

**Słowa, drogi i znaki chrześcijańskiej nadziei
w kontekście Roku Jubileuszowego 2025**

**Words, Ways, and Signs of Christian Hope
in the Context of the Jubilee Year 2025**

Editor of the issue
Redaktor tematyczny numeru
Antoni Nadbrzeżny

Institute of Biblical Studies/Instytut Nauk Biblijnych KUL
The John Paul II Catholic University of Lublin

Editorial Board/Rada Naukowa

Andrzej Gieniusz (Pontificia Università Urbaniana, Rome, Italy) – Chair
Jean-Noël Aletti (Biblicum, Rome, Italy)
Stanisław Bazyliński (Biblicum – Seraphicum, Rome, Italy)
Krzysztof Bieliński (Accademia Alfonsiana, Rome, Italy)
Waldemar Chrostowski (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw, Poland)
Matteo Crimella (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milan, Italy)
Michael A. Daise (College of William & Mary, Williamsburg, VA, USA)
Luc Devillers (Université de Fribourg, Switzerland)
Jenny DeVivo (Saint Xavier University, Chicago, IL, USA)
Józef Naumowicz (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw, Poland)
Łukasz Popko (École biblique et archéologique française de Jérusalem, Israel)
Olivier-Thomas Venard (École biblique et archéologique française de Jérusalem, Israel)

Editorial Team/Redakcja

Editor-in-Chief/Redaktor naczelny:

Adam Kubiś

Co-Editors-in-Chief/Zastępcy redaktora naczelnego:

Antoni Nadbrzeźny

Andrzej Piwowar

Managing Editor/Sekretarz:

Monika Popek

Thematic Editors/Redaktorzy tematyczni:

Piotr Blajer (New Testament/Nowy Testament)

Marek Dobrzeńcki (philosophy of religion, philosophy of God/filozofia religii, filozofia Boga)

Bernadeta Jojko (New Testament/Nowy Testament)

Dominik Jurczak (liturgy, systematic theology/liturgika, teologia systematyczna)

Krzysztof Kinowski (Old Testament/Stary Testament)

Wojciech Kućko (moral theology/teologia moralna)

Paweł Mąkosa (catechetics, pastoral theology/katechetyka, teologia pastoralna)

Damian Mrugański (patristics/patrologia)

Krzysztof Nopora (Old Testament/Stary Testament)

Mieczysław Polak (catechetics, pastoral theology/katechetyka, teologia pastoralna)

Anna Rambiert-Kwaśniewska (New Testament/Nowy Testament)

Mariusz Szram (patristics/patrologia)

English Language Editor/Redaktor języka angielskiego:

Maria Kantor

Submissions and contact with the editorial team via e-mail/Zgłaszanie tekstów i kontakt z redakcją przez e-mail: verbum.vitae@kul.pl and website/oraz stronę internetową: <http://czasopisma.kul.pl/vv/>

Proofreader/Opracowanie redakcyjne:

Lucyna Cynarzewska-Wlazlik

Layout Editor/Opracowanie komputerowe:

Wydawnictwo KUL

Cover design/Projekt okładki:

Dorota Woźniak

Programme Board/Rada Programowa

Krzysztof Bardski (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw)
Stanisław Hareźga (KUL)
Anna Kuśmirek (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw)
Janusz Lemański (University of Szczecin)
Artur Malina (University of Silesia in Katowice)
Antoni Paciorek (KUL)
Zdzisław Pawłowski (Nicolaus Copernicus University in Toruń)
Wojciech Pikor (Nicolaus Copernicus University in Toruń)
Judyta Pudełko (The Catholic Academy in Warsaw)
Paweł Podeszwa (Adam Mickiewicz University in Poznań)
Waldemar Rakocy (Pontifical University of John Paul II in Cracow)
Grzegorz Strzelczyk (University of Silesia in Katowice)
Tomasz Tułodziecki (Nicolaus Copernicus University in Toruń)
Wojciech Węgrzyniak (Pontifical University of John Paul II in Cracow)
Mirosław S. Wróbel (KUL)

Publisher/Wydawca

The John Paul II Catholic University of Lublin/Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Racławickie 14
20-950 Lublin, Poland

Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1H
20-708 Lublin
tel. 81 740-93-40
e-mail: wydawnictwo@kul.pl
<http://wydawnictwokul.lublin.pl>

The quarterly is available on-line at <http://czasopisma.kul.pl/vv/>

The journal is peer reviewed by an advisory board of scholars. List of their names is published each year on the website

**Verbum Vitae is indexed by the following databases/
Verbum Vitae jest indeksowane w następujących bazach:**

- Arianta
- Atla Religion Database® (Atla RDB®)
- AtlaSerials® (Atlas®)
- AtlaSerials PLUS® (Atlas PLUS®)
- Baza czasopism humanistycznych (Humanities Journal Database, BazHum)
- Biblioteka Cyfrowa KUL (KUL Digital Library, BC KUL)
- Biblioteka Nauki (Library of Science)
- Bibliographic Information Base in Patristics (BIBP)
- Central and Eastern European Online Library (CEEOL)
- The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)
- Dimensions
- The Directory of Open Access Journals (DOAJ)
- EBSCO Discovery Service
- EBSCO Essentials
- European Reference Index for the Humanities (ERIH PLUS)
- Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR)
- Index Copernicus
- Index Theologicus (IxTheo)
- LITaRS (Louvain Index of Theology and Religious Studies for Journals and Series)
- Most Wiedzy (Bridge of Knowledge)
- New Testament Abstracts (NTA)
- Old Testament Abstracts (OTA)
- Polska Bibliografia Naukowa (Polish Scientific Bibliography, PBN)
- Portal Komunikacji Naukowej INFONA (Science Communication Portal INFONA)
- Repozytorium Instytucjonalne KUL (KUL Institutional Repository, ReKUL)
- Scilit
- Scimago Journal & Country Rank (SJR)
- SCOPUS
- Sherpa Romeo
- Web of Science

Table of Contents/Spis treści

EDITORIAL/OD REDAKCJI

ANTONI NADBRZEŻNY

Kościół jako sakrament nadziei w czasach dewaluacji słowa	547
---	-----

ARTICLES/ARTYKUŁY

SYLWESTER JAŚKIEWICZ

Jorge Mario Bergoglio – papież Franciszek o nadziei chrześcijańskiej	569
--	-----

GRZEGORZ BARTH

Intellectus Spei: Hope as Trusting in the Uncertain.

Thinking with Pope Francis's <i>Spes non Confundit</i>	589
--	-----

KRZYSZTOF KAUCHA

Chrześcijańska nadzieja jako droga do Wielkiego Sensu w świetle twórczości Josepha Ratzingera	615
---	-----

LECH WOŁOWSKI

Nadzieja Boga jako podstawa ludzkiej nadziei

w ujęciu Józefa Tischnera i Hansa Ursa von Balthasara	639
---	-----

TADEUSZ ZADYKOWICZ

Problematyka nadziei w wybranych podręcznikach teologii moralnej	665
--	-----

TOMASZ SIEMIENIEC

Źródła nadziei dla grzeszników w świetle Apokalipsy św. Jana	703
--	-----

PAWEŁ LASEK

Przedmiot i źródła nadziei chrześcijańskiej w listach Pawłowych	725
---	-----

DARIUSZ KOTECKI

O pragnieniu życia wiecznego w świetle Ap 7,13–17	741
---	-----

IHNATIA HAVRYLYK

Pessimism and Hope in Gregory of Nazianzus' Theological Heritage	771
--	-----

SZCZEPAN SZPOTON

„Pielgrzymka nadziei” w życiu i charyzmacie Siostry Barbary Stanisławy Samulowskiej SM	791
--	-----

TADEJ STEGU

Spirituality and Hope in Old Age: Case Study of the Spiritual Academy	805
---	-----

MICHAŁ JĘDRZEJSKI

Signs of Hope in Selected Gregorian Chant Texts

in the Context of Pope Francis's Message of the Ordinary Jubilee of the Year 2025	827
---	-----

EDITORIAL/OD REDAKCJI



Kościół jako sakrament nadziei w czasach dewaluacji słowa

The Church as a Sacrament of Hope in Times of Devaluation of Words

ANTONI NADBRZEŻNY 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, antoni.nadbrzezny@kul.pl

Streszczenie: Celem artykułu jest ukazanie Kościoła jako sakramentu nadziei w kontekście kulturowego zjawiska zwanego globalną logoreą. Oznacza ona niekontrolowany strumień ambiwalentnych słów, często semantycznie zdewaluowanych, które są czynnikami alienacji współczesnego człowieka. Logorea rodzi niebezpieczeństwo egzystencjalnej rozpacz i domaga się adekwatnej odpowiedzi ze strony teologii. Z tej racji eklezjologia kontekstualna podejmuje próbę wiarygodnego ukazania Wcielnego Słowa Bożego jako transcendentnego źródła Wielkiej Nadziei. Kościół jako sakrament zmartwychwstałego Chrystusa, obecnego w historii świata, nieuchronnie zderza się z naporem nowych ideologicznych propozycji o charakterze utopijnym. Są one efektem dynamicznej logorei, która – mimo upadku dawnych, względnie spójnych utopii społecznych – wciąż produkuje utopijne synkretyzmy na zasadzie arbitralnego łączenia słów wyrwanych ze swoich pierwotnych kontekstów. Wobec tego zjawiska ważnym zadaniem eklezjologii jest zarówno krytyka pojawiających się utopii, jak i racjonalne uzasadnienie tezy, że chrześcijaństwo ze swej istoty nie jest utopią. W artykule zastosowano teologiczną metodę korelacji, charakterystyczną dla eklezjologii kontekstualnej i pretekstowej. Tekst składa się z pięciu części. W pierwszej scharakteryzowano zjawisko logorei. W drugiej zaproponowano typologię słowa ludzkiego. W trzeciej omówiono znaczenie eklezjalnego uobecnienia Wcielnego Logosu w obliczu egzystencjalnej rozpacz. Czwarta część poświęcona jest analizie przyczyn uwodzicielskiej siły utopii. W piątej ukazano wyzwalamą moc Chrystusa jako Wielkiej Nadziei oraz uzasadniono antyutopijny charakter chrześcijaństwa.

Słowa kluczowe: Kościół, nadzieja, sakrament, słowo, logorea, utopia

Abstract: The aim of this article is to present the Church as a sacrament of hope in the context of the cultural phenomenon known as global logorrhea. This term denotes an uncontrolled stream of ambivalent words, often semantically devalued, which contribute to the alienation of contemporary humanity. Logorrhea gives rise to the danger of existential despair and calls for an adequate theological response. For this reason, contextual ecclesiology seeks to portray credibly the Incarnate Word of God as the transcendent source of the Great Hope. The Church, as the sacrament of the risen Christ present in the history of the world, inevitably clashes with the onslaught of new ideological proposals of a utopian nature. These emerge as the effect of dynamic logorrhea which, following the collapse of former relatively coherent social utopias, continues to generate utopian syncretisms based on an arbitrary combination of words and ideas torn from their original contexts. In the face of this phenomenon, an important task of ecclesiology is both the critique of emerging utopias and the rational justification of the thesis that Christianity, in its very essence, is not a utopia. The article employs the theological method of correlation, appropriate to contextual and pretextual ecclesiology, and is divided into five parts. The first characterizes the phenomenon of logorrhea. The second develops a typology of the human word. The third discusses the significance of the ecclesial making-present of the Incarnate Logos in the face of existential despair. The fourth reveals the reasons for the seductive power of utopia. The fifth demonstrates the liberating power of Christ as the Great Hope and explains why Christianity is not a utopia.

Keywords: Church, hope, sacrament, word, logorrhea, utopia

Przywołana w dokumentach Soboru Watykańskiego II starożytna idea Kościoła jako sakramentu (KK 1, 9, 48, 58; KL 5, 26) stała się zachętą do bardziej odważnego rozwijania eklezjologii o profilu kontekstualnym, w większym stopniu uwzględniającym specyfikę konkretnej egzystencjalnej sytuacji człowieka, do którego kierowane jest wciąż aktualne zbawcze orędzie (Nadbrzeżny 2023, 80–83). Wezwanie do rozpoznawania oraz interpretowania współczesnych znaków czasu (*signa temporis*) w świetle Bożego Objawienia zaowocowało wśród teologów wzrostem poczucia odpowiedzialności za poziom nadziei zarówno u osób wierzących, jak i ludzi szczerze szukających Boga, uniwersalnych wartości i sensu życia. Troska o podsycanie słabnącego płomienia nadziei zyskała rangę swoistego imperatywu kategorycznego, zwłaszcza w kontekście negatywnych zjawisk, sygnalizowanych już na początku XXI wieku przez św. Jana Pawła II, takich jak lęk przed przyszłością, pustka aksjologiczna, utrata pamięci, fragmentaryzacja ludzkiej egzystencji czy też praktyczny ateizm (EE 7–10). Aktualizacją owego wołania o powrót do źródeł chrześcijańskiej nadziei stała się bulla papieża Franciszka *Spes non confundit* ogłaszająca Jubileusz Zwyczajny Roku 2025 obchodzony pod hasłem „Pielgrzymi nadziei” (*Peregrinantes in spes*). Stanowi ona zachętę do poszukiwania słów, dróg i znaków nadziei w dzisiejszym świecie pełnym sprzeczności i kontrastów, w którym coraz częściej dominują pośpiech, niecierpliwość, nerwowość, a także agresja, zwątpienie i duch pesymizmu (SNC 1, 4). W kontekście Roku Jubileuszowego chrześcijańska nadzieja stała się przedmiotem wieloaspektowych badań przeprowadzonych przez polskich i zagranicznych uczonych. W prezentowanym numerze czasopisma „Verbum Vitae” autorzy przedstawili wyniki swoich oryginalnych dociekań, poświęconych tej problematyce. W interesujący sposób ukazali złożony fenomen nadziei zarówno w perspektywie biblijnej (zob. Siemieniec 2025; Lasek 2025; Kotecki 2025) i patrystycznej (zob. Havrylyk 2025), jak i w ramach teologii dogmatycznej (zob. Barth 2025; Jaśkiewicz 2025; Nadbrzeżny 2025; Wołowski 2025), fundamentalnej (zob. Kaucha 2025), moralnej (zob. Zadykowicz 2025), teologii liturgii (Jędrzejski 2025) i teologii duchowości (zob. Szpoton 2025; Stegu 2025).

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie istotnego związku między sakramentalnością Kościoła a chrześcijańską nadzieją w kontekście negatywnego zjawiska we współczesnej kulturze, jakim jest nadprodukcja zdevaluowanych słów (*logoreia*). Z czasem stają się one groźnymi czynnikami alienacji ludzkiej egzystencji, zwiększającymi ryzyko popadnięcia człowieka w stan rozpacz rozumianej jako radykalna negacja nadziei. Egzystencjalna rozpacz *in sensu stricto* jest negatywnym doświadczeniem stanu immanentnego potępienia, utratą poczucia sensu życia, zanikiem wiary w realną zmianę niekorzystnego położenia i zwątpieniem w możliwość ocalenia swej integralności. Zarysowany wyżej problem teologiczny wymaga odpowiedzi na pięć zasadniczych pytań, które kształtują progresywną strukturę całego artykułu. Chodzi o następujące kwestie: Czym charakteryzuje się zjawisko *logorei* we współczesnej kulturze? Na czym polega dwuznaczność i ryzyko ludzkich

słów? Jakie znaczenie posiada kościelne uobecnienie Wcielonego Logosu w obliczu rozpacz? W czym tkwi uwodzicielska siła utopii? W jakim sensie możemy mówić o wyzwającym działaniu chrześcijańskiej nadziei?

Artykuł stanowi autorską propozycję interpretacyjną wpisującą się w nurt eklezjologii kontekstualnej i pretekstowej (zob. Nadbrzeżny 2023), w której programowo punktem wyjścia jest zawsze konkretna egzystencjalna sytuacja współczesnego człowieka, opisana możliwie najbardziej adekwatnym językiem zapożyczonym m.in. z dyscyplin takich jak filozofia, antropologia kulturowa, socjologia czy literaturoznawstwo. Dopiero w drugiej instancji owa ludzka sytuacja egzystencjalna zostaje odniesiona do bogatego doświadczenia chrześcijańskiego obejmującego interpretujący i aktualizujący przekaz Objawienia Bożego, który jest stale dokonywany przez Kościół w ciągu jego historii. W artykule zastosowano metodę korelacji (Tillich 2004, 62–65) polegającą na ustanowieniu kognitywnego sprzężenia zwrotnego między aktualną sytuacją egzystencjalną człowieka a historycznym kościelnym przekazem Objawienia Bożego. Biegun sytuacyjny umożliwia sformułowanie istotnych pytań egzystencjalnych, zaś biegun rewelacyjny stanowi obszar poszukiwania adekwatnych odpowiedzi w świetle Objawienia Bożego. Zachodząca między biegunami korelacja stwarza szansę zbudowania apologijnej eklezjologii kontekstualnej o charakterze responsoryjnym (*answering ecclesiology*), w której ważne i zarazem historycznie zmienne pytania związane z dynamicznie ujętą egzystencją ludzką mogą otrzymać wiarygodne i zaktualizowane odpowiedzi płynące z głębi Bożego Objawienia przekazywanego w doświadczeniu historii Tradycji chrześcijańskiej.

1. Nieznośny ciężar logorei

Jednym ze znamion współczesnej kultury jest dynamiczna i narastająca kumulacja słów, przyjmująca postać niebezpiecznego egzystencjalnego żywiołu, który Wojciech Burszta nazwał „globalną logoreą” (Burszta 2015, 32–33). Jej specyfikę stanowi potężne nagromadzenie słów generowanych bez należytego związku logicznego przez liczne podmioty indywidualne i zbiorowe. Ich stale powiększająca się redundancja prowadzi do zjawiska „bombardowania słowem”, które skutkuje u ludzi poczuciem bycia osaczonym przez słowo. Współczesna logorea, wzmacniana przez środki społecznego przekazu, tworzy swoistą substancję logosową zawierającą dowolną mieszaninę słów dobrych i złych, prawdziwych i fałszywych, sensownych i bezsensownych, zakorzenionych w konkretnych kontekstach i wyzutych z wszelkich odniesień koniunkturalnych. Wykazuje ona niezwykłą siłę kreacji, tworząc niezliczone kolaże słów często łączonych ze sobą w sposób arbitralny, których efektem jest generowanie sztucznego (nad)świata ambiwalentnych narracji spowijającego realny świat ludzkiej

egzystencji. Płynące potoczyć się słowa, a szczególnie słowa złe, antyludzkie, demoniczne, destrukcyjne, nasączone pogardą i nienawiścią, charakteryzują się swoistą lepkością i reprodukcyjnością, która umożliwia ich szybką multiplikację i uciążliwe przyłgnięcie do bytu osobowego w postaci stygmatyzujących logosów. W konsekwencji osoba ludzka oblepiona wielością nieprawdziwych słów, niesprawiedliwych opinii i pogardliwych ocen zostaje uwieczniona w kokonie fałszu, wystawiając się na nieprzewidywalne reakcje innych, którzy na płaszczyźnie poznania i działania najczęściej nie potrafią przebić sztucznej logosferycznej skorupy w celu autentycznego spotkania z żywą osobą, a nie z jej karykaturalnym wizerunkiem.

Dynamika amorficznej w swej istocie logorei sprawia, że człowiek jako indywidualna osoba, jako byt skończony i zarazem wyobcowana egzystencja popada w poczucie wątpliwości wobec *innych*. Wątpliwość ta dotyczy nie tyle samego istnienia *innego* (*bycia-z-innym*), co raczej autentyczności jego bycia. Problemem staje się kwestionowanie statusu *innego* w aspekcie jego prawdziwości i rodzące się podejrzenie, że w konstytutywnej relacji *ja – ty* zamiast z oryginałem mamy do czynienia z wykreowaną imitacją *innego*. Pogłębiająca się postawa sceptyczna sprzyja słabnięciu nadziei na możliwość budowania trwałych, prawdziwych, szczerych i odpowiedzialnych relacji interpersonalnych w rodzinie, społeczeństwie i Kościele. Wzrastająca obsesja podejrzeń w skrajnych przypadkach prowadzi do izolacji, samotności i utraty wiary w sens budowania więzi wspólnotowych. Człowiek zaczyna nabierać przekonania, że uczestniczy w egzystencjalnym „teatrze lalek”, w którym granica między widzem a marionetkami jest płynna i umowna.

Uciążliwa specyfika logorei sprawia, że również w obszarze życia religijnego pojawia się sceptycyzm dotyczący zróżnicowanych słownych obrazów Boga, Chrystusa, zbawienia i Kościoła, które jawią się współczesnemu człowiekowi w nieustannie zmieniających się konstelacjach, nierzadko infantylnych, irracjonalnych i bezosobowych (*God reinvented*). Są one nieuchronnie poddawane semantycznej obróbce w skomplikowanym procesie sekularyzacji i desekularyzacji (zob. Mariański 2006; Gózdź 2022, 370–372), na skutek których często tracą swe tradycyjne znaczenia. Przyjmują postać autonomicznych, dogłębnie zmodyfikowanych i nierzadko hybrydowych ikon rzeczywistości religijnych (Bóg jako ciało astralne, duch mocy, *vis maior*, Bóg plemienny, lokalny, mściwy i zły, Bóg jako niebezpieczny wirus umysłu). Łączą się one ze sobą najczęściej w przypadkowy sposób, nie respektując granic ortodoksji, tradycji religijnych i racjonalności prawd wiary, preferując zaś synkretyzm, irracjonalizm oraz mitologizację.

Intensywna produkcja dowolnych i z konieczności nieprawdziwych obrazów słownych sprawia, że autentyczna ludzka egzystencja ulega stopniowemu zamgleniu, stając się w konsekwencji „egzystencją rozmazaną”, w której cierpienie – będące nieusuwalnym składnikiem ludzkiego istnienia – łączy się z utratą zdolności do formułowania głębokich pytań o charakterze egzystencjalnym i soteriologicznym. Związany z tym zanik wrażliwości człowieka na otaczającą rzeczywistość prowadzi

do stanu obojętności, w którym giną dwa istotne czynniki podtrzymujące vitalność ludzkiego myślenia: zadziwienie pięknem świata i oburzenie na istniejące w nim zło. W tych okolicznościach może pojawić się u człowieka pustka soteriologiczna. Rodzi się niebezpieczeństwo utraty nadziei na pokonanie groźnego czynnika alienacji, jakim jest bezkształtna i nieczuła logorea. W kontekście kulturowego „zaćmienia” Boga (Martin Buber) i nihilistycznego „zamglenia” człowieka (Edward Stachura) słabnie podmiotowa wrażliwość na wyzwalającą quasi-religijną epifanię wielości i zarazem jedności najważniejszych elementów świata (*unitas in pluralitate*). W natłoku banalnych, rozmazanych i płytkich słów zanika w człowieku zdolność do dramatycznego odczuwania złożoności świata, ujrzenia – jak pisał Stachura – „całej jaskrawości tego, że to nie chodzi ni o śmierć, ni o życie, ni o sens i bezsens, ni o dobro i zło, ni o światło, ni ciemność, ale o coś zupełnie innego. Chodzi o to wszystko razem wzięte [...]” (Stachura 1987, 92). Skutkiem obecnej fragmentaryzacji ludzkiej egzystencji staje się niebezpieczna absolutyzacja jednej dowolnie wybranej części świata w totalnym oderwaniu od innych, bez związku z całością bytu. Wzrasta wówczas ryzyko niekontrolowanej logomanii, wyrażającej się w obsesji mówienia jednobiegunowego: tylko o Bogu albo tylko o człowieku, wyłącznie o życiu albo wyłącznie o śmierci, z pomijaniem tego, co wspomniany polski pisarz nazywał „balansującą między nimi wieczystością” (Stachura 1987, 92).

2. Ambivalencja ludzkich słów

Chociaż nieznośny ciężar logorei z pewnością działa destrukcyjnie na człowieka, to jednak nie wyklucza możliwości teoretycznej refleksji nad ambiwalentnym charakterem ludzkich słów. Współczesna eklezjologia nie powinna uchylać się przed tym ważnym zadaniem, korzystając zarówno z teologicznych, jak i pozateologicznych źródeł poznania potęgi słowa. Na podstawie szeroko rozumianego doświadczenia międzyludzkiej komunikacji można zbudować swoistą typologię słowa. Dynamikę i dwuznaczność ludzkich słów w znakomity sposób ukazał Václav Havel, którego refleksja wydaje się inspirująca również dla teologii o profilu kontekstualnym.

2.1. Słabość i moc słowa

Istnieje zasadnicza różnica między odniesieniem do słowa w państwach wolnych a stosunkiem do niego w krajach totalitarnych. Wolność polityczna sprawia, że człowiek może swobodnie decydować o kierunku własnego rozwoju, kształcie i sensie wielu wypowiedzianych i drukowanych słów, preferowanych stylach w muzyce, sztuce i literaturze. W społeczeństwach demokratycznych nie odczuwa się lęku z powodu praktykowania odpowiedzialnej wolności słowa, która taktowana jest jako

nienaruszalna oczywistość. Tymczasem w systemach totalitarnych nawet kilka słów prawdy może zostać uznanych za niebezpieczne i wywołać zarówno protesty w obro- nie łamanych praw człowieka, jak i represje ze strony władz totalitarnych. Są to sys- temy, gdzie „słowo prawdy Sołżenicyna odebrano jako coś tak niebezpiecznego, że trzeba było jego autora wsadzić przymocowanym do samolotu i wywieźć z kraju, gdzie słowo *Solidarność* zdolne było wstrząsnąć całym blokiem” (Havel 2011, 200).

2.2. Słowo zwodnicze i wyzwajające

Analizując różnorodność społecznych dyskursów, można dostrzec zarówno słowa hipnotyzujące, jak i wyzwajające. Pierwsze z nich objawiają uwodzicielską siłę reli- gijnego i/lub politycznego fanatyzmu, zdolnego do podejmowania śmiertelnych decyzji wobec ludzi innych kultur, religii, opcji politycznych lub światopoglądów. Drugie zaś emanują prawdą, pięknem i dobrem, stając się subtelną inspiracją do wy- zwolenia z niewoli kłamliwej propagandy i podstępnej manipulacji. Jedne i drugie stanowią symbol zagadkowej wieloznaczności, zdolnej do uzasadnienia lub negowa- nia każdej społecznej pragmatyki (Havel 2011, 201). Są czynnikami aktualizującymi wszelkie potencjalności w zakresie dobra i rozwoju oraz zła i straszliwej destrukcji. Krótko mówiąc – to tajemniczy znak wierności lub zdrady, śmiertelna broń lub uzdrawiający balsam.

2.3. Kreacyjna i destrukcyjna siła słowa

Warto zauważyć, że słowa mają swoją historię. Podlegają nieuchronnemu prawu sta- rzenia się i semantycznej erozji. W miarę upływu czasu niekiedy porzucają dawne pozytywne znaczenia na rzecz nowych, złowrogich, groteskowych, irytujących czy wstydlivych. Tak stało się choćby ze słowem „socjalizm”, które pierwotnie – dla uciskanych i upokarzanych robotników – było synonimem bardziej sprawiedliwe- go świata i wyrazem upragnionego ideału społecznego. Z czasem jednak, wskutek powiązania z systemem opresji, zostało skompromitowane i dziś funkcjonuje jako swoiste „bezbożne zaklęcie, którego lepiej się wystrzegać” (Havel 2011, 203).

Historia ludzkości jest szczególnym ekranem obrazującym zarówno kreacyjną, jak i destrukcyjną siłę słowa. Owa kreacyjna moc objawia się w zdolności do two- rzenia pozytywnych więzi społecznych, budowania kapitału wzajemnego zaufania, kształtowania aksjologicznych podstaw pracy i edukacji, motywowania do czynu przynajmniej częściowo urzeczywistniającego przyjmowany ideał, rozwijania świa- domości odpowiedzialnej troski o losy człowieka i świata, a także w kształtowaniu i przekazywaniu społecznej pamięci – zarówno o zwycięstwach, jak i porażkach, o narodowym, kulturowym i religijnym dziedzictwie poszczególnych narodów, kontynentów oraz całej ludzkości.

2.4. Pycha i pokora słowa

W obliczu potężnej dawki ambiwalentnych słów należy zawsze zachować zasadę ostrożności, wyrażającą się w odpowiedzialnej podejrzliwości wobec słów. Biorąc pod uwagę bolesne doświadczenie zdradliwych słów, warto zachować powściągliwość w zbyt entuzjastycznym przyjmowaniu słów patetycznych i wzniosłych. „Podejrzliwością wobec słów można zepsuć zdecydowanie mniej niż przesadnym względem nich zaufaniem” (Havel 2011, 206). Demaskowanie potencjalnych potworności drzemających w skorupach słów wydaje się być zadaniem współczesnych intelektualistów, aby „dobrze słyszeć słowa mocnych, pilnować tych słów, ostrzegać przed nimi i przepowiadać, co by mogły znaczyć albo przynieść” (Havel 2011, 206).

Podejrzliwości wobec słów towarzyszy nie tylko krytyczne nastawienie do zawartej w nich treści, lecz również do samego sposobu ich prezentowania, intencji podmiotu mówiącego oraz do aksjologicznego kontekstu wypowiedzianych słów. Na szczególną uwagę zasługuje postawa pokory towarzysząca wypowiedzianym i słuchanym słowom. To samo słowo raz może być pokorne, a w innych okolicznościach pyszne. Niebezpieczne i podstępne przeobrażenie słowa pokornego w napełnione pychą może dokonywać się z premedytacją lub być efektem cichej emigracji ze świata wartości.

W obecnych czasach pycha wyraża się w trzech przekonaniach: że człowiek w pełni rozumie przyrodę i może nią całkowicie zarządzać, że zrozumiał własną historię i może zaprogramować szczęśliwe życie wszystkim jednostkom i narodom oraz że może uniknąć wojny nuklearnej, ponieważ posiadał umiejętność rozszczepienia jądra atomowego. Życie szybko sfalsyfikowało powyższe przekonania, wyraźnie ukazując bolesne pomyłki człowieka, które nie oddaliły przewidywanych niebezpieczeństw, takich jak kryzys klimatyczny, szaleństwo fanatyzmów czy eskalacja wojen. W tej sytuacji rodzi się kategoryczny imperatyw, aby stanowczo sprzeciwić się wszelkim słowom pychy, zwłaszcza w dyskursie publicznym, i dokładnie tropić wszelkie jej załączki w słowach pokornych jedynie na pozór. Nie chodzi o prostą analizę lingwistyczną, lecz o podjęcie zadania moralnego, polegającego na kształtowaniu odpowiedzialności za mówione i pisane słowo (Havel 2011, 208).

2.5. Słowo immanentne i transcendentne

Dostrzegana w potocznym doświadczeniu historycznym ambiwalencja ludzkich słów nie wyczerpuje całej ich zagadkowości, a nawet tajemniczości i nieprzewidywalnej potencjalności. Zadziwiająca siła słowa w pozornej jego kruchości pobudza do filozoficzno-teologicznej refleksji na temat najgłębszej, czyli transcendentnej podstawy immanentnych *logoi*. Zauważana przygodność ludzkich słów połączona z ich dużą siłą sprawczą i mocą oddziaływania rodzi pytanie dotyczące określenia absolutnego warunku ich trwania pomimo ontycznej kruchości. Na myśl przychodzi

pierwsze zdanie z Ewangelii św. Jana: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” (J 1,1). Wskazuje ono na istnienie Odwiecznego Słowa Bożego, stanowiącego podstawę i najgłębsze źródło wszelkiego istnienia. Boży Logos może słusznie zostać nazwany Słowem Słów, czyli Nieuwarunkowanym Warunkiem istnienia ludzkiego bytu zdolnego zarówno do wykreowania słów, jak i stania się słowem skierowanym i posłanym do innych. Jeśli wierzymy, że Słowo Boże jest źródłem wszelkiego stworzenia, to „ludzkie plemię jest tym czym jest, tylko dzięki innemu boskiemu cudowi – cudowi ludzkiego słowa” (Havel 2011, 198).

3. Widmo rozpacz i obecność Boskiego Logosu

Podjęmowana refleksja nad ontologią i pragmatyką słowa, ów żmudny wysiłek wypowiedzenia sensownego słowa o *mysterium verbi*, nie usuwa automatycznie niebezpieczeństwa rozpacz. Jej widmo zdaje się dziś krążyć nad ludzką egzystencją dotkniętą syndromem wyobcowania i poczucia utraty sensu (Tillich 2014, 146–48). Fenomen logorei przytłacza ludzką osobę lawą słów rozgrzanych w szaleńczym wyścigu, lecz nierzadko zdewaluowanych w aspekcie treści. Ogień i popiół stają się symbolami żywiołu logorei, która może zarówno urzekać swą dynamiką, jak i budzić trwogę z powodu semantycznego nihilizmu osaczającego ludzką jednostkę. Rozpacz – będąca stanem świadomości, a nie tylko przemijającym uczuciem – pojawia się jako efekt konfrontacji człowieka z doświadczaniem alienacji powodowanej przez niekontrolowaną kumulację słów bezsensownych, pustych, nieprawdziwych, zjadliwych i podstępnych, których destrukcyjna siła polega na zakrywaniu i maskowaniu autentycznego bytu ludzkiego i prezentowaniu go w gorsecie nieautentyczności. Proces stopniowego zakłamywania ludzkiej egzystencji przez niekontrolowany zalew słów mętnych pod względem semantycznym prowadzi stopniowo do poczucia nieuchronnego zniewolenia, osaczenia, zdeformowania i wydania na pastwę bezlitosnej opinii publicznej. Świadomość niezdolności człowieka do samodzielnego zrzucenia kokonu zbudowanego z kleistych słów niesionych przez globalną logoreę rodzi poczucie krzywdy, niesprawiedliwości, ukradzionej tożsamości, ewokuje niezgodę na karykaturalne *alter ego*, na zredukowanie prawdy własnego bytu do arbitralnie wykreowanej opinii.

W sytuacji potencjalnej rozpacz instynktownie dochodzi u człowieka do głosu głęboko osobiste pragnienie, soteriologicznie kierowane ku Bogu w duchu biblijnej skargi: „Rozpływa się we łzach dusza moja od smutku, podnieś mnie wedle słowa Twego” (Ps 119,28; tł. Czesław Miłosz). Owo pragnienie, wypowiedziane *de profundis*, zbliża się ku nadziei, ale jeszcze nią nie jest. Wyraża się w zasadniczych pytaniach dotyczących tożsamości ewentualnego zbawiciela i warunków wybawienia ze stanu opresji. Warto zauważyć, że nawet w najbardziej zsekularyzowanych kulturach człowiek pozbawiony odniesień religijnych wciąż jednak

upatruje możliwości wybawienia ze stanu opresji, dyskomfortu i cierpienia w działaniach czynników zewnętrznych. W poszukiwaniu skutecznej pomocy przekracza więc granice złudnej samowystarczalności, otwierając się na działanie innych podmiotów (m.in. lekarzy, doradców, duchownych, policjantów, trenerów personalnych, przyjaciół). Owa otwartość na pomoc ze strony doczesnych transcendentów stanowi pierwszy i zarazem wstępny warunek rozpoznania zbawczej obecności Boskiego Słowa (Logosu) w świecie dotkniętym powodzią ludzkich słów, nierzadko przyjmujących formę propagandy, agitacji, natrętnej reklamy czy fanatyczno-sekciarskiej proklamacji wiary. Drugim warunkiem jest wrażliwość na „szepty Transcendencji” w kulturowej polifonii dyskursów i otwartość na chrześcijańską pieśń o Bożym Słowie, które „stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14). Trzeci warunek stanowi zaś identyfikacja egzystencjalnych i eklezjalnych toposów zamieszkania Wcielonego Słowa, następnie życzliwa afirmacja Jego widzialności w życiu i praktyce wspólnoty Kościoła (*communio Ecclesiae*) oraz woła realnego, chociaż zawsze *in sensu largo* kościelnie zapośredniczonego, kontaktu z Chrystusem uznawanym za sakrament spotkania z Bogiem (Schillebeeckx 2014a, 29–32).

Wydaje się, że zwłaszcza trzeci warunek może stanowić poważną trudność dla współczesnych ludzi żyjących w kulturze powierzchowności i tymczasowości, w epoce rozwoju zbiurokratyzowanych instytucji, w cywilizacji utrudniającej sakramentalną lekturę świata i redukującej prawdziwe spotkania do epizodycznych kontaktów bez trwałych skutków (AL 39, 124). W obecnej epoce mocno naznaczonej myśleniem racjonalistycznym i „postmetafizycznym” przed eklezjologią staje pilne zadanie ponownego odkrycia katolickiego, komunijnego i sakramentalnego wymiaru Kościoła, który winien przypominać ludziom „o ich transcendentalnym odniesieniu do Boga jako przyczyny i celu całego stworzenia” (Müller 2024, 68). Kościół nie jest bowiem tylko instytucją religijną, lecz w swej istocie rzeczywistością teandryczną, personalną i wspólnotową. Został przez Wcielonę Słowo ukonstytuowany jako sakrament *zbawienia-od-Boga* dokonującego się w historii, lecz nie przez historię. Słusznie zatem może być nazywany również sakramentem zbawczej nadziei dla świata płynnej nowoczesności, w którym dotychczasowe względnie trwałe struktury społeczne, kulturowe, polityczne i religijne ulegają coraz większej erozji, relatywizacji, destabilizacji i zmianie. Wobec współczesnego świata naznaczonego wszechobecną niepewnością i ryzykiem Kościół manifestuje się jako widzialny znak (*signum visibile*) zmartwychwstałego Chrystusa, zwycięskiego Słowa Życia, Prawdy i Nadziei. Jego też proklamuje w swej liturgii jako Bosko-ludzkie Centrum czasoprzestrzeni i Absolutny Sens historii (Bartnik 1987, 288–90). Wiarogodność kościelnego głoszenia zbawczej skuteczności Słowa Bożego nie wzrasta mechanicznie dzięki mnożeniu kerygmatycznych wypowiedzi, lecz weryfikuje się w długiej historii ucieleśniania się zmartwychwstałego Pana w *słowach i czynach* całej eklezjalnej wspólnoty wiary (*verba et gesta Ecclesiae*), a także w mikrohistorii zbawienia poszczególnych osób należących do Mistycznego Ciała Chrystusa.

Chociaż Kościół sam z siebie nie jest zbawicielem świata ani też gwarantem spełnienia się ludzkich nadziei, oczekiwań czy tęsknot, to jednak jego konstytutywna sakramentalność sprawia, że w dziejach świata może wciąż być znakiem przypominającym o Wielkiej Nadziei mającej swe źródło w zbawczej aktywności Jezusa Chrystusa. Jako *sacramentum spei* Kościół realizuje swoją misję, uobecniając Wcielone Słowo Boga, które apriorycznie nie potępia ambiwalentnego uniwersum ludzkich słów, lecz nieustannie udziela Parakleta-Ożywiciela „przekonującego świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie” (J 16,8).

W ramach teologiczno-egzystencjalnej interpretacji przekonywanie o grzechu polega na doprowadzeniu człowieka do pokornego uznania ludzkiego stanu egzystencjalnego wyobcowania i zarazem ludzkiej niewiary w możliwość jego zniwelowania. Przekonywanie o sprawiedliwości polega zaś na rozbudzeniu w człowieku nadziei na realną możliwość przezwyciężenia alienacji prowadzącej do rozpacz. Może się ono dokonać poprzez dobrowolną recepcję daru usprawiedliwienia przez wiarę w zmartwychwstałego Chrystusa jako nosiciela Nowego Bytu, pokonującej skutki zarówno egzystencjalnego wyobcowania, jak i naporu ambiwalentnej logorei. Wreszcie przekonywanie świata o sądzie polega na uświadomieniu człowiekowi dramatycznej prawdy, że dzieje ludzkości nie toczą się poza sferą zbawczego oddziaływania Boga, że nikt z ludzi nie może pozbyć się ciężącej na nim odpowiedzialności, że istnieje głęboko przeczucywalny absolutny trybunał Boga, że „wszystko odkryte i odsłonięte jest przed oczami Tego, któremu musimy zdać rachunek” (Hbr 4,13).

Chrześcijański symbol sądu Bożego nie powinien być interpretowany na sposób literalny, przy użyciu ludzkich kategorii prawnych i analogii zaczerpniętych z czynności procesowych. W świetle całości Objawienia można zaryzykować twierdzenie, że sąd Boży nie jest jakimś jednorazowym wydarzeniem w teraźniejszości lub w przyszłości, lecz ciągłym procesem w historii świata, w którym Bóg objawia się ludzkiej egzystencji i odsłania prawdę o naszym byciu i działaniu. Moment kryzysu w historii jednostki ludzkiej może więc być mimo bolesnego wymiaru wyzwajającym i uzdrawiającym *kairosem* spotkania z osądzającym Bogiem, spotkania na wskroś dramatycznego, w którym dokonuje się radykalne zakwestionowanie ludzkich iluzji, złych wyborów, przejawów pychy i samowystarczalności. Permanentny sąd Boży nad egzystencją ludzką – zawsze jakoś uwikłaną w historię cierpienia, zdrady i wyobcowania – urzeczywistnia się w obliczu i w mocy Chrystusowego Krzyża (*in virtute crucis*). Jest on znakiem nadziei na możliwość radykalnego nawrócenia jednostki i ludzkości, zmiany niekorzystnego biegu historii, przejścia od teorii do praktyki, od kontemplacji do działania, nadziei na wyzwolenie i uzdrowienie człowieka w wymiarze wewnętrznym i społecznym, na choćby fragmentaryczną naprawę świata.

Dynamika działania Ducha Świętego zarówno w całej historii zbawienia, jak i w życiu poszczególnych osób pozwala żywić nadzieję na pojednanie wciąż jeszcze zantagonizowanej ludzkości i zbudowanie trwałej jedności w różnorodności

(*unitas in diversitate*). Jest On bowiem – jak podkreśla Heribert Mühlen – jedną Osobą Bożą aktywnie obecną w wielu osobach ludzkich (Mühlen 1967, 199; Czaja 2003, 75–79). Ten uniwersalny sposób *in-egzystencji* Ducha nie tylko nie narusza jednej ekonomii Wcielenia Słowa, lecz stale ożywia Mistyczne Ciało Chrystusa, umożliwiając mu coraz bardziej owocny dialog ze światem współczesnym, nie tylko z judaizmem oraz innymi religiami, lecz także z różnymi formami ateizmu i z wszelkimi ludźmi dobrej woli. Jak słusznie zauważa Józef Tischner, płaszczyzną dialogu między chrześcijaństwem a człowiekiem jest przede wszystkim nadzieja. Ponadto dialog obejmuje również te obszary, w których człowiek przeżywa swoje człowieczeństwo jako prowokację ku jakiemuś heroizmowi (Tischner 2014, 348). W sytuacji globalnej eskalacji konfliktów i wojen dialogiczny potencjał Kościoła Chrystusowego, aktualizowany przez wszechobejmującego Ducha Mesjańskiego Pokoju, nabiera wielkiej wagi. Wyeksponowanie dialogicznej natury Kościoła ma zatem szczególne znaczenie zwłaszcza w kontekście radykalnie zideologizowanych środowisk, otwarcie negujących wartość dialogu jako czynnika niszczącego tożsamość narodów, Kościołów i religii oraz hamującego rewolucyjne zmiany społeczne, kulturowe i polityczne poprzez niepotrzebnie przedłużające się rozmowy, dyskusje i negocjacje (Kasper 2014, 565–79).

4. Uwodzicielska nędza utopii

Jeśli prawdą jest, że na skutek dewaluacji martwe, zatrute i wypalone słowo stało się dziś, mówiąc za Tadeuszem Konwickim, „najbardziej kłopotliwym odpadkiem cywilizacji” (Konwicki 2020, 330), to z pewnością na śmietniku spopielonych sloganów można wciąż odnaleźć relikwie porzuconych utopii (zob. Szacki 2000). Wy-myślony przez św. Tomasza More’a (1478–1535) neologizm „utopia” (gr. *ou-topos*, miejsce nieistniejące, gr. *eu-topos*, miejsce dobre) wszedł na stałe do słownika kultury europejskiej. Zróżnicowane pod względem form i proveniencji utopie (literackie i społeczne, eskapistyczne i rewolucyjne, religijne i świeckie) rodziły się w umysłach niektórych duchownych, członków ruchów religijnych, filozofów, pisarzy, polityków i rewolucjonistów (m.in. Arnold z Brescii, fraticelli, anabaptyści, Platon, More, Francis Bacon, Tommaso Campanella, Jean-Jacques Rousseau, Voltaire, Léger-Marie Deschamps, Max Stirner, Karol Marks, Róża Luksemburg, Włodzimierz Lenin, Piotr Tkaczow). Utopie były owocem tęsknoty za doskonałym światem, wyrazem buntu i niezgody na nierówności społeczne, wyzysk ekonomiczny, bratobójcze wojny, polityczną korupcję, moralne kryzysy duchowieństwa, upaństwowienie religii, sakralizację państwa, egzystencjalną samotność i technicyzację życia. Wyrażały naiwną wiarę w możliwość zbudowania idealnego i szczęśliwego społeczeństwa, które żyłoby w stanie pełnego zaspokojenia wszystkich potrzeb, w poczuciu braterstwa, równości,

wolności i pokoju, bez jakichkolwiek konfliktów, napięć i walk (Kołakowski 1999, 21–22; Tischner 1993, 481–83; Kempa 2018, 65–69). Wszystkie nowoczesne utopie dążyły do stworzenia „nowego człowieka” i „nowej ziemi” na miarę najwyższych ambicji społecznych inżynierów i potencjału tkwiącego w ludzkiej istocie, starając się wykorzystać szerokie spektrum środków: od prymitywnych tortur w obozach koncentracyjnych poprzez rozwój technologiczny aż po inżynierię genetyczną (Bauman 2009, 175). Chociaż stopniowo doskonaliły środki realizacji wypracowanych projektów, to jednak paradoksalnie nie zdołały wyeliminować ludzkiego lęku przed żywiołem nieznanej przyszłości. Opiewały toposy (wyspy i miasta) szczęśliwości, które w rzeczywistości nigdy nie powstały i nigdzie nie istnieją. Z czasem wbrew swoim zamiarom słowo „utopia” nabrało pejoratywnego znaczenia, stając się synonimem mrzonki, złudzenia i fantasmagorii. Kultura ponowoczesna odrzuca możliwość stworzenia i zrealizowania wielkich projektów utopijnych przeznaczonych dla całej ludzkości. Nie wyklucza jednak możliwości osiągnięcia doskonałego szczęścia na drodze indywidualnych poszukiwań. Wciąż podtrzymuje napięcie między tym *jak jest* a tym *jak powinno być*, stosując czasami przemoc symboliczną w forsowaniu „absolutnie uszczęśliwiających” mód, stylów, wartości i norm postępowania (Tyska 2009, 101–3).

Konstruowane w ciągu dziejów utopie obfitowały w liczne aporie. Zdaniem Leszka Kołakowskiego do najbardziej irytujących należą przymusowe braterstwo pojmowane jako identyczność oraz równość narzucona przez oświeconą awangardę. Z logicznego punktu widzenia każda urzeczywistniona utopia z konieczności doprowadziłaby do stagnacji, marazmu, zaniku instynktu ciekawości, siły kreatywności i woli jakiegokolwiek rywalizacji, czyli w rezultacie byłaby końcem znanego nam dotychczas świata (Kołakowski 1999, 21–25). Spowodowałaby ostatecznie „śmierć” Boga, religii, państwa, ideologii, ekonomii, filozofii, literatury, sztuki i nauki. Zgotowałaby spektakularny koniec człowieka, historii, wolności, różnorodności i wszelkiego rozwoju. Wprowadzając na ziemi *pax perennis*, zabiłaby w ludziach wszelką przedsiębiorczość, wpędzając ich w niewolę odrętwiającej nudy. W utopiach kryją się więc nieusuwalne sprzeczności logiczne, antyhumanitarny potencjał totalitarnego despotyzmu i autodestrukcyjna obsesja. Są przez to czymś groteskowym i zarazem strasznym, czymś nędznym i jednocześnie uwodzieielskim. Skąd więc czerpią swą kusicielską moc?

Siła utopii – jak zauważa Krzysztof Tyska – przejawia się „w fakcie całkowitego podporządkowania realiów życia społecznego pewnej abstrakcyjnej idei” (Tyska 2009, 83). Próba jej realizacji w procesie przemian społecznych wymaga abso-lutyzacji dwóch kategorii: celu (*telos*) i całości (*totalitas*). Wiąże się z uporczywym przekonaniem o możliwości doskonałego urzeczywistnienia na ziemi najszlachetniejszych ludzkich projektów, bez uciekania się do pomocy wymaginowanych sił boskich. Stanowi wyraz bezkrytycznej wiary w nieograniczoną potęgę ludzkiego rozumu i nieskrępowaną niczym sprawczość woli. Żywi się złudnym przekonaniem

o dopasowaniu proporcjonalnych i skutecznych środków do realizacji doskonałego projektu zyskującego powszechną aprobatę całej ludzkości. W okresach przejściowych w procesie budowania „ziemskiego raju” dopuszcza dyktaturę proletariatu lub innych klas społecznych, usprawiedliwiając używanie brutalnej przemocy wobec milionów niewinnych ludzi, propagandowo wykreowanych na wrogów postępu, w imię przyszłej powszechnej i nieprzemijającej szczęśliwości.

Skrajnie optymistycznym utopiom, głoszonym w minionych dwóch stuleciach, nastawionym ze swej natury na zbudowanie doskonałego ustroju w bliżej nieokreślonej przyszłości, zdecydowanie przeciwstawiły się rozmaite dystopie (George Orwell, Aldous Huxley, Jewgienij Zamiatin, Michel Houellebecq), zwiastujące nieuchronne nadejście totalnej katastrofy społecznej, ekonomicznej, a nawet kosmicznej. Ukazywały one przyszłość w kategoriach całkowitego upadku, rozkładu oraz destrukcji o wręcz apokaliptycznych rozmiarach (Tysza 2009, 85–86). Z predylekcją przedstawiały świat jako więzienie bez murów, państwo jako opresyjną strukturę polityczną, władzę jako bezduszny czynnik totalnej inwigilacji, sferę publiczną jako panoptikon wyposażony w nowoczesne technologie kontroli, wreszcie społeczeństwo jako sprawnie zarządzany system trybików pozbawionych podmiotowości. Mimo istotnych różnic zarówno utopie, jak i dystopie (kakotopie) zakładają istnienie przedustawnego przeznaczenia, ku któremu zmierzają dzieje. Przyjmują, że istnieje punkt docelowy ziemskiej historii, której mechanizmy i kierunki rozwoju można zrozumieć i wyznaczyć. W tym sensie są one wykwitem nowoczesnego sposobu myślenia o człowieku, świecie i poznaniu, myślenia, które uporczywie dąży do racjonalnego uporządkowania istniejącego chaosu zgodnie z Kartezjuszową zasadą, traktującą jako pewne tylko to, co jest jasne i wyraźne (fr. *clair et distinct*). Nie bierze ono jednak na serio perturbacji związanych z ludzką wolą, wprawdzie wolną w określonym zakresie, ale jednocześnie niepewną, zmienną, nieprzewidywalną z powodu swej przygodności, a także często nieposłuszną wobec „twardych” racji rozumu na skutek przypadkowych zdarzeń losowych, zakłócających realizację logicznych i sensownych planów ludzkich (Bauman 2009, 175–77).

Należy podkreślić, że liczne utopie przy próbach ich urzeczywistniania w historii najczęściej kompromitują się w aspekcie moralnym, społecznym, politycznym i ekonomicznym. Wystarczy wspomnieć następujące utopie: marksistowską (Marks, Fryderyk Engels), socjalistyczną (Robert Owen, Charles Fourier), indywidualistyczno-anarchistyczną (Stirner), naukowo-technologiczną (Konstantin Ciołkowski, Buckminster Fuller), indywidualistyczno-ponowoczesną (Jean-François Lyotard, Richard Rorty, Gianni Vattimo), technologiczno-transhumanistyczną (Raymond Kurzweil, David Pearce, Nick Bostrom). Są one oparte głównie na materialistycznej teorii bytu, na etyce utilitaryzmu i koncepcji nieograniczonego rozwoju technologicznego. Ponadto wzrastający sceptycyzm w odniesieniu do ludzkich sił sprawczych skutkuje upadkiem wiary w możliwość realizacji utopii w świecie. Z powodu tragicznych skutków eksperymentu

komunistycznego kosztującego śmierć milionów ludzi oraz w rezultacie ujawnienia i potępienia zbrodniczej polityki Józefa Stalina w 2. połowie XX wieku nastąpiła zdecydowana krytyka utopii społeczno-rewolucyjnych (zwłaszcza marksizmu i socjalizmu). Przerażająca cena związana z totalitarną praktyką wcielania w życie utopijnych projektów ostudziła rewolucyjną gorączkę. Ponowoczesna mentalność zakwestionowała sensowność wielkich narracji i projektów społecznych, podważyła kumulatywną wizję historii, linearną koncepcję sumarycznego postępu materialnego i moralnego oraz nierealistyczną antropologię, ukazującą człowieka jako istotę z natury dobrą, której złe postępowanie ma swoją przyczynę wyłącznie w niekorzystnych okolicznościach społeczno-ekonomicznych. Wykazała przy tym daleko idący sceptycyzm wobec teleologicznej (celowościowej) interpretacji świata i podejrzliwość wobec nowożytnej koncepcji szczęścia jako stanu pełnego zadowolenia z powodu spełnienia subiektywnych pragnień. Zastąpiła radość z odkrywania prawdy radością z poszukiwania wciąż nowych wrażeń. Zaakceptowała indywidualizację dążeń do doskonałości w dzisiejszym „płynnym społeczeństwie” (Tyska 2009, 97–98).

Obserwowany obecnie zmierzch systemowych utopii nie oznacza bynajmniej zaniku myślenia utopijnego, które w dążeniu do pozytywnej przebudowy świata programowo rezygnuje z metody rewolucyjnej (m.in. Ernst Bloch, Zygmunt Bauman, Benedict Anderson, Francis Fukuyama, Samuel P. Huntington). Wyraża się ono w cierpliwym pielęgnowaniu ideałów, podtrzymywaniu wzniosłych marzeń, pobudzaniu szlachetnych pragnień, motywowaniu do nieustannego przekraczania ludzkich słabości, umacnianiu gotowości do poświęceń. Niekiedy pełni funkcję krytyczną wobec skrajnie egoistycznych, technicyzowanych i bezdusznych modeli życia, w których szczęście zostaje zredukowane do nieustannej praktyki *kupowania – używania – wyrzucania*. Krótko mówiąc, pozbawione rewolucyjnej obsesji myślenie utopijne stanowi cenny składnik kultury przypominający o potrzebie troski o wartości takie jak: pokój, sprawiedliwość społeczna, jedność, równość, wolność, braterstwo, przyjaźń, solidarność (FT 87, 103–5, 114–16). Chociaż nie da się tych pięknych wartości wprowadzić metodami administracyjnymi, to jednak zawsze można je propagować jako ideały możliwe do urzeczywistnienia przynajmniej częściowo. Jak twierdzi Kołakowski, „idea ludzkiego braterstwa jest katastrofalna jako program polityczny, ale nieodzowna jako drogowskaz” (Kołakowski 1999, 30).

5. Wyzwalająca łaska Nadziei

W zderzeniu z wiecznie niespokojną logoreą (*which never sleeps*) Kościół Chrystusowy nie może wykluczyć możliwości ideowej konfrontacji z propozycjami różnych

stylów życia zawierającymi elementy dawnych utopii, które zostały wyrwane ze swych pierwotnych kontekstów i połączone na zasadzie zupełnie dowolnych skojarzeń, tworząc niespójne, lecz zarazem sugestywne synkretyzmy quasi-soteriologiczne. Na nowo obiecują one immanentne zbawienie rozumiane jako spełnienie doczesnych krótkometrażowych nadziei w ziemskim królestwie konsumpcji, rozrywki i samouwielbienia. Jako środki zbawcze proponują prymat techniki nad etyką, imperatyw nieograniczonych eksperymentów w życiu osobistym i społecznym oraz podniesienie destrukcji do rangi twórczości uszczęśliwiającej. Stanowią więc dla kościelnej teologii trudne wyzwanie do wypracowania bardziej dynamicznej i personalistycznej wizji soteriologicznej. W jej ramach naturalne ludzkie pragnienie szczęścia doczesnego zostałoby harmonijnie włączone w ewangeliczną obietnicę wiecznej i eschatologicznej szczęśliwości, ukazywaną nie tylko w kategoriach biernej kontemplacji Boga (*visio beatifica*), lecz również w kategoriach czynnego współdziałania z Bogiem (*actio beatifica*). W ten sposób można by podkreślić twórczość i aktywne zaangażowanie człowieka w jakąś formę sensownego i pożytecznego czynu eschatologicznego. Jest on wyrazem, sposobem i koniecznym warunkiem zbawczego spełniania się człowieka w Królestwie Niebieskim jako osoby nie tylko rozumnej i wolnej, lecz także wiecznie kreatywnej i pomysłowej (Nadbrzeżny 2022, 427–30).

