



Problematyka nadziei w wybranych podręcznikach teologii moralnej

The Concept of Hope in Selected Textbooks of Moral Theology

TADEUSZ ZADYKOWICZ 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, tadeusz.zadykowicz@kul.pl

Streszczenie: Artykuł podejmuje problem zmieniającego się sposobu ujmowania nadziei – jednej z cnót teologicznych – w podręcznikach teologii moralnej, poczynając od dzieł spełniających taką rolę jeszcze przed jej wyodrębnieniem się spośród innych dyscyplin, poprzez podręczniki powstałe w wiekach XVII–XX, aż po współczesność. Punktem wyjścia jest Rok Jubileuszowy 2025, obchodzony pod hasłem „Pielgrzymi nadziei”, który stanowi okazję do pogłębionej refleksji nad tą kategorią. Problem badawczy koncentruje się wokół pytania: w jaki sposób nadzieja była i jest przedstawiana w podręcznikach teologii moralnej oraz jakie kierunki i etapy tej refleksji można wyróżnić? Zastosowana metoda to analiza porównawcza wybranych klasycznych i współczesnych podręczników oraz wcześniejszych dzieł o charakterze teologicznomoralnym. Kryterium porządkującym analizę jest podejście merytoryczne, obejmujące sposób rozumienia nadziei (jako cnoty, przykazania lub dyspozycji duchowej) oraz jej miejsce w wykładzie teologii moralnej i życiu moralnym. Źródła stanowią reprezentatywne podręczniki i dzieła takich autorów, jak: św. Augustyn, Piotr Lombard, św. Tomasz z Akwinu, Juan Azor, św. Alfons Maria de Liguori, Johann Michael Sailer, Johann Baptista von Hirscher i Fritz Tillmann, a także dzieła z okresu około soborowego aż po współczesne. Artykuł ukazuje, że chociaż pojęcie nadziei przeszło znaczący rozwój, pozostaje ono kluczową kategorią dla zrozumienia moralności chrześcijańskiej, a współczesne interpretacje stanowią zarówno kontynuację, jak i reinterpretację tradycji teologicznej.

Słowa kluczowe: nadzieja, cnota teologiczna, teologia moralna, podręczniki teologii moralnej, historia teologii moralnej, Jubileusz 2025, klasyczne i współczesne ujęcia nadziei

Abstract: This article addresses the evolving understanding of hope—one of the theological virtues—in moral theology textbooks. It begins with works that served this purpose even before moral theology emerged as a distinct discipline and moves through textbooks dating from the 17th century, through the 20th century, up to the present day. The starting point is the Jubilee Year 2025, celebrated under the theme of “Pilgrims of Hope,” which offers an opportunity for deeper reflection on this concept. The research question focuses on how hope has been and is currently presented in moral theology textbooks and what stages and directions of this reflection can be identified. The method applied involves a comparative analysis of selected classical and contemporary textbooks, as well as earlier theological-moral works. The criterion guiding the analysis is a substantive approach that considers how hope is understood (as a virtue, commandment, or spiritual disposition) and what its place in the exposition of moral theology and moral life is. The sources include representative textbooks and works by authors such as St. Augustine, Peter Lombard, St. Thomas Aquinas, Juan Azor, St. Alphonsus Maria de Liguori, Johann Michael Sailer, Johann Baptista von Hirscher, and Fritz Tillmann, as well as writings from the immediate pre- and post-conciliar period up to the present day. The article demonstrates that although the concept of hope has undergone significant development, it remains a key category for understanding Christian morality, and contemporary interpretations represent both a continuation and a re-interpretation of the theological tradition.

Keywords: hope, theological virtue, moral theology, moral theology textbooks, history of moral theology, Jubilee 2025, classical and contemporary approaches to hope

Rok Jubileuszowy 2025, obchodzony pod hasłem „Pielgrzymi nadziei”, skłania do refleksji nad cnotą teologalną, która zwykle wymieniana jest na drugim miejscu – nadzieją. Analiza tej postawy była i pozostaje przedmiotem zainteresowania wielu dyscyplin, zwłaszcza – choć nie wyłącznie – teologicznych, a szczególnie teologii moralnej. Problematyka nadziei zajmowała zawsze istotne miejsce w refleksji nad moralnością, zarówno w opracowaniach monograficznych, jak i w literaturze podręcznikowej. Podręczniki mają to do siebie, że systematyzują współczesne sobie nauczanie Kościoła na potrzeby dydaktyki i działalności pastoralnej. Stanowią tym samym doskonale odzwierciedlenie aktualnego spojrzenia na dane zagadnienie. Ich analiza pozwala zatem uchwycić specyfikę podejścia do określonych tematów w różnych epokach.

Nawet pobieżna lektura podręczników teologii moralnej – zarówno klasycznych, jak i współczesnych – ujawnia, że sposób ujmowania problematyki nadziei ulegał na przestrzeni wieków istotnym przemianom. Bardziej szczegółowa analiza tych tekstów pozwala wyodrębnić kluczowe etapy oraz główne kierunki rozwoju refleksji teologicznomoralnej nad tą cnotą. W ramach niniejszego artykułu nie jest możliwe omówienie całego dorobku literatury podręcznikowej. Uwagę skoncentrowano zatem na wybranych dziełach, które – ze względu na swój wpływ, zasięg oddziaływania i reprezentatywny charakter – można uznać za podstawowe źródła poznania ewolucji teologii nadziei w ramach podręcznikowej tradycji teologii moralnej.

Teologia moralna jako samodzielna dyscyplina zaczęła kształtować się na przełomie XVI i XVII wieku. Z tego okresu pochodzi jedno z pierwszych pełnych ujęć systematycznych *Institutiones morales* Juana Azora, które uznawane jest za modelowe dla jezuickiej kazuistyki epoki kontrreformacji. Ten nowożytny nurt nie powstał jednak w próżni. Już wcześniej pojawiały się dzieła o charakterze dydaktycznym, podejmujące refleksję nad cnotami teologalnymi, w tym nadzieją – jak choćby *Enchiridion de fide, spe et caritate* św. Augustyna, *Libri sententiarum* Piotra Lombarda czy *Summa theologiae* św. Tomasza z Akwinu, która ugruntowała scholastyczne rozumienie nadziei jako cnoty ufności pokładanej w Bogu.

Kolejne istotne etapy rozwoju doktryny ujawniają się w podręcznikach pisanych w duchu neotomizmu, m.in. w *Manuale theologiae moralis* Dominika Prümmera (1961), a także w dziełach inspirowanych moralnością św. Alfonsa Marii de Liguoriego, takich jak *Theologia moralis* samego Liguoriego (1879) czy *Summa theologiae moralis* Hieronima Noldina (1911a, 1911b). Z kolei nowożytna odnowa teologii moralnej – reprezentowana przez Johanna Michaela Sailera, Johanna Baptista von Hirschera, a następnie Fritza Tillmanna – kładła nacisk na duchowy i egzystencjalny wymiar nadziei, integrując ją z szerszym rozumieniem osoby i życia chrześcijańskiego. Analiza tych dzieł – od ojców i doktorów Kościoła, przez klasyków scholastyki i moralistów nowożytnych, aż po XX-wiecznych reformatorów – ukazuje nie tylko różnice językowe i strukturalne, ale także głębokie zmiany w samym rozumieniu nadziei: jej miejsca w życiu chrześcijańskim, relacji do wiary i miłości,

funkcji w sakramentach, a także roli etycznej i wspólnotowej. Prosty układ chronologiczny byłby jednak niewystarczający. Dlatego przyjęto podejście merytoryczne, koncentrujące się na sposobach integracji nadziei w strukturze wykładu, jej roli normatywnej i duchowej. W rezultacie można wyróżnić trzy podstawowe modele ujęcia nadziei obecne w podręcznikach teologii moralnej: jako cnoty teologalnej (charakterystyczne dla ojców Kościoła, scholastyki i neotomizmu), jako przykazania (obecne m.in. u Azora, Liguoriego i autorów szkoły alfonsjańskiej) oraz jako duchowej dyspozycji (rozwijane przez autorów nurtów odnowy moralnej, takich jak Sailer, von Hirscher, Tillmann).

Na tym fundamencie wyrasta współczesna refleksja, zainicjowana w okresie okolo-soborowym przez takich autorów, jak np. Bernhard Häring (*Das Gesetz Christi*), a wspierana przez dokumenty Soboru Watykańskiego II oraz późniejsze nauczanie papieskie. Choć głęboko zakorzenione w tradycji, dzisiejsze ujęcia nadziei w podręcznikach uwzględniają nowe konteksty, język i intuicje, odpowiadając na wyzwania współczesnego życia moralnego i duchowego. Świadczy to o ciągłym potencjale rozwojowym tej problematyki w teologii moralnej.

1. Nadzieja jako cnota teologalna. Refleksja moralna okresu jedności teologii, scholastyki i neoscholastyki

Klasyczna teologia, reprezentowana przez ojców Kościoła, scholastykę i neotomizm, ujmowała nadzieję jako cnotę teologalną. Teologowie tego długiego okresu w dziejach (do XVI wieku oraz w XIX wieku i 1. połowie XX wieku) ukazywali nadzieję jako wlaną przez Boga ufność w przyszłe zbawienie. Podejmowali również kwestię relacji między nadzieją a pozostałymi cnotami teologalnymi: wiarą i miłością.

Takie podejście prezentują już ojcowie Kościoła, spośród których największym autorytetem cieszył się św. Augustyn. Jest on powszechnie uważany za jednego z najwybitniejszych moralistów w dziejach Kościoła (Häring 1954, 53). Klasyczni moralisci zawsze uznawali go za najważniejszy autorytet. Swoje nauczanie o nadziei zawarł on w wielu dziełach (m.in. *Epistola* 155 [CSEL 44]; *Epistola* 157 [CSEL 44]; *Sermo* 20 [CCSL 41]; *De civitate Dei* [CSEL 40/1, 40/2]), jednak najważniejszym z nich jest *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*. Jest to późne dzieło Augustyna, dlatego umożliwia rozpoznanie i uporządkowanie tematów związanych z nadzieją, obecnych także w innych jego pismach (Drever 2022, 148). Co więcej, jest to jego najpełniejsze systematyczne opracowanie cnót teologalnych, a zarazem pierwsza próba stworzenia systematycznej nauki moralnej (Sailer 1834a, 65; Pinckaers 1994, 193).

Augustyn definiuje nadzieję jako oczekiwanie na wieczne zbawienie oraz ufność w spełnienie się Bożych obietnic (*Epistola* 155, 3.12 [CSEL 44]). Ta ufność jest zakorzeniona w wierze i nierozzerwalnie związana z miłością: „nadzieja nie może istnieć

bez miłości, ani miłość bez nadziei” (*Enchiridion* 2.8 [CCSL 46]; Drever 2022, 148). Augustyn ukazuje nadzieję w kontekście cierpienia – nie jako ucieczkę od niego, lecz jako postawę, która kierując ku dobru wiecznemu, umożliwia życie chrześcijańskie pośród prób, pozwala stawiać czoła rzeczywistości z perspektywy eschatologicznej (Drever 2022, 146). W swoistym napięciu między życiem doczesnym a wiecznością nadzieja przyczynia się do moralnego kształtowania osoby (*Sermo* 20, 2 [CCSL 41]). Podtrzymuje ona człowieka pielgrzymującego do „państwa Bożego” (*Sermo* 4, 17 [CCSL 41]). Pomaga przezwyciężyć cierpienie, nie negując go, lecz nadając mu sens i transcendując ku dobru ostatecznemu. Jest ona swoistym mostem łączącym teraźniejszość z przyszłością. Augustyn podkreśla także wspólnototwórczy wymiar nadziei oraz jej związek z cierpliwością i wytrwałością (*Sermo* 20, 4 [CCSL 41]).

Nadzieja – zdaniem Augustyna – łączy się także z pobożnością i oddawaniem czci Bogu. Jak mówi, „o wierze uczymy się z *Credo*, a o nadziei i miłości z *Modlitwy Pańskiej*” (*Enchiridion* 2.7 [CCSL 46]). W *Enchiridionie* odnosi się on do siedmiu prośb zawartych w *Modlitwie Pańskiej*, które służą jako przewodnik w zrozumieniu chrześcijańskiej nadziei. Pierwsze trzy prośby dotyczą dóbr wiecznych, choć mają także wymiar doczesny, ponieważ rozpoczynają się w życiu ziemskim i osiągają pełnię w przyszłości. Ostatnie cztery odnoszą się do dóbr doczesnych i problemów obecnych, jak np. przebaczenie grzechów – rzeczywistości, która nie będzie miała miejsca w niebie. Wśród nich znajdują się także prośby obejmujące zarówno potrzeby materialne, jak i duchowe. Przykładem jest czwarta prośba – „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj” – która, zdaniem Augustyna, może odnosić się zarówno do materialnych potrzeb ciała, jak i do Eucharystii. Augustyn rozróżnia zatem nadzieję teologalną od nadziei ludzkich, czyli takich, które są skierowane ku rzeczom lub ku ludziom, a nie ku Bogu (*Enchiridion* 30.115 [CCSL 46]).

Do Augustyna i jego nauczania o nadziei odwołuje się wybitny przedstawiciel scholastyki Lombard, podejmując ten temat w swoim dziele *Sententiarum libri quatuor*. Zanim jednak w sposób systematyczny omówi zagadnienie nadziei w Księdze III, wcześniej porusza kwestię moralnej wartości czynów spełnionych przez ludzi pozbawionych wiary, nadziei i miłości (Lombardus 1841, II, XLI). Czyny te – jego zdaniem – są pozbawione właściwego celu: nie wypływają ani z nadziei na zbawienie, ani z miłości ku Bogu, a zatem w pełnym sensie nie mogą być uznane za dobre. Nadzieja zatem – według Lombarda – jest konieczna, aby uczynki moralnie dobre były zasługujące na życie wieczne. Dostrzegając ścisły związek między cnotami teologalnymi, Lombard uzasadnia ich wewnętrzny porządek. Twierdzi, że wiara naturalnie poprzedza nadzieję (*Credere naturaliter praecedat sperare*), ponieważ dotyczy ona prawd przyjętych jako pewne, natomiast nadzieja odnosi się do tego, co jest oczekiwane – do zbawienia. Bez wiary nie ma nadziei, gdyż nadzieja opiera się na wierze – nie można mieć nadziei w coś, czego nie przyjmuje się przez wiarę (Lombardus 1841, III, XXIII). Nadzieja wiąże się także z cnotą miłości: prowadzi do niej, a bez niej nie byłaby pełna. Miłość jako najwyższa z cnot nadaje pełnię wartości zarówno wierze,

jak i nadziei. Według Lombarda porządek cnót teologalnych przedstawia się zatem następująco: wiara – nadzieja – miłość. Podkreśla on również rolę łaski w poruszeniu i rozwoju owego aktu woli, ukierunkowanego na zbawienie i życie wieczne (Lombardus 1841, III, XXIII). Nadzieja bowiem nie jest tylko pozytywnym oczekiwaniem, ale aktem woli, poruszonym przez łaskę i zakorzenionym w rozumnej wierze.

Najwięcej miejsca zagadnieniu nadziei Lombard poświęca w Księdze III *Sentencji*. Dystynkcja XXVI tej księgi dotyczy wprost definicji nadziei. Lombard określa nadzieję jako cnotę, dzięki której człowiek z ufnością oczekuje dóbr duchowych i wiecznych – czyli zbawienia, chwały, zmartwychwstania – opierając się na Bożej łasce oraz na zasługach Chrystusa i własnych („Est autem spes virtus, qua spiritualia et aeterna bona sperantur, id est cum fiducia expectantur”). Nadzieja nie jest zatem oczekiwaniem czegośkolwiek, lecz dóbr niewidzialnych, duchowych i wiecznych. W tym kontekście Lombard przywołuje słowa św. Pawła: „Spes autem, quae videtur, non est spes. Quod enim videt quis, quid sperat?” (Rz 8,24). Zastanawia się również, czy nadzieję posiadał Chrystus oraz święci Starego Testamentu (Lombardus 1841, IV, IV). W odniesieniu do Chrystusa odpowiedź jest negatywna, ponieważ posiadał On doskonałe poznanie Boga. Podobnie święci przebywający w niebie nie mają już nadziei jako cnoty, gdyż osiągnęli to, czego się spodziewali. Nadzieję posiadali natomiast święci Starego Testamentu oraz wszyscy ci, którzy są jeszcze w drodze do pełni zbawienia. Nadzieja jest zatem prawdziwą cnotą wędrowców (*virtus viatoribus*).

