1-4) tych wielkich grzeszników: byłiby to *nefilim*, a więc herosi lub giganci pochodzący z zespolenia synów Bożych z pięknymi córkami ludzkimi. Więzienie, w którym się oni lub wzmiankowane dusze znajdują, utożsamia się z Hadesem, który nie pokrywa się wprost z szeolem, ale raczej z gehenną nowotestamentalną i rabinistyczną<sup>14</sup>.

Równie niezrozumiałe, jak aluzja do duchów zamkniętych w więzieniu, jest stwierdzenie zawarte w w. 4, 6: „Dobra Nowina była głoszona nawet umarłym, którzy podlegali, w swej egzystencji fizycznej, sądowi tak, jak podlegają mu wszyscy ludzie, po to, by w swej egzystencji duchowej mogli osiągnąć i wieść życie Boże” Myśl wiąże się tu na pozór z w. 3, 19, ale to powiązanie nie okazuje się wielce pomocne. Można by jedynie wnioskować, że nie da się utożsamić wszystkich zmarłych z duchami w więzieniu. Jeżeli wszystkim zmarłym głosi się Dobrą Nowinę, to czy wszyscy zdołają ostatecznie osiągnąć zbawienie razem z życiem Bożym?

Myśl o końcowym miłosierdziu miała zawsze swoich zwolenników w teologii greckiej oraz pociągała tych wszystkich, którzy nie umieli się pogodzić z ideą końcowego i wiecznego potępienia. Klemens Aleksandryjski i Orygenes szli właśnie tą drogą: Jezus głosił nie tylko żyjącym, ale także tym, którzy pomarli. Również Apostołowie kontynuowali tę podwójną działalność. Podobnie jak lekarze odwiedzają chorych po domach, również Chrystus zstąpił do piekieł, aby zanieść zbawienie grzesznikom. Nie nawracał ich

<sup>14</sup> Początkowo gehenna była miejscem, do którego wędrowali potępieni grzesznicy, mający oczekiwać sądu ostatecznego. W wieku I po Chrystusie gehenna ustępuje całkowicie miejsca, pod wpływem literatury apokaliptycznej, pojęciu szeol; gehenna jest miejscem w którym przebywają grzesznicy zarówno przed, jak i po sądzie końcowym. Jest rzeczą możliwą, że w Starym Testamencie nie wyobrażano ani nie określano miejsca umarłych miarą więzienia. Jednak w judaizmie współczesnym autorom Nowego Testamentu koncepcja więzienia wynika, jak się wydaje, spontanicznie ze sposobu przedstawiania tego miejsca oraz cierpień czekających potępionych. Por. Strack-Billerbeck, Exkurs 31, s. 1022 nn. O więzieniu są wzmianki w Ef 4, 8-10, oraz w Kol 2, 15.

<sup>15</sup> Jest to przekład sparafrazowany, oparty na *Good News Bible*. Słusznie twierdzi Michl, że „twierdzenie, iż nowe życie umarłych jest życiem «na sposób Boży», wydaje się nazbyt mocne, by mogło wyrażać właściwą myśl tego ustępu” (s. 511).

siłą, lecz szanował ich wolność. Idąc po tej samej linii, Cyryl Aleksandryjski dojdzie do stwierdzenia, że przepowiadanie Chrystusowe było tak bardzo skuteczne, iż zdołało nawrócić wszystkich potępionych i sam szatan pozostał już tylko w piekle. Na ewentualne pytanie, dlaczego tak wiele czasu musiało upłynąć do chwili przyjścia Chrystusa na świat, autor ten odpowie, że dla tych, co żyli przed Nim, przewidziane zostało właśnie to nauczanie w chwili ostatecznej. Ten sam temat pierwotny będzie się też pojawiać we wszystkich późniejszych rozważaniach dotyczących zstąpienia do piekieł<sup>16</sup>.