Wobec powodzi ambiwalentnych słów, sloganów i frazesów wspólnota Kościoła jawi się jako przyjazne środowisko epifanii wyzwalającej Łaski Nadziei (por. Rz 5,13). Nie dąży ona do formułowania rewolucyjnego manifestu zawierającego program przebudowy świata w duchu rzekomej chrześcijańskiej utopii, lecz wyraża się w sakramentalnym spotkaniu z osobą Chrystusa będącego źródłem nadziei transcendentnej. U podstaw chrześcijaństwa nie stoi bowiem jakaś doktryna filozoficzna czy abstrakcyjny system etyczny, lecz realna osoba Jezusa (por. DCE 1), w którym ówcześni konkretni ludzie rozpoznali prawdziwego Mesjasza jako skutecznego wyzwolicieľa ze stanu ich egzystencjalnej, społecznej i religijnej alienacji (por. 1 J 4,16). Podążyli za Jezusem jako Chrystusem i powierzyli mu swoje dotychczasowe życie w duchu największego zaufania nie z powodu uwodzicielskiej siły jakiegś humanistycznej utopii lub nowej teorii bytu, lecz w odpowiedzi na Jego troskę o pełnię, głębię i sens ich życia (por. J 6,68; 10,10; Łk 5,4). Rozpoznali bowiem przemieniającą moc nie tylko samych słów Jezusa, lecz może nawet bardziej siłę Jego ujmującej soteriologicznej *praxis*. Być może w galilejskim tyglu języków, kultur i religii pierwszy raz ujrzeli Człowieka, w którym objawiła się urzekająca jedność słowa i czynu, sprawiedliwości i miłosierdzia, gniewu i pokoju, szacunku dla Prawa i współczucia dla grzesznika, *bycia-dla-Boga* i *bycia-dla-ludzi*. Zapewne w przypadku Jezusa możemy zasadnie mówić o prymacie *soteriocentrycznej pragmatyki* nad *logocentryczną retoryką*.

Jak słusznie zauważył Edward Schillebeeckx, osoba i życie Chrystusa stanowią uniwersalną „przypowieść o Bogu” i zarazem ponadczasowy „paradygmat człowieczeństwa” (Schillebeeckx 2014b, 587). W konsekwencji cała prakseologia

Kościół w ciągu dziejów staje się historią Żyjącego Pana i stale aktualizowanym opowiadaniem o historii *Boga-z-ludźmi*. Kościelna *kerygma* o zbawczym *Logosie-w-Jezusie* musi wybrzmiewać w samym sercu świata dotkniętego syndromem nie-znośnej logorei. Nie może jednak zostać sprowadzona do poziomu jednej z wielu ideologicznych ofert włączonych w mechanizm rynkowej konkurencji. Stanowi bowiem szczególnego rodzaju opowieść-świadeństwo, której słowa nie są zwykłą informacją o życiu Jezusa z Nazaretu, lecz kruchym nośnikiem Objawienia Bożego wyrażoną w ludzkich słowach epifanią prawdy, dobra, piękna i mocy zbawczej. Słowa te są uobecnieniem Łaski Nadziei na pełne (eschatologicznie sfinalizowane) zbawienie – zarówno wierzących, jak i wszystkich szczerze szukających Boga (zob. KK 16). Może się ono dokonać dzięki ożywiającej i przemieniającej aktywności Ducha Świętego gwarantującego pomyślność rekapitulacji całego stworzenia w zmartwychwstałym Chrystusie jako Głowie Uniwersum (por. Ef 1,10).

Kościelne słowo o zbawieniu podkreśla prawdę, że Chrystus, umierając na krzyżu, paradoksalnie zwyciężył śmierć, a w zmartwychwstaniu objawił siebie jako pierwszy Nowy Byt w porządku paschalnym (por. 1 Kor 15,20–23). Soteriologiczne orędzie proklamowane jest jednak nadal w historycznych warunkach ludzkiej egzystencji wyobcowanej. Została ona wprawdzie odkupiona dzięki uświęcającej ofierze Chrystusa na krzyżu, ale wciąż funkcjonuje w środowisku naznaczonym ambiwalencją. Chociaż w jednostkowym życiu Jezusa-Mesjasza na zasadzie antycypacji wypełniła się już cała historia świata, osiągnąwszy w Nim absolutny zbawczy *telos* wyznaczony przez Ojca, to jednak dzieje ludzkości biegają dalej aż osiągną swój błogosławiony finał w wydarzeniu Paruzji. Oznacza ona niewyobrażalny definitywny kres historii, inaugurację wieczności, nowe stworzenie, ostateczny i totalny Sąd nad dziejami świata, nad życiem wszystkich ludów, narodów oraz indywidualnych osób. Oznacza również koniec wszelkiej dwuznaczności charakterystycznej dla ziemskiej egzystencji ludzkiej, w tym także koniec ambiwalentnej logorei. Oznacza wreszcie ontyczną przemianę świata poprzez jego partycypację w Trójjedynym Bogu, w eschatologicznym Królestwie Łaski, Prawdy, Świętości i Pokoju.

Kościelne orędzie o Paruzji jest jednocześnie proklamacją i uobecnianiem Łaski Wielkiej Nadziei w toczących się wciąż dziejach świata. Nie może zatem stanowić motywu do heterodoksyjnego w swej istocie eskapizmu rozumianego jako dobrowolna emigracja Kościoła ze świata, zerwanie z nim życzliwego dialogu, zaprzestanie misji ewangelizowania, rezygnacja z zaangażowania w naprawę świata i zerzeczanie się odpowiedzialności za jego przyszłość. Wspomniany eskapizm (ucieczka od doczesności) stanowiłby przejaw braku wiary ze strony Kościoła w umacniającą obecność zmartwychwstałego Pana we wspólnocie wierzących aż po dzień Paruzji (Mt 28,20). Byłby tragiczną zdradą uosobionej Nadziei Chwały, którą jest Chrystus, wcielony Syn Boży (Kol 1,27). Tymczasem tożsama z Bogiem Wielka Nadzieja zmienia ludzkie życie, tworzy nowe fakty, kształtuje kościelną historię zbawienia,

podtrzymuje odwagę wierzących podczas nieuniknionej konfrontacji z logoreą pustych, zatrutych i złowieszczych słów. Pozwala człowiekowi przekroczyć horyzonty doczesnych tęsknot wyznaczone przez codzienne „małe nadzieje”, których przedmiotem jest zdrowie, wykształcenie, przyjaźń, rodzina, spełnienie zawodowe, pomyślna realizacja życiowych planów. Wielka Nadzieja – podtrzymująca nasze życie – jest niesiona i ofiarowana przez Ducha Ożywiciela (*Spiritus Vivificans*). Poszerza i kieruje naszą wyobraźnię soteriologiczną w stronę eschatologicznego zbawienia (por. 1 P 1,21), radykalnie przekraczającego możliwości świata natarczywie proponującego jedynie jego fragmenty bądź namiastki w postaci zbawienia przez wiedzę, kulturę, technikę, sztukę, emancypację i/lub wyzwolenie społeczno-polityczne. Spotkanie z Wielką Nadzieją jest jednocześnie spotkaniem z Bogiem największej miłości (por. J 13,1), która subtelnie udziela się ludziom na sposób daru pozwalającego intuicyjnie zrozumieć, czym jest istota życia, czym jego obfitość i na czym polega jego najgłębszy sens. Wielka Nadzieja objawia prawdę, że „życia we właściwym znaczeniu nie mamy dla siebie ani wyłącznie z samych siebie: jest ono relacją. Życie w swojej pełni jest relacją z Tym, który jest źródłem życia. Jeśli pozostajemy w relacji z Tym, który nie umiera, który sam jest Życiem i Miłością, wówczas mamy życie. Wówczas «żyjemy»” (SpS 27).

W konfrontacji z typową dla współczesnej logorei amorficzną mieszaniną słów sensownych i bezsensownych, prawdziwych i fałszywych, dobrych i złych, pięknych i szkaradnych Kościół jako sakrament Wielkiej Nadziei winien odważnie przeciwstawić się tendencjom usiłującym zredukować chrześcijańskie eschatologiczne orędzie o królestwie Bożym do jednej z wielu religijnych utopii. Jak słusznie zauważa Joseph Ratzinger, o ile utopia stanowi filozofię polityczną włączającą praktyczny rozum w myślenie ontologiczne typu platońskiego, o tyle eschatologia zakłada dynamiczną koncepcję historii i opiera się na prawdach wiary o zmartwychwstaniu Chrystusa, przyszłym zmartwychwstaniu umarłych, życiu wiecznym i królestwie Bożym (Ratzinger 2014, 371–72). Wydaje się, że antyutopijne nastawienie Kościoła wynika przede wszystkim z obawy przed skrajnie negatywnym i uproszczonym rozumieniem utopii we współczesnej kulturze. W tak niesprzyjającym kontekście głoszenie Wielkiej Nadziei jako „chrześcijańskiej utopii” naraziłoby ją na ryzyko apriorycznego odrzucenia jako nierealistycznej mrzonki lub co najwyżej wzniosłego sofizmu. Najprawdopodobniej doprowadziłoby to też do uznania chrześcijańskiej prawdy o transcendentnym królestwie Bożym za ideologiczne opium mające wyłącznie na celu złagodzenie egzystencjalnego bólu człowieka.

Chociaż pierwsze nowożytnie utopie literackie i filozoficzne powstały w środowisku chrześcijańskim, to jednak – jak słusznie zauważa Kołakowski – chrześcijańska utopia w sensie ścisłym nie jest możliwa. Jeśli przyjmiemy, że do definicji utopii należy przekonanie, iż możliwe jest zbudowanie doskonałego i szczęśliwego społeczeństwa wyłącznie dzięki ludzkim wysiłkom – poprzez postęp wiedzy, reformy, rewolucje i mobilizację ludzi dobrej woli – to łatwo zauważyć, że pelagiański

w swej genezie pogląd o możliwości zbawienia świata bez Boga i jego łaski nie da się pogodzić z chrześcijańską antropologią i soteriologią (Kołakowski 2019, 812–15). Konsekwentnie tworzona „chrześcijańska utopia” musiałaby przyjąć literalną i absolutnie normatywną interpretację opisu życia pierwotnego Kościoła Jerozolimskiego (Dz 2,42–47) jako idealnej wspólnoty dóbr materialnych i duchowych, w której panowały jedność, wspólna własność, dostatek, dystrybucja dóbr zgodnie z ludzkimi potrzebami, doskonałość moralna, miłość, szczerść i prawdomówność. Ponadto musiałaby zanegować przyrodzoną człowiekowi skłonność do zła, odrzucić transcendentny charakter królestwa Bożego, przyjąć antychrześcijańską ideę budowania „raju na ziemi”, zakwestionować słabość wolnej woli, jako standard dopuścić żebractwo i dorywczą pracę, zaaprobować anarchizm lub despotyzm jako sposoby organizacji doskonałego społeczeństwa (Bartnik 1991, 119–22). Łatwo zauważyć, że konstruktorzy „chrześcijańskiej utopii” musieli w zasadzie zaprzeczyć istocie Chrystusowej Ewangelii, przekształcając chrześcijaństwo w ideologiczną sektę i pseudoreligię. W ten sposób sprzeniewierzyliby się uniwersalnej misji Kościoła jako sakramentu nadziei dla świata.

Zakończenie

Zjawisko współczesnej logorei budzi lęk przed kulturową „śmiercią” prawdy, racjonalności i etosu spowodowaną żywiołem zdewaluowanych słów ludzkich. Niekiedy może prowadzić nawet do egzystencjalnej rozpacz, będącej tragicznym skutkiem alienującej siły werbalnej przemocy. W sytuacji utraty sensu życia rodzi się jednak w człowieku fundamentalne pragnienie soteriologiczne, stanowiące przestrzeń potencjalnego objawienia oraz doświadczenia Wielkiej Nadziei rozumianej w sensie religijnym. W perspektywie chrześcijańskiej wiary ma ona swoje źródło w subtelnej obecności Wcielonego Bożego Logosu, nazywanego nieraz w tradycji teologicznej „Paradoksem paradoksów” (Henri de Lubac) lub „Absolutnym Paradoksem” (Søren Kierkegaard), lecz nigdy absurdem. Jego paradoksalność polega na samo-unізieniu Słowa Bożego w ludzkim słowie Jezusa-Mesjasza, a następnie na historyczno-egzystencjalnym zamieszkaniu Wcielonego Słowa w kościelnej wspólnocie odkupionych grzeszników, żyjących w popaschalnej epoce Łaski (*sub gratia*).

Będąc sakramentem zmartwychwstałego Chrystusa i zarazem Jego Mistycznym Ciałem, Kościół proklamuje i uobecnia Wielką Nadzieję na wyzwolenie człowieka z wszelkich form alienacji – grzechu, przemocy, nędzy, wyzysku, opresji społecznej, politycznej i religijnej. Dzięki połączeniu *ortodoksji* z *ortopraksją* staje się również sakramentem transcendentnej Nadziei, którą jest Mesjasz-Pan, Wcielone Słowo Boga (*Incarnatum Dei Verbum*). Sakramentalnie uobecniany Chrystus nieustannie posyła pochodzącego od Ojca Ducha Prawdy (J 15,26; 16,7–13), mającego

przekonać ludzi nie tylko o grzechu i sprawiedliwości, lecz także o egzystencjalnym sądzie nad światem. Sąd ten dokonuje się w mądrości i mocy Krzyża (1 Kor 1,18; J 12,31–32). Nie jest wydarzeniem jednorazowym, lecz osądzącą i pobudzającą do *metanoi* obecnością zmartwychwstałego Chrystusa w historii. W Nim manifestuje się doskonale zjednoczenie Słowa Bożego ze słowem ludzkim, bez pomieszania, przeciwstawiania, separacji czy jakiegokolwiek rywalizacji.

Proklamowana przez Kościół nadzieja na *zbawienie-od-Boga-w-Chrystusie* nieuchronnie zderza się z uwodzicielską siłą dawnych i nowych utopii, głoszących sprzeczną ideę zbudowania doskonałego świata przez niedoskonałych ludzi. Globalna logorea nie zna umiaru w produkcji ideologicznych sloganów, w tym także miraży samozbawienia. Nie jest ona jednak wszechmocna w sensie absolutnym. Przemija z powodu swej bytowej kontyngencji, a w ciągu dziejów okrywa się wstydem przed obliczem Prawdy Słowa Pańskiego (zob. Jr 20,11). Nie zdoła więc zniweczyć Wielkiej Nadziei pielgrzymującego Kościoła, który wciąż wierzy, że „Pan da siłę swojemu ludowi, Pan da swojemu ludowi błogosławieństwo pokoju” (Ps 29,11; tł. Miłosz).

Bibliografia

- Barth, Grzegorz. 2025. „*Intellectus Spei*: Hope as Trusting in the Uncertain. Thinking with Pope Francis's *Spes non Confundit*.” *Verbum Vitae* 43 (3): 589–613. <https://doi.org/10.31743/vv.18674>.
- Bartnik, Czesław Stanisław. 1987. *Chrystus jako sens historii*. Wrocław: TUM.
- Bartnik, Czesław Stanisław. 1991. *Krzak gorejący: Homilie, kazania, przemówienia*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Bauman, Zygmunt. 2009. *Sztuka życia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Benedykt XVI. 2005. Encyklika *Deus caritas est*. (= DCE).
- Benedykt XVI. 2007. Encyklika *Spe salvi*. (= SpS).
- Burszta, Wojciech. 2015. *Preteksty*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Czaja, Andrzej. 2003. *Credo in Spiritum Vivificantem: Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Franciszek. 2016. Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia*. (= AL).
- Franciszek. 2020. Encyklika *Fratelli tutti*. (= FT).
- Franciszek. 2024. Bulla *Spes non confundit*. (= SNC).
- Gózdź, Krzysztof. 2022. „Historical and Theological Sources of Secularism and Secularisation.” *Verbum Vitae* 40 (2): 359–73. <https://doi.org/10.31743/vv.13269>.
- Havel, Václav. 2011. *Siła bezsilnych i inne eseje*. Texts selected by Andrzej S. Jagodziński. Warszawa: Agora.
- Havrylyk, Ihnatia. 2025. „Pessimism and Hope in Gregory of Nazianzus' Theological Heritage.” *Verbum Vitae* 43 (3): 771–89. <https://doi.org/10.31743/vv.18158>.
- Jan Paweł II. 2003. Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*. (= EE).

- Jaśkiewicz, Sylwester. 2025. "Jorge Mario Bergoglio – papież Franciszek o nadziei chrześcijańskiej." *Verbum Vitae* 43 (3): 569–88. <https://doi.org/10.31743/vv.18675>.
- Jędrzejski, Michał. 2025. "Signs of Hope in Selected Gregorian Chant Texts in the Context of Pope Francis's Message of the Ordinary Jubilee of the Year 2025." *Verbum Vitae* 43 (3): 827–48. <https://doi.org/10.31743/vv.18609>.
- Kasper, Walter. 2014. *Kościół katolicki: Istota, rzeczywistość, posłannictwo*. Translated by Grzegorz Rawski. Kraków: WAM.
- Kaucha, Krzysztof. 2025. "Chrześcijańska nadzieja jako droga do Wielkiego Sensu w świetle twórczości Josepha Ratzingera." *Verbum Vitae* 43 (3): 615–38. <https://doi.org/10.31743/vv.18656>.
- Kempa, Jacek. 2018. "Zbawienie wobec historii: Próba teologicznej rehabilitacji pojęcia utopii." *Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura* 36 (1): 65–79.
- Kołąkowski, Leszek. 1999. *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków: Znak.
- Kołąkowski, Leszek. 2019. *Chrześcijaństwo*. Kraków: Znak.
- Konwicki, Tadeusz. 2020. *Kalendarz i klepsydra*. Warszawa: Znak.
- Kotecki, Dariusz. 2025. "O pragnieniu życia wiecznego w świetle Ap 7,13–17." *Verbum Vitae* 43 (3): 741–70. <https://doi.org/10.31743/vv.18662>.
- Lasek, Paweł. 2025. "Przedmiot i źródła nadziei chrześcijańskiej w listach Pawłowych." *Verbum Vitae* 43 (3): 725–39. <https://doi.org/10.31743/vv.18658>.
- Mariański, Janusz. 2006. *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mühlen, Heribert. 1967. *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*. Paderborn: Schöningh.
- Müller, Gerhard Ludwig. 2024. *Katolicki – czyli jaki? Prawdziwa i fałszywa reforma*. Translated by Robert Biel. Tarnów: Biblos.
- Nadbrzeżny, Antoni. 2022. "Intensyfikacja eschatologiczna: Ku transgresyjnej koncepcji wiecznego zbawienia." In *Powiekszenie i intensyfikacja w kulturze*, edited by Brygida Pawłowska-Jądrzyk, 415–31. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Nadbrzeżny, Antoni. 2023. "Kościół i egzystencja: Ku eklezjologii pretekstowej." *Verbum Vitae* 41 (1): 75–91. <https://doi.org/10.31743/vv.14906>.
- Nadbrzeżny, Antoni. 2025. "Kościół jako sakrament nadziei w czasach dewaluacji słowa." *Verbum Vitae* 43 (3): 547–67. <https://doi.org/10.31743/vv.18903>.
- Ratzinger, Joseph. 2014. "Eschatologia i utopia." In *Zmartwychwstanie i życie wieczne: Studia o eschatologii i teologii nadziei*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Joachim Kobienia. 370–386. Opera Omnia 10. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Schillebeeckx, Edward. 2014a. *Christ the Sacrament of the Encounter with God*. The Collected Works of Edward Schillebeeckx 1. London: Clark.
- Schillebeeckx, Edward. 2014b. *Jesus: An Experiment in Christology*. The Collected Works of Edward Schillebeeckx 6. London: Clark.
- Siemieniec, Tomasz. 2025. "Źródła nadziei dla grzeszników w świetle Apokalipsy św. Jana." *Verbum Vitae* 43 (3): 703–23. <https://doi.org/10.31743/vv.18665>.
- Sobór Watykański II. 1963. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*. (= KL).
- Sobór Watykański II. 1964. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. (= KK).
- Stachura, Edward. 1987. *Cała jaskrawość*. In *Poezja i proza*, by Edward Stachura, edited by Henryk Bereza, 5–198. Vol. 3 of *Powieści*. Warszawa: Czytelnik.

- Stegu, Tadej. 2025. "Spirituality and Hope in Old Age: Case Study of the Spiritual Academy." *Verbum Vitae* 43 (3): 805–26. <https://doi.org/10.31743/vv.18677>.
- Szacki, Jerzy. 2000. *Spotkania z utopią*. Stanowiska, Interpretacje 16. Warszawa: Sic!
- Szpoton, Szczepan. 2025. "Pielgrzymka nadziei" w życiu i charyzmacie Siostry Barbary Stanisławy Samulowskiej SM." *Verbum Vitae* 43 (3): 791–804. <https://doi.org/10.31743/vv.18433>.
- Tillich, Paul. 2004. *Teologia systematyczna*. Vol. 1. Translated by Józef Marzęcki. Biblioteka Europejska – Antyk. Kęty: Antyk.
- Tillich, Paul. 2014. *Męstwo bycia*. Translated by Henryk Bednarek. Meandry Kultury. Kraków: Vis-à-vis Etiuda.
- Tischner, Józef. 1993. *Myslenie według wartości*. Kraków: Znak.
- Tischner, Józef. 2014. *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków: Znak.
- Tyszcza, Krzysztof. 2009. "Czy żyjemy w epoce 'śmierci utopii'?" *Kultura i Społeczeństwo* 53 (1): 83–103.
- Wołowski, Lech. 2025. "Nadzieja Boga jako podstawa ludzkiej nadziei w ujęciu Józefa Tischnera i Hansa Ursa von Balthasara." *Verbum Vitae* 43 (3): 639–63. <https://doi.org/10.31743/vv.18424>.
- Zadykiewicz, Tadeusz. 2025. "Problematyka nadziei w wybranych podręcznikach teologii moralnej." *Verbum Vitae* 43 (3): 665–702. <https://doi.org/10.31743/vv.18629>.

ARTICLES/ARTYKUŁY



Jorge Mario Bergoglio – papież Franciszek o nadziei chrześcijańskiej

Jorge Mario Bergoglio – Pope Francis on Christian Hope

SYLWESTER JAŚKIEWICZ 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, sylwester.jaskiewicz@kul.pl

Streszczenie: W związku z powiązaniem Jubileuszu Zwyczajnego Roku 2025 przez papieża Franciszka – Jorge Mario Bergoglio z hasłem „nadzieja” artykuł podejmuje próbę ukazania szerszego kontekstu tego pojęcia oraz jego całościowego ujęcia w nauczaniu argentyńskiego papieża. Podstawą analiz stały się liczne wypowiedzi Ojca Świętego, w szczególności cykl katechez poświęconych nadziei, wygłoszonych od Adwentu 2016 roku do niedzieli Chrystusa Króla w 2017 roku. Przemówienia te zostały uzupełnione wypowiedziami Bergoglio z okresu jego kapłańskiej, biskupiej i kardynalskiej posługi w Argentynie. Tak uwidoczniła się ciągłość myśli, ale także nowe, bardziej kompletne przedstawienie nadziei chrześcijańskiej przez 266. następcę św. Piotra. Hermeneutyka nadziei przekazana przez papieża z Argentyny ma charakter egzystencjalny i życiowy, biblijny i teologiczny, a odwołując się do Soboru Watykańskiego II, zwraca uwagę na „znaki czasu”, które winny być przekształcone w znaki nadziei. Artykuł stanowi zatem nie tylko próbę ujęcia wątków papieskiego nauczania o nadziei w kluczu historycznym, lecz także jego analizę w perspektywie systematycznej.

Słowa kluczowe: Jorge Mario Bergoglio, Franciszek, nadzieja, Jubileusz Zwyczajny Roku 2025

Abstract: As Pope Francis has linked the Ordinary Jubilee of the Year 2025 with the word “hope,” the article aims to present the broader context of this term and the holistic understanding of it found in the teaching of the Argentine Jesuit who became Pope. The analysis is based on numerous statements made by the Holy Father, especially a series of his catecheses on hope, delivered between Advent 2016 and Christ the King Sunday 2017. These statements were complemented by those delivered by Jorge Mario Bergoglio during his ministry as priest, bishop, and then cardinal in Argentina. In this way, the article illustrates the continuity of the Pope’s thought, and offers a new, more complete presentation of Christian hope by the 266th Pontiff. The hermeneutic of hope conveyed by the Argentinian Pope is essentially existential and vital, biblical and theological. Following the Second Vatican Council, it draws attention to the “signs of the times” that should be transformed into signs of hope. The article is also an attempt to present the papal teaching on hope not only in a historical, but also in a systematic, perspective.

Keywords: Jorge Mario Bergoglio, Francis, hope, Ordinary Jubilee of the Year 2025

W bulli *Spes non confundit* zwołującej Rok Jubileuszowy 2025 papież Franciszek zachęcał chrześcijan do ponownego odkrycia znaczenia nadziei chrześcijańskiej oraz kryjącej się w niej wewnętrznej mocy. Papież z Argentyny był nie tylko wielkim znawcą problematyki nadziei, ale i jej świadkiem, tym który przez całe swe życie – jak sam wyznaje – podążał jej śladem (Franciszek 2025, 327). Aby lepiej odczytać tę drogę nadziei 266. następcy św. Piotra, a zarazem zgodnie z jego zachętą uświadomić sobie w pełni całe bogactwo nadziei chrześcijańskiej, w niniejszym

opracowaniu nauczanie Jorge Mario Bergoglia o nadziei ukazane zostanie w kluczu historycznym, w następujących po sobie etapach jego życia i posługi – od kapłańskiej, biskupiej i kardynalskiej, po papieską. Ten ostatni etap jest szczególnie ważny z punktu widzenia nauczania Magisterium Kościoła o nadziei, co pozwala dopełnić temat papieskiego nauczania o nadziei przełomu XX i XXI wieku (Bujak 2025, 111; Napiórkowski 2016, 117).

Nadzieja, stając się za sprawą papieża Franciszka myślą przewodnią Jubileuszu Roku Świętego 2025, nie powinna być pustym hasłem niemającym potwierdzenia w rzeczywistości codziennego życia. Bycie przez chrześcijan „pielgrzymami nadziei” jest wielkim wyróżnieniem, ale i odpowiedzialnym zadaniem, gdyż w pielgrzymce nadziei nigdy tak naprawdę nie kroczy się samemu. Nadzieja objawiona w Jezusie Chrystusie to nie jest jakakolwiek nadzieja, lecz wielka nadzieja, którą Kościół – sam będąc pielgrzymującym – niesie współczesnemu, często zdeorientowanemu człowiekowi. Kardynał Gerhard Müller, odnosząc się do znaczenia i roli wielkiej nadziei, o której mówili niemalże zgodnie papieże Benedykt XVI i Franciszek, porównuje ją do ziarenka złota świecącego na dnie patelni i przez to nadającego prawdziwą miarę wszystkim codziennym nadziejom (Müller 2016, 8). Przedstawiając przepowiadanie Bergoglia – papieża Franciszka o nadziei, należy zapytać o jej źródło i naturę, o sens i znaczenie w życiu chrześcijan, a także o treści szczególnie istotne w kontekście przeżywanego Roku Jubileuszowego 2025.

1. U początku pielgrzymki nadziei

Nadzieja w życiu Bergoglia – syna Reginy Marii Sivori i Mario Bergoglia, pierwszego z pięciorga rodzeństwa (por. Franciszek 2025, 60, 90) – miała od samego początku charakter bardzo osobisty, a zarazem nadzwyczajny. Wystarczy wspomnieć zaplanowaną na 11 października 1927 roku morską podróż z portu w Genui do Buenos Aires, w którą Giovanni Bergoglio miał wyruszyć wraz ze swoim jedynym synem Mario (Franciszek 2025, 13), lecz która ostatecznie nie doszła do skutku — co, jak się później okazało, uratowało im życie (Śliwa 2013, 11–12). Od najwcześniejszych lat nadzieja dla Jorge Mario Bergoglia oznaczała – jak sam wyznaje – „pokryte bliznami twarze moich dziadków, moich rodziców, wszystkich tych, którzy z nadzieją i pomimo rozczarowań walczyli wytrwale o dobro swoich dzieci” (Franciszek 2025, 312; por. Franciszek 2024c, 24). Ponieważ nadzieja jest dla chrześcijan pokorną i silną cnotą, pomogła rodzicom i dziadkom przyszłego papieża – podobnie jak wielu innym imigrantom – nie zatonać pośród kryzysów, które dotyczyły również Argentyny. Do ukształtowania osobowości i pobożności Bergoglia przyczyniła się szczególnie jego babcia Rosa, która wszystkim swoim wnukom przekazała to, co miała najcenniejsze w sercu – nadzieję (Francesco 2024b, 97; Śliwa 2013, 25–27).

Doświadczenie emigracji i nadziei związanych z opuszczeniem własnej ojczyzny pozostawi trwały ślad w życiu Bergoglia, co uwidoczni się zwłaszcza w jego pontyfikacie (Francesco 2024b, 64).

2. Nadzieja w wypowiedziach ojca i arcybiskupa Jorge Mario Bergoglia

Czas formacji jezuickiej Jorge Mario Bergoglia, ukoronowany przyjęciem święceń kapłańskich w 1969 roku, zbiegł się z Soborem Watykańskim II i jego niełatwą recepcją w Argentynie, pozostawiając trwały ślad w jego formacji duchowej. Szczególną uwagę jezuita, jak zauważa Enrico Galavotti (2019, 78), przykuła konstytucja *Gaudium et spes*. Soborowe wezwanie do odnowy Kościoła w Ameryce Łacińskiej, w tym w Argentynie, zderzyło się z jego tradycyjnym rozumieniem, rodząc w wielu umysłach – także wśród kapłanów – poczucie chaosu. Dodatkowo pogłębiały je napięcia polityczne, konflikty społeczne, a także ubóstwo i wykluczenie społeczne dużych grup ludności (Hünemann 2017, 14–16). W tym kontekście zakładane są różne zrzeszenia kapłanów (np. w Argentynie powstaje Ruch Księża dla Trzeciego Świata), a także rozwija się nowy nurt teologiczny – tzw. teologia wyzwolenia – o wyraźnym charakterze eklesjalno-społecznym i politycznym (Hünemann 2017, 16–17). Ta skomplikowana sytuacja tłumaczy, jak zauważa Peter Hünemann, dlaczego o. Bergoglio, zaraz po święceniach kapłańskich i ukończeniu studiów teologicznych, został wysłany na ostatni etap formacji do Hiszpanii. Po powrocie, na początku 1972 roku, został mianowany mistrzem nowicjuszy, ustanowiony rektorem Wyższego Instytutu Filozofii i Teologii oraz konsultorem argentyńskiej prowincji jezuitów. Po złożeniu ślubów wieczystych wybrano go prowincjałem, a następnie rektorem wspomnianego Instytutu (Hünemann 2017, 18).

Dominującym rysem wypowiedzi o. Bergoglia jako pasterza Kościoła było ukazanie człowieka w całym bogactwie jego codziennego życia i stojących przed nim wyzwań. Massimo Borghesi, kreśląc rysy biografii intelektualnej argentyńskiego jezuita, zwraca uwagę na charakteryzujące go zatroskanie o syntezę albo też „symfonię” przeciwieństw, które ostatecznie pozostają otwartymi. Początków dialektyki antynomicznej można się dopatrywać w wypowiedziach przyszłego papieża już od połowy lat 70. XX wieku (Borghesi 2018, 133). Taki tok myślenia, nacechowany dialektycznym, biegunowym podejściem, odnajdujemy w zbiorze wypowiedzi *Reflexiones en esperanza* jego autorstwa, opublikowanym w Argentynie w 1992 roku przez Ediciones Universidad del Salvador, a następnie przetłumaczonym na różne języki, w tym na włoski (Francesco 2013, 2). Ojciec Bergoglio był żywo zainteresowany sprawami ludzkimi, które odczytywał nie tylko w kontekście wiary, filozofii, historii, kultury czy nawet polityki, ale i nadziei. Ta ostatnia może być

typowo ludzką, ale dla człowieka wierzącego w Chrystusa winna być także w pełni chrześcijańską.

Bergoglio ideał człowieka pełnego nadziei odnajdywał w myśli swojego współbrata Ismaela Quilesa, do którego książki *Filosofía de la persona según Karol Wojtyła: estudio comparado con la antropología in-sistencial* (Buenos Aires, Depalma, 1987) dokonał wprowadzenia w 1989 roku (Francesco 2013, 212–25). Jezuita, sięgając przez Quilesa do myśli Karola Wojtyły, a także nawiązując do wypowiedzi papieża Jana Pawła, podkreślał, że zawsze tam, gdzie jest kryzys, istnieje także nadzieja (Francesco 2013, 218). Podobnie przywoływał on użyty przez papieża Jana Pawła II termin „ponowoczesność” i podejmował za nim wątek o niepewności, w jakiej żyje człowiek współczesny. W wykładzie inauguracyjnym kurs akademicki w 1989 roku na Wydziale Filozofii i Teologii (San Miguel) Universidad del Salvador w Buenos Aires o. Bergoglio odwołał się też – za kard. Josephem Ratzingerem – do „mesjanizmu świeckiego” i pewnego rodzaju moralizmu, które pojawiają się w różnych formach symptomatycznych w życiu społecznym i politycznym (Francesco 2013, 180–182).

Problematyce nadziei położonej w Chrystusie argentyński jezuita poświęcił w całości jedną ze swoich medytacji w grudniu 1991 roku (Francesco 2013, 162–72). Medytacja ta ma wyraźnie biblijny charakter i oprócz rozlicznych tekstów Pisma Świętego cytuje także zachętę św. Ignacego do pokładania całej nadziei w Chrystusie (Francesco 2013, 172). Punktem wyjścia tej medytacji, budowanej zwłaszcza na lekturze 11. rozdziału Listu do Hebrajczyków i innych tekstów, są dwie postawy ludzkie wobec wyzwań życia: zachowania nadziei oraz zwątpienia (Francesco 2013, 162–63). Myśl przewodnią medytacji stanowią słowa Pawła Apostoła: „On to wbrew nadziei uwierzył nadziei” (Rz 4,18) odniesione do wiary Abrahama (Francesco 2013, 163). Bergoglio zwraca uwagę na ścisłą relację pomiędzy nadzieją, udręką i obietnicą, a także na fakt, że nadzieja jest zawsze żywa, dynamiczna i nie można ją sterować (Francesco 2013, 163–64). Nadzieja na różne sposoby jest wystawiana na próbę: rozpacz wobec porażki, pesymizm i rozczarowanie (Francesco 2013, 164–65). Niejednokrotnie jakiejś porażce towarzyszy pogrążenie się w bólu albo w jakiejś innej iluzji, która odurza duszę (Francesco 2013, 164). Już jako kapłan Bergoglio daje wyraz recepcji soborowego wezwania do odczytywania znaków czasu, gdy mówi o immanentyzacji nadziei, wyjaśniając, że ma ona miejsce wtedy, gdy zamiast odczytywać „znaki czasu” w odniesieniu do Boga, dzieła Boże są odczytywane w kluczu czasowym i doczesnym (Francesco 2013, 166). Nie jest nadzieją chrześcijańską harmonia i pomyślność osiągnięte na drodze zgodnego współistnienia politycznego, które są raczej wynegocjowanym ich posiadaniem (Francesco 2013, 167).

Ojciec Bergoglio, będąc baczny obserwatorem życia Kościoła, a także sceny społeczno-politycznej w Argentynie, bardzo wyraźnie podkreślał nadprzyrodzony charakter nadziei, która – opierając się na obietnicach – jest cnotą teologalną,

darem, który otrzymuje człowiek od Boga. Ten teologiczny wymiar nadziei uwiadacznia się w Starym Testamencie, zwłaszcza w kulminacyjnym momencie wiary Abrahama, który pochyła się nad swoim synem, gotów go zabić, a także w Nowym Testamencie – w opuszczeniu Jezusa na krzyżu (Francesco 2013, 167). Najpełniej to, czym jest nadzieja jako cnota teologalna, uwiadacznia misterium Jezusa Chrystusa i Jego konanie na krzyżu. Kontemplując to misterium, Bergoglio mówi o „zmętnieniu” ludzkich nadziei, o zstąpieniu do piekieł Chrystusa (*descendit ad inferos*), o tyglu męki i *magnum silentium* Wielkiej Soboty (Francesco 2013, 168–70). Dla niego bardzo sugestywny pozostaje obraz Maryi trzymającej w swych ramionach zmarłe ciało Syna, a jednak zachowującej nadzieję (Francesco 2013, 172). W innym miejscu, za Janem Pawłem II, powie o Maryi, że pozostaje znakiem pewnej nadziei (Francesco 2013, 108).

Arcybiskup Bergoglio 11 marca 2000 roku w homilii wygłoszonej podczas archidiecezjalnych spotkań katechetycznych zachęcał do zastanowienia się nad nadzieją, ale nie w wersji *light*, oderwanej od dramatu ludzkiego istnienia, ale bardzo konkretnej i realnej, a związanej z wychowaniem młodych pokoleń (Franciszek 2013c, 154–55). Na dobroczynny wpływ nadziei w życiu jednostek i całego narodu argentyńskiego, w jego odrodzeniu i odnowieniu więzi społecznych, zwracał zaś uwagę w homilii wygłoszonej 25 maja 2000 roku podczas Mszy Świętej za Ojczyznę, w dniu święta narodowego (Franciszek 2013c, 163–64). Przyzywając wstawiennictwa św. Kajetana, argentyński jezuita w homilii wygłoszonej 7 sierpnia 2000 roku wymienia nadzieję obok sprawiedliwości i solidarności, wskazując, że wobec potrzebującego człowieka nie można przechodzić obojętnie (Franciszek 2013c, 169). Tak wyraźne postawienie nadziei obok sprawiedliwości przez abpa Bergoglię wydaje się być jego odpowiedzią na ściśle wprzęgnięcie nadziei w służbę sprawiedliwości społecznej przez teologię wyzwolenia, według której pełni ona motywującą i wyzwalającą funkcję w historii. Sam arcybiskup pozostawał pod wpływem teologii ludu, jaka zrodziła się w procesie odnowy duszpasterskiej, a której dali początek biskupi argentyńscy pod koniec lat 70. XX wieku (Hajduk 2022, 29).

3. Nadzieja w wypowiedziach kardynała Jorge Mario Bergolia

Do wybitnie życiowego znaczenia nadziei chrześcijańskiej, w całym jej biblijnym i teologicznym osadzeniu, Bergoglio powróci także jako kardynał. W homilii wygłoszonej 10 kwietnia 2002 roku podczas Mszy Świętej odprawionej w intencji nauczycieli i wychowawców podkreślił on jasno i zdecydowanie, że dzieci i starcy są nadzieją narodu (Franciszek 2013c, 192). W przesłaniu do wiernych archidiecezji Buenos Aires na Wielki Post 25 lutego 2004 roku argentyński jezuita przypomniał nie tylko o niezawodności nadziei (por. Rz 5,5), ale i o tym, że „jest

kotwicą zaczerpniętą w Niebiosach, której trzymamy się mocno, by móc przesuwąć się naprzód” (Franciszek 2013c, 227). Kardynał Bergoglio ubolewał mocno nad dominującą we współczesnym świecie kulturą immanencji, która eliminuje każdą prawdziwą nadzieję (Franciszek 2014a, 74). Nawet jeśli mnożą się przyczyny ogarniającego coraz szersze przestrzenie współczesnej kultury pesymizmu – takie jak mentalność technologiczna, Olimp bogów sfabrykowanych na miarę ludzkich potrzeb, synkretyzm pojednawczy, relatywizm, nihilizm – to jednak, zwłaszcza w kontekście wychowania chrześcijańskiego i dzieła edukacyjnego, nadzieja nie jest łatwą pociechą ani duchową ucieczką. Jako cnota stanowi nieodłączną towarzyszkę drogi prowadzącej do nieba, do Boga – jedynej jej celu (Franciszek 2013e, 62). Mocną i trwałą nić nadziei pokazuje kard. Bergoglio na przykładzie zaangażowania każdego nauczyciela, który wnosząc swój wkład w proces wychowania, pokłada także liczne nadzieje w teraźniejszość i przyszłość. Nadzieja pozwala przemieszczać się także po trudnych drogach i sprostać niełatwym wyzwaniom. W pierwszej kolejności utożsamia się ona ze zdolnością starannego rozeznawania różnych postaw w odniesieniu do każdego procesu zmian, a przy tym do eliminowania próżnych nadziei, którym obca jest pełna humanizacja (Franciszek 2013e, 79). Z podstawowego i egzystencjalnego zarazem zakorzenienia człowieka w historii, z jego pytań o sens trudnych doświadczeń i rozczarowań, rodzi się także pytanie o fundament nadziei i jej spełnienie. Nowość, jaką wnosi wiara chrześcijańska, wyraża się w tym, że w jej optyce istnieje ścisła relacja pomiędzy historią a eschatologią, królestwem Bożym zainaugurowanym przez Jezusa Chrystusa a procesem przekształcania i ukierunkowania całej historii ku ostatecznej jej pełni (Franciszek 2013e, 81). Tak jak konkretna historia jest miejscem chrześcijańskiej egzystencji, tak również stanowi przestrzeń spotkania z Chrystusem, który wychodzi naprzeciw człowiekowi poprzez liczne znaki – zwłaszcza sakramentalne – przez dar wspólnoty chrześcijańskiej oraz przez każdy autentyczny przejaw jedności, wolności i wzrastania w doskonałości jako stworzenia Bożego. Chrystus jest także obecny w każdej ludzkiej niedoli (Franciszek 2013e, 85–86). Ponieważ Kościół żyje wciąż pamięcią Chrystusa Zmartwychwstałego i niesie ją światu, dlatego też każdy ochrzczony może się z Nim zjednoczyć, wnosząc swój wkład w budowanie definitywnej komunii z Bogiem całego stworzenia. W ten sposób „wiara w paruzję czy eschatologiczne spełnienie staje się fundamentem nadziei i podstawą chrześcijańskiego zaangażowania w świecie” (Franciszek 2013e, 87–88).

Niezastąpiona rola nadziei uwidacznia się głównie w decydujących momentach życia ludzi jako osób indywidualnych oraz tworzących wspólnoty, w tym narodu. Kardynał Bergoglio niósł ze sobą bogate doświadczenie swojej rodziny, zwłaszcza ze strony ojca, i nosił w pamięci tych, którzy w trudzie i zmaganiu nie załamywali rąk, nie poddawali się, lecz szli dalej – często doświadczając milczenia, a nawet cierpienia – ku spotkaniu odpowiedniego czasu (*kairos*), ku doświadczeniu działania Boga. Jego plan zbawienia, choć dla nich zakryty, był jednak

niewykluczający – przeciwnie, otwarty i zachęcający do włączenia się w niego (Franciszek 2013e, 138–39). Przykładem silnej nadziei, nawet w podeszłym wieku, byli Symeon i Anna (Franciszek 2013d, 131).

Wobec braku odniesień do tradycyjnych ujęć eschatologii w teologii wyzwolenia, kard. Bergoglio w homilii wygłoszonej podczas Mszy Świętej zamykającej Narodowy Kongres Nauki Społecznej Kościoła w Rosario (Franciszek 2013a, 49–50) zachęcał do stawiania w obliczu prawd ostatecznych oraz do dawania jasnego świadectwa nadziei we współczesnym świecie.

4. Nadzieja w nauczaniu papieża Franciszka

Papież Franciszek od samego początku swojego pontyfikatu był kojarzony z nadzieją, a niekiedy wręcz z nią utożsamiany (Englisch 2013). Ojciec Święty wyrażał głębokie przekonanie, że we współczesnym świecie funkcjonują różne koncepcje nadziei. Osobiste doświadczenia związane z sytuacją w Ameryce Łacińskiej, które pozostawiło trwałe ślad w jego wrażliwości na ubogich i potrzebujących, przyczyniły się do ukazania chrześcijańskiego orędzia o nadziei w perspektywie ludu (Hajduk 2022, 28) – w odniesieniu do codziennego życia wszystkich ochrzczonych, a także w wymiarze ekumenicznym (Sawa 2025, 465). Nadzieja często identyfikowana z entuzjazmem, życiem, a nawet młodością napotyka dziś – czego był świadomy papież Franciszek – wiele trudności ze strony rozpowszechnionej „kultury tymczasowości”, która ze swej strony jest szczególnie niebezpieczna dla ludzi młodych (Borda and Marzec 2024, 178–82). Te i inne współczesne konteksty chrześcijańskiego orędzia o nadziei znalazły odzwierciedlenie w magisterium pastoralnym – homiletycznym, czyli w cyklu katechez, które Ojciec Święty wygłosił od Adwentu 2016 roku do niedzieli Chrystusa Króla 2017 roku, a także w zainicjowanym 17 grudnia 2024 roku nowym cyklu katechez powiązanych hasłem „Jezus Chrystus naszą nadzieją” (Bujak 2025, 90). Teksty z lat 2016–2017 zostały wydane w języku włoskim pod wspólnym tytułem *La speranza non delude* (por. Francesco 2024a) lub *La speranza: Catechesi di papa Francesco* (por. Francesco 2018). Inny ważny zbiór papieskich wypowiedzi o nadziei stanowi książka *Allena la speranza* (por. Francesco 2025).

4.1. Źródło i natura nadziei

Nauczanie Franciszka o nadziei nie ma charakteru teologiczno-systematycznego, jakiego można by oczekiwać po podręcznikach teologii. Jest raczej głoszeniem nadziei skierowanym do wszystkich ludzi, co oznacza, że papież w różnych momentach podkreślał różne jej perspektywy. Dopiero całościowe zestawienie jego wypowiedzi pozwala rozróżnić treści kluczowe od tych, które mają znaczenie drugorzędne. Jeśli

chodzi o źródło nadziei, to papież Franciszek już w homilii wygłoszonej podczas Mszy Świętej inaugurującej jego pontyfikat na placu św. Piotra 19 marca 2013 roku mówił, że jest nim Bóg, i zachęcał, by na wzór Abrahama i św. Józefa – złożyć w Nim całą swoją nadzieję (CV 105; por. Śliwa 2013, 6). Abraham jest zarówno ojcem wiary, jak i ojcem nadziei (Bujak 2025, 91). Kardynał Müller podkreślił z kolei wyjątkowe podejście papieża Franciszka do Żydów, znane już z jego posługi jako arcybiskupa Buenos Aires. Podobnie jak oni, również chrześcijanie pokładają nadzieję w tym samym Bogu (Müller 2016, 37).

Papież z Argentyny był świadomy, że człowiek może ulec fascynacji licznymi bożkami. Dlatego tak mocno podkreślał, że jedynym prawdziwym Bogiem jest Bóg Biblii – jeden Bóg w Trzech Osobach: Ojciec, Syn i Duch Święty – i że to On jest nadzieją ludzi (Franciszek 2014a, 92). To wiara w Boga daje nam nadzieję (por. Franciszek 2017, 246; 2021, 46). Często Franciszek mówił o Chrystusie jako ostoje i istocie nadziei (CV 1–2, 29; Francesco 2024a, 88; Franciszek 2017, 212, 329; Knieć 2013, 26). Zachęcał do kontemplowania nadziei, która rodzi się wraz z tajemnicą Boga rodzącego się w żłóbku w Betlejem (Francesco 2024a, 19). Logika królestwa Bożego zainaugurowanego przyjściem na świat Chrystusa jest logiką nadziei (Francesco 2024a, 112). Nadzieją, którą daje nam Jezus, jest życie naznaczone miłością miłosierną i przebaczeniem (Francesco 2024a, 117–18). Od Niego pochodzą słowa nadziei (MM 15). Nadzieja rodzi się także w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa (Francesco 2024a, 127; Franciszek 2013c, 87). Jezus umierający na krzyżu z miłości stał się ziarnem pszenicy padającym w ziemię, które obumarło, przekształcając grzech człowieka w przebaczenie, aby dać życie, zrodzić nadzieję (Francesco 2024a, 44–45; 2025, 71–72). Wyjście Chrystusa z grobu stanowi zachętę do wychodzenia chrześcijan z ich własnych wewnętrznych zamknięć i grobów (Francesco 2025, 52). Wielkanoc jako pamiątka zmartwychwstania Chrystusa daje ludzkości nadzieję (Francesco 2024a, 90–91; Franciszek 2020a, 20) oraz wiarę w zmartwychwstałego Pana (MM 13), z której nigdy nie powinniśmy pozwolić się okraść (MM 13). Dla chrześcijanina mieć nadzieję oznacza jego ciągłe bycie w drodze z Chrystusem na spotkanie z Ojcem (Francesco 2024a, 36). Darem Boga dla człowieka, a nawet „naddatkiem” przekraczającym ludzką nadzieję, jest Duch Święty (Franciszek 2017, 248–49; Francesco 2025, 99). To o Nim możemy – za kard. Müllerem, rozważającym słowa papieża Franciszka – powiedzieć, że nie tylko nas oświeca i daje siłę, ale także otwiera nasze oczy na ludzi w potrzebie, pozwala ze współczuciem spojrzeć na samych siebie oraz – będąc sam wyrazem miłości Bożej – objawia nam sposób działania Boga (Müller 2016, 43). Od Trójjedynego Boga pochodzi światło, dzięki któremu człowiek żyje w nadziei (Francesco 2024a, 101).

Źródłem albo podstawą nadziei chrześcijan jest też prawda o tym, że nie są oni sierotami, że mają matkę, którą jest Maryja, a także sam Kościół (Franciszek 2017, 212). Trudno nie zgodzić się z kard. Müllerem, który zauważa, iż wielkim bogactwem chrześcijan, podkreślanym przez papieża Franciszka, jest ich włączenie

w Chrystusa, stanie się z Nim jednym ciałem poprzez Kościół (Müller 2016, 41). Możemy powiedzieć, że Maryja jest Matką nadziei (Francesco 2024a, 37), która uczy nas: modlić się, karmiąc nadzieję (Franciszek 2020a, 120); podnosić się, gdy jesteśmy całkowicie przytłoczeni (Francesco 2025, 59–60); i kroczyć z pośpiechem (Francesco 2025, 60–61).

Grecy mówili o nadziei, posługując się słowem *elpis* (Francesco 2024a, 119; Franciszek 2025, 311; Francesco 2025, 19). W języku hiszpańskim wyraz *esperar* wskazuje tak na nadzieję, jak i na oczekiwanie (Franciszek 2025, 7). Ojciec Święty upatruje podstawę nadziei chrześcijańskiej w mocy słowa Bożego (Franciszek 2017, 193), obecnej w licznych tekstach Pisma Świętego: Hi 19,25-27 (Francesco 2024a, 68); Ps 115,9–12 (Francesco 2024a, 31); Iz 40,1 (MM 13); Jr 31,16–17 (Francesco 2024a, 26); J 12,24–25 (Francesco 2024a, 45–48); 1 Tes 5,4–11 (Francesco 2024a, 66–68); 1 Tes 5,12–22 (Francesco 2024a, 69–71); Rz 5,1–5 (Francesco 2024a, 72–74); Rz 8,19–27 (Francesco 2024a, 75–77); Rz 12,9–13 (Francesco 2024a, 78–80; 2025, 9); Rz 15,1–6 (Francesco 2024a, 81–83); Rz 15,3 (Francesco 2025, 137–38); 1 Kor 15 (Francesco 2024a, 90–92; 2025, 72–73); 1 Tes 4,17 (Franciszek 2017, 221); 1 P 3,8–17 (Francesco 2024a, 87–89); Ap 21,5 (Francesco 2024a, 93–96; 2025, 79–82). Papież Franciszek przywołuje czas niewoli i braku nadziei Narodu Wybranego (Francesco 2025, 65). Inspirują go pełne nadziei biblijne postaci, a także ich sposób mierzenia się z trudnościami: Abraham (Francesco 2024a, 20–23; Franciszek 2017, 85, 429); Rachela, żona patriarchy Jakuba (Francesco 2024a, 24–27); prorok Jonasz (Francesco 2018, 53); odważna Judyta (Francesco 2024a, 32–35); przyjaciele paralytyka w Kafarnaum (por. Mk 2,1–12), którzy stali się świadkami uzdrowienia (Franciszek 2021, 62–63); Maria Magdalena (Francesco 2025, 75); uczniowie zmierzający do Emmaus (Francesco 2025, 76–78). Nie mniej ważne dla Ojca Świętego w ukazaniu nadziei są ewangeliczne obrazy: ziarno pszenicy, które obumiera w ziemi, by przynieść owoc (Francesco 2025, 70); ziarenko gorczycy, do którego podobne jest królestwo Boże (por. Łk 13,18–21); zaczyn, który kobieta miesza z trzema miarami mąki (Francesco 2025, 25); drzewo figowe (Francesco 2025, 51). Za św. Pawłem papież Franciszek widzi w nadziei „hełm” zbawienia (1 Tes 5,8), podkreślając jej funkcję ochronną przed lękiem (Franciszek 2025, 310; Francesco 2025, 68–69).

Przedstawienie natury nadziei nie jest łatwe (Francesco 2025, 24). Papież Franciszek, pytając, co jest jej sednem, odpowiada, że wpatrywanie się w Jezusa, kontemplowanie Go przy pomocy ewangelicznego słowa (Franciszek 2017, 373–74). W innym miejscu Ojciec Święty powie, iż istotą nadziei chrześcijańskiej jest oczekiwanie tego, co już się dokonało w Chrystusie, dążenie do tego, życie w oczekiwaniu pełni życia (Francesco 2024a, 68). Chrzęścianie to ci, którzy mają jakąś „część nieba” ponad swoimi głowami (Francesco 2024a, 128). W świecie są misjonarzami nadziei (Francesco 2024a, 129), budowniczymi pokoju zdolnymi do ryzyka (Francesco 2024a, 132).

Papież Franciszek, mówiąc o nadziei chrześcijańskiej, często posługuje się jej określeniem jako cnoty teologalnej, zwracając przy tym uwagę na jej akty i postawy. Nadzieja jako cnota jest darem nadprzyrodzonym, który umożliwia człowiekowi uczestnictwo w życiu samego Boga, pokładanie ufności w Bożych obietnicach (por. Franciszek 2017, 65). Jest ona ściśle związana z wiarą i miłością (Francesco 2025, 23), a wszystkie trzy cnoty pomagają ochrzczonej w jednej wspólnocie ludu Bożego (Franciszek 2017, 368–69). Miłość jest motorem nadziei, pozwala jej iść dalej (Francesco 2025, 69). Nadzieja jest cnotą tych, którzy mają młode serce (Francesco 2025, 110–111) i wśród innych potrafią się umniejszać, czynić się „małymi” (Francesco 2025, 67). Jest ona również łaską, o którą trzeba prosić (Franciszek 2017, 120). Nadzieja – podobnie jak pamięć pierwszej miłości do Jezusa – jest przymiotem, atrybutem chrześcijanina (Franciszek 2017, 371–72). Nadzieja jak iskra zostaje w nim zapalona. Ma on ją strzec, choć w rzeczywistości jest ona podtrzymywana w nim i ożywiana słodkimi podmuchami Ducha Świętego (Francesco 2025, 8). Chrześcijanin niejako z natury jest człowiekiem nadziei (Franciszek 2017, 120, 264), czyli tym, który niewzruszoną nadzieję ciągle pielęgnuje (por. Franciszek 2017, 263).

Chcąc bliżej przedstawić naturę nadziei, należy zauważyć, że ma ona coś zarówno z uśmiechu, jak i ze światła i energii (Franciszek 2021, 45), które zmieniają świat (Franciszek 2021, 46). Zdolność odczuwania nadziei jest umiejętnością typowo ludzką (Franciszek 2025, 308). Nadzieja nie jest łatwym optymizmem (Francesco 2025, 8; Franciszek 2021, 45; Franciszek and Wolton 2018, 113–14). Jest ona czymś więcej niż tylko ufnym oczekiwaniem czy pragnieniem. Oznacza bowiem pewność szczęśliwej nieśmiertelności (Franciszek 2025, 309). Konstytutywny element nadziei stanowi radość (Franciszek 2017, 300; *LS* 244). Ojciec Święty wylicza też grzechy, które uderzają w cnotę nadziei: złe nostalgii, melancholię, zwątpienie w szczęście z przeszłości, poddanie się grzechom i brak wiary w miłosierdzie (Francesco 2025, 31).

Prawdziwą duszą nadziei i jej szkołą jest modlitwa (Franciszek 2017, 270; Gargano and Tomai 2024, 73; Francesco 2025, 9; Franciszek 2021, 46), na którą mocny akcent kładł także papież Benedykt XVI (*SpS* 32). Franciszek przypomina, że tradycja chrześcijańska stanowi prawdziwy skarbiec obrzędów i form modlitwy na każdą okazję. Osobiście doradza podjęcie trzech kroków możliwych dla każdego: (1) otworzyć serce na Jezusa, powierzając Mu siebie oraz to, co trudne i co nas niepokoi; (2) słuchać Boga poprzez rozmyślanie Ewangelii; (3) ufnie modlić się do Niego, aby odnaleźć drogę pośród ciemności (Franciszek 2021, 46). Na modlitwę powinien zdobyć się człowiek nawet wtedy, gdy nie odnajduje żadnej nadziei (por. Franciszek 2017, 236–37). Jego modlitwa winna być modlitwą dziękczynną, wypływającą ze świadomości ogromu miłości Boga (Borda and Marzec 2024, 183). Za Soborem Watykańskim II papież Franciszek podkreślał także pierwszoplanową rolę modlitwy w ruchu ekumenicznym, w budowaniu relacji prawdziwie siostrzanych i braterskich

z wszystkimi chrześcijanami (Sawa 2025, 468). Ojciec Święty głosił, iż wielkim wsparciem dla nadziei jest cierpliwość (Francesco 2025, 39, 111).

