

ks. Janusz Królikowski  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

## Nadzieja w Jezusie Chrystusie

Tylko nadziei złociste promienie  
Świecą mi w życiu, że kiedyś zaświta  
Dzień, w którym skończy śmierć moje cierpienie.  
I tej pociechy ma dusza się chwyta...  
O, przyspiesz dzień ten, śmierci upragniona!  
Widzisz, że radość czuję a nie trwogę  
Na myśl, że weźmiesz mnie w swoje ramiona.  
Ja tym umieram, że umrzeć nie mogę!  
św. Teresa z Avila<sup>1</sup>

### 1. Drogi nadziei w dzisiejszym świecie

Gdy przystępujemy do mówienia o nadziei, to od razu musimy zaznaczyć, że mamy w tym przypadku do czynienia z kwestią specyficznie chrześcijańską, która – właśnie jako taka – dokonała przemiany sposobu myślenia w świecie starożytnym<sup>2</sup>. Jeśli zaś mówimy, że jest to kwestia specyficznie chrześcijańska, to równocześnie stwierdzamy, iż nadzieja powinna wyróżniać chrześcijanina spośród innych ludzi w tym, co dotyczy jego postawy wobec życia i wyzwań, które z sobą niesie. Zauważył to już św. Paweł, gdy przypominał Efezjanom, że jako

---

<sup>1</sup> Teresa od Jezusa, *Tęsknota za życiem wiecznym*, [w:] tejże, *Dzieła*, tłum. H. P. Kossowski, Kraków 1995<sup>3</sup>, s. 233.

<sup>2</sup> Na temat historycznych postaci nadziei por. H. U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, tłum. I. Bokwa, Poznań 1998, s. 135–142.

poganie „nie [mieli] nadziei ani Boga na tym świecie” (Ef 2, 12); albo gdy wyjaśniając Tesaloniczanom sens śmierci, odnosząc się do pogan, stwierdza, że oni „nie mają nadziei” (1 Tes 4, 13)<sup>3</sup>.

Sens przytoczonych wypowiedzi można łatwo wykazać, odwołując się do przykładu świata starożytnego. Świat starożytny, mimo niewątpliwych osiągnięć, nie znał nadziei jako radykalnego zwrócenia się człowieka w jego egzystencji do przyszłości, by z niej czerpać uzasadnienie dla działań podejmowanych w teraźniejszości. Człowiek starożytny był uwikłany w cykliczny bieg czasu, który nie pozwalał mu na spojrzenie w przyszłość, gdyż żył on stałym przeświadczeniem, że za jakiś czas i tak powróci do niego tylko to, co już było. Bieg wydarzeń świata był w tym ujęciu naznaczony koniecznością, a jej konsekwencją było fatum (*moira*) nad wszystkim rozciągające swoje panowanie. Przyszłość nie miała mu więc nic do powiedzenia, w odpowiedzi na pytania stawiane przez teraźniejszość i przeszłość. Człowiek starożytny odkrył potrzebę zastanawiania się nad *arche*, czyli transcendentnym początkiem i zasadą wszystkich rzeczy. Nie doszedł on jednak do postawienia sobie pytania o *cel* wszystkich rzeczy, czyli ich transcendentne wypełnienie, które jest tak samo ważne dla człowieka, jak pytanie o początek. Nie doszedł do postawienia tego pytania, mimo że pytał już o rozmaite cele, które zawsze miały jednak wymiar „doraźny”, czyli immanentny, jak dobrze widać choćby w idei prometejskiej. Święty Tomasz z Akwinu, analizując sytuację duchową starożytności, bardzo trafnie stwierdził, że był to świat „zimny” i „smutny”, właśnie dlatego, że nie znał autentycznej nadziei eschatologicznej otwartej na nieśmiertelność w sensie osobowym<sup>4</sup>.

Dopiero chrześcijaństwo, czerpiąc z nauczania samego Chrystusa<sup>5</sup>, rzeczywiście dokonało przewrotu w myśleniu ludzkim, ponieważ wprowadziło – dokonując tym samym przełomu – otwartą wizję historii, a motorem i siłą dążenia na spotkanie z tą otwartością uczyniło nadzieję. Nadzieja chrześcijańska nie jest „prostym oczekiwaniem” czegoś w przyszłości, ale wychodzeniem oczekiwaniom naprzeciw. A skoro zwińczeniem przyszłości jest *apokalipsis*, czyli ostateczne objawienie Boga, to do niego ma dążyć człowiek, obierając je za swój cel. Ta celowość teologiczna stała się kluczem interpretacyjnym teraźniejszości i przeszłości. Święty Maksym Wyznawca, żalącemu się mnichowi-uczniowi, że nie może dojść do zrozumienia spraw dotyczących swojego życia, odpowiada z głębokim spokojem i przekonaniem: patrz w przeszłość – odkrycie celu twego

<sup>3</sup> Por. M. Bednarz, *1 – 2 List do Tesaloniczan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2007, s. 323–328.

<sup>4</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* III, 48.

<sup>5</sup> Por. E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Bd. 2: *Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1965<sup>2</sup>, s. 304–376.

życia dostarczy ci zrozumienia zarówno twojej terażniejszości, jak i twojej przeszłości. Jakże różni się ta wizja od tych wszystkich kuracji duchowych typu psychoanalitycznego, które uporczywie szukają zrozumienia terażniejszości na drodze cofania się coraz dalej w przeszłość i usiłują zaproponować nowe przeżycie minionych wydarzeń i doświadczeń, aby dokonać ich uzdrowienia. Niestety rozmaite dzisiejsze propozycje duchowe są zarażone tym psychoanalitycznym kłamstwem, czego dowodzi fakt, że zupełnie nie interesują się przyszłością jako kluczem do interpretacji sytuacji duchowej dzisiejszego człowieka. Święty Tomasz z Akwinu, wychodząc od odczytywanego w świetle wiary transcendentnego celu człowieka, wyznacza nadziei zadanie „żywego” zwrócenia się do niego, a miłości zadanie ciągłego doskonalenia jej w dokonywanych wyborach. W ten sposób zbudował wspinałą syntezę „celowego” działania ludzkiego, odpowiadającego godności człowieka stworzonego „na obraz Boży”. Za kluczowe zdanie tej syntezy można by uznać zdanie: „Et ideo adveniente caritate, spes perfectior redditur, quia de amicis maxime speramus”<sup>6</sup>.

