

Ks. Waldemar TUREK
 (Roma, Pontificia Università Urbaniana)

**„KTO POKŁADA W NIM TĘ NADZIEJĘ” (1J 3, 3)
 W INTERPRETACJI NIEKTÓRYCH PISARZY ŁACIŃSKICH
 OKRESU PATRYSTYCZNEGO
 (Augustyn, Pseudo-Hilary z Arles, Beda Czcigodny)**

W trzecim rozdziale I Listu św. Jana Apostoła, po doniosłym – z punktu widzenia teologicznego – stwierdzeniu: „Zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi: i rzeczywiście nimi jesteśmy” (3, 1), czytamy niemniej ważne słowa dotyczące przemiany, jaka dokonuje się w człowieku, który zaufał Bogu: „Każdy zaś, kto pokłada w Nim tę nadzieję (ἐλπίδα), uświęca się, podobnie jak On jest święty” (1J 3, 3). Nawet jeśli użyty tutaj termin ἐλπίς, który wraz z rzeczownikami προσδοκία i ὑπομονή wyraża w Nowym Testamencie chrześcijańską ideę nadziei, występuje prawie wyłącznie w Listach Pawłowych, sam jednak temat „spes christianorum” jest obecny w wielu tekstach Nowego Testamentu, zwłaszcza w I Liście św. Jana Apostoła¹. Co więcej, właśnie w tym piśmie, w przytoczonym fragmencie 1J 3, 3 znajdujemy jeden z nielicznych tekstów Nowego Testamentu, poza *corpus Paulinum*, w których zostaje użyty właśnie rzeczownik ἐλπίς.

Autorzy analizujący koncepcję nadziei w pismach Nowego Testamentu i – w sposób szczególny – w pismach św. Jana Apostoła nie dostrzegają jednak pewnego terminu, który w *Prima Ioannis* został użyty trzy razy (1J 2, 28; 4, 17; 5, 14); chodzi o rzeczownik παρρησία, tłumaczony w Wulgacie słowem *fiducia*. W niniejszym opracowaniu zwrócimy najpierw uwagę właśnie na znaczenie terminu παρρησία w literaturze greckiej klasycznej i w Nowym Testamencie, a następnie poddamy analizie te teksty niektórych pisarzy łacińskich okresu patrystycznego, którzy komentowali przytoczony fragment I Listu św. Jana 3, 3, w którym pojawia się rzeczownik ἐλπίς.

W literaturze greckiej rzeczownik παρρησία miał pewien wydźwięk polityczny: wskazywał na prawo obywatela do wyrażenia swoich myśli na forum

¹ Na temat nadziei w Nowym Testamencie por. W. Grossouw, *L'espérance dans le Nouveau Testament*, RB 61 (1964) 508-532; R. Bultmann – K.H. Rengstorf, *Elpis – Elpizo* (= *Grande Lessico del Nuovo Testamento* 3), Brescia 1967 (wyd. niemieckie, Stuttgart 1935), 507-548; K.M. Woschitz, *Elpis Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffes*, Wien – Freiburg – Basel 1979; A. Dihle – B. Studer – F. Rickert, *Hoffnung*, RACH XV 1159-1250; G. Visonà, *La speranza nei Padri* (= *Lecture cristiane del primo millennio* 14), Milano 1993, 42-54.

publicznym. Co więcej, *παρρησία* była rozumiana jako pewien przywilej obywatelski i znak politycznej wolności, która charakteryzowała demokrację *polis*. Z drugiej strony, wolność słowa zakładała prawdę tego, co się oznajmiało, zatem *παρρησία* oznaczała również prawość i uczciwość; chodziło o głoszenie prawdy, unikanie fałszu, o uświadamianie słuchaczom grozących niebezpieczeństw, o proponowanie metod, aby pokonać piętzące się trudności. W takich i podobnych okolicznościach *παρρησία* wyrażała niekiedy również aspekt odwagi i zaufania².

Autorzy Nowego Testamentu przejmują – w znacznej mierze – wyżej wskazane znaczenie *παρρησία*; jednocześnie jednak modyfikują jego sens pogłębiając niektóre aspekty typowe dla religii chrześcijańskiej. Warto w tym miejscu zauważyć, że rzeczownik *παρρησία* pojawia się w Nowym Testamencie 31 razy i prawie zawsze (z wyjątkiem J 7, 13) odnosi się do Jezusa wskazując na publiczny, otwarty charakter Jego działalności (np. Mk 8, 32; J 11, 14; J 10, 24). Wolność i swoboda wymowy zostaje wyraźnie podkreślona przez Dzieje Apostolskie, w których termin *παρρησία* wskazuje na cnotę apostołską z podkreśleniem prawdy o posłannictwie spełnianym w imieniu Jezusa (por. Dz 2, 29).

