

## CO BY SIĘ DZIAŁO NA ŚWIECIE GDYBY NIKT NIE CHCIAŁ ZSTĄPIĆ DO PIEKIEŁ

*Jak obcy wędrować we mgle:  
życie jest samotnością.  
Ludzie się nie poznają:  
wszyscy są samotni*

Hermann Hesse

*Ludzie umierają i nie są szczęśliwi*

Albert Camus

*Dopełniam w moim ciele tego, czego brak  
cierpieniom Chrystusa w Jego Ciele,  
którym jest Kościół*

Paweł z Tarsu

*Ten, kto zachowuje swoje życie, traci je;  
lecz kto je oddaje, zyskuje je*

Jezus z Nazaretu

*Piekiełto znaczy nie kochać*

Jerzy Bernanos

### 1. Uzasadnienie

Jest jakimś paradoksem, że kiedy ludzie wierzący, wykształceni lub prości, tkwiąc całkowicie w płaszczyźnie świeckości, nie umieją sobie poradzić z pewnymi wypowiedziami Nowego Testamentu i skłaniają się do pogodzenia się z tą nieumiejętnością, wtedy wypowiedzi te na drodze jakiegoś rewanżu nabierają dla takiego chrześcijanina nieoczekiwane nowego znaczenia, ale stają się pozbawione, przynajmniej w części, swego pierwotnego znaczenia. Mówienie o piekle Białej czy Kambodży, Gwatemali czy Salwadoru, o piekle obłąkania i podstępny; mówienie o samym świecie współczesnym jako o „piekle” nie wydaje się być tylko literacką przenośnią. Jawi się raczej jako potrzeba i konieczność, aby przy pomocy metafory wyrazić to, co niewyraźalne. Chodzi m. in. o sytuacje, których „po Oświęcimiu” nie da się powtórzyć, o zgrozę ludobójstwa, którego nie da się opisać, jak tylko używając słów graniczących z patosem. Albowiem „po Oświęcimiu — jak

stwierdza Adorno — wrażliwość ludzka w różnego rodzaju afirmacji pozytywności egzystencji może widzieć tylko szarlatanerię i niesprawiedliwość wobec ofiar”<sup>1</sup>.

Niemniej paradoksalnie wobec tragedii indywidualnych i zbiorowych, których wszyscy jesteśmy świadkami, zarówno ofiary jak i winowajcy współcześni, z rzadko spotykaną jednomyślnością podnoszą się głosy mniej pobożne niż głos Camusa, skarżące się na niemożliwość odzyskania wiary w Boga. Głosy te pytają: jak wierzyć w Boga nie tylko po Oświęcimiu, ale i po Nietzschem, który już dawno temu obwieścił śmierć — lub lepiej — zamordowanie Boga, aby już nie mieć z Nim nic do czynienia lub „błuznić Mu i nieprzyzwoicie z Niego żartować”<sup>2</sup>.

Camus, mając na uwadze zgorzienie cierpieniem niezawinionym, powiada, że tym, co najlepszego można pomyśleć o Bogu i Jego stosunku do świata, jest to, iż On nie istnieje; gdyby bowiem istniał, „trzeba by odwoływać się do Jego sądów”. Czasy współczesne idą dalej. Najpierw proklamują śmierć Boga, a następnie także śmierć człowieka. Teraźniejszość stanowi weryfikację piekła i w ten sposób zwraca się przeciw Bogu, na nieszczęście nieistniejącemu, zarzucając Mu, że to On stworzył piekło dla człowieka i dlatego teraz to piekło zwraca się przeciw Niemu.

W tym artykule, w sposób zwięzły i jakby w formie propozycji, pragnę sprecyzować szereg pojęć, aby uniknąć mieszania tego, co mityczne, metaforyczne i egzystencjalne, oraz tego, co teraźniejsze i przyszłe; jak również odróżniając nauki źle przyswojone i reakcje więcej lub mniej irytujące, starając się przy tym mieć jako rozmówcę przeciętnego wierzącego, którym jest zwyczajny czytelnik *Communio*, a nie specjaliści.

1. Artykuł wiary, w którym wyznajemy, że Jezus Chrystus, po osądzeniu, ukrzyżowaniu, śmierci i pogrzebaniu „zstąpił do piekiel”, pozbawiony wszelkiego związku z mitem, oznacza po prostu, że nasz Zbawiciel nie tylko umarł, ale także pozostał umarły, tzn. poniósł wszystkie konsekwencje śmierci jako rozłączenia z tym, co ludzkie, cielesne, historyczne.

2. Dlatego artykuł ten jest — że tak powiem — „graniczny” między wyznaniem wiary, które odnoszą się do Jezusa historycz-

<sup>1</sup> T. Adorno: *Dialéctica negativa*, Madrid 1975, 361. W n. 802 *Sal Terrae*, G. Faus (s. 171) nawiązuje do wyrażenia Moltmanna „wierzyć po Oświęcimiu” w odpowiedzi na szereg tekstów Adorno, które tu są cytowane.

<sup>2</sup> Nie zachowuję cytatów, lecz odsyłam do wywiadu z L. Sciascia i artykułu po „aferze” Althusera, napisanego przez Gabriela Albiac (*El País*, 19 XI 1980); oba są publikowane w *El País*.

nego — takimi jak to, że narodził się z Maryi, czy że umarł na krzyżu — a wyznaniem, które odnoszą się do tego, co eschatologiczne i absolutne, i dlatego posiadającymi już horyzont, którym nie jest nasze historyczne i światowe doświadczenie; chodzi mianowicie o wyznanie, że Jezus zmartwychwstał i został uwielbiony. Umieranie jest w jakimś sensie przedmiotem ludzkiego doświadczenia; ale nikt nie powrócił stamtąd, aby wyjaśnić, czym jest pozostawanie w krainie śmierci.

3. Zbawcze znaczenie tego artykułu wiary polegałoby na tym, że przynajmniej jeden spośród ludzi nie został zabity na zawsze, lecz „w samym miejscu śmierci” utworzył przestrzeń wolności i życia — wolności i życia Bożego — dla wszystkich ludzi i w ten sposób zburzył królestwo śmierci.

4. Będąc wyznaniem granicznym między tym, co historyczne, a tym, co eschatologiczne — spełnione, nie wchodzi tak bardzo w zmartwychwstanie — to byłaby zbyt daleko idąca interpretacja, ale dotyczy solidarnych sposobów życia i umierania u tych, którzy noszą w sobie zapowiedź rzeczywistości pełnej, choć w pewnym sensie ukrytej.

5. O tych sposobach życia i umierania oraz o historycznych warunkach, w których ma miejsce takie życie i umieranie chce traktować to opracowanie i dlatego dotyka jedynie tajemnicy, którą wyznajemy w *Credo*. Oznacza to, że horyzont znaczeniowy oraz kryterium prawdziwości tego, co eklezjologiczne i co w rozumieniu kościelnym i historycznym jest chrystologiczne, może nosić pozory redukcji tego, co eklezjologiczne lub chrystologiczne. To właśnie von Balthasar nazwał „Kościołem Wielkiej Soboty”.

6. Mając na uwadze, że pojęcie „piekło” jest używane często w różnych sensach, pozostaje do wyjaśnienia to kluczowe pojęcie:

1<sup>o</sup> Istnieje dawny termin żydowski: *szeol*, tłumaczony w Nowym Testamencie przez *hades*, którym to terminem hebrajczycy oznaczali stan pozagrobowy.

2<sup>o</sup> W judaizmie późniejszym i w czasach Jezusa oraz w czasach pierwotnego chrześcijaństwa palestyńskiego termin *szeol* przechodził różne modyfikacje: oznaczał stan czuwania i nadziei dla sprawiedliwych, co później zostało przetłumaczone jako „Łono Abrahama, Raj”; oraz stan rozpacz bezbożnych i niesprawiedliwych (termin *gehenna* jest wiele razy używany przez Jezusa).

3<sup>o</sup> Katechizm o. Ripalda rozumie przez „piekło” (jest to przekład hebrajskiego *szeol* i greckiego *hades*, w ramach kosmologii, która naucza o trzech warstwach (dachach): boskiej (niebo), ludzkiej (ziemia), podludzkiej (piekło)) „cztery łona lub miejsca (!)

dusz (!) nie idących do nieba (!)": „pierwsze to miejsce potępionych, tych, którzy umierają w grzechu śmiertelnym; drugie jest dla dzieci, które umierają bez chrztu; trzecie jest dla sprawiedliwych, którzy jednak muszą jeszcze się oczyścić; czwarte jest przeznaczone dla sprawiedliwych, którzy nie potrzebują oczyszczenia, lecz przebywają jakby w charakterze depozytu”. Pytanie: „Do którego z tych piekieł zstąpił Chrystus, nasz Pan”? Odpowiedź: „Do piekła sprawiedliwych"! Pytanie: „Jak zstąpił”? Odpowiedź: „Z duszą i bóstwem”<sup>3</sup>.

A referując 14 artykułów wiary, po wyliczeniu siedmiu, które dotyczą Bóstwa, mówi o czwartym, który odnosi się do świętego człowieczeństwa naszego Pana, Jezusa Chrystusa, Boga i prawdziwego człowieka: „Wierzyć, że zstąpił do piekieł i że wyzwolił dusze Świętych Ojców, które czekały na Jego święte przyjście”<sup>4</sup>.