Nadzieja chrześcijańska – ze swoją twórczą i dobrze ukierunkowaną specyfiką – weszła w świat, dokonując jego głębokiej i wszechstronnej przemiany. Stała się figurą teoretyczną i siłą praktyczną, która wyznaczyła początek całej nowej wędrówce kultury i cywilizacji zachodniej, a ta z kolei, twórczo rozwijając się, przyczyniła się do jej dalszego rodzenia się w duszach i w kulturze, pobudzając do odkrywania coraz to nowych horyzontów w ramach tego jedyne horyzontu, jakim jest horyzont nadziei, czyli sam Bóg. Ten boski, czyli eschatologiczny horyzont jest najbardziej właściwy dla postawy chrześcijańskiej, ale jest on równocześnie zdolny do zasymilowania i ukierunkowania także rozmaitych horyzontów doczesnych. Wynika to z tego, że posiada – właśnie jako horyzont eschatologiczny – sankcję krytyczną, pozwalającą na mądrościowe, to znaczy w świetle najwyższej racji, weryfikowanie wszystkiego i wskazywanie dróg owocnej realizacji podejmowanych przedsięwzięć, które są takimi, jeśli w jakiś sposób służą eschatologicznemu wypełnieniu egzystencji. Dlatego II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* mógł powiedzieć: „Oczekiwanie nowej ziemi nie powinno jednak osłabiać, lecz raczej rozbudzać gorliwość w doskonaleniu tej ziemi, na której wzrasta ciało nowej rodziny ludzkiej, mogąc już dać wyobrażenie o nowym świecie” (nr 39).

Nadzieja jest więc wewnętrznym kierunkiem i siłą ludzkiej egzystencji, wyrażającą z orędzia intensywnie religijnego i zawsze zachowuje taki charakter, jeśli pozostaje nadzieją. Nic, co wywodzi się z tego świata, nie jest w stanie otworzyć perspektyw, które wykraczają poza ten świat, jak również uzasadnić zwrócenia

---

<sup>6</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II-II q. 17 a. 8.

się człowieka poza niego. Jeśli człowiek interesuje się tylko tym światem, to nie znajdzie w nim niczego, co mogłoby stanowić podstawę do realnego przekraczania jego granic.

Nie wchodząc w analizę przyczyn, których oczywiście jest wiele i które są złożone, trzeba stwierdzić, że zwłaszcza w ostatnich dwóch stuleciach nadzieja – podobnie jak zresztą wiara i miłość – pod wieloma względami ulegała *sekularyzacji*. Jak już wielokrotnie wykazano, w jej wyniku nie została ona wyeliminowana, ale przybrała nową postać, a mianowicie stała się rzeczywistością „wewnątrzświatową”. Oznacza to, że została sprowadzona do ram tego świata, tracąc swoją istotę religijną, do której należy ufność w błogosławieństwo Boże (czyli w interwencję Boga w świecie) wzmacniające codzienne ludzkie poczytania, jak również odniesienie eschatologiczne, czyli dążenie do uszczęśliwiającego oglądania Boga. Można powiedzieć, że nadzieja z cnoty teologalnej została zredukowana do jakiegoś ogólnego uczucia laicko-humanistycznego, mającego zapewnić człowiekowi dobre samopoczucie w tym świecie.

Z zsekularyzowaną nadzieją w tej postaci spotykamy się niemal na co dzień. Weźmy na przykład zwolenników *fizykalizmu*, czyli tych, którzy widzą świat tylko w perspektywie empirycznej, a do których należą nie tylko uczeni i epistemolodzy zafascynowani badanym światem empirycznym. W przekonaniu zwolenników takiego spojrzenia na świat nadzieja najczęściej łączy się z określeniem – na ogół bardzo płynnym – sumy poruszeń biogenetycznych lub funkcji neuromózgowych, która w różnych dziedzinach nauki przybiera dwuznaczne i nieweryfikowalne znaczenie metafizyczne, najczęściej jako jakaś odmiana witalizmu. W wizji psychologiczno-antropologicznej opartej na takich danych, które dzisiaj przedstawiają się z pewną hegemoniczną siłą nacisku, nie ma miejsca na uznanie wewnętrznej rzeczywistości człowieka, a więc takiej, w której sytuuje się sumienie, wolna wola, odpowiedzialność itd. To jest tylko jeden z możliwych przykładów dzisiejszego rozumienia nadziei, których można by podać znacznie więcej.

## 2. Grzechy przeciw nadziei

Przykłady braku nadziei są oczywiście liczne, toteż jeśli chcemy skutecznie głosić orędzie nadziei, jak również zdawać sprawę z nadziei, która w nas jest, muszą one zostać w dzisiejszym świecie zidentyfikowane. Dokonajmy jednak w tym miejscu raczej tylko pewnego uogólnienia, patrząc w perspektywie teologicznej na rozmaite zjawiska dzisiejszego świata.

Nie ulega wątpliwości, że nadzieja zsekularyzowana jest nadzieją, na której ciąży grzech, który ją degraduje i który oddala ją od jej możliwego i autentycznego znaczenia w życiu ludzkim oraz w kulturze i cywilizacji. Patrząc na krytyczny

stan nadziei w dzisiejszym świecie, nie można ograniczyć się do socjologicznego stwierdzenia faktu i zatrzymania się na jego niejako psychologicznym opisie. Trzeba określić go także z aksjologicznego i teologicznego punktu widzenia, nazywając po imieniu jego źródła i konsekwencje. Prawdziwe oblicze sekularyzacji nadziei może uchwycić tylko ten, kto rozumie nadzieję nie tylko w perspektywie prostych „stanów ducha”, lecz właśnie w perspektywie grzechu, radykalnie zwracającego się przeciw niej w oparciu o świadomą i dobrowolną decyzję, która może tak się rozprzestrzenić, że nabiera wymiarów strukturalnych.

W traktatach teologicznych *De virtutibus*, w których omawia się cnoty teologalne, oraz w katechizmach konsekwentnie podkreśla się, że człowiek może grzeszyć przeciw nadziei w dwojaki sposób – albo *rozpaczą* albo *zuchwałą ufnością*<sup>7</sup>. Pod względem przedmiotowym i skutkowym grzechy te są bardzo zbliżone do siebie. Zuchwałość chce antycypować realizację, podczas gdy rozpacz – która ostatecznie również ma znamię antycypacji – antycypuje „nie-realizację”. Te obydwie formy braków w stosunku do nadziei w sensie właściwym negują *status viatoris*, który jest zasadniczą cechą charakterystyczną życia człowieka na ziemi, a więc zwracają się przeciw człowiekowi, pozbawiając go realistycznego spojrzenia na swoją kondycję. Obydwie blokują pewną ciągłość duchową, łączącą poszczególne chwile i etapy życia ludzkiego, która jest właściwa dla mającego nadzieję, a więc dokonują rozbicia tożsamości człowieka, w wyniku czego traci on orientację w odniesieniu do tego, kim jest i jakie jest jego powołanie. Obydwie niszczą młodość i żywiołowość, czyli dynamizm tej ciągłości duchowej, który wyraża się w nadziei nadprzyrodzonej, chociaż każda z tych form w inny sposób: rozpacz na sposób „zestarzenia”, a zuchwałość na sposób „zdziecinnienia”. Jeśli stwierdzamy, że nadzieja uległa i ulega sekularyzacji, a więc że została zdegenerowana przez grzechy, to pojawia się oczywiście potrzeba określenia, w jaki sposób te grzechy wyrażają się właśnie w kontekście sekularyzacji.