W okresie średniowiecza najbardziej szczegółową analizy cnoty nadziei przeprowadził św. Tomasz z Akwinu w dziele *Summa theologiae*. Poświęcił jej kwestie 17–22 w drugiej części *Secunda secundae* (ST II–II, q. 17–22). Akwinata rozważa w nich takie zagadnienia, jak: nadzieja jako cnota (q. 17), przedmiot nadziei (q. 18), podmiot nadziei (q. 19), akt nadziei (q. 20), pewność nadziei (q. 21) oraz bojaźń Boża jako dar związany z nadzieją (q. 22). Święty Tomasz definiuje nadzieję jako cnotę teologalną (q. 17, a. 5), odrębną od pozostałych – wiary i miłości – choć ściśle z nimi związaną (q. 17, a. 6). Jest ona poprzedzana przez wiarę (q. 17, a. 7), a jednocześnie poprzedza miłość, która jako najdoskonalsza z cnót wywodzi się z niej i ją doskonali (q. 17, a. 8). Dzięki nadziei człowiek ufnie oczekuje osiągnięcia życia wiecznego jako trudnego dobra, możliwego jednak do zdobycia z pomocą Bożą (q. 17, a. 1). Pierwszorzędnym przedmiotem nadziei jest szczęście wieczne, drugorzędnym – pomoc, dzięki której człowiek spodziewa się osiągnąć to dobro (q. 17, a. 2). Podmiotem nadziei jest wola, którą ta cnota ukierunkowuje na osiągnięcie przyszłego dobra – życia wiecznego (q. 18, a. 1). Podobnie jak Lombard, św. Tomasz negatywnie odpowiada na pytanie, czy zbawieni posiadają nadzieję (q. 18, a. 2). Jednoznacznie stwierdza również, że nie mają jej potępieni (q. 18, a. 3). Nadzieja jest wyłączną domeną pielgrzymujących, a więc tych, którzy są jeszcze w drodze do zbawienia. Akt nadziei polega na ufności w osiągnięcie zbawienia z pomocą łaski Bożej. Nadzieja jest pewna, ponieważ opiera się na miłosierdziu i wszechmocy Boga (q. 18, a. 4). Jest ona również związana z darem bojaźni Bożej, który chroni przed zuchwałością i wspiera pokorę w dążeniu

do zbawienia (q. 19, a. 1). Wreszcie św. Tomasz omawia wady przeciwstawne nadziei: rozpacz (q. 20, a. 1–4) oraz zuchwalstwo (q. 21, a. 1–4), a także rozpatruje nadzieję i bojaźń w kategoriach przykazania (q. 22).

Akwinata przedstawia nadzieję jako jedną z trzech cnót teologalnych, obok wiary i miłości. Definiuje ją jako trwałą dyspozycję woli, dzięki której człowiek – opierając się na pomocy Bożej – dąży do osiągnięcia życia wiecznego jako dobra trudnego, lecz możliwego do uzyskania. Zasadniczym przedmiotem nadziei jest Bóg, rozumiany zarówno jako cel ostateczny (*beatitudo aeterna*), jak i zasada sprawcza, której wsparcie umożliwia człowiekowi osiągnięcie zbawienia. Nadzieja jako cnota nie odnosi się jedynie do ludzkich emocji, lecz stanowi racjonalny i wolitywny akt, zakorzeniony w wierze. Cechą charakterystyczną nadziei jest jej odniesienie do dobra przyszłego i trudnego, które przekracza naturalne możliwości człowieka. Dlatego też nadzieja nie może być skierowana ku człowiekowi jako ostatecznej przyczynie zbawienia. Można jednak pokładać nadzieję w człowieku jako narzędziu pomocniczym – np. w świętych jako orędownikach u Boga. Nadzieja – zdaniem św. Tomasza – posiada wymiar wspólnotowy. Choć zasadniczo odnosi się do osobistego zbawienia, możliwe jest także jej skierowanie ku zbawieniu innych, o ile wypływa to z miłości bliźniego, która jednoczy wolę człowieka z wolą drugiego.

Summa theologiae św. Tomasza jest największym arcydziełem średniowiecznej scholastyki, zwłaszcza w swojej części moralnej. Przewyższa inne dzieła epoki pod względem liczby wykorzystywanych źródeł, głębokiej jedności poruszanych zagadnień, ścisłości analizy, doskonałej syntezy oraz twórczego zastosowania metody scholastycznej. Nic więc dziwnego, że teologia moralna św. Tomasza szybko zyskała status teologii klasycznej. *Summa*, a zwłaszcza jej druga część – uważana za „Sumę o cnotach” – była szeroko rozpowszechniona i najczęściej wykorzystywana. Praktycznie bezpośrednio po śmierci Akwinaty jego spuścizna zaczęła kształtować szkołę myślenia, rozwijaną przez licznych komentatorów jego dzieł. *Summa* została przyjęta jako podstawowy podręcznik w nauczaniu moralnym, zastępując *Sentencje* Lombarda. Dla wykładowców zasad moralnych św. Tomasz stał się autorytetem pierwszego rzędu. Ta sytuacja utrzymywała się aż do XVI wieku.

Druga recepcja systemu św. Tomasza ma miejsce w XIX wieku oraz w 1. połowie XX wieku. Nurt ten, zwany neotomizmem (lub neoscholastyką), zrodził się z niezadowolenia wobec filozofii racjonalistycznej XVIII wieku. W jego ramach powstały liczne podręczniki do teologii moralnej, odpowiadające na wezwanie do powrotu do tomizmu jako najdoskonalszego systemu filozoficznego dla katolika. Wezwanie to znalazło swój wyraz w encyklice *Aeterni Patris* papieża Leona XIII, w której czytamy:

Oznajmiamy więc, że chętnie i wdzięcznym sercem należy przyjąć wszystko, cokolwiek zostało mądrze powiedziane, cokolwiek zostało przez kogoś odkryte i myślą uchwycone. Was wszystkich, Czcigodni Bracia, wytrwale zachęcamy, abyście dla ochrony i ozdoby wiary katolickiej, dla dobra społeczeństwa, dla rozwoju wszystkich dyscyplin naukowych

przywrócili do dawnej świetności złotą mądrość świętego Tomasza i jak najszerzej ją rozpropagowali (AP 31 [tł. własne; dotyczy wszystkich cytatów obcojęzycznych w tekście, jeśli nie zaznaczono inaczej]).

Echo tego wezwania rozbrzmiało w wielu podręcznikach teologii moralnej tego okresu, m.in. w *Summa theologiae moralis* Benedikta Merkelbacha, *Sinopsis theologiae moralis et pastoralis* Adolphe'a Tanquerey'a, *Theologiae moralis principia, responsa, consilia* Arthura Vermeerscha, a w Polsce w *Katolickiej etyce wychowawczej* Jacka Woronieckiego.

Spośród licznych podręczników neotomistycznych na szczególną uwagę zasługuje jednak *Manuale theologiae moralis* autorstwa Prümmera. Problematykę nadziei autor podejmuje w pierwszym tomie swojego dzieła. Najpierw dokonuje on rozróżnienia między cnотami nabytymi (*virtutes acquisitae*), które człowiek zdobywa własnym wysiłkiem i poprzez powtarzanie aktów, a cnотami wlanymi (*virtutes infusae*), będącymi nadprzyrodzonymi darami Boga, udzielanymi człowiekowi wraz z łaską uświęcającą. Do tych drugich należą trzy cnотy teologalne: wiara (*fides*), nadzieja (*spes*) i miłość (*caritas*) (Prümmer 1961, 312). Cnотy wlane Prümmer nazywa również cnотami teologicznymi (*virtutes theologicae*). Nazwa ta wskazuje nie tylko na ich nadprzyrodzone pochodzenie, lecz także na ich przedmiot. Ich bezpośrednim przedmiotem (*obiectum directum*) – zarówno formalnym, jak i celowym – jest Bóg. W przeciwieństwie do cnот moralnych, które koncentrują się na środkach prowadzących do celu, cnотy teologalne odnoszą się bezpośrednio do Boga jako celu ostatecznego (*finis ultimus*) człowieka. Ich poznanie jest możliwe jedynie dzięki Bożemu objawieniu. Nadzieja (*spes*) – jako cnota teologalna – kieruje wolę człowieka ku Bogu jako przyszłemu dobru poprzez ufne oczekiwanie obiecanej szczęśliwości. O ile wiara (*fides*) umożliwia nadprzyrodzone poznanie Boga, a miłość (*caritas*) jednoczy duszę z Bogiem przez wewnętrzne umiłowanie Go jako najwyższego dobra, to rolą nadziei jest efektywne dążenie do Boga. Zajmuje ona zatem pozycję pośrednią między poznaniem a zjednoczeniem (Prümmer 1961, 314). Ujęcie cnотy w podręczniku Prümmera odpowiada zatem w pełni tomistycznej strukturze triady: *credere – sperare – amare* i wpisuje się w klasyczną definicję nadziei jako *virtus theologica, qua fiducialiter expectamus vitam aeternam per auxilium Dei*.

Przed szczegółowym omówieniem każdej z cnот, w tym nadziei, Prümmer przedstawia ich właściwości (*proprietaes*). Podstawową cechą jest, jak już wspomniano, ich źródło – Bóg – oraz bezpośrednie ukierunkowanie na cel ostateczny (Prümmer 1961, 326). Drugą cechą stanowi trwałość tych cnот. Nadzieja, podobnie jak wiara, w przeciwieństwie do miłości, może pozostać w podmiocie także po popełnieniu grzechu śmiertelnego – choć w formie nieukształtowanej. Według Prümmera człowiek w stanie grzechu ciężkiego może nadal posiadać wiarę i nadzieję, o ile nie utracił ich przez grzechy im przeciwne (np. niewiarę czy rozpacz). Autor opiera się przy tym na autorytecie Soboru Trydenckiego oraz Listach św. Pawła i św. Jakuba,

aby podkreślić, że wiara pozbawiona miłości jest martwa i nieskuteczna zbawczo, choć nadal może istnieć: „Et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum” (1 Kor 13,2) (Prümmer 1961, 327). Prümmer podejmuje również zagadnienie wpływu grzechów powszednich na cnoty teologalne. Twierdzi, że nie mogą one zostać osłabione ani przez grzechy powszednie, ani przez zaniedbanie (*virtutes infusae non possunt directe diminui*). Nie ulegają one osłabieniu wskutek grzechów powszednich, ponieważ te nie dotyczą bezpośrednio porządku ostatecznego celu nadprzyrodzonego, lecz odnoszą się do nieuporządkowanej miłości dóbr doczesnych. Nie słabną również z powodu braku działania, ponieważ – jako cnoty wlane – nie są owocem powtarzalnych aktów, lecz są udzielane bezpośrednio przez Boga. W związku z tym nie zanikają na skutek braku aktywności, jak ma to miejsce w przypadku cnót nabytych (Prümmer 1961, 328). Wpływ grzechów lekkich jest zatem jedynie pośredni (*indirecte*). Nie są one w stanie bezpośrednio zniszczyć cnót teologalnych, mogą jednak utrudniać ich aktualizację. Grzechy te bowiem wytwarzają w człowieku klimat duchowego nieładu, wprowadzają zamęt w umyśle i osłabiają wolę, przez co akty cnót stają się trudniejsze do podjęcia. Ponadto mogą wzmacniać namiętności oraz przywiązanie do dóbr niższych (Prümmer 1961, 328).

Przechodząc do odrębnego omówienia cnoty nadziei, Prümmer najpierw wskazuje na jej ścisły związek z wiarą, którą zresztą omawia bezpośrednio wcześniej. Autor w sposób klasyczny – opierając się na Hbr 11,1 – podkreśla: „Fides est substantia rerum sperandarum, i.e. fundamentum spei nostrae”. To właśnie wiara dostarcza poznania nadprzyrodzonych dóbr, które Bóg obiecał tym, którzy przestrzegają Jego przykazań. Dzięki wierze człowiek rozpoznaje, że dobra wieczne – mimo iż bardzo trudne (*valde ardua*) – są możliwe do osiągnięcia. Prümmer definiuje nadzieję jako cnotę woli, wlaną przez Boga, dzięki której z pewnością i ufnością spodziewamy się – opierając się na wszechmocy Boga wspomagającego – osiągnąć zarówno wieczną szczęśliwość, jak i środki niezbędne do jej zdobycia: „Virtus voluntatis divinitus infusa, qua certa cum fiducia propter omnipotentiam Dei auxiliantern exspectamus et consec tam aeternam beatitudinem quam media ad eam consequendam necessaria” (Prümmer 1961, 379).

Sporo miejsca Prümmer poświęca również analizie przedmiotu nadziei. Jak wynika z przytoczonej definicji, jej przedmiotem materialnym jest dobro obiecane – przede wszystkim wieczna szczęśliwość (*beatitudo aeterna*). Przedmiotem formalnym, ujmując ogólnie, jest natomiast motyw nadziei, czyli wierność Boga w spełnianiu obietnic (Prümmer 1961, 379–80). Prümmer dokonuje jednak bardziej precyzyjnego rozróżnienia między *obiectum formale quod* – czyli tym, czym jest dobro, ku któremu skierowana jest nadzieja (jego zdaniem: *Deus supernaturaliter beatitudine nos beatificaturus*, czyli Bóg jako Ten, który nas uszczęśliwia nadprzyrodzoną szczęśliwością) – a *obiectum formale quo*, czyli podstawą, z jakiej oczekujemy tego dobra. Ten drugi przedmiot formalny Prümmer utożsamia z *auxilium Dei*

omnipotens et fidelis, a więc Bożą wszechmocą i wiernością w udzielaniu pomocy (Prümmer 1961, 380–382).

Szczegółowe rozważania Prümmer poświęca również podmiotowi cnoty nadziei. W tym kontekście wprowadza rozróżnienie między podmiotem bliższym a dalszym. Podmiotem bliższym jest ta władza duszy, w której cnota nadziei ma swoją „siedzi-bę”. Zdaniem Prümmera (1961, 382) nie jest nią ani intelekt, ani pożądanie zmysłowe, lecz wola. Podmiotem dalszym są natomiast osoby, w których może istnieć prawdziwa nadzieja teologalna. Należą do nich wszyscy wierzący, również grzesznicy, z wyjątkiem formalnych heretyków (ponieważ są pozbawieni fundamentu wiary), osób pogrążonych w rozpacz (*desperatio*) lub zarozumiałości (*praesumptio*) oraz dusz potępionych. Natomiast dusze w czyśćcu, choć cierpią, nadal posiadają możliwość osiągnięcia szczęścia wiecznego, a więc mogą wciąż posiadać nadzieję. Z kolei nadzieja nie istnieje: (1) w Chrystusie, ponieważ od początku posiadał On pełne oglądanie Boga i nie był *viator*; (2) w zbawionych, ponieważ już osiągnęli przedmiot nadziei i nie mogą go więcej oczekiwać w przyszłości; (3) w potępionych, ponieważ wiedzą, że nie mogą już osiągnąć zbawienia i utracili wiarę; (4) w formalnych heretykach, ponieważ brakuje im wiary, będącej fundamentem nadziei; (5) w osobach zrozwyczajonych lub zarozumiałych, ponieważ ich postawa jest sprzeczna z istotą nadziei jako cnoty teologalnej (Prümmer 1961, 382–84).

Prümmer wyróżnia trzy zasadnicze właściwości (*proprietas*) nadziei: (1) nadprzyrodzoność (*supernaturalitas*) wynikającą z jej przedmiotu materialnego, formalnego oraz źródła; (2) skuteczność (*efficax*), ponieważ w przeciwieństwie do biernego oczekiwania nadzieja prowadzi człowieka do działania, które umożliwia osiągnięcie życia wiecznego. Nadzieja jest także żywa (*viva*), gdyż pobudza do gorliwego i odważnego dążenia do wiecznej szczęśliwości oraz do korzystania ze środków prowadzących do niej (modlitwa, sakramenty, dobre uczynki); (3) niezawodność, pewność i trwałość (*firmitas*). Ze względu na Boga (*Deum respicit*) nadzieja jest absolutnie pewna i trwała, ponieważ opiera się na Jego wszechmocy, dobroci i wierności. Natomiast z punktu widzenia człowieka (*nostram cooperationem supponit*) zawiera w sobie element niepewności, gdyż jej spełnienie zależy również od wolnej współpracy człowieka z łaską (Prümmer 1961, 384–86).

W sposób systematyczny Prümmer rozróżnia także dwa typy konieczności nadziei w życiu moralnym. Na pierwszym miejscu wskazuje na konieczność nadziei jako środka (*necessitas medii*). Oznacza to, że nadzieja, jako cnota włana przez Boga (*spes habitualis*), jest konieczna do zbawienia zarówno dla dorosłych, jak i dla dzieci. Prümmer przytacza w tym kontekście słowa Soboru Trydenckiego: „Fides nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit”. Drugim aspektem jest konieczność aktów nadziei, rozumiana jako *necessitas praecepti*, czyli konieczność wynikająca z przykazania. Prümmer zaznacza, że w Piśmie Świętym występuje wiele miejsc, w których obecne jest przykazanie nadziei. Przykład stanowi Ps 61,9: „Sperate in eo omnis congregatio

populi”, a także wezwanie apostołów do życia „*pie vivere in hoc saeculo expectantes beatam spem*” (Prümmer 1961, 386–87).

Prümmer wskazuje również na okoliczności, w których cnota nadziei powinna przyjąć formę konkretnych aktów. Bezpośredni obowiązek ich spełnienia (*per se*) zachodzi: (1) na początku życia moralnego – gdy człowiek osiąga zdolność używania rozumu; (2) w chwili śmierci – gdy zbliża się do kresu życia; (3) często w ciągu życia – choć, jak zauważa, autorzy różnią się co do liczby wymaganych aktów. Przyjmuje się jednak, że chrześcijanin wiernie spełniający praktyki religijne (modlitwa, sakramenty) zwykle wypełnia ten obowiązek przez akt wirtualny. Pośrednio natomiast (*per accidens*) obowiązek aktu nadziei pojawia się w sytuacji poważnej pokusy przeciw tej cnocie (np. pokusy rozpacz), a także wtedy, gdy spełnienie innego przykazania tego wymaga (m.in. przy przyjęciu sakramentu pokuty lub realizacji obowiązku modlitwy) (Prümmer 1961, 387–88).