Na drodze nadziei stoją różne przeszkody, takie jak: pusta dusza, niechęć, rozczarowanie (Francesco 2025, 32–33), indywidualizm, samotność, fałszywe lęki (Francesco 2025, 43–47) i udręka (Francesco 2025, 49). Nadzieja ma też licznych wrogów i nieprzyjaciół, wśród których są mroczne myśli, pokusa, niecierpliwość, zniechęcenie, zwątpienie, apatia (Franciszek 2025, 310; Francesco 2025, 39), złość i zamknięcie się w sobie (Francesco 2025, 42–43).

4.2. Nadzieja w życiu chrześcijan

Egzystencjalny wymiar nadziei – bardzo wyraźnie uwidocznił już w dotychczasowej posłudze kapłańskiej, biskupiej i kardynalskiej Bergoglio, a także jej odczytanie w konkretnych okolicznościach życia – obecny jest również w jego posłudze jako 266. następcy św. Piotra. Dla papieża Franciszka całe życie chrześcijańskie jest drogą, gdyż stanowi ono pełne nadziei podążanie za Panem (por. Franciszek 2017, 65, 100, 205–6, 270). Nadziei nie można zatrzymać tylko dla siebie, ponieważ jako dar przeznaczona jest dla wszystkich (Francesco 2025, 11). Przez określenie „wszystkich” papież z Argentyny rozumie zapewne cały lud, a więc nie tylko wierzących w Chrystusa, ale także wszystkich ubogich i całe narody (Hajduk 2022, 30). Niestety, nadzieję można utracić, przed czym wyraźnie przestrzegał Ojciec Święty (Francesco 2024a, 19). Za Soborem Watykańskim II, który mówił o Kościele jako pielgrzymującym ludzie Bożym, papież Franciszek nauczał o pielgrzymowaniu nadziei, które prowadzi do znalezienia Boga (Francesco 2024a, 15). Nadzieja pobudza chrześcijanina, który jest człowiekiem wielkiego pragnienia Boga (Jaśkiewicz 2014, 98–99), do dzielenia podróży życia (Francesco 2025, 21). Jej zrozumienie nie jest ani automatyczne, ani łatwe, czego wyraz znajdujemy w postawie faryzeusza (Franciszek 2017, 85, 248).

Nadzieja w życiu ludzi jest czymś niezbędnym (Franciszek 2021, 42), pozwala zrealizować najpiękniejsze marzenia (Francesco 2025, 38). Nawet grzeszna natura człowieka nie pozbawia go nadziei (por. Franciszek 2017, 200). Grzech nie ma ostatniego słowa w jego życiu, o ile on sam otworzy swe serce i wyzna Jezusowi swoje grzechy (Franciszek 2017, 218, 341). Człowiek poprzez chrzest uwalniający go od grzechu pierwotnego i wszczepiający w relację Jezusa z Bogiem Ojcem staje się zwiastunem nowej, niezawodzącej nadziei, która przez całe życie prowadzi go do zbawienia (Francesco 2024a, 103; Franciszek 2015b, 41–42). Chrzest, bierzmowanie i Eucharystia stanowią sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, które dają człowiekowi nowe życie w Chrystusie, a także rodzą i ożywiają jego nadzieję (Franciszek 2015b, 59–60). Przyjęcie wielkiej Miłości, związanie się z Jezusem Chrystusem oznacza także, że „Duch Święty przemienia nas, oświeca drogę przyszłości i sprawia, że rosną w nas skrzydła nadziei, byśmy przemierzali tę drogę z radością” (LF 7; por. Knieć 2013, 12). Chrześcijanie rozsiewają nadzieję

w świecie (Franciszek 2021, 42), a podejmując różne inicjatywy, przekraczają niejednokrotnie granice swoich wyznań (Sawa 2025, 468). W walce z tym, co trudne, podtrzymuje człowieka nadzieja, umacniana modlitwą proszącą (*GE* 154). Nadzieja pomaga zrealizować najpiękniejsze marzenia i nikt nie ma prawa jej ukraść (*CV* 142).

Świadectwo wierności Ewangelii wielu chrześcijan – zarówno kiedyś, jak i dziś – przybrało kształt męczeństwa. Ich męstwo stanowi znak wielkiej nadziei ożywianej przez miłość Boga, a ofiarowanej nam w Jezusie Chrystusie (Francesco 2024a, 114). W kontekście ekumenicznym szczególnie mocno papież Franciszek podkreślał znaczenie ekumenizmu krwi (Sawa 2025, 479). Wśród świętych, którzy stali się przykładami bezgranicznej ufności i nadziei wobec Boga, papież Franciszek przywołuje m.in. św. Klaudiusza de la Colombière (*DN* 126) oraz św. Karola de Foucauld (*DN* 130). Nadzieja na to, by zostać świętym, jest darem Bożym i trzeba o nią prosić (Francesco 2024a, 110–111). Człowiek nie powinien pokładać swojej nadziei w pieniądzach, zaszczytach, władzy ani w próżności (por. Franciszek 2017, 166; 2015b, 109). Nadzieja jest konstytutywnym elementem prawdziwej miłości, zwłaszcza miłości małżeńskiej (Kijas and Koźlak 2023, 211). Prawdziwym nasieniem pokoju i nadziei jest każda rodzina chrześcijańska (Francesco 2024b, 33–34).

Papież Franciszek był wyjątkowo wrażliwy na nadzieję obecną na obliczach ludzi biednych, potrzebujących, migrantów (Francesco 2025, 21; 2024b, 46–57), a nawet więźniów i osób przetrzymywanych w ośrodkach zatrzymań (Francesco 2024b, 57–59). W sercu Ojca Świętego były los i nadzieje uciekinierów z własnych krajów i migrantów, ubolewał nad śmiercią każdej osoby niewinnej, zwłaszcza dzieci (Francesco 2024b, 65). Wzgląd na człowieka w potrzebie powinien przeważać nad racjami wyznaniowymi czy religijnymi oraz animować współpracę wszystkich chrześcijan (Sawa 2025, 482). Wobec obojętności i różnych form wykorzystywania bezbronnych apelował o uszanowanie jednakowej godności wszystkich (*LS* 160) oraz o porozumienia międzynarodowe, w tym również, by umniejszyć „fenomen migracyjny” (Francesco 2024b, 66–69). Ojciec Święty stał na stanowisku, że zachowanie własnego dobrobytu nie może odbywać się kosztem naruszenia godności ludzkiej, właściwej wszystkim ludziom bez wyjątku (Francesco 2024b, 73).

Również cały Kościół postępuje drogą nadziei i dochowuje jej wierności (Franciszek 2017, 320). Niesie światu przesłanie nadziei (Franciszek 2017, 323). Misją Kościoła jest budzenie nadziei na życie (Franciszek 2015b, 118). Papież Franciszek przypomina o codziennej i wytrwałej posłudze kapłanów, która rodzi w Kościele świętość i nadzieję (Franciszek 2017, 328). W realizacji swojego posłania Kościół nie powinien pokładać nadziei w środkach materialnych i pretendować do tytułu znaczącej organizacji pozarządowej. Winien natomiast odznaczać się gorliwością apostołską i ewangelicznym ubóstwem (Franciszek 2017, 377).

Ojciec Święty, idąc za wezwaniem Soboru Watykańskiego II, dostrzegał wiele znaków dających nadzieję we współczesnym świecie. Wśród nich wyróżnił: (1) troskę o Ziemię – „nasz wspólny dom” rozumiany jako „święty ogród”; (2) większe zastosowanie energii odnawialnej; (3) rosnącą świadomość i wrażliwość ekologiczną (Jagodziński 2025, 202); (4) pracę nad osobistym stylem życia i kształtowaniem kultury pełnej szacunku dla środowiska naturalnego (Franciszek 2021, 87–90). Bardzo jasno i wyraźnie, ale z sercem pełnym bólu mówił także o tych, którzy – zwłaszcza jako migranci – zginęli na drodze nadziei (Franciszek 2021, 116).

Papież z Argentyny był zatroskany o ludzi niemających nadziei na przyszłość (Franciszek 2015b, 136). Ideę „peryferii” – tak bardzo charakterystyczną dla jego pontyfikatu – zaczerpnął od Amelii Podetti (1928–1979), wykładowczyni na Universidad del Salvador i Universidad Nacional de La Plata (Borghesi 2018, 76, 86). Z kolei w młodości widział nadzieję pielgrzymującej ludzkości (Franciszek 2025, 336). Ojciec Święty, mówiąc o młodości, często podkreślał, że nadzieja jest siłą napędową każdego procesu edukacyjnego (Del Core 2021, 377), ale sama też wymaga planowych i celowych działań edukacyjnych (Francesco 2024a, 123–26).

Na drodze zaszczepiania i rozwijania nadziei u ludzi młodych szczególną rolę odgrywają dziadkowie (Francesco 2024b, 97–100), których oczy błyszczą nadzieją (Francesco 2024a, 106). W społeczeństwie coraz bardziej bezosobowym i anonimowym mają oni ważną misję: zachowują pamięć o przeszłości, ukazują prawdziwe korzenie i budują relacje (Francesco 2024b, 105–6). Ojciec Święty proponował swego rodzaju przymierze między pokoleniami – między dziadkami a wnukami, ponieważ to oni są nadzieją dla ludów (Francesco 2024b, 111; por. Olczyk 2019, 100).

Papież Franciszek, za soborową konstytucją *Gaudium et spes*, mocno akcentował eschatologiczną perspektywę Kościoła pielgrzymującego na spotkanie swego Oblubieńca. W wizji tej bardzo istotny jest „horyzont nadziei”, przez co – jak zachęca Ojciec Święty – „musimy się też odważyć odwiedzać przyszłość, nie tracąc naszej pamięci” (Franciszek 2018b, 121). Nadzieja chrześcijańska nie boi się konfrontacji ze śmiercią, której tajemnicę oświecił swym światłem sam Chrystus (Francesco 2024a, 133–34; 2025, 8, 108). Ostatecznym celem nadziei jest raj, o którym Pan Jezus mówił do dobrego łotra na krzyżu. W swej istocie nie jest on miejscem, ale uściskiem Boga, który jest Miłością nieskończoną (Francesco 2024a, 136–38).

4.3. Pewność nadziei zbawienia – Rok Jubileuszowy 2025

Rok Jubileuszowy 2025 zwołany przez papieża Franciszka dziewięć lat po Nadzwyczajnym Jubileuszu Miłosierdzia w 2016 roku ma pomóc chrześcijanom „doświadczyc pewności nadziei zbawienia” (Franciszek 2025, 315) pośród sytuacji, które są dla nich współczesnymi wyzwaniem i mogą być przekształcone w „znaki nadziei” (Bujak 2025, 103–4; Okwara 2025, 21). Już sam tytuł bulli zwołującej Jubileusz Zwyczajny Roku 2025 – *Spes non confundit*, czyli „nadzieja zawieść nie

może” (Rz 5,5) – nawiązuje do słów Pawła Apostoła, który pragnął tchnąć nadzieję we wspólnotę chrześcijańską w Rzymie (por. Bujak 2025, 102; Gargano and Tomai 2024, 15; Okwara 2025, 23). Również papież z Argentyny, w obecnym momencie dziejowym, naznaczonym lękiem i niepewnością, zaproponował właśnie słowo „nadzieja” jako drogowskaz na drogę jubileuszową, ponieważ zarówno kiedyś, jak i dziś potrzeba, by ona odżyła (SNC 1; por. Francesco 2024b, 18). Fundamentem nadziei chrześcijańskiej jest miłość Boga (SNC 3; por. Campiotti 2024, 45–46). Z teologicznych treści nadziei płynących z Listu do Rzymian papież Franciszek przywołuje prawdę o tym, że rodzi się ona z dokonanego przez Chrystusa dzieła pojednania i jest ukierunkowana na zbawienie, a także, że ofiarowane człowiekowi w chrzcie nowe życie odnawia i pogłębia Duch Święty (Bujak 2025, 102). Nieodłącznym elementem każdego wydarzenia jubileuszowego jest pielgrzymowanie, dlatego też o pielgrzymach tego jubileuszu można słusznie powiedzieć, iż są pielgrzymami nadziei (SNC 5; por. Francesco 2024b, 123). Należy ciągle pamiętać, że „Nadzieja jest imieniem, którym zostaliśmy nazwani, gdyż odpowiada ono naszej najgłębszej rzeczywistości, naszej najprawdziwszej istocie” (Franciszek 2025, 315). Jubileuszowa bulla zwołująca Rok Święty zachęca do przekształcenia współczesnych znaków czasu w znaki nadziei (SNC 7; por. Okwara 2025, 28). W tryptyku „cnót teologalnych”, stojących u podstaw życia chrześcijańskiego, niezastąpiona rola nadziei polega na dynamizowaniu chrześcijańskiej egzystencji oraz jej orientowaniu na perspektywę wiecznej chwały wśród wciąż nowych propozycji (SNC 18; por. Okwara 2025, 34).

Orędzie nadziei niesie ze sobą prawdę o tym, że historia każdego człowieka, a także całej ludzkości nie zmierza ku nicości czy ku jakiemuś ślepemu zaułkowi, ale ku Panu chwały, którego powrotu oczekujemy w nadziei życia z Nim na zawsze (SNC 19; por. Campiotti 2024, 47). Nadzieja nie jest w istocie oczekiwaniem „czegoś” od Boga, lecz Jego samego (Campiotti 2024, 47). Wobec brutalności przemocy na świecie i tragedii wojny papież Franciszek apeluje o zaprzestanie konfliktów zbrojnych (SNC 8), a zarazem wskazuje na „okruszyny” nadziei wciąż obecne na twarzach cierpiących matek i bezbronnych dzieci (Francesco 2024b, 81). W obliczu bólu rozstania, którego doświadczają ci, którzy pozostali, Ojciec Święty przypomina o nadziei obecnej w tych, którzy szli za Jezusem aż po Jego Kalwarię – zwłaszcza w Maryi (Francesco 2024b, 85). Zachęca do kultywowania nadziei i braterstwa, zdolnych przemieniać klimat nieprzyjaźni we współczesnym świecie (Francesco 2024b, 90–93).

Papież Franciszek, mówiąc w bulli o pewności nadziei chrześcijańskiej, posługuje się dwoma elementami zaczerpniętymi z żeglugi żaglowej – kotwicą i żaglami. W pierwszej kolejności, podobnie jak pierwsi chrześcijanie gromadzący się w katakumbach, Ojciec Święty ukazuje nadzieję jako kotwicę – znak pewności zbawienia (SNC 19; por. Bujak 2025, 97; Francesco 2024b, 12; Okwara 2025, 36). Sam akt uchwycenia się tej nadziei, jak podkreśla na przykładzie katolickiego stowarzyszenia przewodników i skautów Associazione Guide e Scouts Cattolici Italiani

(AGESCI), może przynosić obfite owoce (Franciszek 2025, 313). Papież z Argentyny wielokrotnie powracał do obrazu „zakotwiczenia w nadziei” (Franciszek 2025, 348). Zwracając się do młodych, wołał: „Bądźcie zakotwiczeni w nadziei! Jej kotwica zarzucona jest w niebie, mocno trzymajcie się tej liny i nieście w świat nadzieję!” (Franciszek 2013c, 91). Nadzieja jest też żaglem, ponieważ zbierając „podmuchy” Ducha Świętego, pozwala łodzi Kościoła płynąć po wzburzonych falach, pomaga jej osiągnąć wyznaczony cel (Francesco 2024b, 12).

Końcowym akordem papieskiego nauczania o nadziei, zawartego w bulli (SNC 18–22), są zagadnienia eschatologiczne – śmierć, sąd ostateczny, konieczność oczyszczenia, życie wieczne – a także świadectwo nadziei Matki Najświętszej, którą pobożność ludowa obdarza wymownym tytułem *Stella Maris* (SNC 24; por. Bujak 2025, 105).

Zakończenie

Nauczanie Bergoglio – papieża Franciszka dotyczące nadziei nie rości sobie pretensji do bycia wyczerpującą prezentacją elpidologii ani też teologiczną *Summą*. Ojciec Święty nie poświęcił nadziei żadnego dokumentu o tak wysokiej randze nauczania papieskiego, jak encyklika *Spe salvi* papieża Benedykta XVI. Nie przedstawił również osobistych przemyśleń w formie publikacji na wzór książki *Przekroczyć próg nadziei* św. Jana Pawła II. Tym jednak, co znamionuje przepowiadanie papieża z Argentyny o nadziei i stanowi niewątpliwie *novum*, to jego magisterium pastoralne czy też homiletyczne. W pierwszej kolejności chodzi o katechezy tematyczne o nadziei chrześcijańskiej (2016–2017), poprzez które starał się nie tylko nauczać o niej w sposób systematyczny i całościowy, ale i wychowywać do nadziei żywej, dynamizującej życie całego ludu chrześcijańskiego. Niniejsze katechezy, podobnie jak te o rodzinie (2014–2015), mają charakter wybitnie dydaktyczny i odzwierciedlają roczny cykl liturgiczny.

Nawet jeśli zrekonstruowane nauczanie ojca, biskupa, a następnie kardynała o nadziei nie zostało zaprezentowane w sposób wyczerpujący, to jednak uwidoczniło chronologiczny rozwój myśli, który akcentując mocno życiowe znaczenie nadziei, nie pomija jej doktrynalnych podstaw, zwłaszcza biblijnych inspiracji i charakteru wybitnie chrystocentrycznego. Dla Bergoglio pierwszą szkołą nadziei, już od najwcześniejszych lat, była jego najbliższa rodzina – zwłaszcza babcia – a także, w pewnym sensie, inni mieszkańcy ubogiej dzielnicy Buenos Aires zwanej Flores. Z czasem zaczął coraz wyraźniej rozgraniczać nadzieje ograniczające się jedynie do doczesnego horyzontu od tej, o której mówi się w kontekście Kościoła i wiary. Tę ostatnią, zwłaszcza w czasie swojej formacji jezuickiej, poznał jako cnotę, jako darmowy dar, który czerpie swe nadprzyrodzone moce ze słowa Bożego i Misterium Paschalnego Chrystusa, a także buduje się na przykładzie nadziei Abrahama

i niezachwianej nadziei Maryi. W kontekście społeczno-kulturowym i politycznym Argentyny Bergoglio – już jako kapłan wyświęcony do posługi w Kościele – kładł duży akcent na aktywny wymiar cnoty nadziei, na swoistą pedagogię nadziei służącą formacji chrześcijańskich postaw, odsłaniając przy tym fałszywe jej wizje. Była to zarazem apologia nadziei chrześcijańskiej, jak i promowanie kryjących się w niej wartości w przeciwieństwie do nadziei typowo doczesnych. Podkreślając potrzeby wnętrza człowieka i odpowiadającej mu nadziei o charakterze wyraźnie nadprzyrodzonym, argentyński jezuita w duchu soborowej odnowy nie zgadzał się na redukcijną wizję człowieka, tak zresztą jak i na rozumienie samej nadziei jako siły napędowej do walki o sprawiedliwość społeczną i przemianę świata.

Również po włączeniu abpa Bergoglio do Kolegium Kardynalskiego w 2001 roku jego nauczanie o nadziei, powracające do wcześniej podejmowanych wątków, zostaje rozwinięte – zwłaszcza poprzez przypomnienie o jej niezawodności, zobrazowanie jej jako kotwicy oraz uwydatnienie, w kontekście wychowawczym i edukacyjnym, mocy i trwałości nadziei wpisanych w wymiar cnoty teologalnej. Kardynał podkreślał realną obecność Chrystusa w życiu chrześcijanina – zwłaszcza w sakramentalnych znakach oraz w eklezjalnej wspólnotcie nadziei. Dzięki nadziei człowiek nie traci swojej aktywności życiowej, nawet w obliczu trudnych doświadczeń wpisanych w historyczny proces zbawczy. Staje się tym samym świadkiem nadziei dla współczesnego świata.

Z kolei trwający 12 lat pontyfikat papieża Franciszka ukazał szeroką perspektywę jego spojrzenia na problematykę nadziei. W wielu aspektach potwierdził podejmowane już wcześniej wątki, ale zaakcentował też nowe, szczególnie ważne dla systematycznego i integralnego ujęcia nadziei, a także jej życiowego i ekumenicznego wymiaru. Język papieskich wypowiedzi, głównie katechez, to słowo bezpośrednie, żywe, głoszone z wiarą i przekonaniem, a przy tym proste i łatwe w odbiorze. Charakterystyczne dla Ojca Świętego zainteresowanie człowiekiem i jego życiem prowadzi go w pierwszej kolejności do ukazania trynitarnego źródła nadziei, w tym zwłaszcza jego chrystocentrycznego i pneumatologicznego wymiaru. Zakorzenie nadziei w Bogu uwydatnia także jej wymiar eschatologiczny, który oznacza, że już obecne uczestnictwo człowieka w odkupieńczym dziele Chrystusa umacnia w nim dążenie do pełnego zjednoczenia się z Nim. Ogłoszony przez papieża Franciszka Rok Jubileuszowy 2025 odsłonił i zarazem potwierdził, jak istotne w życiu chrześcijanina jest żywe i osobiste spotkanie z Panem Jezusem. Tym, co bezpośrednio wprowadza w życie chrześcijańskie, które jest życiem synowskim i początkiem nadziei, jest sakrament chrztu.

Nadzieja, o czym często przypominał papież Franciszek, nie jest rzeczą prywatną czy indywidualną, ale wspólnotową i kościelną – wzajemnym wspieraniem się i ożywianiem wszystkich zjednoczonych w Chrystusie, w Jego Ciele, którym jest Kościół, a także w wielkiej rodzinie chrześcijańskiej. Nadzieja łączy się ściśle z wiarą w Boże miłosierdzie, a umacnia się i odżywa dzięki przebaczeniu, które jest

także jej „motorem”, podobnie jak miłość. W przemówieniach papieskich poszerza się wyraźnie krąg sytuacji życiowych, w których objawia się szczególnie sens nadziei. Bergoglio jako kapłan i biskup nauczał o nadziei związanej ze specyfiką powołania chrześcijańskiego, zaś jako kardynał w swym przemówieniu do nauczycieli i wychowawców mówił o dzieciach i osobach starszych jako o nadziei narodu. Zwracał też uwagę na wszystkich, którzy z różnych racji doświadczają niedoli, cierpią z powodu ubóstwa, przemocy czy wykluczenia społecznego. Krąg różnych sytuacji życiowych – a co za tym idzie, odmienność świadectwa nadziei – poszerza się znacząco w wypowiedziach papieskich, w których Ojciec Święty ukazuje nadzieję jako stały element postawy chrześcijańskiej. Niejednokrotnie szczegółowo odnosi się również do sytuacji trudnych, często związanych z cierpieniem lub zagrożeniem – jak w przypadku migrantów, uchodźców, uciekinierów, więźniów i przetrzymywanych, a także matek i bezbronnych dzieci cierpiących z powodu wojny. O ile pomoc człowiekowi w potrzebie powinna – z jednej strony – łączyć wszystkich chrześcijan w duchu ekumenicznym, o tyle – z drugiej – winna wykraczać poza granice własnej religii. Papież Franciszek podkreśla także misję kapłanów w głoszeniu nadziei oraz dziadków – w jej przekazywaniu wnukom.

Niestety, nadzieja – jak wielokrotnie uwrażliwiał papież Franciszek – ma swoich wrogów. Wśród nich Ojciec Święty wymienia: idolatrię, ucieczkę od rzeczywistości i troskę jedynie o własny byt, bierność, zniechęcenie, apatię, złość czy zamknięcie się w sobie. Jak żyć nadzieją również w trudnych sytuacjach, chrześcijanin powinien uczyć się od mężczyzn i kobiet, którzy stali się prawdziwymi wzorami – zwłaszcza od Abrahama i Maryi, Matki nadziei i jaśniejącej jej Gwiazdy. Wypowiedzi sperancyjne Franciszka, a także wypracowany przez niego styl pedagogii nadziei mają na celu pomóc współczesnemu człowiekowi w kształtowaniu dojrzałej postawy nadziei godnej dziecka Bożego. Ojciec Święty, mówiąc o nadziei, odwoływał się do licznych obrazów: ziarna, iskry, łodzi, szczytu, liny uwieszonej do kotwicy i wyrzuconej na brzeg, „dokumentu tożsamości” chrześcijanina. Jezuita z Argentyny chętnie posługiwał się obrazem żagli poruszanych powiewem Ducha Świętego, dzięki którym łódź życia człowieka w Kościele może nie tylko stawić czoła życiowym burzom, ale i osiągnąć upragniony brzeg. Przywoływał również – podobnie jak wcześniej, jeszcze jako kardynał – obraz kotwicy, która daje pewność.

Wezwanie papieża Franciszka, skierowane do chrześcijan, by wzięli odpowiedzialność za świat doczesny i rozsiewali w nim znaki nadziei, a także promieniowali nadzieją opartą na Chrystusie, stanowi bardzo ważną, wręcz nieodzowną formę ewangelizacji.

Bibliografia

- Benedykt XVI. 2007. Encyklika *Spe salvi*. (= SpS).
- Borda, Michał, and Bożena Marzec. 2024. "The Culture of Temporariness in Pope Francis' Teaching on Marriage and Family." *Verbum Vitae* 42 (1): 177–90. <https://doi.org/10.31743/vv.16892>.
- Borghesi, Massimo. 2018. *Jorge Mario Bergoglio: Biografia intellettuale: Dialektika i mistyka*. Introduction by Guzmán Carriquiry Lecour. Translated by Dariusz Chodyniecki. Kraków: Bratni Zew.
- Bujak, Janusz. 2025. *Pielgrzymi nadziei: Cnota nadziei w nauczaniu papieży: św. Jana Pawła II, Benedykta XVI, Franciszka*. Poznań: Pallottinum.
- Campiotti, Roberto. 2024. *Cristo nostra Speranza*. Firenze: Toscana Oggi.
- Del Core, Pina. 2021. "Vivere la speranza nella difficoltà e nella prova: Aspetti psicologici e istanze educative." *Rivista di Scienze dell'Educazione* 59 (3): 370–389.
- Engelisch, Andreas. 2013. *Franziskus – Zeichen der Hoffnung: Vom Erbe Benedikts XVI. zur Revolution im Vatikan*. München: Bertelsmann.
- Francesco. 2013. *Non fatevi rubare la speranza: La preghiera, il peccato, la filosofia e la politica pensati alla luce della speranza*. Translated by Sara Cavarero and Claudia Marseguerra. Milan: Arnoldo Mondadori.
- Francesco. 2018. *La speranza: Catechesi di papa Francesco*. Camerata Picena: Shalom.
- Francesco. 2024a. *La speranza non delude*. Preface by Cardinal Angelo Comastri. Teramo: OasiApp La Pietra d'Angelo.
- Francesco. 2024b. *La speranza non delude mai: Pellegrini verso un mondo migliore*. Edited by Hernán Reyes Alcaide. Translated by Giuseppe Romano. Milan: Piemme. EPUB edition. ISBN 978–88–585–3418–2.
- Francesco. 2025. *Allena la speranza*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Franciszek. 2013a. *Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich*. Kraków: Katolicka Agencja Informacyjna; Wydawnictwo M.
- Franciszek. 2013b. Encyklika *Lumen fidei*. (= LF).
- Franciszek. 2013c. *Nie zgadzaj się na zło!* Translated by Xavier Bordas et al. Kraków: Katolicka Agencja Informacyjna; Wydawnictwo M.
- Franciszek. 2013d. *Otwarty umysł, wierzące serce: Rekolekcje Ojca Świętego Franciszka*. Translated by Małgorzata Juszcak and Małgorzata Grygierowska. Kraków: Esprit.
- Franciszek. 2013e. *Wymagania i pasja: O wychowaniu chrześcijańskim*. Translated by Lidia Wrona. Kraków: Esprit.
- Franciszek. 2014a. *Kościół miłosierdzia*. Edited by Giuliano Vigin. Translated by Krzysztof Stopa. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Franciszek. 2014b. *Niespodziewany dar od Boga: Rozmowy z kard. Jorge Mariem Bergoglio*. Edited by Gianni Valente. Translated by Dariusz Chodyniecki. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Franciszek. 2015a. Encyklika *Laudato si'*. (= LS).
- Franciszek. 2015b. *Nie bój się drogi!* Edited by Giuliano Vigin. Translated by Krzysztof Stopa. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Franciszek. 2016. List apostolski *Misericordia et misera*. (= MM).
- Franciszek. 2017. *Bóg szuka nas na marginesie: Słowa z Domu Świętej Marty*. Introduction by Federico Lombardi. Translated by Anna T. Kowalewska. Kraków: Znak.

- Franciszek. 2018a. Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*. (= GE).
- Franciszek. 2018b. *Siła powołania: O życiu konsekrowanym i poprawie relacji w Kościele*. Interview by Fernando Prado. Translated by Agnieszka Fijałkowska-Żydok. Poznań: Święty Wojciech Dom Medialny.
- Franciszek. 2019. Posynodalna adhortacja apostolska *Christus vivit*. (= CV).
- Franciszek. 2020a. *Modlitwa: Oddech nowego życia: Ze wstępem Patriarchy Moskwy Cyryla*. Translated by Ewa Ogórkiewicz. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Franciszek. 2020b. “Przedmowa.” In *Odkrywanie wspólnoty: Wiara w czasach pandemii koronawirusa*, edited by Walter Kasper and George Augustin, translated by Marek Chojnacki, 9–12. Kraków: WAM.
- Franciszek. 2021. *Świat jutra*. Interview by Domenico Agasso. Translated by Joanna Tomaszek. Kraków: WAM.
- Franciszek. 2024a. Bulla *Spes non confundit*. (= SNC).
- Franciszek. 2024b. Encyklika *Dilexit nos*. (= DN).
- Franciszek. 2024c. *Życie: Moja historia w Historii*. Interview by Fabio Marchese Ragona. Translated by Lucyna Rodziewicz-Doktor. Warszawa: HarperCollins.
- Franciszek. 2025. *Nadzieja: Autobiografia*. Edited by Carlo Musso. Translated by Anna T. Kowalewska. Warszawa: Świat Książki.
- Franciszek, and Dominique Wolton. 2018. *Otwieranie drzwi: Rozmowy o Kościele i świecie*. Translated by Marek Chojnacki. Kraków: WAM.
- Galavotti, Enrico. 2019. “Jorge Mario Bergoglio e il Concilio Vaticano II: Fonte e metodo.” In *La teologia di Papa Francesco: Fonti, metodo, orizzonte e conseguenze*, edited by Fabrizio Mandreoli, 61–87. Bologna: Dehoniane.
- Gargano, Guido Innocenzo, and Salvatore Tomai. 2024. *Il Giubileo e la speranza: Tracce di spiritualità per l'anno di grazia 2025*. Independently published.
- Hajduk, Ryszard. 2022. “Wpływ teologii ludu na magisterium homiletyczne papieża Franciszka.” *Roczniki Teologiczne* 69 (1): 27–47. <https://doi.org/10.18290/rt22691-2>.
- Hünemann, Peter. 2017. *Uomini secondo Cristo oggi: L'antropologia di papa Francesco*. Translated by Fabrizio Iodice. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Jagodziński, Marek. 2025. *God, Man and World: Creation and Ecology in the Perspective of Communion*. Lublin Theological Studies 15. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jaśkiewicz, Sylwester. 2014. “Żywe pragnienie Boga według papieża Franciszka.” *Tarnowskie Studia Teologiczne* 33 (1): 95–108. <http://dx.doi.org/10.15633/tst.716>.
- Kijas, Zdzisław J., and Piotr Koźlak. 2023. *Dziedzictwo papieża Franciszka*. Conversation between Zdzisław J. Kijas and Piotr Koźlak. Kraków: Bratni Zew; Homo Dei.
- Knieć, Łukasz, ed. 2013. *Idźcie!* Opole: Diecezjalne Duszpasterstwo Młodzieży; Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża.
- Müller, Gerhard. 2016. *Die Botschaft der Hoffnung: Gedanken über den Kern der christlichen Botschaft*. Interview by Carlos Granados. Translated by Franziska Dörr. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Napiórkowski, Andrzej. 2016. *Teologie XX i XXI wieku*. Kraków: WAM.
- Okwara, Olisaemeka Rosemary. 2025. “Hope Founded on Justice: A Critical Reflection on *Spes non Confundit*, Bull of Indiction of the Ordinary Jubilee of the Year 2025.” *The Catholic Voyage: African Journal of Consecrated Life* 22 (1): 19–47. <https://dx.doi.org/10.4314/tcv.v22i1.1>.
- Olczyk, Sławomir. 2019. “Papież Franciszek jako wychowawca młodzieży.” *Roczniki Pedagogiczne* 11 (1): 87–104. <https://doi.org/10.18290/rped.2019.11.1-7>.

- Sawa, Przemysław. 2025. "Directions and Foundations of Pope Francis' Approach to Ecumenism." *Verbum Vitae* 43 (2): 465–93. <https://doi.org/10.31743/vv.18044>.
- Śliwa, Leszek. 2013. *Franciszek: Papież z końca świata: Biografia*. Kraków: WAM; Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej "Gość Niedzielny."



Intellectus Spei: Hope as Trusting in the Uncertain. Thinking with Pope Francis's *Spes non Confundit*

GRZEGORZ BARTH 

The John Paul II Catholic University of Lublin, grzegorz.barth@kul.pl

Abstract: This article explores *intellectus spei*—understanding hope as a rational and existential virtue of openness—situated at the intersection of philosophy, theology, and ethics. Drawing on thinkers such as Paul Ricoeur, Martha C. Nussbaum, Richard Kearney, and Karl Rahner, the author presents hope not as emotional optimism or probabilistic expectation but as a form of rationality grounded in trust and imaginative engagement with the unknown. In response to global uncertainty and technological determinism, this article interprets Pope Francis's *Spes non confundit* as a call to reclaim hope as an act of trust, not prediction. This article moves from a phenomenology of hope in uncertainty (Section 2), through its ontological and theological dimensions (Section 3), toward its transformative role in forgiveness and mercy (Section 4). Section 5 critiques the distortions of hope under materialism and nihilism, while Section 6 turns to the eschatological horizon, where hope finds fulfillment in divine justice and eternal life. The article's conclusion presents Christian hope as a form of life and a “wisdom of uncertainty”—an existential stance that neither escapes reality nor succumbs to it but transforms it through trust in God's unseen promise. *Intellectus spei* thus emerges as a structural shift in thought: from closure to openness, from the calculable to the creative, and from resignation to responsibility.

Keywords: hope, trust, Pope Francis, *intellectus spei*

1. Introduction: The Structure of Hope

1.1. Hope as the Rational Virtue of Openness—*Intellectus spei*

The concept of *intellectus spei*, analogous to the classical *intellectus fidei*, refers to the rational dimension of hope as not an emotional impulse but as a deeply reasoned attitude toward reality. This understanding of hope is not grounded in the calculation of probabilities or empirical forecasting of the future but in a conviction regarding a meaning that has not yet been revealed, yet whose possibility is genuinely embedded within the structure of thought. As Paul Ricoeur observes, “Hope is not a theme that comes after other themes, an idea that closes the system, but an impulse that opens the system, that breaks the closure of the system; it is a way of reopening what was unduly closed.” (Ricoeur 1995, 204) Hope, when conceived intellectually, does not conclude reasoning but rather radically transcends it. *Intellectus spei* is thus a form of rationality that does not aim primarily to produce knowledge but rather to create space for that which has been previously excluded or rendered invisible. Drawing on Reinhart Koselleck, Ricoeur employs the notions of

“space of experience” and “horizon of expectation.” He writes, “As with experience in relation to the present, expectation relative to the future is inscribed in the present. It is the future-become-present (*vergegenwärtigte Zukunft*), turned toward the not-yet.” (Ricoeur 1988, 208) Hope, therefore, does not exist outside of time or in opposition to reason but is inscribed within the present as opening up to the future that is already latent—through the very act of expectation. In this sense, *intellectus spei* is both an existential and epistemological impulse: It enables us to move beyond the “closed systems” of thought and to perceive a surplus of meaning that is neither yet proven nor objectively evident. It is a particular form of rationality, akin to the thoughts of Emmanuel Lévinas or Søren Aabye Kierkegaard—a conviction that it is worthwhile to trust in existence even in the face of uncertainty. This *intellectus* does not eliminate ignorance but rather transforms it into a space for meaning and action. As Ricoeur concludes, “If there is something like an *intellectus spei* (as a parallel to the expression *intellectus fidei*), it may be that this *intellectus spei*, this intelligibility of hope, does not consist in pointing to a specific object but to a structural change within philosophical discourse.” (Ricoeur 1995, 203) Hope, as an act of reason, does not point to a particular object but alters the very structure of thought—from closure to openness, from an ending to an unexpected beginning. Thus, *intellectus spei* is the capacity to perceive possibility where reason sees only limitation.

1.2. Hope as Trusting in the Uncertain

In the face of global uncertainty, accelerated technologization, and a prevailing culture of control, *Spes non confundit* by Pope Francis emerges as a significant theological intervention, calling for a renewed understanding of the future. Hope—understood not as optimism but as trust—is presented in the bull as a fundamental virtue, rooted not in predictability but in openness to God’s action. The Christian does not organize the future but receives it as a gift, engaging in creative and humble action despite the absence of guaranteed outcomes. In a world where data and algorithms increasingly shape human decisions, hope—according to Francis—is not an anachronism but a spiritual necessity. The bull is not a doctrinal document but a pastoral exhortation to live according to the spirit of *intellectus spei*: a mode of understanding hope as trusting in the uncertain and interpreting reality through the eyes of the Risen Christ.

This article offers a multidimensional analysis of hope as an existential, theological, and ethical virtue, situated between uncertainty and the ultimate meaning of existence. Section 2 presents a phenomenological reflection on hope in the face of the unknown, emphasizing its paradoxical nature—the tension between expectation and struggle. Promise is examined as a fundamental source of hope, while its stabilizing role amid change is captured through the metaphor of an anchor. Section 3 approaches hope ontologically, as a dynamic movement rooted in faith and love, animated by the Holy Spirit, and expressed through patient endurance. Section 4 explores hope

as a transformative force, presenting forgiveness and mercy as creative acts that open the future. Section 5 addresses the distortions of hope caused by materialism, individualism, and nihilism, and emphasizes the pedagogical and cultural dimensions of hope as a space of community formation. Section 6 moves toward the eschatological horizon—hope as the meaning and goal of life, oriented toward eternal life and final judgment as the fulfillment of justice and mercy. The conclusion underscores hope as the wisdom of uncertainty.

2. Hope in the Face of Uncertainty

2.1. Hope in Relation to the Unknown and the Unpredictable

Everyone knows what it is to hope. In the heart of each person, hope dwells as the desire and expectation of good things to come, despite our not knowing what the future may bring. (SNC 1)

Human life is by nature marked by unpredictability and fragility. It is subject to random and external factors that lie beyond the scope of human control. In such a situation, hope cannot be equated with naive optimism or an illusory belief in guaranteed success. Instead, it is a conscious trust in the face of uncertainty, an act of opening oneself to the future, despite the lack of guarantees. Hope, while recognizing the limitations of human agency, does not collapse into despair—on the contrary, it creates a space for moral action unafraid of risk and unpredictability. In contrast to *scientia*, which aims at demonstrable knowledge, *intellectus* is a form of contemplative, receptive cognition. In the context of hope, it becomes the capacity to remain open to a future that is not secured by human control but grounded in God's faithfulness. It is not the hope of prediction, but the hope of promise—thus, it is not about hope based on forecasting, but on promise.

2.2. The Paradox of Hope—Between Expectation and Struggle

Christian hope is theocentric and eschatological: It expresses the expectation of salvation, peace, and renewal both individually and communally. In the New Testament, *elpis* is not an emotion but a disposition rooted in the event of the resurrection of Jesus Christ. Christian hope is not optimism but trust in the face of unpredictability (cf. Rom 4:18; 5:1–11). The verb *elpizein* most often corresponds to the Hebrew בָּטַח, meaning “to trust” (Hahn 2002, 740). In the expressions of hope, we observe such attitudes as patience, peace, faith, joy, courage, humility, generosity, sobriety, and prayer. The prayer “Our Father” (*lex orandi*) simultaneously becomes an expression of hope (*lex sperandi*), especially in the petition for the

coming of the Kingdom. The Kingdom of God “has drawn near” (Mark 1:15), that is, it is accessible, yet it remains an object of hope (cf. Mark 4:30ff.; Matt 13:31ff.). Watchfulness (Matt 24:25), perseverance (Mark 13:13), and faith (Gospel of John) are its integral components (Woschitz 1993, 202–3). Hope is one of the deepest and yet most enigmatic experiences of human life. It dwells in the human heart as the “desire and expectation of good things to come, despite our not knowing what the future may bring.” (SNC 1) It thus emerges where there is no certainty, where knowledge gives way to expectation, and where control over reality is lost. Uncertainty and unpredictability constitute the space in which hope gains meaning. It is not an illusion but a conscious choice to turn toward what is possible. As Pope Francis points out, “hope speaks to us of a thirst, an aspiration, a longing for a life of fulfillment, a desire to achieve great things.” (FT 55) Hope pushes the human being toward self-transcendence—toward what is unknown and risky. Hope cannot exist without the risk of disappointment. Martha C. Nussbaum emphasizes that the ethical posture involves trust in the face of uncertainty. It is a trust that acknowledges the tragic dimension of human life and enables one to act responsibly despite the lack of guarantees. Analyzing Greek tragedy, Nussbaum shows that the moral value of a person does not depend on the outcomes of their actions, but on how they respond to fate: “thus when a mortal relies on a god there is, along with the basic security, an element of uncertainty and vulnerability that makes this ethical posture nearer to that of the ‘plant’ tradition that some texts taken in isolation might suggest.” (Nussbaum 1986, 401) This idea is echoed in a later reflection by Nussbaum, quoted by Maria Popova:

To be a good human being is to have a kind of openness to the world, an ability to trust uncertain things beyond your own control, that can lead you to be shattered in very extreme circumstances for which you were not to blame. That says something very important about the human condition of the ethical life: that it is based on a trust in the uncertain and on a willingness to be exposed; it’s based on being more like a plant than like a jewel, something rather fragile, but whose very particular beauty is inseparable from its fragility. (as cited in Popova 2014)

Hope, from this viewpoint, is an act of courage—not a defense against loss, but an opening to life despite its risks. As Donovan Plumb notes, emotions—including hope—are a form of rational thinking:

[E]motions are far from being unreasonable or hopelessly not capable of contributing to the good life, well-being and human development . . . the evaluations of the emotions are subject to being more or less right or wrong . . . and the judgements that they sustain are still cooperative to both epistemic and, particularly, phronetic reasoning of our human development. (Plumb 2014, 145–62)

The ethical person is not the one who controls the world, but the one who can trust in values amid its unpredictability. According to Nussbaum, hope is the source of *phronesis*—practical wisdom that enables moral action in the face of complexity and tragedy. It requires reconciliation with risk but also the courage to act and take responsibility for one's choices. The experience of hope thus becomes an experience of tragic knowledge—acting without certainty, based on situational judgment. This stance is an affirmation of life, a commitment to the good even in the face of uncertainty. For Nussbaum, it is a form of moral resilience—the ability to create meaning even in a world that may be indifferent or hostile. From this perspective, hope also has an apophatic dimension. Uncertainty is not a void, but the space of God's action. Hope does not rely on the expectation of a positive outcome but on trust that God acts even where no evident signs of His presence are visible. In this sense, the phenomenology of hope reveals not only its sublimity but also its fragility. Hope is the movement of the soul toward a good that has not yet arrived—a “bridge between expectation and fear,” between what is desired and what is unknown. This is what makes it a profoundly human experience.

2.3. Promise as a Source of Hope

*Jesus Christ, crucified and risen from the dead,
a message of hope that fulfils the ancient promises,
leads to glory and, grounded in love, does not disappoint. (SNC 2)*

In a world marked by uncertainty and unreliable promises, Christian hope appears as something radically different—not a fleeting comfort or naive expectation of a happy ending but a deeply rooted assurance of meaning. The foundation of this hope is not human strength or favorable circumstances but the person of Jesus Christ—crucified and risen. As Pope Francis emphasizes, “Jesus Christ, crucified and risen from the dead, a message of hope that fulfils the ancient promises, leads to glory and, grounded in love, does not disappoint.” (SNC 2) He is the promise that does not fail, as He is the fulfillment of the desires and prophecies that preceded His coming. Christian hope grows from the fact of the resurrection—an event that does not belong solely to the past. As expressed in the Easter Vigil homily, Jesus’ resurrection is not a thing of the past: “Christ is risen, and with him he makes our hope and creativity rise.” (Francis 2018b)

The resurrection of Christ endures as a spiritual reality, present in the hearts of believers through the action of the Holy Spirit. This is why hope, whose source is God, does not disappoint—it is not based on human calculations but on love that transcends death. Since God is the source of life, He is at the same time the only foundation of hope for new lives, not only in the future but also right now, in a history marked by suffering and death (Gardocki 2025, 529). It is an attitude of trust and

courage, enabling meaningful action and life despite uncertainty about outcomes. However, this does not imply that Christian hope is free from pain, doubt, or suffering. On the contrary, its strength lies in its ability to give meaning even to what is difficult and incomprehensible. The Christian does not trust that everything will go according to plan but that every event—even painful ones—can be integrated into a greater plan of goodness and love, whose fullness is revealed in Christ. Therefore, Christ is not only the source of hope but also the rational foundation of trust. In Him, one can find meaning in a world full of contradictions, because His promise is grounded in love that has already conquered death. Such hope does not disappoint—not because it guarantees an easy life, but because it offers a life filled with meaning. In this context, the biblical promise takes on a special role—not as a guarantee of specific events, but as a space of possibility—an openness to the future. Richard Kearney notes, “God reveals himself, in keeping with his promissory note in Exodus, as a God that neither is nor is not but may be.” (Kearney 2001, 537) This is not a God enclosed in actuality, but one open to the future—to a fulfillment that is not predictable, but possible. As the author further explains, “God is repudiating any name that would seek to appropriate Him here and now as some thaumaturgical presence. Instead, God keeps Himself open for a future.” (Kearney 2001, 534) This openness contains the dynamism of hope—not as knowledge of the future, but as faith in its unfolding. The biblical formula “I-AM-WHO-MAY-BE” contains an apophatic theology, presenting God as transcending “being” and revealing Himself rather as “possibility.” As Kearney writes, “In the circular words, I-AM-WHO-MAY-BE, God transfigures and exceeds being. His *esse* reveals itself, surprisingly and dramatically, as *posse*.” (Kearney 2001, 539) This vision of God opens the space for hope that is not based on determinism but on a dynamic relationship with the future and trust in promise. This existential depth of Christian hope is also affirmed in the reflections of Tomasz Węclawski. He writes:

I can encounter God even where I myself choose nothing, where I am completely powerless before myself and before everything that was and could have been in my life; this is most simply shown to me by the crucified Jesus, who rose from the dead. For this is indeed the revelation of a future that opens completely unexpectedly: I too may have a future, since the dead Jesus has a future. In my greatest despair, I may have it as He Himself does in the despair of His death. (Węclawski 2003, 10; all translations are the author’s own)

Węclawski also develops the idea of God’s presence in human choices:

In every one of my choices I always encounter God, this is most simply shown to me, since I find that my choice, insofar as it is truly my own, always concerns me and never ends anything, but always has a continuation—a future. In this way, the future becomes my sorrow or my joy, but in either case—each time differently!—God awaits me: precisely because of

this my future always turns out to be truly different from what I thought when making this or that choice. (Węclawski 2003, 94)

This eschatological dimension of hope is also developed by Joseph Ratzinger, who emphasizes that:

Heaven is accordingly that future of man and of mankind which the latter cannot give to itself, which is therefore closed to it so long as it waits for itself, and which was first and thoroughly opened up in the man whose field of existence was God and through whom God entered into the creature “man.” (Ratzinger 1970, 240)

It is in Christ, who transcended the limits of biological life (*bios*) through death and entered into new life, that the future becomes accessible to humanity. Ratzinger also underscores the factual and external nature of the Resurrection as the foundation of Christian hope: “They testify to an approach which did not rise from the hearts of the disciples but came to them from outside, convinced them against their doubts and made them certain that the Lord had truly risen.” (Ratzinger 1970, 237) All this indicates that Christian hope is a reality rooted in an event that took place in history, yet transcends its boundaries. It is a hope that does not disappoint, because it is grounded not in what is variable and human, but in the faithful God who is “possibility”—an open future—for every person.

2.4. Stability in Change—Hope as an Anchor

The image of the anchor is eloquent; it helps us to recognize the stability and security that is ours amid the troubled waters of this life, provided we entrust ourselves to the Lord Jesus. (SNC 25)

The image of the anchor, which frequently appears in the Christian tradition, constitutes one of the most expressive symbols of hope. Hope, which is not a fleeting emotion dependent on changing external conditions but a deeply grounded certainty in the love of God, which endures regardless of life’s storms. “Christian hope does not deceive or disappoint because it is grounded in the certainty that nothing and no one may ever separate us from God’s love.” (SNC 3) In Christian anthropology and spirituality, the anchor is not a symbol of stagnation or an escape from the world but of dynamic perseverance—a resistance to the variability of life through rooting oneself in something permanent and absolute. As Pope Francis states:

The image of the anchor is eloquent; it helps us to recognize the stability and security that is ours amid the troubled waters of this life, provided we entrust ourselves to the Lord Jesus. The storms that buffet us will never prevail, for we are firmly anchored in the hope born

of grace, which enables us to live in Christ and to overcome sin, fear and death. This hope, which transcends life's fleeting pleasures and the achievement of our immediate goals, makes us rise above our trials and difficulties, and inspires us to keep pressing forward, never losing sight of the grandeur of the heavenly goal to which we have been called. (SNC 25)

Contemporary culture often identifies hope with success, planning, and the projection of a future achieved through willpower. However, Christian hope is an "act of rooting" in something radically different—in *adventus*, that is, in the coming reality of God, of which man is not the author. Such hope is not based on *futurum*, the projection of a future built according to human calculations, but on the openness of the heart to a gift that exceeds all human predictability. A model of such hope is Abraham, who abandons human rationality based on predictability in order to trust in God. This moment of transition from human to divine hope is simultaneously an act of faith. Saint Paul also encourages us to forsake our own plans in favor of the hope that flows from the promise of salvation: "In hope we were saved" (Rom 8:24a). In this context, the verbs *apekdechesthai* appear three times in Rom 8:19, 23, 25—expressing an anticipation of fulfillment, which is the content of Christian hope. Here we are dealing with a hope that is not subjective optimism but a profound openness to God's promise. Węclawski articulates this particularly aptly, highlighting the relationship between the variability of human experience and the constancy of God's presence:

Whatever the case with me—whether I rule over or fail to control my own life—God is and is God for me precisely where I am now and where I may still be. Such a God is not immutable in unshaken perfection but constant in the movement in which, giving Himself to Himself, He also gives Himself to the human being: to each under their own name, in their own place, in their own life. Our God is unchangingly faithful, is unchanging love, which is truly unchanging only when it truly accompanies the beloved in every motion and in every stillness—and when it accompanies as love, always ready to give itself. (Węclawski 2003, 95)

This distinction between immutability and constancy is key to understanding the Christian concept of hope. God is not unchanging in the sense of being unresponsive to human history but is faithful—constant—in His mercy, which accompanies the human person regardless of their fate. Such hope, rooted in God's faithful presence, can be courageous and transcend personal calculations. "Hope is bold; it can look beyond personal convenience, the petty securities and compensations which limit our horizon, and it can open us up to grand ideals that make life more beautiful and worthwhile." (FT 55) The image of the anchor not only illustrates stability in the face of life's changing circumstances but also points to the reality of hope that transcends the temporal world and leads toward the ultimate reality. Christian hope is stable not because it is based on guarantees of success, but because it is rooted in the

person of the faithful God—love that accompanies the human person in every state. It is a hope that does not disappoint because its source is not human effort but grace.

3. The Ontology of Hope as Existential Dynamism

3.1. Faith and Love as Sources of Hope's Rootedness

Here we see the reason why this hope perseveres in the midst of trials: founded on faith and nurtured by charity, it enables us to press forward in life. (SNC 3)

Christian hope does not exist in isolation from the other theological virtues. It is rooted in faith, and its nourishment through love defines its identity, dynamism, and permanence. In 1 Thess 1:3, the Apostle Paul juxtaposes the triad of faith, love, and hope with practical expressions of spiritual life—work, toil, and perseverance—to describe the fullness of Christian life. He thereby indicates the inner coherence of the Christian attitude, in which each virtue supports and animates the others (see also 1 Cor 13:13; 1 Thess 5:8; Col 1:4f.; Eph 1:15f.). Hope is based, on the one hand, on the salvific action of God already accomplished, and on the other, it is directed toward the future in which this action will find its fulfillment. As noted in *Spes non confundit*: “Here we see the reason why this hope perseveres in the midst of trials: founded on faith and nurtured by charity, it enables us to press forward in life.” (SNC 3) Similarly, in *Lumen fidei*: “The Holy Spirit transforms us, lights up our way to the future and enables us joyfully to advance along that way on wings of hope. Thus wonderfully interwoven, faith, hope and charity are the driving force of the Christian life.” (LF 7) Pope Benedict XVI, in the encyclical *Spe salvi*, directly links hope to the experience of faith. From the very beginning, he writes, “Redemption is offered to us in the sense that we have been given hope, trustworthy hope, by virtue of which we can face our present . . .” (SpS 1) This hope does not derive from philosophical or psychological theories but from revelation and a relationship with the Person of Christ: “To come to know God—the true God—means to receive hope.” (SpS 3) Faith, as knowledge of and trust in the revealing God, opens the space for hope as a possible mode of existence. Benedict XVI further emphasizes that action and suffering are settings for learning hope: faith in eternal life, as hope is a force that transforms the present, even when it is difficult; hope is active and shapes life (SpS 35–40). Love plays a crucial role here, making hope active and directed toward the other person. Pope states that faith, hope and charity go together:

Those of our contemporaries who leave everything for love of Christ, so as to bring to men and women the faith and love of Christ, and to help those who are suffering in body and spirit. In their case, the new ‘substance’ has proved to be a genuine ‘substance’; from the

hope of these people who have been touched by Christ, hope has arisen for others who were living in darkness and without hope. (*SpS* 8)

These virtues are thus not independent faculties of the soul but form an integral unity of the spiritual life—a unity that constitutes “the material of the new man’s life.” Benedict XVI presents hope as essential to the spiritual life, just as oxygen is to physical life: “. . . man needs God, otherwise he remains without hope.” (*SpS* 23) The relationship with God, born of faith and bearing fruit in love, is therefore the essence of hope—not an idea but the real experience of God’s saving presence. Karl Rahner proposes an original approach to the theology of hope, rejecting the notion of a third distinct faculty of the soul corresponding to the virtue of hope. Instead, he argues, “It would certainly be false for us to seek to find a solution to the problem by . . . [postulating] a third basic power to which hope would correspond as its appropriate virtue.” (Rahner 1973, 247) “We must hold fast . . . that there are two basic modes of human (transcendental) self-realisation: awareness of, and reflection upon the self through knowledge and through free love, corresponding to the two basic transcendentals of *Verum* and *Bonum*, in which the one (*Unum*) being (*Ens*) imposes itself.” (Rahner 1973, 245–46)

Therefore, Rahner understands hope as an “original and unifying medium” that links the experience of reason in faith with the will in love. This virtue does not possess complete knowledge or the fullness of love but is a permanent attitude of the person toward the infinite mystery of God: “Hope . . . names that permanent and pervasive attitude of the whole person in the ‘radical transcendence of self and surrender of self which is entailed in the act of reaching out for truth into the unfathomable mystery, and . . . radical self-surrender and self-transcendence of . . . love.’” (Rahner 1973, 249) According to Rahner, hope is an “outwards from the self” movement that unifies the sinful and grace-transformed reality of intellect and will: “Hope thus names the underlying ‘attitude’ or ‘basic character’ or ‘common factor’ that the intellect and will share in their salvific encounter with God; and since salvation does not end, neither does hope.” (Rahner 1973, 257–58) Thus, hope is not merely a temporary means leading to eternity—it is the fundamental posture toward eternity itself, which is never exhausted: “Hope is . . . that basic modality of the very attitude to the eternal which precisely as such sets the true advance to eternity in train.” (Rahner 1973, 258)

3.2. The Role of the Holy Spirit in Hope

The Holy Spirit illumines all believers with the light of hope. (SNC 3)

In Christian theology, the role of the Holy Spirit in hope is not limited to the function of a comforter or spiritual guide but extends deeper into the ontological and existential dimension of the believer’s life. The Holy Spirit is portrayed as an “inner

light” and a source of perseverance in the everyday experience of hope. As Pope Francis emphasizes, “The Holy Spirit illumines all believers with the light of hope. He keeps that light burning, like an ever-burning lamp, to sustain and invigorate our lives.” (SNC 3) This light is not a fleeting illumination but a lasting source of spiritual energy that enables a life of hope despite adversity. Hope, in its pneumatological aspect, is therefore a dynamic process, not a static expectation. Pope Francis compares it to a seed that, though hidden, contains within itself the potential for growth and durability: “The kingdom of God is already present in this world and is growing, here and there, and in different ways: like the small seed which grows into a great tree. . . . The kingdom is here, it returns, it struggles to flourish anew. . . . May we never remain on the sidelines of this march of living hope!” (EG 278) This seed does not grow in isolation—its growth and maturation are made possible through the presence and activity of the Holy Spirit, who “sustains” and “invigorates” the life of the believer.