W dziełach niektórych autorów chrześcijańskich pierwszych wieków termin *παρρησία* jest używany dla oznaczenia relacji między Bogiem i człowiekiem przed grzechem pierworodnym i dobroci, jaką Bóg okazywał w Starym Testamencie swoim wybranym; wskazuje też niekiedy na pobożność, pokorę i ufność³.

Rzeczownik *παρρησία* jest użyty w I Liście św. Jana Apostoła w znaczeniu eschatologicznym, odnoszącym się do powtórnego przyjścia Chrystusa i błogosławionej wizji, jaka stanie się udziałem Jego uczniów. Już pierwszy tekst: „Teraz właśnie trwajcie w Nim, dzieci, abyśmy, gdy się zjawi, mieli w Nim ufność (*παρρησίαν*) i w dniu Jego przyjścia (*παρουσία*) nie doznali wstydu” (1J 2, 28), ukazuje w sposób jasny związek istniejący między nadzieją chrześcijan i powtórnym przyjściem Zbawiciela w chwale, wielokrotnie zapowiedzianym przez Niego samego. Lecz dla Jana to drugie przyjście Chrystusa oznacza również sąd ostateczny⁴, pojmowany jako jeden z przedmiotów nadziei ucz-

² Por. C. Spicq, *Parresia* (= *Theological Lexicon of the New Testament* 3), Peabody-Massachusetts 1994, 56-57. Autor opracowania analizuje znaczenie terminu w kulturze greckiej, przytaczając najbardziej znaczące teksty, a w Piśmie Świętym, w sposób szczególny w Liście do Hebrajczyków. Opisuje również znaczenie terminu *παρρησία* w I Liście św. Jana Apostoła.

³ Por. J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953, 65-66; H. Jaeger, *Parrhesia et fiducia*, Leipzig – Berlin 1957, 221-239; T. Špidlík, *Parrhesia*, DPAC II 2687-2688.

⁴ Wydaje się, że również biblijny termin *παρρησία*, przejęty przez chrześcijańskich autorów pierwszych wieków, nie został dotychczas gruntownie opracowany, przynajmniej, gdy chodzi o jego aspekty patrystyczne, por. F. Cocchini, *Parusia* DPAC II 2688-2689. Autorka opracowania wymienia główne znaczenia terminu w pierwszych wiekach chrześcijaństwa: sąd eschatologiczny, obecność Boga obok męczenników, nadejście Chrystusa. Przechodzi następnie do krótkiego opisu paruzji eschatologicznej.

nów Chrystusa: „Przez to miłość osiąga w nas kres doskonałości, że mamy pełną ufność (παρρησίαν) na dzień sądu” (1J 4, 17). Podkreślając charakter eschatologiczny koncepcji nadziei przedstawionej w Pierwszym Liście św. Jana Apostoła nie można zapomnieć jego znaczenia w aktualnym życiu chrześcijan. W rzeczywistości bowiem ostatni z trzech tekstów, w których pojawia się słowo παρρησία, ukazuje, że chrześcijańska nadzieja realizuje się już teraz, *hic et nunc*: „Ufność (παρρησία), którą w Nim pokładamy, polega na przekonaniu, że wysłuchuje On wszystkich naszych prośb zgodnych z Jego wolą” (1J 5, 14).

Jest rzeczą charakterystyczną, że w starożytnej literaturze chrześcijańskiej łacińskiej, znajdujemy więcej komentarzy odnoszących się do jednego tekstu z Pierwszego Listu św. Jana Apostoła zawierającego rzeczownik ἐλπίς (1J 3, 3), niż do trzech innych, w których użyty został termin παρρησία. Jakie motywy kierowały starożytnymi pisarzami, którzy dokonywali tego typu wyboru terminologicznego wyjaśniając zagadnienie chrześcijańskiej nadziei? W jakim kontekście doktrynalnym odwoływali się do tekstu 1J 3, 3 i jak go komentowali? Jaka jest wartość ich wyjaśnień dla współczesnego teologa? By odpowiedzieć na te i im podobne pytania odwołamy się do tekstów autorów działających w trzech różnych kręgach kulturowo-teologicznych, a mianowicie do Augustyna, Pseudo-Hilarego z Arles i Bedy Czcigodnego.