Oprócz tych, co mają dobrą pamięć, oczywiście nikt nie wspomina takich nauk ani nie bierze ich dziś pod uwagę. Lecz trzeba zauważyć, że nie zostały one zastąpione niczym innym; powstała jedynie w tym miejscu luka, jakaś pustka i niedosyt, i przy założeniu, że się odmawia *Credo*, jakaś ignorancja, całkiem podobna do tej z lat dzieciennych, odnosząca się do znaczenia i pożytku stwierdzenia „zstąpił do piekieł”.

4<sup>o</sup> Problematyka ta będzie tutaj rozpatrywana w perspektywie historycznej i egzystencjalnej, ale w świetle Objawienia odnoszącego się do tego, co ostateczne, a przecież zawarte w tym, co obecne; — jeśli się je bierze na serio (nawet, gdy się go zbyt niewyjaśnia). Albowiem piekło, tak jak się je wyjaśnia — zawsze nieadekwatnie — jako definitywna możliwość człowieka, musi być zachowane nie tylko celem utrzymania się w posłuszeństwie, wierze, ale także celem zachowania całej powagi wolnej decyzji człowieka. Określamy je jako definitywny brak miłości, wiedząc z doświadczenia, czym jest ten ewentualny brak i na czym polega jego nieznośność, nawet gdy zdajemy się być do niego przyzwyczajeni (bardziej niż kiedykolwiek).

5<sup>o</sup> Pozostawiając na uboczu kwestie już podnoszone, jak przedpiekło dzieci i sprawiedliwych, zamierzamy tutaj spojrzeć na piekło z następujących perspektyw:

a) Z perspektywy natury i historii, ale jeszcze bez pojęcia grzechu. Chodzi o „piekło” bycia — stworzone dla pełni i jeszcze nie spełnione. Nie widzieć, nie rozumieć, szukać po omacku, zamęt, separacja, błędzenie, udręka. *Kenosis* Boga, *kenosis* człowieka w Jezusie. Powołanie Kościoła.

<sup>3</sup> J. Ripalda, *Catecismo de la Doctrina Christiana*, Madrid 1876, s. 29.

<sup>4</sup> Tamże, s. 12—13.

b) Z perspektywy historycznego „piekła” grzesznego świata. Zdecydowanie osobowe i „strukturalne” budowanie świata jako systemu zamkniętego, immanentnego, bez konieczności Boga. Trzy namiastki, trzy pokusy i trzy powroty do idololatrii posiadania, przyjemności i władzy oraz ich konsekwencje. *Kenosis* Boga lub *kenosis* człowieka jako krzyż Jezusa, krzyż Kościoła, krzyż ofiar i krzyż oprawców.

c) Z perspektywy „piekła” jako absolutnego braku Miłości. Znaczenie zstąpienia do piekieł w życiu Jezusa i w życiu Kościoła dla całej ludzkiej historii.

d) Co by było, gdyby nikt nie chciał zstąpić do piekieł? Ucieczka przed konfrontacją, która niesie niebezpieczeństwo popadnięcia w „piekło” banalności.

## 2. Piekło jako ograniczenie. „Prawo antropologicznej entropii” lub zasada degradacji.

Bez wątplenia jest czymś sztucznym pojmowanie świata i historii bez związku z grzechem. Nie zamierzam tu zagłębiać się w kwestię „natury czystej”, lecz przeciwnie, chcę tylko nawiązać do tego, co już podjął de Lubac w swojej polemicznej rozprawie pt. *Surnaturel* (zakładając, że nie jest to jedyne dzieło na ten temat), a mianowicie, że grzech nie jest jedyną przyczyną śmierci i nieszczęść ludzkich. Św. Augustyn wyraził to już w zawołaniu zawartym w *Wyznaniach*: „Stworzyłeś nas, Panie, dla siebie, i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”. Rz 8, 18-39, Ap 21, 1-5 i w końcu cały Nowy Testament posiada treść eschatologiczną: całe stworzenie jęczy w bólach rodzenia, spodziewając się pełnego objawienia się synów Bożych. Ponieważ w nadziei jesteśmy zbawieni, nadzieja, która się spełnia, już nie jest nadzieją. Wyglądamy nowego nieba i nowej ziemi, ponieważ to, co stare, ma przeminąć. Człowiek nie jest panem swego życia, jest tchnieniem, które przemija, historią, która ma swój kres. Nie zna planów, które się do niego odnoszą, ani wewnętrznej struktury świata, w której jednak poczyną sobie odważnie, wyrastając ponad nią. Niewiedza idzie przed nim i za nim. Odczuwa w sobie pociąg twórczy, pragnienie życia, miłości, szczęścia; od iluzji przechodzi do rozczarowania, od fanatyzmu — do sceptycyzmu. Pokusa, która rodzi grzech, jest poszukiwaniem bezpieczeństwa, cofnięciem się do jaskini, do miejsca, w którym człowiek podejmuje ryzyko wyjścia poza siebie, ryzyko „bycia dla”, co stanowi prawdziwą strukturę jego osobowości. Albo też dąży do innej skrajności, która polega na negacji swej zależności, negacji

bycia stworzeniem i bycia w relacji: bycia kimś, kto nie wymyśla samego siebie, ale jest odbiciem, którego wyjaśnieniem jest ktoś drugi, a którego on nie zna. Piekło to zadawanie się tym, co niższe, i co jest rzeczywistością tylko dzięki temu, co transcendentne; piekło jest naśladowaniem pełni, która wypływa z pracy człowieka i z jego autonomicznej historii. Piekło to akceptacja śmierci, pogodzenie się ze swoją samotnością, niewyrazistością; jednak bez rezygnacji z życia pełnego, pełnej jedności i przejrzystości. Piekło, zgodnie z prawem chrystologicznym o trzeciej możliwości, prowadzi człowieka do istnienia, w którym niemożliwe jest życie; a mimo to jest to jedyna możliwość, aby to życie było ludzkie. Oto co znaczy przeżywać utopię w historii, a to, co definitywne, w tym, co tymczasowe.

Zniewalająca obecność grzechu nasuwa nam na myśl, być może nieświadomie, że bez grzechu nawet Ewangelia byłaby inna, a Błogosławieństwa nie miałyby racji bytu; a także nie byłoby prawdą, że ten, kto zachowuje życie, traci je, a kto traci, zyskuje. Jezus jest doskonałym obrazem Boga, ponieważ w swoim historycznym życiu, we wszystkim podobnym do naszego, z wyjątkiem grzechu, przeżywał swoje istnienie jako *kenosis*, tzn. jako dobrowolne i spontaniczne zstąpienie, albowiem „taka jest natura miłości”. Nie ma sensu pytać się, czy Bóg nie mógł stworzyć świata, w którym nie istniałaby możliwość grzechu, mając na uwadze odrazę, jaką budzi w człowieku cierpienie, niewiedza i wątplenie. Lecz, według każdej hipotezy, świat jako świat człowieka i konsekwentnie jako historia wolności, jest pełen ograniczeń i konsekwentnie jest wypełniony smutkiem, nadzieją i frustracją, a ostatecznie niemocą i śmiercią, a jednocześnie jest on pewnego rodzaju projektem, wielkim wysiłkiem i dążeniem do pełni. Wiara mówi nam o tym świecie, że Bóg stwarzając go, powiedział, że jest „dobry”, „bardzo dobry” (Rdz 1, 31). Co nam w tym względzie objawia wiara chrystologiczna, własna wiara Jezusa jako człowieka, dla którego istnienie Boga jako *Abba* było nadzwyczaj bliskie (czułość i bliskość „Taty”) i która spontanicznie, czerpiąc z tego doświadczenia ojcostwa, żyje we wszystkich ludziach, braciach? Rozmiłowany w życiu, przyrodzie, przeniknięty tajemniczą radością, Jezus ma świadomość, że przychodzi od Boga i do Boga wraca, czuje się przybyszem i zarazem odczuwa lęk przed śmiercią jako pustką. Jest to bowiem „skok” okryty całkowitą niewiedzą, gdyż znajduje się poza wszelkim doświadczeniem ludzkim i dlatego lęku tego nie zmniejsza nawet świadomość Bożego Synostwa. Lecz w Jezusie posłuszeństwo woli Ojca jest mocniejsze od przywiązania do ziemskiego życia, tego jedyne go życia, jakie jest znane Jego człowieczeństwu. I nie korzystając z przywileju bycia Bogiem, który nie

umiera, wydał się i poddał się śmierci, i to nie w sposób połowiczny i niekonsekwentny, ale poddając się nicości z miłości posłusznej i zatracając się w niej bez miary (Flp 2, 6-11; wrócimy jeszcze do tego tekstu).