Warto zauważyć, że choć nauczanie Prümmera o nadziei w znacznej mierze pozostaje zgodne z wcześniejszymi ujęciami i koresponduje zwłaszcza z treścią *Summy* św. Tomasza, to autor ten umieszcza je wyraźnie w kontekście sobie współczesnym, o czym świadczą m.in. elementy polemiczne. Prümmer stanowczo odcina się od poglądów kwietystów i semikwietystów, którzy twierdzili, że chrześcijanin nie powinien kierować się nadzieją nagrody oraz głosili ideę stanu pozbawionego nadziei (lub z wykluczeniem nadziei), osiąganego rzekomo przez czystą, bezinteresowną miłość (Prümmer 1961, 388–89).

Swoją wykład na temat nadziei Prümmer kończy charakterystyką i oceną grzechów przeciwnych tej cnocie. Omawia trzy główne postawy: zaniedbanie (*omissio*), rozpacz (*desperatio*) oraz zuchwałość (*praesumptio*). *Omissio actus spei* polega na zaniechaniu aktu nadziei w sytuacjach, w których jest on wymagany (np. podczas modlitwy, w chwilach pokusy czy duchowego zagrożenia). Rozpacz może przyjmować postać pozytywną (*desperatio positiva*) i wówczas jest świadomym oraz dobrowolnym odwróceniem się od nadziei na zbawienie, wynikającym z przekonania, że jego osiągnięcie jest niemożliwe. Prümmer definiuje ten akt jako akt woli uciekającej od Boga jako dobra ostatecznego. *Desperatio privativa* natomiast to stan zniechęcenia i duchowego przygnębienia, który spowodowany jest np. depresją czy osłabieniem fizycznym. W takim przypadku – według Prümmera – zwykle nie mamy do czynienia z grzechem, lecz raczej z pokusą lub objawem skrupułów. Trzecim grzechem przeciwnym nadziei jest zuchwałość (*praesumptio*), czyli swoisty nadmiar (*excessus*) nadziei. Występuje ona, gdy człowiek: (1) polega wyłącznie na sobie – sądząc, że osiągnie zbawienie własnymi siłami (herezja pelagiańska); (2) nadużywa Bożego miłosierdzia, wierząc, że otrzyma przebaczenie bez pokuty i poprawy życia; (3) zakłada pewność Bożego przebaczenia, mimo trwania w grzechu (*perseverandi in peccato sub spe veniae*). Prümmer (1961, 389–93) uznaje zuchwałość za ciężki grzech, a w niektórych przypadkach – za grzech przeciwko Duchowi Świętemu, ponieważ zakłada on wzgardę wobec Bożej pomocy. Wydaje się, że Prümmer, bardziej niż wielu innych

autorów, stara się zdiagnozować przyczyny tych grzechów oraz wskazywać odpowiednie remedia. Nie poprzestaje zatem na ich ocenie moralnej – choć i tę przedstawia – lecz podejmuje także próbę duszpasterskiej i psychologicznej analizy.

2. Nadzieja jako przykazanie. Refleksja moralna w okresie autonomizacji oraz w nurcie alfonjsjańskim

Odmienny – w stosunku do tomistycznego i neoscholastycznego – sposób podejścia do problematyki nadziei w ramach teologii moralnej, traktowanej już jako samodzielna dyscyplina, rozpoczął się wraz z epoką nowożytną. Można powiedzieć, że następuje wówczas rozwój jej bardziej moralizatorskiej i indywidualistycznej perspektywy. Kluczowe w tym względzie są pierwsze podręczniki teologii moralnej, na czele z dziełem hiszpańskiego jezuitę Azora, który zapoczątkował nowy styl refleksji teologicznomoralnej. Od tytułu jego dzieła *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte, aut prave factorum pertinentes, breviter tractantur* przyjęła się nazwa nowego sposobu ujmowania zagadnień moralnych – *Institutiones morales*. W nurcie tym, przejętym później przez Liguoriego i szkołę alfonjsjańską, nadzieja omawiana jest już nie tyle jako cnota, ile jako przykazanie. Wynika to z faktu, że nowe podręczniki zastąpiły klasyczny układ aretologiczny (według cnót) układem preceptywnym (według przykazań), wiążąc cnoty teologalne z pierwszym przykazaniem Dekalogu.

Refleksja moralna na temat nadziei, prowadzona przez Azora, rozpoczyna się w Księdze III pierwszego z trzech tomów wspomnianego dzieła. Punkt dziewiąty, zatytułowany *De spe*, odpowiada Tomaszowemu i neotomistycznemu materiałowi *O cnotach (o nadziei) w ogólności*, zawartemu w części ogólnej. Tym, co natychmiast zwraca uwagę czytelnika zaznajomionego z Tomaszową i tomistyczną aretologią, jest objętość poświęcona temu zagadnieniu – Azor omawia je na niecałej jednej stronie (Azor 1625, 154). Pod względem treści autor podkreśla przede wszystkim, że nadzieja nie opiera się na pewności wiedzy, lecz na prawdopodobieństwie, domyśle, analogii, przeszłym doświadczeniu lub obietnicy (Azor 1625, 154). Jest zakorzeniona nie w wiedzy, lecz w pragnieniu i przekonaniu, że coś może się spełnić. Takie ujęcie pozostaje zasadniczo zgodne z klasyczną definicją nadziei reprezentowaną przez św. Tomasza, który określa ją jako pragnienie dobra trudnego, ale możliwego do osiągnięcia. Azor podkreśla również, że nadzieja jest najcenniejszym darem w obliczu nieszczęść, klęsk, trudności: „Nadzieja karmi wygnańców, podtrzymuje rolników, chorych, jeńców, więźniów i rozbitków. Nadzieja jest źródłem czujności, ostatnią deską ratunku dla odważnych i powszechnym pożywieniem: gdy zdarzają się nieoczekiwane nieszczęścia, nadzieja jest słodka” (Azor 1625, 154). Zwraca on przy tym

uwagę na istnienie nadziei złudnych. Ostrzega, że nadzieje czysto ludzkie często zawodzą – łamią się, upadają w toku biegu wydarzeń, zanim człowiek osiągnie cel.

Odwołując się do nauczania św. Tomasza na temat konieczności nadziei, Azor podkreśla, że nadzieja jest nieodzowna w życiu człowieka, ponieważ stanowi oparcie w obliczu nieszczęść, cierpienia, chorób, więzienia czy wygnania. Działa jak sól dodawana do cierpkiej stawy życia – nadaje sens nawet najtrudniejszym doświadczeniom (Azor 1625, 154). Rozważania Azora są jednak znacznie bardziej zwięzłe niż u Tomasza. Nie zawierają żadnych odniesień do Pisma Świętego. Autor przywołuje jedynie św. Tomasza z Akwinu oraz Kajetana (kard. Tommaso de Vio). W konkluzji stwierdza, że nadzieja jest przeciwieństwem rozpacz, która nie jest jedynie brakiem nadziei, lecz stanowi również utratę zaufania do Boga i odrzucenie jakiegokolwiek możliwości przyszłego dobra.

Szerzej Azor zajmuje się nadzieją w Księdze IX zatytułowanej *De spe, charitate et religione in Deum*, stanowiącej część rozważań nad pierwszym przykazaniem Dekalogu. Jest to klasyczny, podręcznikowy wykład dotyczący cnoty nadziei. Autor rozróżnia w nim dwa główne sposoby rozumienia nadziei. W sensie naturalnym (*sensus appetitus sensitivi*) nadzieja jest formą naturalnego uczucia skierowanego ku trudnemu, lecz możliwemu do osiągnięcia dobru. W sensie teologicznym natomiast jest ona pragnieniem dobra nadprzyrodzonego, przyszłego, trudnego, opartego na zaufaniu do Boga, który to dobro obiecał. Autor podejmuje także refleksję nad relacją nadziei do pozostałych cnót teologalnych. Rozstrzyga tę kwestię podobnie jak scholastycy, twierdząc, że nadzieja jest odrębną cnotą teologalną, różną od wiary i miłości, zakorzenioną w woli i posiadającą swój własny przedmiot. Podobnie jak Tomasz rozważa również, gdzie nadzieja może istnieć, a gdzie nie, oraz wskazuje drogi i środki umożliwiające jej wzrastanie (Azor 1625, 839). Co istotne, definiując nadzieję jako cnotę teologalną, Azor mówi o niej jednocześnie jako o przykazaniu: „Przykazanie nadziei zostało nam narzucone przez Boga jako lekarstwo na uzyskanie odpuszczenia grzechów oraz łaski i miłości Boga. Dlatego też jesteśmy zobowiązani do przestrzegania tego przykazania i prawa w czasach, w których powinniśmy pojednać się z Bogiem, którego obraziliśmy grzechem” (Azor 1625, 843).

Azor zastanawia się również nad okolicznościami, w których cnota nadziei powinna przyjąć formę konkretnego aktu. Wymienia wśród nich: pokusę zwątpienia, nawrócenie, przyjmowanie sakramentów oraz niebezpieczeństwo śmierci (Azor 1625, 843). Znacznie szerzej natomiast niż Tomasz omawia grzechy przeciwko nadziei. O ile Akwinata skupia się przede wszystkim na zwątpieniu i zuchwałości, Azor wymienia ich znacznie więcej. Należą do nich: (1) *desperatio* (rozpacz) – całkowita utrata nadziei na zbawienie, przebaczenie lub poprawę; (2) *praesumptio* (zuchwałość) – nieuprawniona pewność zbawienia oparta na własnych zasługach; (3) *confidentia in creaturis* – pokładanie ufności wyłącznie w stworzeniach, z pominięciem Boga; (4) *diffidentia in adversis* – brak ufności w trudnościach, zaniechanie poprawy z powodu zwlekania; (5) *petere miracula sine causa* – prośenie Boga o cuda lub

nadzwyczajne działania bez uzasadnienia; (6) *tentatio Dei* – kuszenie Boga; (7) *neglectio actus spei* – zaniechanie aktu nadziei, gdy prawo go wymaga; (8) *falsa spes* – nadzieja nieoparta na łasce, lecz na iluzji, że Bóg zbawi mimo trwania w grzechu (Azor 1625, 841–43). Można powiedzieć, że Azor przedstawia nadzieję w ujęciu bardziej psychologiczno-antropologicznym i praktycznym niż św. Tomasz, wzbogacając jej charakterystykę o aspekty duszpasterskie, kazuistyczne i praktyczne.

Tematykę cnót teologicznych w kontekście przykazań rozwinął Liguori. Księga II tomu pierwszego jego dzieła *Theologia moralis* została zatytułowana *De preceptis virtutum theologicarum*. Warto zauważyć, że zagadnienie to pojawia się u niego – pomijając część historyczną, która posiada nawet odrębną numerację – bezpośrednio po traktacie o sumieniu (*Tractatus primus*) i traktacie o prawach (*Tractatus secundus*), stanowiących treść Księgi I. Przykazaniu nadziei Alfons poświęca najmniej miejsca. Podczas gdy rozważania o wierze zajmują kilkanaście stron tekstu (Liguori 1879, 213–23), o miłości – kilkadziesiąt (Liguori 1879, 225–52), traktat o nadziei mieści się na niespełna dwóch stronach (Liguori 1879, 224–25). Alfons definiuje nadzieję jako „miłość pragnienia Boga (*amor concupiscentiae erga Deum*), przez którą pragniemy Boga i rzeczy Boskich ponad wszystko inne i dla której jesteśmy gotowi stracić wszystko, byle nie stracić Boga i spraw Boskich” (Liguori 1879, 224). Po takim określeniu istoty nadziei autor od razu przechodzi do pytania: kiedy przykazanie nadziei obowiązuje? W odpowiedzi wskazuje na okoliczności, w których nadzieja powinna przyjąć formę konkretnych aktów. Zdaniem Alfonsa przykazanie nadziei obowiązuje *per se*, gdy człowiek osiąga używanie rozumu oraz wówczas, gdy szczęście będące jej celem jest dostatecznie poznane. W takiej sytuacji – jak twierdzi – bez aktu nadziei nie możemy zostać usprawiedliwieni, otrzymać sprawiedliwości Bożej ani działać w sposób zasługujący. Drugą okolicznością, w której przykazanie nadziei obowiązuje *per accidens*, są akty modlitwy, pokuty i miłości. Według Alfonsa nie mogą one być spełnione bez uprzedniego aktu nadziei. Ponadto człowiek zobowiązany jest do nadziei w chwili pokusy, ponieważ to właśnie nadzieja chroni przed niebezpieczeństwem zgody na zło, jakie pokusa podsuwa (Liguori 1879, 224).

Po ukazaniu obowiązywalności przykazania nadziei św. Alfons przechodzi do rozstrzygnięcia konkretnych kazusów dotyczących oceny moralnej grzechów przeciwko temu przykazaniu. Pierwszym z nich jest *sperare magis terrena quam coelestia* – grzech śmiertelny polegający na większym pragnieniu rzeczy doczesnych niż dóbr niebieskich. Jako przykład takiej postawy Alfons wskazuje pragnienie przedłużenia życia ziemskiego kosztem życia wiecznego. Drugą postawą, również kwalifikowaną jako grzech ciężki, jest rozpacz co do osiągnięcia Boga lub Jego łaski (*desperare de consequendo Deo*). Kolejny grzech stanowi nadmierna ufność w Boże miłosierdzie (*praesumere de misericordia Dei*). Istotą tej postawy jest błędne przekonanie, że można otrzymać przebaczenie bez pokuty lub że zbawienie można osiągnąć na podstawie własnych zasług. Czwartym grzechem śmiertelnym przeciwko nadziei jest nienawiść Boga, wyrażająca się w odrazie (*abominatio*) lub awersji (*aversio*) do

Niego. Przykładem tej postawy jest sytuacja, w której człowiek postrzega Boga jako swojego wroga z powodu doznawanej – według niego zasłużonej – kary za grzechy. Taki sposób myślenia stanowi poważne naruszenie relacji z Bożym miłosierdziem i jest uznawany za grzech ciężki (Liguori 1879, 224).

Po wyliczeniu grzechów św. Alfons ponownie definiuje nadzieję jako „virtus per quam cum certa fiducia futuram beatitudinem et eius media assequenda expectamus per Dei auxilium” – cnotę, dzięki której z pewnością oczekujemy osiągnięcia przyszłej szczęśliwości oraz środków potrzebnych do jej zdobycia dzięki pomocy Bożej (Liguori 1879, 224). Określa podmiot nadziei, którym jest człowiek oczekujący wiecznego zbawienia. Przedmiotem materialnym pierwszorzędym (*obiectum materiale primum*) jest samo zbawienie, czyli szczęście wieczne, a więc sam Bóg. Przedmiotem drugorzędym (*obiectum materiale secundarium*) są natomiast wszelkie środki prowadzące do osiągnięcia tego celu, tj. łaska Boża oraz dobre uczynki człowieka. Z kolei przedmiotem formalnym (*obiectum formale*), czyli motywem, który uzasadnia nadzieję – jak wskazuje Alfons, powołując się na różnych autorów – Boże miłosierdzie, Boża Opatrzność oraz obietnice (Liguori 1879, 224). Na zakończenie powraca jeszcze raz do tematyki grzechów przeciwko nadziei i – podziеляjąc opinie św. Tomasza, Hermanna Busenbauma i Paula Laymanna – stwierdza, że ciężko grzeszy ten, kto zamierza trwać w grzechu aż do śmierci, mając nadzieję na skrucę w ostatniej chwili. Podkreśla przy tym, iż grzeszenie z zamiarem trwania w grzechu w nadziei na przebaczenie powiększa ciężar winy (Liguori 1879, 225). Natomiast grzeszenie z nadzieją na przebaczenie przy jednoczesnej intencji poprawy zmniejsza ciężkość grzechu, ponieważ wskazuje na mniej zdecydowaną wolę grzeszenia. W związku z tym sama chęć trwania w grzechu z nadzieją na przyszłą pokutę nie stanowi jeszcze grzechu przeciwko nadziei, lecz może prowadzić do poważnego wykroczenia przeciwko miłości do samego siebie, narażając osobę na ryzyko potępienia (Liguori 1879, 225).

Święty Alfons, czerpiąc z klasycznej scholastyki, uzupełnia i pogłębia naukę o nadziei, wprowadzając liczne niuanse moralne, rozróżnienia duszpasterskie oraz akcentując konkretne sytuacje duchowe. Tym samym stanowi pomost między doktryną scholastyczną a moralnością epoki nowożytnej. Oryginalnym wkładem Liguoriego w teologię nadziei jest precyzyjne określenie sytuacji, w których obowiązuje przykazanie nadziei. Alfons rozbudowuje również katalog grzechów przeciwko tej cnotce, wprowadzając m.in. rozróżnienie między zuchwałością właściwą – gdy ktoś grzeszy właśnie dlatego, że ufa w przebaczenie, czyniąc nadzieję motywem grzechu – a grzechami popełnianymi z towarzyszącą nadzieją, a których nadzieja na przebaczenie nie stanowi motywu działania. Te ostatnie nie są grzechami przeciwko nadziei, choć mogą być ciężkimi wykroczeniami przeciwko miłości samego siebie. Dzięki tym ujęciom refleksja św. Alfonsa nabiera wyraźnie praktycznego, duszpasterskiego charakteru.