1. Augustyn. Janowy tekst: „Kto pokłada w Nim tę nadzieję” (1J 3, 3) tłumaczony jest przez św. Augustyna jako wypowiedź Apostoła, utwierdzająca słuchaczy i czytelników w nadziei. Biskup Hippony zwraca uwagę na godną podkreślenia – jego zdaniem – zgodność nauczania Janowego i Pawłowego:

„Widzicie, jak Paweł zgadza się ze swym bratem w apostołstwie: «Nadzieją zbawieni jesteśmy. Ale nadzieja, którą widzimy spełnioną, przestaje być nadzieją; bo jakże spodziewać się tego, co się już ogląda? Lecz gdy się spodziewamy tego, czego jeszcze nie widzimy, czekamy cierpliwie» (por. Rz 8, 24)”⁵.

Nadzieja, która w nauczaniu św. Pawła umieszczona jest w kontekście zbawienia, określona zostaje jako pewna rzeczywistość niespełniona; rzeczywistość, której się spodziewamy. Apostoł przeprowadza rozumowanie oparte na samym pojęciu nadziei, która wyklucza oglądanie: w momencie bowiem, gdy możemy coś widzieć własnymi oczami, nie można już mówić o nadziei. Nadzieja jest pojmowana jako cierpliwe oczekiwanie realizacji naszych pragnień (*per patientiam expectamus*).

Zwróciwszy uwagę na identyczność poglądów Janowych i Pawłowych w odniesieniu do nadziei, którą jesteśmy zbawieni, św. Augustyn kontynuuje

⁵ *In Joannis epistolam tractatus* 4, 7, SCh 75, 232, PSP 15/2, 426: „Videtis quemadmodum congruit apostolus Paulus coapostolo suo: «Spe salvi facti sumus. Spes autem quae videtur, non est spes. Quod enim videt quis, quid sperat? Si enim quod non videmus speramus, per patientiam expectamus»”.

swoj komentarz zwracając uwagę na praktyczne skutki, jakie wywołuje w chrześcijaństwie głęboka nadzieja:

„A każdy, kto pokłada w Nim tę nadzieję, staje się czysty, tak jak On jest czysty (por. 1J 3, 3). Bóg nie odbiera człowiekowi wolnej woli. Dlatego mógł Jan powiedzieć: Staje się czysty. Któż nas oczyszcza, jeśli nie Bóg? Ale Bóg nie oczyści cię wbrew twej woli. Oczyszczisz się, jeśli swą wolę połączysz z Bogiem. Oczyszczisz się jednak nie własną mocą, lecz mocą Tego, który przychodzi zamieszkać w tobie”⁶.

Przytoczony tekst św. Augustyna nawiązuje do ważnych zagadnień poruszanych przez autora w wielu jego dziełach, mianowicie do zagadnienia wolności wyboru i współpracy człowieka z łaską Bożą. Autor po tym, jak napisał w latach 391-395 ważne z tego punktu widzenia dzieło zatytułowane *De libero arbitrio*, w którym dowodził – przeciw manichejczykom – że źródłem zła moralnego jest wolna wola ludzka, wrócił ponownie do problematyki wolności w latach 426-427, kiedy w dwóch pismach skierowanych do mnichów z Hadrumentum *De gratia et libero arbitrio* i *De correptione et gratia*, podjął i pogłębił niektóre elementy swojej nauki.