Grzech *rozpaczy* ostatecznie neguje odkupienie, a więc jest decyzją przeciw samemu Jezusowi Chrystusowi. Wobec tego, który jest „drogą” do życia wiecznego i – co więcej – samym życiem wiecznym, jak stwierdza św. Paweł, gdy mówi, że Chrystus jest „naszą nadzieją” (por. Kol 1, 27; 1 Tm 1, 1), człowiek ulegający rozpaczy z naciskiem mówi, że nie ma drogi i nie ma nadziei. Jest więc zrozumiałe, dlaczego rozpacz zostaje zaliczona do grzechów przeciw Duchowi Świętemu.

Przejawów zajmowania takiego stanowiska w dzisiejszym świecie jest wiele; rozwijają się one w różnych kierunkach i na coraz głębszych poziomach. Do takich przejawów należy wciąż głoszona przez rozmaite nurty marksizmu

<sup>7</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 2091.

i neomarksizmu „walka klas”, jak też demaskowanie „pustki człowieka” przez Sartra i jego zwolenników. Wydaje się jednak, że w naszych czasach – w odniesieniu do nadziei – najbardziej wpływowy nurt sekularyzacji reprezentuje Albert Camus ze swoim wciąż wpływowym pisarstwem. Jest niewątpliwym paradoksem, że to właśnie on zainicjował w paryskim wydawnictwie Gallimard serię literacko-filozoficzną zatytułowaną wymownie: *Espoire – Nadzieja*. Dokonana przez niego sekularyzacja nadziei opiera się na zupełnym uhistorycznieniu ludzkiej wolności. Oznacza to, że każdy wybór dokonywany przez człowieka jest tylko chwilą poddaną natychmiastowemu przemijaniu. Owszem, człowiek może żyć przyzwoicie, a nawet zdobyć się na heroizm, ale właśnie tymi najlepszymi wyborami najwymowniej potwierdza, że „Bóg umarł”, gdyż są one pozbawione ponadhistorycznego sensu. Cóż z tego, że człowiek czyni dobro, jak i tak Boga nie ma – zdaje się mówić. Człowiek może więc być „supermanem”, ale niczym więcej. Camus wyrokuje zatem: „Człowiek może być wolny bez Boga, jak wyobrażał sobie Nietzsche, to znaczy jako człowiek samotny. Istnieje wolność w południe, gdy bieg świata się zatrzymuje i człowiek mówi *tak* temu, co jest. Ale to *jest* staje się. Trzeba powiedzieć *tak* stawaniu się”<sup>8</sup>.

Cała nadzieja w tym ujęciu polega więc na zgadzaniu się na to, co z sobą niesie historyczny bieg wydarzeń, nie wykluczając nawet pewnej fascynacji wydarzeniami. Nadzieja nie odsyła tylko do jakiegoś „później” dziejów, ale tylko i wyłącznie dziejów. Jeśli więc wszystko krąży tylko w dziejach – nawet jakies możliwe dobro – to człowiekowi jest zabronione mieć nadzieję śmierci, ponieważ w rzeczywistości już umarł lub – jak mówi Kierkegaard – ciągle przeżywa swoją śmierć, nigdy nie umierając. Widzimy, że w takim ujęciu nie ma już miejsca na odkupienie, a więc nie ma tym samym miejsca na nadzieję. Nie ma drogi do Boga, jest tylko błąkanie się we mgle chwil, które boleśnie i śmiertelnie uciśkają człowieka, prowadząc go w sposób konieczny do rozpacz, której praktyczną wykładnią staje się *samobójstwo*.

Grzech rozpacz jest jednak zróżnicowany, w związku z czym można wyróżnić „bardziej niedoskonałe” formy rozpacz. Można wśród nich wskazać zwłaszcza tę – bardzo wpływową dzisiaj, szczególnie wśród młodzieży – którą Kierkegaard nazwał „rozpaczą słabości”, czyli stan wewnętrzny, który sprawia, że ktoś „rozpaczliwie nie chce być sobą”. Starożytni mnisi nazywali ten stan *acedia*, to znaczy „ociężałością”<sup>9</sup>. Chodzi o tę ociężałość serca, zaliczaną do siedmiu wad głównych, która przeszkadza człowiekowi zgodzić się z całego serca i z wszystkimi konsekwencjami na to, czym jest rzeczywiście i na to, co robi. Jak

<sup>8</sup> A. Camus, *Révolté et servitude*, Paris 1962, s. 487.

<sup>9</sup> Por. G. Bunge, *Acedia. Duchowa depresja. Nauka duchowa Ewagriusza z Pontu o acedii*, tłum. J. Bednarek, Kraków 2011.

dobrze wykazał Heidegger w swojej *Analizie powszedniego bytowania* (*Analyse des alltäglichen Daseins*), tradycyjne nauczanie o „owocach ociążałości” (*filiae acediae*) zawiera zaskakujące bogactwo inspiracji i treści dla wydania diagnozy dotyczącej „człowieka uświatowionego”, czyli zredukowanego do ram tego świata, oraz jego sytuacji wewnętrznej<sup>10</sup>.

Jeśli chodzi o dzisiejszą ociążałość, to można by ją określić jako coś w rodzaju połączenia lenistwa z nudą, rezygnacją i zniechęceniem. Wielu dzisiejszych ludzi dotyka brak zainteresowań, monotonia wrażeń, pustka wewnętrzna, zwolnienie rytmu życia. Dochodzą oni do takiej samej konkluzji, do jakiej kiedyś doszedł Flaubert, wyznający dramatycznie: „Czuję się stary, zużyty, czuję obrzydzenie do wszystkiego. Inni nudzą mnie, jak ja sam siebie. I to mimo pracy – podejmuję ją bez entuzjazmu, jak zadanie domowe, które mam odrobić. Nie oczekuję niczego innego od życia niż kolejnych kartek papieru do zamalowania na czarno. Wydaje mi się, że przechodzę przez nieskończoną samotność, aby iść nie wiem dokąd. I to ja raz za razem jestem pustynią, podróżnikiem i wielbłądem”<sup>11</sup>.