Such a theological understanding of the Holy Spirit’s role in hope is further expanded by Jürgen Moltmann, who argues that hope should be considered not only in eschatology but also in pneumatology. The Holy Spirit appears as the active force making the future possible in the present, particularly through healing, liberation, and justice: “The Spirit is the dynamic force making the future possible in the present, particularly through healing, liberation, and justice.” (Moltmann 1977, xv) Thus understood, hope is not passive waiting but an “active trust in the Spirit’s work, even in the midst of uncertainty or despair.” (Moltmann 1992, xi) In light of these views, hope appears as a dynamic relationship between the human person and the Holy Spirit—a relationship in which not only survival in the face of daily hardship becomes possible, but also the transformation of that everyday life through the presence of the Spirit as an “ever-burning lamp.” Christian hope, therefore, does not exist without this presence—the Holy Spirit gives it form, direction, and enduring strength.

3.3. The Patience of Hope—The Strength to Endure in Time

*Evangelization is sustained by the power flowing from Christ’s cross and resurrection.
In this way, we learn to practice a virtue closely linked to hope,
namely patience. (SNC 4)*

A full understanding of Christian hope in the New Testament requires consideration of attitudes that are both its consequences and expressions. One such attitude is patience, expressed in the Greek terms *hypomonē* (noun) and *hypomenein* (verb), which mean perseverance or endurance and the act of continuing in such states. In the Vulgate, *hypomonē* is typically translated as *patientia*, while in the Septuagint it corresponds to terms derived from the Hebrew root QWH, indicating a waiting oriented toward God Himself (Ps 33:20). Hope, which reaches toward the invisible and

eternal reality, is already expressed in earthly life as endurance in the face of trials and adversity (Malina 2024, 102–3). Patience is thus not merely passive acceptance of difficulty but an active attitude of hope—its embodied expression. As Pope Francis emphasizes:

Evangelization is sustained by the power flowing from Christ's cross and resurrection. In this way, we learn to practice a virtue closely linked to hope, namely *patience*. In our fast-paced world, we are used to wanting everything now. . . . space and time yield to an ever-present "now." (SNC 4)

Patience is therefore not only a spiritual virtue but also a form of resistance to the logic of modernity, which eliminates waiting and the space for maturation. Saint Paul also frequently connects patience with perseverance and trust in God's promises while pointing to God's patience as both the source and model for humanity: "Saint Paul often speaks of patience in the context of our need for perseverance and confident trust in God's promises. Yet, before all else, he testifies to God's own patience." (SNC 5) This divine patience is revealed not only in salvation history but also in the personal relationship with the believer, who may face trials, misunderstanding, and suffering in life. In such a context, hope is expressed through patient endurance. As we read in *Gaudete et exsultate*:

Hard times may come, when the cross casts its shadow, yet nothing can destroy the supernatural joy that "adapts and changes, but always endures, even as a flicker of light born of our personal certainty that, when everything is said and done, we are infinitely loved." That joy brings deep security, serene hope and a spiritual fulfilment that the world cannot understand or appreciate. (GE 125)

Patience means bearing the burden of the present, accepting its trials, trusting that the Lord will not disappoint. In this light, patience emerges as a spiritual strength that does not primarily offer psychological comfort but enables perseverance in darkness. This is perfectly illustrated by the image of hope presented by Antoni Gołubiew in *Wygnaniec* [The Exile]. The protagonist does not experience the presence of God; he is alienated, lonely, separated from grace and community, yet he does not cease to keep vigil. He does not know God's plans, receives no signs or affirmations of the meaning of his journey, yet remains faithful in hope. This "trust without response, without signs, without rewards" becomes the highest expression of Christian patience—silent and pure (Gołubiew 1962, 1509–47). Gołubiew writes that true hope "is born not in light, but in darkness—and precisely because of that, it is so human." It is in this darkness, in silent vigilance, that "something" can occur—something that becomes the beginning of redemption. Hope, therefore, does not remove uncertainty or pain, nor does it provide guarantees or answers—its strength lies in the very act of

enduring. In a world of immediacy and the dominance of the “now,” patience as the fruit of hope becomes not only a virtue but also a testimony—silent yet eloquent—of God’s presence in human life.

4. Hope as Forgiveness and Transformation

4.1. Forgiveness as a Creative Act: Opening the Future through Hope

*The sacrament of Reconciliation is not only a magnificent spiritual gift . . .
It can allow us to change the future and to live different lives,
free of anger, animosity and vindictiveness. (SNC 23)*

Forgiveness, rooted in the experience of God’s mercy and grace, emerges as a creative act that opens the human person to a future filled with hope. In Christian theology, the act of forgiveness is not limited to the annulment of guilt but initiates a spiritual renewal and transformation of the person, granting new possibilities for action. As emphasized in *The Priest, Minister of Divine Mercy*, the call to conversion and forgiveness constitutes an integral part of the proclamation of the Kingdom of God, touching the “contrite heart,” moved by grace and led to a response to the love of God “who first loved us.” (Congregation for the Clergy 2011, 27) Conversion, as a process of ongoing transformation, resembles Abraham’s journey—a pilgrimage marked by uncertainty but also by hope and the discovery of God. It signifies an inner breakthrough, a *modus experiendi*—a mode of being that presupposes readiness for new experiences and the courage to change oneself and to open to new understandings of God, the world, and oneself. As Ricoeur observes, at the foundation of this process lies a moment of otherness: “learning to live in the face of our perplexities, deficiencies, and anxieties.” (Ricoeur 1994, 35) This becomes possible through grace, understood as excess—a gift that surpasses our calculations and opens the person to rebirth. In this sense, as Ricoeur notes, forgiveness rooted in the economy of gift enables a spiritual journey toward oneself, grounded in grace (*cháris*).

This very dimension is emphasized by Pope Francis, who indicates that the sacrament of reconciliation not only heals the past but, above all, opens the future. The experience of complete forgiveness generates in the human heart the capacity to forgive others:

Forgiveness does not change the past; it cannot change what happened in the past, yet it can allow us to change the future and to live different lives, free of anger, animosity and vindictiveness. Forgiveness makes possible a brighter future, which enables us to look at the past with different eyes, now more serene, albeit still bearing the trace of past tears. (SNC 23)

This profound connection between forgiveness and hope is also manifested in pastoral gestures, such as the opening of the Holy Door in a prison, which the pope interprets as an invitation: “In order to offer prisoners a concrete sign of closeness, I would myself like to open a Holy Door in a prison, as a sign inviting prisoners to look to the future with hope and a renewed sense of confidence.” (SNC 10) Similarly, in a homily during the Jubilee of Mercy, the pope declared to forgive means to give someone a new start: “Today, in God’s sight, may your hope be kindled anew. So may none of you allow yourselves to be held captive by the past! True enough, even if we wanted to, we can never rewrite the past. But the history that starts today, and looks to the future, has yet to be written, by the grace of God and your personal responsibility.” (Francis 2016) Elsewhere: “A person without hope is unable to forgive, is unable to give the solace of forgiveness and to *have* the solace of forgiveness.” (Francis 2017a) From a philosophical perspective, forgiveness appears as a response to the tragic dimension of human freedom, as portrayed by Ricoeur: “Evil makes of freedom an impossible possibility. . . . we cannot change the nature of our freedom. . . . Here we reach the bottom of the abyss.” (Ricoeur 1995, 68) Precisely in the face of this impossibility, religion emerges as a space of hope—“hope for completion and fulfilment”—namely the regeneration of the person, which cannot be achieved by will alone but requires grace and the act of gift (van den Hengel 2002, 129). Forgiveness also responds to the existential tension between the irreversibility of the past and the unpredictability of the future. As Hannah Arendt notes, “But the cure against this irrevocability—that one can never undo our actions—is the uniquely human ability to forgive. And the cure against the unpredictability . . . lies embedded in the ability to make and keep promises.” (Arendt 1958, 301) In her interpretation of Kafka’s parable, Arendt emphasizes that the human being does not exist within time as a linear continuum but rather in the “rupture” between past and future. This “spatial” moment of the present—*vūv*—is the space of action, thought, and decision. The exercise of thinking, as Arendt observes, opens the possibility of redefining concepts such as time and hope—not as an escape from time but as its creative cultivation (Arendt 2006). In line with the theology of newness (*Novum*), hope does not erase the past but transforms it. Forgiveness is a “newness” that is revealed in the present, interrupting the flow of history but not destroying it. As one commentator has put it, “hope arises from God’s future breaking into the present, described as the category of *Novum*—newness that transforms the world without erasing its past.” Thus, forgiveness becomes not only an ethical obligation or an act of will but a profoundly spiritual experience of hope. It is a gift that interrupts the logic of revenge and hatred and simultaneously a creative act that opens a space for new life—a life that can be different because it is rooted in grace and the promise of God’s future.

4.2. Mercy as an Active Form of Hope

Works of mercy are also works of hope that give rise to immense gratitude. . . .

Care given to them is a hymn to human dignity, a song of hope that calls for the choral participation of society as a whole. (SNC 11)

Mercy is not merely an emotional impulse or an act of compassion but a concrete, active form of hope that reshapes reality and interpersonal relationships. In this view, works of mercy are both signs and instruments of hope—they give meaning to suffering, heal social wounds, and create a space for authentic human relationships. Mercy not only heals but also opens the horizon of the future. As *Misericordiae vultus* affirms, “Mercy is the force that reawakens us to new life and instils in us the courage to look to the future with hope.” (MV 10) Hope, therefore, is not a passive expectation for the improvement of circumstances but an active commitment to the transformation of the world. Pope Francis writes:

The rich must be generous and not avert their eyes from the faces of their brothers and sisters in need. . . . hunger is a scandal, an open wound on the body of our humanity, and it summons all of us to a serious examination of conscience. . . . More than a question of generosity, this is a matter of justice. (SNC 16)

Here, Francis points to the necessity of action—hope must be embodied in concrete acts of mercy and justice. In this sense, hope becomes an “active trust” that does not end in dreams but leads to action. In *Fratelli tutti*, Francis writes that hope encourages us to dream of a different world, one where all are respected, cared for, and uplifted (FT 127). The social dimension of hope is revealed in its connection to the idea of justice. Justice, as has been observed, is never a fully achieved state but a continual process. In a world where there is no complete certainty about moral progress, hope sustains the efforts of individuals and communities so as not to fall into despair or complacency. It is a “key emotion” for the functioning of democracy—it enables the ongoing struggle for the common good and human dignity. In this context, *Laudato si’* is worth recalling, where Pope Francis calls for “a new dialogue about how we are shaping the future of our planet.” This is not a call born of pessimism but of hope that acts: “The urgent challenge to protect our common home includes a concern to bring the whole human family together to seek a sustainable and integral development, for we know that things can change. The Creator does not abandon us; he never forsakes his loving plan or repents of having created us.” (LS 13) In this way, as theology notes, *intellectus spei* does not lead to resignation but to engagement. It calls for a hope that acts, listens, builds peace, and chooses mercy. It is a trust that translates into justice. Mercy as a form of hope also carries a profound anthropological

and existential dimension. Encounters with the other, undertaken “for” the other, give meaning to our freedom. As James Pambrum writes:

The meaning of our freedom is found in the encounters we make “for” the other—in the measure of who we ourselves are. The measure of a generous person is the experience of the great events of our time. Yet generosity is sometimes hope, hope in the world, in the sense that it is trust in the other. (Pambrum 2003, 267)

In this way, mercy not only responds to the needs of the moment but also builds lasting foundations of community based on mutual trust, compassion, and solidarity. Acts of mercy, rooted in hope, transform social relationships and reveal an alternative way of life in which the future is not merely an extension of the present but a space of fulfillment—made possible by grace, justice, and shared commitment.

5. Deformations of Hope

5.1. Materialism, Individualism, and Nihilism as Threats to Hope

Since men and women, created in the image and likeness of God (cf. Gen 1:26), cannot rest content with getting along one day at a time, settling for the here and now and seeking fulfilment in material realities alone. (SNC 9)

Contemporary culture, focused on the present and on material goods, leads to an impoverishment of the anthropological understanding of hope. The reduction of human experience to the “here and now” and utilitarian values results in a narrowing of the existential perspective, which can lead to the loss of meaning and inner emptiness. As Pope Francis observes:

Since men and women, created in the image and likeness of God (cf. Gen 1:26), cannot rest content with getting along one day at a time, settling for the here and now and seeking fulfilment in material realities alone. This leads to a narrow individualism and the loss of hope; it gives rise to a sadness that lodges in the heart and brings forth fruits of discontent and intolerance. (SNC 9)

Hope, as a fundamental human need, demands the transcendence of temporal limits. Its absence results not only in personal sadness and anxiety but also in the erosion of social bonds. In such a world, as Francis points out, it becomes easy to reject the weakest and to obscure the Gospel vision of the human person: “Human beings are themselves considered consumer goods to be used and then discarded. We have created a ‘throw away’ culture which is now spreading. It is no longer simply about

exploitation and oppression, but something new. The excluded are not the ‘exploited’ but the outcast, the ‘leftovers.’” (*EG* 53) One of the most affected environments in which the effects of the crisis of hope are observed is the world of youth. Pope Francis notes, “Yet it is sad to see young people who are without hope. . . . Without the hope that their dreams can come true, they will inevitably grow discouraged and listless.” (*SNC* 12) Many young people are disoriented and disheartened. The Church wants to walk with them, because she knows that they carry within them the hope of the future: “Anyone called to be a parent, pastor or guide to young people must have the farsightedness to appreciate the little flame that continues to burn, the fragile reed that is shaken but not broken (cf. *Is* 42:3). The ability to discern pathways where others only see walls, to recognize potential where others see only peril.” (*ChV* 67) Elsewhere: “And above all, dream! Do not be afraid to dream. Dream! Dream of a world which cannot yet be seen, but which will surely arrive. Hope leads us to believe in the existence of a creation which expands until the definitive fulfillment, when God will be everything in everyone.” (Francis 2017b) This can be interpreted as an expression of spiritual homelessness—a condition in which young people, deprived of support in absolute values, drift toward nihilism. In this perspective, the present does not appear as a space of potential fulfillment but rather as a time of withdrawal from the recognition of truth and the hope it brings. In a world dominated by nihilism, as Bruno Forte notes, not only is the motivation to seek the truth lost, but even the will to search for meaning disappears:

It is a time of fragmentation and collapse, of darkness and night, a time of poverty in which indifference becomes a deadly disease, and the rightful rejection of coercive and totalitarian ideological perspectives has led to a renunciation of the very question of meaning, to the point of losing the desire to search for the fundamental reasons for human life and death. (Forte 2005, 17)

In such a context, life loses its teleological dimension and is reduced to the pursuit of the “lowest” sensations, to the satisfaction of immediate needs. Hope becomes unattainable because the absence of purpose, truth, and meaning renders any orientation toward the future impossible. In this sense, nihilism is not merely intellectual doubt but spiritual paralysis. This stance points to the spiritual depth of hope—not as the expectation of changes in external conditions but as faithful perseverance in one’s identity, even if the world rejects it. In times of spiritual disorientation, hope takes the form of inward rootedness—identity becomes the “place of survival.” This is a kind of “theology of belonging and memory,” in which hope does not so much affirm the good as it opposes evil. Thus, the deeply ethical and heroic dimension of hope is revealed: it is “action in darkness,” which finds no support in facts but only in fidelity to conscience and tradition. It is a “metaphysical memory”—an echo of fullness that prevents the human person from dissolving into nothingness. Even if

one consciously cuts oneself off from the source of meaning, one still bears its trace within. In this view, hope is therefore neither a luxury nor an emotion reserved for extraordinary moments. It is a fundamental force of resistance to disintegration. It is not so much the affirmation of the good as the persistent perseverance in humanity—even against the visible signs of its presence. In a world where everything seems as meaningful as it is meaningless, hope appears as the last bastion of truth about the human being.

5.2. Educating for Hope

Contemporary reflection on education in the context of hope demands a departure from utilitarian and instrumental models of pedagogy. Hope appears not only as an emotion or theological virtue but as a cultural and pedagogical force, capable of creating spaces for communal action that transcend the logic of systems and institutions. From this perspective, the Church should not be perceived as a closed normative system but as a “community of hope”—a dynamic life space in which “being together” becomes a creative and renewing act (Arendt 1958). Arendt emphasizes that education is closely tied to the idea of beginning, to the possibility of continuously renewing the world. In *The Human Condition*, she writes, “Only because each human being is born he is an initium, a newcomer and therefore we can take the initiative, become beginners and set something in motion.” (Arendt 1958, 215f) Thus, as she further stresses, “since each person is a new beginning, education must be a preparation for that newness—not merely a repetition of what was.” Every birth is a political event, as it “introduces a new beginning.” A child is not merely a passive recipient of content—it is a potential initiator, a participant in the transformation of reality. Here, hope emerges as an essential dimension of freedom, agency, and the capacity to act, which need not be determined by the past. Such an approach to education presupposes not merely the transmission of information but the creation of a space in which the emergence of new meaning becomes possible. Paul Fairfield points to the paradoxical yet crucial difficulty in educational reflection:

What is decisive in education may well be the most elusive to reflection. We turn to the theory of education in order to clarify and gain critical perspective on the practice, but when the practical business of teaching and learning is not only complex but exceedingly so, clarity can be far seek, not least because the matter of which we are speaking is at once tangible and intangible. (Fairfield 2010, 1)

This quotation highlights the deep, often hidden layer of education, which cannot be fully captured in terms of functional or procedural analysis. Pedagogical reflection, when conducted in the horizon of hope, does not reduce itself to the mechanical planning of processes but becomes a hermeneutic openness to new possibilities

of understanding. In this view, education resembles an “art”—a creative and contemplative act that draws participants beyond the boundaries of the everyday toward a deeper perception of reality. The hermeneutics of Hans-Georg Gadamer offers a key insight in this regard: “To acquire a horizon means that one learns to look beyond what is close at hand—not in order to look away from it but to see it better, within a larger whole and in truer proportion.” (Gadamer 2004, 304) He shows that the understanding subject transcends the horizon that seemed to be the only necessary and sufficient living space in order to perceive and interpret everything henceforth from a new, expanded perspective. Thus, education for hope is not a simple lesson in waiting for a “better tomorrow” but a deeply cultural and existential act that introduces the learner into a new understanding of self and world. It is not about escapism or consolation but about rooting in the truth that enables the transformation of reality. Hope here is not an emotion but an attitude that opens toward what is possible—even when current conditions contradict it.

6. The Ultimate Horizon of Hope

6.1. Hope as the Meaning and Goal of Life: Virtue, Protest, and Presence

In their inseparable unity, hope is the virtue that, so to speak, gives inward direction and purpose to the life of believers. (SNC 18)

Christian hope is inherently eschatological. It is not limited to the anticipation of a future event but lives within the perspective of a promised fulfillment that is not a projection of human desire but a horizon granted by God’s initiative. This hope, therefore, is not an illusory expectation but a faith-rooted openness to a reality that transcends human capabilities and intentions. Moltmann writes, “Hope is nothing else than the expectation of those things which faith has believed to have been truly promised by God.” (Moltmann 1967, 20) In this view, hope does not signify passive waiting but a dynamic life in history, characterized by openness to its potential transformation by God. It implies that Christian hope is an act of resistance against “the world as it is,” because it is grounded in trust toward “the world as it will be.”

In this way, hope becomes a critical force; it does not settle for the current state of affairs but directs the gaze toward a future that is promised, not constructed by man. The eschatological orientation of hope leads to a reformulation of the understanding of Christian life. Ethical action, prayer, and even suffering are no longer interpreted as isolated episodes but as loci of “divine intrusion” and “expectation”—as events in which the transcendent presence of God is expressed. Within this context, the notion of *intellectus spei*—the understanding of hope—emerges as a theological disposition that allows the believer to “inhabit the present” with eyes fixed on

a horizon not of their own making but given as a promise. Such hope, then, is not faith in a timetable but fidelity to a promise. As Moltmann articulates, its eschatological character “is not confidence in a timetable but fidelity to a promise.” It is precisely here that *intellectus spei* gains particular significance: “it enables the human soul to trust when nothing is visible, to affirm meaning when meaning is not apparent.” Hope in this perspective becomes the capacity to perceive meaning where senses and reason find none—a capacity rooted not in the “obvious” but in the “promised.” Christian hope is neither an escape from reality nor naive optimism. It is a spiritual and intellectual position expressed as action in the “here and now” while remaining rooted in a reality that is yet to come. Hope as *intellectus spei* thus becomes a form of theological knowledge—a mode of inhabiting history with the deep conviction that God is faithful to His promise and that the final word belongs not to death but to life. Christian hope, as one of the three theological virtues, is a spiritual force that gives direction and meaning to human life. As Pope Francis notes, “in their inseparable unity, hope is the virtue that, so to speak, gives inward direction and purpose to the life of believers.” (SNC 18)

From this viewpoint, hope is not merely an emotional impulse but an interior disposition that enables a person to endure—even in extreme situations—not because the world appears friendly, but because there exists a deep, transcendent trust that it is not ultimate. Commenting on this reality, Pope Francis states that hope is not idea, it is something deeper: “Our hope is not a concept; it is not an emotion, it is not a mobile phone, it is not an accumulation of riches! Our hope is a Person.” (Francis 2017a) Hope is thus like an anchor that holds human existence within the order of meaning—even when that meaning is not immediately perceptible. It is not a project of the future but a spiritual act of the present—an inner “yes” spoken to a world not fully understood but not abandoned. Hope, as a spiritual and existential gesture, differs fundamentally from optimism. As Terry Eagleton notes, optimism is a superficial disposition, often detached from reality and blind to suffering. It is a stance typical of the privileged, as it denies the need for change. “Optimism,” the philosopher writes, “is the favored outlook of the powerful, since it denies the need for change.” (Eagleton 2015, 21) In contrast, hope is born from the recognition of contingency, tragedy, and the irreversibility of suffering. It does not require certainty—an awareness of fragility suffices. As he notes, “As long as there is contingency, there is the possibility of permanent failure.” (Eagleton 2015, 21) Hope, therefore, does not begin with assurance but with the acceptance of the fragile and unpredictable human condition. This fundamental difference makes it possible to understand hope also as a form of protest—not so much against the world as such but against its interpretation as meaningless, closed, and final. Hope, even if it brings no guaranteed reward, remains a spiritual dissent from the disintegration of meaning. It is an attitude of openness to what is new, to the transgression of limits, to the creation of relationships and freedom, whose source is not solely human but also transcendent.

In this context, one can recall the figure of Mary, who “belonged and belongs to those people who have enough faith and imagination to receive everything that happens to them as a word of God addressed to them and enough courage to respond without hesitation with their whole being.” (Węclawski 2003, 11–12) The Marian attitude is an example of radical hope, based not on guarantees but on openness and trust in God, who speaks even through ambiguity and risk. Hope is not a psychological mechanism nor a projection of wishful thinking. It is a virtue that shapes existence at its deepest level. It is the spiritual dimension of life that enables not only survival but also the attribution of meaning to that which seems senseless. Hope as *virtus* does not so much promise the future as it helps the faithful and courageous inhabiting of the present, with eyes fixed not on the obvious but on the possible.

6.2. Eternal Life—The Ultimate Content of Hope

Christian hope finds its full expression in reference to eternal life. This constitutes its ultimate meaning and goal, not as an escape from temporality but as its fulfillment, transition, and transformation in the light of Christ’s resurrection. As Francis emphasizes, “so our faith professes. Christian hope finds in these words an essential foundation. For hope is ‘that theological virtue by which we desire. . . eternal life as our happiness.’” (SNC 19) Eternal life, therefore, is not merely the continuation of what is known and present but a radical transformation of existence in its fullness—*vita mutatur, non tollitur*, “life is changed, not ended.” (SNC 20) Christian hope transcends the horizon of death, granting it a new meaning. In the face of the end of earthly existence, hope is not nullified—on the contrary, it is deepened. Death is not, therefore, an absolute terminus but a threshold leading to a new reality. Hope enables a person to experience even the moment of death as a moment of surrender to the One who is Life. Węclawski emphasizes that the future—particularly the human future—does not fall under human control. God is our future. He writes:

Let us note that the future in general, and even more so the human future of something or someone, in no way falls under our power. Before us is God. God is before us. He is our future. That is why there is no boundary beyond which someone’s existence could no longer be human—in God it has an unconditional future. Therefore, thanks to God, I can hope that even where I can no longer have any control over my life—in the hour of my death—I will remain human. (Węclawski 2003, 9)

In this perspective, hope does not cease to be dynamic. Life does not end statically but “always continues—perhaps with my joy, but in any case each time differently!—God is waiting for me: precisely for this reason my future always turns out to be truly different than I thought when making this or that choice.” (Węclawski 2003, 9) The choices made in time are not indifferent to eternity—yet eternity is not their

mere continuation but their full revelation and fulfillment. The Church proclaims that the resurrection is not only a past event but possesses a living power that permeates the world: “Christ’s resurrection is not an event of the past; it contains a vital power which has permeated this world.” (EG 276) In this sense, eternal life does not begin only after death but influences the way one lives, decides, and loves. This “life changed, not ended” thus becomes not only an eschatological expectation but also a present hope inscribed in everyday existence. Christian hope in eternal life does not mean an escape from reality but its most profound fulfillment. It is an answer to the question of the ultimate meaning of being human—even in the face of death. Through it, one can be certain that humanity will never be taken away but will be transformed in communion with the One who gives life.

6.3. Judgment as Fulfillment—Hope for Justice and Mercy

We should indeed prepare ourselves consciously and soberly for the moment when our lives will be judged, but we must always do this from the standpoint of hope, the theological virtue that sustains our lives and shields them from groundless fear. (SNC 22)

In Christian anthropology and eschatology, the Last Judgment does not appear solely as an act of condemnation or punishment but as fulfillment—a moment in which the human person encounters God in truth, justice, and mercy. In this perspective, judgment becomes not so much a reason for fear as a place of hope. Hope, as a theological virtue, protects against paralyzing fear and enables an existential openness to God’s presence, even in the hour of judgment. The Church does not perceive God’s judgment as something detached from divine mercy. On the contrary, mercy is the context and the light within which God’s recognition of the truth about the human being takes place. As Pope Francis proclaims, “We have to put mercy before judgment, and in any event God’s judgement will always be in the light of his mercy.” (Francis 2018c) Elsewhere:

There the God who is wounded by love comes to meet our wounds. He makes our wretched wounds like his own glorious wounds. There is a transformation: my wretched wounds resemble his glorious wounds. Because he is mercy and works wonders in our wretchedness. Let us today, like Thomas, implore the grace to acknowledge our God: to find in his forgiveness our joy, and to find in his mercy our hope. (Francis 2018d)

Mercy does not negate justice but transcends it, granting it a salvific dimension. In this sense, judgment does not mean merely the unmasking of human guilt but, above all, the revelation of God’s merciful action toward the entirety of human history. In the eschatological context, hope thus plays not only a psychological role but also an ontological one—it is a response to a reality in which judgment does not

annihilate the person but enables them to stand in the light of truth without despair. Hope in the face of judgment is not the result of self-confidence but the fruit of trust in God, who “knows the human heart” and does not reject it but lifts it up. Mercy becomes the space in which hope not only endures but grows—even where the person experiences the limits of their own freedom and responsibility. Therefore, judgment as fulfillment means a moment in which both justice and mercy reveal their deepest meaning. It is a time of truth: the truth revealed in love. In this horizon, Christian hope is not an escape from responsibility but allows one to live it in the light of salvation, which does not destroy but ultimately transforms.

7. Conclusion: Hope as the Wisdom of Uncertainty

Christian hope is not merely an emotional or mental state—it is a form of life. It constitutes an existential stance that enables one to live within the reality of uncertainty without succumbing to its destructive force. Christian hope is a form of life. To live by *intellectus spei* is to act according to the reality of God’s promise, even when empirical evidence is lacking. It is to forgive when reconciliation seems impossible. Hope makes it so that if the “unforgivable” exists, it is the only thing that truly requires forgiveness: “forgiveness forgives only the unforgivable.” (Derrida 2001, 32) Hope does not wait for favorable conditions but acts despite their absence. It transcends both paralyzing skepticism and facile religious self-assurance—it becomes the “wisdom of uncertainty.” Such an attitude does not offer an escape from history or from reality. On the contrary, it calls one to enter more deeply into history, not armed with the weapon of certainty, but with the courage of trust. Hope does not ignore suffering, lack, or chaos—it enters into them with the conviction that history does not belong solely to the forces of destruction but also to the promise God makes to humanity. In this sense, *intellectus spei*, as Ricoeur points out, is an “understanding that surpasses technical rationality”—a kind of understanding that does not stop at what is predictable but opens itself to what is new and unexpected. It is an understanding rooted not in calculation but in imagination and fidelity—in the capacity to embrace what has not yet arrived but already constitutes the meaning of action. Hope, rooted in uncertainty, does not surrender to it—on the contrary, it transforms it into a space of responsible and creative engagement. In this sense, hope becomes a kind of hermeneutics: a reading of life from the perspective of a meaning not yet known but to be revealed.

Bibliography

- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 2006. *Between Past and Future*. Penguin Classics. New York: Penguin Books.
- Benedict XVI. 2007. Encyclical Letter *Spe Salvi*. (= SpS).
- Congregation for the Clergy. 2011. *The Priest, Minister of Divine Mercy – An Aid for Confessors and Spiritual Directors*. Accessed April 15, 2025. https://www.clerus.org/pls/clerus/v3_s2ew_consultazione.mostra_pagina?id_pagina=2638.
- Derrida, Jacques. 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Translated by Mark Dooley and Michael Hughes. Thinking in Action. London: Routledge.
- Eagleton, Terry. 2015. *Hope Without Optimism*. Charlottesville, VA: University of Virginia Press.
- Fairfield, Paul. 2010. "Introduction." In *Education, Dialogue, and Hermeneutics*, 1–6. New York: Continuum.
- Forte, Bruno. 2005. "Chrześcijaństwo wobec wyzwań współczesnych." In *Kościół w życiu publicznym: Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, edited by Krzysztof Góźdz et al., 3:15–27. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Francis. 2013a. Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*. (= EG).
- Francis. 2013b. Encyclical Letter *Lumen Fidei*. (= LF).
- Francis. 2015a. Bull *Misericordiae Vultus*. (= MV).
- Francis. 2015b. Encyclical Letter *Laudato Si'*. (= LS).
- Francis. 2016. "Homily During the Extraordinary Jubilee of Mercy" (November 6, 2016). https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2016/documents/papa-francesco_20161106_giubileo-omelia-carcerati.html.
- Francis. 2017a. "General Audience" (April 5, 2017). https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2017/documents/papa-francesco_20170405_udienza-generale.html.
- Francis. 2017b. "General Audience" (September 20, 2017). https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2017/documents/papa-francesco_20170920_udienza-generale.html.
- Francis. 2018a. Apostolic Exhortation *Gaudete et Exsultate*. (= GE).
- Francis. 2018b. "Homily at the Easter Vigil in the Holy Night of Easter" (March 31, 2018). https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2018/documents/papa-francesco_20180331_omelia-veglia-pasquale.html.
- Francis. 2018c. "Homily During the Mass and Opening of the Holy Door on Extraordinary Jubilee of Mercy" (December 8, 2015). https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151208_giubileo-omelia-apertura.html.
- Francis. 2018d. "Homily During the Mass on Divine Mercy Sunday" (April 8, 2018). https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2018/documents/papa-francesco_20180408_omelia-divina-misericordia.html.
- Francis. 2019. Post-Synodal Apostolic Exhortation *Christus Vivit*. (= ChV).
- Francis. 2020. Encyclical Letter *Fratelli Tutti*. (= FT).
- Francis. 2024. "Bull *Spes non Confundit* of Indiction of the Ordinary Jubilee of the Year 2025" (May 9, 2024). (= SNC).
- Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Truth and Method*. 2nd rev. ed. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Continuum.
- Gardocki, Dariusz. 2025. "Theological Hermeneutics and Discourse About God as Seen by Juan José Tamayo-Acosta." *Verbum Vitae* 43 (2): 519–37. <https://doi.org/10.31743/vv.18235>.
- Gołubiew, Antoni. 1962. "Wygnaniec." *Znak* 14 (10): 1509–47.

- Hahn, Ferdinand. 2002. *Die Einheit des Neuen Testaments: Thematische Darstellung*. Vol. 2 of *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hengel, John van den. 2002. "Between Philosophy and Theology: Ricoeur's Testimony of the Self." In *Between the Human and the Divine: Philosophical and Theological Hermeneutics*, edited by Andrzej Wierciński, 122–37. Hermeneutic Series 1. Toronto: Hermeneutic Press.
- Kearney, Richard. 2001. "God of the Possible." *Theological Studies* 62 (3): 529–43.
- Malina, Artur. 2024. "Moc i wartość chrześcijańskiej nadziei." In *Pielgrzymi nadziei: Rok Jubileuszowy 2025. Program duszpasterski Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2024/2025*, edited by Waldemar Musiał et al., 96–112. Zeszyt Teologicznopastoralny. Opole: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski.
- Moltmann, Jürgen. 1967. *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. Translated by James W. Leitch. New York: Harper & Row.
- Moltmann, Jürgen. 1977. *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*. Translated by Margaret Kohl. London: SCM.
- Moltmann, Jürgen. 1992. *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*. Translated by Margaret Kohl. Philadelphia, PA: Fortress.
- Nussbaum, Martha C. 1986. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pambrum, James. 2003. "The Eye of Love and the Generosity of the Philosopher: The Encounter Between Theology and Philosophy." In *Between Suspicion and Sympathy: Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, edited by Andrzej Wierciński, 255–70. Toronto: Hermeneutic Press.
- Plumb, Donovan. 2014. "Emotions and Human Concern: Adult Education and the Philosophical Thought of Martha Nussbaum." *Studies in the Education of Adults* 46 (2): 145–62. <https://doi.org/10.1080/02660830.2014.11661663>.
- Popova, Maria. 2014. "Philosopher Martha Nussbaum on How to Live with Our Human Fragility." *The Marginalian* (formerly *Brain Pickings*) (March 14, 2014). Accessed April 15, 2025. <https://www.themarginalian.org/2014/03/14/martha-nussbaum-bill-moyers-world-of-ideas/>.
- Rahner, Karl. 1973. "On the Theology of Hope." In *Theological Investigations*, 10:242–59. London: Darton, Longman & Todd.
- Ratzinger, Joseph. 1970. *Introduction to Christianity*. Translated by J.R. Foster. New York: Herder & Herder.
- Ricoeur, Paul. 1988. *Time and Narrative*. Vol. 3. Translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul. 1994. *Aux frontières de la philosophie*. Vol. 3 of *Lectures*. La Couleur des Idées. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. 1995. "Hope and the Structure of Philosophical System." In *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, edited by Mark I. Wallace, translated by David Pellauer, 203–16. Minneapolis, MN: Fortress.
- Węclawski, Tomasz. 2003. *Królowanie Boga: Dwa objaśnienia wyznania wiary Kościoła*. Maneat Quaestio 2. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; Wydział Teologiczny.
- Woschitz, Karl M. 1993. "Hoffnung." In *Lexikon für Theologie und Kirche*, edited by Walter Kasper, 202–3. Freiburg: Herder.



Chrześcijańska nadzieja jako droga do Wielkiego Sensu w świetle twórczości Josepha Ratzingera

Christian Hope as a Path to the Great Meaning
in the Light of Joseph Ratzinger's Work

KRZYSZTOF KAUCHA 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, krzysztof.kaucha@kul.pl

Streszczenie: Kryzys antropologiczny, beznadziejność i zwątpienie w sens życia coraz bardziej niepokoją i domagają się reakcji. Ukazywanie sensu życia jest jednym z zadań teologii fundamentalnej. W artykule podjęto problem związków, jakie zachodzą między nadzieją a sensem życia, który gwarantuje satysfakcję z niego. Materiał badawczy stanowią teksty Josepha Ratzingera, jednego z najwybitniejszych teologów nadziei. Badania obejmowały kilka etapów. Najpierw wyselekcjonowano teksty Ratzingera dotyczące nadziei, sensu życia i związków między nimi, a następnie poddano je analizie z wykorzystaniem publikacji analizujących jego myśl. Przeprowadzone badania potwierdziły przypuszczenie, że nadzieja jest konieczna do określenia trwałego sensu życia. Badania doprowadziły do wniosku, że według Ratzingera chrześcijańska nadzieja jako specyficzna i wielka nadzieja prowadzi do odkrycia takiego sensu życia, który trzeba nazwać Wielkim Sensem. Znaczy on pozytywną celowość, zbawcze przeznaczenie i wielką wartość całej rzeczywistości w każdym momencie jej dziejów. W myśleniu Ratzingera droga od chrześcijańskiej nadziei do Wielkiego Sensu wiedzie przez dwa istotne „przęsła”: chrześcijański obraz Boga i chrześcijańskie, niepowtarzalne rozumienie całej rzeczywistości. Analizy doprowadziły do wniosku, że zarówno nadzieja chrześcijańska, jak i Wielki Sens są rzeczywistościami nie tylko eschatologicznymi, lecz także przed-eschatologicznymi, ponieważ zawsze towarzyszą chrześcijańskiej egzystencji.

Słowa kluczowe: Joseph Ratzinger, chrześcijańska nadzieja, wielka nadzieja, Wielki Sens, chrześcijański obraz Boga, chrześcijańskie rozumienie rzeczywistości

Abstract: The anthropological crisis, hopelessness, and doubt about the meaning of life are causes of growing concern and demand a decisive response. Defining the meaning of life is one of the tasks of fundamental theology. The article explores the connections between hope and the meaning of life, which is crucial for experiencing life satisfaction. The research is based on the texts of Joseph Ratzinger, who is recognised as one of the most outstanding theologians of hope. The research was carried out in several stages. First, Ratzinger's texts on hope, the meaning of life, and the connections between them were selected, and subsequently analysed with reference to publications dedicated to his thought. The research confirmed the assumption that hope is necessary to define a lasting meaning of life. It was concluded that, according to Ratzinger, Christian hope as a specific and great hope leads to the discovery of a meaning of life that should be called the Great Meaning. It means positive purposefulness, saving purpose, and great value of reality as a whole at every moment of its history. In Ratzinger's thought, the path from Christian hope to the Great Meaning leads through two important “spans”: the Christian image of God and the Christian, unique understanding of reality as a whole. The analysis led to the conclusion that both Christian hope and the Great Meaning are not only eschatological, but also pre-eschatological realities, because they always accompany Christian existence.

Keywords: Joseph Ratzinger, Christian hope, great hope, Great Meaning, Christian image of God, Christian understanding of reality

Papież Franciszek w bulli *Spes non confundit* (nr 9) napisał, że ludzie powinni starać się odzyskać radość życia i nadzieję, aby pokonać smutek i przygnębienie – których główne przyczyny kilka lat wcześniej opisał następująco: „Dobrze wiem, jak bardzo w naszych czasach szaleją samotność i opuszczenie, szerzy się indywidualizm i wzrasta obojętność wobec losu innych. Miliony mężczyzn i kobiet, dzieci, młodych ludzi gubią się w rzeczywistości, która przysłoniła punkty odniesienia, są zdestabilizowani przez udrękę, że nie należą do niczego” (Franciszek 2018; tł. własne). Małgorzata Łysiak informuje, że Polska znajduje się na drugim miejscu w Europie pod względem liczby samobójstw wśród dzieci i młodzieży (Łysiak 2025)¹. Dlaczego tak jest? Dlaczego rośnie liczba młodych ludzi, którzy nie chcą żyć?

Teologia chrześcijańska od dawna reaguje na narastający kryzys antropologiczny. Katolicka teologia fundamentalna jako jedno ze swych głównych zadań obrała ukazywanie sensu życia (Rusecki, Mastej, and Kaucha 2019, 155–59)². Istnienie bardzo ścisłych powiązań między radością życia, nadzieją i poczuciem sensu życia jest niekwestionowalne. Celem niniejszego artykułu jest prezentacja wyników badań nad twórczością jednego z najwybitniejszych teologów i znawców problematyki nadziei, a mianowicie Josepha Ratzingera, od 2005 roku papieża Benedykta XVI, którego encyklika o nadziei *Spe salvi* z 2007 roku stała się przewodnikiem dla poszukujących nadziei (zob. Lewandowski 2008; Parzych-Blakiewicz 2010b; Ferdek 2020; Grochowska 2010; Mastej 2011; Bachanek 2013; Smentek 2013; Kowalczyk 2015; Gniadek 2020; Kozakiewicz 2022). Przedmiot badań podjętych na potrzeby niniejszego artykułu stanowi problem związku między nadzieją a sensem życia w świetle twórczości Ratzingera, a także sama nadzieja – jakie cechy musi ona mieć i co musi zakładać, by gwarantowała sens i satysfakcję z życia. *Notabene*, polski teolog fundamentalny Marian Rusecki (1942–2012), znawca problematyki sperancyjnej (zob. Rusecki 2010), na często powtarzane w mediach powiedzenie: „nadzieja umiera ostatnia”, reagował, pytając z sarkazmem: co to za nadzieja, która w końcu jednak umiera? Przedmiotem podjętych badań było także Ratzingera rozumienie sensu, do którego nadzieja chrześcijańska prowadzi. Okazało się, że według niego nadzieja chrześcijańska jest drogą nie tylko do odkrycia sensu własnej egzystencji lub sensu ludzkiej egzystencji w ogóle, lecz do odkrycia sensu w jeszcze szerszym znaczeniu.

Materiał badawczy stanowi twórczość Ratzingera, która powstała przed jego wyborem na biskupa Rzymu, a która prawie w całości jest dostępna w języku polskim

¹ W wywiadzie Łysiak powiedziała: „Polska zajmuje drugie miejsce w Europie pod względem liczby samobójstw wśród dzieci i młodzieży. W 2023 r. mieliśmy w naszym kraju aż 2139 zarejestrowanych prób samobójczych osób do 18 roku życia. Do tego trzeba dodać próby nigdzie niezgłoszone. Blisko 150 młodych osób targnęło się na swoje życie skutecznie. Skąd te liczby? Dlaczego przeżywamy dziś swego rodzaju epidemię prób samobójczych i samobójstw wśród dzieci?” (Łysiak 2025).

² Teolog fundamentalna Agnieszka Wojtyra (2024) poddała naukowej analizie badania dotyczące sensu życia u polskiej młodzieży, w tym także własne badania autorskie.

w serii Opera Omnia (Ratzinger 2012–22; zob. Góźdz 2024, 63–64)³. W trakcie badań okazało się, że najwięcej materiału badawczego znajduje się w tomach: 10 (*Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*) i 4 (*Wprowadzenie do chrześcijaństwa*). Kilka tekstów z tych tomów było później wykorzystanych w encyklice *Spe salvi*. Pomoc w badaniach stanowiły naukowe publikacje analizujące myśl Ratzingera/Benedykta XVI autorstwa Jerzego Szymika (2012, 11–29, 67–105; 2013; 2015), Jacentego Mastēja (2024; 2011), Dariusza Gardockiego (2023), Alejandro Sady (2021; 2024a; 2024b), Petera Johna McGregora (2024), Kazimierza Wol-szy (2008) i Rafała Kraśnickiego (2024). Przeprowadzone badania doprowadziły do wniosku, że dla Ratzingera nadzieja chrześcijańska jest nadzieją specyficzną, jest wielką nadzieją; za św. Pawłem Apostołem trzeba nawet powiedzieć, iż niewierzący w Boga nie mają nadziei. Wielka nadzieja jest drogą do odkrycia Wielkiego Sensu, czyli pozytywnej celowości i ogromnego ontologicznego znaczenia całej istniejącej rzeczywistości. Określenie Wielki Sens jest nowatorskie, ale tylko w brzmieniu, ponieważ przekonanie o płynącym z chrześcijańskiej wiary niewyobrażalnie pozytywnym sensie „całości” występuje u Ratzingera często i jest różnorako wyrażane. Badania wykazały, że w myśleniu Ratzingera droga od wielkiej nadziei do Wielkiego Sensu wiedzie przez chrześcijański obraz Boga i chrześcijańskie, niepowtarzalne rozumienie całej rzeczywistości.

1. „Skradająca się choroba naszych czasów to beznadziejność”

Powyższe słowa Ratzinger wypowiedział w kazaniu (Ratzinger 2014d, 630). Zwrócił w nim uwagę, że beznadziejności doświadcza dziś wielu starszych ludzi, którzy „wydają się zapomniani. Wydają się jakby pozostałością z minionego świata i nie wiadomo dokładnie, co należy z nimi zrobić. Są niepotrzebni” (Ratzinger 2014d, 630). W tekście *O nadziei* wspomniał o chłopcu, którego po bierzmowaniu zaczął nauczyciel, mówiąc, że na pewno jest wdzięczny rodzicom za dar życia, na co ten odparł, że wcale nie jest, bo nie chciałby żyć (Ratzinger 2014b, 389). Ratzinger tak to komentuje: „Tę wstrząsającą wypowiedź z ust dziecka naszych czasów, która od dawna już nie jest odosobniona, można by wręcz określić jako definicję beznadziejności. Samo życie nie jest dobre; można tylko sprzeciwiać się wszystkiemu, co ponosi odpowiedzialność za nieszczęście konieczności życia” (Ratzinger 2014b, 389). Pojawia się zatem oczywiste pytanie: dlaczego w naszych czasach, które głoszą wielki optymizm i świetlaną

³ Nauczanie Benedykta XVI o nadziei doczekało się już wielu opracowań, natomiast seria Opera Omnia stanowi bardzo obszerny materiał badawczy, który jeszcze nie został w pełni przebadany w zakresie wielu zagadnień, w tym także nadziei.

przyszłość ludzkości, coraz częściej samo istnienie wydaje się być złem, a życie „tak szare i tak ciężkie, że nie da się go już dłużej przeżyć” (Ratzinger 2014b, 389)?

Dla Ratzingera było to jedno z najważniejszych pytań, domagających się pilnej odpowiedzi. Sada pisze, że Ratzinger dużo uwagi poświęcił dziełom dwóch egzystencjalistów, Jean-Paula Sartre’a (Sada 2024b) i Alberta Camus (Sada 2024a, 315–21), gdyż chciał ich dobrze zrozumieć. Ich poglądy nieco się różnią, lecz Ratzinger wskazał ich wspólny kierunek. W tekście *Odkupienie – coś więcej niż frazes?* stwierdził, że filozofia wolności Sartre’a z hasłem „człowiek jest tym, czym siebie uczyni” i ateizmem na sztandarze kończy się bardzo pesymistycznie: „Człowiek jest nędzną istotą, która nie wie, kim jest, po co jest, co ma ze sobą począć. W oceanie nicości musi dopiero sam zaprojektować, kim chce być, bo fakt, że nie istnieje żadna jego idea, oznacza również, że nie istnieje sens” (Ratzinger 2015b, 864). Według Ratzingera człowiek jest dziś przekonywany przez „wyrocznie” materialistyczno-ateistycznego ewolucjonizmu, że jego istnienie nie ma żadnego znaczenia dla większych struktur przyrody (Ratzinger 2017h, 401–5; zob. 2012c, 472). W tym duchu Steve Stewart-Williams twierdzi, iż istnienie ludzi jako bytów świadomych jest „krótkim antraktem w nicości” nieświadomego Wszechświata, niczego nie wnosi, a może nawet byłoby lepiej dla równowagi Wszechświata, by ten antrakt jak najszybciej się zakończył (Stewart-Williams 2014, 193–94; por. Kraśnicki 2024, 86–90). Skoro sprawy tak właśnie się mają, skoro czołowe „autorytety” obwieszczają tak smutne „prawdy”, to zdaniem Ratzingera trzeba mieć odwagę postawić następujące pytanie:

Czy jest to moralnie dopuszczalne, aby bez pytania udzielać komuś *daru* życia, skazywać go na niebezpieczną krainę przyszłości, w której być może będzie on ten dar przeklinał? Za tym lękiem przed roszczeniem życia, które może stać się przekleństwem, kryje się lęk świata bez Boga, gdzie możliwe jest wszelkie okrucieństwo, ale gdzie nie mieszka już żaden sens, który mógłby być trwalszy niż nieuniknione cierpienie (Ratzinger 2017j, 574–75).

Te słowa zawierają wstępną diagnozę choroby beznadziejności, która z konieczności pociąga za sobą inną dolegliwość – brak sensu. Przyczyną jest odrzucenie Boga. W tekście *Patrząc na Chrystusa. Ćwiczenie się w wierze, nadziei i miłości* Ratzinger pisze, że w nowożytności zaczął się proces zastępowania lub przekształcania chrześcijaństwa w „nową” wiarę i nadzieję – w wiarę i nadzieję w postęp (Ratzinger 2017h, 381–87). Mielśmy i mamy do czynienia z różnymi formami ideologicznego optymizmu, np. liberalnymi, marksistowskimi i neomarksistowskimi. Obiecują one, że zbudują raj na ziemi, że ukształtują doskonałe społeczeństwo i doskonałą ludzkość. Ratzinger poddał krytyce ten ideologiczny optymizm. Zarzucał mu, iż nie widzi tego, że nie udaje mu się budować ani raj na ziemi, ani doskonałych społeczeństw, i wcale nie pyta, dlaczego tak się dzieje, choć te wysiłki trwają już od wielu wieków. Technologia może zawieść, jak np. w Czarnobylu (Ratzinger 2017h, 387), powstają także dziś nowe rozgoryczenia i lęki, które

przybierają formę kolektywnych psychoz (Ratzinger 2017h, 401–5; zob. 2012c, 472; 2014a, 404–5, 420). Zdaniem Ratzingera ideologiczny optymizm popełnia wielki antropologiczny błąd: stawiając wyłącznie na naukę, technikę, empirię i wykonalność, zamyka człowieka w obszarze materialnym i oznajmia, że żadnego innego obszaru absolutnie nie ma. Czym w istocie jest ideologiczny optymizm? Według Ratzingera jest on „fasadą świata bez nadziei”, jest pozorem, który chce się ukryć przed swym całkowitym zwątpieniem. Jest bowiem bezradny wobec problemu śmierci, a myśl o jej nieuchronności chce zagłuszyć mantrą „o historii zmierzającej ku doskonałemu społeczeństwu” (Ratzinger 2017h, 387). Trzeba zatem zapytać: czy istnieje nadzieja silniejsza od śmierci, czy też nie? Czy istnieje lek na chorobę beznadziejności i braku sensu, czy też nie?

2. Chrześcijaństwo i wielka nadzieja

Zdaniem Ratzingera, a także chrześcijan i chrześcijaństwa: istnieje. Nadzieja silniejsza od śmierci pojawiła się w świecie wraz z Osobą, która stanowi początek i centrum chrześcijaństwa – Jezusem Chrystusem. W leksykonowym artykule *Chrześcijaństwo* (z 1972 roku) Ratzinger pisze o specyficznym napięciu w świecie starożytnym u początków chrześcijaństwa. Było ono związane z rozpowszechnionymi oczekiwaniami na jakiś wielki przełom, który odwróciłby dzieje niosące wciąż poczucie załamania i lęk przed nieuchronnym końcem. Ratzinger charakteryzuje wielkie żydowskie oczekiwania (zasadniczo w dwóch formach: politycznej i apokaliptycznej oraz w trzeciej – związanej z Janem Chrzcicielem), oczekiwania Rzymu (na boskie dziecko i boskiego władcę, który zaprowadzi powszechny pokój) i oczekiwania, które znalazły ujście w ekstatycznych misteriach (Ratzinger 2017d, 303–4). I tu padają bardzo ważne słowa Ratzingera: „Na tym tle postać Jezusa z Nazaretu zyskała sens i jasność, wdarła się niejako w sferę oczekiwania, szukającego imienia dla nieokreślonego pragnienia epoki” (Ratzinger 2017d, 304). Jezusa pojęto jako odpowiedź na oczekiwania i nadzieje, na najważniejsze pytania ludzi i wszystkie obietnice Boga, a stało się to wtedy, gdy uczniowie spotkali Go po Jego śmierci jako Zmartwychwstałego. Ratzinger pisze: „Dla nich [uczniów Jezusa – K.K.] oznaczało to, że śmierć została przezwyciężona, że wydarzył się nowy początek, którego wszyscy oczekiwali” (Ratzinger 2017d, 304). To wszystko sprawiło, że w oczach uczniów Jezus zyskał rangę Osoby decydującej, rozstrzygającej i normatywnej na wszystkie czasy – stał się jedyną nadzieją ludzkości.

Z tego tytułu chrześcijaństwo – zdaniem Ratzingera – jest ściśle związane z nadzieją i jej bliższa charakterystyka stanie się celem niniejszego punktu (por. Gardocki 2023, 280–286). Chrześcijaństwo dało początek bardzo specyficznej nadziei, która nie tylko jest obecna w historii już od wielu wieków, lecz także realnie na nią

wpływa i oczekuje jej pozytywnego finału; chrześcijaństwo jest adwentem⁴ – jest pełnym nadziei oczekiwaniem na powtórne przyjście Jezusa Chrystusa na końcu czasów (Ratzinger 2014g, 186–202). Dla Ratzingera nadzieja chrześcijańska jest tą „właściwą, wielką nadzieją” (Ratzinger 2014b, 398) i większej (potężniejszej, ważniejszej) nie ma. Z jego tekstu *O nadziei* można wyłować wiele określeń charakteryzujących nadzieję chrześcijańską: „nadzieja wykraczająca ponad śmierć” (Ratzinger 2014b, 387), „mieć nadzieję to znaczy w zasadzie mieć nadzieję wbrew śmierci” (Ratzinger 2014b, 390–391), „zapewniona nadzieja” (Ratzinger 2014b, 387)⁵, „nadzieja ponad nadziejami” (Ratzinger 2014b, 389), „nadzieja kryjąca się za nadziejami [...], owa właściwa nadzieja [...], *fundamentalna nadzieja*” (Ratzinger 2014b, 390), „prawdziwa nadzieja [...], której nikt nie może przywłaszczyć ani zniszczyć” (Ratzinger 2014b, 396)⁶, nadzieja to „wielkie nadzieje” (Ratzinger 2014b, 391)⁷, „nadzieję można opisać jako antycypację tego, co ma nadejść” (Ratzinger 2014b, 393)⁸, „nadzieja, która nas niesie” (Ratzinger 2014b, 396)⁹, „*fundamentalna nadzieja* w jej niepokonalnej wielkości” (Ratzinger 2014b, 397)¹⁰, tylko nadzieja daje „odwagę do ubóstwa i zdolność do wspólnoty” (Ratzinger 2014b, 399)¹¹, droga nadziei to droga wolności (Ratzinger 2014b, 400)¹². Z jego tekstu *Boża władza – naszą nadzieją* pochodzą dwa inne

⁴ Na początku tekstu Ratzingera *O sensie bycia chrześcijaninem* znajduje się paragraf zatytułowany *Chrześcijaństwo jako adwent* (Ratzinger 2017g, 319–22).

⁵ Według Ratzingera nadzieja chrześcijańska jest „zapewniona”, ponieważ została osadzona na najtrwałszym możliwym gruncie – na mocy Boga jako fundamencie całej empirycznej rzeczywistości, dlatego Ratzinger pisze: „My – chrześcijanie – mamy inny sposób bytowania, stoimy na innym gruncie, którego nas nikt nie zdoła pozbawić, nawet sama śmierć” (Ratzinger 2014b, 394–95).

⁶ Kontekstem tych słów jest postawa św. Franciszka z Asyżu, który, wyrzekając się dóbr materialnych jako substancji czy hipostazy życia, „za złudnymi nadziejami ukazał prawdziwą nadzieję, której nikt nie może przywłaszczyć ani zniszczyć” (Ratzinger 2014b, 396).

⁷ Ratzinger przywołuje dzieło Platona *Symposion*, w którym grecki filozof pisze o wielkich nadziejach – nadziejach na przywrócenie pierwotnej natury, nieśmiertelności i na uzdrowienie człowieka. Ratzinger, nawiązując do tego, dodaje, że człowiek w głębi serca oczekuje na coś takiego jak raj utracony i nowa ziemia.

⁸ Dlatego – według Ratzingera – nadzieja jest dalekowzroczna i „w niej jest obecne w pewien sposób już *jeszcze nie*” (Ratzinger 2014b, 393).

⁹ Zdaniem Ratzingera nadzieja chrześcijańska niesie przez życie, ponieważ chrześcijanie umieścili je we właściwej substancji, nie w substancji dóbr materialnych, jakiegokolwiek światowej władzy czy substancji samych siebie. Oni umieścili swoje życie w substancji Chrystusa, a On zaniósł je do Boga, dlatego mogą powiedzieć: „nasza substancja już *jest* w raju” (Ratzinger 2014b, 396).

¹⁰ Podłożem tych słów Ratzingera jest św. Franciszek z Asyżu, który, gdy stracił zdrowie, majątek i dzieło swego życia, wtedy dopiero wyszedł z tego, co „akcydentalne” i wszedł w niepokonalną „substancję” istnienia, której nie mogły już pokonać żadne rozczarowania ani niespełnione ambicje.