W XIX wieku, a zwłaszcza w jego drugiej połowie – równolegle z wtórnym odrodzeniem tomizmu – dokonała się recepcja nauki moralnej św. Alfonsa. Od jego imienia nurt ten określany jest mianem alfonsjanizmu lub liguorianizmu. Charakteryzuje się on m.in. utrwaleniem podziału teologii moralnej szczegółowej według przykazań Dekalogu, w ramach którego wyznacza się również odpowiednie miejsce dla nadziei. Do najbardziej znaczących przedstawicieli tego nurtu należą: Jean-Pierre Gury, Joseph Aertnys, Antonio Ballerini, Thomas-Marie-Joseph Gousset, Clement Marc, Domenico Palmieri, Edward Génicot, Augustino Lehmkuhl, Arthur Vermeersch. Największy wpływ zdobył jednak podręcznik *Summa theologiae moralis* autorstwa Noldina. Dzieło to stanowi praktyczny – dostosowany do celów duszpasterskich – wykład podstawowych zasad moralności chrześcijańskiej, uzupełniony szerokim omówieniem cnót i obowiązków, utrzymanym w duchu alfonsjańskim. O popularności tego podręcznika świadczy fakt, iż jego ostatnie, 33. wydanie ukazało się jeszcze w 1961 roku.

Noldin podejmuje problematykę nadziei najpierw w kontekście zagadnień ogólnych, wprowadzających w całość teologii moralnej, a dokładniej – w ramach traktatu *De fine hominis ultimo*. Artykuł drugi tej książki nosi tytuł *De virtutibus supernaturalibus*. Noldin definiuje najpierw cnoty teologalne jako cnoty wlane przez Boga, dzięki którym człowiek może w naturalny sposób wykonywać czyny nadprzyrodzone (Noldin 1911a, 33–34). Cnoty te – jak zaznacza autor – pochodzą od Boga. Nazywane są teologicznymi (Boskimi) ze względu na ich pochodzenie, ponieważ nie są znane inaczej, jak tylko dzięki objawieniu Bożemu, ani nie mogą być nabyte inaczej niż przez ich wlanie przez Boga. Są Boskie także z uwagi na swoją istotę, gdyż są same w sobie nadprzyrodzone. Przede wszystkim jednak określa się je mianem Boskich z uwagi na ich przedmiot formalny, którym jest Boska doskonałość – w przeciwieństwie do innych cnót, których przedmiotem są dobra stworzone (Noldin 1911a, 34). Cnoty teologalne postrzegane są jako środki prowadzące do celu ostatecznego.

Autor *Summa theologiae moralis* wskazuje również na hierarchię cnót teologalnych. Najważniejszą wśród nich jest miłość, przewyższająca wiarę i nadzieję, ponieważ – jako jedyna – pozostanie także w wieczności (Noldin 1911a, 19). Wiara i nadzieja natomiast poprzedzają miłość (Noldin 1911a, 35). Noldin (1911a, 35) twierdzi, że o ile miłość jest tracona przez każdy grzech śmiertelny, o tyle wiara i nadzieja – jedynie przez grzechy im bezpośrednio przeciwne. Utrata nadziei na skutek grzechu śmiertelnego rozpacz pociąga za sobą także utratę miłości, ale niekoniecznie wiary, która – jako wcześniejsza dyspozycja – może pozostać nawet po utracie pozostałych cnót teologalnych (Noldin 1911a, 35). Z kolei przez grzech śmiertelny herezji człowiek traci nie tylko wiarę, ale również łaskę uświęcającą i wszystkie cnoty wlane, w tym także nadzieję. W części poświęconej cnotom w ogólności Noldin omawia także wzajemne relacje między cnotami teologalnymi. Stwierdza, że są one ze sobą głęboko powiązane: miłość zakłada zarówno nadzieję, jak i wiarę; nadzieja zaś zakłada wiarę. Mimo to cnoty te nie są ze sobą nierozzerwalnie związane w takim

sensie, że jedna nie może istnieć bez drugiej. Możliwa jest bowiem sytuacja, w której miłość zanika, a wiara i nadzieja pozostają, jak również taka, w której człowiek traci nadzieję, ale zachowuje wiarę (Noldin 1911a, 295).

Bardziej szczegółowo Noldin zajmuje się nadzieją w części poprzedzającej wykład o przykazaniach Dekalogu. Część ta dotyczy cnót teologalnych rozpatrywanych w kategorii przykazań, stąd tytuł Księgi II tomu drugiego: *De preceptis spei*. W tym miejscu pojawia się również definicja nadziei: „*Spes ut virtus (spes habitualis) definitur: habitus supernaturalis infusus, quo homo disponitur ad certo exspectandum ex promissione Dei beatitudinem aeternam et media ad illam necessaria*”. Nadzieja jako cnota jest zatem nadprzyrodzoną dyspozycją, wlaną przez Boga, dzięki której człowiek jest usposobiony, by z pewnością oczekiwać – na podstawie Bożej obietnicy – wiecznego szczęścia oraz środków koniecznych do jego osiągnięcia (Noldin 1911b, 47). Jako akt nadzieja oznacza pewne oczekiwanie przyszłego szczęścia, możliwego do uzyskania dzięki najwierniejszej obietnicy Boga i za pomocą środków przez Boga ustanowionych (Noldin 1911b, 47).

Termin „nadzieja” może – zdaniem Noldina (1911b, 47) – oznaczać oczekiwanie dobra, jak i samo dobro, którego się oczekuje. Autor podziela pogląd, że nadzieja nie jest aktem intelektu, lecz aktem woli (Noldin 1911b, 48). Charakterystyczną cechą tej ufności jest to, że zawiera ona *certitudinem seu firmitatem*, czyli pewność i stałość, oraz wyklucza *inordinatum timorem* – przesadny, grzeszny lęk przed tym, że dobra obiecanie przez Boga nie zostaną osiągnięte (Noldin 1911b, 48). Według Noldina pojedynczy akt nadziei zawiera w sobie szereg wcześniejszych aktów woli i rozumu, które składają się na jego pełne znaczenie: (1) *actus amoris concupiscentiae* – człowiek najpierw kocha Boga jako swoje dobro ostateczne. Bez tej miłości nie jest możliwe pragnienie uczestniczenia w Nim jako w źródle szczęścia (*beatitudo aeterna*). Miłość ta ma charakter „pożądliwy” (*concupiscentia*), ponieważ odnosi się do dobra, które człowiek pragnie osiągnąć jako własne; (2) *actus desiderii* – z tej miłości rodzi się pragnienie dobra, które jest jeszcze nieosiągalne. Pragnienie to (*desiderium*) stanowi naturalną dynamikę duszy ku temu, co wartościowe i upragnione; (3) *actus cognitionis promissionis divinae* – rozum rozpoznaje, że to dobro jest możliwe do osiągnięcia, ponieważ zostało obiecanie przez Boga, który jest wierny i nie może zawieść; (4) *actus fiducia et exspectationis* – na tej podstawie rodzi się ufne oczekiwanie, czyli właściwy akt nadziei: przekonanie, że dobro to zostanie osiągnięte dzięki środkom ustanowionym przez Boga (sakramenty, łaska, dobre uczynki) (Noldin 1911b, 48).

Kluczową dla Noldina kwestią jest również relacja między nadzieją a lękiem i niepewnością. Ukazuje ona, jak głęboko autor osadza teologię cnoty nadziei w realistycznym i egzystencjalnym doświadczeniu człowieka wierzącego. Nadzieja teologalna – według Noldina – powinna być z istoty *firma et certa*, czyli pewna, niezachwiana i wolna od nieufności (*diffidentia*) oraz wewnętrznego chwieiania się (*haesitatio*). Ta pewność nadziei odnosi się do strony Bożej, ponieważ Bóg – *omnipotens* i *misericors* – jest absolutnie wierny swoim obietnicom (*fidelis in promissis*) i już udzielił

wystarczających dowodów swej łaskawości wobec człowieka. Fundamentem nadziei, czyli motywem ufności, jest zatem sam Bóg, a nie człowiek. Natomiast subiektywna niepewność odnosi się do strony ludzkiej, a dokładniej – do współpracy człowieka z łaską. Człowiek nie ma bowiem pewności, czy spełni warunki zbawienia, czy wytrwa w łasce oraz czy wypełni wymagania moralne i duchowe. Lęk ten, towarzyszący nadziei, nie ma jednak charakteru paraliżującego. Przeciwnie – jest to *timor salutaris* (lęk zbawczy), który usuwa fałszywe poczucie bezpieczeństwa (*temeraria securitas*), a zarazem nie prowadzi do rozpaczyny ani pesymizmu (*pusillanimitas*), lecz skłania do gorliwej współpracy z łaską (Noldin 1911b, 48–49). Noldin dokonuje również analizy przedmiotu nadziei (*obiectum spei*), rozróżniając: (1) *obiectum materiale spei* – czyli to, czego dotyczy nadzieja: Bóg jako najwyższe dobro i nasza *beatitudo obiectiva*, a więc pełne i wieczne zjednoczenie z Nim, a także wszystkie środki konieczne do zbawienia: łaska uświęcająca, przebaczenie grzechów, sakramenty, pomoc Boża, a nawet dobra doczesne, o ile służą zbawieniu; oraz (2) *obiectum formale spei* (przedmiot formalny) – czyli motyw nadziei: niewzruszona wierność Boga w spełnianiu swoich obietnic (Noldin 1911b, 49).

Noldin podejmuje również temat konieczności nadziei. Według niego nadzieja jest konieczna i jako cnota, i jako akt. Jako cnota (*habitus*) jest konieczna koniecznością absolutną (*necessitate medii absoluta*), nawet u niemowląt (*infantes*), które nie są zdolne do świadomego wzbudzenia aktu nadziei. Akt nadziei natomiast jest konieczny koniecznością środka (*necessitate medii*), zarówno dla nieusprawiedliwionych – jako warunek konieczny do przyjęcia łaski usprawiedliwienia, jak i dla usprawiedliwionych – jako warunek do zachowania łaski i osiągnięcia zbawienia. Konieczność nadziei wynika również z przykazania, co Noldin potwierdza, odwołując się do tekstów biblijnych (1 Tm 6,17; Rz 8,24; Ga 1,5; Ps 4,6) (Noldin 1911b, 49–50). Autor wskazuje ponadto konkretne okoliczności, w których człowiek jest zobowiązany do wzbudzenia aktu nadziei. Jego zdaniem należą do nich: chwile duchowej próby lub pokusy rozpaczyny, zagrożenie życia lub moment śmierci, wzbudzenie aktu żalu, modlitwa oraz akt oddania się Bogu (Noldin 1911b, 50–52).

Noldin (1911b, 52–53) ukazuje również nadzieję jako motyw działań moralnych, prowadząc przy tym polemikę z poglądami protestanckimi i racjonalistycznymi. Rozróżnia *timor servilis* – bojaźń niewolniczą, motywowaną lękiem przed karą, oraz *timor filialis* – bojaźń synowską, wynikającą z lęku przed obrazą Boga i utratą Jego przyjaźni, a więc ściśle powiązaną z miłością. Szeroko omawia również grzechy przeciwko nadziei, wyróżniając dwie ich grupy. Pierwsza obejmuje zaniedbania (*omissiones*), które polegają na niewzbudzeniu aktu nadziei w sytuacjach, gdy wymaga tego przykazanie (np. w chwili pokusy, rozpaczyny, podczas modlitwy). Druga grupa to działania (*commissiones*), czyli akty wprost sprzeczne z przygotowawczymi aktami nadziei (takimi jak miłość i pragnienie Boga jako najwyższego dobra) lub z jej właściwym aktem, którym jest ufność w osiągnięcie zbawienia i środków do niego prowadzących. Do tej drugiej grupy Noldin zalicza desperację jako niedobór nadziei

oraz zuchwałość (*praesumptio*) jako jej nadmiar przejawiający się w przekonaniu, że człowiek może osiągnąć zbawienie bez skruchy, mimo życia w grzechu, o własnych siłach, bez łaski Bożej (Noldin 1911b, 54–55). Inne grzechy naruszające cnotę nadziei to: (1) *odium Dei* – nienawiść do Boga jako źródła naszej *beatitudinis*, czyli radykalna postawa przeciwko miłości i nadziei, która może wyrażać się w nienawiści do samej idei zbawienia lub w postrzeganiu Boga jako wroga człowieka; (2) nadmierne przywiązanie do dóbr ziemskich, które polega na uznaniu dóbr doczesnych za ważniejsze niż Bóg i zbawienie, co prowadzi do odrzucenia nadziei jako cnoty ukierunkowanej ku dobru najwyższemu i trudnemu (*bonum arduum*) (Noldin 1911b, 57).

W kontekście grzechów przeciwko nadziei Noldin omawia również szczególny przypadek, a mianowicie pragnienie śmierci (*optare mortem*). Nie jest ono grzechem przeciw nadziei, jeśli wypływa z cierpienia lub zmęczenia życiem, a zarazem nie wyraża odrzucenia Boga i wynika z pragnienia zjednoczenia z Nim, pozostając w duchu poddania się Jego woli. Może stanowić grzech lekki (*veniale*), jeśli wynika z niecierpliwości lub egoizmu. Staje się natomiast grzechem ciężkim, jeśli zawiera w sobie świadomy bunt przeciwko Bożej Opatrzności, wyraża całkowitą nienawiść do życia jako daru Bożego lub jest połączone z życzeniem własnego unicestwienia (*annihilatio*) bez odniesienia do Boga (Noldin 1911b, 55). Dla Noldina, zgodnie z klasyczną teologią moralną, grzechy przeciwko nadziei mają szczególnie poważny charakter, ponieważ uderzają w samą dynamikę relacji człowieka z Bogiem – w zaufanie, pokutę i miłość. Uniemożliwiają modlitwę, życie sakramentalne i duchowy postęp.

Alfonsjańska analiza cnoty i przykazania nadziei, dokonana przez Noldina, wpisuje się w tradycję tomistyczno-manualistyczną, wzbogacając ją jednak o analityczną precyzję oraz psychologiczną głębię. Akt nadziei nie jest w jego ujęciu prostym ruchem ku przyszłemu dobru, lecz zintegrowanym procesem duchowym, który łączy w sobie poznanie, miłość, pragnienie i zaufanie. Noldin ukazuje nadzieję jako dynamiczne napięcie między pewnością a odpowiedzialnością. Prawdziwa chrześcijańska nadzieja nie eliminuje lęku, lecz go porządkuje. Rodzi się nie z naiwności, ale z pokornej świadomości własnej słabości i ufności pokładanej w nieskończonym miłosierdziu Boga. Ujęcie Noldina ukazuje ścisłą zależność między nadzieją a zbawieniem – nadzieja jest nie tylko cnotą, ale także koniecznym narzędziem zbawczym.

Analiza ta pozostaje zgodna z tradycją scholastyczną, a jednocześnie stanowi świadectwo duszpasterskiej troski o możliwie najpełniejsze ujęcie relacji człowieka do Boga jako celu oraz do środków prowadzących do tego celu. Kontynuując scholastyczne dziedzictwo, Noldin przedstawia nadzieję z dużą klarownością oraz pastoralną wrażliwością. Ukazuje ją nie jako uczucie czy postawę optymistyczną, lecz jako akt rozumnej woli, oparty na Bożej obietnicy i obejmujący zarówno perspektywę zbawienia, jak i codzienne środki łaski. Nadzieja nie jest zatem jedynie stanem duszy, lecz domaga się działania – działania konkretnego, świadomego i odnawianego stosownie do okoliczności życia duchowego. Można więc powiedzieć, że w ujęciu alfonsjanistów refleksja nad nadzieją charakteryzuje się kilkoma istotnymi

cechami: podkreśla jej eschatologiczny wymiar, posiada systematyczny i uporządkowany układ, a także kładzie nacisk na zagadnienie grzechów przeciwko tej cnocie.

3. Nadzieja jako duchowe usposobienie. Refleksja moralna w dobie pierwszej odnowy biblijnej

Temat nadziei obecny jest również w podręcznikach teologii moralnej powstałych w nurcie XIX-wiecznej odnowy biblijnej, dość powszechnie uznawanej za pierwszy systemowy powrót tej dyscypliny do źródeł objawionych. Jednym z prekursorów i zarazem czołowych przedstawicieli tego nurtu był Sailer. W swoim podręczniku *Handbuch der christlichen Moral* po raz pierwszy wspomina on o nadziei w kontekście Jezusowego i apostołskiego nauczania moralnego. Sailer, omawiając oryginalność tego nauczania na tle przedstawionych wcześniej koncepcji filozoficznych, ukazuje nadzieję jako istotny, dynamiczny element formacji moralnej i duchowej człowieka, dostosowany do różnych etapów rozwoju duchowego (Sailer 1834a, 59–60). Dla tych, którzy są dalecy od Boga i kierują się jedynie strachem przed złem, nadzieja jawi się jako przeciwieństwo rozpacz i jest powiązana z „grozą przyszłości” – sądem, karą, odpłatą. Pełni wówczas funkcję powstrzymującą człowieka przed złem. W przypadku osób znajdujących się na drodze nawrócenia nadzieja staje się przewodnikiem ku pokucie i modlitwie, rodzi ufność w pomoc Ducha Świętego i zachęca do wejścia na „wąską drogę”. Dla nawróconych natomiast pełni ona rolę motywacyjną w dalszym postępie w dobru, w działaniu i umacnianiu cnót. Mając swoje źródło we wdzięcznej miłości do Boga, przekształca się w postawę aktywnego dążenia do świętości. Jest także oczekiwaniem przyszłej chwały i jako taka motywuje do ciągłego oczyszczania się oraz do wytrwałości na drodze dobra – także w obliczu cierpienia. W tej części Sailer zestawia nadzieję ze wzorem świętych. Naśladowanie Chrystusa i świętych – jego zdaniem – umacnia nadzieję.