W tych przypadkach, gdy do tego stanu ogólnego znudzenia dojdzie doświadczenie niepokoju, rozmaitych neuroz, czy też napięcie ambicjonalne, wtedy u człowieka pojawia się tendencja do poszukiwania skrajnie mocnych, niekiedy wręcz wstrząsających wrażeń, czego wyrazem są choćby modne dzisiaj tak zwane „sporty ekstremalne”. Poszukiwanie takich doświadczeń jest wyrazem ociążałości w tym znaczeniu, że tym, co nuży tutaj człowieka, jest codzienność, która biegnąc dzień po dniu zdaje się nie dostarczać mu niczego, co miałoby sens wykraczający poza tę codzienność, a więc dawałoby mu zarazem podstawę do podjęcia egzystencji. Monotonna codzienność zostaje więc utożsamiona z nieznośnym ciężarem, który nie ma większego sensu i dlatego trzeba się od niego oderwać, a z tego stanu już tylko krok do alkoholizmu, narkomanii, czy też homoseksualizmu, transeksualizmu itd., czyli tak zwanych dzisiaj zachowań i wyborów „alternatywnych”.

Carlo Maggini i Riccardo Dalle Luche, włoscy psychiatrzy, w książce *Il Paradiso e la noia* (*Raj i nuda*)<sup>12</sup> słusznie diagnozują, że tym, czego szczególnie brakuje ludziom dzisiejszym, a co wywołuje ociążałość, jest gustowanie w tym, co „normalnie interesujące”. Innymi słowy, brakuje odpowiedzialnego przejęcia się codziennością oraz dostrzeżenia z radością i wdzięcznością jej wartości dla człowieka. Błędnie uważa się, że najważniejsze jest „wzdychanie za przyjemnością idealną”, jak nazywał właśnie nudę Immanuel Kant.

<sup>10</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 162–185.

<sup>11</sup> G. Flaubert, *Correspondence*, t. 2, Paris 1973–1980, s. 136 [tłum. własne].

<sup>12</sup> C. Maggini, R. Dalle Luche, *Il Paradiso e la noia*, Roma 1991.

Przeciwieństwem rozpaczy jest grzech *zuchwałości*, nawiązujący do starożytnej idei Tytana i „tego, co tytaniczne”. To nawiązanie wyraziło się w sposób bardzo symboliczny właśnie w słynnym *Titanicu*, któremu nie przypadkowo nadano takie imię – w końcu miał być „niezatapialny”. Istotą *zuchwałości* nie jest nic innego, jak „przewrotna pewność” (*perversa securitas*), jak mówi św. Augustyn<sup>13</sup>. W gruncie rzeczy jest ona ustępstwem na rzecz ludzkiej potrzeby pewności, ponieważ nie uwzględnia możliwości porażki i braku sukcesu, ściśle związanej z ludzkim losem. W oparciu o dwa pozornie różne motywy takiej błędnej pewności, można wyróżnić dwie formy *zuchwałości*.

Pierwsza forma *zuchwałości* dotyczy moralizmu – błędnie identyfikowanego z propozycją chrześcijańską – opierającego się na przecenianiu naturalnej siły człowieka, która zostaje uznana za wystarczającą do „wysłużenia” sobie życia wiecznego. Jest to wprawdzie zmodyfikowany, ale w znacznym stopniu dalszy ciąg pelagianizmu. Dominującym wyrazem dzisiejszej *zuchwałości* jest bezkrytyczne zaufanie pokładane w nauce, technologii i technice. Sądzi się niejednokrotnie, że postęp jest jedynym źródłem ocalenia i zbawienia człowieka, a więc zostaje podniesiony do rangi nowego absolutu. W wyniku takiej interpretacji postęp został wprost utożsamiony z pojęciem nadziei. W skrajnych przypadkach zachwyty techniką zostały podniesione do rangi religijności, a nawet mistyki, skoro za jej pośrednictwem miałyby dokonywać się domniemane przekroczenie natury. W takim ujęciu człowiek nie jest niczym innym niż swoją sytuacją społeczną i możliwością techniczną. Tak ujęty postęp, w swoich wielorakich formach wyrazu, zajmuje więc w życiu człowieka miejsce łaski, łaski Bożej wysłużonej człowiekowi przez Jezusa Chrystusa.

Druga forma dotyczy supernaturalizmu – równie szeroko, co błędnie identyfikowanego z chrześcijaństwem – który utożsamia pewność zbawienia z obiektywnym faktem objawienia Jezusa Chrystusa, jakby nie było wolności człowieka, który podejmuje decyzje. W sensie ścisłym mamy tutaj do czynienia ze swoistym powrotem gnozy, czyli – ogólnie mówiąc – z utożsamieniem poznania dotyczącego kwestii religijnych ze zbawieniem. Nierzadko uważa się, że wystarczy wiedzieć coś na temat religii, by równocześnie być objętym zbawieniem Bożym. Zapomina się, że zbawienie nie tylko łączy się z poznaniem, ale przede wszystkim w sposób konieczny z zaangażowaniem wolności, opowiadającej się po stronie poznanej prawdy. Tego typu postawy widać także wśród samych chrześcijan, którzy oddzielają życie od wiary. Chodzi w tym przypadku o tak zwanych „wierzących niepraktykujących”. W każdym razie zasadniczym problemem jest w tym przypadku brak opowiedzenia się po stronie religijności przez człowieka

---

<sup>13</sup> Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 55, 13 (PL 36, 655).

jako istotę wolną, gdy tymczasem wolność jest czynnikiem decydującym i nieredukowalnym w chrześcijańskim wydarzeniu wiary i jej sprawczej funkcji w stosunku do zbawienia człowieka.

### 3. Nadzieja na dziś

Tylko nadzieja jest w stanie dać prawdziwą odpowiedź na niepewność egzystencji stworzenia, „które jeszcze nie jest”, przekraczając zarówno rozpacz, jak i zuchwałą ufność, będące błędnymi próbami uporania się z tym problemem. Jest jednak dla niej właściwe, że jest nierozdzielnie złączona z bojaźnią Bożą, zaliczoną do darów Ducha Świętego. Jest to bojaźń, która asymiluje i dopełnia wszelki naturalny lęk przed destrukcją, powodowaną zawinionym odejściem od Boga, będącą ciągłą możliwością, skoro aktualną kondycją człowieka jest *status viatoris*.