¹¹ Ratzinger jako przykład podaje franciszkańską formę nadziei, która jest czymś niespotykanym i zaskakującym, ponieważ przewyżcza chciwość i czyni możliwym życie we wspólnocie.

¹² Przywołując postawę św. Franciszka z Asyżu, Ratzinger uważa, że droga nadziei wyznaczona przez Nowy Testament to jedyna droga na zewnątrz (czyli poza siebie, ku innym) w pełnej wolności od jakichkolwiek przywiązań.

określenia nadziei: „wyższa nadzieja” (Ratzinger 2014a, 422)¹³ oraz „nadzieja, która daje życie i przyszłość” (Ratzinger 2014a, 423)¹⁴.

Z wielu tekstów Ratzingera wynika, że błędem byłoby utożsamianie nadziei chrześcijańskiej tylko z nadzieją eschatologiczną. Być może to zbyt uproszczenie, lecz wydaje się, że dla Ratzingera jedna chrześcijańska nadzieja posiada dwie formy: nadzieję eschatologiczną i przed-eschatologiczną (egzystencjalną), czyli zawsze towarzyszącą egzystencji chrześcijańskiej w czasie¹⁵. Na taką interpretację naprowadza ten oto tekst, traktujący o dwóch celach chrześcijańskiej nadziei (dalszym i bliższym):

Celem chrześcijańskiej nadziei jest królestwo Boże, czyli zjednoczenie świata i człowieka z Bogiem przez akt Bożej mocy i miłości. Celem bliższym, który wskazuje nam drogę i potwierdza prawość wielkiego celu, jest ciągła obecność tej miłości i tej mocy, która towarzyszy naszemu działaniu i akceptuje nas tam, gdzie kończą się możliwości naszego działania (Ratzinger 2017h, 386).

Celem nadziei eschatologicznej (celem dalszym, „wielkim celem”) jest królestwo Boże – „zjednoczenie świata i człowieka z Bogiem”. Jednak istnieje także cel bliższy nadziei, który dotyczy ziemskiego życia. Zdaniem Ratzingera chrześcijanie nie żyją tylko oczekiwaniem na eschatologiczne królestwo Boże, lecz żyją także nadzieją, która realnie wpływa na przeżywanie każdego wydarzenia i momentu życia. Na życie ludzkie składają się sprawy wielkie i błahe, radosne i smutne, sukcesy i porażki. Nadzieja chrześcijańska jako nadzieja przed-eschatologiczna pozwala żyć zawsze z optymizmem, spokojem i radością. Dlaczego? Ratzinger wyjaśnia to, mówiąc, że nadzieja chrześcijańska przekracza naturalne rozdrobnienie życia na różne wątki i momenty przez to, iż „ma na oku całość”¹⁶. Nadzieja pokonuje rozdrobnienie, ponieważ wie, że za wszystkimi drobnymi sprawami życia kryje się wielka miłość – miłość Boga. Wierząc w tę miłość, nadzieja rekompensuje to, co niszczą drobiazgi i niepowodzenia, rekompensuje chwile szarości życia i jego posępności; nadzieja jest „pierwotnym optymizmem” (Ratzinger 2014b, 398). I nawet wtedy – dodaje Ratzinger – gdy Bóg nie udziela modlącemu się chrześcijaninowi tego, o co prosi, ma on jednak pewność nie-daremności swej modlitwy i nie traci nadziei, ponieważ „człowiek modlitwy jest

¹³ Owa wyższa nadzieja to ta, która pochodzi od większej, a właściwie największej władzy – władzy Boga. Zdaniem Ratzingera trzeba jej szukać w Kościele, ponieważ największa władza Boga powierzyła Kościołowi to, co nie podlega żadnej władzy ludzkiej, np. odpuszczenie grzechów czy sprawowanie Eucharystii.

¹⁴ Wypowiedź Ratzingera brzmi tak: „I ta pełna władza [władza Boga – K.K.], przychodząca do nas w Słowie i sakramencie, jest także dzisiaj światłem, które nam świeci – nadzieją, która daje życie i przyszłość”. Jest to zdanie wieńczące cały tekst zatytułowany *Boża władza – nasza nadzieja*.

¹⁵ Wprost o nadziei egzystencjalnej i o tym, że „chrześcijańska egzystencja [egzystencja Kościoła i chrześcijan – K.K.] jest nadzieją” Ratzinger pisze w tekście *Boża władza – nasza nadzieja* (Ratzinger 2014a, 412; por. Parzych-Blakiewicz 2010a; Jucewicz 2010).

¹⁶ Ratzinger nazywa to zasadą nadziei i pisze o niej tak: „w zasadzie miłości współobecna jest zasada nadziei, która przekraczając chwilę obecną i jej rozdrobnienie, ma na oku całość” (Ratzinger 2017f, 218).

człowiekiem nadziei” (Ratzinger 2014b, 402) – wielkiej nadziei, która zawsze widzi skalającą wszystko miłość Boga.

3. Wielka nadzieja i chrześcijański obraz Boga

Tekst *O nadziei* Ratzinger rozpoczyna słowami: „według Pawła cechą chrześcijan jest nadzieja i że na odwrót beznadziejność charakteryzuje ateistów” (Ratzinger 2014b, 387). Uczciwie przyznaje też, iż ateści, np. marksista Ernst Bloch, mówią coś dokładnie odwrotnego. Według Blocha dopóki ludzie nie znali marksistowskiej drogi przemiany świata, dopóty żywili fałszywe nadzieje: „tylko ateista jest człowiekiem przepełnionym nadzieją” (Ratzinger 2014b, 388). W tym punkcie artykułu podjęta zostanie próba udzielenia odpowiedzi na pytanie: jak Ratzinger wykazywał, że zachodzi (i musi zachodzić) konieczny związek między wielką nadzieją a istnieniem Boga, i to koniecznie Boga wiary chrześcijańskiej?

W sporze z marksizmem i ateistycznym liberalizmem o nadzieję Ratzinger wysunął kilka zasadniczych argumentów za prawdziwością nadziei chrześcijańskiej: krytykę ideologicznego optymizmu¹⁷, tęsknotę za nieskończonością „uzupełniającą” braki ludzkiego bytu¹⁸, potrzebę nadziei zupełnie innej niż nadzieja zapewniana przez wytwory człowieka¹⁹ oraz logiczną konieczność istnienia Boga jako gwaranta wielkiej nadziei. Ratzinger uważa, że najlepszym gwarantem wielkiej, niezniszczalnej nadziei jest ten Bóg, w którego wierzą chrześcijanie²⁰. Pisz o tym następująco:

Nie możemy pozbyć się oczekiwania *raju*, domagania się go, ale ta potrzeba jest rozpaczą, jeśli nie ma pewności istnienia Boga i żadnej pewności o pochodzącej od Niego tego rodzaju obietnicy. Ponieważ nie ma jej i nie może jej być bez wcielenia tego Boga, Jego śmierci i Jego zmartwychwstania, to św. Paweł mówi, że *inni* są bez nadziei. Jezus Chrystus *jest* tą pewnością, dlatego też bycie chrześcijaninem jest nadzieją (Ratzinger 2014b, 392).

¹⁷ Jest o niej krótko mowa w punkcie pierwszym niniejszego artykułu.

¹⁸ Ratzinger pisze: „Otwarcie się na całość, na nieskończoność, czyni człowieka. Człowiek przez to jest człowiekiem i przez to sięga nieskończenie wyżej ponad siebie, tym bardziej jest człowiekiem, im mniej jest w sobie zamknięty, *ograniczony*” (Ratzinger 2017, 191). Ratzinger wskazuje, że nadzieja oznacza ufność, że człowiek może osiągnąć to, co wypełni brak jego bytu, co przekracza granice tego, co empiryczne (Ratzinger 2014b, 392–93; por. Gózdź 2024, 73–74).

¹⁹ „Człowiek potrzebuje nadziei właśnie dlatego, że nie wystarcza mu to, co zrobione i możliwe do zrobienia. [...] człowiek potrzebuje czegoś, co wykracza poza wszelkie jego umiejętności” (Ratzinger 2014b, 391–92).

²⁰ Wyraził to najdobitniej w jednym zdaniu encykliki o nadziei: „Bóg jest fundamentem nadziei – nie jakikolwiek Bóg, ale ten Bóg, który ma ludzkie oblicze i umiłował nas aż do końca: każdą jednostkę i ludzkość w całości” (*SpS* 31).

Ratzinger zarzucał – zwłaszcza marksizmowi – to, że tworzy sobie boga, „boga historii”, który w porównaniu z transcendentnym Bogiem chrześcijan wygląda irracjonalnie „mimo wszelkiej powierzchownej racjonalności”²¹. Zdaniem Ratzingera taki „bóg”, a tym bardziej przekonanie o nieistnieniu transcendentnego Boga (czyli osobowego Boga mającego władzę nad światem i całą rzeczywistością, w tym także nad całą historią) całkowicie wyklucza możliwość posiadania wielkiej nadziei – nadziei silniejszej od śmierci i dramatów historii.

W tym miejscu zostaną krótko przywołane najważniejsze rysy chrześcijańskiego obrazu Boga, które są – według Ratzingera – najbardziej związane z wielką nadzieją. W artykule *Chrześcijaństwo* podkreśla on, że w tej religii doszło do połączenia, i to w najwyższej formie, wiary starotestamentalnej z myśleniem greckim. Podstawą chrześcijaństwa stała się wiara w pierwotny Byt, w Trójjedynego Boga, który jest „twórczą, osobową, kochającą rzeczywistością” (Ratzinger 2017d, 307); podstawą tej religii jest też wiara w dosłowne synostwo Boże Człowieka, Jezusa z Nazaretu, w którym „Boski i ludzki byt realnie przeszedł jeden w drugi i na tym opiera się prawdziwa nadzieja ludzkiej egzystencji” (Ratzinger 2017d, 307; zob. Woźniak 2024, 208–11). Jezus jako Chrystus, jako prawdziwy Syn Boga jest dla Ratzingera kimś rozstrzygającym, jest „prawdziwą przyszłością człowieka, ku której wszystko musi się kierować” (Ratzinger 2017l, 186). Chrześcijaństwo wierzy we wcielenie Syna Boga, a także w Jego śmierć i zmartwychwstanie, czym odróżnia się od wszystkich religii świata. W kazaniu w 1994 roku Ratzinger powiedział, że chrześcijanie w cierpieniu i śmierci Jezusa widzą prawdę o Bogu i dowód Jego bezgranicznej miłości. Widzą to, że Bóg „stał się cierpiącym z nami” (Ratzinger 2012a, 726), stał się solidarny ze wszystkimi cierpiącymi i wszystkimi tragediami świata. Jeśli właśnie ten rys chrześcijańskiego obrazu Boga oświeci duszę człowieka, to wie on, „że dobrze jest być człowiekiem, że życie jest piękne. Wtedy mam nadzieję” (Ratzinger 2012a, 726). Dzięki zmartwychwstaniu Jezusa ta nadzieja wzniosła się na jeszcze wyższy poziom, stała się bowiem pewnością powszechnego wskrzeszenia ze śmierci, z którą chrześcijanie wyszli do ludzi i świata²². Dlatego dla Ratzingera „centralne pojęcie nadziei Biblii nosi miano *zmartwychwstanie*” (Ratzinger 2014c, 29).

Ratzinger w swej teologii zawsze podkreśla transcendencję Boga, Jego charakter osobowy, trójjedyność, zaskakującą paradoksalność i realną władzę w świecie, która

²¹ Ratzinger pisze: „Jego [optymizmu ideologicznego – K.K.] rodzaj optymizmu jest sekularyzacją chrześcijańskiej nadziei; opiera się on ostatecznie na przejściu od transcendentnego Boga do boga *historii*. W tym tkwi głęboki irracjonalizm tej drogi, mimo wszelkiej powierzchownej racjonalności” (Ratzinger 2017h, 385).

²² Ratzinger pisze: „Człowiek Jezus stanął przed uczniami znowu jako żyjący. To konkretne doświadczenie dało im bezpośrednią pewność, że istnieje życie po śmierci, wskrzeszenie ze świata śmierci, w którym rozpoznali obietnicę ich własnego wskrzeszenia. Z tą obietnicą opartą na doświadczeniu wyszli potem do ludzi” (Ratzinger 2014f, 344–45). W tekście *O nadziei* Ratzinger zauważa, że nadzieja chrześcijańska mogła zrodzić się tylko i wyłącznie „ze spotkania ze zmartwychwstałym Chrystusem, z obietnicą, którą On nie tylko wypowiada, lecz nią jest” (Ratzinger 2014b, 395).

„jest dla nas nadzieją” (Ratzinger 2014a, 411)²³. Dlaczego władza Boga jest dla ludzi nadzieją? Według Ratzingera człowiek nie posiada i nie będzie posiadać największej władzy w świecie. Tak samo wszystkie siły materii, wszechświata, bytu, stworzenia; one mają moc, lecz pochodzi ona od Stwórcy (Ratzinger 2014a, 412). Ostateczną władzą w świecie jest Bóg jako prawda i miłość: „Bóg ma tak dużo władzy w świecie, jak dużo władzy mają prawda i miłość” (Ratzinger 2014a, 412). Cechą charakterystyczną chrześcijańskiego obrazu Boga jest właśnie miłość. Bardzo piękna jest myśl Ratzingera, że zdanie „Bóg jest miłością” (1 J 4,16) to jedno „z największych słów historii religii w ogóle” (Ratzinger 2014b, 390; zob. Borto 2023, 737–38). W początkowych partiach *Wprowadzenia do chrześcijaństwa* (zawierających wiele analiz biblijnego i chrześcijańskiego obrazu Boga) często przywołuje on stwierdzenie, że podczas gdy dla filozofii Bóg jest czystą myślą, to dla wiary jako myśl jest On przede wszystkim miłością; chrześcijański obraz Boga zakłada, że miłować, „kochać jest rzeczą boską” (Ratzinger 2017c, 126). Miłość Boga jest dla człowieka i zaskakująca, i paradoksalna. Przekracza ona znaczenie i proporcje wszystkich znanych człowiekowi wielkości – to, co dla człowieka jest *maximum*, dla Boga stanowi *minimum*, i odwrotnie. Ratzinger przypomina tu znaną niegdyś teologiczną zasadę, że Boga nie może objąć to, co materialnie największe, lecz On pozwala objąć się temu, co jest duchowo najmniejsze, słabe, pokorne (Ratzinger 2017c, 125)²⁴. Dlatego pisze: „Dla Tego, który jako Duch utrzymuje i ogarnia wszechświat, duch, serce człowieka, zdolne do miłości, jest czymś większym niż wszystkie galaktyki Drogi Mlecznej” (Ratzinger 2017c, 125–26)²⁵.

Zawsze będzie wzruszać i dodawać nadziei Ratzingera teologia „ręki Boga”, naszkicowana w nawiązaniu do Apokalipsy św. Jana Apostoła (Ratzinger 2017h, 390–391). Właśnie ręka Boga, czyli Jego władza, moc i miłość, może wydawać się człowiekowi karząca, lecz ona stawia granice wtedy, gdy człowiek chce dokonać dzieła samozniszczenia. Ratzinger pisze o tym także w kontekście nadziei: „Człowiek nie jest jedynym aktorem historii i dlatego śmierć nie ma w niej ostatniego słowa. Pozostaje faktem, że istnieje Inny działający, że to On jest jedynie mocną i pewną kowticą nadziei, która jest mocniejsza i bardziej realna niż wszelkie okropności świata”

²³ Ratzinger pisze: „Istotą Bożej władzy bowiem jest miłość i dlatego jest ona nadzieją nas wszystkich” (Ratzinger 2014a, 423).

²⁴ Na kanwie tej zasady Ratzinger mówi o paradoksalnych napięciach w chrześcijańskim obrazie Boga: „Gdy *Credo* nazywa Boga jednocześnie *Ojcem* i *Wszechwładnym*, łączy w opisie jednego Boga pojęcie rodziny z pojęciem mocy kosmicznej. Przez to daje wyraźnie poznać, o co chodzi w chrześcijańskim obrazie Boga: o napięcie między absolutną potęgą i absolutną miłością, absolutnym oddaleniem i absolutną bliskością, między bytem absolutnym i bezpośrednim odniesieniem do tego, co najbardziej w człowieku ludzkie, przenikanie się *maximum* i *minimum*” (Ratzinger 2017c, 127).

²⁵ Ratzinger dodaje, że człowiek ma trudność ze zrozumieniem tej prawdy. Uważa za absurd to, by Bóg aż do tego stopnia zajmował się człowiekiem. Ratzinger zauważa, że jeśli tak myślimy, to „w rzeczywistości myślimy o Nim małostkowo i całkiem po ludzku, jak gdyby Bóg nie mógł naraz objąć całokształtu wszechświata. Przedstawiamy Go sobie jako świadomość podobną do naszej, która ma granice” (Ratzinger 2017c, 125).

(Ratzinger 2017h, 391). Dlatego wielka nadzieja i chrześcijański obraz Boga są i będą ze sobą zawsze ściśle powiązane. Z tego powiązania wynika także inne, a mianowicie – łączność wielkiej nadziei z chrześcijańskim rozumieniem całej rzeczywistości.

4. Wielka nadzieja i chrześcijańskie rozumienie rzeczywistości

W myśleniu Ratzingera widać ściśle powiązanie chrześcijańskiej (wielkiej) nadziei, chrześcijańskiego obrazu Boga oraz chrześcijańskiego rozumienia rzeczywistości. Według niego chrześcijaństwo bardzo oryginalnie pojmuje całą rzeczywistość: wszystkie byty i bytowanie, istnienie, wszechświat, ludzkość, materię, ducha, czas, dzieje (Wolsza 2008, 245–56). Wszystko jest „całością” – wszystko jest stworzeniem Boga. Szymik pisze, że Ratzinger wydobywa „chrześcijański wymiar rzeczywistości” (Szymik 2013, 14, 17), a nawet wszechrzeczywistości (Szymik 2013, 11, 21), i stara się ją rozumieć z ponadczasowej perspektywy najgłębszej, najbardziej wewnętrznej prawdy definiującej rzeczywistość, jaką jest teandryczna komunია (Szymik 2013, 12). Z tymi słowami Szymika trzeba się zgodzić, lecz czy nie lepiej mówić tu o chrześcijańskim rozumieniu rzeczywistości lub chrześcijańskim stosunku do rzeczywistości, jak czyni Ratzinger (2017f, 213), niż o „chrześcijańskim wymiarze rzeczywistości”? Te określenia nie są synonimami. „Chrześcijański wymiar rzeczywistości” może sugerować, że istnieją inne, równorzędne wymiary, co sam Szymik wyklucza, pisząc słusznie:

Tu ma swoje źródło również absolutność i uniwersalność chrześcijańskiej wiary, jej nieporównywalna z żadną religią potęga *oglądu rzeczy*, która dzięki *dostępowi* do Jezusa Chrystusa, Alfy i Omegi wszechrzeczywistości, a w Nim do jej (wszechrzeczywistości) Stwórcy i Zbawcy, osiąga perspektywę kosmiczną, i dalszą jeszcze, sięgającą bezkresu prawdziwego Boga (Szymik 2013, 21).

W tym punkcie artykułu zostaną ukazane główne filary chrześcijańskiego rozumienia rzeczywistości w ujęciu Ratzingera, w których widoczna jest wielka nadzieja. Według tego teologa wielka nadzieja wynika z tego, że wszystko, co istnieje, jest stworzeniem Boga. Znaczy to, iż przyczyną i racją powstania oraz istnienia wszystkiego jest wolność i miłość Boga Stwórcy. A to znaczy, że istnieje większa od sił i praw natury moc, że wszechświat nie jest skazany na ciągle powtarzające się cykle („giń i stawaj się”), które wydają się dla bytu (u)więzieniem, że całość bytu i historii nie jest tkaniną Penelopy ani nie krąży dookoła²⁶, lecz idzie naprzód i to w odgórnie

²⁶ Ratzinger pisze: „Kto wierzy, wie, że idziemy *naprzód*, a nie krążymy dookoła. Kto wierzy, wie, że historia nie jest jak tkanina Penelopy, wiecznie tkana i ciągle na nowo pruta” (Ratzinger 2017e, 282).

wyznaczonym kierunku ostatecznego celu i sensu (Ratzinger 2017a, 110). Dla chrześcijańskiej wiary wyjaśnieniem ogromnego i potężnego wszechświata jest miłujący Bóg – Bóg obietnicy, będący „kierunkiem nieodwracalnym” całej rzeczywistości i dlatego będący Bogiem nadziei (Ratzinger 2017a, 110).

W książce *Wprowadzenie do chrześcijaństwa* znajdują się bardzo cenne rozważania Ratzingera (2017ł, 132–33) o materializmie i idealizmie jako odmiennych sposobach rozwiązywania problematyki bytu w ogóle. Podsumowuje je on stwierdzeniem, że „chrześcijańska wiara w Boga nie zgadza się całkowicie ani z jednym, ani z drugim rozwiązaniem” (Ratzinger 2017ł, 133). Ta wiara jest przekonana, że wszystkie byty pochodzą od Boga jako od stwórczej mocy i stwórczej wolności, są przez Niego chciane, pomyślane i stworzone, i jednocześnie są obdarzone „wolnością własnego, samodzielnego istnienia”, dlatego chrześcijaństwo przekracza każdy idealizm (Ratzinger 2017ł, 133). Ratzinger pisze, że dla chrześcijaństwa każdy byt jest „prawdziwym samodzielnym bytem” (Ratzinger 2017ł, 134) i cała rzeczywistość jest prawdziwą, naprawdę samodzielną rzeczywistością. Nie ma tu mowy o bytowaniu pozornym (będącym złudzeniem), o metafizycznym determinizmie lub chaosie („czystej” przypadkowości i bezcelowości), lub o jakiejś wewnętrznej sprzeczności (dualizmie) w bycie i bytowaniu. Dla Ratzingera jednym z głównych filarów chrześcijańskiego rozumienia rzeczywistości jest wolność jako „forma strukturalna wszelkiego bytu” (Ratzinger 2017ł, 134). Dla wiary chrześcijańskiej, dla której jedną z naczelných idei jest wolność, u początku wszystkiego jest Bóg jako Duch stwórczy, stwórcza Myśl i stwórcza wolność, która stwarza realne wolności²⁷.

Tego – wskazuje Ratzinger – ani innych ważnych prawd nie widzą nauki empiryczne. Zredukowały one byt tylko do wymiaru empirycznego. Ich badania są wprawdzie coraz dokładniejsze, lecz redukcja rzeczywistości do warstwy empirycznej (i matematycznej) oznacza uchylenie się od poznania bytu w ogóle i całej prawdy o rzeczywistości. Ta redukcja przytłoczyła także filozofię do tego stopnia, że porzuciła ona ontologię i stała się tylko fenomenologią (Ratzinger 2017ł, 160). Interpretacja świata, która z tego wynika, oczywiście nie widzi Boga. Nie widzi Go dlatego – pisze Ratzinger – ponieważ widzi tylko empiryczność, przemijalność bytów i „grę cieni podlegających rozpadowi rzeczy”; nie widząc, ani nie pytając o nieprzemijający (innymi słowy: prawdziwy) grunt całej rzeczywistości i „prawdziwą substancję wszystkich rzeczy” (Ratzinger 2014b, 394), ta interpretacja wyklucza nadzieję i popada w smutek płynący z determinizmu i nihilizmu. Nadto, jak zauważa Ratzinger, scjencyistyczna interpretacja świata separuje wszechświat i człowieka. Coraz częściej wynika z niej to, że istnieje tylko ogromny wszechświat, w którym malutka drobinka,

²⁷ Ratzinger pisze: „Na początku wszelkiego bytu wiara nie stawia jakiejkolwiek świadomości, tylko stwórczą wolność, która tworzy znowu wolności. Dlatego w najwyższym stopniu można by określić wiarę chrześcijańską jako filozofię wolności. Według niej, całej rzeczywistości nie tłumaczy wszystko obejmująca świadomość czy też jedna jedyna materia. U szczytu stoi raczej wolność, która myśli, a myśląc, stwarza wolności, i tak sprawia, iż wolność jest formą strukturalną wszelkiego bytu” (Ratzinger 2017ł, 134).

jaką jest człowiek, nic nie znaczy, jakby w ogóle człowiek nie istniał. Temu Ratzinger przeciwstawia wiarę biblijną i chrześcijańską²⁸. Dla niej „świat i ludzkie bytowanie z konieczności do siebie należą, tak że wydaje się, iż jest nie do pomyślenia ani ludzkie bytowanie bez świata, ani też świat bez ludzi” (Ratzinger 2017i, 255). Kosmos nie jest „przypadkową areną ludzkiego bytowania” (Ratzinger 2017i, 255); istnieje tylko jedna, wspólna historia całego wszechświata i ludzkości. Ratzinger pisze, że takie myślenie zostało współcześnie wyartykułowane przez Pierre’a Teilharda de Chardina. Można zapytać, czy jest ono naprawdę aż tak trudne dla nauk przyrodniczych, które tak często mówią o ewolucji, która chyba przecież uznaje swoiste zespolenie wszechświata i ludzi. *A propos ewolucji* – to właśnie w wywiadzie-rzecz *Bóg i świat* Ratzinger w następujący sposób powiązał ewolucję z istnieniem Boga:

Wiera chrześcijańska przyjmuje, że świat powstał w następstwie skomplikowanego procesu ewolucyjnego, ale w swojej głębi wywodzi się z Logosu. Dlatego zawiera w sobie rozum, przy czym nie tylko rozum matematyczny – nie sposób zaprzeczyć, że świat ma strukturę matematyczną – zatem zupełnie neutralny, rzeczowy rozum, lecz także, jako Logos, rozum moralny (Ratzinger 2017b, 522).

Podsumowując ten punkt artykułu warto przypomnieć jedną z podstawowych zasad czy struktur chrześcijaństwa opisanych przez Ratzingera, a mianowicie zasadę „definitywność i nadzieja” (Ratzinger 2017f, 211–14; por. Szymik, 2013, 15). Głosi ona, że chrześcijaństwo patrzy na całą rzeczywistość przez pryzmat definitywności, która już nastąpiła w Jezusie Chrystusie. Gdy On przyszedł na świat, wtedy pojawiła się ostateczność (definitywność), która otworzyła człowiekowi i światu pozytywną przyszłość silniejszą od śmierci. Wraz z otwarciem tej przyszłości pojawiła się w świecie niezachwiana nadzieja (Ratzinger 2017f, 213). Ratzinger pisze, że wiara chrześcijańska liczy się z możliwością rozpadu kosmosu i jednocześnie żywi nadzieję na to, że gdy zakończy się jego własna droga, wyjdzie mu na spotkanie Chrystus, Logos, który jest zarówno początkiem stworzenia, jak i pełnią „przychodzącej z zewnątrz nowej mocy” (Ratzinger 2014g, 186). Wiara chrześcijańska wie, że właśnie dzięki Chrystusowi Logosowi, który był u początków stworzenia, sens nie jest ubocznym produktem bytu (Ratzinger 2017l, 129–30) lub jakimś przypadkiem albo mrzonką, lecz realnością. Z wielu tekstów Ratzingera, zwłaszcza o tematyce eschatologicznej, wyłania się nie tylko wielka, niezachwiana nadzieja, lecz także sens, który przepełni całą rzeczywistość w „dniu ostatecznym”. O tym sensie, który stanowi przedmiot następnego punktu tego artykułu, Ratzinger pisze następująco:

²⁸ Warto w tym miejscu przypomnieć myśl Ratzingera zawartą w punkcie trzecim niniejszego artykułu: „Dla Tego, który jako Duch utrzymuje i ogarnia wszechświat, duch, serce człowieka, zdolne do miłości, jest czymś większym niż wszystkie galaktyki Drogi Mlecznej” (Ratzinger 2017c, 125–26).

Jeśli kosmos stanowi historię, a materia moment w historii ducha, to nie istnieje neutralne istnienie materii obok ducha, tylko ostateczna kompleksyfikacja, w której świat znajduje swą ostatnią literę Omega i swą jedność. Wówczas zaistnieje ostateczny związek między materią i duchem, w którym spełnia się los człowieka i świata, chociaż dziś nie możemy określić, jakiego rodzaju jest to związek. Wówczas nastąpi *dzień ostateczny*, w którym los każdego człowieka zostanie spełniony, gdy spełni się los ludzkości (Ratzinger 2017e, 282).

5. Wielki Sens

Szymik pisze, że wiara chrześcijańska pozwalała ojcom Kościoła znaleźć mądrość (filozofię) polegającą na „całościowym, pełnym najgłębszego sensu oglądzie rzeczywistości”, i że Ratzinger świadomie dążył do tego samego (Szymik 2012, 12–13). W świetle twórczości Ratzingera chrześcijańska nadzieja jawi się jako droga do odkrycia „najgłębszego sensu” rzeczywistości, która to droga wiedzie przez chrześcijański obraz Boga oraz chrześcijańskie, niepowtarzalne rozumienie całej rzeczywistości. Proponuję, by ten „najgłębszy sens” nazywać Wielkim Sensem i pisać wielkimi literami. Określenie Wielki Sens jest dość nowatorskie. W takim brzmieniu pojawia się w literaturze teologicznej bardzo sporadycznie i sam Ratzinger wprost go nie stosował. Jednak oczywiste jest, że przekonanie o rozumności świata jako dzieła Boga Stwórcy, o pozytywnej celowości i istotnym znaczeniu całej rzeczywistości oraz o jej zbawczym przeznaczeniu występuje w jego twórczości bardzo często i jest różnorako wyrażane. Tak też jest u wielu chrześcijańskich myślicieli. Wielki Sens oraz „najgłębszy sens” rzeczywistości trzeba traktować jako synonimy, a w twórczości Ratzingera funkcjonują i inne określenia tego sensu, np.: „pełnia wiecznego Sensu”²⁹ i „sens wszelkiego bytu”³⁰. *Notabene*, określenie Wielki Sens (bez cudzysłowu i wielkimi literami) pojawiło się w monografii Ruseckiego poświęconej teologii rezurekcyjnej. W paragrafie *Finalne spełnienie dziejów* nawiązuje on do tekstu Apokalipsy św. Jana Apostoła o Nowym Jeruzalem (Ap 21,3), pisząc: „To jest cel dziejów, wszystkich ludzi, czyli zwieńczenie wszystkiego w Bogu, finalnej partycypacji w Jego życiu, egzystowaniu w Wielkim Sense całej rzeczywistości, którym jest Bóg. W Nim znajduje usensownienie całość dziejów, na które składają się losy pojedynczego człowieka, pokoleń, narodów, cywilizacji” (Rusecki 2006, 246–47). Rusecki dodaje, że Wielki Sens

²⁹ *Notabene*, słowo Sens pisane jest wielką literą: „za sprawą Chrystusa wszystko otrzymało sens, że w przejściu od Stwórcy do stworzenia, z ruchu w próżnię dokonał się ruch ku pełni wiecznego Sensu” (Ratzinger 2017g, 339).

³⁰ Ratzinger pisze: „W drugim artykule *Credo* dokonuje się wręcz niesłychane połączenie Logosu i *sarks*, sensu i jednej postaci z historii. Myśl, będąca podstawą wszelkiego bytu, stała się ciałem, to znaczy weszła w historię i stała się jedną z jej postaci; nie tylko obejmuje historię i stanowi jej podstawę, ale jest w tej historii jednym punktem. A zatem sensu wszelkiego bytu nie można by już znaleźć w spojrzeniu ducha wznoszącego się ponad to, co jednostkowe, i tylko ułamkowo w nich się odzwierciedla; sens ten można by odnaleźć w czasie, w obliczu jednego człowieka” (Ratzinger 2017l, 159).

zająśnieje w pełni wtedy, gdy dokona się ostateczny sąd nad ludzkimi czynami i całą historią, i gdy czyniący dobro otrzymają wieczną nagrodę, a czyniący zło – wieczną karę³¹. Tenże teolog na VIII Kongresie Teologów Polskich w 2010 roku wygłosił referat, którego główną myślą było to, że wśród wszystkich religii chrześcijaństwo wyróżnia się i posiada szczególny sens, ponieważ głosi Wielki Sens całej istniejącej rzeczywistości (Rusecki 2012)³².

W tym punkcie artykułu podjęta zostanie próba szerszego uzasadnienia pojęcia Wielki Sens na kanwie twórczości Ratzingera, a także próba jego charakterystyki. Już na początku trzeba podkreślić, że dla Ratzingera określenie to jest ściśle związane z chrześcijaństwem i tylko w nim występuje. Podłożem i racją bytu tego pojęcia jest wiara chrześcijańska oraz chrześcijańska, wielka nadzieja. To oznacza, że – jak pisał św. Paweł Apostoł – ci, którzy nie mają tej nadziei, nie znają także Wielkiego Sensu. Jeden z najpiękniejszych tekstów Ratzingera, który objaśnia Wielki Sens i jednoznacznie wiąże go z chrześcijańską nadzieją, brzmi następująco:

Nadzieja jest owocem wiary, tak powiedzieliśmy; w niej nasze życie rozciąga się ku całości tego, co rzeczywiste. Ku bezgranicznej przyszłości, która staje się dla nas dostępna w wierze. Ta pełnia bytowania, do której klucz daje wiara, jest miłością bez zastrzeżeń – miłością, która jest wielkim *tak* dla mojej egzystencji i która otwiera dla mnie w jej bezgraniczności i głębi, pełnię wszelkiego bytowania. W niej Stwórca wszystkich rzeczy mówi do mnie: wszystko moje do ciebie należy (Łk 15,31). Bóg jest jednak *wszystkim we wszystkim* (1 Kor 15,28): komu udziela z wszystkiego, co posiada, dla tego nie istnieją już żadne granice ani końce. Miłość, ku której zmierza w świetle wiary chrześcijańska nadzieja, nie jest czymś tylko prywatnym, indywidualnym, nie zamyka mnie w małym, własnym świecie. Miłość otwiera przede mną cały wszechświat, który przez miłość staje się *rajem* (Ratzinger 2017h, 400).

Według Ratzingera istnieją „potężne pytania, które nam się narzucają i z którymi nie potrafimy sobie poradzić”: co jest istotą Boga? Co było przed stworzeniem świata? Co znajduje się poza widzialnym światem? (Ratzinger 2014a, 419). Ratzinger dodaje, że odpowiedzi na nie zna tylko Duch Święty, a człowiek musi zachować tu pokorę. Z pewnością dla Ratzingera jedno z takich potężnych pytań ma szczególne znaczenie: w jaki sposób odrębne, cząstkowe sensory (sens życia danego człowieka, sens ludzkości, sens danego momentu dziejów i sens całej historii, sens określonego fragmentu wszechświata i sens całego wszechświata), włącznie z momentami załamania i zanegowania sensu, łączą się i w finalnej przyszłości łączą się w jeden

³¹ Rusecki pisze: „Ci dobrze czyniący, widzący w potrzebujących Chrystusa, z którymi On się utożsamia, zasługują na wieczną nagrodę, ci zaś którzy nie czynili dobra człowiekowi, będącemu ikoną Chrystusa, na wieczną karę. Istnienie nie-proegzystencjalne, nie-prospołeczne nie zasługuje na finalne spełnienie” (Rusecki 2006, 247).

³² W tym tekście Rusecki przedstawił rangę pojęcia sens i jego główne znaczenia: Rusecki 2012, 193–97. Dwukrotnie użył określenia Wielki Sens: Rusecki 2012, 196–97.

sens – najgłębszy sens wszystkiego, czyli właśnie Wielki Sens? Nie można podać wyczerpującej odpowiedzi na to pytanie (i należy zachować pokorę), lecz także nie można stracić z oczu wielkich chrześcijańskich obietnic – obietnicy miłości bez zastrzeżeń i bez jakichkolwiek granic oraz obietnicy pełni bytowania w bezgranicznej przyszłości (Ratzinger 2017h, 400). Na podstawie twórczości Ratzingera można podać dodatkowe uzasadnienie dla pojęcia Wielkiego Sensu. Nie ulega wątpliwości, że tematyka sensu jest w jego myśleniu często obecna i jest traktowana z całą powagą. Gdy Ratzinger pragnie uwypuklić wysoką rangę czy kluczowe znaczenie czegoś, stosuje przymiotnik „wielki”. Jako ilustrację można podać wiele przykładów. O wielkiej nadziei już mówiono w tym artykule. Ratzinger pisze też o wielkiej miłości (Ratzinger 2017h, 400), wielkim celu (Ratzinger 2017h, 386), wielkiej obietnicy (Ratzinger 2017h, 398) i „prawdziwej wielkości życia” (Ratzinger 2014e, 113). Skoro tak, a zważywszy na powagę, jaką ten teolog przypisywał słowu „sens”, można uznać pojęcie Wielki Sens za w pełni zgodne z jego myśleniem.

Czym zatem jest Wielki Sens według Ratzingera i na czym polega? Wielki Sens jest ściśle związany z eschatologicznym finałem całej rzeczywistości, ku któremu – jak głosi chrześcijańska nadzieja – rzeczywistość zmierza. Wielki Sens to skutek eschatologicznego finału. Zgodnie z myśleniem Ratzingera wielkim absurdem (bezsensem) byłoby to, gdyby wszechrzeczywistość, która „wyewoluowała” człowieka, kiedyś zapadła się w nicość lub poruszała się w naprzemiennych cyklach, które niczego pozytywnego (żadnego ontologicznego postępu) nie wносиłyby do świata. Chrześcijaństwo już przez samo oczekiwanie eschatologicznego finału jako czegoś pewnego jest przekonane o sensie całej rzeczywistości, a zważywszy na to, czego dokładnie ono oczekuje, można mówić o Wielkim Sensie. Chrześcijaństwo oczekuje bowiem, że Bóg w finale dziejów uczyni „ostateczny i najwyższy *skok mutacji*” człowieczeństwa i całej rzeczywistości, że nastąpi „zjednoczenie skończonego z nieskończonym, zjednoczenie człowieka z Bogiem, pokonanie śmierci”³³. Oczekuje, iż „historia na koniec dojdzie do jednego kresu, że ludzkość jako całość tym samym się spełni i że świat materii nabierze w tym ostatecznego znaczenia” (Ratzinger 2014f, 345), że pojawi się wówczas nowy człowiek i relacje między człowiekiem a przyrodą będą uzdrowione (Ratzinger 2014b, 401), przywrócona zostanie harmonia oraz wolność, które istniały na początku stworzenia. Dla Ratzingera racją bytu Wielkiego Sensu jest zbawienie świata – istnieje Wielki Sens, ponieważ „istnieje zbawienie świata”³⁴.

³³ Ratzinger pisze: „Jeśli Bóg istnieje, to czy nie może On stworzyć również nowego wymiaru człowieczeństwa, rzeczywistości w ogóle? Czy stworzenie nie czeka właściwie na ten ostateczny i najwyższy *skok mutacji*? Na zjednoczenie skończonego z nieskończonym, na zjednoczenie człowieka z Bogiem, na pokonanie śmierci?” (Ratzinger 2015a, 552).

³⁴ Ratzinger pisze: „Nowy świat, którego przedstawieniem w obrazie ostatecznego Jeruzalem kończy się Biblia, nie jest utopią, tylko pewnością, ku której przez wiarę zdążamy. Istnieje zbawienie świata – to jest niezachwiana nadzieja, która podtrzymuje chrześcijanina” (Ratzinger 2017e, 282).

Według Ratzingera sens, który będzie polegać na eschatologicznym zbawieniu, dotyczyć będzie całego stworzenia – całego wszechświata i całej ludzkości. Także z tego powodu ten sens zasługuje na przymiotnik Wielki. Podczas gdy współcześnie sens życia bywa najczęściej rozumiany indywidualistycznie – jako nadanie sensu wyłącznie własnemu istnieniu, bez pytania o to, czy życie ludzkie jako takie, życie innych ludzi czy sam świat mają sens – Ratzinger pisze z naciskiem: „Celem chrześcijanina nie jest prywatna szczęśliwość, tylko całość. Wierzy on w Chrystusa i dlatego wierzy w przyszłość świata, nie tylko we własną przyszłość. Wie, że ta przyszłość jest czymś większym niż to, czego sam potrafi dokonać. Wie, że istnieje sens, którego zniszczyć nie zdoła” (Ratzinger 2017e, 282). Innymi słowy, „prywatny”, zwłaszcza podszyty egoizmem i wygodnictwem sens to „mały” sens, którego granice nie mogą sięgać daleko, natomiast Wielkim Sensem jest ostateczne przeznaczenie całej ludzkości. Ratzinger ujmując to krótko: „przyszłość każdego człowieka wówczas dopiero będzie pełna, gdy spełni się przyszłość ludzkości” (Ratzinger 2017e, 278; por. Ratzinger 2017e, 276). Dla Ratzingera właśnie spełnienie się przyszłości całej ludzkości będzie warunkiem nastania Wielkiego Sensu. Ten sens ujawni się wtedy, gdy – mówiąc za św. Augustynem – cała ludzkość stanie się *civitas redempta*, gdy wskrzeszona do nieśmiertelnego życia i odnowiona przez Sąd Ostateczny będzie ona Ciałem Chrystusa, i gdy wraz z Chrystusem Synem przekroczy siebie w kierunku Ojca (Ratzinger 2012b, 345). Ratzinger przypomina, że tylko chrześcijańska wiara i nadzieja oczekują tak wzniosłej, pięknej i sensownej przyszłości – ostatecznego „skoku mutacji” całego bytu. Zresztą tylko taka przyszłość może być gwarantem Wielkiego Sensu, gdyż – według Ratzingera – człowiek ma i musi mieć realne „odniesienie do nieskończoności” (Ratzinger 2017f, 134). Jest on „istotą ukierunkowaną na ostateczność”³⁵. Chce wiedzieć, że może przekroczyć granice empiryczności, i że jest Ktoś, kto ostatecznie wypełni braki jego bytu, a jeśli to wie, to jednocześnie wie, że „człowiek jako byt ma sens” i to – dopowiedzmy – Wielki Sens (Ratzinger 2014b, 392–93).

W niniejszym artykule przedstawiono już hipotezę, iż dla Ratzingera chrześcijańska nadzieja choć jest jedna, posiada dwie nieco odmienne formy, a mianowicie nadzieję eschatologiczną i przed-eschatologiczną. Wydaje się, że analogicznie jest z Wielkim Sensem. Choć jest on jeden, posiada dwie formy: eschatologiczną i przed-eschatologiczną. Wielki Sens w formie eschatologicznej stanie się rzeczywistością w dniu ostatecznym, lecz według Ratzingera istnieje także Wielki Sens przed Eschatonem, w każdej teraźniejszości egzystencji chrześcijańskiej, oczywiście zbudowanej

³⁵ Ratzinger pisze: „Wiara chrześcijańska, jako wiara w ostateczność decyzji Boga w stosunku do człowieka w Chrystusie i jako wiara w ostateczność ludzkich decyzji dotyczących ich życia podejmowanych na wieczność, jest przekonaniem o tym, że w rozwoju istnieje ostateczność i że człowiek to istota ukierunkowana na ostateczność. Wiara w to, że przez Chrystusa w historii wydarzyła się ostateczność pochodząca od Boga, niezbywalnie obejmuje także obraz świata i człowieka, do którego konstytutywnie należy przekonanie, że tam, gdzie jest rozwój, jest ostateczność, i że człowiek jest istotą zdolną i przeznaczoną do podjęcia ostatecznej decyzji i tylko w niej prawdziwie odnajduje samego siebie” (Ratzinger 2012b, 360–361).

na chrześcijańskiej nadziei. Nie jest on jeszcze finalną rzeczywistością, lecz jej antycypacją, początkiem i wstępnym urzeczywistnieniem. To urzeczywistnianie w teraźniejszości jest konieczne. Dla eschatologicznego Wielkiego Sensu konieczna jest natura, ludzkie zaangażowanie i działanie. Ratzinger pisze:

Nadprzyrodzoność, wielka obietnica, nie usuwa natury na bok, wręcz przeciwnie: wywołuje ona zaangażowanie wszystkich naszych sił dla całkowitego otwarcia naszego bytowania, dla rozwoju wszelkich jego możliwości. Mówiąc inaczej: wielka obietnica wiary nie niszczy naszego działania i nie czyni go zbyt czynnym, lecz nadaje mu dopiero jego odpowiednią postać, jego miejsce i jego wolność (Ratzinger 2017h, 398).

Można to wytłumaczyć na przykładzie biblijnego ziarna pszenicy (J 12,24), po który Ratzinger często sięgał, gdy chciał wyjaśnić istotę wielu fundamentalnych kwestii (Ratzinger 2017g, 337). Dla niego los ziarna pszenicy obrazuje los i zarazem sens całego wszechświata, który musi obumrzeć, musi zakończyć swą drogę, by wyłoniła się nowa, eschatologiczna rzeczywistość. Tak jak nowa roślina i ziarna w jej kłosie, będące skutkiem obumarcia ziarna, uzasadniają jego sens i konieczność, tak samo jest z Wielkim Sensem. Eschatologiczny Wielki Sens uzasadnia konieczność całej przed-eschatologicznej egzystencji i nadaje jej sens. Ziarno pszenicy jako obraz całego bytu pozwala także zrozumieć, że Wielki Sens nie jest bytem zmyślonym, nie-rzeczywistym, że nie jest tylko jakąś mrzonką. Każde prawdziwe ziarno jest bez wątpienia czymś rzeczywistym. Czy jego potencjalny skutek po obumarciu, czyli nowa roślina wraz z nowym kłosem jest też czymś rzeczywistym czy czymś zmyślonym? Na pewno nie można tu mówić o zmyśleniu, urojeniu, lecz o potencjalnej, zaczątkowej i narastającej rzeczywistości.

Podsumowując ten punkt artykułu, trzeba zwrócić uwagę na wielkie pytania (tzw. *big questions*), które ludzkość zawsze stawiała: jak powstała i po co istnieje cała rzeczywistość? Jakie mamy jako ludzie znaczenie i sens w tej rzeczywistości? Ratzinger nazywa wielkie pytania potężnymi pytaniami. Wraz z ojcami Kościoła i całą jego Tradycją odpowiada na nie, mówiąc o najgłębszym sensie całej rzeczywistości – o Wielkim Sensie. Jest nim przede wszystkim przeznaczenie świata i całej ludzkości do eschatologicznego zjednoczenia z Bogiem, do którego zmierza każda teraźniejszość całego stworzenia. Wielkim Sensem jest wolność i pełne szczęście stworzenia w eschatologicznej jedności z Bogiem. Na pytanie o to, czy człowiek ustanawia sens życia, czy go wybiera (pośród różnych możliwości), a może go odnajduje, Ratzinger odpowiada, że ponieważ istnieje Logos, czyli Sens, to ludzie nie mogą dowolnie ustanawiać ani wybierać sensu życia, bo prędzej czy później zawiodą się. Powinni zatem odnaleźć sens życia w Logosie, a potem przyjąć go jako dar i powierzyć się mu³⁶.

³⁶ Ratzinger pisze: „Wierzyć po chrześcijańsku znaczy pojmować nasze istnienie jako odpowiedź na Słowo, Logos, które wszystko utrzymuje i ogarnia. Oznacza to zgodę na to, że sens, którego nie możemy sami

Chrześcijaństwo niesie człowiekowi pocieszającą wieść o tym, że sens jego życia, który wykracza poza śmierć, już istnieje, jest wielkim darem Boga, że w ten sens trzeba się zaangażować, by już w teraźniejszości zrozumieć „najwyższą i najistotniejszą” (Ratzinger 2017ł, 136) wartość i godność ludzkiego życia, i by w ten sposób odczuć Wielki Sens istnienia. Ratzinger krótko to podsumowuje: „Sensem świata jest Ty, oczywiście tylko to, które samo nie jest czymś problematycznym, lecz jest oparciem dla wszystkiego niewymagającym żadnego innego oparcia” (Ratzinger 2017k, 79).

Zakończenie

W artykule podjęty został problem związków, jakie zachodzą między nadzieją a sensem życia w świetle twórczości Ratzingera, jednego z największych teologów nadziei. Przeprowadzone badania potwierdziły hipotezę, że nadzieja jest konieczna dla trwałego sensu życia. Według Ratzingera chrześcijańska nadzieja wyróżnia się od innych nadziei tym, że sięga poza śmierć i materialno-empiryczny obszar świata. Jest wielką nadzieją osadzoną na wierze w Boga oraz w Jego miłość i moc. Ta nadzieja prowadzi w konsekwencji do odkrycia Wielkiego Sensu, czyli pozytywnej celowości, zbawczego przeznaczenia i wielkiej wartości całej rzeczywistości w każdym momencie jej dziejów. W świetle myśli Ratzingera droga od chrześcijańskiej nadziei do Wielkiego Sensu wiedzie przez dwa istotne „punkty”: chrześcijański obraz Boga i chrześcijańskie (niepowtarzalne) rozumienie całej rzeczywistości. Podobnie jak chrześcijańska nadzieja wyróżnia się spośród innych nadziei, tak Wielki Sens odróżnia się od innych proponowanych sensów istnienia. Te ostatnie stają się coraz rzadsze w czasach kryzysu antropologicznego i kryzysu sensu.

Przeprowadzone analizy doprowadziły do wniosku, że zarówno nadzieja chrześcijańska, jak i Wielki Sens nie są tylko rzeczywistościami eschatologicznymi, lecz także przed-eschatologicznymi. Ma to istotne znaczenie. Nie jest bowiem prawdą, że chrześcijaństwo lekceważy ziemskie życie, oczekując prawdziwego życia (królestwa Bożego) dopiero w Eschatonie, i że tylko tą obietnicą uzasadnia swą wiarygodność. Ratzinger wyjaśnia, iż wielka nadzieja i Wielki Sens, choć staną się pełną realnością w dniu ostatecznym, już teraz mają faktyczny i bardzo pozytywny wpływ na życie. Scalają w jedno rozdrobnienie życia, rekompensują potknięcia czy porażki i pomagają usuwać trudy egzystencji. „Stąd też dla wiary chrześcijańskiej nie istnieje *życie niewarte życia*” (Ratzinger 2014e, 112). Nawet jeśli życie jest przyćmione przez cierpienie czy inne trudy, to „nawet wtedy pozostaje ono darem Bożym i także w ten sposób otwiera jeszcze nowe możliwości bytu i sensu” (Ratzinger 2014e, 112). Okazuje

nadać, lecz który tylko możemy przyjąć, już został darowany, tak iż wystarczy go przyjąć i mu się powierzyć” (Ratzinger 2017k, 74).

się, że wiara chrześcijańska ma zawsze przesłanie pełne niezachwianej nadziei i Wielkiego Sensu, dlatego także dzisiaj – pointuje Ratzinger – „warto być chrześcijaninem” (Ratzinger 2017e, 282).

Bibliografia

- Bachanek, Grzegorz. 2013. “Encyklika *Spe salvi* Benedykta XVI jako próba dialogu z człowiekiem niewierzącym.” *Warszawskie Studia Teologiczne* 26 (2): 27–37.
- Benedykt XVI. 2007. Encyklika *Spe salvi*. (= *SpS*).
- Borto, Paweł. 2023. “The Limits of Rational Knowledge of God According to Joseph Ratzinger.” *Verbum Vitae* 41 (3): 735–49. <https://doi.org/10.31743/vv.16333>.
- Ferdek, Bogdan. 2020. *Logos nadziei: Camino jako laboratorium nadziei*. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.
- Franciszek. 2018. “Address to Bishops Participating in the Course Promoted by the Congregation for Bishops” (September 13, 2018). http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2018/september/documents/papa-francesco_20180913_nuovi-vescovi.html.
- Franciszek. 2024. Bulla *Spes non confundit*.
- Gardocki, Dariusz. 2023. “Christian Hope as Seen by J. Ratzinger/Benedict XVI.” *Verbum Vitae* 41 (2): 271–90. <https://doi.org/10.31743/vv.14581>.
- Gniadek, Jacek. 2020. *Moralna moc nadziei chrześcijańskiej a wolność: Społeczny wymiar Encykliki Benedykta XVI Spe Salvi*. Accessed May 24, 2025. <https://www.jacekgniadek.com/moralna-moc-nadziei-chrzescijanskiej-a-wolnosc-spoeczny-wymiar-encykliki-benedykta-xvi-spe-salvi-2/>.
- Gózdź, Krzysztof. 2024. “Introduction to Joseph Ratzinger’s Opera Omnia.” *Verbum Vitae* 42 (Special Issue): 63–79. <https://doi.org/10.31743/vv.16843>.
- Grochowska, Irena. 2010. “Nadzieja w *Spe Salvi* Benedykta XVI.” *Kwartalnik Naukowy* 1:32–40.
- Jucewicz, Antoni. 2010. “Dynamika życia chrześcijańskiego w perspektywie nadprzyrodzonej nadziei w świetle encykliki *Spe salvi*.” In *Zbawienie w nadziei: Wokół encykliki “Spe salvi” Benedykta XVI*, edited by Katarzyna Parzych-Blakiewicz, 115–26. Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 48. Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej SQL.
- Kowalczyk, Mirosław. 2015. “Nadzieja jako motor dziejów według Benedykta XVI (Josepha Ratzingera).” *Roczniki Teologiczne* 62 (2): 109–22.
- Kozakiewicz, Martyna. 2022. “Uzasadnienie chrześcijańskiej nadziei eschatologicznej w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.” *Studia Elbląskie* 23:337–53.
- Kraśnicki, Rafał. 2024. “Sens życia i sens wszechświata według Josepha Ratzingera i Steve’a Stewarta-Williamsa: Studium porównawcze.” *Studia Elckie* 26 (1): 85–97.
- Lewandowski, Jerzy. 2008. *W nadziei jesteśmy odkupieni: Komentarz do encykliki Benedykta XVI “Spe salvi.”* Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.
- Łysiak, Małgorzata. 2025. “Samobójstwa wśród dzieci – czy to nasza wina?” Interview by Wojciech Andrusiewicz. Accessed April 14, 2025. https://www.kul.pl/samobojstwa-wsrod-dzieci-czy-to-nasza-wina,art_110355.html.
- Mastej, Jacenty. 2011. “Sperancyjna wiarygodność chrześcijaństwa w świetle encykliki Benedykta XVI *Spe salvi*.” *Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii* 3 (58): 17–35.

- Mastej, Jacenty. 2024. *Jezus jest Sensem: Fundamentalna chrystologia sensu inspirowana twórczością Josepha Ratzingera*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- McGregor, Peter John. 2024. "The Theological Virtues." In *The Cambridge Companion to Joseph Ratzinger*, edited by Daniel Cardó and Uwe Michael Lang, 296–312. Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parzych-Blakiewicz, Katarzyna. 2010a. "Eschatyczny wymiar doczesności w świetle encykliki *Spe salvi*." In *Zbawienie w nadziei: Wokół encykliki "Spe salvi" Benedykta XVI*, edited by Katarzyna Parzych-Blakiewicz, 127–42. Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 48. Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej SQL.
- Parzych-Blakiewicz, Katarzyna, ed. 2010b. *Zbawienie w nadziei: Wokół encykliki "Spe salvi" Benedykta XVI*. Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 48. Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej SQL.
- Ratzinger, Joseph. 2012a. "...być posłanym do służby, aby posłannictwo Jezusa było skuteczne: Jubileusz 25-lecia sakry biskupiej dr. Huberta Luthego, Essen 1994." In *Głosiciele Słowa i służdy Waszej radości: Teologia i duchowość sakramentu święceń*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Marzena Górecka and Monika Rodkiewicz, with annotations by Joachim Kobienia and Dominik Petruk, 722–27. Opera Omnia 12. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2012b. "Pytanie o sens posługi kapłańskiej." In *Głosiciele Słowa i służdy Waszej radości: Teologia i duchowość sakramentu święceń*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Marzena Górecka and Monika Rodkiewicz, with annotations by Joachim Kobienia and Dominik Petruk, 330–363. Opera Omnia 12. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2012c. "Służdy waszej radości: Medytacje o duchowości kapłańskiej." In *Głosiciele Słowa i służdy Waszej radości: Teologia i duchowość sakramentu święceń*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Marzena Górecka and Monika Rodkiewicz, with annotations by Joachim Kobienia and Dominik Petruk, 437–99. Opera Omnia 12. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2012–22. Opera Omnia. 14 vols. Edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2014a. "Boża władza – naszą nadzieją." In *Zmartwychwstanie i życie wieczne: Studia o eschatologii i teologii nadziei*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Joachim Kobienia, 403–23. Opera Omnia 10. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2014b. "O nadziei: Jej duchowe podstawy z perspektywy teologii franciszkańskiej." In *Zmartwychwstanie i życie wieczne: Studia o eschatologii i teologii nadziei*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Joachim Kobienia, 387–402. Opera Omnia 10. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2014c. "Przedmowa Papieża Benedykta XVI do nowego wydania 2007." In *Zmartwychwstanie i życie wieczne: Studia o eschatologii i teologii nadziei*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Joachim Kobienia, 27–31. Opera Omnia 10. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2014d. "Spełniona nadzieja: Na uroczystość Wszystkich świętych." In *Zmartwychwstanie i życie wieczne: Studia o eschatologii i teologii nadziei*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Joachim Kobienia, 629–31. Opera Omnia 10. Lublin: Wydawnictwo KUL.