Rozważanie świata jako rzeczywistości bez grzechu prowadzi nas do wniosku, że prawem, które wyjaśnia i zarazem „krzyżuje”, ponieważ neguje grzech, afirmując go w planie boskim, jest prawo Wcielenia. Prawo to, nie znane w Starym Testamencie, jest prawem miłości i jako takie ma naturę kenotyczną. Człowiek czuje się odrzucony przez Boga, doświadczając Boga jako nieobecnego, gdyż prawdziwy Bóg taki, jaki się objawił w Jezusie Chrystusie, jest Bogiem ukrytym, pokornym, towarzyszącym człowiekowi w jego „zstąpieniu wstępującym”, ale nie uwalniającym go z konieczności poddania się próbie. Prawdziwą pokusą człowieka jest nie żyć jak obraz Boga, dążyć do własnej pełni bez wyrzeczenia, chcieć własnej afirmacji bez zaparcia się siebie, a wreszcie mieć pretensję, aby kochać bez uprzedniego uwierzenia, że się jest kochanym przez Drugiego, który jest Czystą Miłością. W świecie bez grzechu zstąpienie do piekieł wyjaśnia się samą naturą Boga. „Cała historia ludzkości przebiega nie tą drogą i dlatego jest historią klęsk, ponieważ Adam miał fałszywą ideę Boga. Chciał być jak Bóg. I nie ma dla człowieka słuszniejszej ambicji. Ale nie pojął tej ambicji po linii Bożego zaproszenia. Adam chciał się utożsamić z modelem, pojmując Boga jako byt niezależny, autonomiczny, samowystarczalny. I aby stać się takim, jakim jest On, zbuntował się i wypowiedział Mu posłuszeństwo.

Lecz gdy Bóg się objawił, gdy zechciał pokazać się takim, jakim jest, pokazał się jako miłość, czułość, udzielanie się, nieskończone upodobanie w drugim, nierozzerwalna jedność z człowiekiem i zależność: Bóg objawił się jako posłuszny i to posłuszny aż do śmierci.

Mając nadzieję stania się jak Bóg, Adam całkowicie różnił się od Boga. Ukrył się w swojej samotności. A Bóg nadal pozostał komunią i otwarciem na jedność”<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> L. Evely, *Padre Nuestro*, Madrid 1969, s. 49—50. To, co De Lubac (*Paradoxes*, Paris 1959, s. 41 nn) nazywa „potrójnym rytmem życia chrześcijańskiego: zakorzeniem, wykorzeniem, przemianą”, to optymistyczne widzenie procesu ewolucji jako procesu nieodwracalnego, na sposób Teilharda, w którym to procesie spotkanie stworzenia z Bogiem w punkcie Omega byłoby pewnego rodzaju koniecznością fizyczną. Jak zauważa Balthasar, „równowaga między prawem kosmicznym a prawem Chrystusa jest trudna i dlatego w różnych sformułowaniach, które usiłują zharmonizować bezwarunkową wiarę w krzyż i ewolucję świata pozostaje zawsze jakieś napięcie” (*Mysterium Salutis*, III-II, s. 177—178).

Ruch „kenotyczny” (albo samoogłocenia) jest ruchem solidarności z nami i dlatego jest taki owocny. Jezus Chrystus ubogaca nas w nim nie tylko swoim bogactwem, ale i swoim ubóstwem. Ten, kto jest mocny, nie jest tu zwyciężany mocą, ale słabością. *Kenosis* nie polega tylko na przyjęciu natury ludzkiej, ale na przyjęciu w swoje życie całego świata i jego historii (z tym, że pojawienie się grzechu nie pozwala kwalifikować go jako należącego do natury ludzkiej, gdyż grzech, ściśle biorąc, jest czymś nieludzkim).

Owocność *kenosis* nie płynie z wartości tego, co samo z siebie jest negacją. Krzyż bowiem nie posiada wartości w izolacji od ukrzyżowanego, który umiera z miłości solidarnej. W Ewangelii św. Jana widać wyraźnie, że „zstąpienie” (J 3, 13-31; 6, 37-38. 42. 58) i „wstąpienie” (J 3, 14. 17; 6, 62) się utożsamiają. *Kenosis* i *gloria* utożsamiają się, ponieważ Bóg jest *Agapè*, Miłością (1 J 4, 8). Jeśli Bóg objawił się jako Miłość, to pełnia Jego wspaniałości jest dana w pełni miłości, pełnia zaś miłości nie polega na splendorze majestatu, władzy i chwały, ale na pełni solidarności i wyrzeczenia (J 13, 1). Dlatego *kenosis* jest największym objawieniem Boga — jako możliwość i przyszłość człowieka<sup>6</sup>.

Ta „pokora Boga”, którą, kontemplując Boga, uznaje już Unamuno, zaznaczając jednak i podkreślając, że byty wolne mają to do siebie, że krytykują lub zniekształcają Jego dzieło, ta pokora oznacza, że Bóg, który jest absolutny i konieczny, może być pojęty jako możliwość i że historia jest zarazem historią człowieka i historią Boga przez „to, że On wszystkim rządzi” (1 Kor 15, 28) i jest „wszystkim we wszystkim”, i że człowiek może to pojąć i współpracować z Nim lub nie rozumieć tego i nie współpracować. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z relacją trudną, lecz prawidłową. W drugim przypadku zstąpienie pociąga za sobą degradację, a piekło przybiera postać nieużyteczną. Będąc Bogiem, bytem absolutnie koniecznym, lecz zarazem najbardziej ukrytym, człowiek mógłby się zagubić albo przez to, że uczyniłby z krzyża narzędzie wywyższenia człowieka wobec Boga, albo przez to, że z bliżej nie określonego postępu technologicznego uczyniłby namiastkę swego boskiego powołania, które realizuje się poprzez piekło lecz czułe na światło.

Co by było na świecie, także na świecie bez grzechu, gdyby człowiek rozpoznał i wyniósł na skraj Objawienia Boga ukrzyżowanego i odrzuconego do szeolu cierpienie i samotność, śmierć i piekło, które nie jest pełnią niewymowną?

<sup>6</sup> J. I. G. Faus, *La humanidad nueva*, Madrid 1974, s. 203—218. Ograniczyłem się do streszczenia kopiuje teksty.



St. Breton przeszedł drogę, która prowadzi od Hegla do Alaina poprzez Feuerbacha, z zamiarem wyjaśnienia krzyża i smutku historii bez uciekania się do Boga ukrzyżowanego i pogrzebanego w pieklach. Cierpieć dla innych, powiada Feuerbach, jest rzeczą boską. Lecz podmiotem tej „boskości” jest człowiek. I w chrześcijaństwie „Bóg musiał stać się człowiekiem, aby cierpieć”. „Jeżeli Bóg osobowy jest prawdziwą koniecznością serca, to powinien On czuć tę konieczność. Otóż tylko w cierpieniu otrzymuje on pewność co do własnej rzeczywistości”. „Tylko w krzyżu Chrystusa zaspokajane jest pragnienie bycia Bogiem osobowym, tzn. ludzkim, współnikiem” (idea, która pojawia się już w tragedii greckiej: człowiek, który cierpi, jest wyższy niż nie-czuły Bóg, który nie może cierpieć). „Krzyż jest znakiem sprzeciwu wobec władzy. I suponuje on rewolucję w samym pojęciu Boga”. „Mówi się, że Bóg jest wszechmocą; lecz wszechmocę się nie kocha. I w ten sposób możnowładca jest najbiedniejszym ze wszystkich. Kochana jest tylko słabość” „Przeciw Bogu władcy, skandalicznie oszukanemu”. I wyjaśnia w ten sposób Boże Narodzenie: „rzut oka na Dziecko: to maleństwo jest Bogiem. To maleństwo, które potrzebuje wszystkiego, jest Bogiem. To istnienie, które bez naszej troski przestałoby być Bogiem... Dziecko nie odplaca się. Żąda i stawia wciąż nowe wymagania...” A wychodząc z idei Ducha Absolutnego Hegla: „być może pewnego dnia Duch zrzeknie się wszelkiej władzy. To będzie jego największe bogactwo. To jest to, co przepowiada Kalwaria, w sposób tak wymowny i mocny, że słowa są zbyteczne”<sup>7</sup>.

Lecz w tych wszystkich, skądinąd pięknych, twierdzeniach romantyczną i irytującą jest negacja widzenia Boga na krzyżu jako obrazu jedyne, prawdziwego Boga, a nie tylko skutego i buntowniczego Prometeusza. „Na dnie duszy, jak powiada H. Balthasar, utrzymuje się alternatywa” (którą zna tylko Bóg): poddać się pod prawo absolutnej miłości „aż do końca” lub wykorzystać to prawo ostatecznie na własną korzyść. Jeśli filozofia nie jest „filozofią krzyża” (1 Kor 1, 18), to z wiary w Jezusa Chrystusa albo wie za dużo, albo za mało. Za dużo, ponieważ zabiera głos i tworzy pojęcie tam, gdzie Słowo Boże milczy, cierpi i umiera, aby objawić to, czego żadna filozofia nie może wiedzieć, jeżeli nie jest filozofią opartą o wiarę: o miłość Boga zawsze większą niż wszystko i wszyscy, która przewycięża to, czego żadna filozofia nie

<sup>7</sup> H. Balthasar, *Cruz y filosofia*, s. 179—180. To samo Simone Weil i Ernst Bloch. W naszym czasie powraca stara pokusa, aby przeciwstawić człowieka krzyża „tyranowi Synaju”. Stara herezja, którą zapoczątkował Marcjon i która dziś nabiera nowych znaczeń.

rozwiązuje: śmierć człowieka, aby całość życia ludzkiego na nowo ustawić w Bogu. Lecz jednocześnie wie za mało, ponieważ nie jest w stanie zanurzyć się w głębię, w którą wchodzi Słowo. Pojmuje się człowieka jako obraz i podobieństwo Boże w tym sensie, że Bóg przychodzi, aby być obrazem i podobieństwem człowieka, a zarazem, że człowiek, który cierpi i przewycięża cierpienie, okazuje się większy niż Bóg, a Bóg nie osiąga swego upragnionego celu inaczej, jak tylko przez to, że rezygnuje ze swego bytu i staje się człowiekiem, aby cierpieć i umrzeć „bosko” jako człowiek”. Jak prostytutki Dostojewskiego czy bohaterowie niektórych nowel Grahama Greena, zrujnowani swoją hojnością, ostatecznie nieużyteczną (jest to zrujnowanie się i zrównanie się naraz ze zrujnowanymi, jeśli nie towarzyszy mu wiara w tego, który pierwszy zstąpił i który, ponieważ był Miłością, mógł przemienić piekło w raj dla wszystkich).