Po raz drugi tematyka nadziei pojawia się u Sailera w wykładzie poświęconym złu. W rozdziale zatytułowanym „O tym, że człowiek nie jest, jak powinien być – o złu” autor analizuje kondycję moralną człowieka oraz różne postacie jego skłonności do zła. W tym kontekście podejmuje również problem duchowej odnowy człowieka i walki z grzechem. Nadzieja jawi się tutaj jako siła wspomagająca przezwyciężanie zła, zwłaszcza „zła radykalnego” (Sailer 1834a, 183).

O nadziei Sailer pisze również w rozdziale poświęconym rzeczywistemu przechodzeniu od zła do dobra. Omawiając zagadnienie moralnej i duchowej odnowy człowieka po upadku w grzech, wskazuje na nadzieję jako jeden z kluczowych impulsów przezwyciężenia skutków grzechu oraz dążenia ku doskonałości moralnej (Sailer 1834a, 401). Nadzieja ukazana jest tu jako siła przeciwdziałająca skutkom grzechu. O ile bowiem grzech pozostawia w duszy i ciele ślady, które mogą prowadzić do

duchowego paraliżu i bierności, o tyle nadzieja jest niezbędna do podjęcia walki z tą biernością, ponieważ pozwala człowiekowi wierzyć, że mimo wewnętrznej słabości może się poprawić i wznieść ku Bogu. Mówiąc o pamięci i wyobraźni (*Einbildungs- und Gedächtnißkraft*), autor podkreśla, że nadzieja – jako element religijnej i moralnej edukacji – może przeciwdziałać obrazom przeszłych grzechów, które pojawiają się w wyobraźni. Może je zastąpić obrazami rzeczy świętych, piękna cnoty oraz Bożych obietnic.

W pierwszym tomie swojego podręcznika Sailer zawarł również wykład o cnotcie jako takiej. Jego aretologia znacząco różni się jednak od tej, którą znajdujemy w podręcznikach scholastycznych, neotomistycznych czy alfonsjańskich. Cnota w ujęciu Sailera to nie tylko praktyczna zdolność walki ze złem, lecz głęboko zakorzeniona duchowa postawa, której źródłem jest sam Bóg. Jest ona Bożym pierwiastkiem w człowieku, siłą wolnej woli ukierunkowaną na dobro, porządek i piękno duszy, a także narzędziem prowadzącym do wewnętrznej wolności i świętości (Sailer 1834a, 298–314). Takie rozumienie cnoty łączy w sobie antropologię moralną, mistykę i etykę chrześcijańską, ujmując człowieka jako byt powołany do wzrostu i przemiany w świetle dobra absolutnego, którym jest Bóg. Autor analizuje cnotę najpierw w ujęciu ogólnoludzkim, następnie jako cnotę religijną, a w końcu jako cnotę chrześcijańską (Sailer 1834a, 314–32). Ta ostatnia stanowi stałe ukierunkowanie woli na Boga, dla Boga i przez Boga (*zu Gott, um Gottes wegen und durch Gott*). Ma charakter religijny, to znaczy jest zakorzeniona w łasce i mocy Ducha Świętego. Opiera się na miłości do Boga i bliźniego, na wzór Chrystusa. Sailer przedstawia cnotę jako rzeczywistość dynamiczną, wyrażającą się w konkretnych owocach – uczynkach miłości i postawie służby. Co istotne, według Sailera cnota chrześcijańska nie może być utożsamiana ze stoickim poczuciem obowiązku.

W porównaniu z ujęciami scholastycznymi, alfonsjańskimi i neotomistycznymi wizja cnoty w ujęciu Sailera ma wyraźnie bardziej mistyczny charakter. Jej źródłem jest Duch Święty. Cnota nie jest więc jedynie dyspozycją woli czy rozumu, lecz owocem działania Boga w człowieku. Bóg jest nie tylko jej celem, ale także żywym nurtem, który ją ożywia, przenika i pociąga ku sobie. Cnota obejmuje wszystkie władze duchowe człowieka i stanowi postawę całej osoby. Przemienia ona całego człowieka, czyniąc go wolnym, radosnym i kochającym. Nie jest stoicką surowością, lecz – jak pisze Sailer – „matką radości”, „królewską drogą miłości i nadziei”. W tej ogólnej aretologii Sailer nie podejmuje szerszych rozważań na temat poszczególnych cnót, jak to czynili autorzy omówieni wyżej. Nie odnajdujemy u niego rozwiniętej refleksji na temat struktury cnót ani ich szczegółowej systematyki. Znajdujemy natomiast głęboką refleksję nad pełnym dynamizmem życia według cnót rozumianych jako owoc Ducha Świętego.

W części szczegółowej swojego podręcznika Sailer podejmuje temat nadziei w kontekście obowiązków religijnych, choć porządek ich przedstawienia różni się od tego, który spotykamy w *Institutiones morales* oraz w podręcznikach alfonsjańskich.

O ile tamte wywodzą obowiązki z przykazań, o tyle Sailer porządkuje je według kręgów odniesień, w których pozostaje człowiek – do siebie, do innych ludzi oraz do Boga. Warto od razu zauważyć, że obowiązki religijne autor omawia na końcu, po przedstawieniu obowiązków człowieka wobec siebie oraz wobec innych. Co więcej, rozważania te pojawiają się dopiero po omówieniu kwestii dotyczących kultu. Według Sailera (1834b, 278) cnoty teologalne są formą wewnętrznego kultu Boga (*innere Gottesverehrung*), w przeciwieństwie do zewnętrznych aktów kultycznych. Jeszcze jedna istotna obserwacja, widoczna już po pobieżnej lekturze spisu treści – nadzieja jest omawiana jako trzecia z cnót teologalnych, po wierze i miłości. Nie jest to układ przypadkowy, lecz wyraża głęboką koncepcję Sailera dotyczącą ich wzajemnego powiązania. Pierwsza jest wiara, ponieważ – jak tłumaczy autor – to ona otwiera człowieka na Boga, stanowi poznanie prawdy objawionej i fundament całego życia religijnego. Następnie pojawia się miłość jako najdoskonalszy akt człowieka wobec Boga, polegający na umiłowaniu Go jako najwyższego dobra – nie dla własnej korzyści, lecz dla Niego samego. Dopiero trzecia w kolejności jest nadzieja, ponieważ dotyczy szczęścia, którego człowiek oczekuje od Boga dla siebie. Jest to akt jeszcze częściowo skierowany na własne dobro (szczęście w Bogu), a nie wyłącznie na Boga samego, jak ma to miejsce w miłości (Sailer 1834b, 280). Dlatego – zdaniem Sailera – nadzieja zajmuje niższe miejsce niż miłość w porządku czystości intencji. Miłość jest całkowicie bezinteresowna, nadzieja zaś – choć ukierunkowana na Boga – wciąż zawiera element dążenia do własnego dobra. Nie oznacza to jednak, że nadzieja jest mało ważna. Przeciwnie, Sailer wielokrotnie podkreśla, iż nadzieja jest absolutnie konieczna dla życia chrześcijańskiego. Niemniej jej treść – oczekiwanie szczęścia – sprawia, że pozostaje „niższą” od czystej miłości. Owo odwrócenie typowego porządku (wiara – nadzieja – miłość) nie wynika z przypadku, lecz z głębokiej refleksji duchowej. Sailer kieruje się logiką doskonałości aktów: poznanie (wiara) – umiłowanie Boga samego (miłość) – oczekiwanie własnego szczęścia w Bogu (nadzieja).

Zanim jednak Sailer bezpośrednio zajmie się cnotami teologalnymi, a wśród nich nadzieją, wspomina o niej w kontekście sprawiedliwości i uświęcenia (Sailer 1834b, 2), samorealizacji (Sailer 1834b, 20), samodoskonalenia (Sailer 1834b, 89) oraz w odniesieniu do relacji z wiarą i miłością. Zdaniem autora wiara odnosi się do tego, co niewidzialne, nadzieja do niewidzialnych obietnic Boga, zaś miłość do niewidzialnej obecności i piękna Boga. Wszystkie trzy cnoty dotyczą zatem rzeczywistości niedostępnej ludzkim zmysłom i naturalnemu rozumowi. Nadzieja, obok wiary i miłości, stanowi trzon wewnętrznej religijności chrześcijanina (Sailer 1834b, 279). Autor podkreśla, że nadzieja to „Ruhe des Gemüths in Gott als der höchsten Seligkeit” (Sailer 1834b, 279; „spoczynek duszy w Bogu jako najwyższym szczęściu”). Wyraża się ona w ufności pokładanej w obietnicach Boga – przekazanych przez proroków, a przede wszystkim przez Chrystusa. Wskazując na źródło nadziei, autor akcentuje, że nie opiera się ona na człowieku, jego rozumie, cnotach ani nawet na zasługach

świętych, lecz wyłącznie na Bogu – Jego miłości (*Liebe*), wierności (*Treue*) i wszechmocy (*Allmacht*) (Sailer 1834b, 280, 290). Funkcją nadziei jest przeciwdziałanie zarówno rozpacz, jak i zarozumiałej pewności siebie (*Verzweiflung und vermessene Anmaßung*) (Sailer 1834b, 283). Cnota ta kształtuje duszę w taki sposób, aby nie popadła ani w całkowitą bierność (czekanie bez działania), ani w chaotyczną aktywność pozbawioną zaufania Bogu (Sailer 1834b, 283–84).

Ważnym elementem refleksji Sailera nad nadzieją chrześcijańską jest jej powiązanie z tematem usprawiedliwienia. Nadzieja opiera się na pewności przebaczenia grzechów przez Chrystusa (Sailer 1834b, 284–85). To przekonanie o odpuszczeniu grzechów stanowi istotny aspekt nadziei, ponieważ wiąże się z pokojem duszy i wolnością od lęku. Autor ukazuje nadzieję jako cnotę skierowaną ku przyszłości, która chwyta przyszłe dobro i przedstawia je tak, jakby było już obecne (*Vergegenwärtigung des Zukünftigen*) (Sailer 1834b, 285). Podobnie jak wiara uobecnia niewidzialne prawdy, tak nadzieja uobecnia niewidzialne szczęście. Daje duchową siłę i wytrwałość. Sailer porównuje ją do wewnętrznej mocy, która pozwala chrześcijaninowi iść naprzód mimo trudności. Tak jak wiara utrzymuje duszę przy tym, co niewidzialne, tak nadzieja przy tym, co oczekiwane (Sailer 1834b, 286). Nadzieja chrześcijańska nie jest biernym oczekiwaniem zbawienia, lecz aktywnym trwaniem w zaufaniu do Boga, połączonym z wewnętrzną walką oraz wiernością Bożym przykazaniom. Autor przestrzega przed dwiema skrajnościami: zuchwałą pewnością siebie i rozpaczliwą beznadzieją (Sailer 1834b, 283–84). Nadzieja – razem z wiarą i miłością – może się zakorzenić w człowieku dopiero po dokonaniu się wewnętrznej przemiany (Sailer 1834b, 291–92). Sailer mocno akcentuje związek między moralną odnową a prawdziwą chrześcijańską nadzieją.

Nadzieja – zdaniem Sailera – odzwierciedla najwyższe potrzeby człowieka. Tak jak wiara odpowiada potrzebie prawdy, a miłość potrzebie świętości, tak nadzieja odpowiada głębokiemu pragnieniu szczęścia i zbawienia (Sailer 1834b, 291). Nie jest ona jedynie uczuciem, lecz także aktem moralnym. Wymaga podporządkowania wszystkich swoich pragnień Bogu i Jego obietnicom (Sailer 1834b, 291). Ostatecznie nadzieja, wraz z wiarą i miłością, stanowi jedną z trzech cnót teologicznych – to znaczy darów łaski, których przedmiotem jest sam Bóg (Sailer 1834b, 290). Nadzieja towarzyszy również zewnętrznym aktom religijnym, takim jak modlitwa (Sailer 1834b, 299), świętowanie dnia Pańskiego (Sailer 1834b, 338), codzienne wyznawanie wiary (Sailer 1834b, 343) czy męczeństwo (Sailer 1834b, 343). Obecna jest także w procesie samodoskonalenia, zwłaszcza gdy łączy się z cierpliwością (Sailer 1834b, 124). Nadzieja stanowi treść życia i dążeń Kościoła jako duchowego organizmu, którego Głową jest Chrystus, a celem – „pełnia Chrystusa”, „miara wielkości”, do której wszyscy zmierzają (Sailer 1834b, 44–45). Powinna towarzyszyć życiu i działalności różnych grup w Kościele, m.in. biskupów, przełożonych kościelnych (Sailer 1834b, 94), małżonków i rodziców (Sailer 1834c, 129), a nawet różnych społeczności zawodowych (Sailer 1834c, 199).

Drugim przedstawicielem nurtu XIX-wiecznej biblijnej odnowy teologii moralnej jest von Hirscher. Zgodnie z przyjętą przez siebie zasadą interpretacyjną mówi on o nadziei w kontekście królestwa Bożego. Nadzieja jawi się jako pomoc w umacnianiu duchowego dziedzictwa oraz tęsknoty za ojczyzną niebieską, a ostatecznie – za życiem pełnym szczęśliwości, zwłaszcza w obliczu cierpienia (von Hirscher 1851a, 295), w sytuacji ubóstwa (von Hirscher 1851b, 308) czy w wieku podeszłym (von Hirscher 1851b, 319). W świetle fundamentalnej dla siebie idei królestwa Bożego von Hirscher rozważa nadzieję w kontekście absolutnego minimum niezbędnego do uczestnictwa w tymże królestwie. Wyjaśnia, że nie chodzi tu o spełnianie wielu zewnętrznych przepisów, lecz o posiadanie ożywionej wiary, która zawiera w sobie zarówno miłość, jak i nadzieję (von Hirscher 1851b, 319–30). Autor nie zawsze mówi o nadziei wprost, lecz ujmuje ją – razem z wiarą i miłością – w szerszym pojęciu „życia według Ducha” oraz w dążeniu do uświęcenia (*Streben nach Heiligung*).

Von Hirscher mówi o nadziei również w kontekście grzechu i nawrócenia. Opisuując naturę niewiary i upadłego człowieka, zauważa, iż brak nadziei jest jednym z najbardziej dramatycznych przejawów duchowego zła (von Hirscher 1851b, 358). Wyjaśnia, że człowiek, który odrzuca prawdę objawioną – miłość Boga, zbawienie w Chrystusie, powołanie do życia wiecznego – pozbawia się sensu życia. Konsekwencją duchowej śmierci, wynikającej z zamknięcia się na najwyższe wartości (takie jak prawda, miłość, świętość, ofiarność, wyrzeczenie), jest utrata nadziei na wieczne zbawienie, odkupienie i odnowę serca. Dla von Hirschera zatem nadzieja stanowi niezbywalną cechę życia duchowego i nieodzowny element prawdziwego życia w łasce. Jest ona również istotnym składnikiem całego procesu nawrócenia (von Hirscher 1851b, 453–54). Autor ilustruje to na przykładzie syna marnotrawnego. Nawrócenie człowieka rozpoczyna się od zaufania i nadziei, że mimo ciężkich grzechów Bóg nadal go kocha, jest gotów przebaczyć i ponownie go przyjąć. Syn marnotrawny odważa się mieć nadzieję, że jego Ojciec okaże mu miłosierdzie – i to właśnie nadzieja staje się siłą prowadzącą go do aktu skruchy i powrotu. Nadzieja na przebaczenie łączy się z żalem za grzechy i pragnieniem poprawy. Człowiek wyraża w sobie wolę odwrócenia się od zła i pojednania z Bogiem, co – zdaniem von Hirschera – wyraża się w słowach skruchy: „Ojcze, zgrzeszyłem przeciw niebu i wobec ciebie”.