- Ratzinger, Joseph. 2014e. "Teologia śmierci." In *Zmartwychwstanie i życie wieczne: Studia o eschatologii i teologii nadziei*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Joachim Kobienia, 86–113. Opera Omnia 10. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2014f. "Zmartwychwstanie Chrystusa i chrześcijańska nadzieja tamtego świata." In *Zmartwychwstanie i życie wieczne: Studia o eschatologii i teologii nadziei*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Joachim Kobienia. 344–48. Opera Omnia 10. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2014g. "Życie przyszłe." In *Zmartwychwstanie i życie wieczne: Studia o eschatologii i teologii nadziei*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Joachim Kobienia, 161–202. Opera Omnia 10. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2015a. *Jezus z Nazaretu: Studia o chrystologii*. Edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka. Translated by Marzena Górecka and Wiesław Szymona. Vol. 1. Opera Omnia 6.1. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2015b. "Odkupienie – coś więcej niż frazes?" In *Jezus z Nazaretu: Studia o chrystologii*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Marzena Górecka and Wiesław Szymona, 2:863–72. Opera Omnia 6.2. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2017a. "Biblijna wiara w Boga." In *Wprowadzenie do chrześcijaństwa: Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Robert Biel and Marzena Górecka, 104–18. Opera Omnia 4. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2017b. "Bóg i świat." In *W rozmowie z czasem*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Zyta Oryszyn, Jan Chrapek, Grzegorz Sowinski, Piotr Napiewodzki, and Marzena Górecka, 2:417–758. Opera Omnia 13.2. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2017c. "Bóg wiary i Bóg filozofów." In *Wprowadzenie do chrześcijaństwa: Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Robert Biel and Marzena Górecka, 119–28. Opera Omnia 4. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2017d. "Chrześcijaństwo." In *Wprowadzenie do chrześcijaństwa: Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Robert Biel and Marzena Górecka, 303–18. Opera Omnia 4. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2017e. "Dwa główne zagadnienia artykułu o Duchu Świętym i Kościele." In *Wprowadzenie do chrześcijaństwa: Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Robert Biel and Marzena Górecka, 267–82. Opera Omnia 4. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2017f. "Ekskurs: Struktury chrześcijaństwa." In *Wprowadzenie do chrześcijaństwa: Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Robert Biel and Marzena Górecka, 197–218. Opera Omnia 4. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2017g. "O sensie bycia chrześcijaninem." In *Wprowadzenie do chrześcijaństwa: Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Robert Biel and Marzena Górecka, 319–48. Opera Omnia 4. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2017h. "Patrzeć na Chrystusa: Ćwiczenie się w wierze, nadziei i miłości." In *Wprowadzenie do chrześcijaństwa: Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Robert Biel and Marzena Górecka, 356–435. Opera Omnia 4. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2017i. "Rozwój wyznania wiary w Chrystusa w chrystologicznych artykułach wiary." In *Wprowadzenie do chrześcijaństwa: Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, edited by

- Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Robert Biel and Marzena Górecka, 219–61. Opera Omnia 4. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2017j. “Spojrzenie wstecz na Synod Biskupów z 1980 roku poświęcony małżeństwu i rodzinie.” In *Wprowadzenie do chrześcijaństwa: Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Robert Biel and Marzena Górecka, 560–585. Opera Omnia 4. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2017k. “Wiara w dzisiejszym świecie.” In *Wprowadzenie do chrześcijaństwa: Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Robert Biel and Marzena Górecka, 49–79. Opera Omnia 4. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2017l. “Wierzę w Jezusa Chrystusa, Syna Jego Jedyne, Pana naszego.” In *Wprowadzenie do chrześcijaństwa: Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Robert Biel and Marzena Górecka, 159–97. Opera Omnia 4. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2017ł. “Wyznanie Boga dzisiaj.” In *Wprowadzenie do chrześcijaństwa: Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Robert Biel and Marzena Górecka, 129–36. Opera Omnia 4. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Rusecki, Marian. 2006. *Pan zmartwychwstał i żyje: Zarys teologii rezurekcyjnej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Rusecki, Marian. 2010. “Nadzieja zawieść nie może (Rz 5,5): Argument sperancyjny.” In *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa: Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, 281–90. Źródła i Monografie 355. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Rusecki, Marian. 2012. “Sens chrześcijaństwa a pluralizm religijny: Zarys problematyki.” In *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji: Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka. VIII Kongres Teologów Polskich, Poznań, 13–16 września 2010*, edited by Damian Bryl et al., 189–216. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; Wydział Teologiczny.
- Rusecki, Marian, Jacenty Mastej, and Krzysztof Kaucha. 2019. *Metodologia teologii fundamentalnej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Sada, Alejandro. 2021. “Cristianismo y sentido de la vida: Una reflexión a partir del pensamiento de Joseph Ratzinger.” *Scripta Theologica* 53 (3): 595–624. <https://doi.org/10.15581/006.53.3.595-624>.
- Sada, Alejandro. 2024a. “Albert Camus: The Meaning of Life.” In *Joseph Ratzinger in Dialogue with Philosophical Traditions: From Plato to Vattimo*, edited by Alejandro Sada, Tracey Rowland, and Rudy Albino de Assunção, 315–24. London: Clark.
- Sada, Alejandro. 2024b. “J.-P. Sartre: Truth, Freedom, and Responsibility.” In *Joseph Ratzinger in Dialogue with Philosophical Traditions: From Plato to Vattimo*, edited by Alejandro Sada, Tracey Rowland, and Rudy Albino de Assunção, 299–314. London: Clark.
- Smentek, Izabella. 2013. “Wiara jest nadzieją: Teologiczne implikacje encykliki *Spe salvi*.” *Rocznik Teologii Katolickiej* 12 (1): 61–80.
- Stewart-Williams, Steve. 2014. *Darwin, Bóg i sens życia: Dlaczego teoria ewolucji zmienia wszystko, co (myśleliśmy, że) wiemy*. Translated by Piotr J. Sz wajcer. Stare Groszki: Wydawnictwo CiS.
- Szymik, Jerzy. 2012. *Theologia benedicta*. Vol. 2. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Szymik, Jerzy. 2013. “Religio vera: Rzeczywistość chrześcijaństwa – chrześcijański wymiar rzeczywistości według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.” *Teologia w Polsce* 7 (2): 5–22.

- Szymik, Jerzy. 2015. "Cnoty teologalne: Wiara jako nadzieja na miłość." In *Theologia benedicta*, 3:243–72. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Wojtyra, Agnieszka. 2024. "Meaning in Life Among Young People in Poland: A Sociological and Theological Perspective." *Studia Elckie* 26 (2): 207–23. <https://doi.org/10.32090/SE.260214>.
- Wolsza, Kazimierz. 2008. "Metafizyka *versus* historia zbawienia? Zagadnienia metafizyczne w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI." In *W kręgu teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI: Wykłady otwarte w zamiejscowym ośrodku Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego (2006/2007)*, edited by Kazimierz Wolsza, 231–60. Uniwersytet Opolski. Wydział Teologiczny 73. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Woźniak, Robert J. 2024. "Mutuality of Scripture, Metaphysics and Dogmatics: A Basic Hermeneutical Insight in Pope Benedict XVI's *Jesus of Nazareth*." *Verbum Vitae* 42 (Special Issue): 199–216. <https://doi.org/10.31743/vv.17657>.



Nadzieja Boga jako podstawa ludzkiej nadziei w ujęciu Józefa Tischnera i Hansa Ursa von Balthasara

God's Hope as a Basis of Human Hope According to Józef Tischner and Hans Urs von Balthasar

LECH WOŁOWSKI 

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, lech.wolowski@upjp2.edu.pl

Streszczenie: Artykuł podejmuje problematykę antropologiczno-teologicznego rozumienia pojęcia nadziei chrześcijańskiej w kontekście refleksji Józefa Tischnera i Hansa Ursa von Balthasara. To integralne spojrzenie na tę problematykę charakteryzuje się u obu myślicieli tendencją do przekraczania klasycznych antropologicznych ograniczeń nakładanych na pojęcie nadziei w kierunku pełniejszego chrystologicznego i teologicznego jego rozumienia. Z metodologiczno-strukturalnego punktu widzenia przeprowadzone w artykule analizy dotyczą czterech głównych wymiarów zagadnienia nadziei chrześcijańskiej: religijno-historycznego, antropologiczno-chrystologicznego, teologiczno-dramatycznego (teodramatycznego) oraz soteriologiczno-eschatologicznego. Ukazane ujęcie pozwala zrozumieć, dlaczego u Tischnera nadzieja nie ogranicza się do aspektu antropologicznego, lecz rozciąga się również na perspektywę teologiczno-chrystologiczną, a u von Balthasara nie sprowadza się wyłącznie do nadziei ludzkiej, lecz obejmuje także nadzieję Boga. Artykuł kończy się postawieniem i uzasadnieniem dwóch oryginalnych tez autorskich dotyczących rozumienia piekła jako eschatologicznego muzeum grzechu i rozumienia nadziei Boga jako ostatecznej podstawy nadziei człowieka w kontekście postulatów powszechnej nadziei zbawienia.

Słowa kluczowe: nadzieja Boga, nadzieja człowieka, nadzieja powszechnego zbawienia, Tischner, von Balthasar

Abstract: This article examines the problematics of anthropological and theological understanding of the concept of Christian hope in the context of the reflection of Józef Tischner and Hans Urs von Balthasar. This integral view of the issue is characterized by the tendency of both thinkers to go beyond the classical anthropological limitations imposed on the concept of hope towards its fuller Christological and theological understanding. From a methodological and structural standpoint, the analyses conducted in the article cover four main dimensions of Christian hope: religious-historical, anthropological-Christological, theological-dramatic (theodramatic) and soteriological-eschatological. The analyses conducted explain why, for Tischner, hope is not limited to the anthropological aspect, but also includes the theological-Christological dimension, and for von Balthasar, it is not limited only to human hope, but also includes the hope of God. The article concludes with the formulation and justification of two original theses concerning the understanding of hell as an eschatological museum of sin and the understanding of God's hope as the ultimate basis of human hope in the context of the postulate of universal hope of salvation.

Keywords: God's hope, human hope, the hope of universal salvation, Tischner, von Balthasar

Przeżywany obecnie w Kościele pod hasłem „Pielgrzymi nadziei” Rok Jubileuszowy 2025 skłania do podjęcia pogłębionej refleksji nad problematyką nadziei w jej pełnym chrześcijańskim ujęciu, tj. takim, które poza perspektywą antropologiczną spogląda na problematykę nadziei także z perspektywy teologicznej, a przy tym oprócz standardowych, doskonale już opracowanych w literaturze zagadnień dotyczących ludzkich aspektów nadziei chrześcijańskiej nie waha się mówić także o nadziei Boga i o konsekwencjach, jakie mogą z tego płynąć dla zrozumienia istoty toczącego się w dziejach zbawienia Bosko-ludzkiego dramatu.

Przyjmując za punkt wyjścia refleksję dwóch wielkich współczesnych intelektualnych „pielgrzymów nadziei”, a jednocześnie wielkich badaczy problematyki dramatu egzystencji ludzkiej – Józefa Tischnera i Hansa Ursa von Balthasara – niniejsze studium stawia sobie za cel rozpatrzenie problemu badawczego, który scharakteryzować można za pomocą następującego zestawu pytań. Po pierwsze: czym różni się chrześcijańska nadzieja od nadziei antycznych — pogańskiej i starohebrajskiej? Po drugie: czy w ujęciu chrześcijańskim rzeczywistość nadziei daje się wyczerpać w kategorii nadziei ludzkiej? Po trzecie: czym jest i jak może być rozumiana i opisana nadzieja Boga? Po czwarte: czy nadzieja powszechnego zbawienia jest równoważna z tzw. postulatem „pustego piekła”? Po piąte: jaki jest związek w kontekście kwestii nadziei powszechnego zbawienia pomiędzy nadzieją człowieka a postulowaną w jednym z wcześniejszych pytań nadzieją Boga?

Z punktu widzenia metodologicznego analiza powyższego – jak widać wielowymiarowego – problemu przeprowadzona zostanie w sześciu osobnych podejściach, różniących się nie tylko spojrzeniem metodologicznym, ale także sposobem ujęcia i interpretacji badanego materiału.

W pierwszym podejściu, wykorzystując głównie metodę porównawczą, przyjrzemy się ogólnemu antropologiczno-teologicznemu kontekstowi, jaki tworzy refleksja zarówno Tischnera, jak i von Balthasara w zakresie problematyki nadziei chrześcijańskiej. Wyjaśnimy, na czym polega oryginalność spojrzenia na twórczość obu autorów w optyce przyjętej w niniejszym studium.

W kolejnych podejściach przeanalizujemy dalsze wymiary zagadnienia nadziei chrześcijańskiej, odpowiadające wcześniej sformułowanym pytaniom i rozpatrywane w kontekście refleksji wspomnianych wyżej autorów. W paragrafach od drugiego do piątego omówione zostaną cztery zasadnicze wymiary: (1) religijno-historyczny dotyczący przejścia od nadziei pogańsko-światowej do nadziei chrześcijańskiej; (2) antropologiczno-chrystopologiczny traktujący o przejściu od nadziei człowieka do nadziei Chrystusa; (3) teologiczno-dramatyczny (teodramatyczny) mówiący o przejściu od skończonej nadziei ludzkiej do nieskończonej nadziei Boga; (4) soteriologiczno-eschatologiczny dotyczący przejścia od indywidualnej nadziei zbawienia do nadziei powszechnego zbawienia.

Paragraf szósty, związany z ostatnim powyższym pytaniem badawczym, będzie różnił się dość istotnie od pozostałych, w których refleksja w znacznej mierze oparta

została na myśli Tischnera i von Balthasara. W paragrafie tym postawione i uzasadnione zostają dwie oryginalne tezy autorskie. Pierwsza odnosi się do postulatu rozumienia piekła jako eschatologicznego muzeum grzechu, druga zaś stanowi tezę tytułową niniejszego studium i dotyczy postulatu rozumienia nadziei Boga jako ostatecznej podstawy nadziei człowieka w kontekście problematyki nadziei powszechnego zbawienia.

1. Józef Tischner i Hans Urs von Balthasar – ich antropologiczno-teologiczna pielgrzymka nadziei

Postaci wielkich współczesnych myślicieli: Tischnera i von Balthasara, są na tyle dobrze znane, że w niniejszym opracowaniu nie zachodzi potrzeba ich szczegółowego przedstawiania¹. Konieczne jest jednak ogólne, porównawcze ukazanie ich spojrzenia na problematykę nadziei oraz wskazanie, w jaki sposób ich twórczość w tym zakresie będzie interpretowana i rozwijana w dalszych częściach pracy.

W 2025 roku przypada 25. rocznica śmierci Tischnera – wybitnego polskiego intelektualnego „pielgrzyma nadziei”, który w *Księżeczce pielgrzyma* pisał: „Człowiek jest istotą pielgrzymującą. Znaczy to, że człowiek wędruje – a wędruje dzięki jakiejś nadziei, która nie tylko podtrzymuje go w jego wędrówce, ale również w ogóle umożliwia mu życie. Żyć dzięki nadziei znaczy: być sercem w przyszłości” (Tischner 1996, 9).

W *Świecie ludzkiej nadziei* krakowski myśliciel postawił kluczową dla swojego ujęcia tezę dotyczącą relacji pomiędzy nadzieją i istotą chrześcijaństwa: „Wydarzenie chrześcijaństwa było wydarzeniem we wnętrzu ludzkiej nadziei” (Tischner 2014, 333). Teza ta w nim samym wywoływała badawczy niepokój, zmuszając go do zadania podstawowego pytania: „Ale dlaczego nadzieja? Skąd to szczególnie waloryzowanie nadziei?”. Odpowiadał: „ponieważ nasza nadzieja jest, jak wierzę, najważniejszą dla nas perspektywą odkrywania i oglądania prawdy, prawdy o chrześcijaństwie, o człowieku, o naszym świecie” (Tischner 2014, 6).

W *Księżeczce pielgrzyma* Tischner wskazywał, jak silnie wiązał pojęcie nadziei z problematyką dramatu wolności: „Pierwszym dziełem nadziei jest wyzwolenie. Człowiek zrywa kajdany. Najpierw wyzwala duszę, wyzwala wyobraźnię, wyzwala umysł i serce, a potem kruszy kajdany, jakie miał na rękach i nogach” (Tischner 1996, 9).

W powyższym sensie myśl Tischnera zbiega się perfekcyjnie z myślą von Balthasara – drugiego wielkiego intelektualnego „pielgrzyma nadziei”. Również on myślał o nadziei w kontekście ludzkiego pielgrzymowania: „człowiek pielgrzymujący na

¹ Czytelnik zainteresowany opracowaniami biograficznymi może sięgnąć po następujące publikacje – w przypadku Tischnera: Bonowicz 2020; Galarowicz 2013; w odniesieniu do von Balthasara: Budzik 1998; Piotrowski 2005.

ziemi żyje – dlatego właśnie, że *podlega* sądowi i *nie wie* – zawieszony pomiędzy lękiem i nadzieją” (von Balthasar 1998, 50).

Podobnie jak dla Tischnera – co trafnie zauważa Stanisław Budzik w *Dramacie odkupienia* – także dla von Balthasara problematyka dramatu wolności stanowiła centrum jego twórczości: „Wolność staje się dla Balthasara pojęciem najważniejszym, bez którego nie sposób zrozumieć tajemnicy wielkiego dramatu, jaki Bóg rozgrywa na scenie historii świata” (Budzik 1997, 197–98). Różnica między spojrzeniem Tischnera a von Balthasara polega przede wszystkim na tym, że podczas gdy pierwszy mówił o nadziei w antropologicznej perspektywie dramatu ludzkiej wolności, drugi do tej problematyki dołączył wymiar ściśle teologiczny: „Dramat, w którym główną rolę odgrywa Bóg, staje się teodramatem, walką Boga o zbawienie człowieka” (Budzik 1998, 25).

W tym momencie konieczne jest pewne wyjaśnienie. Zazwyczaj, gdy pojawia się nazwisko Tischnera, pierwszym odruchem – można powiedzieć „kalką myślową”, jaka narzuca się większości interpretatorów jego tekstów – jest skojarzenie: „Tischner – filozof”. Nie kwestionując ogromnego wkładu Tischnera w tę dziedzinę wiedzy, w niniejszym opracowaniu jego teksty będą analizowane przede wszystkim z teologicznego, a nie filozoficznego punktu widzenia. Tischner nie był tylko filozofem – był również przenikliwym teologiem, choć jego sposób uprawiania teologii często wykraczał poza ówczesne kanony, co sam zresztą krytycznie komentował, występując przeciwko próbom dominacji tej dziedziny przez jedno tylko, faworyzowane przez większość, ale obce mu podejście². Jednym z celów niniejszego opracowania jest przełamanie schematu myślowego: „Tischner – filozof” oraz, dzięki takiemu oryginalnemu spojrzeniu na jego twórczość, wydobyć na światło dzienne tej części jego antropologiczno-teologicznej refleksji, która odnosi się do problematyki nadziei³.

Z tego powodu w niniejszym artykule zamiast standardowego podziału na podejście filozoficzne i teologiczne do zagadnienia nadziei, konsekwentnie będzie mowa jedynie o antropologicznym i teologicznym ujęciu tej problematyki. Dopiero z tej

² Dał temu wyraz w pracach: Tischner 1970, 1983. Warto dodać, że analogicznie wygląda sytuacja z von Balthasarem. Dla wielu szwajcarski myśliciel to przede wszystkim teolog, nie brakuje jednak interpretatorów jego twórczości, którzy zaliczają go do filozofów i właśnie z tej perspektywy przedstawiają oraz interpretują jego twórczość (zob. Urban 2006). To, że u Tischnera znajdziemy więcej filozofii niż teologii, a u von Balthasara – odwrotnie, oznacza co najwyżej tyle, że pierwszego można nazwać „teologizującym filozofem”, a drugiego „filozofującym teologiem”. Absolutnie jednak żadnemu z nich nie można odmówić prawa do istotnego wkładu w obie te dziedziny.

³ Jeżeli chodzi o wkład Tischnera w inne działy teologii – poza problematyką nadziei omawianą w niniejszym studium – istnieją osobne prace poświęcone np. zagadnieniom charytologicznym (zob. Wołowski 2019a). Warto również dodać, że tematykę łaski i nadziei z punktu widzenia duszpastersko-teologicznego w sposób mistrzowski połączył sam Tischner w swoich poznańskich *Rekolekcjach dla inteligencji* (zob. Tischner 2011a).

perspektywy można dostrzec istotne różnice między Tischnerem a von Balthasarem i właściwie je zinterpretować.

Pierwsza różnica, na którą zwrócimy jeszcze uwagę w dalszej części studium, odnosi się do tego, iż Tischner starał się ukazać więź łączącą światowe nadzieje ludzkie z nadzieją chrześcijańską, zaś von Balthasar odkrywał w przestrzeni nadziei chrześcijańskiej miejsce na nadzieję nie tylko człowieka, ale też Boga. Druga różnica związana była z tym, że Tischner do zagadnienia nadziei podchodził bardziej od strony jednostkowej, tymczasem dla von Balthasara nadzieja była zawsze nadzieją wspólnotową, a w konsekwencji nadzieją na powszechne zbawienie.

Wielu polemistów zarzucało von Balthasarowi, że w swoich rozważaniach, zwłaszcza w kontekście drugiego przypadku, balansował na zbyt cienkiej linii wyznaczającej granice ortodoksji, a nawet, iż pozwalał sobie ją przekraczać⁴. Z kolei wśród jego oponentów od lat funkcjonuje kolejna, często bezrefleksyjnie powielana „kalka myślowa”: „Balthasar – zwolennik teorii pustego piekła”. Tymczasem von Balthasar sformułowania tego nie tylko nie używał, lecz wręcz przeciwnie – bardzo wyraźnie i stanowczo się od niego odcinał. Do zasadniczych celów niniejszej publikacji należy po pierwsze, wykazanie, że pomimo żywienia nadziei na powszechne zbawienie von Balthasar był zwolennikiem raczej „pełnego” niż „pustego piekła”, a po drugie, nadanie tej tezie oryginalnej, wykraczającej już poza tezy szwajcarskiego myśliciela interpretacji, dotyczącej związku pomiędzy tym, co określamy mianem nadziei Boga a ludzką nadzieją powszechnego zbawienia.

Trzeba przy tym pamiętać, że wiele z omawianych tu koncepcji von Balthasara, m.in. wspomniana wyżej nadzieja Boga, nie należy do sfery zagadnień formalizowanych, tj. takich, które dałoby się sprowadzić do formalnych definicji i rozumowań dowodowych. Von Balthasar doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że nikt nigdy nie poda formalnej definicji nadziei Boga. Dlatego też z jednej strony miał odwagę, a z drugiej był po prostu zmuszony korzystać w takich przypadkach z niestandardowych (i dlatego dla niektórych nieakceptowalnych) miejsc teologicznego poznania, takich jak poetycka twórczość Charles’a Péguy’ego czy mistyczne doświadczenia Adrienne von Speyr.

W kontekście inspiracji Balthasara wizjami wspomnianej szwajcarskiej mistyczki, cytowany wcześniej Budzik – trafniej niż wymienieni wyżej polemici – określił prawdziwą drogę, jaką teolog z Bazylei obrał w badaniach nad eschatologicznym aspektem nadziei: „Rozwiązanie zaproponowane przez Balthasara stara się pogodzić zachodni patos wolności i odpowiedzialności z reprezentowaną przez niektórych Ojców Kościoła Wschodniego oraz podtrzymywaną przez wizje niektórych świętych Kościoła Zachodniego nadzieją na powszechne zbawienie” (Budzik 1997, 225). Podejmując się interpretacji stanowiska von Balthasara dotyczącego omawianych tu zagadnień, trzeba wykazać się wrażliwością na problematykę paradoksu przenikającą

⁴ Na temat zarzutów stawianych w tej kwestii szwajcarskiemu myślicielowi zob. von Balthasar 1998, 39–50.

niemal całą jego twórczość (zob. Wołowski 2023). Coś bowiem, co z pozoru może wydawać się nielogiczne, jak chociażby postulat mówienia o nadziei Boga, nie jest nielogiczne, lecz właśnie paradoksalne (por. de Lubac 1995, 103). To szczególne wyuczulenie na problematykę paradoksu stanowi dodatkowy element oryginalności niniejszego spojrzenia na refleksję szwajcarskiego myśliciela.

Trzeba wreszcie bardzo wyraźnie podkreślić, że zanim von Balthasar podjął się – pod koniec swojego życia w całości poświęconego głębokiej teologicznej refleksji – sformułowania jakichkolwiek tez dotyczących nadziei powszechnego zbawienia, wcześniej dogłębnie przestudiował wszystkie etapy klasycznego rozumienia pojęcia nadziei chrześcijańskiej. Dużą część tej badawczej wędrówki von Balthasar i Tischner przeszli w pewnym sensie razem, krocząc niejako tuż obok siebie. Choć czynili to w niemal całkowitej od siebie niezależności, to jednak w tej refleksji łączyło ich wiele⁵. I to, co w tym zakresie wspólnie wypracowali, stanowić będzie podstawę analiz przeprowadzonych w dalszej części niniejszego studium.

2. Od nadziei pogańsko-światowej do nadziei chrześcijańskiej – ujęcie religijno-historyczne

Religijno-historyczny kontekst narodzin nadziei chrześcijańskiej na tle nadziei światowo-pogańskich precyzyjnie opisuje von Balthasar. Dokonuje on ważnego rozróżnienia między trzema głównymi spojrzeniami na nadzieję: „koniecznym będzie odróżnienie nadziei chrześcijańskiej – jako opartej na rzeczywistości tej konkretnej wiary – od nadziei niechrześcijańskich, z jednej strony pogańskich, a z drugiej – hebrajskich” (von Balthasar 1983, 122–23)⁶.

W ujęciu pogańskim dostrzec można głębokie niedowartościowanie nadziei, nie tylko dlatego, że jej zasięg z reguły ograniczony był do rzeczywistości czysto ziemskich, ale głównie dlatego, iż była ona postrzegana jako oznaka niedojrzałości (por. von Balthasar 1983, 123). Rozumiano ją jako przejściową niedoskonałość, charakteryzującą ludzi niedojrzałych, i jako taka powinna zanikać wraz z osobowym rozwojem i doskonaleniem się jednostki ludzkiej.

Inaczej kształtowała się wizja nadziei w mentalności starożytno-hebrajskiej. Jej fundament wykraczał już poza ziemski horyzont, dzięki czemu perspektywa spojrzenia zdecydowanie się poszerzyła. To tu właśnie kategoria nadziei zbiegła się

⁵ Problematyka odpowiednio niezależności i zależności refleksji obu tych myślicieli omówiona została w pracach: Wołowski 2019b, 141–60; 2022, 89–110. Z punktu widzenia interesującego nas tutaj aspektu dramatycznego wyraźny wpływ von Balthasara na Tischnera widoczny jest w publikacji Tischner 2011b, 377–411, gdzie krakowski myśliciel określa go jako „jednego z najwybitniejszych teologów naszych czasów”.

⁶ Wszystkie cytaty zaczerpnięte z tomu 4 *Theodramatik* (von Balthasar 1983) – który, jak dotąd, nie posiada polskiego przekładu – zostały przedstawione w niniejszym artykule w tłumaczeniu własnym.

z kategorią pielgrzymki i zaczęła nabierać charakteru mesjańskiego: „Dla odmiany nadzieja hebrajska postępuje zawsze do przodu w czasowym rozumieniu tego słowa; ma charakter «mesjański», mimo że brakuje w niej jeszcze konkretnej postaci mesjańskiej” (von Balthasar 1983, 124). Ponadto w hebrajskim rozumieniu nadziei tkwi głęboko zakorzeniony element błogosławieństwa i obietnicy (m.in. obietnicy w Abrahamie, obietnicy złożonej Dawidowi) (por. von Balthasar 1983, 124), która towarzyszy ludowi wybranemu w jego pielgrzymce dziejowej i ukonkretnia uniwersalną nadzieję zbawienia w jednej osobie, która ma objawić się w bliżej nieokreślonej przyszłości.

Wątek nadziei Abrahama podejmuje również Tischner w *Księżeczce pielgrzyma*, wskazując w tym kontekście również na nierozzerwalne połączenie kategorii obietnicy i nadziei: „Każdy z nas jest jak biblijny Abraham, który opuścił swe domostwo i poszedł w nieznaną świat, by szukać sobie ziemi obiecanej. To właśnie nadzieja kierowała jego krokami w nieznaną, dalekie kraje” (Tischner 1996, 9).

Zarówno von Balthasar, jak i Tischner nieprzypadkowo zakorzeniają starohebrajskie, głębsze niż pogańskie rozumienie pojęcia nadziei w osobie patriarchy Abrahama. To właśnie ta już nie czysto-ludzka, ale wsparta Boską obietnicą nadzieja Abrahama stała się właściwym historyczno-kulturowym kontekstem – można by rzec łonem – na którym mogło rozwinąć się chrześcijańskie rozumienie nadziei. Abraham i w ogólności reprezentowana przez niego mentalność starotestamentalna stanowi zatem niezbywalny korzeń. To z niego wyrosnie pień, to znaczy dopełnienie, którym będzie Ewangelia. Tischner powie: „W świat nadziei ludzkiej i w świat budowanego przez nią heroizmu wkroczyła kiedyś Ewangelia” (Tischner 2014, 343). Powstaje naturalne pytanie: co nowego wniosła ona w świat ludzkiej nadziei?

Chcąc odpowiedzieć na powyższe pytanie, trzeba zastanowić się nad tym, czym różni się nadzieja chrześcijańska od nadziei światowych. Pierwszą kwestią, na którą zwraca uwagę Tischner, jest fakt, iż chrześcijańskie spojrzenie na nadzieję pozwoliło wydobyć samo to słowo z ciemności, w jakich zostało pogrążone, i z marginesu, na który zostało zepchnięte przez opisane wyżej starożytno-pogańskie podejścia. Ewangelia przede wszystkim przywraca słowu „nadzieja” należne mu w hierarchii ludzkich wartości miejsce:

Nadzieja chrześcijańska dotknęła jakiegoś szczególnie czułego miejsca w człowieku. Są słowa, które nie tylko opisują rzecz, lecz także wydobywają ją z ciemności, czynią podatną dla widzenia i dla przyswojenia. Takim słowem jest ewangeliczne słowo „nadzieja”. Dzięki niej, jakby powiedział Hegel, człowiek „wzniósł się do poziomu swej istoty” (Tischner 2014, 343).

Idąc dalej tym tropem, warto podkreślić, że słowo „nadzieja” niesie ze sobą silny ładunek aksjologiczny, podnoszący również samego żywiącego nadzieję człowieka na wyższy poziom godności. Jest to całkowite przeciwieństwo pogańskich ujęć, w których z nadziei należało wyrosnąć, by wzbić się na wyższy poziom godności

bytowania. W optyce chrześcijańskiej nadzieja nie stanowi już mieszaniny nostalgii i lęku, z której trzeba wyrosnąć. Nadzieja staje się darem, do którego należy dorosnąć i wraz z którym trzeba dojrzewać: „Nadzieja – oto podstawowy warunek dojrzalszości. Człowiek dojrzewa w miarę, jak coraz bardziej dojrzęła staje się jego nadzieja” (Tischner 2014, 349).

Kluczowe jest tu podkreślenie wartości nadziei chrześcijańskiej jako daru: „Nadzieja nie jest wynikiem ani nostalgii, ani żądania, ale darem od tego, w czym się ją pokłada” (von Balthasar 1983, 129). Tischner zwraca także uwagę na niezwykłą dynamikę nadziei chrześcijańskiej, która – w przeciwieństwie do innych nadziei – nie słabnie wraz z wiekiem, lecz raczej przybiera wraz z nim na sile. Można nawet mówić o specyficznej „sile nadziei” (Tischner 2014, 343). W ujęciu chrześcijańskim przejawia się ona w tym, iż nadzieja staje się siłą porządkującą wszelkie inne światowe nadzieje: „Chrześcijaństwo weszło w dzieje jako żywe i głębokie doświadczenie nadziei. Zaczęło ono tym samym dokonywać trudnego dzieła porządkowania innych nadziei człowieka. Porządkując, bądź ukazywało ich pozór, bądź odsłaniało, że zawierają się one w jego nadziejach” (Tischner 2014, 333).

Napędzana tą nadprzyrodzoną siłą chrześcijańska nadzieja dokonuje „zwycięskiego pochodu poprzez świat” (Tischner 2014, 343). To, że jest on „zwycięski”, nie oznacza, iż nigdy nie napotka na opór ani nie spowoduje żadnych konfliktów. Opory i konflikty były, są i będą, ale niezwykłość i skuteczność siły chrześcijańskiej nadziei polega na tym, że trafia ona do głębi ludzkich serc. Skuteczność tego „zwycięskiego pochodu” chrześcijańskiej nadziei zasadza się również na tym, że nie jest jej celem zmiążdżenie czy wyeliminowanie nadziei światowych, lecz takie ich uporządkowanie, oczyszczenie i podniesienie, by kierowały spojrzenie człowieka poza horyzont doczesności.

Nie chodzi o to, by niszczyć nadzieją chrześcijańską nadzieje z tego świata, ani o to, by nadziejami z tego świata niszczyć nadzieję chrześcijańską. Chodzi o znalezienie formuły sensu, formuły porządkującej i dopełniającej, pozwalającej człowiekowi zaangażowanemu w przemianę tego świata odnaleźć siebie w nadziei, która odsłoni przez nim inne zaangażowanie i inny świat (Tischner 2014, 7)⁷.

Oczywiście nie wszystkie nadzieje światowe są do uratowania. Te, które jawnie przeczą nadziei chrześcijańskiej, muszą zostać przez nią przekreślone, ale nie pozostaje po nich pustka. Na miejsce każdej usuniętej, tj. płonnej lub obumarłej nadziei

⁷ Tischner mówi w tym kontekście o szczególnym zadaniu, jakie stoi przed chrześcijanami, o konkretnej pracy, którą muszą wykonać „około ludzkiej nadziei”, tak aby przekształcić ją w nadzieję chrześcijańską: „W tym celu chrześcijanie poddają krytyce nadzieje związane z tym światem, ale nie po to, by je niszczyć, lecz po to, by ukazaniem ich ograniczoności dopełnić je i udoskonalić. Swe słowo kierują oni do ludzi, do ich wnętrza, do głębi ich człowieczeństwa. Czyniąc tak, sprawiają, że chrześcijańska pedagogika staje się pracą około ludzkiej nadziei” (Tischner 2014, 101–2).

światowej, Ewangelia proponuje nadzieję nową, niosącą nowe życie: „Jakieś nadzieje zostały przekreślone. [...] Inne nadzieje ożywiły się. Chrystus zmartwychwstały stał się symbolem nadziei nowo powstałych i na nowo ożywionych” (Tischner 2014, 333).

Tę integrującą, a nie destrukcyjną rolę nadziei chrześcijańskiej wobec nadziei światowych dostrzega także von Balthasar, ale główny nacisk kładzie on na fakt, że w przeciwieństwie do tych ostatnich, nadzieja chrześcijańska przekracza horyzont doczesności i otwiera człowieka na Boga: „Nadzieja chrześcijańska, rozumiana jako teologiczna, wykracza w każdym przypadku poza świat doczesny, oczywiście nie wyrzekając się go, lecz zabierając go z sobą w kierunku Boga, który przygotował nam i światu zamieszkanie u siebie poprzez łaskę” (von Balthasar 1983, 155–56).

Podsumowując rozważania dotyczące wyjątkowości nadziei chrześcijańskiej na tle innych nadziei, warto zwrócić uwagę na istotną różnicę zachodzącą między nadzieją chrześcijańską a jej hebrajskim odpowiednikiem. W tym kontekście von Balthasar wskazuje na bardzo subtelne zagadnienie relacji pomiędzy nadzieją, wdzięcznością a cierpieniem.

Za prześladowania hebrajczyk nie mógł wzbudzać w sobie dziękczynienia, ale może i powinien wzbudzać je w sobie chrześcijanin. A ponieważ rozpoznaje w nim łaskę swojego współcierpienia z Chrystusem, może też połączyć z nim chrześcijańską nadzieję, że to cierpienie, złączone z Chrystusowym, może w ukryty sposób przyczynić się do zbawienia świata (von Balthasar 1983, 157).

W ujęciu pozachrześcijańskim im bardziej zwiększa się ucisk i cierpienie, tym bardziej zanika nadzieja, a dystans do Boga – który w tym aspekcie jest absolutnie wolny od cierpień – w sposób oczywisty się nasila. W chrześcijaństwie zaobserwować można tendencję całkowicie przeciwną. W darze chrześcijańskiej nadziei można znaleźć miejsce na paradoksalny obszar spotkania człowieka i Boga, w którym wzajemna relacja staje się tym bliższa i tym bardziej intymna, im większe towarzyszą jej prześladowania i cierpienia (por. von Balthasar 1983, 131).

Wiedząc już czym różni się nadzieja chrześcijańska od nadziei pogańskich i nadziei starohebrajskiej, można pokusić się o jej zwięzłą finalną charakterystykę. Zadania tego podjął się von Balthasar, starając się odnaleźć w nadziei chrześcijańskiej jej „lepszą” część, którą stanowi jej aspekt antropologiczno-soteriologiczno-chrystologiczny. Istotą nadziei chrześcijańskiej w tym ujęciu jest to, iż jest ona nadzieją zbawienia całego człowieka w Chrystusie Zmartwychwstałym:

Nadzieja *chrześcijańska* może być więc określona, jak zostało to już wskazane, jako „lepszą”, ponieważ opiera się na zmartwychwstaniu, które już się dokonało, na już zrealizowanym oczekiwanym w judaizmie eschatonie i na czymś czego żadna z eschatologicznych doktryn pogańskich nigdy nie ważyła się nawet spodziewać: na zbawieniu całego człowieka, z duszą i ciałem. Zmartwychwstanie Chrystusa nie jest tylko przedmiotem, ale dynamiczną racją

stojącą za tą właśnie lepszą nadzieją, ponieważ to, na co się w niej spodziewa, jest uprzednio przygotowane w Chrystusie przez Boga, aby ostatecznie zostać objawione i przeznaczone dla tego, kto żywi taką nadzieję (Kol 3, 3–4) (von Balthasar 1983, 125–26)⁸.

Dalsze zgłębianie wspomnianego tu aspektu nadziei wymagać będzie zmiany perspektywy metodologicznej z historyczno-religijnej na antropologiczno-chrystologiczną.

3. Od nadziei człowieka do nadziei Chrystusa – ujęcie antropologiczno-chrystologiczne

Gdy mowa o nadziei w perspektywie antropologicznej, na pierwszy plan wysuwa się jej wymiar personalistyczno-dialogiczny. Prawdziwa nadzieja chrześcijańska zrodzić się może jedynie w kontekście interpersonalnym: „Rysem istotnym wszelkiej nadziei jest moment «zawierzenia siebie». Żyjąc nadzieją, pokładamy «w kimś naszą nadzieję». [...] Pokładając w kimś nadzieję, wyrażamy przekonanie, że *ktos* jest *wierny*. Wierność jest jedną z wartości. Dzięki intuicji wierności nadzieja wchodzi w świat drugiego człowieka” (Tischner 2014, 346).

W tym kontekście kluczowym zagadnieniem pozostaje kwestia interpersonalnego momentu „powierzenia nadziei”. Tischner wprowadza rozróżnienie między wiarą, która opiera się na „autorytecie” i poszukuje w nim „pewnego” oparcia, a nadzieją, która nie szuka ani autorytetów, ani pewności, lecz po prostu powierza się „Drugiemu” (por. Tischner 2014, 346). W takim ujęciu tracą na znaczeniu formalne argumenty i wnioski: „Ten, w kim «pokładam mą nadzieję», nie jest «argumentem» ani nawet «poręczycielem», lecz kimś więcej: jest *powiernikiem* nadziei. Obecność powiernika nadziei trwa tak długo, jak długo trwa nadzieja” (Tischner 2014, 346).

Dodatkowo warto zauważyć, że u Tischnera adresat lub właściwie ów „powiernik” nadziei bywa pisany wielką literą. Nie chodzi wtedy już o jakiegoś nieokreślonego „drugiego”, lecz o bardzo konkretnego „Drugiego”, będącego wyjątkowym

⁸ Warto zauważyć, że na tym etapie von Balthasar wcale jeszcze nie twierdzi, że nadzieja chrześcijańska musi koniecznie odwoływać się do idei zbawienia całej ludzkości. W przedstawionej wyżej charakterystyce nadziei chrześcijańskiej konieczna jest nie idea zbawienia „całej ludzkości”, lecz idea zbawienia „całego człowieka”. Chodzi o to, że jakakolwiek nadzieja rozumiana w sensie „antropologicznym”, jeśli ma zasługiwać na miano nadziei chrześcijańskiej, musi odnosić się nie tylko do „ciała”, ale także do „duszy ludzkiej”: „Tutaj «zasada nadziei» staje się chrześcijańska: chodzi o zachowanie lub utratę życia wiecznego przez człowieka, z duszą i ciałem, dzięki łasce Bożej i pokucie, w tajemnicy świętych obcowania i za ich pośrednictwem. Tutaj, w tej wertykalności i obecności, rozgrywają się rzeczy ostateczne, ostatni akt dramatu, a nie w jakimś końcu czasu horyzontalnej przyszłości” (von Balthasar 1983, 166). Drugi filar tej definicji stanowi fakt, iż nadzieja taka opiera się na konkretnym, już dokonanym „chrystologicznym” fakcie historycznym, i w tym sensie jest ona „lepsza” od jakichkolwiek innych nadziei.

„Powiernikiem” nadziei: „Ewangelia maluje żywy obraz tego, kto bierze w swe ręce nadzieję człowieka. Jest to obraz umierającego i wstającego z grobu Chrystusa. Chrystus pojawia się tu nie jako «argument», lecz przede wszystkim jako Powiernik nadziei” (Tischner 2014, 346–47).

W refleksji von Balthasara można dostrzec jeszcze jeden niezwykle istotny element wzmacniający wiarygodność nadziei złożonej w takim Powierniku. Chodzi o faktyczność i historyczność Jego istnienia, które wciąż mają ciągle implikacje w teraźniejszości:

Z tego, co zostało powiedziane, wynika, że nadzieja chrześcijańska jest w *głównej mierze wertykalna*, w tym sensie, że opiera się na wydarzeniu Chrystusa, który teraz znajduje się „na wysokościach”. Ale ta wertykalność różni się od tej pogańskiej tym, że opiera się na wydarzeniu historycznym, które jako takie nie może być jedynie czystą przeszłością, lecz dosięga nas w naszej teraźniejszości [...] (von Balthasar 1983, 128).

Do faktyczności i historyczności dołączają jeszcze dwie charakterystyki: boskość (*Sacrum*) i heroiczność (por. Tischner 2014, 347). Wszystko to prowadzi do sformułowania niezwykle odważnego i oryginalnego wniosku: omówiony wyżej dialogiczny aspekt nadziei zostaje przeniesiony z wymiaru antropologicznego na chrystologiczny. Jeżeli ma on faktycznie być dialogiczny, wówczas nie tylko człowiek pokłada nadzieję w Chrystusie – również Chrystus pokłada ją w człowieku.

Śmierć za człowieka oznacza, że Chrystus także w człowieku pokłada swą nadzieję. Tutaj – jak się zdaje – odsłania się z kart Ewangelii swoistość heroizmu. Nie tylko obecność cierpienia jest w nim decydująca i nie tylko to, że wybór wyrasta ponad substancję bólu i jest bólowi na przekór. Heroiczne jest także, a może nawet przede wszystkim, że w człowieku została położona jakaś nadzieja (Tischner 2014, 347).

Tym samym Chrystus staje się nie tylko powiernikiem nadziei, ale i przewodnikiem wytyczającym drogę zakotwiczenia nadziei między niebem a ziemią. To On jako pierwszy żywi tak rozumianą nadzieję, a reszta chrześcijan po prostu za Nim podąża⁹. Warto jednak dodać, że z tradycyjnego punktu widzenia przedstawiona wyżej teza wzajemności powierzenia nadziei, w której to jedną ze stron jest sam Chrystus, może być uznana za ryzykowną, a dla niektórych być może nawet za

⁹ Odwołując się do symboliki kotwicy, von Balthasar ujmuje tę prawdę w sposób następujący: „Tak, jak kotwica – odtąd wielki symbol chrześcijańskiej nadziei – opada pionowo i zakotwicza się na dnie morza, tak kotwica duszy, nadzieja, wznosi się pionowo do góry, zakotwiczając się w najświętszym miejscu Boga (to jest: «za zasłoną [świątyni]»). Ale w jaki sposób nasza nadzieja może sięgnąć serca wieczności? Podąża ona za ruchem zmartwychwstałego Chrystusa, który wytyczył nam drogę, «aby przygotować nam miejsce». A czyni to według Hbr 6,20 jako arcykapłan Nowego Przymierza, to znaczy jako ten, który cierpiał za nas” (von Balthasar 1983, 131).

niedopuszczalną. Tischner zaznacza więc, iż kategoria pokładania nadziei nie wiąże się z nakładaniem na którąkolwiek ze stron żadnych sztywnych oczekiwań:

Zwróćmy uwagę na to, że gdy sami składamy swą nadzieję w ręce Drugiego, to gestem tym wcale nie zamierzamy naruszać świata jego dotychczasowych nadziei. Jesteśmy przekonani, że nasze powierzenie nadziei mieści się w ramach jego nadziei. Gest „pokładania nadziei” jest jednym z najbardziej tolerancyjnych gestów człowieka. Gdy Chrystus składa swą nadzieję w człowieku, jest podobnie (Tischner 2014, 348–49).

Chodzi tu o wzajemne powiązania – można by powiedzieć: za pomocą Balthasarowskiej „kotwicy” – dwóch typów nadziei: tych ziemskich z tamtymi niebieskimi (cokolwiek te ostanie miałyby znaczyć). „Wiązać nadzieje to sprawiać, by w każdej nadziei ziemskiej był słyszalny głos nadziei z tamtej ziemi, by w nadziei, którą ojciec pokłada w swoim dziecku, dał się słyszeć głos Stwórcy, który pokłada swą nadzieję w ojcu dziecka” (Tischner 2014, 351). Jak wynika z powyższego, nadzieja Chrystusa wprowadza nas kolejno w zagadnienie nadziei (Boga) Ojca.

4. Od skończonej nadziei człowieka do nieskończonej nadziei Boga – ujęcie teodramatyczne

Omówiony wyżej dwubiegunowy, antropologiczno-chrystologiczny wymiar nadziei chrześcijańskiej skłania do refleksji nad możliwością jego rozwinięcia w kierunku pełniejszego teologiczno-trynarnego ujęcia. W tym kontekście zasadne wydaje się uzupełnienie rozważań o aspekt dramatyczny.

Zarówno Tischner, jak i von Balthasar nie byliby sobą, gdyby rozważań o nadziei chrześcijańskiej nie umieścili ostatecznie w kontekście dramatycznym. Tischner pisał: „Kto jednak potrafi spojrzeć w głąb nadziei, jakby w głęboką studnię, ten zobaczy na jej dnie dramat” (1996, 10). W wymiarze antropologicznym dramat ten nabiera czasem cech tragiczności, dlatego tak istotny jest tu wymiar teologiczny, który w takich przypadkach podźwiga człowieka w kierunku zbawczym: „Odpowiadając na tragiczność, nadzieja dokonuje codziennie trudnego dzieła podnoszenia człowieka w kierunku jakiegoś wybawienia” (Tischner 2014, 338–39).

Aby nadzieja wybawienia mogła uzyskać swój właściwy wydźwięk, von Balthasar nieustannie mówi nie tylko o dramacie zbawienia, lecz o czymś znacznie większym – o teodramacie zbawienia. W teodramacie (w przeciwieństwie do dramatu) autentycznie zaangażowany jest nie tylko człowiek, ale także Bóg – i to w rzeczywisty, a nie pozorowany sposób. Dlatego szwajcarski teolog, w kontekście problematyki nadziei, nie zawaha się wystawić swej teologicznej reputacji na szwank, proponując rozważenie paradoksalnej kategorii nadziei Boga. Można powiedzieć, że do pewnego stopnia

w sukurs przychodzi mu także Tischner. Obaj konstruują – choć każdy na swój, odmienny sposób – teologiczno-dramatyczną (jak mówi von Balthasar: teodramatyczną) teorię nadziei Boga.

W powyższym paragrafie, w ramach rozważań dotyczących wymiaru chrystologicznego nadziei, omówiona została koncepcja dotycząca nadziei, jaką Chrystus pokłada w człowieku i w skierowanym na niego swym dziele zbawczym. Oczywiście można by tu próbować ograniczać ją jedynie do ludzkiej natury Chrystusa, ale nie o to z pewnością Tischnerowi chodziło (nie byłoby wówczas potrzeby mówienia o „Stwórcy, który pokłada swą nadzieję w ojcu dziecka”) (Tischner 2014, 351). Von Balthasar posuwa się znacznie dalej, podejmując otwartą dyskusję dotyczącą problematyki nadziei Boga. Kluczowym aspektem nadal pozostaje wzajemność nadziei. Cała istota teodramatycznej akcji między człowiekiem a Bogiem zasadza się właśnie na wzajemności, a nie jednostronności relacji zachodzących pomiędzy bohaterami teodramatu. Całe tomy *Teodramatyki* poświęcone zostały opisu wzajemności wolności i miłości pomiędzy Bogiem a człowiekiem. A skoro tak, to von Balthasar stawia naturalne pytanie: „Co przeszkadza mówić także o wzajemności nadziei jako takiej?” (von Balthasar 1983, 133). Następnie doprecyzowuje je w następujący sposób:

Czyż nie istnieje przede wszystkim coś takiego, jak nadzieja Ojca i Ducha dotycząca powodzenia misji Syna? I czyż nie istnieje – od momentu kiedy Bóg obdarował człowieka tak nieprzewidywalną wolnością – ostatecznie jakaś nadzieja Boga, że także ten człowiek (oczywiście za sprawą dzieła Syna, od którego może się jednakże odwrócić) zbawi się? (von Balthasar 1983, 160–161).

Pytania te mają, jak łatwo zauważyć, charakter nieco retoryczny. Von Balthasar jest przekonany, że tak właśnie jest. Problem w tym, iż w tradycyjnej doktrynie, pełnej orzeczeń dotyczących sztywnej wszechwiedzy i absolutnej wszechmocy Boga, próżno szukać uzasadnienia tej intuicji¹⁰. Dlatego też szwajcarski myśliciel odwołuje się do chrześcijańskiej tradycji literackiej. Znaczną część swoich rozważań prowadzi on, odnosząc się do twórczości Péguy’ego (por. von Balthasar 1983, 161)¹¹. Von Balthasar zwraca uwagę na to, że refleksja poety opiera się nie tylko na jego własnych

¹⁰ Istnieją oczywiście różne – zaproponowane jednak dopiero w czasach współczesnych – „dynamiczne koncepcje Boga”, z których zasłynął chociażby Jürgen Moltmann (zob. Moltmann 1964). Von Balthasar, szanując te koncepcje, nie odwołuje się bezpośrednio do nich, lecz – można powiedzieć – tworzy własną ich wersję opartą z jednej strony na swojej oryginalnej trynitarnej teorii „nieskończonych przestrzeni wolności” w Bogu, a z drugiej na poetyckiej twórczości Péguy’ego oraz mistycznych doświadczeniach von Speyr.

¹¹ Głównym dziełem Péguy’ego, na którym von Balthasar opiera omawiane tu refleksje i z którego obficie czerpie cytaty, jest poemat *Le Porche du Mystère de la deuxième vertu*, powstały w 1911 roku. W niniejszym studium odnosimy się do polskiego tłumaczenia: Péguy 2007.

poetyckich wyobrażeniach, lecz także na tekstach biblijnych – np. tych, które przedstawiają Jezusa jako Dobrego Pasterza.

Najbardziej wewnętrzną postać nadziei wychodzi całkowicie na jaw, kiedy zostaje zobrażowana nadzieja Jezusa pasterza, który wyrusza na poszukiwanie zagubionej owcy. Dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy „wytrwali w wierze i miłości” zostaje porzuconych, a zamiast tego „grzesznik, który się oddalił i naraził na zatracenie / sprawił, iż zrodził się niepokój i przez to wzbudził właśnie *nadzieję* / w sercu samego Boga, / w sercu Jezusa, / bojaźń, drzenie i dreszcz / dreszcz nadziei”. Gdyż „Bóg przestraszył się, że musiałby go potępić” (von Balthasar 1983, 164).

Nie ulega wątpliwości, że stajemy wobec wielkiego, niewysłowionego paradoksu i jednocześnie wielkiej, niezgłębionej tajemnicy. W obliczu takiej głębi pocie z pewnością wolno więcej niż teologowi. Zapewne z tego powodu von Balthasar tak chętnie sięgał do twórczości Péguy’ego. Z jednej strony trzeba pamiętać, że „bojaźń i drzenie” czy też „przestrach” Boga to poetyckie hiperbole, ale z drugiej „dreszcz nadziei” czy „zdumienie” – o którym więcej poniżej – już niekoniecznie. Mimo iż ciągle jeszcze von Balthasar zasłania się twórczością francuskiego poety, to mówi o tych kategoriach już całkiem bezpośrednio: „Złożony paradoks pokuty, nawrócenia z duchowo-cielesnego grzechu, tego nawrócenia, na które niebo, Jezus i Bóg mają w śmiertelnej udręce nadzieję, a które jednak ostatecznie zależeć będzie od cudu łaski: «Jakże niewyczerpana musi być jednak moja łaska», mówi ze zdumieniem Bóg” (von Balthasar 1983, 163–64).

Bazując na tych treściach, von Balthasar dochodzi do wniosku, że wcielenie stanowi najwyższy wyraz nadziei Boga złożonej w człowieku, do tego stopnia, że Bóg składa na ręce człowieka nie tylko swoją nadzieję, ale także swoją egzystencję: „Odwieczne Słowo Boga pragnie narodzić się i być żywione i utrzymywane przy życiu przez nas” (von Balthasar 1983, 164).

W poetyckim obrazie nadzieja osiąga swój punkt kulminacyjny wtedy, kiedy w swej wzajemności – niczym w małżeńskiej komplementarności – spotkają się dwie nadzieje: nadzieja człowieka i nadzieja Boga¹². Nowość tego podejścia polega na podkreśleniu prawdziwej wzajemności nadziei. To już nie tylko doczesność, cielesność, Kościół i świat pokładają nadzieję w wieczności, w Duchu Świętym, Panu i Bogu, ale także sam Bóg i cała wieczność pokładają nadzieję w człowieku i w całej jego doczesności. Podobnie jak w małżeństwie: nie tylko panna młoda pokłada nadzieję w swym wybranku, lecz także on pokłada całą swą nadzieję w niej. I nawet jeśli

¹² Komplementarność ta wyrażona jest w postaci zestawienia następujących paraleli: „W ten sposób wzajemna nadzieja osiąga swój szczyt. Nadzieja «obiecuje wieczności / czas. Duchowi / ciało. / Panu / Kościół. / Bogu / świat». «Trzeba zaufać Bogu, On jako pierwszy zaufał nam. / Trzeba położyć w Bogu swą nadzieję, On wcześniej zawierzył się nam». «Położył w nasze kruche dłonie swą wieczną nadzieję»” (von Balthasar 1983, 165).

wygląda na to, że mamy tu do czynienia z nieuprawnionym odwróceniem porządku, to zarówno Péguy, jak i von Balthasar mocno obstają przy takim właśnie ujęciu. Można powiedzieć, że ideę wzajemności nadziei człowieka i Boga von Balthasar stara się umieścić jakby w kręgu oddziaływania chrystologicznej doktryny o *admirabile commercium*:

„Osobliwe odwrócenie porządku: / wszystkie uczucia, które my winni jesteśmy Bogu, / sam Bóg zaczyna żywić wobec nas”. Miłujący oddaje się w zależność wobec umiłowanego i tak rodzi się paradoks: „Ten, który jest wszystkim, czyni się zależnym, wyczekuje i pokłada nadzieję w tym, który jest niczym... / Stwórca czyni się zależnym od swego stworzenia. / Nic nie może bez niego uczynić... Jakaż to nieuleczalna moc nadziei. / Cóż za nieostrożność. / Jaki brak przewidywania i prewencji ze strony Boga. / My przecież możemy zawieść” (von Balthasar 1983, 165).

My wprawdzie w istocie możemy zawieść, ale von Balthasar i Péguy stają na stanowisku, że nadzieja zawieść nie może, zwłaszcza wtedy, kiedy żywi ją sam Bóg. Obaj są dogłębnie przekonani o wyjątkowej mocy takiej nadziei. Nadzieja w Bogu jest tak potężna, że potrafi odnawiać i czynić dynamicznym to, co dla nas po ludzku wydaje się niezmiennym i raz na zawsze ustalonym. Dlatego właśnie w ogóle o nadziei Boga można mówić, gdyż „moc Bożej nadziei przekształca to, co w wieczności zdaje się być ciągle takie samo na rzeczywistość, która za każdym razem staje się zupełnie nowa” (von Balthasar 1983, 166).

Można by więc pokusić się o stwierdzenie, że tak jak pod względem ekonomicznym idea nadziei Boga-Chrystusa nawiązuje do zasady *admirabile commercium*, tak w sensie immanentnym idea nadziei Boga-Trójcy nawiązuje do zasady *intratrynitarniej perychorezy*. Na tym właśnie polega dynamiczna wizja Boga w ujęciu von Balthasara, która nie przeczy wizji statycznej, lecz przekracza jej sztywne rozumienie i pogłębia ją o wymiar intratrynitarny.