Już w pierwszym z trzech wymienionych dzieł Augustyn udowodniał, że wolność człowieka nie może być kwestionowana przede wszystkim z racji na dane zawarte w Piśmie Świętym, w którym Bóg w napomnieniach i przestrożkach wyraźnie nawołuje do tego, by nie mieć pewnych myśli i postaw, przez co zakłada możliwość wolnego wyboru ze strony człowieka. Jest właśnie rolą woli zgodzić się albo nie na przyjęcie łaski Bożej, koniecznej do zachowania wolności: miłosierdzie Boże wyprzedza nas we wszystkim, ale od woli poszczególnego człowieka zależy przyjąć bądź odrzucić proponowaną łaskę. Natomiast w dziełach skierowanych do mnichów biskup proponuje nową refleksję na temat współpracy łaski i wolności, ukazując że wolność nie jest anulowana w momencie, gdy człowiek otwiera się na proponowany przez Boga dar. Łaska jest konieczna natomiast do nawrócenia i do tego, aby wolna wola zmierzała do dobra⁷. Między napisaniem dzieła *O wolnej woli* oraz *Łaska a wolna wola* i *Nagana a łaska* minęło ok. 30 lat, w czasie których Augustyn nawiązywał wielokrotnie do zagadnienia wolności człowieka i jej relacji do łaski Bożej koniecznej do zbawienia. Jednym z wielu dowodów ciągłej refleksji Augustyna w tej dziedzinie jest właśnie przytoczony wyżej tekst z jego *Homilii na I List św. Jana* 4, 7, w którym Augustyn wyjaśnia etapowo swoje nauczanie: Bóg oczy-

⁶ Tamże 4, 7, SCh 75, 234, PSP 15/2, 427: „«Et omnis qui habet spem hanc in ipso, castificat semetipsum, sicut et ipse castus est». Videte quemadmodum non abstulit liberum arbitrium, ut diceret, «castificat semetipsum». Quis nos castificat nisi Deus? Sed Deus te nolentem non castificat. Ergo quod adiungis voluntatem tuam Deo, castificas teipsum. Castificas te, non de te, sed de illo qui venit ut inhabitet te”.

⁷ O polemice Augustyna z Pelagiuszem por. V. Grossi, *Sant'Agostino d'Ippona*, w: G. Bosio – E. dal Covolo – M. Maritano, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli IV-V*, Torino 1998², 68-71.

szcza człowieka, ale nie wbrew jego woli; człowiek będzie oczyszczony, jeśli swoją wolę połączy z Bogiem; zatem człowiek zostaje oczyszczony nie swoją mocą, ale mocą Boga.

Zagadnienie wolności człowieka jest kluczowe – zdaniem Augustyna – w teorii zbawienia, jako że ukazuje – z jednej strony – dobroć Boga proponującego człowiekowi zbawienie – z drugiej zaś strony – wymaga od człowieka jego „tak” na proponowaną łaskę, z całkowitym zachowaniem wolności osobistej, która jedynie dzięki Bożej pomocy dąży do dobra. Bóg oczyszcza człowieka, Bóg go uświęca, Bóg go zbawia; czyni to jednak jedynie wtedy, jeśli człowiek odczytuje i wybiera w sposób świadomy wolę Bożą. W kilku zdaniach komentarza do *Prima Ioannis* Augustyn krytykuje zdecydowanie koncepcję manichejczyków odrzucającą wolność człowieka, jak też naukę Pelagiusza opowiadającego się za wolnością człowieka sięgającą samej zdolności zbawienia się.

Biskup Hippony zajmując się przez wiele lat swojej działalności kwestią relacji wolności do łaski Bożej, ukazał przede wszystkim, że zagadnienie to należy rozważać biorąc pod uwagę zawsze obydwa terminy jednocześnie. Próbował zatem zrozumieć koegzystencję dwóch rzeczowników, czyli wolności i łaski, wyrażających szczególną relację, jaka istnieje między nimi w człowieku wolnym, otwierającym się na łaskę Bożą. Augustyn snuje swoje rozważania na temat wolności ludzkiej i łaski Bożej komentując interesujące nas słowa Janowe: „Každy zaś, kto pokłada w Nim tę nadzieję, uświęca się, podobnie jak On jest święty” (1J 3, 3). Prawie spontanicznie pojawia się pytanie, o jaką nadzieję chodzi w tym tekście Janowi? Biskup Hippony nie poświęca, przynajmniej w tekście analizowanym, więcej uwagi słowu *spes*, stwierdzając jedynie, że Jan utwierdza nas w nadziei.

Problemem egzegetycznym jest pytanie o to, do kogo w Janowym zdaniu „Každy zaś, kto pokłada w Nim tę nadzieję” (*tamże*), odnosi się termin „w Nim” (ἐν αὐτῷ)? Niektórzy znawcy zagadnienia dopatrywali się w tym tekście odniesienia do Chrystusa, inni zaś do Boga Ojca. Zagadnienie jest o tyle złożone, że w Nowym Testamencie istnieją teksty, które mówią o nadziei w Bogu⁸, jak też te, które odnoszą nadzieję do Chrystusa⁹. Nie jest naszym zadaniem próbować odpowiedzieć na to pytanie z punktu widzenia czysto egzegetycznego¹⁰, to znaczy poprzez analizę terminów, użytych składni i kontekstu treściowego. Trzeba, biorąc pod uwagę przedmiot naszych poszukiwań,

⁸ Por. Dz 24, 15: „Mam też w Bogu nadzieję, którą również oni mają, że nastąpi zmartwychwstanie sprawiedliwych i niesprawiedliwych”; zob. również 1Tm 4, 10.