Najwięcej miejsca cnocie nadziei von Hirscher poświęca w trzecim tomie swojego dzieła. Nadzieja została tu ściśle powiązana z miłością, o czym świadczy fakt, że autor omawia ją w jednym z artykułów w rozdziale dotyczącym miłości. Refleksję nad nadzieją von Hirscher (1851c, 41) rozpoczyna od opisu zjawiska tęsknoty za Bogiem (*Sehensucht nach Gott*). Tęsknotę tę, określaną jako religijną, utożsamia z głęboką, duchową potrzebą powrotu do Boga – źródła życia, światłości i miłości. Tęsknota ta jest, według von Hirschera, naturalnym pragnieniem duszy stworzonej przez Boga, by powrócić do swojego Stwórcy. Człowiek oddalony od Boga przez grzech doświadcza wewnętrznego pragnienia wyrwania się z ograniczeń doczesności, pełnego uzdrowienia serca i życia poprzez świętość, miłość, ofiarę, oczyszczenie i ponowne

zjednoczenie z Bogiem. Taka tęsknota – zdaniem von Hirschera – w sposób naturalny prowadzi do nadziei, ponieważ człowiek, tęskniąc za Bogiem, wierzy, że może do Niego powrócić. Nadzieja staje się zatem owocem tęsknoty. Von Hirscher wyraźnie odróżnia tęsknotę (*Sehensucht*) od cierpliwego zaufania (*Gedult*) i od nadziei (*Hoffnung*). Tęsknota prowadzi do zaufania, że Bóg ją zaspokoi, a to z kolei przekształca się w nadzieję. Prawdziwa nadzieja religijna nie jest jedynie uczuciem, chwilową melancholią ani pragnieniem ucieczki od świata. Jest głęboka, trwała i zakorzeniona w świadomości duchowej potrzeby Boga oraz pełnego odkupienia. Co więcej, postawa ta obejmuje nie tylko jednostkę, ale również całą rzeczywistość bliską jej sercu: rodzinę, wspólnotę wierzących, a nawet cały świat. Nadzieja nie oznacza bierności, nie usprawiedliwia lenistwa ani braku wysiłku w przewyżnianiu trudności życiowych, lecz zakłada współpracę z łaską.

Von Hirscher (1851c, 54–57) wskazuje również na wzory nadziei: Jezusa Chrystusa, apostołów, męczenników, świętych, którzy – mimo cierpienia, prześladowań i śmierci – trwali w wierze i ufności. Swoje rozważania na temat nadziei autor dopełnia wykładem o cierpliwości (*Gedult*) (von Hirscher 1851c, 57–65), która – jego zdaniem – stanowi wyraz żywej nadziei i jej owoc, ponieważ pomaga ją zachować w sytuacjach cierpienia, bólu i różnorodnych trudności. Cierpliwość wiąże się także ze stałością, pokorą i radością (von Hirscher 1851c, 58, 62–64).

Wykład o nadziei von Hirscher kończy omówieniem postaw jej przeciwnych. Ostrzega przed fałszywymi formami nadziei, takimi jak nadzieja skupiona wyłącznie na dobrach doczesnych lub oczekująca zbawienia bez oczyszczenia z grzechu i bez pragnienia świętości (von Hirscher 1851c, 66–67). Potępia także nadmierne przywiązanie do rzeczy materialnych (von Hirscher 1851c, 67), a także magiczne i zabobonne formy zaufania, takie jak przesady i wróżby (von Hirscher 1851c, 68). Zaprzeczeniem prawdziwej nadziei są zwątpienie w Bożą miłość (von Hirscher 1851c, 67), rozpacz (von Hirscher 1851c, 68–69), bunt przeciwko Bogu (von Hirscher 1851c, 69) oraz niecierpliwość (von Hirscher 1851c, 68). Von Hirscher konstatuje, że brak nadziei i zaufania do Boga prowadzi do duchowej ślepoty, grzechu i oderwania się od Bożego porządku.

W nurcie pierwszej odnowy biblijnej teologii moralnej mieści się również podręcznik XX-wiecznego autora Tillmanna *Die Idee der Nachfolge Christi*. Czytelnik od razu zauważa, że nadzieja nie jest w nim omawiana jako odrębna cnota. Przedstawiając podstawowe wymagania naśladowania Chrystusa, Tillmann koncentruje się na takich tematach, jak: nawrócenie, wiara, miłość, dążenie do doskonałości (również na drodze rad ewangelicznych) oraz odpowiedni stosunek do świata, który powinien cechować ucznia Chrystusa (Tillmann 1934, ch. 4). Temat nadziei pojawia się zatem u Tillmanna jako integralna część wiary chrześcijańskiej. Prawdziwa wiara zawiera w sobie nadzieję na zbawienie wieczne, życie wieczne oraz przewyżnienie śmierci. Wiara nie jest więc jedynie uznaniem prawdy, lecz również zaufaniem i oczekiwaniem (Tillmann 1934, 170–171). Jest to nadzieja eschatologiczna – konkretna,

żywa i zakorzeniona w Bożej łasce (Tillmann 1934, 172). Cytując słowa św. Pawła o nadziei, „w której już jesteśmy zbawieni” (Rz 8,24), Tillmann (1934, 174) podkreśla jej charakter zbawczy i motywujący do działania. Wskazując na Abrahama, który „wbrew nadziei uwierzył nadziei” (Rz 4,18), uznaje wzorczy charakter jego postawy (Tillmann 1934, 174). Autor akcentuje ścisły związek między wiarą a nadzieją – żadna z tych postaw nie może istnieć bez drugiej. Poznanie prawdy (wiara) rodzi ufną postawę życiową, która obejmuje całe życie moralne, dostarczając mu duchowej energii i ożywiając takie postawy, jak: nawrócenie, modlitwa, posłuszeństwo przykazaniom, przezwyciężanie trudności oraz oczekiwanie zbawienia (Tillmann 1934, 175–76).

Nadzieja – zdaniem Tillmanna – wiąże się również z miłością. Autor przywołuje w tym kontekście słynne pytanie z Rz 8,35–39: „Któż nas może odłączyć od miłości Chrystusowej?”, które – jego zdaniem – wyraźnie łączy chrześcijańską nadzieję z miłością jako fundamentem niezniszczalnej więzi z Bogiem (Tillmann 1934, 185). Według Tillmanna jest to klasyczny tekst o „niezachwianej nadziei” wierzącego. Z kolei w Liście do Kolosan i innych listach św. Pawła autor dostrzega dynamiczną obecność trzech cnót teologicznych – wiary, miłości i nadziei – jako wzajemnie się przenikających w życiu chrześcijańskim (Tillmann 1934, 185–86). Nadzieja u Tillmanna ukazana jest jako owoc wiary i miłości. Jest ona głęboko zakorzeniona w obietnicach Bożych i ukierunkowana na życie wieczne. Przenika całe życie moralne chrześcijanina jako wewnętrzna pewność, że Bóg spełni swoje zbawcze obietnice. Zastanawiające jest to, że Tillmann wprost nie mówi o grzechach przeciwko nadziei. Jego wykład ma charakter wyłącznie pozytywny. Pewne odniesienia do postaw negatywnych pojawiają się jedynie pośrednio – gdy podkreśla on ścisły związek nadziei z wiarą i miłością (Tillmann 1934, 170–172) lub gdy wskazuje, że wiara zakłada nadzieję zbawienia oraz głębokie zaufanie do Boga. Czytelnik może wówczas wnioskować, że nadzieja pozbawiona wiary i miłości jest niepełna. Nie znajdziemy jednak u Tillmanna ani określenia „grzech przeciw nadziei” (*Sünde gegen die Hoffnung*), ani opisu szczególnych postaw grzesznych, takich jak rozpacz (*Verzweiflung*) czy zuchwała nadzieja (*verwegene Hoffnung*).

4. Nadzieja jako postawa i egzystencjalne doświadczenie. Okółosoborowe poszukiwania oraz refleksja posoborowa

Jeszcze przed Soborem Watykańskim II Häring opublikował podręcznik, który można uznać za zapowiedź nowej epoki w teologii moralnej. Chodzi o dzieło *Das Gesetz Christi*. Już we wstępie autor podkreśla, że moralność chrześcijańska może być zrozumiana i urzeczywistniona jedynie w świetle dwóch fundamentalnych dzieł: stworzenia przez Słowo Boże oraz odkupienia przez Chrystusa, będącego drugim stworzeniem. W tym ujęciu moralność staje się życiem, które czerpie całą swoją siłę

i energię ze zwycięstwa Chrystusa nad grzechem oraz z nadziei na pełne objawienie tego zwycięstwa w dniu ostatecznym (Häring 1954, 39). Häring redefiniuje teologię moralną, opowiadając się za koncepcją moralności jako odpowiedzi człowieka na zbawcze działanie Boga objawionego w Chrystusie. Taka wizja wyznacza miejsce nadziei w życiu moralnym, nadając mu swoisty dynamizm i ukierunkowując je na Chrystusa, a nie na zbiór przepisów czy statyczny kodeks.

Häring interpretuje moralność w kontekście integralnego ujęcia osoby ludzkiej. Takie podejście ma również kluczowe znaczenie dla rozumienia nadziei. Autor zauważa, że akty nadziei – jako cnoty teologalnej – nie mogą być zredukowane do czysto duchowego wymiaru oderwanego od ludzkiej natury. Zmysłowe i emocjonalne aspekty nadziei – takie jak uczucie ulgi, ufność, pragnienie dobra – są niezbędne, by nadzieja była żywa i skuteczna. Tłumienie emocji osłabia działanie samego ducha. Zamiast tłumić uczucia (np. lęk, niecierpliwość, nadzieję), trzeba je kształtować i integrować z życiem duchowym. To nowoczesne podejście stoi w opozycji do rygoryzmu moralnego, który próbował sprowadzać moralność do abstrakcyjnych zasad (Häring 1954, 108).

U Häringa nadzieja nie jest jedynie cnotą teologalną, ale ludzką i etyczną postawą, która wyraża się w konkretnym działaniu – np. w podejmowaniu interwencji lekarskiej, o ile istnieje jakakolwiek nadzieja na wyzdrowienie (Häring 1954, 156–57). Jest to przykład praktycznego działania z nadzieją, nawet w sytuacji, gdy nadzieja jest niepewna lub bardzo ograniczona. Nadzieja – zdaniem Häringa – poprzedza działanie. Podobnie jak wiara i miłość istnieje najpierw jako wewnętrzny, duchowy akt. Nie musi wyrażać się natychmiast w zewnętrznych czynach, lecz już jako wewnętrzna dyspozycja posiada pełną wartość moralną. Jest jednak nie tylko uczuciem, lecz również obowiązkiem moralnym. Dlatego powinna być rozwijana i pielęgnowana (Häring 1954, 230).

Zastanawiając się nad motywami ludzkiego działania, Häring omawia nadzieję jako ważny, choć nie najwyższy motyw moralny. Umieszcza ją w kontekście motywów opartych na nagrodzie i karze, kontrastując je z najwyższym motywem – miłością. Motyw nagrody i kary nie stanowi motywu najwyższego, jednak może pełnić istotną funkcję wychowawczą i pomocniczą na drodze moralnej. Choć nie powinien być ostatecznym impulsem działania dojrzałego chrześcijanina, może inspirować i wzmacniać motywację do czynienia dobra – przykładowo nadzieja na zbawienie może pobudzać do wytrwałości i służby. Häring podkreśla, że prawdziwa nadzieja nie eliminuje bojaźni, lecz współlistnieje z nią i prowadzi ku dojrzałej miłości (Häring 1954, 338–40). Obok bojaźni Bożej nadzieja stanowi realistyczny, skuteczny i teologicznie uzasadniony motyw działania, który kształtuje postawy wierności, wytrwałości oraz gotowości do cierpienia dla Chrystusa. Bez niej miłość chrześcijańska byłaby narażona na zniechęcenie i osłabienie.

Häring zwraca także uwagę na rolę nadziei w procesie nawrócenia. Utożsamia ją z duchową przestrzenią, która pozwala Duchowi Świętemu działać – nawet mimo

moralnego upadku człowieka (Häring 1954, 352). Nadzieja chroni przed ostatecznym zamknięciem się na Boga. Jeżeli istnieje choćby krucha nadzieja na powrót do Chrystusa, stanowi ona warunek konieczny dla działania łaski, skruchy i nawrócenia. W tym sensie nadzieja pełni funkcję soteriologiczną – jest pomostem między grzechem a przebaczeniem, między oddaleniem a pojednaniem.

Häring (1954, 375) wskazuje na cnoty, w tym nadzieję, jako jedno z kryteriów podziału grzechów. Jednym ze skutków każdego grzechu śmiertelnego jest – jego zdaniem – pozbawienie człowieka nadziei (Häring 1954, 391), natomiast jednym ze skutków nawrócenia – jej odzyskanie (Häring 1954, 400). Häring ukazuje ścisły związek nadziei z sakramentami. Nadzieja stanowi warunek autentycznego spotkania z Chrystusem. Prawdziwe przeżycie sakramentu wymaga od człowieka nie tylko wiary i poddania, ale także nadziei, która otwiera go na przyjęcie Bożego przebaczenia i miłości (Häring 1954, 411). Nadzieja jest wyrazem ufności w Boże miłosierdzie, które objawia się i działa poprzez sakramenty. Jednocześnie sakramenty budzą, umacniają i ożywiają nadzieję. Szczególne miejsce Häring przypisuje nadziei w akcie żalu za grzechy oraz w postanowieniu poprawy, a także w innych aktach penitenta. Píše, że prawdziwa skrucha zakłada wiarę i nadzieję – nadzieję, że Bóg przyjmie człowieka mimo jego grzechu. Skrucha pozbawiona nadziei staje się destrukcyjna. Nadzieja jest więc fundamentem zdrowego żalu i nawrócenia (Häring 1954, 430). Skrucha, widziana w świetle wiary, staje się doświadczeniem nadziei, pierwszym krokiem do spotkania z Chrystusem w sakramencie przebaczenia. Otwiera ona drogę do miłosierdzia i odpuszczenia grzechów, a w konsekwencji staje się okazją do pogłębienia wiary i nadziei. Gdy grzesznik doświadcza oddalenia od Boga, ale wciąż wierzy i ufa w Jego miłosierdzie, to właśnie nadzieja jest motorem jego duchowej odnowy (Häring 1954, 431). Z kolei w postanowieniu poprawy – wraz z nadzieją – wzrasta pragnienie prowadzenia życia godnego dziecka Bożego, z pomocą łaski Bożej. Wola, wsparta na Bożej nadziei, która stanowi najsilniejszą dźwignię początkowej skruchy, musi podjąć decyzję o rozpoczęciu nowego życia, zgodnego z upragnioną wolnością dzieci Bożych (Häring 1954, 438).

Tematyka cnót teologicznych u Häringa otwiera drugą, szczegółową część podręcznika, zatytułowaną „Życie w komunii z Bogiem”. To właśnie w tej części znajdują się zarówno rozważania na temat cnót teologicznych w ogólności, jak i analizy szczegółowe, poświęcone poszczególnym cnotom. Häring (1954, 565) ukazuje je najpierw jako źródło uświęcenia życia moralnego, następnie jako fundament i istotę dialogu między Bogiem a człowiekiem, a także jako źródło i siłę naśladowania Chrystusa. Są one rzeczywiście cnotami teologicznymi, ponieważ: (1) tylko Bóg może ich udzielić – jedyny pozytywny wkład, na jaki zdolny jest człowiek, polega na przygotowaniu swojej duszy do ich przyjęcia; (2) umożliwiają uczestnictwo w dobrach właściwych i zastrzeżonych dla Boga – dzięki nim człowiek ma udział w skarbie Boskich prawd, z natury dla niego nieosiągalnych, a także w Boskim szczęściu (błogosławieństwie) i we wspólnocie z Boską miłością (*caritas*); (3) sam Bóg jest ich motywem celem

(czyli przedmiotem materialnym i formalnym) (Häring 1954, 562). Choć każdą z cnót teologalnych można analizować osobno, w rzeczywistości zawsze chodzi o miłość – miłość, która wierzy i która ma nadzieję. Wiara i nadzieja nie są pełnoprawnymi cnotami, jeśli nie są przeniknięte miłością (Häring 1954, 562).

Häring ukazuje wiarę, nadzieję i miłość nie tylko jako ludzkie dyspozycje, lecz jako nadprzyrodzone dary, które kierują człowieka ku Bogu i przemieniają jego wnętrze. Nadzieja wyrasta z wiary i miłości oraz ukierunkowuje człowieka na życie wieczne. Opiera się na zaufaniu do Bożego miłosierdzia oraz na przekonaniu, że Bóg spełni swoje obietnice. Chrześcijańska nadzieja istotowo łączy się z wiarą, ponieważ – jak wykazuje Häring, powołując się na Hbr 11,1 – to właśnie wiara rozpoznaje w Chrystusie nasze zbawienie i je urzeczywistnia (Häring 1954, 576). Nadzieja nie jest zatem czymś zewnętrznym ani wtórnym wobec wiary, lecz należy do jej istoty. Wiara domaga się nadziei, ponieważ jest wiarą zbawczą. Nadzieja wiąże się również z miłością. Wzajemne relacje między cnotami teologalnymi Häring wyraża następująco: „Wiara czyni nas uczniami Chrystusa, nadzieja zbliża nas do Niego jako naszego Odkupiciela i Pośrednika, miłość zaś sprawia, że stajemy się Jego uczniami i przyjaciółmi” (Häring 1954, 608).