Oczywistym jest bowiem to, że w Bogu jest miejsce na stałość i niezmiennność, dotyczy to w szczególności wszystkich przymiotów Jego natury: Bóg jest w najwyższym i w najdoskonalszym, a więc w niezmiennym stopniu dobrem, miłością, sprawiedliwością, jednością, pokojem, wszechwiedzą, mądrością, ale w Bogu jest także miejsce na nieskończoną i absolutnie nieprzewidywalną dynamikę intratrynitarnych relacji. W charakterystycznym dla siebie języku von Balthasar powie, że cała ta nieprzebrana dynamika wewnątrztrynitarnych relacji rozgrywa się w „nieskończonych przestrzeniach wolności Boga” (por. von Balthasar 1976, 233). Nieumiejętność znalezienia w tak obszernych przestrzeniach miejsca dla nadziei zakrawałaby wręcz o małostkowość podjętej refleksji.

Z drugiej strony trzeba jednak wskazać na pewien brak, a nawet niekonsekwencję w refleksji von Balthasara poświęconej problematyce nadziei Boga. Jeżeli chcemy na poważnie mówić o nadziei Boga, należy zadać sobie trud wprowadzenia

precyzyjnego rozróżnienia terminologicznego pomiędzy tak rozumianą nadzieją a nadzieją pojmowaną w sensie czysto ludzkim. Jest bowiem oczywiste, że między tymi rodzajami nadziei musi – pomimo całej postulowanej przez szwajcarskiego myśliciela wzajemności – zionąć nieskończona przepaść. Dokładnie tak samo, jak ma to miejsce w przypadku wolności i miłości. W odniesieniu do wolności von Balthasar zadbał o należyte rozróżnienie, wprowadzając odpowiednio pojęcia: „wolności skończonej” (dotyczącej człowieka) i „wolności nieskończonej” (dotyczącej Boga) (zob. von Balthasar 1976, 186–259). Analogiczne rozróżnienie należałoby wprowadzić także w dyskursie dotyczącym nadziei. Gdy mówimy o nadziei ludzkiej, właściwym terminem jest „nadzieja skończona”; w przypadku nadziei Boga odpowiednim określeniem byłaby natomiast „nadzieja nieskończona”.

W tym aspekcie von Balthasar wybrał jednak inną drogę. Zastosował – zapożyczony znowu od Péguy’ego – obraz dwóch różnych skal czasowych: jednej oscylującej w krótkich ujęciach, drugiej zachowującej stabilność w długich ujęciach. Opisuując rozumienie nadziei Boga w ujęciu francuskiego poety, szwajcarski teolog stwierdza:

Również dla niego nadzieja niewątpliwie biegnie „do przodu”, ale nie chodzi mu tyle o cel, który ma być osiągnięty „tam z przodu”, ile o coś w rodzaju niewyczerpalnej przyjemności, która staje się udziałem biegających z niestrudzonym pędem tam i z powrotem dzieci, podążających tą samą drogą, co dorośli (są jak małe pieski na spacerze, które dwadzieścia razy przemierzają tę samą drogę, którą dorośli idą raz). Poeta przenosi coś z tej żywotności dziecka na rzeczywistość teologicznej nadziei, zarówno Bożej, jak i ludzkiej; żadna z nich w ostatecznym rozrachunku nie błądzi pomimo udręk, trosk i śmiertelnych niebezpieczeństw (von Balthasar 1983, 166).

Oczywiście tej poetyckiej wizji nie da się w sposób bezpośredni i jednoznaczny przenieść z płaszczyzny nadziei ludzkiej na postulowaną tu płaszczyznę nadziei Boga. Chodzi jedynie o wyłapywanie pewnych elementów zbieżnych na zasadzie dalekich analogii. Z teodramatycznego punktu widzenia ważniejsze są jednak konsekwencje tego podejścia dla opisu nadziei jako czynnika istotnego i decydującego o sposobie, w jakim człowiek postrzega dramat swojego życia w perspektywie łaski Bożej:

Péguy formułuje to precyzyjnie: w horyzontalności jako takiej ludzkość nieustannie podąża swoimi ścieżkami, w które się wchodzi i z których się wychodzi, ale nadzieja teologiczna, i tylko ona, przekształca tę jednolitość w teraźniejszość, która jest zawsze nowa. Ziemska przyszłość jest zawarta w wiecznie nowym Teraz, które jest darem łaski (von Balthasar 1983, 166).

Podsumowując, w teodramacie historii zbawienia najprzeróżniejsze indywidualne ścieżki nadziei ludzkich wpisują się w jedną wszechobejmującą, ale zawsze nową i zawsze od nich większą ścieżkę nadziei Boga.

5. Od indywidualnej nadziei zbawienia do nadziei powszechnego zbawienia – ujęcie soteriologiczno-eschatologiczne

Każdy człowiek – dopóki żyje i sam nie wykluczy „definitywnie” możliwości nawrócenia – ma prawo, nawet jeśli jest największym grzesznikiem, żywić nadzieję na to, że będzie zbawiony. Mówią o tym zarówno teksty Starego Testamentu („Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją”) (Iz 1,18), jak i Nowego Testamentu („Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska”) (Rz 5,20). W swych opracowaniach von Balthasar przytacza takich tekstów dosłownie dziesiątki (por. np. von Balthasar 1998, 51–63, 162–70). Nie czyni tego jednak nigdy dla usprawiedliwienia jedynie jednostkowej, to znaczy indywidualistycznie rozumianej nadziei zbawienia. W jego optyce w ogóle nie można mówić o nadziei w takich kategoriach. Po pierwsze, nie wolno zawężać nadziei zbawienia do jednostkowego, indywidualistycznego wymiaru. Po drugie, nie tylko należy ją rozszerzać na innych – ale także trzeba tych innych gorąco zachęcać dożywienia wspólnotowej (a nie indywidualistycznej) nadziei zbawienia i posługiwać się wszelkimi, również ziemskimi środkami, by ją w nich wzbudzać (von Balthasar 1983, 156)¹³. Ponadto, wychodząc z podstawowej zasady wstrzemięźliwości Kościoła w kwestii orzeczeń dotyczących potępienia – zgodnie z którą „ani Pismo Święte, ani Tradycja Kościoła nie mówi o żadnym człowieku z całą pewnością, że jest on potępiony” (von Balthasar 1998, 152) – szwajcarski teolog odważa się postawić pytanie, które zawiera jeszcze dalej idącą tezę: „Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?”¹⁴.

Kiedy wchodzimy w obszar tematyki nadziei powszechnego zbawienia wydaje się, iż definitywnie opuszczamy rewiry myślowe, w których poruszał się Tischner i wkraczamy już tylko w królestwo myśli von Balthasara. Prawdą jest, że w przeciwieństwie do szwajcarskiego teologa krakowski myśliciel nie podejmował *explicite* tematyki nadziei powszechnego zbawienia. Warto jednak zauważyć, iż w kontekście wcześniej omawianego problemu Chrystusa, który „składa swą nadzieję w człowieku”, Tischner pod koniec paragrafu poświęconego temu zagadnieniu w *Świecie ludzkiej nadziei* zamieścił następujące, zagadkowe przemyslenie:

Ostatecznie żadna nadzieja człowieka nie zostanie unicestwiona. Nadzieja chrześcijańska, gdy demaskuje, to po to, by ukazać granice, a nie po to, by je przekreślić. Podejmuje ona każdą nadzieję ziemską i idzie z nią dopóty, dopóki nie odkryje u jej kresu bram piekła,

¹³ Von Balthasar zdaje się tu podążać wiernie za opinią Gabriela Marcela, którego nazywa „filozofem nadziei naszego stulecia”, i cytuje następującą jego wypowiedź: „Nie może bowiem istnieć partykularyzm nadziei; nadzieja traci wszelki sens i wszelką moc, jeżeli nie zawiera wypowiedzi «my wszyscy», «wszyscy razem» – jednomyślność ta może się oczywiście ostatecznie zasadzać tylko na wezwaniu Jedyne (Boga)” (von Balthasar 1998, 89–90).

¹⁴ Jest to tytułowe pytanie polskiego wydania „małej trylogii nadziei” von Balthasara (por. von Balthasar 1998, 34).

na których Dante umieścił znamieny napis: „porzućcie nadzieję, wy co tu wchodzicie”. Dopóki jest nadzieja, piekła nie ma (Tischner 2014, 349).

Krakowski myśliciel zatrzymał się na powyższych słowach, chyląc z pokorą czoła wobec otaczającej tę problematykę tajemnicy. W dalszą podróż po tym terenie wyruszyć trzeba już rzeczywiście z samym tylko von Balthasarem. Trzeba jednak z wielką mocą podkreślić, że dla szwajcarskiego badacza nadzieja powszechnego zbawienia stanowi integralną część jego teodramatycznej wizji dziejów, a zatem element dramaturgii musi odgrywać tu rolę kluczową. Dlatego też, niezależnie od tego, jak spogląda się na tę nadzieję, nigdy nie może ona przerodzić się w pewność: „ja nigdy nie mówiłem o pewności, tylko o nadziei” (von Balthasar 1998, 43).

Teodramat jest i na zawsze pozostanie prawdziwym dramatem między człowiekiem a Bogiem – do tego stopnia, że von Balthasar nie waha się postawić iście paradoksalnej tezy, iż jego ostateczny wynik może pozostać niepewny nie tylko dla człowieka, ale i dla Boga:

Sytuacja jest teraz taka, że wynik ostatniego aktu wydaje się niepewny dla obu stron. Oczywiście jest to prawdą w przypadku człowieka, który ze względu na swą grzeszność nie może osiągnąć absolutnej pewności zbawienia. [...] Jeśli jednak los człowieka jest w ten sposób zawieszony w niepewności, to jak przedstawia się sprawa z losem Boga? Czy ta udręka naprawdę istnieje, ten ból serca Boga, jak mówił Péguy, z którego nie wyrasta „pewność zbawienia”, ale coś więcej: „nadzieja”? (von Balthasar 1983, 263–64).

Czy miałyby to oznaczać, że według von Balthasara Bóg nie jest wszechwiedzący albo że brakuje Mu mocy miłości, by być w stanie skutecznie ogarnąć nią wszystkie stworzenia? Oczywiście nie. Szwajcarski teolog nigdy nie negował tych podstawowych przymiotów Boga. Postulował natomiast to, iż Bóg w swej nieskończonej wielkości jest w stanie je przekroczyć właśnie w kierunku nadziei, tak by stać się autentycznym współuczestnikiem teodramatu: „ani Boża przewidziana, ani wszechmoc Jego miłości, lecz ten oscylujący sposób pokładania nadziei sprawia, że Bóg ma rację (by tak to ująć, ku Jego własnemu zaskoczeniu) w obliczu całego dramatu, jaki rozgrywa się między Nim a ludzką słabością i wolnością” (von Balthasar 1983, 166).

Kluczem do zachowania autentyczności Bosko-ludzkiego teodramatu jest więc obustronna nadzieja, nigdy zaś (zwłaszcza jednostronna) pewność. Dlatego też całą swą soteriologię von Balthasar umieścił w ramach zaproponowanego właśnie przez siebie teodramatycznego ujęcia historii zbawienia. Jak trafnie zauważa Budzik, jakkolwiek pewność – czy to zbawienia, czy potępienia – natychmiast odebrałaby historii zbawienia jej najcenniejszy element: dramatyczność. I nawet jeśli niektórzy wielcy ojcowie Wschodu skłaniali się ku apokatastycznej pewności, a niektórzy teologowie Zachodu ku radykalnym wizjom pewności potępienia, postawy te nigdy nie stały się udziałem von Balthasara, który poszukiwał „trzeciej drogi pomiędzy odrzuconą

przez Kościół apokatastazą Orygenesusa a klasyczną nauką o przepelnionym piekle, wywodzącą się z przesadnego pesymizmu Augustyna i jego nauki o *massa damnata*” (Budzik 1997, 224–25).

Kluczem do zachowania odpowiedniej równowagi pomiędzy wschodnią teorią *apokatastasis* a zachodnią nauką o *massa damnata* na zawsze pozostanie słowo „nadzieja”, i to nie ta czysto-ludzka, lecz chrystologiczno-teodramatyczna.

Nadzieja zbawienia wszystkich ludzi, która przewija się przez wszystkie dzieła Balthasara, staje się pod koniec życia dominującym motywem jego teologii. Nadzieja ta ugruntowana jest w konsekwentnie przeprowadzonej eschatologii chrystologicznej, odnoszącej ostateczne wypełnienie losu człowieka, w aspekcie zarówno indywidualnym, jak i społecznym do Chrystusa i Jego zbawczego dzieła (Budzik 1997, 225).

Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że mówiąc o nadziei powszechnego zbawienia, szwajcarski teolog nigdy nie wyrażał nadziei na „puste piekło”. Zawsze zdecydowanie i konsekwentnie od tego określenia się dystansował, a niesłuszne przypisywanie mu takich sformułowań wynikało albo z nieporozumień, albo z niezajomości jego dzieł i myśli: „ustawicznie przekręcano moje słowa w tym sensie, że kto spodziewa się zbawienia dla swoich braci i sióstr, ten «ma nadzieję na puste piekło» (co za wyrażenie!)” (von Balthasar 1998, 153)¹⁵.

Jeżeli chodzi o faktyczne podejście von Balthasara do zagadnienia piekła, to należy dokonać dwóch bardzo ważnych uściśleń. Po pierwsze, nigdy nie kwestionował on istnienia piekła, po drugie, nigdy nie prezentował żadnych bezpośrednich jego wizji. Zamiast tego posługiwał się kategorią aproksymacji, tj. stosował metodę opisywania przybliżeń tej nieuchwytniej dla człowieka rzeczywistości. Cały rozdział ostatniej, czwartej części *Teodramatyki*, zatytułowany *Approximationen an die Hölle*, poświęcony został dyskusji nad różnymi przybliżeniami opartymi w dużej mierze na mistycznych wizjach von Speyr (zob. von Balthasar 1983, 273–93). Wspólnym mianownikiem tych przybliżeń jest właśnie to, iż w żadnym z nich piekło nie jest puste – jest wypełnione tym, co Bogu się sprzeciwia, co jest wewnętrznie sprzeczne, lub też tym, co przez Niego zostało potępione. Decydujące wydaje się być następujące przybliżenie:

¹⁵ W tym samym opracowaniu von Balthasar wyjaśnia genezę tego nieporozumienia: „W czasie konferencji prasowej w Rzymie, zasypywany pytaniami o piekło, wyjawilem moje poglądy, co doprowadziło do poważnych zniekształceń w relacjach prasowych («L'inferno è vuoto» – piekło jest puste). W odpowiedzi na to opublikowałem w *Il Sabato* ową *Małą katechezę o piekle*, która (bez mojej wiedzy) została przedrukowana przez *Osservatore Romano* i spowodowała zgorszenie w prawniczych czasopiśmie” (von Balthasar 1998, 42). Należy dodać, iż negatywna reakcja niektórych prawniczych czasopism bynajmniej nie oznacza, iż von Balthasar identyfikował się z lewą stroną światopoglądowego sporu. Dobitnie świadczą o tym dalsze jego słowa: „Dobrze więc, skoro ze strony lewicowej klikli jestem odrzucony jako beznadziejnie konserwatywny, to teraz już wiem, na jaką kupę śmieci wyrzuca mnie prawica” (von Balthasar 1998, 44).

w piekle pozostałby – jako ostateczna potępiona rzeczywistość – grzech oddzielony przez dzieło krzyża od grzesznika, rzeczywistość, która absolutnie nie jest pustką z powodu wysiłku, jaką włożył w nią człowiek. Grzechy są nam odpuszczone, oddzielone od nas, odwrócone od nas. Zostają odesłane tam, gdzie jest wszystko, czego Bóg nie chce i co potępia: do piekła. To jest ich miejsce. Z perspektywy historii od grzechu pierworodnego do odkupienia fakt, że takie miejsce istnieje, jest o wiele ważniejszy, niż gdyby go miało nie być, bo jest ono trwałym świadectwem odpuszczenia grzechów (von Balthasar 1983, 287).

Jak widać, to właśnie von Balthasar – paradoksalnie – był jednym z największych orędowników idei piekła nie tylko faktycznie istniejącego i wiecznie trwającego, ale także po brzegi przepełnionego. Tyle tylko, że w jego rozumieniu piekło wypełnione jest potępionym przez Boga grzechem, a nie grzesznikami. Z tej perspektywy piekło zawiera wszystko, co Bóg potępia, czyli przede wszystkim grzech, ale to dalej absolutnie nie pozwala mówić o pewności zbawienia wszystkich ludzi. Nawiązując jeszcze raz do refleksji von Speyr, szwajcarski myśliciel podkreśla z wielkim naciskiem, że zbawienie nigdy nie może mieć charakteru automatycznego i nie może nastąpić wbrew woli człowieka: „Jezus nie chce «dokonywać swego dzieła bez udziału wierzących, ... nie są oni wtłoczeni w zbawienie wbrew swojej woli». «Decyzja o wierze nie jest tylko darem od Boga, jest także osobistym aktem», który należy nieustannie odnawiać” (von Balthasar 1983, 261).

Jedynie, na co von Balthasar ma nadzieję, to że ostatecznie nadzieja Dobrego Pasterza – że każda zagubiona owca w końcu powróci do stada – przeważy nad każdą rebelią i każdym buntem wznieconym w tym stadzie. Dlatego szwajcarski „pielgrzym nadziei” kończy swoją refleksję pytaniem: „Czy Bóg może się pogodzić z utratą ostatniej zagubionej owcy ze swego stada?” (von Balthasar 1998, 216).

6. Piekło jako eschatologiczne muzeum grzechu i nadzieja Boga jako podstawa ludzkiej nadziei powszechnego zbawienia

W niniejszym paragrafie podjęta zostanie refleksja uzupełniająca – wykraczająca poza obszar myśli zarówno Tischnera, jak i von Balthasara – a dotycząca istoty antropologiczno-teologicznego rozumienia nadziei, opisanego wcześniej w artykule. Skoncentruje się ona na dwóch kluczowych obszarach, które wyłaniają się z dotychczasowych rozważań. Pierwszy z nich dotyczy pytania, jak można uzasadnić i zilustrować ideę wypełnionego grzechem piekła, drugi odnosi się do zaproponowania głębszej podstawy, na której może opierać się ludzka nadzieja powszechnego zbawienia.

Chcąc podjąć refleksję nad pierwszym zagadnieniem, należy zacząć od pytania: dlaczego jako ludzie, doświadczeni w historii dziejów tak wieloma bolesnymi

wydarzeniami, budujemy i pielęgnujemy muzea pełne pamiątek po najokrutniejszych zbrodniach w dziejach, takich jak te popełnione np. podczas II wojny światowej? Można oczywiście wskazać wiele powodów, jednak z punktu widzenia omawianej tu refleksji antropologiczno-teodramatycznej, najważniejsze będą te, które odnoszą się do problematyki nadziei. Muzea te budujemy i utrzymujemy jako ludzkość z wielkim wysiłkiem właśnie w nadziei, iż – po pierwsze – nikt nigdy nie odważy się zanegować historycznego i faktycznego wymiaru tych straszliwych zbrodni, a po drugie – że dzięki przestrodze, jaką stanowią zgromadzone w nich eksponaty, nikomu nie przyjdzie do głowy próbować takich czynów powtórzyć. Przenieśmy teraz tę antropologiczną refleksję na grunt teologicznego rozumienia nadziei powszechnego zbawienia i wynikającej z niej wizji piekła. W ujęciu tym, jak ukazaliśmy wcześniej, Chrystus w swym dziele zbawczym do piekła nie strąca grzesznika, lecz grzech, który pozostaje tam na wieczną rzecz pamiątkę. Można więc powiedzieć, że tak rozumiane piekło pełni rolę czegoś, co możemy nazwać mianem eschatologicznego muzeum grzechu. Stanowi ono pamiątkę tego wszystkiego, czego w całej historii zbawienia dopuścili się w swej nieprawości ludzie.

Pamiątka ta ma przypominać, że nikt nigdy nie powinien odważyć się zanegować faktyczności i historyczności złych czynów popełnionych przez ludzi, a co ważniejsze – również faktyczności i historyczności zbawczego czynu Chrystusa. Jest też przestroga: by ten, kto dzięki łasce Boga otrzymał szansę powrotu do Niego, nigdy nie zapragnął ponownie się od Niego odwrócić.

To wieczne i pełne grzechu – lecz nie grzeszników – piekło jest, jakby tego było mało, w całkowitej sprzeczności z wizją Dantego, wielkim znakiem nadziei. Nadziei na to, że jeśli kiedyś wreszcie spełni się nadzieja powszechnego zbawienia, to nikt, nigdy i nigdzie pod żadnym pozorem i w żadnych okolicznościach – nawet w samym piekle – nie popełni już żadnego grzechu. Tylko na tym może polegać ostateczne zwycięstwo Boga i zwycięstwo godnej Jego majestatu nadziei, która dzięki temu staje się faktycznie solidną podstawą nadziei człowieka.

Dotarliśmy w ten sposób do drugiego zagadnienia, w którym chodzi o głębsze uzasadnienie nadziei powszechnego zbawienia. Kiedy von Balthasar uzasadniał w swych pracach żywioną przez siebie nadzieję powszechnego zbawienia, niemal wyłącznie odwoływał się do teksów biblijnych, które – w jego opinii – dawały podstawę dla takiej nadziei (por. np. von Balthasar 1998, 162–70). Szwajcarski teolog doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że dla każdego (zazwyczaj popaschalnego) tekstu biblijnego, który można by uznać za podstawę nadziei powszechnego zbawienia, można dobrać (najczęściej przedpaschalny) tekst biblijny, który mówi o czymś zgoła przeciwnym: o podwójnym wyniku sądu, potępieniu, o tych, którzy idą na wieczną zagładę (por. np. von Balthasar 1998, 51–54).

Widać więc wyraźnie, że próby segregowania tekstów biblijnych na takie, które są „za” lub „przeciw”, a następnie ważenie ich liczby lub znaczenia na pewno nie stanowią właściwego kierunku poszukiwań. Oznacza to, że bardziej jednoznacznej,

głębszej podstawy dla nadziei powszechnego zbawienia trzeba szukać na zupełnie innej płaszczyźnie. Jedną z najbardziej obiecujących zdaje się być właśnie omawiana w tym studium problematyka nadziei Boga. Zgłębienie problematyki nadziei Boga – czy jak to określiliśmy wcześniej: nadziei nieskończonej – pozwoli odkryć dużo głębszą, bardziej stabilną i jednoznaczną podstawę dla ludzkiej nadziei powszechnego zbawienia.

Gdyby bowiem tylko jeden człowiek – a nie człowiek rozumiany generycznie – miał żywić tego rodzaju nadzieję, to wiele z tego nie musiałyby wynikać. W historii ludzkości wielu, nawet wybitnych ludzi, miało przecież różne nadzieje, które nierzadko okazywały się płonne. Jeśli jednak nadzieję powszechnego zbawienia żywiłby sam Bóg, wówczas stałaby się ona solidną podstawą analogicznej nadziei człowieka.

Sytuacja ta przypomina zmagania Tischnera, poszukającego najgłębszej i ostatecznej podstawy dla tezy o rzeczywistej – a nie jedynie pozornej – wolności człowieka. Krakowski myśliciel, po wielu latach refleksji, zdał sobie sprawę, że podstawy tej nie znajdzie w granicach empirycznych ani teoretycznych dociekań, ograniczonych jedynie do ziemskiego horyzontu. Konieczne było sięgnięcie ku transcendencji. Tischner zanurzył się w głębię intratrynitarniej tajemnicy wewnętrznego życia Boga i idąc za von Balthasarem, odkrył tam nieskończone przestrzenie intratrynitarniej wolności. Okazało się, że Bóg dysponuje intratrynitarną wolnością wewnętrzną, a skoro tak, to człowiek stworzony na Jego obraz i podobieństwo musi w sobie tę wolność Boga odzwierciedlać. I ten właśnie fakt, że Bóg posiada wewnętrzną wolność, stał się dla Tischnera ostatecznym uzasadnieniem i najgłębszą podstawą tezy o tym, że również człowiek posiada autentyczną, wewnętrzną wolność (Tischner 2007, 95).

Rozumowanie to można teraz spróbować przenieść na grunt problematyki nadziei powszechnego zbawienia. Jak zostało wykazane wyżej, uciekanie się do ludzkich prób uzasadnień tej nadziei nie przyniosło jak dotąd zadowalających efektów. Trzeba więc znowu sięgnąć w kierunku transcendencji, wchodząc w tym przypadku w głąb intratrynitarniej tajemnicy nadziei Boga. Powstaje jednak naturalne pytanie: dlaczego Bóg miałby żywić intratrynitarną nadzieję powszechnego zbawienia? W kontekście powyższych rozważań można to pytanie przeformułować następująco: dlaczego Trójjedyny Bóg miałby być zwolennikiem idei piekła pełnego grzechu, ale nie grzeszników?

Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, należy odnieść się do tajemnicy posłania przez Boga Ojca w Duchu Świętym Syna Bożego na świat. Posłanie to dokonało się po to, by Syn – w kenotycznym uniżeniu – zebrał z tego świata całą jego grzeszną nieprawość i w solidarności z grzeszną ludzkością pozwolił się przybić do krzyża. W istocie bowiem każdy popełniony przez człowieka grzech został przybity do tego krzyża – ale żaden grzesznik.

Należy uświadomić sobie, że nie po to Chrystus raz na zawsze pokonał grzech na krzyżu, by dalej na wieki był on ciągle na nowo i to w nieskończoność popełniany

oraz pomnażany przez grzeszników przeklinających Boga w piekle. Nadzieja powszechnego zbawienia nie jest tylko nadzieją na ostateczne zbawienie każdego człowieka. Przede wszystkim jest nadzieją na ostateczne i pełne powodzenie zbawczego planu Boga, polegającego na położeniu kresu jakiejkolwiek grzesznej aktywności. Dlatego też jedynie nadzieja samego Boga na powodzenie zbawczego planu może być uznana za stabilną i jednoznaczną, a nawet za ostateczną i najgłębszą podstawę nadziei człowieka na powszechne zbawienie.

Zakończenie

Analizowany w niniejszym studium problem badawczy został przedstawiony we wstępie w postaci pięciu kluczowych pytań. Poniżej w zwięzły sposób zaprezentowano wnioski dotyczące każdego z tych obszarów.

W ramach obszaru pierwszego jednym z najważniejszych wniosków jest podkreślenie niezbywalnej roli chrześcijaństwa w zakresie nadania nadziei należnego jej miejsca w hierarchii ludzkich wartości. To właśnie chrześcijaństwo wydobyło samo pojęcie „nadzieja” z ciemności pogańskiej wzgardy i nadało mu pełen blasku status kluczowej postawy egzystencjalnej człowieka, zarówno wobec otaczającej go teraźniejszości, jak i czekającej go wieczności.

Drugi wniosek dotyczący obszaru wyznaczonego przez drugie pytanie stanowi konstatacja, iż w rzeczywistości nadziei chrześcijańskiej – w przeciwieństwie do innych jej ujęć – jest miejsce na coś więcej niż tylko nadzieję żywioną przez człowieka. Chodzi o rzeczywistość wzajemności nadziei, która to wzajemność zdecydowanie przekracza wymiar czysto antropologiczny. Jak zostało wykazane, można mówić również o wymiarze antropologiczno-chrystologicznym, w którym nie tylko człowiek pokłada swoją nadzieję w Chrystusie, ale również Chrystus pokłada nadzieję w człowieku – jako wolnym i odpowiedzialnym współpracowniku Jego zbawczego dzieła.

Trzeci wniosek odnosi się do obszaru rozumienia problematyki nadziei Boga i stanowi rozszerzenie wyżej omówionego wymiaru chrystologicznego na pełny wymiar trynitarny. Nawiązując do zaproponowanej przez von Balthasara idei intratrynitarnych „nieskończonych przestrzeni wolności” – w których jest miejsce nie tylko na stabilność przymiotów boskiej natury, lecz także na niepojęty dynamizm intratrynitarnych relacji – i łącząc tę ideę z poetycką wizją nadziei Boga – zaprezentowaną przez francuskiego twórcę Péguy’ego – omówiony został model, w którym na zasadzie wzajemności, ale jednocześnie zachowania nieskończonej różnicy proporcji, skończona nadzieja człowieka spotyka się z nieskończoną nadzieją Boga.

Rozważania nad czwartym obszarem badawczym doprowadziły do wniosku, iż postulat nadziei powszechnego zbawienia absolutnie nie musi implikować, a nawet łączyć się z postulatami „pustego” albo wręcz „nieistniejącego” piekła. Są to odrębne

wizje. Jako przykład omówiona została wizja von Balthasara, w której mimo nadziei powszechnego zbawienia, piekło nie tylko istnieje i ma charakter wieczny, ale także jest pełne. Różnica w odniesieniu do tradycyjnych wizji pełnego piekła polega na tym, że w tym rozumieniu jest ono pełne grzechu, a nie grzeszników.

Z kolei analiza ostatniego obszaru badawczego przyniosła dwa oryginalne postulaty autorskie zaprezentowane w niniejszym studium. Pierwszy dotyczy uzasadnienia i ilustracji idei piekła pełnego grzechu, a nie grzeszników, przedstawionego w postaci rzeczywistości określonej tu mianem eschatologicznego muzeum grzechu. Drugi postulat to wskazanie głębszej – zdaniem autora – niż dotychczas proponowanej podstawy nadziei powszechnego zbawienia.

Najważniejszy wniosek niniejszej publikacji można sformułować następująco: najgłębszą podstawą żywionej przez człowieka nadziei powszechnego zbawienia może być tylko nadzieja samego Boga na doprowadzenie do absolutnej pełni Jego zbawczego planu. To zaś może dokonać się dopiero wówczas, kiedy absolutnie wszędzie – włączywszy w to piekło – zostanie położony kres wszelkiej grzesznej aktywności.

Bibliografia

- Balthasar, Hans Urs von. 1976. *Die Personen des Spiels*. Vol. 2 of *Theodramatik*. Part 1: *Der Mensch in Gott*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von. 1983. *Das Endspiel*. Vol. 4 of *Theodramatik*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von. 1998. *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?* Translated by Stanisław Budzik. Tarnów: Biblos.
- Bonowicz, Wojciech. 2020. *Tischner: Biografia*. Teologia na Trzecie Tysiąclecie. Kraków: Znak.
- Budzik, Stanisław. 1997. *Dramat odkupienia: Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*. Rozprawy Naukowe – Instytut Teologiczny w Tarnowie 2. Tarnów: Biblos.
- Budzik, Stanisław. 1998. "Wprowadzenie: Teolog piękna, dramatu i nadziei." In *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, by Hans Urs von Balthasar, 7–34. Translated by Stanisław Budzik, Tarnów: Biblos.
- Galarowicz, Jan. 2013. *Ks. Józef Tischner. Wielcy Ludzie Nauki i Kultury*. Kraków: Petrus.
- Lubac, Henri de. 1995. *Paradoksy i Nowe paradoksy*. Translated by Maria Rostworowska-Książek. Kraków: WAM.
- Moltmann, Jürgen. 1964. *Theologie der Hoffnung*. Beiträge zur Evangelischen Theologie 38. München: Kaiser.
- Péguy, Charles. 2007. *Przedśioneek tajemnicy drugiej cnoty*. Translated by Leon Zaręba. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Piotrowski, Eligiusz. 2005. *Hans Urs von Balthasar*. Wielcy Ludzie Kościoła. Kraków: WAM.
- Tischner, Józef. 1970. "Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego." *Znak* 187:1–20.
- Tischner, Józef. 1983. "Myślenie w przyszłość." [Odczyt wygłoszony na Zjeździe Teologów w Lublinie dnia 15 IX 1983.] *Tygodnik Powszechny* 40:1, 6.
- Tischner, Józef. 1996. *Książeczka pielgrzyma*. Warszawa: Libellus.

- Tischner, Józef. 2007. *Ksiądz na manowcach*. Kraków: Znak.
- Tischner, Józef. 2011a. *Nadzieja czeka na słowo: Rekolekcje 1966–1996*. Kraków: Znak.
- Tischner, Józef. 2011b. *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: Znak.
- Tischner, Józef. 2014. *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków: Znak.
- Urban, Marek. 2006. "Hans Urs von Balthasar – otwarty rozum." In Hans Urs von Balthasar, *Pisma wybrane*, edited by Marek Urban, translated by Marek Urban and Dorota Jankowska, 5–17. Kraków: WAM.
- Wołowski, Lech. 2019a. *Łaska i wolność u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*. Myśl Teologiczna 100. Kraków: WAM.
- Wołowski, Lech. 2019b. "Problem niezależności refleksji dramatycznej Józefa Tischnera od myśli teodramatycznej Hansa Ursa von Balthasara." *Analecta Cracoviensia* 51:141–60. <https://doi.org/10.15633/acr.3637>.
- Wołowski, Lech. 2022. "Wpływ myśli Balthasara na Tischnerowską interpretację problemu intratrynitarnego wolności Boga." *Analecta Cracoviensia* 54:89–110. <https://doi.org/10.15633/acr.5403>.
- Wołowski, Lech. 2023. *Problematyka paradoksu w myśli Henrico de Lubaca i Hansa Ursa von Balthasara*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe.



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 okolasoborowego 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 moraliści 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 cnotami nabytymi (*virtutes acquisitae*), które człowiek zdobywa własnym wysiłkiem i poprzez powtarzanie aktów, a cnotami wlanymi (*virtutes infusae*), będącymi nadprzyrodzonymi darami Boga, udzielanymi człowiekowi wraz z łaską uświęcającą. Do tych drugich należą trzy cnoty teologalne: wiara (*fides*), nadzieja (*spes*) i miłość (*caritas*) (Prümmer 1961, 312). Cnoty wlane Prümmer nazywa również cnotami 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 cnót moralnych, które koncentrują się na środkach prowadzących do celu, cnoty 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 cnoty 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 cnót, 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 cnót. 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 *objectum 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 *objectum 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 zropanczonych 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: zaniechanie (*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 wgardę 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 alfonsjańskim

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 jezuita 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 alfonsjańską, 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 strawy życia – nadaje sens nawet najtrudniejszemu doświadczeniu (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 cnocie, 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 expectationis* – 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 apostoelskiego 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 zakorzenioną 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 Odnawicielem 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 cnocie 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 zakorzenienia 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 ukierunkującą 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 napotykać dzisiaj 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>.



Źródła nadziei dla grzeszników w świetle Apokalipsy św. Jana

Sources of Hope for Sinners in the Light of the Revelation of St. John

TOMASZ SIEMIENIEC 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, tomasz.siemieniec@kul.pl

Streszczenie: Artykuł podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie o źródła nadziei dla grzeszników ukazane w Apokalipsie św. Jana. Problem badawczy sformułowany został następująco: czy Bóg w jakikolwiek sposób ukazuje grzesznikom, że mimo ich obecnej kondycji wciąż ma nadzieję na ich nawrócenie? W powszechnym rozumieniu grzesznicy w Apokalipsie traktowani są jako obiekt plag, które w nich uderzają i które mają ich skłonić do nawrócenia. Czy jednak jest to jedyny sposób, w jaki Bóg chce ich sprowadzić na właściwą drogę? Czy w opisach tych plag można dostrzec elementy wskazujące na Boga, który nie tylko karze, lecz także daje szansę na nawrócenie? Autor wyróżnia najpierw terminy (lub wyrażenia) w Apokalipsie odnoszące się do grzeszników, takie jak: „mieszkańcy ziemi”, „martwi” oraz „ludzie”. Następnie analizuje synchronicznie fragmenty zawierające te określenia, poszukując elementów sugerujących, że kara zesłana przez Boga nie ma charakteru definitywnego. W Ap 14,6 grzesznicy są przedmiotem dobrej nowiny stanowiącej wezwanie do nawrócenia. W Ap 14,13 „martwi” otrzymują obietnicę, która mówi, że nawet nawrócenie w ostatnim momencie życia będzie skuteczne. Trzecie określenie grzeszników – οἱ ἄνθρωποι – pozwala na podobną konkluzję. Plagi uderzające w grzeszników nie mają charakteru kary nieodwracalnej. Kara dosięga ich w wymiarze częściowym, zarówno w aspekcie ilościowym, jak i czasowym.

Słowa kluczowe: Apokalipsa św. Jana, grzesznicy, nadzieja, nawrócenie

Abstract: This article seeks to answer the question of the sources of hope for sinners in the Apocalypse of John. The research problem may be summarized as follows: Does God, in any way, reveal to sinners that, despite their present condition, He continues to hold hope for their conversion? The prevailing view is that sinners in the Apocalypse are depicted primarily as the recipients of plagues intended to lead them to repentance. Yet is this the only way God seeks to bring them back to the right path? Is it possible, within the descriptions of these plagues, to discern elements that reveal a God who not only punishes but also offers an opportunity for conversion? The study begins by identifying key expressions in the Book of Revelation that refer to sinners: “inhabitants of the earth,” “the dead,” and “the men.” It then undertakes a synchronic analysis of relevant passages, seeking indications that divine punishment is not absolute. In Rev 14:6, sinners are the recipients of the “eternal gospel,” representing a call to repentance. In Rev 14:13, “the dead” are given the promise that even conversion at the final moment of life will be effective. The third designation for sinners—οἱ ἄνθρωποι—leads to a similar conclusion: the plagues that strike them are not an irreversible judgment, but rather a punishment that is partial in both scope and duration.

Keywords: Book of Revelation, sinners, hope, repentance

Apokalipsa św. Jana w powszechnym odbiorze traktowana jest jako księga niosąca nadzieję i pocieszenie, skierowane do chrześcijan przeżywających czas ucisku. W ten sposób wpisuje się ona w nurt literatury apokaliptycznej, której funkcję pragmatyczną

David Hellholm, odwołując się do takich badaczy, jak Philipp Vielhauer, Klaus Koch i John J. Collins, ujął w czterech punktach: (1) jej adresatem jest wspólnota doświadczająca kryzysu; (2) wspólnota ta zachęcana jest do wytrwałości oraz/lub do nawrócenia; (3) zawarte jest w niej zapewnienie o ukaraniu zła oraz o nagrodzie za wytrwałość, czyli jej celem jest pocieszenie; (4) zawiera przesłanie, które jest „autoryzowane” przez Boga (Hellholm 1986, 23).

Uwzględniając powyższe postulaty badacze, komentatorzy Apokalipsy wielokrotnie podkreślali, że księga adresowana jest przede wszystkim do chrześcijan wiernych swojej wierze lub zmagających się z pokusą kompromisu z pogańskim systemem. To oni właśnie mają być umocnieni za sprawą przekazanego im orędzia. To w ich serca ma być wlana nadzieja na lepsze jutro. W związku z tym pojawia się pytanie związane z inną grupą ludzi, którą można określić jako ludzi uwikłanych w grzech. Ów grzech można rozumieć wielorako – jako publiczne zaparcie się Jezusa lub pójście na kompromis z otaczającym wspólnotę wiernych pogańskim światem. Pytanie natomiast brzmi: czy dla tych ludzi jest jakaś nadzieja, czy może są już z góry przekreśleni jako należący do anty-wspólnoty? Nie chodzi tutaj o szukanie argumentów za np. nadzieją powszechnego zbawienia, ale o to, czy Bóg w jakikolwiek sposób pokazuje grzesznikom, że pomimo ich obecnej sytuacji cały czas ma nadzieję na ich nawrócenie. Apokalipsa, prezentując grzeszników, koncentruje się przede wszystkim na opisie plag, które w nich uderzają. Plagi te nie mają jednak charakteru ostatecznego, lecz są narzędziem mającym nakłonić nieprawych do nawrócenia. Powstają jednak pytania: czy Apokalipsa ogranicza się tylko do prezentacji Boga, który karze? Czy w Jego działaniu względem grzeszników można dostrzec jakieś elementy, które pokazują, iż ich sytuacja nie jest beznadziejna, to znaczy, że nie zostali oni ostatecznie przekreśleni przez Boga?

Analiza przeprowadzona w niniejszym artykule będzie przebiegać w kilku etapach. Najpierw omówiona zostanie kwestia terminologii, a więc ustalone zostaną określenia, które w Apokalipsie odnoszą się do grzeszników. Jest to istotne, ponieważ w tej księdze ani razu nie zostają oni określani wprost mianem np. ἀμαρτωλοί czy ādikoi¹. Celem nie jest proponowanie nowych rozwiązań terminologicznych, lecz uwzględnienie wyników dotychczasowych badań. Kolejny etap obejmuje analizę wypowiedzi Apokalipsy ukazujących działanie Boga wobec grzeszników. Zostanie podjęta próba odpowiedzi na pytanie, co w tych działaniach jawi się jako szansa ofiarowana grzesznikom – potencjalne źródło nadziei. Oczywiście, dana przez Boga szansa nie oznacza zniesienia konieczności nawrócenia.

¹ W Ap 2,2 pojawia się grupa określona mianem kakoí, przy czym pozostaje ona bliżej nieokreślona, ponieważ przymiotnik występuje bez rodzajnika. Zdaniem Davida E. Aune’a (1997, 143) termin ten odnosi się do samozwańczych apostołów, wzmiankowanych w 2,2c. Wspomniany przymiotnik oznaczałby więc ogólną kategorię, której fałszywi apostołowie są reprezentantami. Podobnie uważa Ugo Vanni (2018, 115).

1. Terminologia odnosząca się do nieprawych w Apokalipsie św. Jana

Apokalipsa Janowa zawiera wiele terminów odnoszących się do ludzi, które można ująć w dualistyczny schemat: (1) tych, którzy stoją po stronie Boga; (2) tych, którzy są przeciwnikami Boga. W pierwszej grupie można wskazać na takie określenia, jak: słudzy – słudzy naszego Boga (Ap 1,1: οἱ δοῦλοι; 7,3; 11,18: οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ ἡμῶν), słuchający słów proroctwa (1,3: οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας), strzegący tego, co zapisane (1,3: τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα), kapłani (1,6: ἱερεῖς), święci (11,18; 13,7; 14,12; 17,6: οἱ ἅγιοι), prorocy (11,18; 18,20: οἱ προφηταί), bojący się imienia (11,18: οἱ φοβούμενοι τὸ ὄνομα), strzegący przykazań Boga (12,17; 14,12: οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολάς), mający świadectwo Jezusa (12,17; 17,6: οἱ ἔχοντες τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ), mieszkańcy nieba (13,6: οἱ ἐν τῷ οὐρανῷ σκενοῦντες). Druga grupa określona została następująco: mieszkańcy ziemi (3,10; 6,10; 8,13; 11,10; 13,8.12.14; 17,2.8: οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς), siedzący na ziemi (14,6: οἱ καθημένοι ἐπὶ τῆς γῆς), królowie ziemi², możnowładcy, dowódcy wojska, bogacze i zamożni (6,15; 18,9.23: οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ μεγιστᾶνες καὶ οἱ χιλιάρχοι καὶ οἱ πλούσιοι καὶ οἱ ἰσχυροί), ludzie (8,11; 9,4.6.10.15.18.20; 13,13; 14,4; 16,2.8.9.21: οἱ ἄνθρωποι), umarli/martwi (1,5; 11,18; 14,13; 20,5.12–13: οἱ νεκροί), oddający pokłon Bestii i jej obrazowi (14,11: οἱ προσκυνοῦντες τὸ θερίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ); tchórze, niewierni, obmierzli, rozpustnicy, guślarze, bałwochwalcy, kłamcy (21,8: οἱ δειλοί; οἱ ἄπιστοι; οἱ ἐβδελυγμένοι; οἱ φονεῖς; οἱ πόρνοι; οἱ φάρμακοι; οἱ εἰδωλολάτραι; οἱ ψευδεῖς), psy, zabójcy (22,15: οἱ κύνες; οἱ φονεῖς). Ze względu na częstotliwość występowania wyróżnionych określeń oraz fakt, że ludzie są ukazywani jako podmiot lub obiekt działań Boga, można stwierdzić, iż szczególne znaczenie teologiczne mają trzy terminy: „mieszkańcy ziemi”, „martwi” oraz „ludzie”.

Wyrażenie „mieszkańcy ziemi” (analogicznie jak trzy inne wyrażenia: αἱ φυλαὶ τῆς γῆς; ἡ οἰκουμένη ὅλη; ὅλη ἡ γῆ) funkcjonuje w Apokalipsie w odniesieniu do przestrzeni wrogiej Bogu³. Podstawowym ich grzechem jest bałwochwalstwo,

² Na temat „królów ziemi” i ich negatywnego znaczenia zob. Aune 1998b, 1171. Jedynie w dwóch przypadkach (Ap 1,5 i 21,24) można doszukiwać się braku kontekstu negatywnego, jednak w odniesieniu do pierwszego tekstu nie jest to takie pewne, ponieważ określenie Jezusa jako władcy królów ziemi może oznaczać, że to On pokonał ich i poddał pod swoje stopy (por. Ps 2). Richard Bauckham (1993b, 36) zauważa, że Jan wprowadził pojęcie „królów ziemi” w nawiązaniu do lokalnych klas rządzących, których Rzym włączył w swój system panowania, przez co dokonało się wzmocnienie ich uprzywilejowanej pozycji w społeczeństwie (co niekoniecznie wiązało się z akceptacją tego stanu przez zwykłych mieszkańców Imperium). W tym kontekście pozostaje zrozumiałe, dlaczego w Ap 17,2 mowa jest o królach ziemi, którzy uprawiali rozpustę z Wielką Nierządnicą. Na temat starotestamentalnego tła wyrażenia „królowie ziemi” zob. Herms 2006, 200–206.

³ Ronald Herms (2006, 185–87) zauważa, że wyrażenie „mieszkańcy ziemi” w literaturze biblijnej oraz międzytestamentalnej ma charakter neutralny i oznacza po prostu ludzi zamieszkujących określone terytorium. Natomiast fakt, iż odnosiło się ono bardzo często do innych niż Żydzi ludzi (np. mieszkańców Kanaanu, w domyśle: pogan, bałwochalców), pozwala dostrzec już pewien aspekt negatywny w użyciu tego

co widoczne jest w prezentacji relacji tych ludzi względem Bestii (13,8a: προσκυνήσουσιν αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς). Relacja ta charakteryzuje się bezgranicznym uwielbieniem mającym charakter religijnej czci (czasownik προσκυνέω). Warto podkreślić, że Jan, dokonując w Ap 13 prezentacji Bestii, aż trzykrotnie zauważa, iż tym, co należy niejako do jej istoty, to bluźnierstwo (13,1.5.6). Boska cześć oddawana przez „mieszkańców ziemi” komuś, kto bluźnierstwo uczynił swoją podstawową aktywnością, zwiększa skalę nieprawości prezentowanej przez nich. Uznając i uwielbiając Bestię, „mieszkańcy ziemi” dokonują szczególnego samookreślenia własnej tożsamości i świadomego wyboru postawy stojącej w radykalnej opozycji względem Boga. Taka postawa widoczna jest również w kontekście oczekiwania na rychłe nadejście nowego nieba i nowej ziemi (Ap 21,1) oraz objęcia panowania przez „Pana Boga Wszechmogącego” (Ap 19,6). Nawet wtedy pozostają oni przeciwnikami Boga, co nieuchronnie prowadzi do ich całkowitej klęski (Widła 2003, 143–44).

Drugi z terminów – οἱ νεκροί – może być interpretowany jako odnoszący się do fizycznie zmarłych. Istnieje jednak szereg przesłanek, które pozwalają na duchowe (metaforyczne) rozumienie tego terminu⁴. Po pierwsze, w Biblii można odnaleźć teksty, w których śmierć traktowana jest jako metafora kondycji duchowej (Ez 37,9 LXX; Mt 8,22 (paralela: Łk 9,60); Łk 15,24.32; J 5,21.25; Rz 6,11.13; Ef 2,1.5; Kol 2,13; Ap 3,1). Szczególnie ważne miejsce pełnią tutaj dwa teksty, wywodzące się z tradycji Janowej, a mianowicie J 5,21.25 oraz Ap 3,1. Pierwszy z nich mówi, że skutkiem słuchania głosu Syna Bożego jest ożywienie umarłych. Przyjęcie słowa oznacza zatem przejście ze śmierci do życia. Ma to się dokonać w godzinie, która nadchodzi, a nawet już jest Godzina – w tym kontekście (zgodnie z teologią czwartej Ewangelii) to czas działania Jezusa, który objawia Ojca. Zaczyna się ona w Kanie (J 2,4)⁵, a swoją kulminację osiąga na Golgocie (J 19,29). Zestawienie wersetu J 5,24 z paralelnym wersetem J 5,25 pokazuje, że termin οἱ νεκροί nie oznacza zmarłych fizycznie. Chodzi o śmierć w sferze ducha, która wynika z niesłuchania słowa. W tym kontekście mowa jest o śmierci, która polega na odłączeniu się od Boga, który stanowi źródło życia wiecznego (Siemieniec 2017b). Ta duchowa śmierć dosięga tych, którzy zamknęli się na słowo, nie przyjęli go i dlatego są martwi⁶.

terminu. Z drugiej strony, jak zauważa Craig Koester (2014, 326), takie teksty, jak 1 Hen 60,5 i 4 Ezd 6,26 pozwalają na postrzeganie „mieszkańców ziemi” jako adresatów Bożego miłosierdzia.

⁴ Szerzej na ten temat: Siemieniec 2017b.

⁵ Zob. interpretację wypowiedzi Jezusa skierowanej do Matki, dokonaną przez Ignace’a de la Potterie (2000, 199–203), który zauważa, że mamy tu do czynienia z pytaniem, a nie ze stwierdzeniem.

⁶ „Es wird klarer, dass alle Menschen unter dem Gericht Gottes stehen und in diesem Sinne «Tote» sind. Die metaphorische Ausdrucksweise mit dem generischen Artikel meint alle Menschen in ihrer gegenwärtigen Existenzsituation, nicht bestimmte Menschen nach ihrem besonderen Habitus (die «geistig» Toten)” (Schnackenburg 2001, 140–141).

W Ap 3,1 prawda o duchowym znaczeniu motywu śmierci wyrażona została jeszcze bardziej wyraźnie, we fragmencie listu do wspólnoty w Sardes: οἶδα σου τὰ ἔργα ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῆς καὶ νεκρὸς εἶ. W tekście zastosowano literacki zabieg odwołujący się do paradoksu. Autor połączył dwie metafory *kai adversativum*, wzmacniając efekt retoryczny. Termin ὄνομα ma kilka znaczeń. Oprócz imienia oznacza także godność, autorytet, reputację. To ostatnie określenie pojawia się właśnie w Ap 3,1. Wspólnota pojmowana kolektywnie zewnętrznie wydaje się żywotna, ale w oczach Jezusa postrzegana jest odmiennie (Siemieniec 2017b, 403–4).

W Apokalipsie termin οἱ νεκροί na określenie pewnej kategorii ludzi (ukazanej za pomocą wyrażenia w liczbie mnogiej z rodzajnikiem) pojawia się osiem razy w pięciu miejscach: 1,5; 11,18; 14,13; 20,5; 20,12–13. Pierwszy z tych tekstów to fragment Janowego pozdrowienia skierowanego do siedmiu Kościołów w Azji. Jezus został tam nazwany ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν. Termin πρωτότοκος w Biblii greckiej (zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie) używany jest w dwojakiego rodzaju kontekście. W pierwszym znaczeniu odnosi się do syna, który urodził się jako pierwszy (Rdz 10,15; 25,25; 27,19), nawet jeśli był to syn jedyny (Łk 2,7). W tym kontekście podkreślony jest aspekt pierwszeństwa w wymiarze chronologicznym. Takie znaczenie można dostrzec np. w Kol 1,18, gdzie Jezus określony został jako πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν. Jezus jest tam przedstawiony jako chronologicznie pierwszy spośród tych, którzy zmartwychwstali. Drugie znaczenie ma charakter jakościowy. Wskazuje na szczególny status, jaki w rodzinie przysługiwał pierworodnemu synowi. Chodziło o jego uprzywilejowaną pozycję (por. Pwt 21,15–17), zwłaszcza w kontekście dziedziczenia. W tym sensie można przywołać teksty, w których Izrael zostaje określony jako pierworodny Boga (Wj 4,22; Jr 38,9 LXX), a także miejsca, gdzie król nazwany jest pierworodnym Boga (Ps 88,28 LXX) lub gdzie Lewi zostaje określony jako pierworodny spośród Izraela. W tym ostatnim przypadku podkreślono szczególnie status tego pokolenia, mimo że chronologicznie pierworodnym był Ruben (Philo, *Sacr.* 119). W związku z tym w Ap 1,5 niekoniecznie musimy mieć do czynienia z podkreśleniem faktu zmartwychwstania Jezusa, co raczej z ukazaniem szczególnego statusu Jezusa, który panuje nad martwymi. Za taką interpretacją przemawia również fakt, że w tym samym wersecie wyrażeniu ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν odpowiada paralelne sformułowanie ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς. Podobne, metaforyczne znaczenie terminu „zmarli” można dostrzec także w Ap 11,18; 14,13; 20,5; 20,12–13⁷.

W przypadku pierwszego tekstu, jeśli uwzględnimy precyzyjną kompozycję wersetu Ap 11,18 opartą na paralelizmie antytetycznym, zauważymy podział na dwie kategorie. Pierwsza obejmuje szeroko rozumianą grupę sprawiedliwych, do których odnoszą się takie określenia, jak śludzy (οἱ δούλοι) i „bojący się Imienia [Bożego – T.S.]” (οἱ φοβούμενοι τὸ ὄνομα) – mają oni otrzymać odpłatę (μισθός). Druga kategoria, stanowiąca radykalne przeciwieństwo pierwszej, odnosi się do

⁷ Szerzej na ten temat: Siemieniec 2017b, 405.

tych, którzy „niszczą ziemię” (οἱ διαφθείροντες τὴν γῆν). Oni będą ukarani, co wyraża „zniszczenie” (διαθείραι). Analiza kompozycji Ap 11,18 pokazuje, że cały werset składa się z trzech elementów: dwóch okalających, stanowiących paralelizm synonimiczny: τῶν νεκρῶν κριθῆναι i καὶ διαφθείραι τοὺς διαφθείροντας τὴν γῆν, oraz jednego centralnego mówiącego o zapłacie dla sprawiedliwych: καὶ δοῦναι τὸν μισθόν. Z powyższego wynika, że dookreśleniem dla terminu οἱ νεκροί jest wyrażenie οἱ διαφθείροντες τὴν γῆν⁸. Nie chodzi tu o martwych w sensie fizycznym. Podobna sytuacja występuje w Ap 14,13, gdzie użyto wyrażenia οἱ νεκροί οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες, osobliwego pod względem składniowym. Jego niezwykłość polega na zestawieniu terminu οἱ νεκροί, odnoszącego się do stanu śmierci, z wyrażeniem *participium praesentis*, co sugeruje, że owi „martwi” dopiero teraz umierają (dla większej precyzji należałoby się raczej spodziewać użycia *participium aoristi*, a nawet *participium perfecti*). Obecne brzmienie tekstu oryginalnego każe mówić o martwych, którzy są w stanie umierania⁹. Takie wyrażenie stanowi pewien problem, który jednak znika, gdy potraktujemy rzeczownik οἱ νεκροί jako metaforę i odniesiemy go do duchowo martwych. Jest to jeszcze bardziej dostrzegalne, kiedy uwzględnimy koncentryczną strukturę, jaką ma cała perykopa Ap 14,6–13, stanowiąca najbliższy kontekst dla „martwych”. Ta koncentryczna struktura pozwala na dostrzeżenie następujących paraleli: a) 14,6–7 oraz a') 14,13; b) 14,8 oraz b') 14,11; c) 14,9–10, co stanowi element centralny perykopy. W takiej sytuacji odpowiednikiem terminu οἱ νεκροί jest wyrażenie καθήμενοι ἐπὶ τῆς γῆς (Siemieniec 2020, 133).

Podobne metaforyczne znaczenie terminu οἱ νεκροί widoczne jest w Ap 20,4–5. Werset ten jest jednym z trudniejszych w Apokalipsie, co wynika z użycia wyrażenia οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἔζησαν ἄχρι τελεσῆ τὰ χίλια ἔτη. Przyjęcie dosłownego znaczenia terminu οἱ νεκροί sprawia, że pojawia się trudność odnośnie do sekwencji wydarzeń opisanych w Ap 20 (chodzi o rozumienie „pierwszego zmartwychwstania”)¹⁰. Przyjęcie metaforycznego rozumienia terminu οἱ νεκροί sprawia, że wspomniany problem znika. W takiej sytuacji w Ap 20,4–5 można dostrzec Kościół w jego doczesnym wymiarze, którego czas określony został symbolicznie jako 1000 lat. W tej epoce możliwe jest przyjęcie jednej z dwóch postaw. Pierwsza, określona jako „ożywienie”, oznacza wejście w relację z Bogiem i Chrystusem. Druga dotyczy osób nazywanych οἱ νεκροί – to ci, którzy pozostają poza tą więzią (Siemieniec 2017c, 547).

Ostatni tekst, w którym pojawiają się οἱ νεκροί, to Ap 20,12–13. Także ten werset sprawia egzegetom wiele trudności. Wiąże się to z sekwencją opisywanych wydarzeń i ich relacją względem nadchodzącego sądu. Na przykład pojawia się pytanie: czy jest tu opis sądu, który ma nastąpić po zmartwychwstaniu ciał? Tak bowiem niektórzy

⁸ Szczegółowa analiza struktury wersetu Ap 11,18 zob. Siemieniec 2017a, 93.