⁹ Por. Rz 15, 12: „Przyjdzie potomek Jessego, powstanie Ten, który ma rządzić poganami, w Nim poganie pokładać będą nadzieję”.

¹⁰ Por. R.E. Brown, *Le Lettere di Giovanni* (tytuł oryginalny: *The Epistles of John*), Assisi 2000², 547.

odwołać się do przytoczonego tekstu św. Augustyna i zapytać jak biskup Hippony interpretował tekst *Prima Ioannis* 3, 3.

Wydaje się, że Augustyn dosyć wyraźnie opowiada się za tym, by w Janowych słowach „Każdy zaś, kto pokłada w Nim tę nadzieję” (1J 3, 3), dostrzegać odniesienie do Boga Ojca. Przemawia za tym cały tekst biskupa Hippony, poświęcony interpretacji Janowego wyrażenia, czyli *Homilia na I List św. Jana* 4, 7. Znajdujemy w tym krótkim tekście trzy razy rzeczownik „Deus” („*Quis nos castificat nisi Deus? Sed Deus te nolentem non castificat? Ergo quod adiungis voluntatem tuam Deo, castificas teipsum*”).

2. Pseudo-Hilary z Arles. Pseudo-Hilary z Arles komentuje w następujący sposób interesującą nas wypowiedź Apostoła Jana z jego Pierwszego Listu: „Każdy zaś, kto pokłada w Nim tę nadzieję, uświęca się, podobnie jak On jest święty” (1J 3, 3):

„«Każdy, kto pokłada [w Nim] tę nadzieję». Jest to nadzieja dóbr przyszłych, miłość dóbr obecnych, wiara w dobra minione i obecne. «Uświęca się, podobnie jak On jest święty». [Człowiek] nie jest święty jak Bóg, ale na ile może być święty”¹¹.

Lakoniczne – wydawałoby się – zdanie Pseudo-Hilarego z Arles podaje krótką definicję nie tylko nadziei chrześcijańskiej, ale też umiejscawia ją w relacji do dwóch pozostałych ważnych dla chrześcijan rzeczywistości duchowych, czyli miłości i wiary. Autor używa charakterystycznego zwrotu „*spes futurorum*” kontynuując linię swoich wielkich poprzedników okresu patrystycznego. Podkreślali oni w rzeczywistości, że nadzieja chrześcijańska odnosi się przede wszystkim do przyszłości, nawet jeśli jest realizowana – przynajmniej w jakiejś mierze – już w momencie aktualnym. Wystarczy przywołać tutaj wyrażenie Cypriana, dla którego całe życie chrześcijańskie nie jest niczym innym jak właśnie nadzieją: „*fiducia futurorum*”; chodzi o nadzieję, która odgrywa znaczącą rolę już w życiu ziemskim człowieka i prowadzi do Chrystusa; chodzi – jeszcze innymi słowy – o realizację tego, co zaczęło się w czasie chrztu świętego. Pseudo-Hilary z Arles używając terminu „*spes futurorum*” ukazuje wyraźnie, że nadzieja chrześcijańska jest pewną postawą człowieka ufnie oczekującego przyszłych dóbr.

Niemniej charakterystyczne wydaje się określenie pisarza: „*caritas praesentium*”. Trudno w tym miejscu powiedzieć, na ile jest ono wyrażeniem samego autora, a na ile mógł on znaleźć podobne zwroty w znanej sobie literaturze patrystycznej. Wyrażenie ukazuje prawdę, wedle której miłość odnosi się

¹¹ Ps-Hilarius Arelatensis, *Commentarius in septem epistolas canonicas* I 3, 3, CCL 108B, 113-114: „*Qui habet hanc spem. Haec spes futurorum, caritas praesentium, fides praeteritorum et praesentium. Sanctificat se sicut ille sanctus est. Non ut ille sanctus sit homo est, sed ut ipse potest*”.

przede wszystkim do momentu aktualnego; *hic et hoc* chrześcijanin jest powołany do tego, by kochać, by realizować najważniejsze przykazanie dane mu przez Boga.