W sytuacji niebezpieczeństw wywoływanych zsekularyzowaniem nadziei nie dziwi więc, że rozlega się powszechne wołanie o przywrócenie nadziei człowiekowi. Jest może paradoksem, że to wołanie wyszło najpierw od marksisty Ernsta Blocha, a zostało wyrażone w monumentalnym i wpływowym dziele *Das Prinzip-Hoffnung*, pisany w latach 1938–1947, a wydanym w 1959 roku. Po nim z rozmachem zajęła się tym problemem teologia protestancka, której sztandarowym dziełem pozostaje *Theologie der Hoffnung* Jürgena Moltmanna (1964). Wśród katolickich opracowań na uwagę zasługuje mała książeczka Josepha Ratzingera *Wiara i przyszłość*, wydana po polsku w roku 1975<sup>14</sup>.

Wołanie o nadzieję trwa nadal, zarówno ze strony wierzących, jak i niewierzących, a w niektórych przypadkach przybiera rozmiary wręcz dramatyczne. Chodzi przecież o przyszłość człowieka. W tym nurcie sytuuje się wołanie papieża Jana Pawła II, wyrażone wyraźnie w adhortacji *Ecclesia in Europa*: „Wydaje się bowiem, że czasy, w jakich żyjemy i związane z nimi wyzwania to okres zagubienia. Tylu ludzi sprawia wrażenie, że są zdezorientowani, niepewni, pozbawieni nadziei, stan ducha wielu chrześcijan jest podobny. Liczne *niepokojące oznaki* pojawiły się na początku trzeciego tysiąclecia na horyzoncie kontynentu europejskiego, który «choć jest pełen znaków i świadectw wiary, a jego społeczność niewątpliwie żyje w większej wolności i jest bardziej zjednoczona, odczuwa skutki spustoszenia, jakiego dawna i najnowsza historia dokonała w najgłębszych tkankach jej ludów, często rodząc rozczarowanie»” (nr 7).

Abstrahując od takich czy innych książek, które w rozmaity sposób mogą być użyteczne, trzeba stwierdzić, że to przede wszystkim na chrześcijanach – którzy

---

<sup>14</sup> Na temat współczesnych interpretacji nadziei por. J. Pieper, *Nadzieja a historia. Pięć wykładów salzburskich*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1981.

narodzili się z nadziei, wnieśli ją w świat i dla których pozostaje ona jedną z najbardziej specyficznych postaw wobec świata – spoczywa zadanie, które przeżyście i mocno wyraził w swym Pierwszym Liście św. Piotr Apostoł: „Pana zaś Chrystusa uznajcie w sercach waszych za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (3, 15).

Nie ma bardziej radykalnego sposobu pytania o to, na czym polega nadzieja, niż zapytać o to, jakiego rodzaju jest nadzieja męczennika. Nie ma nikogo, kto bardziej niż męczennik jest w stanie pokazać, co to znaczy mieć nadzieję. Dlatego w adhortacji *Ecclesia in Europa* papież Jan Paweł II właśnie na nich zwraca naszą uwagę, zalecając rozpatrywanie kwestii nadziei w świetle ich męczeństwa: „Świadkowie, szczególnie ci, którzy ponieśli męczeństwo, są wielkim, wymownym znakiem, który mamy podziwiać i naśladować. Potwierdzają oni żywotność Kościoła; jawią się jako światło dla Kościoła i dla ludzkości, ponieważ pozwolili zajaśnieć w ciemnościach światłu Chrystusa; należąc do różnych wyznań chrześcijańskich, stanowią również znak nadziei dla ekumenizmu; jesteśmy bowiem pewni, że ich krew «jest także limfą jedności dla Kościoła». Jeszcze bardziej wyraźnie mówią nam oni, że *męczeństwo* jest najwyższym wcieleniem Ewangelii nadziei: «Męczennicy bowiem głoszą tę Ewangelię i dają jej świadectwo swym życiem aż do przelania krwi, ponieważ są pewni, że nie mogą żyć bez Chrystusa, i gotowi są umrzeć dla Niego w przekonaniu, że Jezus jest Panem i Zbawicielem człowieka, a zatem jedynie w Nim człowiek znajduje prawdziwą pełnię życia. W ten sposób, zgodnie z napomnieniem apostoła Piotra, okazują gotowość do uzasadnienia nadziei, która w nich jest (por. 1 P 3, 14–15). Męczennicy ponadto głoszą «Ewangelię nadziei», gdyż ofiara ich życia jest najbardziej radykalnym i największym owocem tej ofiary żywej, świętej i Bogu przyjemnej, która stanowi prawdziwy kult duchowy (por. Rz 12, 1), źródło, duszę i szczyt wszelkiej chrześcijańskiej liturgii. W końcu służą oni «Ewangelii nadziei», gdyż ich męczeństwo stanowi najwyższy wyraz miłości i służby człowiekowi, ukazując, że posłuszeństwo prawu Ewangelii rodzi życie moralne i takie współistnienie społeczne, które szanuje i umacnia godność i wolność każdej osoby ludzkiej” (nr 13).

W nadziei męczennika – zgodnie z interpretacją teologiczną – odnajdujemy bardzo wyraźnie trzy elementy, które ukazują nam, czym jest nadzieja, a zwłaszcza jak się wyraża. Po pierwsze – męczennik zdecydowanie potwierdza, że tym, na co ma się rzeczywiście nadzieję, nie jest jakieś zbawienie mogące zrealizować się w tym świecie historycznym, ale życie wieczne. Jednak – po drugie – nie zostaje przez to przesądzona oczywista afirmacja rzeczywistości naturalnej świata we wszystkich jej formach; jest właściwy dla męczennika chrześcijańskiego fakt, że na jego ustach „nie brzmi żadne słowo przeciw stworzeniu Bożemu”, jak

podkreślił w swoich analizach męczeństwa Erik Peterson<sup>15</sup>. Trzecim elementem tej nadziei, wystawionej na najwyższą próbę, jest zgodzenie się na koniec, który – jeśli jest rozważany tylko w ramach dziejów – ma ponad wszelką wątpliwość charakter katastroficzny.

Połączenie tych trzech elementów – i nie można oczekiwać czegoś innego – jest pełne dramatycznych napięć, których nie da się łatwo przyjąć i znieść. Oznacza to, że ten, kto ma nadzieję, jakby naturalnie jest kuszony do: zwrócenia się do tego, co prostsze, a nawet niegodziwe; do supranaturalizmu poza dziejami; do aktywizmu zamkniętego w granicach historii; do tragizmu lub kwietyzmu, które są przeciwne stworzeniu. Nie ma skutecznej recepty, by w punkcie wyjścia wykluczyć te niebezpieczeństwa. Konieczne jest więc nieustanne czuwanie, by móc zachować możliwie najwłaściwszą postawę.