Inne wyjście — to perspektywa nieskończonego postępu. Pomijamy tutaj obawy, których już doświadczamy, i to, w co zaraz wejdziemy. W książce przetłumaczonej na język hiszpański<sup>8</sup> twierdzi się na podstawie odkrycia w r. 1953 kodu DNA, który ukazał sekrety podstawowych struktur wszelkiego typu życia, że naukowcy liczą się obecnie z możliwością przeobrażenia bilionów lat ewolucji. Bierze się pod uwagę możliwość podwojenia wielkości mózgu i utworzenia nadgatunku ludzkiego oraz tego, co by pozwalało na produkowanie potulnego gatunku niewolników. Jeśli te studia będą kontynuowane — prowadzi się badania nad zmianą narządu trawiennego człowieka, taką, aby człowiek mógł trawić siano i odżywiać się jak krowy — i jeśli mają rację naukowcy, którzy zapewniają, że w ciągu dziesięciu lat nastaną warunki produkowania niezliczonej liczby kopii wszelkiego organizmu żywego, poczynając od komórki, aczkolwiek to, co przeciwgenetyczne, pozwoli tylko reprodukować jednostki genotypów wyższych, „świat szczęśliwy” Aldous Huxleya pozostawałby w powijkach, a człowiek „jako zwierze szczęśliwe”, jak to określa Tillich, byłby faktem. Piekło zaś byłoby wyeliminowane z ziemi pod warunkiem stworzenia przedpiekła bytów zaprogramowanych i kontrolowanych przez gatunek wyższy. Śmierć zostałaby przesunięta w czasie i w przestrzeni — zamiast używać niepewnych lekarstw dla przedłużenia banalnej egzystencji, żułoby się jak gumę do żucia „soma”, która nie sprzyja promocji.

Co by się działo na takim świecie, w którym „dzięki nauce”

<sup>8</sup> Ted Howard y Jeremy Ribkin, *Quien suplantara a Dios? La creación artificial de vida y lo que significara para el futuro del genero humano*, Madrid 1979.

nikt nie chciałby zstąpić do piekieł, a gdyby ktoś tego dokonał, czy nie byłby uważany za nie zintegrowanego prostaka, którego najlepiej jest wyeliminować, aby nie zakłócał porządku tak pracowicie uzyskanego? Lecz pozostawmy na uboczu tę fikcyjną wiedzę i przejdźmy do naszego świata.

### 3. Historyczne piekło grzesznego świata

Nie chcę wchodzić w relację, jaka zachodzi między śmiercią biologiczną a śmiercią teologiczną, powodowaną przez grzech (Rz 5, 12). Chcę tylko powiedzieć, że straszne byłoby dla człowieka pozostać żywym w świecie, który nie jest jego domem ostatecznym. Byłby to jeden z najbardziej przykrych żartów, jakie są dziełem nauki (pomyślmy o tych przedłużanych w sposób sztuczny żywotach, gdy człowiek leży otoczony gąszczem rurek i kroplówek przeciwważnych, i nawet najbliższa rodzina nie ma do niego przystępu). Śmierć biologiczna jest koniecznym momentem życia ludzkiego. (Inną rzeczą są śmierci wczesne, jak śmierć dziecka, śmierci ludzi głęboko upośledzonych, którzy nie mają możliwości żyć świadomie i odpowiedzialnie, śmierci nagłe, gwałtowne, spowodowane kataklizmem lub gwałtem ze strony ludzi, jak śmierć Jezusa, śmierci, które same przez się są zrozumiałe lub, lepiej powiedziawszy, tłumaczą się w płaszczyźnie nadziei i solidarności, które wykraczają poza ramy czasu).

Lecz w każdym z tych przypadków śmierć jest rozdarciem w samym bycie człowieka i — jak powiada H. Balthasar — „nie ma filozofii ani religii zdolnej stworzyć koherentną całość z tym fragmentem, którym jest życie ziemskie jako droga ku śmierci... Obraz rozdarty na pół nie może być restaurowany inaczej jak przez Boga, może być odnowiony tylko przez „drugiego Adama”, który przychodzi z nieba. A przedmiotem tego odnowicielskiego działania jest sam punkt rozdarcia: śmierć, hades, bezdroże, z dala od Boga. Punkt ten leży na marginesie rozważań współczesnej antropologii, które znajdują się na linii filozoficznego powiedzenia, że życie to uczenie się umierania”<sup>9</sup>.

I jest jasne, że w czasie, gdy życie trwa, jego sens jest nierozstrzygnięty i ukryty; tylko śmierć nadaje mu przed Bogiem orientację definitywną. Tylko ukrzyżowany jest punktem odniesienia wszelkiego istnienia ludzkiego, zarówno indywidualnego, jak społecznego.

Z grzechem lub bez grzechu, ten świat jest pozbawiony sensu, jeżeli dopiero śmierć jest ostatnim słowem. „Jeśli tylko dla tego

<sup>9</sup> H. Balthasar, dz. cyt., s. 169—171.

życia zachowujemy naszą nadzieję w Chrystusie, to jesteśmy najbardziej nieszczęśliwymi z ludzi” (1 Kor 15, 19). Nie możemy uwolnić się od eschatologii, i ona jest orientacją całego Nowego Testamentu. I oczywiście, chodzi tu o eschatologię, jeśli nie absolutną, to przynajmniej o eschatologię przestrzeni odgraniczającej to, co dotyczy życia ziemskiego i doświadczalnego, i to, co odnosi się do przyszłości absolutnej i metahistorycznej, jaką jest śmierć. Tajemnica zstąpienia do piekieł zawiera w sobie tajemnicę zmartwychwstania i jest dla wierzących, jak i dla całej ludzkości, choć ludzkość jej nie zna, dowodem, że jeden z naszej rasy wrócił z królestwa, z którego nikt nie wrócił, a Jego powrót ma znaczenie nie tylko dla Niego, ale dla wszystkich. W tym sensie słowo „piekło” zawiera dwuznaczność lub przynajmniej jest nieostre, gdyż świadomości chrześcijańskiej sugeruje, że jeszcze obok śmierci biologicznej na tragiczną kondycję ludzką została nałożona kara, którą Nowy Testament określa jako „drugą śmierć” lub „śmierć wieczną”. O tej dwuznaczności powiemy jeszcze w swoim czasie.

Wymiar eschatologiczny pojawia się dokładnie razem ze śmiercią fizyczną, wprowadzając w tajemnicę tego, czego „ani oko nie widziało ani ucho nie słyszało ani w serce ludzkie nie wstąpiło” (1 Kor 2, 9). Człowiek będzie więc mógł „poznać tak, jak jest poznany” (1 Kor 13, 12) dopiero wtedy, gdy zasłona się usunie; otrzymał przecież Ducha, który wszystko przenika, łącznie z głębinami samego bytu Bożego (1 Kor 2, 10-12).

Bóg jest zupełnie inny niż człowiek i zarazem nieskończenie bliski człowiekowi. Jest to bliskość, która nie przekreśla transcendencji i nie narusza niezgłębionej tajemnicy. Jej nazwą: Jezus Chrystus. Człowiek, z objawienia Bożego w Chrystusie, wie o sobie więcej niż z własnego doświadczenia, gdyż człowieka lepiej tłumaczy jego absolutna przyszłość aniżeli teraźniejszość. Dzięki Jezusowi Chrystusowi, który jest przecież największym zbliżeniem człowieka do Boga, ponieważ jest największym zbliżeniem Boga do człowieka, to, co transcendentne, wkroczyło w historię, transcendencja — w immanencję i dzięki temu możemy coś wiedzieć o przyszłości, która nas czeka, tak jak możemy co nieco wiedzieć o Bogu, który tę przyszłość stanowi. Dlatego można powiedzieć, że „wszelka antropologia jest niedoskonałą chrystologią i że chrystologia jest pełną antropologią: „Oto człowiek” (J 19, 5).

Tylko w tym świetle rozumiemy grzech świata i grzech człowieka. *Kenosis* Boga, które przedtem rozważaliśmy jako sposób Jego bycia i w którym uczestniczył Jezus w swoim historycznym życiu od narodzenia do szeołu, pokazuje teraz całkowicie inną twarz: to, co grzech czyni z Bogiem i to, co grzech czyni z człowiekiem.