Teologia zachodnia poprawi to nazbyt optymistyczne spojrzenie na zbawienie wszystkich, sprawiedliwych i grzeszników. Przepowiadanie Chrystusa będzie, jej zdaniem, służyło tylko tym, którzy, bojąc się Boga, żyją uczciwie i pobożnie oraz pragną ujrzeć Jezusa. W piekle nie jest już możliwe głoszenie skierowane do nawrócenia; chodzi tu jedynie o obecność Chrystusa, która umożliwi wyznanie wiary w Niego tym, co uwierzyli już w Niego wcześniej w głębi swego serca. Św. Augustyn wzmocni jeszcze bardziej ten nurt opozycyjny w stosunku do myśli o nawróceniu grzeszników w piekle. Sprzeciwiając się zdecydowanie wszelkim opiniom przeciwnym, które uzna za heretyckie, dojdzie do stwierdzenia, że 1 P 3, 19 nie może się odnosić do zstąpienia do piekieł. Dostrzeże w tym tekście raczej nauczanie Chrystusa skierowane do ludzi z czasów Noego. Albowiem Słowo było zwornikiem całej ludzkości, poczynając od Adama, a więc także pokolenia z czasów potopu. A umarli z 4, 6? Czy należy ich pojmować w sensie duchowym: jako umarłych duchowo czyli uwikłanych w ciemności błędu i niewiedzy? Sama wymowa analizowanych tekstów, łącznie z faktem ich niezrozumiałości w przypadku interpretowania ich w sensie głoszenia Chrystusa pokoleniom wcześniejszym, sprawiła, że interpretacja św. Augustyna, wzmocniona jeszcze przez św. Tomasza, została powszechnie przyjęta w teologii Zachodu. Dopiero teologowie reformacji zainteresowali się ponownie zagadnieniem, a dzięki św. Robertowi Bellarminowi tekst 1 P 3, 19 został na nowo odczytany w odniesieniu do zstąpienia do piekieł<sup>17</sup>. Przyczyniło się to z kolei do włączenia tego artykułu Apostolskiego Wyznania Wiary do Katechizmu i Brewiarza Rzymskiego<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> „On comprend que cette question dût préoccuper le milieu judéo-chrétien”. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, s. 259.

<sup>17</sup> Gdy chodzi o dzieje interpretacji w patrystyce i w średniowieczu, zob. J. Chaîne, DBS 2, 395—431. Dzieje interpretacji w okresie reformacji omawia Bo Reicke, RGG, wyd. III, s. 3, 407 nn.

<sup>18</sup> Pierwsza wzmianka o zstąpieniu w Symbolu pochodzi od Rufina

Egzegeza współczesna dochodzi różnymi drogami do wyrażenia swego sprzeciwu wobec takiej interpretacji: 1 P 3, 19 nie mówi o zstąpieniu Chrystusa do otchłani. Wielu spośród katolików i protestantów podziela obecnie tę opinię: T. Geschwind, Bo Reicke, W. Bieder, W. J. Dalton, J. H. Elliott. Komentując dzieło W. Biedera, O. Benoit napisał jeszcze w r. 1951, że argumenty przemawiające za nową, opartą na apokryfach interpretacją tekstów 1 P, chociażby stanowiły one główny dowód na artykuł wiary, mówiący o zstąpieniu do piekieł, zasługują na uwagę, ponieważ ukazują słabość podstawy niektórych dowodów biblijnych. Opierając się na różnych apokryfach, zwłaszcza na księgach Henocha, egzegeza współczesna stara się udowodnić, iż nie chodzi tu o przepowiadanie Chrystusa ludziom zbuntowanym z czasów potopu, lecz o głoszenie zbuntowanym aniołom, o których mówią wciąż księgi Henocha. Już w pierwszej księdze mówi się obszernie o przygodach aniołów z okazji potopu. Dopiero jednak w księdze drugiej — „Henoch niewolnik” można dostrzec wyraźne ślady chrześcijańskiej i współczesnej 1 P reedycji ukazującej spotkanie Henocha z upadłymi aniołami, uwięzionymi w drugim niebie: „... oczekiwali sądu wiecznego. Ujrzałem, jak upadli aniołowie zwracali się do niego. I rzekłem do tych, którzy stali ze mną: Za co ich torturują? Odpowiedzieli mi: To są ci, którzy wyparli się Pana, którzy nie posłuchali Jego głosu, lecz poszli za głosem własnej rady”<sup>19</sup>. Chcąc udać się na to miejsce, zarówno Henoch, jak Chrystus (do którego odnoszą się te wydarzenia) muszą zstąpić, zejść, ulec. Faktycznie 1 P 3, 19 posługuje się jedynie, jak widzieliśmy, ogólnym pojęciem *poreuzeis*, a więc słowem używanym również na oznaczenie wejścia, wstąpienia w chwałę. Nie jest tu jednak ważna zmiana kierunku. Autor drugiej księgi Henocha postępuje w sposób synkretystyczny, co pozwala mu zespolic z sobą różne tradycje<sup>20</sup>. Aniołom, o których mowa, nie przekazuje się orędzia