Najbardziej oryginalnym wyrażeniem Pseudo-Hilarego z Arles w cytowanym wyżej zdaniu wydaje się jednak zwrot: „*fides praeteritorum et praesentium*”. Podstawowy w tym określeniu termin „*fides*” byłby określany przez autorów IV i V wieku przede wszystkim jako poznanie religijne i – bardziej precyzyjnie – pewne ufne przyjęcie dobrej nowiny o zbawieniu dokonany w Jezusie Chrystusie: w sposób jeszcze bardziej syntetyczny autorzy tamtego okresu określali wiarę jako przyjęcie właściwej i zdrowej doktryny o rzeczywistościach boskich¹². To co zaskakuje w tekście Pseudo-Hilarego z Arles, to nieobecność w jego określeniu wiary (*fides praeteritorum et praesentiarum*) jej ważnego aspektu odnoszącego się do przyszłości. Autorowi wydają się bliższe w tym kontekście te aspekty terminu „*fides*”, które wskazują na wierność, stałość, rzetelność i sumiennosc. Bóg, którego wyznają chrześcijanie, jest przede wszystkim tym, który dał w przeszłości pewne obietnice narodowi wybranemu, które realizują się w aktualnym czasie.

W komentarzu Pseudo-Hilarego z Arles dotyczącym Janowego tekstu: „Każdy zaś, kto pokłada w Nim tę nadzieję, uświęca się, podobnie jak On jest święty” (1J 3, 3), dostrzega się wyraźnie kontekst triady nadziei, miłości i wiary. Kolejność tych rzeczywistości duchowych nie wydaje się tutaj przypadkowa. Pseudo-Hilary z Arles wyjaśnia tekst Apostoła o nadziei i o jej uświęcającej mocy. Autor jednak jest przekonany, że „*spes*” chrześcijańskiej nie można rozważać w oderwaniu od miłości i wiary; chodzi o rzeczywistości, które wzajemnie się uzupełniają.

3. Beda Czcigodny. Janowy tekst 1J 3, 3 doczekał się interesującego komentarza autorstwa Bedy Czcigodnego, który pisze:

„«Każdy zaś, kto pokłada w Nim tę nadzieję, uświęca się, podobnie jak On jest święty». Liczni mówią, że mają nadzieję życia niebiańskiego w Chrystusie, ale niedbale żyjąc sprawiają, że to wyznanie staje się puste. Natomiast ten ukazuje wyraźny znak głębokiej nadziei, kto stara się wypełniać dobre dzieła przekonany, że nie osiągnie w przyszłości podobieństwa Bożego, jeśli nie będzie teraz uświęcał się, to znaczy wyrzekając się bezbożności i żądz światowych, rozumnie i sprawiedliwie, i pobożnie żyjąc naśladował świętość Boga. Jak bowiem poleca się nam, aby naśladować, według miary naszej możliwości, czystość boskiej świętości, tak też

¹² Por. B. Studer, *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale (sec. IV e V)*, Roma 1989, 195: „Non è troppo difficile individuare che cosa gli autori del quarto e quinto secolo intendano per *pistis* o *fides*. Sulla scia degli scritti biblici, specialmente di quelli del NT, con questi termini essi comprendono in modo particolare la conoscenza religiosa, più esattamente l'accettazione fiduciosa della buona novella sulla salvezza divina in Gesù Cristo; più sinteticamente ancora la recezione della dottrina retta e sana sulle cose divine”.

uczy się nas, abyśmy mieli nadzieję otrzymania, na miarę naszą tzn. stworzenia, chwały bożego podobieństwa”¹³.

Beda Czcigodny uwidacznia tu ścisły związek, jaki istnieje między nadzieją chrześcijańską i postępowaniem w życiu codziennym. Jego zdaniem – nadzieja odnosząca się przede wszystkim do życia niebiańskiego, czyli naszego życia po śmierci, powinna znajdować swoje odzwierciedlenie w życiu ziemskim zgodnym z wolą Bożą. W przeciwnym wypadku, czyli jeśli ktoś żyje niedbale (*negligenter*), sprawia, że nadzieja staje się dla niego pustym terminem.