Negacja człowieka jako obrazu prawdziwego Boga, którą w poprzednim punkcie rozważaliśmy jako pokusę, staje się faktem, i to faktem, który przechodzi przez całą historię. Kiedy Bóg żył w ciele, ludzie Go nie poznali, ponieważ już się przyzwyczaili czcić innych bogów, takich jak: chleb, eros i władza<sup>10</sup>. Grzech świata da się w części rozpoznać po jego niszczycielskich owocach. Lecz często przybiera postać tak niewyraźną, że trudno go zidentyfikować z całą pewnością. Nie ulega wątpliwości, że bałwochwalstwo posiadania, przyjemności i władzy zebrało tyle ofiar, że staje się zrozumiałe, dlaczego Jezus w swoich działaniach mesjańskich doświadczył jako wielkiej pokusy propozycji drastycznego położenia kresu złu. On, który nam nie objawił — i dlatego pytanie Hioba pozostaje bez odpowiedzi — przyczyny bólu historii, ukazuje jasno to, że cierpienie nie jest spowodowane ani chciane przez Boga, ani że szczęście czy nieszczęście, jakie składa się na jego los, nie jest związane z winą czy niewinnością człowieka (Łk 13, 1-5; Mt 9, 1-3). A zarazem Jego doświadczenie Boga jako Ojca — Miłości, nie znanej lub krytycznie przyjmowanej przez biednych, upokorzonych i obrażonych — oraz niezmiernie współczucie, które budziły w Nim bardzo liczni „zagubieni jak owce bez Pasterza”, pobudza Go do przynaglania Boga i do troski szczególnej o tych, którzy od czasów mesjańskich spodziewają się szczęścia i zbawienia. Aby jednak takie posłannictwo wypełnić, zgodnie z oczekiwaniami, możliwie szybko, trzeba by władzy i w pewnym sensie zlikwidowania ludzkiej wolności. Tymczasem miłość nigdy nie może być narzędziem władzy<sup>11</sup> ani narzędziem znoszącym wolność. Miłość jest powołana do tego, aby budować własną historię, z Bożej inicjatywy. Bóg bowiem nie uobecnia się w historii i nie eliminuje z niej zła poprzez niszczenie ludzkiej wolności, a wraz z nią autentycznie ludzkiej historii.

Tak więc sposób, w jaki Jezus czyni Boga obecnym w świecie, jawi się jako nieorganizowany i gorszący. Ofiary nie życzą sobie towarzystwa o ciaśniejszej przestrzeni życiowej, która i tak jest wąska, a w której mieliby się obracać. Nie ma takich chętnych, którzy by na to się zgodzili. I czemu by służył taki nowy skazaniec, choćby nim był Bóg sam?

To prawda, że Błogosławieństwa, które Jezus ogłasza, że Dobra Nowina o Królestwie Bożym, że Jego modlitwa do Ojca (przyjdź Królestwo Twoje!), nie są tylko zapowiedziami przyszłości eschatologicznej, ale odnoszą się także do aktualnej historii. Dlatego ten świat i ta historia jako miejsca solidarności, miłości i prawdy są

<sup>10</sup> J. Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, Salamanca 1970, s. 84—87.

<sup>11</sup> G. Faus, *La humanidad nueva*, Madrid 1974, s. 182—194.

znakiem i sakramentem tego, czego oczekujemy w nadziei. Również ten świat i ta historia jako miejsce i przestrzeń śmierci, egoizmu i gwałtu oraz jako decyzja przeciw miłości i życiu, które się udziela — są zarazem kopią definitywnego charakteru śmierci, bezsensu życia jako trwania w *nie-miłości*. Królestwo Boże jest możliwe jedynie tam, gdzie jest braterstwo i gdzie znikają granice, dyskryminacje, dzięki sile Ducha, który jest komunią i „czyni wszystko nowym” (Ap 21, 5). (Królestwo Boże ma tu charakter dialektyczny: istnieje wyjście z sytuacji grzechu, ale w walce z grzechem i konsekwentnie z wszystkim, co przeszkadza człowiekowi być człowiekiem. Walka ta rodzi się z inicjatywy Ducha Bożego, który jest obecny we wnętrzu człowieka i wzdycha wołaniem niewymownym. On to umożliwia to, co jest niemożliwe. To jednak nie dyspensuje człowieka z uobecniania królestwa Bożego na drogach, które należą do historii zbawienia. Człowiek musi prowadzić walkę przeciw staremu człowiekowi i przeciw strukturom grzechowym, które przeciwstawiają się królestwu Bożemu. Walka ta jest do wygrania, gdyż prowadzona jest przeciw księciu tego świata, przeciw władzy, gwałtowi, podstępowi i kłamstwu. Nigdy nie ma „korelacji sił”; zawsze jest walka Dawida z Goliatem, choć w tej walce zawsze ginie Dawid (ginie jednak wolny i radosny).

Historia świata zawsze jest „godziną ciemności”, godziną Krzyża. Dlatego Błogosławieństwa (stwarzające przestrzeń wolności, człowieczeństwa, a nawet szczęście w środku piekła) realizują się w rzeczywistości — a nie tylko jako obietnica — w wierze i z wiary, choć ciemność wiary byłaby tu oczywistym opuszczeniem przez Boga.

Być wolnym i uczyć się wolności dla tego, kto zstępuje do piekła tego świata — który albo wierzy w Boga nieistniejącego i przeciw Niemu się zwraca, gdy wydaje na Niego wyrok w swoich nadziejach, albo po prostu neguje Go i nie uznaje prawdy — oznacza potrzebę przejścia poprzez smutek tego świata i odrazę, które mogą być bardziej dotkliwe i głębokie niż przyzwyczajenie, rezygnacja, fanatyzm czy sceptycyzm. W sytuacjach granicznych krzyż zdaje się opanowywać wszystko; nawet świadomość siebie jest jakby smakowaniem gorzkiej żółci przez ukrzyżowanego — świadomość, jak gdyby Bóg nie istniał lub miał się za nieobecnego.

Jezus nie objawia swego Ojca jako sprawiedliwości obrażonej, która domaga się satysfakcji; zadośćuczynienia podejmuje się bowiem strona niewinna i niewinny jest Jego własnym Synem; ale objawia Go jako niepojętą i nieogarnioną miłość prowadzącą do „wyrzeczenia się” tego, co bardziej kocha (J 3, 16) na rzecz cu-

działającej ludzkości, lecz zarazem ukochanej Oblubienicy (Oz, Ez 16).

Jest niemożliwością zrozumieć „zstąpienie do piekieł” Syna Wcielonego, skoro Bóg w Jezusie nie cierpi piekła egoizmu, zalewu ciemności dążących do zgaszenia Jego światła (J 1...), nasilenia kłamstwa, które odwraca prawdę, kainowego gwałtu, który rozlewa krew Abla.

„Wierzący” domagają się znaków, które byłyby dla nich dowodem, że mają rację, ufając Bogu. „Racjoniści” starają się zrozumieć oraz wyjaśnić świat i historię bez „hipotezy” Boga. Lecz jedni i drudzy, jeśli im się proponuje krzyż, odrzucają go. Człowiek religijny odrzuca krzyż jako zgorszenie; gotów jest wierzyć, ale bez krzyża. Racjonalista natomiast traktuje krzyż jako szaleństwo, naruszenie praw rozumu. Dla jednych i drugich, tylko wtedy, gdy się nawracają na Ewangelię, krzyż staje się mocą i mądrością Boga (por. 1 Kor 1, 22-23).

Wszędzie się wznosi krzyż. W tym świecie jednak rozpostarty krzyż ma obcy wygląd. Krzyż się nie podoba. Społeczeństwo bogate, dobrze odżywione, konsumpcyjne i pragnące się podobać, dąży do ukrycia swojej hańby — obfitość bezrobotnych, starców, inwalidów, nienormalnych, kalek, wyzyskiwanie Trzeciego Świata, coraz częstsze śmierci trzymane w dyskrecji i niemal w tajemnicy; lecz społeczeństwo to niszczy choroba śmiertelna, która — jak zauważa Bernanos — gdyby zatrzymała się w swoim wściekłym pochodzie, pogrzebano by ją na górze nudy i banalności. Z proszku nudy i banalności otrząsa się człowiek w sposób, który przypomina ruch mający na celu oczyszczenie się z łupieżu. Mówią, że model kapitalistyczny przeżywa swój kryzys. Ale nie ma kryzysu energii, lub w każdym razie, nie ma kryzysu ropy naftowej, „czarnego złota”, tego, co jest na dnie. Tylko nieliczni lub też z małym stopniem świadomości informują i świadczą o tym piekle apatii, w którym społeczeństwo zachodnie buduje swoją infrastrukturę. Zdarzają się tutaj różne rzeczy, lecz interesują one coraz mniej. U bardziej wykształconych obojętność prowadzi często do wariactwa czy wręcz samobójstwa. Ileż to samobójstw i obłąkań ma miejsce w zachodnim społeczeństwie? Ile neuroz i chorób maniako-depresyjnych? Jest to rezultat mentalności technicznej, jednowymiarowości, którą przed kilku laty opisał Marcuse, a która zdaje się być coraz bardziej obowiązująca jako przejaw oficjalnego optymizmu i wiary w postęp kultury pojętej jako przedmiot przemysłowej produkcji i konsumpcji. Lecz przede wszystkim jest to rezultat zaniedbania ducha chrześcijaństwa pierwotnego i zapomnienia, pod wpływem dążeń do różnego rodzaju modernizacji, że krzyż — piekło solidarnego

smutku Boga i człowieka — jest jedynym miejscem teologicznym i antropologicznym, gdzie spotykają się pojednani ze sobą: Bóg i człowiek. Wzrastanie bowiem kosztem innych, czy to w imię Boga czy też w imię postępu, deformuje i unieszczęśliwia człowieka.