Spojrzenie na męczenników chrześcijańskich podpowiada nam, że ośrodkiem tego czuwania musi być uwaga zwrócona na samego Jezusa Chrystusa. To na Niego patrzy męczennik, gdyż wie jednoznacznie, że „wzorem «męczennika» chrześcijańskiego jest sam Ukrzyżowany”<sup>16</sup>. W związku z tym, wychodząc od „struktury” nadziei objawiającej się w męczennikach chrześcijańskich, spróbujmy uchwycić jej perspektywy chrystologiczne, czyli spojrzeć na tajemnicę Jezusa Chrystusa jako ich pierwotne źródło.

### 3.1. Bliskość wieczności

W odpowiedzi na kwestionowanie wiecznego odniesienia życia człowieka i jego dążeń nie wystarczy oczywiście uproszczone postawienie sprawy w stylu: a więc będziemy teraz więcej mówić o wieczności. Trzeba wcześniej i przede wszystkim zapytać się, o jaki obraz wieczności nam chodzi, czy też jaki obraz wieczności może przemówić w ramach dominującej dzisiaj wrażliwości duchowej. Spróbujmy zatem zinterpretować nadzieję w nawiązaniu do tajemnicy Jezusa Chrystusa.

Wieczność i czas nie są rzeczywistościami przeciwstawnymi, ale też nie mają podobnej natury, by można je było łatwo zbliżyć do siebie. Wieczność nie może być po prostu sprowadzona – jak czyni się w niektórych kierunkach myślenia – do bezczasowości, niezmienności lub prostego trwania, czy też nie wystarczy rozumieć jej jako statyczne i ciągłe „teraz”, wyprowadzone z odniesienia do powszechnego rozumienia czasu. Wieczność jest przede wszystkim własnym sposobem bycia Boga, a zatem można by ją wyrazić jako życie w pełni, ciągłe

<sup>15</sup> E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig 1937, s. 52.

<sup>16</sup> H. Strathmann, *Martys*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. G. Kittel, Bd. 4, Stuttgart [1942], s. 500.

aktualne, bez następstw. Zgodnie ze słynną definicją Boecjusza, wieczność jest: „Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio”<sup>17</sup>. Jest to zdanie, w którym wyraźnie czuje się napięcie języka, chcącego sięgnąć do niemożliwych do osiągnięcia granic rozumienia i wyobraźni człowieka. Mimo pewnych ograniczeń przekazuje ono ważne treści.

Dla rozważanej tutaj kwestii duże znaczenie ma to, co zapisał papież Jan Paweł II w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente*: „Czas staje się, w Jezusie Chrystusie Słowie wcielonym, wymiarem Boga, który jest wieczny sam w sobie” (nr 9). Jak więc patrzeć na wieczność i jakie jej rozumienie proponować, by odbudować jej relację z czasem i z czasową egzystencją człowieka? Trzeba przede wszystkim uwypuklić, że kwestia wieczności musi zostać odniesiona do Boga objawionego w Jezusie Chrystusie, czyli musi być traktowana w sposób trynitarny. Bóg jest osobowo Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Życie trynitarne zostało nam objawione jako komunია i wzajemne obdarowanie między poszczególnymi Osobami. Wieczność Trójcy Świętej powinna więc być traktowana zasadniczo jako życie, jako zrealizowana pełnia, doskonała komunია osobowa, dialog miłości między trzema Osobami w jedności Ich Bytu. Wieczność Boga jest zarówno niezmierną pełnią Bytu – „źródłem bytu”, jak mówi św. Tomasz z Akwinu – jak również trwałą aktualnością międzyosobowej miłości. Jeśli więc objawienie poucza nas, że człowiek jest powołany do transcendentnego przeznaczenia, rozumianego jako możliwość dojścia do uczestniczenia w komunii trynitarniej, to musimy także uznawać, że jesteśmy mistycznie uzdolnieni do uczestniczenia w wieczności Boga – w Jego wiecznym istnieniu i w Jego wiecznej miłości. Objawienie w Chrystusie przeznaczenia człowieka jako uczestnictwa w komunii trynitarniej jawi się jako istotny punkt odniesienia dla refleksji teologicznej.

Teologiczne i duchowe znaczenie czasu, właśnie w ścisłej i wewnętrznej relacji z wiecznością, ukazuje się w tajemnicy wcielenia Syna Bożego, szczególnie w interpretacji, którą znajdujemy u św. Jana Ewangelisty (por. 5, 24–29)<sup>18</sup>. Zgodnie z nią „Bóg wszedł w dzieje ludzkie”, „wieczność weszła w czas”. Są to stwierdzenia prawdziwe, chociaż tajemnicze, dzięki którym uznajemy w wierze, że miłość Boga, miłość wieczna, pełnia komunii osobowej, zostaje nam w Jezusie Chrystusie jakby dana do dyspozycji i że przyjmując ją, stajemy się – już w danym nam do dyspozycji czasie – w jakiś sposób uczestnikami wieczności Bożej.

Wobec tej nowej perspektywy rozumienia – ściśle chrześcijańskiej – czas ludzki przyjmuje całkowicie nowy wymiar, a więc i znaczenie. Jawi się nie tylko jako droga stworzenia, które idzie naprzeciw swojemu przeznaczeniu, które

<sup>17</sup> Boecjusz, *De consolatione philosophiae* 5, 6, 9 (PL 63, 858).

<sup>18</sup> Por. H. Weder, *Tempo presente e signoria di Dio. La concezione del tempo in Gesù e nel cristianesimo delle origini*, Brescia 2005, s. 71–80.

jest poza czasem, ale i jako „część” opartego na miłości daru Bożego ofiarowanego człowiekowi, a więc równocześnie także jako część oczekiwania Bożego na przyjęcie tego daru ze strony człowieka. Czas chrześcijański nie jest więc zwyczajnym mijaniem dni i godzin, ale jest miejscem objawienia i oczekiwania miłości Bożej w stosunku do człowieka. Z tego punktu widzenia trzeba powiedzieć, że Bóg w swojej miłości do ludzi zechciał przeżyć czas człowieka i że w Jezusie Chrystusie przyjął go całkowicie jako swój czas, doprowadzając go do pełni. Skoro zatem Bóg doprowadza czas do pełni w tajemnicy wcielenia Słowa, jak mówi św. Paweł w Liście do Galatów (por. 4, 4), to w takim razie wieczność nie jest wyeliminowaniem czasu, ale jego pełnią – jak często w swoich rozważaniach o czasie mówi św. Augustyn<sup>19</sup>.