z Akwilei, który wyjaśniał w 404 r. symbol używany w swoim kościele. Wkład Rufina w powstanie legendy o apostołskim pochodzeniu symbolu, łącznie z zagadnieniem wolności, z jaką inni autorzy kościelni odnoszą się do symbolu omawia H. de Lubac, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris 1969, s. 19 nn.

<sup>19</sup> 2 Henoch 7, 1-3. Ta sama myśl powtarza się w Testamencie Lewiego 3, 2. Por. M. Delcor, *Mito y Tradición en la Literatura Apocalíptica*, Madrid 1977, s. 63 nn, 101 nn.

<sup>20</sup> M. Delcor, dz. cyt., s. 102. Nie jest sprawą ważną w tej literaturze, czy miejsce to jest na górze czy w dole: wszystko tu zależy od własnej wyobraźni. Mówimy, że ogień piekła jest wieczny i stwierdzamy to nawet wobec Eskimosów. Rabinizm nie zostawiał jednak niejasnego końca: kara trwa miesiące. W ciągu pierwszych sześciu miesięcy torturą będzie żar

zbawczego, lecz jedynie wiadomość o zwycięstwie Chrystusa nad duchami, aniołami, panowaniami i władzami<sup>21</sup>. „Umarłymi” zaś, którym głosi się Dobrą Nowinę według 4, 6, byłiby sami odbiorcy Listu, którzy byli umarli przed swym nawróceniem, a obecnie już żyją w Chrystusie; w oczach niewiernych są oni prześladowani fizycznie i moralnie, ale w oczach Boga i w perspektywie tego jedynego życia, jakże się liczy, nie ponoszą żadnej szkody<sup>22</sup>.

## 2. Konsekwencje dla chrystologii

Tekst 1 P 3, 18 — 4, 6 nie jest jedynym, na którym się opiera stwierdzenie o zstąpieniu Chrystusa do piekieł. Nie jest też wcale jedynym listem lub pismem Nowego Testamentu, w którym występują wzmianki na tematy podejmowane przez literaturę apokaliptyczną. Historia Noego pojawia się wielokrotnie w ewangeljach. Wpływ Henocha jest wyraźny w 2 P i w Liście Judy. Niekiedy odniesienie to jest jedynie marginesowe. Tu jednak jawi się jako podstawowy artykuł wiary to, co stanowi jedynie poszerzenie kosmicznego triumfu Chrystusa, odniesionego mocą Jego śmierci i zmartwychwstania. Jediną „podróżą” zrealizowaną przez Chrystusa jest Jego wstąpienie do nieba. Mówiąc w ten sposób, wypowiedamy się mitologicznie, sam jednak kierunek jest właściwy: chodzi o uwielbienie Chrystusa u Ojca.

Wstąpienie i zstąpienie są wyrażeniami mitologicznymi, skreślającymi wydarzenie zbawcze. Zstąpienie do piekieł posiada wielość form i ujęć w religijnej mitologii babilońskiej, asyryjskiej, egipskiej czy greckiej. Nie jest rzeczą wykluczoną, że motyw ten, wspólny dla tylu ludów, wszedł do Nowego Testamentu z fantastyczno-wyobrażeniowego wątku literatury apokaliptycznej. Gdybyśmy na tym poprzestali, mielibyśmy cenne uzupełnienie dla zilustrowania wiary i dla zaludnienia swego własnego wszechświata fantazji. Zło polega na tym, że myśl ta została przeracjonalizowana, zdogmatyzowana i wzięta dosłownie. Poważna egzegeza będzie zawsze wyjaśniać problem, o ile tylko pójdzie właściwą drogą.