Bóg nie przyszedł po to, aby świat sądzić i potępić, ale aby go zbawić. Człowiek jednak nie rozpoznaje Go w krzyżu. Oczekuje wybawców bardziej triumfalnych i skutecznych. Nie może zrozumieć, że z przyjęcia bólu świata przez Boga (Mt 25, 31 nn), że „zstąpienia” miłości do „piekła”, które tworzy niewolnictwo uciskającego i uciskanego, mogą zrodzić się wolność i braterstwo. Bóg nie solidaryzuje się ze złem, ale solidaryzuje się z jego konsekwencjami. I ich w sposób cudowny nie usuwa, jak w bajce o królu i drwalu, ale budzi w człowieku stworzonym na Jego obraz energię, która może go wyzwolić z piekła i podnieść bezwarunkowo lub też upokorzyć wobec innych. Człowiek świata postępu nie rozpoznaje już Boga jako swego Ojca, ponieważ czuje się niezależny i dojrzały. Jedynie może Go spotkać na nowo wśród ofiar, jakie rodzi jego własna technologia. Albowiem można spotkać Go jedynie i wyłącznie w szaleństwie krzyża, które aż do dziś jest głupotą dla jego samowystarczalności. Syn marnotrawny sam wróci do domu ojcowskiego, kiedy zwiedzając „obce ziemie” rozpozna braci w ofiarach swojego przestępnego i marnotrawnego postępowania, że „był rozrzutny dla siebie, lecz nie po myśli Bożej” (por. Łk 12, 21; 17, 9).

Są inni jeszcze synowie, poza synem marnotrawnym i „synem wiernym”, synowie przebywający w starym domu, którzy marzą o „krucjatach”, tzn. o wykorzystaniu krzyża jako miecza lub karabinu przeciwko ludziom złym. Są to synowie, którzy żyją lub raczej egzystują w „ciemnościach zewnętrznych” cywilizacji technologicznej. Dla nich trudność uwierzenia, że Bóg jest Ojcem, pochodzi stąd, że spotykają się oni w piekle, w którym krzyż jest wszędzie obecny, lecz krzyża tego nie odnoszą do ukrzyżowania z Bogiem; Boga uważają tylko za Władcę i Pana, od którego domagają się rozliczenia przed człowiekiem, zwłaszcza z istniejącego zła, mimo że zostało im powiedziane, kto jest autorem tego porządku; oraz zapominają, że człowiek—Bóg wciąż apeluje do człowieka cierpieniem Boga w świecie.

Mimo wszystko, jedynie wiara ubogich może wyzwolić człowieka z podwójnego opium: ze starego opium, które polega na wierzeniu, że Bóg jest daleki i wszechmocny, i że nagradza niebem tych, którzy cierpią piekło na ziemi, oraz z opium, polegającego na przekonaniu, że Bóg współuczestniczy w ludzkich cierpieniach, aby ludzi wyprowadzić z tego piekła, tworząc raj na



ziemi, przekształcając błogosławionych w triumfujących i eliminując krzyż.

Jestem przekonany, mając na uwadze teksty i homilię z uroczystości Chrystusa Króla, że sam tytuł „Chrystus Król” może być nadużywany. Może być zawołaniem do wojny, obojętnie kogo w tej wojnie się zabija — niewiernych, „czerwonych” czy faszystów. Przekształcać krzyż w miecz znaczy wymuszać przyjęcie orędzia Ewangelii i zmieniać znaczenie krzyża. Ponieważ Chrystus jest Królem w krzyżu, królestwa Jego nie można pojąć bez niesienia krzyża, bez zgody na wolę Ojca, który chciał pojednać ze sobą świat przez krew swojego Syna. Dlatego Chrystus jest Królem, tzn. wszystkim przeciwnym temu, co sobie wyobrażamy: Jego tronem jest szubienica, Jego prawem — Dobra Nowina, Jego polityką — miłość nieprzyjaciół, Jego sprawą — sprawa ubogich, a Jego królestwem... Jego królestwo nie jest z tego świata.

Ten świat jako grzech, jako zapoczątkowane piekło, jako miejsce nudy i bezsensu ludzi sytych, a z drugiej strony jako sceneria głodu, pragnienia, samotności i męki ludzi wykorzystanych, może stać się terenem odpowiedzialności jedynie pod warunkiem, że spojrzysz na niego bez cynizmu i hipokryzji, a spojrzenie to zyskuje swoje znaczenie zbawcze, gdy jest spojrzeniem wiary w zstąpienie Chrystusa do piekieł (co nie ma nic wspólnego z mitem Orfeusza czy z *Boską Komedią* Dantego) oraz współuczestnictwem w tej solidarności Boga aż do końca Jego wyniszczenia, aż do „stania się grzechem” i kosztowania kielicha nieobecności Boga w samym sercu Boga. Solidarność z tym, kto cierpi głód, zimno, ogołocenie i więzienie, ale i z tymi, którzy te cierpienia powodują i których przesyt obraca się w nudności i nudość, i którzy dochodzą do wniosku, że „przyjemność domaga się wieczności”, że wszystko, co nie jest miłością, jest krótkotrwałe i zwodnicze. Także do tego piekła zstąpił Pan.

Ale powstaje pytanie, jak może postępować dalej sprawa Jezusa jako zstąpienie Boga-Człowieka do piekieł, które otwiera bramy zmartwychwstania i budzi w samym piekle nadzieję i wolność?

Na pewno tylko jeden jest Zbawiciel. Tylko jeden zstąpił najniżej, aby tam umożliwić życie, tam, gdzie zdawało się, że jest tylko miejsce dla śmierci. Jesteśmy wezwani do uczestniczenia w Bożej naturze (2 P 1, 4), ale jesteśmy tylko ludźmi i to grzesznymi, współnikami i zarazem ofiarami różnego rodzaju piekieł. W każdej sytuacji, której punktem wyjścia jest modlitwa w Ogrójcu, a punktem kulminacyjnym — zstąpienie, jak to po mistrzowsku podkreśla H. Balthasar, uczniowie pozostawiają go samego.

I mimo to nie jest metaforą, że Ciało Chrystusa, którym jest Kościół, rozciąga się w przestrzeni i w czasie. I jeśli coś jest ważne dla Kościoła, co go powinno wciąż przynaglać i mieć rangę warunku, bez spełnienia którego Kościół nie jest solą ziemi ani światłem na świeczniku, to właśnie jego odpowiedzialność za podtrzymywanie żywej pamięci Jezusa, to uobecnianie Go w piekle tego świata, to „zstępowanie” z Nim, aby stać się godnymi zaufania świadkami Tego, który rzeczywiście zstąpił i w nadziei nas wyzwolił.

W ramach tych świadectw powstają pewne współczesne próby życia tą solidarnością w piekle ludzi starych, umysłowo chorych, przestępców, ludzi marginesu i wyrzuconych poza nawias społeczeństwa. Świadectw tych nie brakowało nigdy na przestrzeni historii Kościoła, choć nie były one tak podkreślane nie tylko przez historyków i socjologów, ale i przez samych chrześcijan. Kto sobie przypomina przypadek kard. Legera, jednego z pionierów Soboru, od 15 lat całkowicie związanego z *leprosorium*? Dla niego, na pewno, jakakolwiek involucja czy ewolucja w Kościele, to tylko kwestia semantyczna, bez większego znaczenia. On jest tam, gdzie jest krzyż, który demaskuje wszelkie błędy prawicy i lewicy, wszelkie biedy progresistów i integrystów. Krzyż podniesiony jak okrzyk zmartwychwstania nad szeolem zagrożonym nicością jest prawdą, która osądza bez potępienia (tzn. rozstrzyga) ten świat, Kościół, teologię i wiedzę, walkę i kontemplację, radość i smutek ludzi, oraz oddziela ich prawdę od ich fałszu, ich pszenicę od ich kłokolu.

Formy życia synów „marnotrawnych” czy synów „wiernych”, jakie mogą się uobecniać w rozmaitych pieklach naszego społeczeństwa, są różnorakie. Style życia, jak i charyzmaty są różne: lecz jeden Duch działa we wszystkich (1 Kor 12, 4-6). Także jako chrześcijanie — tak jak kobiety, które poszukiwały żywego wśród umarłych — nie spotykamy naszego Boga „i nie wiemy, gdzie Go położono”, ponieważ On jest nie tylko między, ale i „ponad” ostatnimi, ostatni ze wszystkich, tzn. tam, gdzie nikt nie ośmieliłby się ani nie przypuszczałby, że może Go spotkać. „Nasz Pan — powiada o Huvelin do ówczesnego katechumena Karola de Foucauld — zajął ostatnie miejsce w tym stopniu, że nikt nie jest zdolny Mu tego miejsca odebrać” (To prawda, dodaję od siebie, że nie zrobiliśmy zbyt wiele, aby w tym kierunku pójść).