Autor zwraca też uwagę na związek nadziei chrześcijańskiej z tematem człowieka stworzonego na obraz Boży. Niezwykle wyróżnienie, jakiego człowiek dostąpił od Boga, stanowi też pewne zadanie, które ma być przez niego realizowane w codziennym życiu; mamy ciągle stawać się obrazem Boga. Nie będziemy tego zadania realizować, jeśli nie będziemy naśladować świętości samego Boga. To zaś dokonuje się na dwojakiej drodze: wyrzeczenia się bezbożności i żądz światowych (*abnegando impietatem et saecularia desideria*) oraz rozumnego, sprawiedliwego i pobożnego życia (*sobrie autem et iuste et pie vivendo*).

Z punktu widzenia teologiczno-ascetycznego najbardziej doniosłe stwierdzenie Bedy Czcigodnego znajduje się w ostatnim zdaniu przytoczonego tekstu. Pisarz dostrzega pewną proporcję, jaka – jego zdaniem – istnieje między stopniem naśladowania świętości Bożej w naszym życiu codziennym oraz stopniem Bożego podobieństwa, jakie kiedyś w przyszłości osiągniemy. Stwierdza on pokornie, że zarówno gdy chodzi o świętość jak i nasze podobieństwo do Boga, ludzkie możliwości są bardzo ograniczone. Innymi słowy, w jednej i drugiej dziedzinie człowiek nigdy nie dorówna Bogu, jest bowiem jedynie jego stworzeniem; użyty w tym kontekście zwrot „*creaturae mensura*” wydaje się bardzo charakterystyczny dla myśli pisarza.

Beda wykorzystuje następnie interesujący nas tekst 1J 3, 3 w polemice skierowanej przeciwko Pelagiuszowi i jego zwolennikom:

„Nie można wierzyć, że nauka Pelagiusza o człowieku, który mógłby się uświęcać przez własny wybór bez Bożej pomocy, służy czemukolwiek. Lecz ten, kto ma nadzieję, uświęca się w Panu, na Nim się opiera i uprasza wszystkimi sposobami

¹³ Beda Venerabilis, *Commentarius in epistolas VII catholicas* 3, 3, CCL 121, 302: „Et omnis qui habet spem hanc in eo sanctificat se, sicut et ille sanctus est. Multi se dicunt spem habere vitae caelestis in Christo sed hanc confessionem negligenter vivendo evacuant. Manifestum autem de se indicium spei supernae exhibet qui bonis operam dare actibus studet certus quia non aliter ad similitudinem Dei quis in futuro perveniat nisi Dei sanctitatem in praesenti se sanctificando, id est abnegando impietatem et saecularia desideria sobrie autem et iuste et pie vivendo imitetur. Sic autem divinae sanctitatis munditiam pro nostrae capacitate mensurae iubemur imitari, sicut divinae similitudinis gloriam pro nostra, id est creaturae, mensura sperare praecipimur”.

łaskę Tego, który mówi: «Beze Mnie nic nie możecie uczynić», i któremu odpowiada: «Ty jesteś moją pomocą, więc mnie nie odrzucaj»¹⁴.

Pisarz, używając wyrażen „liberum arbitrium” i „sine divino auxilio”, raz jeszcze zabiera głos w złożonej dyskusji na temat możliwości człowieka w sferze duchowej i potrzeby / konieczności łaski Bożej do zbawienia. Pelagiusz podkreślał w swojej nauce naturalne siły człowieka i znaczenie podejmowanych wysiłków w celu zbawienia się. Uważał, że grzech Adama nie ma negatywnego wpływu na naszą kondycję duchową i stwierdzał konsekwentnie, że do osiągnięcia zbawienia nie jest konieczna szczególna łaska ze strony Boga. Co więcej, w praktyce człowiek, jeśli idzie za przykładem Chrystusa, zbawia się sam. Występował ostro przeciwko nauce Augustyna właśnie na temat łaski i grzechu¹⁵.

Beda podejmuje polemikę z Pelagiuszem interpretując interesujący nas fragment z I Listu św. Jana Apostoła 3, 3. Pisarz odrzuca w pierwszym rzędzie pogląd Pelagiusza, wedle którego człowiek może zbawić się podejmując osobiste wysiłki na drodze uświęcania, nawet jeśli podejmie stosowny wybór i chce to czynić z dużym zaangażowaniem. Jako następny etap, odwołuje się właśnie do tekstu Janowego dotyczącego nadziei: „Każdy zaś, kto pokłada w Nim tę nadzieję, uświęca się, podobnie jak On jest święty” (1J 3, 3). Zasadnicze z punktu widzenia zbawienia ludzkiego jest pokładanie nadziei w Bogu, a nie w samym sobie; jedynie zaufanie, jakie pokładamy w naszym Zbawicielu, sprawia, że nasze codzienne działanie nabiera zupełnie innego znaczenia i charakteru: „Beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15,5).