Z egzegetycznego punktu widzenia trzeba stwierdzić, że dane dotyczące zmartwychwstania i uwielbienia Chrystusa zostały odpowiednio uprofilowane w zakresie swych elementów literackich

ognia, podczas sześciu następnych chłód lodu. Por. Strack-Billerbeck, *Exkurs* 31, s. 1058 nn.

<sup>21</sup> M. Delcor, dz. cyt., s. 55 nn: wypracowanie angelologii.

<sup>22</sup> P. Benoit, *La Descente aux enfers selon W. Bieder*, W: *Exégèse et Théologie*, Paris 1961, s. 412—416 (RB 1951, s. 99—102).

i swej treści wiary. W ewangeliach zasługuje na uwagę to, że żaden z ewangelistów nie zajął się refleksją nad tym, co mogło stać się z ciałem Jezusa, złożonym do grobu. Istnieje jakaś, pełna szacunku „luka” pomiędzy relacją o pogrzebie i stwierdzeniem faktu pustego grobu. Odnosi się nawet wrażenie, że ewangeliści chcieli w ten sposób dać do zrozumienia, iż kończy się historia Jezusa, a zaczyna to, co nazywamy w sposób dosyć złożony „tajemnicą Jezusa”. Ewangeliści nie zapełniali tej luki, byli bowiem chyba świadomi tego, że w tym momencie zaczyna się coś nie dającego się opisać ani wyrazić. Dopiero apokryfy starały się zapełnić tę lukę. Chcąc osądzić, czym mogło być — ale na szczęście nie było — historyzujące opowiadanie o zmartwychwstaniu, wystarczy między innymi zajrzeć do tej części *Ewangelii Piotra*, która sięga przypuszczalnie drugiej połowy II w. Podajemy skrócony jej opis: „Gdy żołnierze pełnili w nocy straż i zaczynało już świtać, rozległ się potężny głos z nieba. Ludzie zauważyli, że zbliża się on do grobu. Skąła pękła na dwoje, grób się otworzył i weszli dwaj młodzieńcy. Żołnierze pobiegli natychmiast do setnika i kapłanów, by opowiedzieć im o tym, co widzieli. A widzieli trzech ludzi wychodzących z grobu: dwóch podtrzymywało trzeciego. Za nimi widać było krzyż. Głowy dwóch pierwszych sięgały aż do nieba. Głowa tego, którego podtrzymywali rękoma, wznosiła się ponad niebiosy. Usłyszeli też głos pytający: «Czy głosieś tym, którzy śpią?» Odpowiedź przyszła z krzyża: «Tak»...”<sup>23</sup>.

Zstąpienie rozumiane w sensie historycznym zakłada, że w czasie pobytu zwłok Jezusa w grobie Jego dusza musiała gdzieś pójść, aby ponownie zespolić się z ciałem w chwili zmartwychwstania „dnia trzeciego”<sup>24</sup>. Odniesienie do trzeciego dnia pojawia się często w nauczaniu o zmartwychwstaniu i męce: Mk 8, 31; 9, 31 („po trzech dniach”); Łk 18, 13; i w niektórych sformułowaniach pierwotnej katechezy: Dz 10, 40. W tym samym ujęciu mówią o tym dwaj uczniowie zdążający w poranek wielkanocny do Emaus: „dzisiaj już trzeci dzień” (Łk 24, 21). W samym opowiadaniu zwraca natomiast uwagę fakt, że niewiasty szły do grobu „dnia trzeciego”, całkowicie niepomne tej zapowiedzi.

Jest rzeczą oczywistą, że nie chodzi tu o precyzję chronologiczną. Czas mierzy się tu „według Pisma”, a nie podług zegara. W samym 1 Kor 15, 4 na szczególne podkreślenie zasługuje konstrukcja gramatyczna: „zmartwychwstał trzeciego dnia zgodnie

<sup>23</sup> A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1963<sup>e</sup>, s. 64—67, 374—393.