I jeszcze... Kiedy się pytam, co stanowi znak wyróżniający chrześcijanina w czasach kryzysu tożsamości chrześcijańskiej, dochodzę do wniosku, że znakiem tym jest być tam, gdzie nikt nie chce być, gdzie nie jest rzeczą modną być, gdzie nie ma nadziei trzymania za to jakiejś rekompensaty. Bo nawet wśród tych,

którzy są na marginesie, wprowadzane są różnice i dyskryminacje. Rozróżnia się przestępców politycznych i pospolitych, narkomanów i alkoholików, feministyki i domatorki, „klasę robotniczą” i ubogich, ruch „gay” i zwykłych homoseksualistów, skazanych na śmierć i skazanych na nieurodzenie się, obiecujących młodych i nieużytecznych starych, zabitych kolorowych i innych zabitych, upośledzonych umysłowo, ale sławnych i tych z zaburzeniami, ale bez sławy itp. Być może, dlatego nikt, żadna grupa nie domagała się zwłok Jezusa, aby uczynić z Jego pogrzebu pogrzeb polityczny. Bo to właśnie wyróżnia chrześcijanina, że dzieli się z wszystkimi nie na zasadzie „dobroczynności”, hojności czy wielkoduszności”, ale na zasadzie solidarności, bez poczucia wyższości, w oparciu o bezpieczny grunt, ale spalając za sobą mosty i przekształcając je w kielich szeolu. Henryk Böll pozostawił w swoim dzienniku tekst, który robi duże wrażenie: „Wolałbym najgorszy z chrześcijańskich światów aniżeli najlepszy ze światów pogańskich, ponieważ w świecie chrześcijańskim pozostaje zawsze miejsce dla tych, co nie mieszczą się w świecie pogańskim, a mianowicie: dla inwalidów i chorych, dla starszych i upośledzonych. I jest to więcej niż miejsce: jest to miłość dla tych, którzy w oczach pogańskiego świata i bez Boga, zdają się być i faktycznie są bezużyteczni i nieprzydatni. Wierzę, że świat bez Chrystusa nawet ateistów przemieni w adwentystów...”

Ten znak wyróżniający chrześcijanina polega na tworzeniu przestrzeni nadziei i wolności w imię Jezusa Chrystusa, „Baranka zabitego” Apokalipsy św. Jana (Ap 5, 6), na zawsze krzyżowanego — zstępującego do piekieł — budzącego życie i doświadczonego jako Życie, tam, gdzie, zdaje się, że nie ma miejsca dla nadziei. Takie działanie wyzwala energię i budzi prąd solidarności, ale nie eliminuje krzyża ani nie karmi iluzorycznym oczekiwaniem „innego obrotu sprawy”, lecz postuluje dialektykę walki i miłość do nieprzyjaciela jako znak wyróżniający chrześcijańskiej obecności.

Co by było na świecie, gdyby nikt nie chciał zstąpić do piekieł? W miarę, jak to ma miejsce, realnym jest piekło. Piekło bowiem jest samotnością, rozpaczą, brakiem solidarności, definitywnym brakiem miłości. Gdyby nikt nie zstąpił do piekieł, sakrament obecności Pana w świecie zostałby zastąpiony przez symbole, rytzy i puste doktryny. W tym świecie pytanie człowieka o Boga („gdzie jest Bóg?”) nie znajduje odpowiedzi. Podobnie pytanie Boga o człowieka („gdzie jest brat twój?”) nie znajduje odpowiedzi. Ludzie idą w kierunku tworzenia „rezerwatów” dla nowych Indian oraz *apartheidu* dla nowych Murzynów. Zasięki kolczastego drutu oddzielają miasta „cywilizowane” od „piekła” niecywilizowanych. Lecz piekło jest nie tylko na zewnątrz; ono jest także

wewnątrz. A jeśli chcemy tkwić w Kościele Jezusa jak na „zbudowanej” skale, a nie na „krańcach miasta”, gdzie umierają skazańcy i żyją ludzie „będący poza”, to co powiemy Panu, gdy „pod wieczór życia będziemy sądzeni z miłości?”.

Członkini wspólnoty, w której żyję, opowiedziała mi fakt ze swego dzieciństwa. Z jej domu dobrze zbudowanego widać było koryto rzeki, prawie zawsze suche, w którym wznosili swoje domy z blachy cyganie i emigranci. Pewnego dnia, nie miała jeszcze wtedy 10 lat, postanowiła uroczyście: „Gdy będę większa, zamienię mój los na wasz”. I tak też się stało. Jej życie, jak tylu innych dotkniętych jakby rękoma Ukrzyżowanego, stało się odkrywaniem Boga w bliźnim „jako tym, który wchodzi w nasze życie, aby zmienić nasze zamiary i plany”. Możemy przechodzić długo przed człowiekiem leżącym na drodze do Jerycha, zasłaniając się i usprawiedliwiając racjami, nawet religijnymi. Lecz zawsze znajdzie się ktoś, jakiś przypadkowy Samarytanin, który wzruszy się i zatrzyma, aby wziąć na siebie ciężar bądź co bądź obcego człowieka i przemienić go w swego bliźniego. I (jest to nadzieja Boga, który ufa człowiekowi, że człowiek wzruszy się nad człowiekiem w potrzebie) tak będzie się działo aż do końca czasów, ponieważ pamięć o Jezusie nie może zaginać. I Bóg będzie powracał, aby rodzić się nieustannie na wygnaniu, podczas gdy tylu uważa, że już umarł. Umarł, ale wrócił z piekieł, aby nawet to piekło przemienić w sakrament życia wiecznego.

Taki jest chrześcijański obowiązek, obowiązek Kościoła: ukazać, że Bóg jest Ojcem, budując braterstwo tam, gdzie zdawałoby się, że panuje tylko nienawiść do Boga i pogarda do człowieka.

#### **4. Zstąpienie do piekieł jako przezwycięzenie i jednocześnie ryzyko w stosunku do tego, co jest definitywnie antyboskie**

Nie jest możliwe pominięcie konsekwencji, jakie płyną z rozważania tajemnicy Boga, Jego Wcielenia, Śmierci, Odrzucenia i Kenozy dla życia człowieka. Nieodłączne od tych rozważań jest pytanie, jak człowiek może towarzyszyć temu najwyższemu opuszczeniu, ponieważ treścią omawianego artykułu wiary jest, że to, co absolutnie eschatologiczne, jest obecne w tym, co doczesne. Sytuacja grzechu, stan bycia ofiarą grzechu, stan śmierci oraz ostateczna samotność człowieka ukazywane są przez Nowy Testament jako „druga śmierć”, jako możliwość zatracenia się człowieka poprzez uporczywe oddalanie się od Boga, jak również poprzez brak radykalizmu i wolności w dążeniu do Miłości. Jak zauważa Duquoc<sup>12</sup>, druga śmierć lub wieczna śmierć, o której mówi Nowy Te-

<sup>12</sup> Duquoc, *Cristologia II*, Salamanca 1972, s. 70—93.

stament, jest zerwaniem z życiem i preferowaniem nicości. Zstąpienie Chrystusa do piekieł oznacza wyjście na przeciw tej sytuacji; On sam „stał się grzechem” w boskiej nadziei przezwyciężenia go nie dla siebie, ale dla wszystkich, i to nie tylko sprawiedliwych, ale także dla potępionych, albowiem „gdzie obfitował grzech, tam jeszcze bardziej obfitowała łaska” (Rz 5, 20).

A to, ku czemu wyszedł naprzeciw człowiek Jezus, jest tym, ku czemu my mamy wychodzić solidarnie na podstawie Jego zwycięstwa i dlatego w nadziei. Jeżeli tradycja chrześcijańska wiązała zawsze śmierć i grzech, to znaczy, że śmierć w swoim wyrazie ostatecznym nie jest usytuowana poza wolnością. Los człowieka jest wykuwany przez niego samego, a wszelka walka przeciw piekłu jest podnoszeniem się z piekieł. W Jezusie jest człowieczeństwo całe i całe ono jest wpisane w ten wstępujący ruch wyzwolenia. Kiedy ostatecznie śmierć oraz jej prawo zostaną pokonane, wtedy Jezus przekaze Królestwo Ojcu (1 Kor 15, 24-28; Ap 21, 6-7; 22, 3-5).

To zstąpienie zaczyna się już w agonii Ogrodu i jest obecne w okrzyku krzyża (Mk 15, 34), który Käsemann określa jako „modlitwę piekieł”: „Syn zachowuje jednak wiarę, nawet wtedy, kiedy ona zdaje się nie mieć żadnego sensu, kiedy rzeczywistość ziemską ogłasza nieobecność Boga, nieobecność, o której mówią, nie bez słuszności, towarzysz męki oraz tłum, który szydzi z Niego. Jego okrzyk jest sprzeciwem wobec tej rzeczywistości i rzeczywistości całego świata<sup>13</sup>. Piekło jest definitywną samotnością, niejasnością bycia, czymś tylko spektakularnym, brakiem jakiegokolwiek komunikacji; *piekło to inni* twierdzi Sartre w swoim *Huit-Clos*”.