Augustyn, Pseudo-Hilary z Arles i Beda Czcigodny komentowali w swoich pismach tekst pochodzący z I Listu św. Jana Apostoła: „Każdy zaś, kto pokłada w Nim tę nadzieję, uświęca się, podobnie jak On jest święty” (1J 3, 3). Biskup Hippony, polemizując z nauką proponowaną przez Pelagiusza, wykorzystywał zdanie Janowe m. in. w kontekście nauczania o wolności i łasce. Podejmując to ważne dla wszystkich chrześcijan zagadnienie stwierdzał, że Apostoł Jan utwierdza nas w nadziei pokładanej w Bogu, która pomaga nam otwierać się na

¹⁴ Tamże, s. 303: „Neque autem Pelagianum dogma iuvare credendum est quod dicitur de homine, sanctificat se quasi aliquis ipse se sine divino auxilio sanctificare per liberum arbitrium possit. Sed qui habet spem in Domino sanctificat se quantum potest ipse nitendo et eius per omnia gratiam flagitando qui ait: «Sine me nihil potestis facere», eique dicendo: «Adiutor meus esto, ne derelinquas me»”.

¹⁵ Na temat nauki Pelagiusza por. A. Baron, *Spór o Pawła, spór o człowieka czy spór o Boga? Refleksje na marginesie kontrowersji pelagiańskiej*, w: Pelagiusz, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, ŻMT 15, Kraków 1999, 5-167.

działającego w nas Pana; Jego pomoc jest konieczna do zbawienia. W podobnym tonie wypowiadał się Beda Czcigodny odrzucając naukę Pelagiusza o człowieku, który mógłby się uświęcać przez własny wybór bez Bożej pomocy. Jedyne – dodawał – ten kto ma nadzieję, uświęca się w Panu, na Nim się opiera i wyprasza potrzebne łaski. Pseudo-Hilary z Arles komentując Janowy tekst o „*spes Christianorum*”, zwracał uwagę na podstawową z punktu widzenia teologicznego triadę nadziei, miłości i wiary. Używając określenia „*spes futurorum*” ukazywał, że nadzieja chrześcijańska odnosi się przede wszystkim do przyszłości, ale jej pozytywne skutki dostrzegane są wyraźnie już w czasie życia ziemskiego.

„CHIUNQUE HA QUESTA SPERANZA IN LUI” (1Gv 3, 3)
 NELL’INTERPRETAZIONE DI ALCUNI SCRITTORI
 LATINI DELL’ETÀ PATRISTICA
 (Agostino, Pseudo-Ilario di Arles, Beda il Venerabile)

(Riassunto)

Agostino, Pseudo-Ilario di Arles e Beda il Venerabile hanno commentato nei loro scritti il versetto della Prima Lettera di san Giovanni Apostolo: „Chiunque ha questa speranza in lui, purifica se stesso, come egli è puro” (1Gv 3, 3). Il Vescovo d’Ippona, polemizzando con la dottrina proposta da Pelagio e i suoi seguaci, interpretava la frase di Giovanni nel contesto del suo insegnamento sulla libertà e la grazia. Affrontando questo significativo argomento teologico, sottolineava il fatto che le parole dell’Apostolo ci rafforzano nella speranza in Dio, la quale ci permette di aprirci al Signore operante dentro di noi; la sua grazia poi è necessaria per la nostra salvezza. In un contesto simile Beda il Venerabile respingeva la dottrina di Pelagio sull’uomo, capace di santificarsi attraverso la sua libertà senza l’aiuto di Dio. Soltanto – aggiungeva Beda – quello che ha speranza in Dio, santifica se stesso nel Signore, si basa su di lui ed implora le grazie necessarie. Pseudo-Ilario di Arles commentando il testo di Giovanni sulla *spes Christianorum*, sottolineava l’importanza della triade teologica: speranza, amore e fede. Adoperando poi l’espressione *spes futurorum* dimostrava, che la speranza cristiana si riferisce soprattutto al futuro, ma i suoi benevoli frutti si vedono già durante la vita presente.