<sup>24</sup> Przez dłuższy okres czasu nie brano pod uwagę możliwości tłumaczenia achronologicznego Łukasowego „dzisiaj”.

z Pismem”, a nie: „zmartwychwstał zgodnie z Pismem dnia trzeciego”. Czas bowiem biegnie nie według gwiazd lub kalendarza, ale zgodnie z jego ujęciem przekazywanym przez Pismo. Można by potraktować tekst Oz 6, 2 jako klucz do zrozumienia chronologii biblijnej:

(On to nas pobił, On ranę zawiąże).  
 „Po dwu dniach przywróci nam życie,  
 a dnia trzeciego nas dźwignie  
 i żyć będziemy w Jego obecności”

Jeżeli odwołanie się do Ozeasa jest tu właściwe, moglibyśmy wnioskować, że zarówno u Ozeasa, jak i w przepowiedniach dotyczących zmartwychwstania mówi się o krótkim okresie czasu, używając określenia bliżej niesprecyzowanego. Kolejność liczbowa:  $x/x + 1$ , występująca dosyć często w Starym Testamencie i w wielu językach, oznacza w gruncie rzeczy ilość nieokreśloną, mniej lub bardziej wielką, w zależności od tych ilości, jakie się na nią składają. U Ozeasa spotykamy takie wyrażenia, jak „kilka dni”, „dzień trzeci”. Wszystko to nas skłania do nadania wymowy wyłącznie teologicznej wyrażeniu „dnia trzeciego”. Również wtedy, gdy to sformułowanie zostanie skojarzone ze słowem „zmartwychwstał”, nie ma ono na uwadze wprost samego zmartwychwstania, ale fakt pustego grobu, czas zaś zmartwychwstania pozostaje wprost nieokreślony<sup>25</sup>.

W każdym bądź razie ewangelie kanoniczne nie sugerują refleksji nad losem zwłok w grobie i nad tym, co miałyby czynić dusza Jezusa w określonym przeciągu czasu. Odkryte na nowo, w naszych czasach, dane antropologii biblijnej nie uzasadniają wcale takich sugestii. Fantastyczne opisy apokaliptyczne czy apokryficzne budzą obecnie zainteresowanie tylko ze względu na pustą ciekawość. Są opowiadaniem budzącymi uśmiech i pobudzającymi wyobraźnię, jak to miało miejsce w przypadku grup judeo-chrześcijańskich, podobnie jak zainteresowanie się wiedzą tajemną lub przygodami istot pozaziemskich budzi ciekawość wielu współczesnych, bardziej żądnych wiedzy o Henochu i jego przygodach, aniżeli spokojnych i wyważonych relacji biblijnych. Nie ma podstaw racja podana przez Platona przy okazji opowiadania o przeżyciach pozagrobowych Era z Armenii: „powieść ta ocalała

<sup>25</sup> W M. W. Roth, *The numerical sequence  $x/x + 1$  in the OT*, VT 12, 1962, s. 300—311. Jedynie Mateusz, który ujmuje wydarzenie w terminach apokaliptycznych, opisuje zmartwychwstanie w przekonaniu, że dokonało się ono wobec niewiast będących jego świadkami: „A oto powstało...” (Mt 28, 2).

i nie zginęła; ona i nas ocali, jeżeli w nią uwierzymy”<sup>26</sup>. „Mają Mojżesza i proroków”, choćby Abrahama. Powinniśmy jedynie zaktualizować swoje wyznanie wiary w ten sposób, by odpowiadało ono temu, co — w zgodności i w ciągłości z Kościołem apostołskim — możemy obecnie wyznawać jako odpowiedź na wezwanie do „uzasadnienia tej nadziei, która w nas jest” (1 P 3, 15).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>26</sup> Platon, *Rzeczpospolita* (przekład S. Lisieckiego), Kraków 1928, s. 621 (koniec księgi 10). Z książek „pozaziemskich” mam tu na uwadze przede wszystkim dzieło J. Sendy, *Dioses extraterrestres*, Barcelona 1976, mające wielką wartość rynkową, komercyjną, ale nie przedstawiające żadnych walorów naukowych czy literackich.