Szczegółowe analizy dotyczące nadziei Häring zawarł po rozważaniach dotyczących wiary, a przed omówieniem miłości. Rozpoczyna je od ukazania związku tej cnoty teologalnej z naśladowaniem Chrystusa. Twierdzi, że nadzieja stanowi początek naśladowania Chrystusa (Häring 1954, 596). Podkreślając – za 1 Tm 1,1 – że to Chrystus jest jedyną nadzieją, autor wskazuje, iż Jego obietnice są zaproszeniem do pójścia za Nim. Jednocześnie nadzieja podtrzymuje człowieka na drodze naśladowania i prowadzi ku coraz pełniejszemu zrozumieniu oraz umiłowaniu Jego osoby i Jego przykazań. Bez nadziei zatem naśladowanie Chrystusa – rozumiane jako codzienne przeżywanie wiary i miłości – nie byłoby możliwe ani trwałe. Jest ona zarówno początkiem, jak i siłą trwania w komunii z Chrystusem (Häring 1954, 598–99). Taki punkt wyjścia pozwala Häringowi podkreślić chrystocentryczny wymiar nadziei. Dopiero później autor podejmuje refleksję nad nadzieją jako cnotą teologalną, głęboko zakorzoną w relacji człowieka z Bogiem. Jej przedmiotem jest sam Bóg – nie jako odległy sędzia, lecz jako miłujący Ojciec. Człowiek spodziewa się udziału w wewnętrznej szczęśliwości Bożej miłości, nie na zasadzie „zapłaty dla niewolników”, lecz dziedzictwa przynależnego dzieciom Bożym (Häring 1954, 599). Bóg jest także jej motywem (przedmiotem formalnym). Nadzieja nie opiera się na ludzkich zasługach, ale wyłącznie na Bożych obietnicach, gwarantowanych przez Jego wszechmoc, wierność, miłość i miłosierdzie (Häring 1954, 599–600).

Nadzieja, chociaż ukierunkowuje ludzkie życie na Boga, nie odrzuca naturalnych pragnień człowieka (np. zdrowia czy sukcesu), lecz podporządkowuje je ostatecznemu celowi – zbawieniu. Wszystko, co człowiek czyni, także w sferze doczesnej, powinno być ukierunkowane na życie wieczne (Häring 1954, 600). Prawdziwa wartość nadziei ujawnia się w cierpieniu, przeciwnościach i niepowodzeniach. Nadzieja – zdaniem

Häring (1954, 600) – łączy w sobie ufność wobec nieskończonej dobroci Boga z bojaźnią przed utratą życia wiecznego na skutek własnej niewierności. Opisuując podstawy chrześcijańskiej nadziei, Häring podkreśla, że są nimi Boskie obietnice Chrystusa, wyrażone szczególnie w błogosławieństwach. Są nimi również dowody Bożej miłości – zwłaszcza męka Chrystusa, która ukazuje zarówno miłosierdzie, jak i sprawiedliwość Boga, oraz zmartwychwstanie, które daje absolutną pewność wypełnienia obietnic. Widzialnymi znakami nadziei są sakramenty, a szczególnie chrzest i Eucharystia (Häring 1954, 601–2). Podsumowując zagadnienie podstaw chrześcijańskiej nadziei, Häring pisze, że opiera się ona na działaniu całej Trójcy Świętej: Ojca, który jest Stwórcą i Odnowicielem człowieka; Syna, który przez swoją mękę, zmartwychwstanie i sakramenty wprowadza do wiecznego królestwa; oraz Ducha Świętego, który jest najmocniejszym fundamentem nadziei, ponieważ przynosi Bożą miłość i pragnienie rzeczy niebieskich (Häring 1954, 602). Tematowi udoskonalenia nadziei przez dary Ducha Świętego Häring (1954, 604–5) poświęca odrębny punkt, powracając przy tym do nauczania św. Tomasza, które w czasach nowożytnych zostało w dużej mierze zarzucone.

Häring (1954, 602–3) rozróżnia również nadzieję człowieka żyjącego w stanie łaski od nadziei grzesznika. Ten drugi potrzebuje świętego lęku, który prowadzi do nawrócenia. Chociaż nadzieja nie znika w momencie popełnienia grzechu ciężkiego (o ile nie zostaje bezpośrednio odrzucona), konieczne jest nawrócenie, by mogła ona spełnić swoją właściwą funkcję. Häring dostrzega rolę nadziei nie tylko w życiu indywidualnym, lecz również w wymiarze społecznym. Osobiste zbawienie nie może być bowiem oddzielone od wspólnoty Kościoła i działań podejmowanych na rzecz innych. W ten sposób nadzieja sprzeciwia się egoistycznemu indywidualizmowi. Jest ona tylko wtedy uzasadniona i skuteczna, gdy wyraża się w miłości i jest solidarna (Häring 1954, 603). Nadzieja – według Häringa – jest postawą niezwykle dynamiczną. Zaczyna się od lęku przed potępieniem i pragnienia Bożych darów, a prowadzi do ufności i miłości (Häring 1954, 603). Łączy się z posłuszeństwem przykazaniom – zwłaszcza przykazaniu miłości – oraz z modlitwą, która umacnia nadzieję, jak i ją wyraża (Häring 1954, 603, 739).

Swój wykład o nadziei Häring kończy omówieniem grzechów przeciwnych tej cnocie, koncentrując się na dwóch podstawowych postawach: rozpacz (*Verzweiflung*) i zarozumiałości (*Vermessenheit*). Rozpacz może przejawiać się w braku pragnienia dóbr duchowych oraz niechęci do ich osiągnięcia. Człowiek w takim stanie bardziej ceni dobra doczesne niż duchowe, co prowadzi do odrzucenia miłości Boga. Tego rodzaju rozpacz może wynikać z duchowego lenistwa (*acedia*), czyli obojętności wobec dobra duchowego. Drugą formą rozpacz jest brak ufności w nieskończoną dobroć Boga. Człowiek przekonany, że nie jest godny przebaczenia, że Bóg nie jest w stanie go obdarzyć łaską, podważa swoją ufność w Boże miłosierdzie. Häring zauważa, że grzech rozpacz zamyka człowieka na działanie Ducha Świętego i może być uznany za „grzech przeciw Duchowi Świętemu”, co sprawia, że osiągnięcie zbawienia staje się

niezwykle trudne – o ile nie niemożliwe – bez radykalnego nawrócenia (Häring 1954, 605–6). Z kolei zarozumiałość oznacza oczekiwanie miłosierdzia bez gotowości do nawrócenia i posłuszeństwa. Człowiek przyjmuje wówczas za pewnik, że Bóg mu przebaczy i obdarzy go szczęściem wiecznym, nawet jeśli nie porzuci grzechu ani nie okaże skruchy. Taka postawa ignoruje konieczność współpracy z łaską oraz rzeczywistość nawrócenia. Przejawem zarozumiałości jest również zaprzeczenie nadprzyrodzonemu charakterowi nadziei, gdy człowiek traktuje zbawienie jak cel możliwy do osiągnięcia jedynie własnym wysiłkiem, poprzez dobre uczynki czy zewnętrzną poprawność moralną. Takie podejście w istocie kwestionuje dogmat o łasce i konieczności jej przyjęcia (Häring 1954, 606–7).

Häring podejmuje temat nadziei również w rozdziale poświęconym cnotcie religijności, wyjaśniając najpierw relację między odniesieniem człowieka do kultu Boga a cnotami teologalnymi, w tym nadzieją. Cnoty teologalne (wiara, nadzieja i miłość) stanowią fundament, z którego wyrasta cnota religijności. Religijność jest zatem wyrazem i manifestacją tych trzech cnót. Oznacza to, że akty religijne, aby były autentyczne, muszą wypływać z wiary, nadziei i miłości. Nadzieja, obok wiary i miłości, jest niezbędna do tego, by praktyki religijne nie były pustymi rytuałami, lecz rzeczywistym wyrazem zaufania do Boga i Jego obietnic. Häring podkreśla, że bez wewnętrznej postawy nadziei nawet zewnętrzne spełnienie aktów kultu może okazać się bezowocne – pozbawione zarówno zasługi, jak i głębi duchowej. Nadzieja jako jedna z cnót teologalnych stanowi zatem warunek skutecznej, żywej i autentycznej religijności, ponieważ zakorzenia praktyki religijne w zaufaniu do Boga, który zbawia (Häring 1954, 368–69).

W tym samym rozdziale Häring porusza również temat nadziei w kontekście życia sakramentalnego. Píše: „Sakramenty są dziełami, przez które Bóg nas zbawia, narzędziami łaski, zadatkami przyszłych, jeszcze większych dóbr, gwarancją Bożej pomocy w osiągnięciu chwały wiecznej”. Dlatego też „owocne przyjęcie sakramentów zakłada już akt nadziei, który zostaje jeszcze bardziej umocniony przez miłosierdzie, jakiego Bóg nam udziela w sakramencie” (Häring 1954, 673). Nawiązania do nadziei pojawiają się u Häringa także w ostatniej części jego dzieła, poświęconej urzeczywistnianiu miłości chrześcijańskiej w różnych obszarach życia, w tym również życia społecznego.

Sobór Watykański II, wyznaczając teologii moralnej zadanie „ukazywania wzniosłości powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązku przynoszenia owocu w miłości za życie świata” (OT 16), pośrednio określił również miejsce nadziei w tym układzie. Posoborowa refleksja teologicznomoralna na temat tej cnoty, także w ujęciu podręcznikowym, inspirowana jest również innymi dokumentami Kościoła. Znajdują w niej oddźwięk takie teksty, jak: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (por. Sobór Watykański II 1965), *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1994), bogate nauczanie Jana Pawła II – z często powtarzanym przez niego wezwaniem do porzucenia lęku oraz książką *Przekroczyć próg nadziei*

(por. Jan Paweł II 1994), refleksje Synodu o Kościele w Europie, zawarte zarówno w orędziu *Nieśmy z radością świadectwo Ewangelii nadziei w Europie!* (por. Zgromadzenie 1999), jak i w adhortacji *Ecclesia in Europa* (por. Jan Paweł II 2003), a w ostatnim czasie przede wszystkim encyklika *Spe salvi* papieża Benedykta XVI (2007), w całości poświęcona nadziei, a także bulla *Spes non confundit* papieża Franciszka ogłaszająca Jubileusz Zwyczajny Roku 2025 (por. Franciszek 2024) oraz cykl 38 jego katechez o chrześcijańskiej nadziei, głoszonych w ramach audiencji generalnych od 7 grudnia 2016 roku do 25 października 2017 roku (por. Franciszek 2017).

W okółosoborowej i współczesnej teologii moralnej można dostrzec opracowania podręcznikowe będące syntezą wcześniejszych ujęć neotomistycznych (Olejnik 1956; Drożdż 1994b) oraz alfonsjańskich (Drożdż 1994a). W tym drugim przypadku, w układzie preceptywnym – opartym na przykazaniach Dekalogu – nadzieja najczęściej jest łączona z pierwszym przykazaniem jako element wiary. Natomiast w układzie sakramentalnym pewne aspekty nadziei są obecne w kontekście sakramentu chrztu (Kokoszka 1997, 103) oraz namaszczenia chorych (Kokoszka 1997, 169–70). Pojawiły się również próby nadania tej tematyce innego miejsca w strukturze całości materiału. Gdy moralność porządkuje się według kręgów odniesień, zagadnienie nadziei – wraz z wiarą i miłością – staje się częścią moralności relacji człowieka do Boga. Takie podejście zdaje się prezentować ks. Stanisław Witek, dla którego tematyka cnót teologalnych ma charakter szczytowy i stanowi ostatnią część książki *Chrześcijańska wizja moralności*. Omawiana tam cnota nadziei została potraktowana jako jedna z trzech postaw teotropicznych (Witek 1983, 377).

Ciekawą propozycję wysunął również ks. Joachim Piegsa, który uznaje pierwsze trzy przykazania Dekalogu za podstawę odniesienia człowieka do Boga, realizującą się w trzech zasadniczych postawach: wierze, nadziei i miłości (Piegsa 2002, 9). To właśnie cnotom teologalnym autor poświęca cały jeden z trzech tomów swojego dzieła. Nadzieja została w nim omówiona bardzo szeroko – nie tylko pod względem jej przedmiotu, ale także w kontekście współczesnych zjawisk, takich jak futurologia, utopia oraz różnego rodzaju ideologie zawierające fałszywe teorie zbawcze, m.in. przesadna wiara w postęp, komunizm, utopia seksualistyczna czy apokaliptyczne wizje końca świata. W związku z nadzieją autor szeroko omawia także zagadnienie modlitwy, która – jego zdaniem – stanowi autentyczny wyraz chrześcijańskiej nadziei (Piegsa 2002, 116). Oryginalne jest również jego ujęcie miłości w relacji do nadziei. Tę część podręcznika autor zatytułował: *Sprawdzanie się wiary i spełnienie nadziei w miłości* (Piegsa 2002, 139).

W omówieniu podręcznikowych ujęć cnoty nadziei na gruncie polskim nie może zabraknąć dorobku ks. Stanisława Olejnika. W swoim podręczniku *Dar – wezwanie – odpowiedź* umiejscawia on nadzieję w części poświęconej podstawowemu ukierunkowaniu życia chrześcijańskiego (Olejnik 1989). Podobnie jak pozostałe cnoty teologalne nadzieja zostaje tu ukazana jako dar, który jednocześnie stanowi wezwanie (Olejnik 1989, 116). Autor omawia klasyczne zagadnienia związane

z nadzieją: jej przedmiot (zbawienie), motywy, rolę i owoce w życiu moralnym oraz grzechy jej przeciwne. Podobnie jak Häring Olejnik dość szeroko analizuje nadzieję w kontekście religijności (Olejnik 1991, 22), życia sakramentalnego (Olejnik 1991, 34–35, 37–39), kultu (Olejnik 1991, 49), modlitwy (Olejnik 1991, 53), a także życia moralnego różnych stanów, np. duchowieństwa (Olejnik 1991, 113) czy osób konsekrowanych (Olejnik 1991, 185). Wskazuje również na potrzebę przepajania nadzieją różnych dziedzin życia, takich jak kultura (Olejnik 1991, 223) czy szeroko rozumiane życie społeczne (Olejnik 1991, 258–59). Wiąże nadzieję także z osobistym spełnianiem się osoby i definiuje ją jako przedłużenie wiary w wymiarze eschatologicznym (Olejnik 1990, 132). Wiąże ją także z innymi cnotami, np. z męstwem (Olejnik 1990, 153), oraz wykazuje jej szczególną konieczność w określonych sytuacjach życiowych, takich jak samotność, cierpienie czy umieranie (Olejnik 1990, 158), a także w procesie wychowania (Olejnik 1993, 119). Warto zauważyć, że w kolejnej wersji swojego podręcznika Olejnik, porządkując materiał według zagadnień życia indywidualnego i społecznego, umieszcza tematykę nadziei w części pierwszej, czyli w moralności życia indywidualnego. Również tutaj nadzieja traktowana jest przede wszystkim jako dar ukierunkowujący eschatologicznie życie chrześcijańskie (Olejnik 1999, 101). Podręcznik ten zachowuje zasadnicze treści poprzedniej wersji, choć znacznie rozwija temat świata jako drogi do życia wiecznego (Olejnik 1999, 117). Wskazuje to na pewien kierunek rozwoju teologii nadziei, która coraz wyraźniej uwzględnia konkretną, egzystencjalną przestrzeń człowieka powołanego do zbawienia oraz jego stosunek do świata w kontekście ostatecznego celu.

Na koniec warto odwołać się do refleksji teologicznej nad nadzieją, prezentowanej przez ks. Janusza Nagórnego. Choć nie pozostawił on klasycznego podręcznika do teologii moralnej, jego bogata refleksja zawarta w licznych artykułach uprawnia do nazwania go nie tylko teologiem, ale również świadkiem nadziei (Derdziuk 2008, 15). Nagórny jest także autorem skryptu, który – choć nieopublikowany – pozostaje powszechnie dostępny i wykorzystywany podczas wykładów. Temat nadziei zajmował w jego refleksji istotne miejsce jako element chrześcijańskiej antropologii. Człowiek, według Nagórnego, to istota podejmująca swoje zadania w Kościele i świecie w nadziei, którą czerpie z wiary w zmartwychwstanie Chrystusa. To człowiek świadomy wyzwań, które podejmuje również z nadzieją. Cnota nadziei, razem z wiarą i miłością, wyraża fundamentalne obdarowanie ze strony Boga oraz określa fundamentalną odpowiedź człowieka. Tak jak wiara i miłość nadzieja powinna być rozpatrywana w kategoriach opcji fundamentalnej – nie jako jedna z wielu postaw, lecz jako podstawowa odpowiedź na podstawowy dar.