W takim ujęciu wieczność jawi się jako naturalnie złączona z czasem, a nie jako sztuczny poniekąd twór, z zewnątrz dodany do czasu, czy też czekający na człowieka poza czasem. Otwiera się więc perspektywa spójnej akceptacji wieczności poprzez akceptację codziennego czasu, który człowiek otrzymuje do dyspozycji i który przeżywa w przemijaniu kolejnych chwil, dni i lat.

### 3.2. Afirmacja stworzenia

Drugim elementem, który jawi się w nadziei męczennika, jest afirmacja stworzenia z tym wszystkim, co ono zawiera i co przynosi. Szczególnie drażliwym elementem w dzisiejszym spojrzeniu na stworzenie jest pozytywna afirmacja go w odniesieniu do wspomnianej już wyżej ludzkiej codzienności, z całą jej zwyczajnością i pospolitością. Także w tym przypadku możemy znaleźć pewne wątki chrystologiczne, które mogą pozwolić na ożywienie ludzkiej nadziei.

II Sobór Watykański sformułował syntezę tej kwestii, którą teraz chcemy podjąć, a mianowicie kwestii nowego i pełnego znaczenia osiągniętego przez ludzką egzystencję, gdy została przyjęta jako własna przez wcielone Słowo. W konstytucji *Gaudium et spes* stwierdza się: „Ponieważ w Nim natura ludzka została przyjęta, a nie odrzucona, tym samym także w nas została wyniesiona do wysokiej godności. On sam bowiem, Syn Boży, poprzez wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękami wykonywał pracę, ludzkim umysłem myślał, ludzką wolą działał, ludzkim sercem kochał. Zrodzony z Maryi Dziewicy stał się prawdziwie jednym z nas, podobny do nas we wszystkim z wyjątkiem grzechu” (nr 22). Bóg przyjął w Chrystusie nie tylko czasowość człowieka, ale sięgnął o wiele dalej, przyjmując wspólną ludzką egzystencję ze wszystkimi jej cechami charakterystycznymi, które zostały w ten sposób podniesione – w Nim

---

<sup>19</sup> Por. J. Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, tłum. W. Sukiennicka, Warszawa 1968.

i przez Jego uczestnictwo w nas – do tej tajemniczej pełni, jaka tylko jest możliwa. Chrystus przeżył jako dogłębnie własne codzienne życie człowieka. Oświecił swoją boską tajemnicą ludzką codzienność – nasycił ją swoją osobową rzeczywistością, nappełnił ją nowym i ostatecznym znaczeniem.

Wychodząc od Chrystusa, życie codzienne powinno być rozumiane jako to, czym rzeczywistość jest, a mianowicie – „nurt”, którym biegła Jego egzystencja jako Boga, który stał się człowiekiem. Jest to teologia niezwykle ważna dla teologii nadziei w naszych czasach. W Słowie wcielonym kondycja ludzka, z tym wszystkim, co do niej należy, stając się nurtem Jego życia, otrzymała determinujące znamię synostwa Bożego, a więc stała się czymś dogłębnie pozytywnym. W Nim nie tylko czas człowieka stał się „wymiarem Boga”, ale także to wszystko, co ludzkie, weszło w dziedzinę synostwa Bożego. Tylko wychodząc od tych faktów, myśl teologiczna może dokonać zbliżenia między codzienną egzystencją i wiecznością Boga, a tym samym nadać całej ludzkiej egzystencji sens wykraczający poza czystą codzienność. Jak do codziennego życia Chrystusa należy materialność każdego dnia, czas, który przemija, praca, która sprawia utrudzenie, która staje się uwielbieniem Boga i spełnieniem zleconej osobistej misji, tak również codzienne życie każdego człowieka, z tymi samymi elementami, może stać się drogą prowadzącą do osobistego i osobowego spełnienia oraz do zbawczego spotkania z Bogiem. Takie jest istotne znaczenie codziennego życia Chrystusa, zwłaszcza tak zwanego „ukrytego”, którego znaczenia musimy intensywnie szukać w dzisiejszej teologii ze względu na usprawiedliwienie i zbawienie, do którego dążymy w naszej codzienności, a także ze względu na zbawienie samej codzienności<sup>20</sup>.

Nie można oczywiście medytować nad życiem codziennym Chrystusa w oparciu o to, o czym wiemy tylko w dużym przybliżeniu. Materialność i codzienność życia Jezusa z Nazaretu pozostaje „ziemią nieznaną”. Sama „zawartość” tego życia nie jest jednak w pełni ważna – ważniejsze jest jego znaczenie teologiczne, a mianowicie jest ono miejscem dążenia do Boga i realnego spotykania Go, właśnie jako Boga, który jest wiecznością człowieka – jest jego ojczyzną, jak mówiono kiedyś w teologii.

### 3.3. Perspektywa krzyża

Jedną ze znaczących konsekwencji sekularyzacji nadziei jest niedocenywanie aspektu *próby* w życiu człowieka, która konkretnie wyraża się niebraniem pod uwagę porażki, sytuacji braku jakiegoś sukcesu, a nawet kompletnego załamania się życiowych dążeń i planów, podejmowanych przedsięwzięć, czy wreszcie

---

<sup>20</sup> Por. A. Aron, *Les années obscures de Jésus*, Paris 1960, passim.

zupelnej klęski, która boleśnie naznacza bieg niejednego życia ludzkiego. Można by powiedzieć, że brakuje dzisiaj poważnego brania pod uwagę sytuacji biblijnego Hioba, która ma wymiar archetypiczny i w jakiś sposób odnosi się do każdego człowieka, ukazując jego własną sytuację, przez którą przechodzi i przez którą musi przejść. Jest to jeden z najbardziej realistycznych aspektów ludzkiej egzystencji. Oczywiście najbardziej radykalnym przypadkiem tej sytuacji jest sytuacja męczennika, której zwieńczeniem jest – z historycznego punktu widzenia – wspomniana wcześniej katastrofa.