H. U. von Balthasar raz jeszcze<sup>14</sup> porusza trudny temat uwolnienia od śmierci wiecznej, odwołując się do tradycji patrystycznej, jak również do odczucia myślicieli współczesnych. „Ożywienie ze śmierci suponuje obiektywną, wewnętrzną superakcję sił antagonistycznych i w tym sensie można mówić o pewnym triumfie. Lecz nie w tym sensie, że Chrystus triumfuje... W tym przypadku być solidarnym oznacza dzielić samotność. Bóg w Chrystusie z głębią nieporównywalną bierze na siebie wszelkie głębokości i niziny całego świata. On jest bowiem tym, który zakreśla granice karania, z natury nie posiadającego granic, jak również ustala znak graniczny, dokąd sięga to, co najniższe i gdzie zaczyna się odwrót. Pan dotyka wszystkich części stworzenia, aby wszy-

<sup>13</sup> Cyt. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1959, s. 259.

<sup>14</sup> H. Balthasar, *Mysterium*, s. 252—258. Przepisane dosłownie lub w streszczeniu.

scy, łącznie z tymi, co zagubili się w diabelskim świecie, spotykali wszędzie Logos”<sup>15</sup>.

Chrystus zstąpił aż do stanu śmierci, „aby wziąć na siebie naszą winę” I umarł właśnie po to, aby nas wykupić; zstąpił do Hadesu po to, aby nas wybawić od tego zejścia”... W ten sposób stał się „bardziej umarłym niż ktokolwiek” celem przewyciężenia drugiej śmierci (Luter, Kalwin, Mikołaj z Kuzy); albowiem z tego, że cierpiał za wszystkich ludzi, a nie tylko za niektórych, wynika, że w swoim dziele zbawczym wziął na siebie to, co nie jest eschatologiczne u ludzi. Pełna życia tajemnica Wielkiej Soboty nie chce być niczym innym niż tym, czego wymaga autentyczna solidarność w szeolu, nie oświeconym przez żadne światło zbawcze, gdyż wszelkie światło zbawcze przechodzi wyłącznie na tego, kto był solidarny aż do końca, a jeśli on to światło może przekazać, to tylko dlatego, że sam zastępczo z niego zrezygnował. To samo dotyczy przewyciężenia grzechu jako takiego. Obecnie Chrystus należy do *refaim*, czyli do „słabych”, choć zachodzi radykalna różnica między Jego męką i odrzuceniem, a zwyczajną męką grzesznika, ponieważ, jak zauważa Kalwin, „On zachował się czysty od wszelkiej skazy, gdyż zawsze utrzymywał się w granicach posłuszeństwa Bogu” I dlatego nie może On podejmować czynnej walki przeciwko mocom piekła ani subiektywnie triumfować, ponieważ te dwie sprawy suponują życie i moc. Lecz Jego skrajna słabość może i powinna zbiegać się z przedmiotem Jego wizji dotyczącej drugiej śmierci pojętej jako sam grzech lub jako drugi chaos spowodowany wolnością człowieka... jako kłoka świata, jako Babilon wielkiej nierządnic (Ap 18, 2-8; 19, 3), która ostatecznie zostanie zgładzona. Jest to ostateczny obraz Pisma Św., służący do opisanego samozniszczenia się zła jako obiektywizacji nienawiści i wrogości, któremu nie pozostaje nic innego jak zniszczyć na zawsze swoją własną nędzę, jak niszczy się mroczny ogień duszący się w sobie. Według tego piekło jest wynikiem i owocem Odkupienia, a istoty jego nie powinno się „widzieć” inaczej niż widzi ją Odkupiciel przechodząc w ten sposób do traktowania piekła jako należącego do Niego, albowiem jego klucze otrzymał On w zmartwychwstaniu.

Poza tym, jak widzieliśmy w innych rozdziałach — i zakładając całą chrystologię — pozostaje rzeczywistość trynitarna. Jeśli Ojciec jest stwórcą wolności ludzkiej z wszystkimi jej przewidywalnymi konsekwencjami, to do Niego przede wszystkim należy sąd i dlatego także piekło. Stąd to posyła On swego Syna na

<sup>15</sup> H. Balthasar, cyt. ze św. Atanazego, *De Lucas*, n. 36.

świat, aby ten świat zbawił, zamiast go osądzić i potępić (J 3, 16-17). Aby zaś Syn mógł wypełnić swoją funkcję, Ojciec oddaje Mu „wszelki sąd” (J 5, 22). Chrystus jednak jako człowiek musi wejść w „piekło” i niejako stać się piekłem, które stanowi ostateczną konsekwencję stworzonej wolności. Syn musi zobaczyć z bliska to, co jest bezkształtne i chaotyczne w stworzeniu, aby jako Odkupiciel uczynić je swoim. Jego sondaż dotyczący najgłębszych otchłani „przekształcił więzienie i otchłań w drogę” (św. Grzegorz W.). Pan może bawić na dnie piekła, ponieważ, nie mając więzów grzechowych, jest „wolny między umarłymi”. On, który był uważany za bardziej umarłego, zniszczył właśnie piekło w Bogu. Piekło w przyszłości będzie należało do Chrystusa, a poznając je w zmartwychwstaniu, może On także dać nam je poznać.

Lecz popadlibyśmy w potępioną przez Kościół *apokatastasis* Orygenesa, gdybyśmy z tego, co powiedziano, chcieli wyprowadzić wnioski, że wszyscy ludzie, tak przed Chrystusem żyjący, jak ci, co żyli po Jego przyjściu, są już zbawieni, i to nie tylko w nadziei, że Chrystus opróżnił piekło, ale także w przekonaniu, że już nie ma znaczenia przewidywanie ryzyka, iż życie nasze na zawsze obróci się w nicość. Wraz ze Zmartwychwstaniem Chrystus pozostawia za sobą Hades, a człowieczeństwu pozostaje już tylko trzymać otwartym przystęp do pełni miłości w Bogu, wychodząc z głębszego doświadczenia trynitarnego. Chrystus nie miesza Miłości z obojętnością, a tym bardziej z narzucaniem się. Piekło zaś świadczy o odrazie, jaką ma Bóg wobec zła oraz o niemożliwości pogodzenia Miłości z jej zaprzeczeniem — w jakiś magiczny sposób i bez procesu prawdziwego nawrócenia. Dlatego Chrystus staje się „potępionym”<sup>16</sup>, aby wydobyć umarłych z piekła. A ponieważ tylko w świetle człowiek może decydować z absolutną wolnością o tym, co wybiera i co odrzuca, jak zauważają K. Rahner i L. Boros, to trzeba tym samym stwierdzić, że zbawienie oferowane jest wszystkim ludziom; tak żywym jak umarłym, zgodnie z „możliwościami człowieka”. Ludzie mogą podjąć decyzję za lub przeciw objawieniu Boga w Chrystusie, a podejmują ją powodowani „fundamentalną orientacją ducha” w ciągu całego swego życia; i to dotyczy wszystkich zmarłych, „tych, co żyli przed przyjściem Chrystusa, jak również żyjących po Jego objawieniu się”<sup>17</sup>. Chrystus jest centrum, które ogarnia i przekracza wszystkie bariery naturalne. „Ogień” (1 Kor 3, 12-13), eschatologiczny i sądny ogień „dnia Pańskiego” w Starym Testamencie próbuje człowieka i jego

<sup>16</sup> F. Cuervo Arango, *Introducción al pensamiento de K. Barth*. „El destino del reprobado”, Barcelona 1970.

<sup>17</sup> W. Balthasar, dz. cyt., s. 260.

działo, aby sprawdzić czy zbudowane jest ono na jedynym fundamencie; i człowiek się zbawi „jaksby przez ogień”, który jest narzędziem sądu eschatologicznego, jaki przeprowadzi Jezus solidarny z nami, a nie lamentujący i zagniewany Bóg Synaju. Orygenes podaje tu taką rację: „Będąc z umarłymi Chrystus wprowadza element miłosierdzia w to, co symbolicznie jest opisane jako ogień gniewu Bożego”. Nawet, gdy nie mamy możliwości, aby to stwierdzić, na pewno możemy mieć nadzieję (a to nie jest tylko pobożne życzenie) i oczekiwać radosnego spotkania z Jezusem, jak i ze starym Adamem, choć to ostatnie przekracza już możliwości rozważań ściśle teologicznych. Wyczuwają to intuicyjnie i po bratersku zbieżnie: Peguy, Bernanos, Claudel, a przedtem: Gertruda, Teresa, Jan od Krzyża, Eckhart itd. w swoich doświadczeniach „nocy” i „piekieł”, będących doświadczeniami wyzwającego zbawienia<sup>18</sup>.

Kościół Wielkiej Soboty towarzyszy Panu z daleka w nadziei, że ma już udział w tej chrześcijańskiej uroczystości — jak konkluduje Balthasar, „gdy jest krzyżowany razem z Bogiem ukrzyżowanym”. I na tym polega jego wkład w ten przeniknięty beznadziejnością świat, w którym epigonowie nadziei bez Boga — co jest znamienne — często kończą samobójstwem (Nikos Poulantzas) lub obłąkaniem (Althusser): Człowiek może, ludzkość może, „choć jest noc”, wyjść z piekła, ponieważ Bóg do niego zstąpił i nas z niego wybawił, z jego ostateczności jako nicości lub jako śmierci wiecznej.

tłum. ks. Roman Forycki SAC

<sup>18</sup> W. Balthasar, *Verbum caro*, s. 342 nn.