Nagórny, choć poświęcił odrębne rozważania każdej z cnót teologalnych, podkreślał ich jedność w ramach fundamentalnej postawy chrześcijanina. Ich wzajemną zależność wyrażał formułą: z wiary miłość i nadzieja (Jeżyna 2011, 11). Mamy tu więc do czynienia z inną niż tradycyjna kolejnością cnót teologalnych. Zamiast powszechnie stosowanego układu: wiara – nadzieja – miłość, Nagórny proponuje – spotykany

już w przeszłości, choć inaczej uzasadniany – porządek: wiara – miłość – nadzieja, który odzwierciedla przekonanie, że wiara, będąc pierwszą i nieodzowną cnotą, jest przede wszystkim wiarą w miłość Boga. To właśnie ta miłość staje się źródłem i motywem nadziei na nowe życie z Nim w wieczności. Refleksja Nagórnego nad nadzieją jest głęboko zakorzeniona w Piśmie Świętym, a zarazem silnie związana z wyzwaniami współczesności. Ma ona również charakter historiozbawczy, chrystocentryczny i personalistyczny. Autor analizuje biblijne wezwanie do pełnego zaufania Bogu, skierowane do człowieka w historii zbawienia, a jednocześnie ukazuje egzystencjalny wymiar tego wezwania w codzienności życia współczesnego człowieka. Swoją refleksję poszerza o obowiązek dawania świadectwa nadziei w świecie oraz zaangażowania w sprawy doczesne. Nagórny odważnie demaskuje zagrożenia nadziei, rozczarowania i fałszywe jej formy, wskazując jednocześnie na zadanie Kościoła, jakim jest bycie znakiem nadziei dla dzisiejszego świata. Ściśle wiąże nadzieję z zaangażowaniem chrześcijan w budowanie rzeczywistości doczesnej. Relacja między nadzieją chrześcijańską a nadziejami ludzkimi stanowi swoistą oś, wokół której koncentruje się jego refleksja nad tą cnotą teologalną. W refleksji tej pojawiają się również liczne zagadnienia szczegółowe z nią związane, takie jak Kościół jako świadek nadziei, nadzieja w cierpieniu, męstwo jako znak nadziei, wierność w duchu nadziei, Boże miłosierdzie jako źródło nadziei, modlitwa jako jej wyraz, Maryja jako znak niezawodnej nadziei.

Zakończenie

Analiza wybranych, najbardziej reprezentatywnych podręczników teologii moralnej uprawnia do sformułowania kilku wniosków dotyczących sposobu ujmowania zagadnienia nadziei na przestrzeni wieków, rozwoju tej refleksji, jej podobieństw i różnic wobec ujęć współczesnych, a także możliwych kierunków jej dalszej ewolucji.

Klasyczne ujęcia (św. Augustyn, Lombard, św. Tomasz z Akwinu, neotomiści) traktują nadzieję jako cnotę teologalną zakorzenioną w wierze i ukierunkowującą człowieka na przyszłe zbawienie. Osadzają ją zatem w kontekście metafizycznym i eschatologicznym. W dobie autonomizacji teologii moralnej model ten ewoluował w kierunku traktowania nadziei jako przykazania (Azor, Liguori, alfonsjaniści), a następnie – duchowej dyspozycji (nurt odnowy biblijnej). Różnice te w znacznym stopniu decydowały o miejscu problematyki nadziei w strukturze podręczników, a nawet o jej miejscu wśród pozostałych cnót teologalnych.

Współczesne ujęcia, choć kontynuują wcześniejsze tradycje, reinterpretują je, skupiając się bardziej na aspekcie egzystencjalnym, społecznym i pastoralnym, integrując nadzieję z doświadczeniem życia i duchowością, a teologiczną refleksję o nadziei z innymi naukami, zwłaszcza z psychologią i filozofią. Współcześni autorzy

wykazują tendencję do łączenia wcześniejszych ujęć w sposób bardziej zintegrowany i zorientowany duszpastersko. Można stwierdzić, że we współczesnej refleksji nad nadzieją, kształtowanej w odpowiedzi na różnorodne kryzysy antropologiczne i społeczne, dokonało się przejście od scholastyki do personalizmu. Wobec tych kryzysów, traktowanych jako wyzwania moralne, współczesna teologia ukazuje rolę nadziei, posługując się nowym językiem.

Klasyczny język miał charakter typowo scholastyczny, czyli logiczno-definicyjny, ukierunkowany na systematyzację cnót. Wraz z pierwszymi próbami odnowy biblijnej teologii moralnej język ten stawał się coraz bardziej egzystencjalny i komunikatywny. Autorzy coraz częściej zaczynają odwoływać się do realnych doświadczeń ludzi wierzących i inspirować się antropologią i psychologią. Nadzieja zaczyna być traktowana nie tylko jako oczekiwanie na zbawienie, ale również jako siła zdolna przemieniać świat już teraz. Wraz z tą integracją nadziei z doświadczeniem egzystencjalnym oraz kontekstem pastoralnym i społecznym uległ zmianie także język teologiczny. Sposób mówienia o nadziei zaczyna być dostosowywany do wyzwań współczesnej epoki.

Analiza dotychczasowych przemian w refleksji moralnej nad nadzieją oraz najnowsze nauczanie Kościoła w tym zakresie pozwalają przynajmniej częściowo przewidzieć możliwe kierunki dalszego rozwoju tej refleksji. Zarówno współczesna sytuacja, jak i wypowiedzi papieża Franciszka – zawarte w cyklu katechez z lat 2016–2017 oraz w bulli *Spes non confundit* – oferują szereg inspiracji, które mogą znacząco wpłynąć na kształt teologicznomoralnej refleksji nad nadzieją, również w jej ujęciach podręcznikowych. Można się spodziewać dalszej integracji klasycznego dziedzictwa z nowymi nurtami myśli teologicznej oraz z tematami szczególnie nośnymi w danym momencie dziejów. Współcześnie niewątpliwie jednym z takich tematów jest społeczny wymiar życia chrześcijańskiego. Dlatego nadzieja coraz częściej postrzegana jest nie tyle jako indywidualna dyspozycja moralna, ile jako siła wspólnototwórcza i fundament etycznego zaangażowania społecznego w świecie pełnym niepewności. Nadzieja, zakorzeniona w miłości Boga (por. Rz 5,5), nie ogranicza się do wymiaru prywatnego, lecz domaga się konkretnej obecności w przestrzeni publicznej – w trosce o pokój, sprawiedliwość, integralny rozwój, prawa osób uwieczonych, migrantów, chorych i ubogich. Taki sposób ujmowania nadziei domaga się jej włączenia do moralności społecznej jako zasady aktywizującej działania prorocze i solidarne (Sullivan 2024, 74).

Konieczne będzie zapewne także uwypuklenie egzystencjalnego i dynamicznego charakteru nadziei poprzez nierozzerwalne powiązanie jej z cierpliwością, wytrwałością oraz codziennym wysiłkiem. Niewątpliwie trzeba będzie również mocniej podkreślać, że nadzieja nie stanowi ucieczki od rzeczywistości, lecz jest cnotą dojrzewającą w napięciu między obietnicą a jej spełnieniem. To napięcie domaga się nowego namysłu nad czasowością życia moralnego oraz nad pedagogiką duchowego wzrostu, w której nadzieja pełni funkcję ukierunkowującą i stabilizującą sumienie

(Ganc 2024, 48). Współczesne nauczanie Kościoła inspirowane jest do tego, by refleksję nad nadzieją osadzić w kontekście ludzkiego doświadczenia, duchowości, maryjności, życia sakramentalnego oraz kultury człowieka.

Nie ulega wątpliwości, że przyszłe ujęcia nadziei będą musiały w jeszcze większym stopniu wyjść poza abstrakcyjny dydaktyzm i zmierzyć się z wyzwaniami, które czynią współczesny świat coraz bardziej niestabilnym, a człowieka popychają raczej ku fatalizmowi i ucieczce od rzeczywistości niż ku autentycznemu spełnieniu. Procesy takie jak sekularyzacja, laicyzacja, pluralizacja światopoglądowa, a także wpływ mentalności ponowoczesnej – z jej relatywizmem, indywidualizmem i nieufnością wobec trwałych narracji – znacząco oddziałują na sposób przeżywania i rozumienia nadziei, zarówno w wymiarze osobistym, jak i wspólnotowym (Mąkosa and Adamczyk 2024, 13).

Tradycyjne formy zakorzenienia nadziei w obietnicy zbawienia oraz w eschatologicznym ukierunkowaniu ludzkiego życia napotykają dziś na coraz większe trudności w odbiorze (Perszon 2024, 394). Dlatego konieczne staje się poszukiwanie nowego języka i nowej wrażliwości, z którą dałoby się ukazać chrześcijańską nadzieję jako odpowiedź na głęboki głód sensu, który mimo pozornej obojętności religijnej wciąż pobrzmiewa w ludzkich sercach (Mąkosa 2024, 280; Frejusz 2024, 192). W tym kontekście zadaniem teologii moralnej staje się nie tylko systematyczna analiza nadziei jako cnoty teologalnej, lecz także rozpoznanie konkretnych wyzwań i szans, jakie niesie ze sobą współczesny świat. Przemiany społeczne nie są bowiem wyłącznie zagrożeniem, ale również wezwaniem do odczytania „znaków czasu” w świetle Ewangelii nadziei (Szymik 2008, 231).

Bibliografia

- Augustinus Hipponensis. *De civitate Dei*: Augustinus Hipponensis. *De civitate Dei*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 40/1, 40/2. Accessed April 30, 2025. <https://archive.org/details/CSEL401>.
- Augustinus Hipponensis. *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et charitate*: Augustinus Hipponensis. 1969. *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et charitate*. Edited by Ernst Evans. Corpus Christianorum Series Latina 46. Turnhout: Brepols.
- Augustinus Hipponensis. *Epistola 155*: Augustinus Hipponensis. *Epistola 155*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 44:430–447. Accessed April 30, 2025. https://www.augustinus.it/latino/lettere/lettera_156_testo.htm.
- Augustinus Hipponensis. *Epistola 157*: Augustinus Hipponensis. *Epistola 157*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 44:449–88. Accessed April 30, 2025. <https://dn790007.ca.archive.org/0/items/corpuscriptoru05wissgoog/corpuscriptoru05wissgoog.pdf>.
- Augustinus Hipponensis. *Sermo 4*: Augustinus Hipponensis. 1961. *Sermo 4*. Edited by Cyril Lambot. Corpus Christianorum Series Latina 41. Turnhout: Brepols.

- Augustinus Hipponensis. *Sermo* 20: Augustinus Hipponensis. 1961. *Sermo* 20. Edited by Cyril Lambot. Corpus Christianorum Series Latina 41. Turnhout: Brepols.
- Azor, Ioannes. 1625. *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte, aut prave factorum pertinentes, breviter tractantur*. Lugduni: Sumptibus Iacobi Cardon & Petri Cauellat.
- Benedykt XVI. 2007. Encyklika *Spe salvi*. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html.
- Derdziuk, Andrzej. 2008. "Książd Janusz Nagórny – świadek teologii nadziei." In *Świadek nadziei: Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej*, edited by Andrzej Derdziuk, 15–35. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia Sandomierz.
- Drever, Matthew. 2022. "Augustine on Hope in Times of Suffering." *Vox Patrum* 82 (3): 145–66. <https://doi.org/10.31743/vp.13048>.
- Drożdż, Alojzy. 1994a. *Dekalog*. Part 1. Pomoce Naukowe Instytutu Teologicznego w Tarnowie 6. Tarnów: Biblos.
- Drożdż, Alojzy. 1994b. *Wiara – nadzieja – miłość: Teologia moralna szczegółowa*. Pomoce Naukowe Instytutu Teologicznego w Tarnowie 7. Tarnów: Biblos.
- Franciszek. 2017. *Nadzieja: Katechezy Ojca Świętego*. Biuro Informacyjne Opus Dei. Accessed May 5, 2025. <https://odnmedia.s3.amazonaws.com/files/Papie%C5%BC-Franciszek-Katechezy-o-nadzei-1320171211-104447.pdf>.
- Franciszek. 2024. *Bulla Spes non confundit*. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bolla-giubileo2025.pdf.
- Frejusz, Kamilla. 2024. "Katecheza w ponowoczesności – przestrzenie dialogu." *Verbum Vitae* 42 (1): 191–206. <https://doi.org/10.31743/vv.17004>.
- Ganc, Damijan. 2024. "Navigating the Postmodern Landscape: Embracing Interdisciplinary Openness in Pastoral Theology." *Verbum Vitae* 42 (1): 39–55. <https://doi.org/10.31743/vv.17029>.
- Häring, Bernhard. 1954. *Das Gesetz Christi: Moraltheologie dargest für Priester und Laien*. Freiburg im Breisgau: Wewel.
- Hirscher, Johann Baptist von. 1851a. *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*. Vol. 1. Tübingen: Laupp'schen Buchhandlung (Laupp & Siebeck).
- Hirscher, Johann Baptist von. 1851b. *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*. Vol. 2. Tübingen: Laupp'schen Buchhandlung (Laupp & Siebeck).
- Hirscher, Johann Baptist von. 1851c. *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*. Vol. 3. Tübingen: Laupp'schen Buchhandlung (Laupp & Siebeck).
- Jan Paweł II. 1994. *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Jan Paweł II. 2003. Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html.
- Jeżyna, Krzysztof. 2011. "Wprowadzenie." In *Ks. Janusz Nagórny: Z wiary miłość i nadzieja*, edited by Krzysztof Jeżyna, Jerzy Gocko, and Wojciech Rzepa, 9–12. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 1994. Poznań: Pallottinum.
- Kokoszka, Adam. 1997. *Zobowiązujące znaki łaski*. Pomoce Naukowe Instytutu Teologicznego w Tarnowie 23. Tarnów: Biblos.

- Leon XIII. 1879. Encyclical *Aeterni Patris*. (= AP). https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html.
- Liguori, Alphonsus Maria. 1879. *Theologia moralis*. Vol. 1. Augustae Taurinorum: Ex typis Hyacinthi Marietti.
- Lombardus, Petrus. 1841. *Sententiarum libri quatuor*. Vol. 1. Paris: Migne.
- Mąkosa, Paweł. 2024. "Optimising Religious Education in Poland in the Age of Secularisation." *Verbum Vitae* 42 (1): 271–83. <https://doi.org/10.31743/vv.16846>.
- Mąkosa, Paweł, and Tomasz Adamczyk. 2024. "Przemiany religijności w społeczeństwie polskim." *Verbum Vitae* 42 (1): 1–15. <https://doi.org/10.31743/vv.17095>.
- Noldin, Hieronymus. 1911a. *Summa theologiae moralis*. 9th ed. Vol. 1. Rome–New York: Pustet.
- Noldin, Hieronymus. 1911b. *Summa theologiae moralis*. 9th ed. Vol. 2. Regensburg–Rome–New York: Pustet.
- Olejnik, Stanisław. 1956. *Cnoty teologiczne*. Vol. 1 of *Teologia moralna szczegółowa*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Olejnik, Stanisław. 1989. *Podstawowe ukierunkowanie życia chrześcijańskiego*. Vol. 4 of *Teologia moralna: Dar – wezwanie – odpowiedź*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Olejnik, Stanisław. 1990. *Życie osobiste i współżycie międzyludzkie*. Vol. 6 of *Teologia moralna: Dar – wezwanie – odpowiedź*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Olejnik, Stanisław. 1991. *Służba Bogu i otwarcie się na świat*. Vol. 5 of *Teologia moralna: Dar – wezwanie – odpowiedź*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Olejnik, Stanisław. 1993. *Moralność życia społecznego*. Vol. 7 of *Teologia moralna: Dar – wezwanie – odpowiedź*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Olejnik, Stanisław. 1999. *Teologia moralna życia osobistego*. Powołanie Chrześcijańskie 2. Włocławek: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Perszon, Jan. 2024. "The Crisis of Western Culture and Secularism." *Verbum Vitae* 42 (2): 377–400. <https://doi.org/10.31743/vv.17061>.
- Piegsa, Joachim. 2002. *Religijne podstawy moralności: Wiara – nadzieja – miłość*. Vol. 2 of *Człowiek – istota moralna*. Podręczniki. Uniwersytet Opolski. Wydział Teologiczny 6. Opole: Uniwersytet Opolski; Wydział Teologiczny.
- Pinckaers, Servais Theodore. 1994. *Źródła moralności chrześcijańskiej*. Translated by Agnieszka Kuryś. Poznań: W drodze.
- Prümmer, Dominicus. 1961. *Manuale theologiae moralis: Secundum principia S. Thomae Aquinatis*. Vol. 1. Barcelona–Freiburg im Breisgau–Rome: Herder.
- Sailer, Johann Michael. 1834a. *Handbuch der christlichen Moral: Zunächst für künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen*. Vol. 1. Sulzbach: Seidel.
- Sailer, Johann Michael. 1834b. *Handbuch der christlichen Moral: Zunächst für künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen*. Vol. 2. Sulzbach: Seidel.
- Sailer, Johann Michael. 1834c. *Handbuch der christlichen Moral: Zunächst für künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen*. Vol. 3. Sulzbach: Seidel.
- Sobór Watykański II. 1965. Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*. (= OT).
- Sobór Watykański II. 1965. Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*.
- Sullivan, John. 2024. "Catholic Pastoral and Prophetic Responses to a Secularizing Landscape." *Verbum Vitae* 42 (1): 55–76. <https://doi.org/10.31743/vv.16720>.
- Szymik, Jerzy. 2008. "Źródło i pragnienie: Teologia znaków czasu w służbie prymatu Boga." *Verbum Vitae* 14:219–40. <https://doi.org/10.31743/vv.1482>.

- Thomas de Aquino. *Summa theologiae*. (= ST). Accessed April 14, 2025. <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- Tillmann, Fritz. 1934. *Die katholische Sittenlehre: Die Idee der Nachfolge Christi*. Vol. 3. Düsseldorf: Schwann.
- Witek, Stanisław. 1983. *Chrześcijańska wizja moralności*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Zgromadzenie Specjalne Synodu Biskupów dla Europy. 1999. Orędzie *Nieśmy z radością świadectwo Ewangelii nadziei w Europie!* Accessed April 30, 2025. <https://adonai.pl/wiara/?id=256>.