Zwróćmy się więc na nowo do Chrystusa w tajemnicy Jego krzyża i śmierci<sup>21</sup>. Chodzi nam w tym przypadku tylko o ziemskie znaczenie krzyża, bez odnoszenia się do jego wymiaru zbawczego. Ziemskie życie Chrystusa od samego początku zawiera odniesienie do krzyża, chociaż historycznie i chronologicznie jest on późniejszy. Krzyż, który w pełni został przyjęty przez Chrystusa na Kalwarii, był w jakiś sposób już obecny w całym Jego życiu – jako horyzont, który On stale uwzględniał i do którego się kierował – stanowiąc zwieńczenie Jego posłania. Swoje bycie człowiekiem Jezus realistycznie przeżywa w koniecznej relacji ze swoją śmiercią, i to nie tylko dlatego, że Jego życie jest życiem w pełni ludzkim, co ma miejsce w przypadku każdego człowieka, który umiera, ponieważ się narodził, ale ponieważ to życie zostało przez Niego świadomie przyjęte w jego całości, także z możliwością porażki, którą z ludzkiego punktu widzenia miał być krzyż. Ludzie umierają, ponieważ się rodzą – Chrystus natomiast rodzi się po to, aby umrzeć. Tertulian mówi więc: „Christus mori missus nasci quoque necessario habuit ut mori posset”<sup>22</sup>. Wtórzuje mu św. Leon Wielki, stwierdzający: „Nec alia fuit Dei Filio causa nascendi quam ut cruci affigi possit”<sup>23</sup>.

Śmierć Chrystusa jest źródłem, z którego w sposób niejako uprzedni rodzi się znaczenie Jego życia, ponieważ nadaje mu sens wypełnienia woli Ojca i spotkania z Nim. Dzięki temu śmierć Chrystusa nabiera odkupieńczego znaczenia w stosunku do naszej śmierci, a także wszelkich porażek, które przeżywane w łączności z krzyżem Chrystusa nabierają zbawczego znaczenia, a więc stają się drogą do celu, a nawet – by tak rzec – „sukcesem” w perspektywie wieczności. W takim spojrzeniu także wezwanie Chrystusa skierowane do uczniów, aby brali swój krzyż i szli za Nim (por. Mt 10, 38), okazuje się bardzo owocne w perspektywie budzenia nadziei. Praktycznie oznacza to rehabilitację ascezy rozumianej jako ciągle umieranie sobie, będące przyjęciem życiowych prób i ich duchowego wykorzystania w odniesieniu do tej ostatecznej próby, którą jest śmierć.

<sup>21</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, s. 121–134.

<sup>22</sup> Tertulian, *De carne Christi* 6 (PL 2, 764A).

<sup>23</sup> Leon Wielki, *Sermo* 71 (PL 54, 387).

## Zakończenie

Włączenie nadziei w życie i kierowanie się nią nie jest bynajmniej rzeczą łatwą. Jest to jedno z najtrudniejszych wyzwań chrześcijańskich, ponieważ nadzieja stawia człowieka wobec tego, co niewiadome i nieweryfikowalne bezpośrednio, a więc co wymyka się ludzkim zdolnościom poznawczym. Zdając sobie z tego sprawę, teologia od dawna łączy kwestię nadziei z kwestią modlitwy, zaznaczając, że modlitwa jest zarówno wyrazem nadziei, jak i drogą do nadania jej konkretnego znaczenia w życiu. Wychodząc z tych założeń, św. Tomasz z Akwinu powie syntetycznie, że modlitwa jest *interpretativa spei*<sup>24</sup>. Można więc powiedzieć, że powyższe refleksje niejako domagają się dopełnienia przez modlitwę i że modlitwa może w pewnym sensie stać się ich weryfikacją. Zdawanie sprawy z nadziei, która w nas jest, wymaga zatem klimatu modlitwy i do niej nas ostatecznie kieruje, by to potwierdzenie nadziei stało się czymś zarówno najbardziej osobistym, jak i najbardziej wymownym w sferze relacji międzyludzkich. Modlitwa jawi się jako najwyrazistsze i najbardziej bezpośrednie zwrócenie się do tego, co przed człowiekiem – jest ona otwartością na Boga, który był i jest, ale także przychodzi – przychodzi z przyszłości.

## Abstrakt

### Nadzieja w Jezusie Chrystusie

Proces sekularyzacji, który naznacza swoim wpływem dzisiejszą religię i kulturę, wywiera swój wpływ także na nadzieję chrześcijańską. Z tego powodu w nowej formie pojawiają się dwa kluczowe grzechy przeciw nadziei, którymi są rozpacz i ufnosć. Przez nie człowiek gubi się w swojej wolności, zamyka się przed nim droga ku przyszłości. Świat bez nadziei, jak w czasach przedchrześcijańskich, staje się smutny i zimny duchowo. W istniejącej sytuacji pojawia się pytanie, w jaki sposób odnowić przekonanie o wartości nadziei i jak ją ukazywać wobec trudności, które napotyka ona w codziennym życiu. Artykuł wskazuje wzór człowieka nadziei, którym jest męczennik. Przypomina on, że w głoszeniu nadziei ważne jest zwrócenie uwagi na: bliskość wieczności, pozytywny wymiar stworzenia oraz perspektywę krzyża. Natomiast zwieńczeniem duchowym nadziei jest modlitwa.

Słowa kluczowe: nadzieja, rozpacz, ufnosć, wieczność, stworzenie, krzyż, modlitwa

---

<sup>24</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II-II q. 17 a. 2 ad 2.

## Abstract

### Hope in Jesus Christ

The process of secularization, which marks its impact on today's religion and culture, exerts its influence on Christian hope. For this reason in a new form appear two key sins against hope, despair and brash confidence. Because of the sins the man gets lost in his freedom and the door towards future gets closed as well. As in the days of the pre-Christian, the world without hope becomes sad and cold spiritually. In the existing situation arises the question how I do renew my belief in value of hope and how to show it in face of difficulties disturbing its moments of being experienced. The article emphasizes the fact that a martyr is a model of hope for mankind and reminds of three things important in proclamation of hope: the near eternity, positive dimension of creation and the prospect of the cross. And the spiritual culmination of hope is prayer.

Keywords: hope, despair, confidence, eternity, creation, cross, prayer

## Bibliografia

- Grelot P., *Świat, który ma nadzieję*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1979.
- Greshake G., *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 2010.
- Moltmann J., *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh 1997.
- Moysa S., „Teraz zaś trwają te trzy”, Warszawa 1986.
- Pieper J., *Nadzieja a historia. Pięć wykładów salzburskich*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1981.
- Rahner K., *Zur Theologie der Hoffnung*, [w:] tegoż, *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsiedeln 1967, s. 561–579.
- Ratzinger J., *Wiara i przyszłość*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1975.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2005.
- Vogüé A. de, *Pragnąc życia wiecznego. Nadzieja wczoraj i dziś*, tłum. A. Małecka-Petit, Kraków 2005.