⁹ Badacze w różny sposób interpretują ową osobliwość. Przykładowo, Robert H. Charles (1920, 1:332–34) uważa, że jest ona efektem przestawienia niektórych partii tekstu podczas końcowych prac redakcyjnych. Podobnie też sądzi Heinrich Kraft (1974, 195).

¹⁰ Stan badań nad Ap 20,4–5 zob. Siemieniec 2017c, 532–38.

egzegeci interpretują fakt, że umarli mają postawę stojącą. Podobnie też dyskutowano nad interpretacją wyrażenia *καὶ ἔδωκεν ἡ θάλασσα τοὺς νεκροὺς τοὺς ἐν αὐτῇ*. Mówiono tu m.in. o tych, którzy nie mieli pochówku (Beckwith 1919, 748–49; Caird 1966, 258–60)¹¹. Zauważano również pewien paradoks. Literalna interpretacja rzeczownika *οἱ νεκροί* sprawiała, że cała perykopa 20,12–15 nabierała negatywnego wydźwięku, co pozostawało niespójne ze strukturą całej Apokalipsy. Odbiorca mógł odnieść wrażenie, że centralnym tematem tej sceny jest ukaranie niesprawiedliwych, ponieważ księga życia – w której zapisanie prowadziło do otrzymania nagrody – została wspomniana marginalnie, podczas gdy największą uwagę autor poświęcił jeźdźcu ognia i drugiej śmierci (Kline 1975, 371; Michaels 1976, 102–5). Metaforyczne rozumienie terminu *οἱ νεκροί* usuwa tę niejednoznaczność. Taka interpretacja wsparta jest także specyficznym niuanssem znaczeniowym czasownika *κρίνω*, który w Apokalipsie (podobnie jak w całym *Corpus Johanneum*) wyraża karzący charakter sądu. Należy go zatem tłumaczyć nie jako „sądzić”, lecz „skazać”, a obiekt tego sądu stanowią nieprawi (6,10; 11,18; 16,5; 18,8.20; 19,2.11)¹². Do tego należy dodać upersonifikowany charakter takich protagonistów, jak Śmierć, Otchłań i Morze, co zgadza się z innymi miejscami Apokalipsy (np. 6,8). W Ap 20,12–15 są one ukazane jako podmioty wykonywanych czynności, co pozwala w nich widzieć (zgodnie z całą tradycją biblijną) personifikację sił zła (Böcher 1992, 73; Bieder 1992, 319–29).

Trzeci z omawianych terminów – *οἱ ἄνθρωποι* – odnoszony do ludzi zbuntowanych przeciw Bogu, był już przedmiotem obszernego studium (Siemieniec 2018). Wykazano w nim, że rzeczownik *οἱ ἄνθρωποι* (z rodzajnikiem w liczbie mnogiej) w Apokalipsie należy interpretować w sensie negatywnym – jako odnoszących się do tych, którzy pozostają w opozycji wobec Boga. Przemawia za tym przede wszystkim fakt, że wspomniany termin występuje głównie w sekcji trzech siódemek (Ap 6–16), gdzie ukazane zostały plagi uderzające w różnym wymiarze w ziemię. Ważne jest także zwrócenie uwagi na czasowniki (i inne terminy), z którymi *οἱ ἄνθρωποι* tworzy związki składniowe. „Ludzie” są przede wszystkim obiektem działania plag

¹¹ Michał Wojciechowski (2012, 368–69) interpretuje ten fragment jako odnoszący się do odzyskania życia fizycznego, na co ma wskazywać oddanie martwych przez morze, śmierć i otchłań. Zauważa, że motyw morza można interpretować symbolicznie – jako uosobienie chaosu i sił zła, które zostają pokonane przez Boga, gdy odbiera im ich ofiary. Egzegeta podkreśla, że tego rodzaju fizycznego powstania nie należy utożsamiać ze zmartwychwstaniem, które – na podstawie Ap 20,4–5 i 20,12 – należy rozumieć jako przejście zbawionych do życia w Bogu. Zdaniem Charlesa (1920, 2:193–94) „umarli” oznaczają tutaj tych, którzy nie mieli udziału w pierwszym zmartwychwstaniu. Badacz uważa, że autorowi Apokalipsy nie chodziło o przedstawienie cielesnego zmartwychwstania, ponieważ ono przysługuje jedynie sprawiedliwym, którzy otrzymają ciało uwielbione (por. 1 Kor 15). Grzesznicy natomiast mieli objawić się na sądzie jako dusze bez ciała. Tutaj jednak – co podkreśla Charles – pojawia się problem, a mianowicie, jak odnieść ten motyw dusz bez ciała do faktu opisanego w Ap 20,13, gdzie mowa o wydaniu zmarłych przez morze, śmierć i otchłań.

¹² Warto zauważyć, że w Ap 6,10 prośba o dokonanie sądu jest zestawiona paralelnie z prośbą o pomstę, której Bóg miał dokonać na „mieszkańcach ziemi”. Podobnie jest w 16,5. Oskarżonymi są zabójcy chrześcijan (Giesen 1997, 352; Bauckham 2004, 1–2).

(szarańcza – 9,4; aniołowie wymierzający karę śmierci – 9,15; demoniczna konnica – 9,18; aniołowie z czaszami zwiastującymi plagi – 16,2.8); ulegają wpływowi Bestii i powiązanych z nią sił (13,13); potencjalnie mają możliwość nawrócenia, ale z niej nie korzystają (9,20; 16,21). Z drugiej strony autor Apokalipsy unika użycia terminu οἱ ἄνθρωποι w tych fragmentach, w których można by się tego spodziewać – zwłaszcza tam, gdzie mowa o nawróceniu, czyli wejściu na drogę wierności wobec Boga. Przykładowo, w Ap 3,4 pojawia się rzeczownik ὀνόματα (dosł. „imiona”, tutaj w znaczeniu „osoby”), co prawdopodobnie wynika z pozytywnego charakteru tej wypowiedzi – dotyczy ona bowiem wiernych z Sardes, którzy pozostali wierni. Podobna sytuacja ma miejsce w Ap 5,9, gdzie czasownik ἀγοράζω („wykupić”, „nabyć”) występuje bez dopełnienia, choć kontekst sugeruje, że mógłby nim być rzeczownik οἱ ἄνθρωποι. To właśnie owych – niewymienionych tutaj wprost – ludzi Baranek nabył dla własność dla Ojca. Również w Ap 6,9, gdzie mowa o zabitych z powodu słowa Bożego i złożonego świadectwa, nie pojawia się rzeczownik οἱ ἄνθρωποι, choć można by się go tu spodziewać¹³. Nie ulega zatem wątpliwości, że dla Jana termin οἱ ἄνθρωποι ma teologiczne znaczenie i wskazuje na ludzi charakteryzujących się postawą buntu wobec Boga.

2. Ograniczony charakter karzącego działania Boga w odniesieniu do grzeszników

W powyższym punkcie wykazano, że w Apokalipsie Janowej grzesznicy zostali ukazani za pomocą kilku określeń, spośród których najważniejsze to: „mieszkańcy ziemi”, „martwi” oraz „ludzie”. Kolejnym etapem analizy będzie zbadanie działania Boga wobec tej grupy. Ponieważ Jego działanie ma przede wszystkim charakter karzący, należy ustalić, czy kara ta ma charakter ograniczony, czy też jest karą definitywną. Jeżeli potwierdzi się pierwszy przypadek, będzie można mówić o leczniczym charakterze kary, który pozostawia grzesznikom możliwość nawrócenia, a tym samym daje nadzieję na zmianę ich losu. Natomiast jeśli okaże się, że kara jest definitywna, oznaczać to będzie, iż grzesznicy zostali przez Boga ostatecznie przekreśleni, bez nadziei na odwrócenie ich sytuacji.

Pierwsze działanie Boga wobec „mieszkańców ziemi” zostało ukazane w Ap 3,10, gdzie mowa jest o próbie (czasownik πειράζω), której zostaną oni poddani. Próba ta nie dosięgnie natomiast wiernych. Jak należy rozumieć ową próbę? Rzeczownik πειραδμός może oznaczać próbę, której rezultat może być dwojaki. Może to być test,

¹³ Taką właśnie lekcję znajdujemy w niektórych rękopisach, np. w kodeksie majuskułowym a, kodeksach minuskułowych (1841, 2344) oraz w tradycji minuskułów odwołujących się do Andrzeja z Cezarei. Szerzej na ten temat: Siemieniec 2018, 32.

w którym człowiek się sprawdza, to znaczy przechodzi go pomyślnie (por. kuszenie Jezusa w Mt 4,3), lub próba, która prowadzi do porażki (por. Hbr 3,8n). Bez wątpienia taki test stanowi dla człowieka wielką próbę (Popkes 1992, 158).

Gregory K. Beale (1999, 289–90) uważa, że będzie to *de facto* wydarzenie o charakterze sądowym, podczas którego wydany zostanie wyrok – wymierzona będzie kara względem nieprawych. Takie wrażenie można odnieść, kiedy uwzględnimy fakt, że wiernych próba nie będzie dotyczyć¹⁴. Bardziej niż karę należy tu jednak widzieć ostateczną próbę, która potwierdzi wybór „mieszkańców ziemi”, aby stanąć pośród przeciwników Boga.

Po raz drugi „mieszkańcy ziemi” wzmiankowani zostali w Ap 6,10, gdzie pojawia się prośba męczenników o to, by Bóg dokonał pomsty za ich krew przelaną przez „mieszkańców ziemi” (Rissi 1992, 792–93; Goldstein 1992, 992–93). Odpowiedzią Boga jest danie im białej szaty i polecenie czekania, aż dopełni się liczba męczenników. Owo czekanie nie oznacza tutaj zwłoki, która dla „mieszkańców ziemi” stanowić mogłaby pewną szansą na nawrócenie. Wręcz przeciwnie – oznacza intensyfikację ich działań skutkujących kolejnym zastępem męczenników.

Także w Ap 8,13 trudno dopatrywać się jakiegś szansy danej przez Boga „mieszkańcom ziemi”. Potrójne „Biada” wypowiedziane przez lecącego środkiem nieba orła zdaje się podkreślać definitywny charakter wydanego na nich wyroku¹⁵. Takie samo znaczenie ma Ap 11,10, gdzie ukazana jest radość „mieszkańców ziemi” z powodu śmierci dwóch świadków. Śmierć wiernych staje się zatem okazją do celebracji połączonej z pogardą dla zabitych. Pewien paradoks stanowi fakt, że orędzie głoszone „mieszkańcom ziemi” przez dwóch świadków (można domniemywać, iż jest to orędzie wzywające do nawrócenia za sprawą proklamacji z jednej strony zbawienia,

¹⁴ W tej sytuacji wiele zależy od syntaktycznej roli przyimka *ἐκ* połączonego z rzeczownikiem w *genetivie*. Funkcję tego *genetivu* można określić jako *genetivus separationis* lub *genetivus fontis*. W pierwszym przypadku chodziłoby o uchronienie przed jakimś prześladowaniem będącym ostateczną próbą (to znaczy: prześladowanie w ogóle nie dosięga uczniów); w drugim – o wybawienie w trakcie trwania prześladowania (czyli: prześladowanie/próba dotyka wierzących, ale ci ją przetrwali). W Nowym Testamencie wyrażenie *τῆς ἐκ* pojawia się dwukrotnie: w Ap 3,10 oraz w J 17,15. Jeffrey Townsend (1980, 253) uważa, że w obu przypadkach chodzi o zachowanie wiernych z dala od próby, to znaczy o to, że wierni będą przed nią ochronieni (podobnego zdania są również John F. Walvoord, S. Lewis Johnson i Robert L. Thomas. Inaczej twierdzi Robert H. Mounce (1997, 102–3), który mówi o podtrzymywaniu wspólnoty przez Chrystusa podczas przechodzenia próby mającej przede wszystkim charakter duchowy, co oznacza, że nie chodzi tutaj o ochronę fizyczną wiernych (podobnie sądzą James Moffatt, George R. Beasley-Murray, Robert H. Gundry, Colin J. Hemer, Giesen i Aune). Z językowego punktu widzenia obie interpretacje są możliwe.

¹⁵ W Starym Testamencie motyw orła pojawiał się w pięciu kontekstach: (1) dla ukazania mocy i szybkiego lotu, często jako metafora dla zbawiającego działania Boga (Wj 19,4; Prz 23,5; Iz 40,31); (2) jako zwiaśtun śmierci i zniszczenia (Jr 48,40–42; Oz 8,1); (3) gniazdo orle jako symbol stwarzającej mocy Boga (Hi 39,27–30) i Jego opieki na podobieństwo orła pilnującego swego gniazda (Pwt 32,11); (4) dla ukazania królewskiego majestatu (Ez 1,10; 10,14); (5) w celu podkreślenia młodzieńczego wigoru i siły (Ps 103,5; Iz 40,31) (Osborne 2002, 359–60; van Broekhoven Jr. 1982, 2).

z drugiej sądu) było przez nich traktowane jako prawdziwe katusze (czasownik βασιζω) (Osborne 2002, 428–29)¹⁶.

W rozdziale 13 Apokalipsy, w którym pojawiają się wizje dwóch Bestii, „mieszkańcy ziemi” ponownie są wzmiankowani. Najpierw zostali oni ukazani jako ci, którzy będą oddawali boską cześć (gr. προσκυνήσουσιν) pierwszej Bestii. Chodzi tutaj o aktywny udział w kulcie władcy (kulcie imperialnym)¹⁷. Druga część wersetu Ap 13,8 dookreśla ich tożsamość jako tych, których imię od początku świata nie zostało zapisane w księdze życia.

Księga życia ukazuje ludzi, którzy mają nadzieję na zmartwychwstanie do życia wiecznego w Nowym Jeruzalem. W Starym Testamencie „księga żyjących”, którą miał Bóg i w której umieszczał imiona ludzi, wskazywała na tych, którzy cieszyli się życiem. Wymazanie z tej księgi oznaczało śmierć (Ps 69,28; Wj 32,32). Proroctwo z Dn 12,1 rozszerza tę perspektywę życia na wieczność. Z kolei usunięcie imienia z tej księgi oznaczało potępienie (1 Hen 108,3). Podobnie wypowiada się Ap 20,11–15. Zapisanie imion w księdze wskazuje na wszechwiedzę Boga i na Jego odwieczny plan („zapisani od stworzenia świata”) i nie zwalnia człowieka z odpowiedzialności, na co wskazuje choćby motyw księgi zapisującej ludzkie czyny w Ap 20,11–15 (Koester 2014, 574–75). Przyczynę takiej kondycji „mieszkańców ziemi” podaje Ap 13,12.14. Jest nią działanie drugiej Bestii (fałszywego proroka), która zmusza (zwodzi) do bałwochwalczego kultu¹⁸. Podobne znaczenie zawiera również Ap 17,2.8, gdzie bałwochwalstwo zostało najpierw obrazowo ukazane jako upicie się winem nierządu (w. 2), a następnie ponownie powiązane ze zwodzicielską działalnością drugiej Bestii. Zdumienie, o którym mowa w wersecie 8, oznacza podporządkowanie się ludzi tej zwodniczej działalności.

Wymienione dotychczas teksty zawierające wyrażenie „mieszkańcy ziemi” zdają się jednoznacznie wskazywać, że ta grupa nie ma żadnej nadziei na odmianę swojego losu. Jednakże Jan, za sprawą delikatnej zmiany terminologii, taką nadzieję wprowadza. Chodzi tutaj o werset 14,6, gdzie autor zastosował inny imiesłów: καθημένοι ἐπὶ τῆς γῆς. Jeśli chodzi o znaczenie, to nie ma żadnej różnicy między tymi wyrażeniami. W Septuagincie oba czasowniki (κάθημαι oraz κατοικέω) są odpowiednikami hebrajskiego יָשַׁב. W Ap 14,6 καθημένοι ἐπὶ τῆς γῆς wzmiankowani są w kontekście głoszonej im „odwiecznej ewangelii”. To orędzie ma być zwiastowane ἐπὶ τοὺς καθημένους ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπὶ πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ γλῶσσαν καὶ λαόν. Przyimek ἐπὶ w połączeniu z czasownikiem εὐαγγελίσαι tworzy interesującą konstrukcję składniową,

¹⁶ Grant R. Osborne (2002) odwołuje się do J 3,19–20, gdzie mowa o tych, którzy miłują ciemność bardziej niż światło, ponieważ wolą ciemności, w których łatwiej grzeszyć. „Mieszkańcy ziemi” myślą, że Bestia ostatecznie zgasila światło pozbawiające „komfortu” grzeszenia.

¹⁷ Szerzej na ten temat: Biguzzi 1998.

¹⁸ Czasownik ποιέω w Ap 13,12 zawiera – jak zauważa Ian Boxall (2006, 193–94) – odcień przymusu. Zob. także propozycję przekładu: „it forces all the people in the world to worship the first beast” (Bratcher and Hatton 1993, 200).

której nie ma w żadnym innym tekście biblijnym. Czasownik *εὐαγγελίζομαι* łączy się zwykle z dopełnieniem w celowniku (w znaczeniu „zwiastować komuś”) lub w bierniku (w znaczeniu „zwiastować coś”). Połączenie z przyimkiem *ἐπί* może wskazywać na treść (tematykę) orędzia. W takiej sytuacji uprawniony byłby przekład „ogłosić dobrą nowinę na temat (odnośnie do) mieszkańców ziemi”. W tym kierunku idą analizy takich egzegetów, jak Roman Lebedziuk i Heinz Giesen. Ten ostatni uważa, że adresatami tego orędzia są chrześcijanie, a cała wizja ma na celu ich umocnienie, zaś jej treścią są losy tych, którzy stoją w opozycji do Boga („mieszkańców ziemi”) (Giesen 2000, 98; por. Lebedziuk 2002, 74). Zdaniem Lebedziuka zamiana przez Jana imiesłowu *κατοικοῦντες*, który pojawia się w Apokalipsie wszędzie tam, gdzie mowa jest o „mieszkańcach ziemi”, na imiesłów *καθήμενοι* ma za zadanie złagodzenie radykalnie negatywnego obrazu tej kategorii ludzi. Są oni zatem potencjalnymi adresatami dobrej nowiny. To oznacza, że nie zostali oni przekreśleni przez Boga, lecz także do nich może być skierowane orędzie niosące zbawienie (Lebedziuk 2002, 74).

Treść tego orędzia została przedstawiona na kartach Apokalipsy. Wiąże się ono z drugim analizowanym terminem określającym grzeszników, a mianowicie *οἱ νεκροί*. Zanim przejdziemy do omówienia tego orędzia, warto pokrótce przedstawić sposób ukazania „martwych” w Apokalipsie.

W Ap 1,5 – jak już pokazano wyżej – mowa jest o Jezusie, który został nazwany *ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν*. Analizując termin *ὁ πρωτότοκος*, zauważyliśmy, że bardziej niż do chronologicznego pierwszeństwa Jezusa w kontekście zmartwychwstania umarłych odnosi się on do pierwszeństwa o charakterze jakościowym, wskazując na panowanie (podporządkowanie) nad martwymi. W tle tej wypowiedzi jest mesjański Ps 89, gdzie pierwotnym nazwany został pochodzący z dynastii Dawidowej król. Jednym z zewnętrznych przejawów szczególnego statusu, jaki mu będzie przysługiwał, będzie pobicie wrogów (por. Ps 89,23–24). Ten fakt oraz paralelizm względem frazy *ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς* w tym samym wersecie każą widzieć tutaj nie tyle podkreślenie zmartwychwstania Jezusa, co raczej zapowiedź Jego tryumfu nad wrogami (temat ten jest obecny w wielu miejscach Apokalipsy) (Charles 1920, 1:14; Beale and Carson 2007, 1089).

W Ap 11,18 mowa jest o tym, że nadszedł odpowiedni czas (gr. *καιρός*), aby dokonać sądu nad martwymi. Jak już zauważyliśmy wcześniej, *κρίνω* w Apokalipsie oznacza karzący wymiar sądu i tutaj jest paralelne (na zasadzie paralelizmu synonimicznego) względem wyrażenia *διαφθείραι τοὺς διαφθειρόντας τὴν γῆν*, tworząc jednocześnie antytezę wobec wyrażenia *δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου τοῖς προφῆταις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου*. Zatem w świetle Ap 11,18 trudno mówić o jakiejś nadziei dla „martwych”. Analogiczna sytuacja jest w Ap 20,11–15, gdzie termin *οἱ νεκροί* łączy się z czasownikiem *κρίνω* (tym razem w stronie biernej). W ramach tej wizji warto także zauważyć wzmiankę o braku zapisania w księdze życia (Ap 20,15), co każe utożsamić *οἱ νεκροί* z grupą określaną jako „mieszkańcy ziemi” (por. Ap 13,8).

Podobnie jak w przypadku „mieszkańców ziemi”, tak i w odniesieniu do οἱ νεκροί istnieje jeden tekst, który wskazuje, że również dla tej grupy istnieje pewna nadzieja. Chodzi o Ap 14,13. Wcześniej zwrócono uwagę na specyficzne brzmienie tego wersetu. Zaskakujące jest w nim powiązanie terminu οἱ νεκροί z imiesłowem w czasie teraźniejszym (ἀποθνῄσκοντες)¹⁹. Kiedy jednak przyjmujemy metaforyczne znaczenie określenia „martwi”, można dostrzec zamysł autora Apokalipsy.

Punkt wyjścia stanowi spostrzeżenie, że wizja zawarta w Ap 14,6–13 (granice tej wizji wyznacza dwukrotne użycie wyrażenia καὶ εἶδον – ww. 6, 14) ma precyzyjną kompozycję koncentryczną, w której można dostrzec elementy paralelne. Są to A (14,6–7) – A' (14,13); B (14,8) – B' (14,11); C (14,9–10)²⁰. Według tej struktury makaryzm dotyczący „martwych” (14,13) znajduje swój odpowiednik w Ap 14,6–7. W takiej interpretacji ewangelia mówiąca o „siedzących na ziemi” miałaby swoje rozwinięcie w 14,13. Najpierw w 14,7 pojawia się skierowane do grzeszników wezwanie φοβήθητε τὸν θεὸν καὶ δότε αὐτῷ δόξαν. Jest to wezwanie do nawrócenia²¹. Sam termin εὐαγγέλιον pojawia się zresztą w Nowym Testamencie w tych miejscach, gdzie człowiek otrzymuje propozycję wejścia na drogę nawrócenia, które prowadzi do zbawienia (Mk 1,15; 16,15–16; Rz 1,16) (Bauckham 1993a)²². Oczywiście nie można tutaj pomijać kontekstu sądowego, ale nauczanie o sądzie jest podporządkowane wezwaniu do nawrócenia.

Rozwinięcie tego wezwania pojawia się w makaryzmie zawartym w Ap 14,13. Jest tam wyjaśnione, co stanie się z tymi, którzy, zaliczani dotąd do „siedzących na ziemi” – „mieszkańców ziemi” – „martwych”, przyjmą to zaproszenie, to znaczy nawrócą się i oddadzą chwałę Bogu.

Warunkiem tego, aby zasłużyć na miano błogosławionych, jest umieranie ἐν κυρίῳ. To wyrażenie charakterystyczne dla tradycji Pawłowej (użyte ponad 40 razy) podkreśla łączność chrześcijanina z Chrystusem, czyli stworzenie z Nim żywotnej więzi (por. Rz 16,12; 1 Kor 15,58; Kol 2,6) (Beale 1999, 767). Więź ta otwiera człowieka na wieczność. Ap 14,13 ukazuje zatem sytuację nawrócenia tych, którzy do tej pory byli duchowo martwi, ale zdążyli przed śmiercią się nawrócić, czyli wejść w przestrzeń, którą określić można jako bycie ἐν κυρίῳ. Dopowiedzenie ἅπ' ἅπτι wskazuje, iż ów stan szczęśliwości zaczyna się natychmiast w momencie odejścia z tego świata. Trzeba tutaj zaznaczyć, że przejście ze stanu duchowej martwoty do więzi z Panem nie jest łatwe. Z tego powodu zostało ono określone mianem „trudu” (κόπος)²³.

¹⁹ Różne próby wyjaśnienia tego zjawiska zob. Siemieniec 2020.

²⁰ Szczegółowe uzasadnienie wyznaczenia tej struktury zob. Siemieniec 2020, 132–35.

²¹ W Ap 11,13 nawrócenie mieszkańców miasta, do których kierowali orędzie dwaj świadkowie, zostało wyrażone za pomocą podobnych terminów (Aune 1998a, 827).

²² Inaczej sądzą Mounce (1997) i Beale (1999).

²³ Wyrażenie ἀναπαύσονται ἐκ τῶν κόπων można przetłumaczyć jako „odpocząć po trudach” (por. Iz 14,3 według LXX). Liczba mnoga może podkreślać intensywność owego zmagania. Wpisuje się

Powyższe analizy pozwalają na konkluzję, że także ci, którzy w Apokalipsie określani są mianem „martwych”, nie są w beznadziejnej sytuacji. Źródło ich nadziei stanowi obietnica dana przez Ducha, że nawet w ostatniej chwili życia możliwe jest nawrócenie, czyli przejście od stanu duchowej martwoty do otwierającej się na wieczność więzi z Panem.

Trzecim terminem odnoszącym się do grzeszników jest οἱ ἄνθρωποι. Grzesznicy ci są obiektem różnorodnych działań ze strony Boga, mających na celu zachęcenie ich do nawrócenia. Działania te, widoczne zwłaszcza w Ap 6–16, przybierają formę plag, które jednak – przy dokładniejszej analizie – nie mają charakteru definitywnej kary. Pozostawiają zatem pewną przestrzeń na nawrócenie.

W Ap 8,11 ukazana została pierwsza plaga, która bezpośrednio dotyczy grzeszników. Jest to plaga związana z gorzką wodą. Jej celem byli πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων. Z gramatycznego punktu widzenia wyrażenie to można określić jako *genetivus partitivus* („wielu spośród ludzi”), co oznacza, że kara – choć surowa, ponieważ skutkuje śmiercią – nie obejmuje wszystkich²⁴. Można oczywiście postawić pytanie, dlaczego śmierć dotyka jednych, a oszczędza drugich. Jest to jednak pytanie, które pozostaje bez odpowiedzi – podobnie jak pytanie, wynikające z naszego ludzkiego doświadczenia, dlaczego niektórzy otrzymują od Boga szansę na nawrócenie, a inni są jej pozbawieni.

Kolejna wzmianka o ludziach dotkniętych plagami pojawia się w Ap 9,4–5. „Ludzie” stają się obiektem ataku demonicznej szarańczy. Dzieje się tak dlatego, że pozbawieni są oni pieczęci, która daje im duchową osłonę (οἵτινες οὐκ ἔχουσι τὴν σφραγίδα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων). Atak szarańczy nie jest jednak ostateczną karą. Po pierwsze, atak nie powoduje śmierci, lecz udrękę (βασανισμός), po drugie, jest on ograniczony czasowo. W Apokalipsie rzeczownik βασανισμός i pokrewny mu czasownik βασανίζω wskazują na doświadczenie udręki, która oznacza karę (por. Ap 11,10; 14,10; 20,10 – czasownik; 14,11; 18,7.10.15 – rzeczownik). Doświadczenie to ma – jak zauważa Beale (1999, 497) – przede wszystkim charakter duchowy, ponieważ odnosi się do doświadczenia, które poprzedza czas końca. Wzmianka o pięciu miesiącach, ze względu na brak paralel, jest trudna do interpretacji. Mathias Rissi (1952, 30–32) sądzi, że chodzi tutaj o dłuższy okres, który jednak ma charakter ograniczony. Niewykluczone również, iż mamy tu nawiązanie do opowiadania o potopie, który trwał 150 dni (czyli pięć miesięcy). Potop ten był karą zesłaną na grzeszną ludzkość (por. Rdz 7,24; 8,3) (Stefanović 2002, 301). Tym, co odróżnia oba teksty, jest charakter kary: w Księdze Rodzaju ma ona charakter ostateczny (bez możliwości nawrócenia), natomiast w Apokalipsie pozostawia grzesznikom pewną szansę.

to w doświadczenie życiowe wielu ludzi, których nawrócenie (powrót do Chrystusa) na krótko przed śmiercią stanowi rezultat ogromnej walki duchowej.

²⁴ W Apokalipsie czasownik ἀποθνήσκω pojawia się w sześciu miejscach (3,2; 8,9.11; 9,6; 14,13; 16,3) i za każdym razem oznacza śmierć fizyczną.

Reakcję ludzi na karę ukazuje Ap 9,6, gdzie jest powiedziane, że ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ζηρήσουσιν οἱ ἄνθρωποι τὸν θάνατον καὶ οὐ μὴ εὕρῃσουσιν αὐτὸν καὶ ἐπιθυμήσουσιν ἀποθανεῖν καὶ φεύγει ὁ θάνατος ἀπ’ αὐτῶν. Z jednej strony podkreślony zostaje dotkliwy charakter kary, ponieważ „ludzie” będą szukać śmierci. Takie pragnienie oznacza ekstremalne doświadczenie pojawiające się w sytuacjach mających charakter skrajny (np. 1 Krl 19,1–4; Hi 3,1–26; 7,14–16; Ps 55,4–8; Jr 8,3; Jon 4,3.8; Łk 23,27–30). Z drugiej strony, pragnienie śmierci nie jest jedynie postawą duchową, lecz wyraża także pewną aktywność człowieka, zamierzającą do osiągnięcia zamierzonego celu – co oddaje użycie czasownika ζητέω. Pragnienie to jednak nie zostanie spełnione, co można odczytywać jako daną „ludziom” szansę. Śmierć fizyczna w sytuacji duchowego oddalenia od Boga oznaczałaby bowiem natychmiastowe doświadczenie śmierci drugiej (por. Ap 20,10.15; 21,8), czyli potępienia. W tym kontekście brak możliwości śmierci staje się oznaką Bożego miłosierdzia – gdyby bowiem śmierć ich nie omijała, oznaczałoby to ich definitywny koniec (Siemieniec 2018, 193–214).

Kolejnym tekstem wpisującym się w serię plag dotyczących „ludzi” jest Ap 9,15.18. Plaga ta ma charakter śmiertelny, jednak ponownie pozostaje ograniczona w swoim zasięgu – dotyczy jednej trzeciej ludzi (τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων)²⁵. Ze względu na jej ograniczony charakter można dostrzec tu podobieństwo do Ap 8,11. Mamy więc ponownie do czynienia z szansą daną grzesznikom.

Dla pełnego obrazu trzeba jednak zauważyć, że dana przez Boga szansa nie została przez „ludzi” wykorzystana. Wskazuje na to Ap 9,20–21, gdzie ukazana została ich reakcja, którą jest brak nawrócenia. Taka sytuacja wymyka się logice, ponieważ śmierć wielu spośród „ludzi” nie stała się dla pozostałych okazją do refleksji. Być może z tego powodu fakt braku nawrócenia został oddany za pomocą pewnej emfazy za sprawą partykuły οὐδέ. Jedynym miejscem w całej Apokalipsie, gdzie οὐδέ neguje czasownik, jest Ap 9,20. W ten sposób autor podkreślił, że nawet najbardziej ekstremalne doświadczenie w postaci śmierci wielu „ludzi” nie doprowadziło grzeszników do przemyślenia ich postępowania. Fakt braku nawrócenia nie oznacza jednak zakwestionowania prawdy o danej przez Boga szansie (Beckwith 1919, 569–70; Osborne 2002, 384–85).

Sytuacja nawrócenia została natomiast ukazana w Ap 14,4. Są tam przedstawieni ci, którzy kiedyś należeli do grona grzeszników (οἱ ἄνθρωποι), ale z tego stanu się wyzwolili, a precyzyjniej mówiąc – zostali wyzwoleni, to znaczy wykupieni „od bycia ludźmi” (ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων)²⁶. Za względu na użycie czasownika

²⁵ Czasownik ἀποκτείνω występuje w Apokalipsie w 14 wersetach (w jednym dwukrotnie) i zawsze wskazuje na zadanie śmierci fizycznej (2,13.23; 6,8.11; 9,5.15.18.20; 11,5.7.13; 13,10 (2 razy).15; 19,21) (Frankemölle 1992, 332).

²⁶ Przyimek ἀπὸ ma w wielu miejscach Apokalipsy znaczenie kierunkowe („od”, „z”: 3,12; 12,14; 14,20; 16,12.17; 19,5; 20,11; 21,2.10; 22,19b; „przed”, „naprzeciw”: 6,16; „od” – w sensie czasowym: 13,8; 17,8). Jedynie w 22,19a można by mówić o możliwym przekładzie „spośród”, gdyby nie paralelne użycie

w stronie biernej (który można odczytać jako *passivum divinum*) należy podkreślić, że to Bóg jest aktywnym podmiotem działania – nie czeka biernie na powrót człowieka, lecz sam podejmuje inicjatywę. Oczywiście to Boże działanie musi spotkać się z odpowiedzią ze strony człowieka. Na tę odpowiedź wskazują inne czasowniki (bądź imiesłowy), które pojawiają się w najbliższym kontekście i występują w stronie czynnej: οὐκ ἐμολύθησαν, οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ (Aune 1998a, 810).

Także wyrażenie παρθένοι γάρ εἰσιν może podkreślać aktywność człowieka, zwłaszcza jeśli zostanie zinterpretowane nie tylko w kontekście małżeńskim (rozumianym metaforycznie, gdzie cudzołóstwo oznacza bałwochwalstwo), lecz także militarnym. W świetle Pwt 23,9–11 stan wstrzemięźliwości seksualnej był nakazem dla wojowników udających się na świętą wojnę. Ta wstrzemięźliwość stanowiła znak ich absolutnej wierności wobec wodza. W takiej sytuacji mielibyśmy tutaj do czynienia z symbolicznym ukazaniem ludu Bożego jako armii zachowującej rytualną czystość (Bauckham 1993a, 229–32).

W świetle Ap 14,1–5 widać zatem, że kondycja określana jako przynależność do grona οἱ ἄνθρωποι nie jest nieodwracalna. Jej odwrócenie dokonać się może za sprawą działania bosko-ludzkiego, gdzie Bóg wykupuje swoich wiernych od bycia „ludźmi”, zaś ci wierni podejmują działania mające na celu utrwalenie tego stanu bliskości z Bogiem.

W Ap 16 następuje powrót do serii plag – tym razem ludzi dotyka plaga wrzodów. Plaga ta, w wymiarze ilościowym, ma charakter powszechny: nie ma już tych, którzy w jakikolwiek sposób zostaliby oszczędzeni wobec nadchodzących plag. Warto jednak podkreślić jakościowy charakter tej plagi. Mówiąc o bolesnych wrzodach (ἐλκος κακὸν καὶ πονερόν), Jan nawiązuje do szóstej plagi egipskiej (Wj 9,8–12). Choć plaga ta jest bardzo uciążliwa, to jednak nie oznacza nieodwracalnego charakteru kary. Zatem, pomimo wcześniej zasygnalizowanego braku nawrócenia, Bóg nadal daje „ludziom” szansę.

W czwartej czaszy, oznaczającej kolejną plagę (Ap 16,8–9), mowa jest o upale. Motyw upału jako uciążliwego doświadczenia człowieka pojawia się kilkakrotnie w Starym Testamencie (por. Syr 14,27; 43,4; Iz 4,6; Jr 17,8). Nie jest on jednak tam przedstawiany jako przejaw Bożej kary (Satake 2008, 334–35)²⁷. Być może odwołanie do upału jako kary wymierzonej „ludziom” wiąże się ze znaczeniem hebrajskiego terminu חֶמֶד, który – oprócz podstawowego znaczenia „gniew”, „furia” (także w odniesieniu do gniewu Bożego) – może również oznaczać „gorąco” (por. Ez 3,14). Ponadto w języku hebrajskim istnieje podobnie brzmiący termin חֶמֶד, który ma następujące

w 22,19b. Zatem ἀπό w Ap 14,3 należy interpretować w znaczeniu kierunkowym (jest tu zatem odcień *genetivus separationis*) (Linke 2005, 290–291).

²⁷ Hermann Strack i Paul Billerbeck (1965, 4:1102–3) przytaczają kilka tekstów odwołujących się do Ml 3,19, które traktują słońce jako narzędzie kary w czasach ostatecznych. Trudno z całą pewnością stwierdzić, czy te tradycje znane były autorowi Apokalipsy. Beale (1999, 821) zauważa, że motyw dziwnego zachowania się kosmosu (ciał niebieskich) pojawia się często w zapowiedziach kary związanej ze złamaniem Przymierza.

znaczenia: „gorąco”, „słońce”, „gorączka”, „żar” (por. Ps 19,7; Iz 24,23; 30,26; Pnp 6,10; Hi 30,28). W tym kontekście uciążliwy upał, doskwierający grzesznikom, jawi się jako uosobienie gniewu Bożego, który ich dosięga (Koehler, Baumgartner, and Stamm 2008, 1:309–10; Schneider 1965, 642–43).

Niezależnie jednak od uciążliwego charakteru upału podkreślić należy, że nie jest to plaga, której skutki są nieodwracalne. Nadal istnieje możliwość nawrócenia. Trwa ona pomimo tego, iż w grzesznikach brak jest gotowości do powrotu do Boga, a nawet pojawia się w nich bunt, o czym świadczy określenie ich postawy mianem bluźnierstwa (Ap 16,9). Dopiero to bluźnierstwo sprawia, że pojawia się kolejna plaga – gigantyczny grad. Plaga ta wydaje się mieć charakter ostateczny. Grad, o którym mowa, ma niespotykane rozmiary. Jego waga określona została jako „jakby talent”. Oznacza to, że grad waży od 26 do 41 kilogramów. Uderzenie takiego gradu w człowieka musi zakończyć się śmiercią. Autor Apokalipsy, co ciekawe, nie mówi tutaj jednak wprost o śmierci; czytelnik musi się tego domyślić. Czy można w tym widzieć element strategii autora, polegający na tym, by nawet w tak ekstremalnej sytuacji nie mówić o karze wprost? Na to pytanie trudno jednak odpowiedzieć. Eugenio Corsini nazywa Ap 16 ostatnią szansą na nawrócenie „ludzi”. Reakcja „ludzi” pokazuje jednak, że nie skorzystali oni z szansy, a rezultatem tego jest kara o charakterze ostatecznym (Corsini 1980, 427).

Przy analizie terminu „ludzie”, użytego na określenie grzeszników, zastanawia jeszcze fakt, że w żadnym miejscu Apokalipsy nie ma mowy o całkowitym unicestwieniu tej grupy. Oczywiście – jak zauważono wcześniej – można zakładać, że dokonano się to w Ap 16,21. Nie zostało to jednak wyrażone wprost. Mało tego, w 21,3 pojawia się wzmianka o mieszkaniu Boga z ludźmi (ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων). Czytelnik jest zatem zaskoczony, iż rzeczywistość określona jako nowe niebo i nowa ziemia obejmuje także ludzi. Ta wzmianka rodzi szereg pytań: dlaczego wśród tych, którzy doświadczają nowego stworzenia, pojawiają się ludzie? Nie zostali oni określani jako „nowi ludzie”, więc czy mamy tu do czynienia z ich nawróceniem? A może są to ci, którzy przetrwali wszystkie plagi? Ta ostatnia odpowiedź wydaje się mało prawdopodobna, zwłaszcza ze względu na ostateczny charakter kary ukazanej w Ap 16,21. Ponadto przetrwanie plag bez nawrócenia oznaczałoby jawne pogwałcenie idei sprawiedliwości Bożej. Kim zatem są owi „ludzie” w Ap 21,3?

W Ap 21,3 widać zatem radykalną zmianę znaczenia terminu οἱ ἄνθρωποι, który do tej pory wskazywał na grzeszników. Zjawisko to nie odnosi się wyłącznie do wspomnianego rzeczownika. To samo można np. powiedzieć o „ziemi” czy o „królach ziemi” (21,24) albo o narodach (21,26)²⁸. W 21,3 ludzie nie są już poddanymi Smoka

²⁸ Kwestia radykalnej zmiany perspektywy w Ap 21–22 wzbudziła wśród uczonych ożywioną dyskusję. Dotyczyła ona przede wszystkim faktu, że autor posługuje się tą samą terminologią, którą wcześniej odnosił do grzeszników. Wśród badaczy poruszających ten temat można wymienić m.in. Bauckhama (1993b, 66–109), Dave’a Mathewsona (2002, 121–42), Celię Deutsch (1987, 106–26). Herms (2006, 27) zauważa, iż zawarta jest tu pewna tajemnica i że nie sposób rozwiązać paradoksu: jak to możliwe, że ci,

i Bestii, ale tworzą nierozdzielalną wspólnotę z Bogiem. Poddani Smoka i Bestii to ci, o których mowa w 20,14 (nie zostali zapisani w księdze życia). Dopełnienie ich losu ukazane zostało w 20,15. Wydaje się zatem zasadne postawienie pytania o sens zmiany teologicznego znaczenia rzeczownika οἱ ἄνθρωποι. Można mówić o „nowych ludziach”, których natura nie jest już buntownicza. Źródłem ich buntu były bowiem działania Smoka i Bestii. Ci, którzy trwali w stanie buntu, znaleźli dopełnienie swojego losu w jeziorze ognia i siarki (20,10) (Herms 2006, 191–92).

Zakończenie

Przeprowadzona w niniejszym opracowaniu analiza ma na celu udzielenie odpowiedzi na pytanie, jakie są źródła nadziei dla grzeszników w świetle Apokalipsy Janowej. Innymi słowy, chodziło o ustalenie, czy w działaniu Boga względem ludzi grzesznych można dostrzec przejawy Jego miłosierdzia, czy serie plag, które ich dotyczą, mają na celu jedynie ich przykładowe ukaranie. Oczywiście można potraktować wszystkie opisy plag jako swoistą „zachętę” do nawrócenia, ale trzeba przyznać, że w epoce Nowego Testamentu nawrócenie motywowane strachem ma wątpliwą wartość.

W poszukiwaniu odpowiedzi na postawione pytanie najpierw wskazano terminy w Apokalipsie Janowej, które mogą odnosić się do grzeszników. Wśród wielu określeń wyróżniono trzy, które w sposób szczególny odnoszą się do tej kategorii: „mieszkańcy ziemi”, „martwi” oraz „ludzie”. Wyrażenia te zostały przedstawione w Apokalipsie jako obiekt karzącego działania Boga. Stanowią oni cel uderzających w nich plag. Sposób prezentacji grzeszników jawi się jako radykalnie negatywny. Nie ulega wątpliwości, że powodem tego było z jednej strony umocnienie chrześcijan w ich wierności wobec Boga, z drugiej chodziło o ich przekonanie, iż żadna nieprawość nie pozostanie bez kary. Wpisywało się to w pragmatykę Apokalipsy, którą można ująć następująco: nie warto stawiać po stronie przeciwników Boga, warto pozostać wiernym Mu do końca.

Pomimo negatywnego ukazania ludzi nieprawych w Apokalipsie Jan w swojej prezentacji zastosował pewne środki literackie, które miały na celu pokazanie, że nieprawi, mimo swojego oporu wobec Boga, nie są jednak przez Niego przekreśleni. Także i oni mają nadzieję na przejście na stronę Boga. Oczywiście wymagana jest postawa nawrócenia, jednakże nie byłaby ona realną możliwością, gdyby kara ich dotycząca była nieodwracalna.

W prezentacji „mieszkańców ziemi” należy zwrócić uwagę na tekst Ap 14,6, gdzie jawią się oni jako grupa, o której mówi dobra nowina, stanowiąca wezwanie

ktoży w Ap 4–20 byli obiektem potężnych plag zesłanych przez Boga, nagle stają się uczestnikami Nowego Jeruzalem?

do nawrócenia. Gdyby „mieszkańcy ziemi” byli definitywnie skreśleni przez Boga, głoszenie możliwości nawrócenia nie miałoby sensu. W tekstach, w których nieprawi określani są mianem „martwych” (w domyśle: duchowo), sytuacja jest analogiczna. Tekst Ap 14,13 zawiera skierowaną do nich obietnicę, która głosi, że nawrócenie nawet w ostatnim momencie życia (ukazane jako „umieranie w Panu”) będzie skuteczne, to znaczy, że Pan pozwoli im wejść do Bożego odpoczynku. Trzecie określenie grzeszników – οἱ ἄνθρωποι – uprawnia do podobnej konkluzji. Choć we wszystkich tekstach (poza jednym – Ap 21,3) są oni celem uderzających w nich plag, to przez długi czas nie mają one charakteru kary nieodwracalnej. Kara ta osiąga ich w wymiarze częściowym, zarówno w aspekcie ilościowym (np. jest ukarana „jedna trzecia”, „wielu”, ale nigdy „wszyscy”), jak i czasowym (kara trwa np. „przez pięć miesięcy”, ale nigdy „na wieki”). Nawet w Ap 16,21, gdzie kara, która jest ukazana, zdaje się mieć charakter ostateczny (uderzenie nadzwyczaj potężnego gradu, które suponuje śmierć), autor nie podsumowuje tej prezentacji konkluzją, że wszyscy zginęli. Osobny tekst stanowi Ap 21,3, gdzie pojawiają się nowi ludzie, choć przyznać trzeba, że kwestią otwartą jest to, do kogo odnosi się to określenie (być może zbawieni „przejęli” je jako mieszkańcy nowej ziemi).

Podsumowując, warto zauważyć, że niniejsze opracowanie, koncentrując się na nadziei dla grzeszników, dostrzegalnej w specyficznym sposobie prezentacji plag wymierzonych w ludzi nieprawych, otwiera perspektywę dalszych badań. Po pierwsze, pozwala na szersze ujęcie podstawowego fundamentu nadziei, jakim jest zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa. Zostało ono ukazane m.in. w Ap 1,5, gdzie mowa jest o uwolnieniu od grzechów, oraz w 5,9 i 14,3–4, gdzie pojawia się motyw wykupienia (gr. ἀγοράζω). Po drugie, godny dalszego zgłębienia jest eklezjologiczny (wspólnotowy) wymiar nadziei. Widać go we wspomnianym tekście 14,1–5, gdzie przedstawiona została wspólnota ludzi odkupionych, a także w 18,4, gdzie Bóg wzywa swój lud do nowego „eksodusu” – wyjścia z Wielkiego Babilonu, aby nie mieć udziału w jego grzechach.

Bibliografia

- Aune, David E. 1997. *Revelation 1–5*. Word Biblical Commentary 52A. Dallas, TX: Word.
 Aune, David E. 1998a. *Revelation 6–16*. Word Biblical Commentary 52B. Dallas, TX: Word.
 Aune, David E. 1998b. *Revelation 17–22*. Word Biblical Commentary 52C. Dallas, TX: Word.
 Bauckham, Richard. 1993a. *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*. Edinburgh: Clark.
 Bauckham, Richard. 1993b. *The Theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press.
 Bauckham, Richard. 2004. “Judgment in the Book of Revelation.” *Ex Auditu* 20:1–24.
 Beale, Gregory K. 1999. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

- Beale, Gregory K., and Don Carson. 2007. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Beckwith, Isbon T. 1919. *The Apocalypse of John: Studies in Introduction with a Critical and Exegetical Commentary*. New York: Macmillan.
- Bieder, Werner. 1992. "θάνατος." In *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, edited by Horst Balz and Gerhard Schneider, 2:319–29. Stuttgart: Kohlhammer.
- Biguzzi, Giancarlo. 1998. "Ephesus, Its Artemision, Its Temple to the Flavian Emperors, and Idolatry in Revelation." *Novum Testamentum* 40 (3): 276–90.
- Boxall, Ian. 2006. *The Revelation of Saint John*. Black's New Testament Commentaries 19. New York: Hendrickson.
- Böcher, Otto. 1992. "ἄδης." In *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, edited by Horst Balz and Gerhard Schneider, 1:72–73. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bratcher, Robert G., and Howard Hatton. 1993. *A Handbook on the Revelation to John*. UBS Handbook Series. New York: Unites Bible Societies.
- Broekhoven, Harold van, Jr. 1982. "Eagle." In *The International Standard Bible Encyclopedia*, edited by Geoffrey W. Bromiley, 2:1–2. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Caird, George Bradford. 1966. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*. Black's New Testament Commentaries. London: Black.
- Charles, Robert H. 1920. *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*. 2 vols. The International Critical Commentary. Edinburgh: Clark.
- Corsini, Eugenio. 1980. *Apocalisse prima e dopo*. SEI Reprint. Torino: SEI.
- Deutsch, Celia. 1987. "Transformation of Symbols: The New Jerusalem in Rv 21 1–22 5." *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 78 (1–2): 10–26. <https://doi.org/10.1515/ZNTW.1987.78.1-2.106>.
- Frankemölle, Hubert. 1992. "ἀποκτείνω." In *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, edited by Horst Balz and Gerhard Schneider, 1:332. Stuttgart: Kohlhammer.
- Giesen, Heinz. 1997. *Die Offenbarung des Johannes*. Regensburger Neues Testament 9/3. Regensburg: Pustet.
- Giesen, Heinz. 2000. "Evangelium und Paränese: Zum Gerichtsaussagen in Offb 14,6–13." In *Studien zur Johannesapokalypse*, 228–59. Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 29. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Goldstein, Horst. 1992. "ἐκδικέω." In *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, edited by Horst Balz and Gerhard Schneider, 1:991–92. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hellholm, David. 1986. "The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John." *Semeia* 36:13–64.
- Hermes, Ronald. 2006. *An Apocalypse for the Church and for the World: The Narrative Function of Universal Language in the Book of Revelation*. Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 143. Berlin–New York: De Gruyter.
- Kline, Meredith G. 1975. "The First Resurrection." *Westminster Theological Journal* 37 (3): 366–75.
- Koehler, Ludwig, Walter Baumgartner, and Johann Jakob Stamm. 2008. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. Vol. 1. Edited by Przemysław Dec and Rafał Paprocki. Translated by Karol Madaj. Prymasowska Seria Biblijna. Warszawa: Vocatio.
- Koester, Craig R. 2014. *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*. Bible 38A. New Haven: Yale University Press.
- Kraft, Heinrich. 1974. *Die Offenbarung des Johannes*. Handbuch zum Neuen Testament 16a. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Lebiedziuk, Roman. 2002. "Apokalipsa 14,6 – ewangelia sądu?" *Warszawskie Studia Teologiczne* 15:67–84.
- Linke, Waldemar. 2005. *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie według św. Jana*. Rozprawy i Studia Biblijne 18. Warszawa: Vocatio.
- Mathewson, Dave. 2002. "The Destiny of the Nations in Revelation 21:1–22:5." *Tyndale Bulletin* 53 (1): 121–42. <https://doi.org/10.53751/001c.30245>.
- Michaels, Ramsey J. 1976. "The First Resurrection: A Response." *Westminster Theological Journal* 39:100–109.
- Mounce, Robert H. 1997. *The Book of Revelation*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Osborne, Grant R. 2002. *Revelation*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Philo of Alexandria, *De Sacrificiis Abelis et Caini*: Philo. 1995. "De Sacrificiis Abelis et Caini." In *The Works of Philo: Complete and Unabridged, New Updated Edition*, translated by Charles Duke Yonge, 94–111. Peabody, MA: Hendrickson.
- Popkes, Wiard. 1992. "πειράζω." In *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, edited by Horst Balz and Gerhard Schneider, 3:151–58. Stuttgart: Kohlhammer.
- Potterie, Ignace de la. 2000. *Maryja w tajemnicy Przymierza*. Translated by Antoni Tronina. Theotokos 10. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów; Częstochowa: Polskie Towarzystwo Mariologiczne.
- Rissi, Mathias. 1952. *Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes*. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 22. Zürich: Zwingli-Verlag.
- Rissi, Mathias. 1992. "κρίνω." In *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, edited by Horst Balz and Gerhard Schneider, 2:787–94. Stuttgart: Kohlhammer.
- Satake, Akira. 2008. *Die Offenbarung des Johannes: Übersetzt und erklärt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schnackenburg, Rudolf. 2001. *Kommentar zu Kapitel 5–12*. Vol. 2 of *Das Johannesevangelium*. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Sonderausgabe 4/2. Freiburg: Herder.
- Schneider, Johannes. 1965. "καῦμα κτλ." In *Theological Dictionary of the New Testament*, edited by Gerhard Kittel, translated by Geoffrey W. Bromiley, 3:642–43. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Siemienieć, Tomasz. 2017a. "The Concept of Judgment According to Rev 11:15–18." *The Biblical Annals* 7 (1): 87–106.
- Siemienieć, Tomasz. 2017b. "Kim są 'umarli' w Apokalipsie: Propozycja interpretacji terminu οὖ νεκροί." *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 14:389–425.
- Siemienieć, Tomasz. 2017c. "Tożsamość 'martwych' (οὖ νεκροί) w świetle Ap 20,4–5." *The Biblical Annals* 7 (4): 531–50.
- Siemienieć, Tomasz. 2018. *Teologiczna rola "ludzi" (οὖ ἄνθρωποι) w Apokalipsie Janowej*. Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 16. Kielce: Jedność.
- Siemienieć, Tomasz. 2020. "Obietnice Ducha dla 'martwych' w świetle Ap 14,13." *Verbum Vitae* 37 (1): 129–43. <https://doi.org/10.31743/vv.1946>.
- Stefanović, Ranko. 2002. *Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation*. Berrien Springs, MI: Andrews University Press.
- Strack, Hermann Leberecht, and Paul Billerbeck. 1965. *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments*. Vol. 4 of *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. München: Beck.
- Townsend, Jeffrey L. 1980. "The Rapture in Revelation 3,10." *Bibliotheca Sacra* 137:252–66.

- Vanni, Ugo. 2018. *Introduzione generale: Commento*. Vol. 2 of *Apocalisse di Giovanni*. Edited by Luca Pedrolì. Commenti e studi biblici. Assisi: Cittadella.
- Widła, Bogusław. 2003. "Opisy doznań emocjonalnych w Apokalipsie Janowej i ich funkcja kerygmaticzna." *Studia Theologica Varsaviensia* 41 (2): 129–48.
- Wojciechowski, Michał. 2012. *Apokalipsa świętego Jana: Objawienie, a nie tajemnica: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 20. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.



Przedmiot i źródła nadziei chrześcijańskiej w listach Pawłowych

The Object and the Sources of Christian Hope in the Pauline Letters

PAWEŁ LASEK 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, pawel.lasek@kul.pl

Streszczenie: Celem artykułu jest analiza *Corpus Paulinum* pod kątem tematu nadziei. Apostoł Narodów stosunkowo często posługuje się terminem „nadzieja”, zarówno w formie rzeczownikowej, jak i czasownikowej. Nadzieja jest rozumiana jako oczekiwanie czegoś, co ma się wypełnić w przyszłości. Paweł Apostoł kilkakrotnie odnosi to oczekiwanie do rzeczywistości doczesnej, ale wyróżnia także inną, „jedną” nadzieję – nadzieję chrześcijańską, odnoszącą się do wieczności. Przedmiot tej nadziei bywa różnie nazywany, lecz wszystkie określenia sprowadzają się do jednego: jest nim życie wieczne w niebie. Nadzieja ta opiera się przede wszystkim na osobie i dziele Jezusa Chrystusa – dziele już dokonanym, które jest faktem, i które dla człowieka przejmującego je z wiarą stanowi podstawę oczekiwania pełni jego skutków w wieczności. Wspólnota tych ludzi tworzy Kościół Chrystusowy Nowego Przymierza, który jest świątynią i polem działania Ducha Świętego, którego osoba i działanie są „zadatkami” przyszłego i wiecznego losu wierzących, a przez to kolejnym źródłem ich nadziei, co do ich losu po śmierci. Dodatkowo nadzieja opiera się na trwałości i nieprzemijalności charakteru ofiary Chrystusa i zawartego w Nim Nowego Przymierza między Bogiem a ludzkością oraz na objawieniu się Boga we wcieleniu Swojego Syna i w Jego Ewangelii, co daje wierzącym poznanie rzeczywistości duchowej i wiecznej.

Słowa kluczowe: nadzieja, życie wieczne, *Corpus Paulinum*, Paweł Apostoł, Jezus Chrystus, Duch Święty

Abstract: The purpose of this paper is to analyze the theme of hope in the *Corpus Paulinum*. The Apostle to the Gentiles uses the term “hope” frequently, in both its noun and verb forms, understanding it as the expectation of something in the future. While he sometimes relates this expectation to temporal realities, he also distinguishes another kind of hope—Christian hope—which refers to eternity. The object of this hope is described in various ways, yet it can be summed up as eternal life in heaven. This Christian hope is grounded above all in the person and work of Jesus Christ—a work that has already taken place (and is thus a fact) and which, for the one who accepts it in faith, becomes the foundation for expecting its fulfillment in the sphere of eternity. The community of such believers constitutes Christ’s Church of the New Covenant, the temple and sphere of the Holy Spirit’s activity. The Spirit’s person and work serve as a “deposit” guaranteeing believers’ future and eternal destiny, and thus as another source of their hope regarding life after death. In addition, this hope rests on the enduring and imperishable character of Christ’s sacrifice and the New Covenant between God and humanity established in Him, as well as on God’s revelation in the incarnation of the Son and in the Gospel, which imparts to believers knowledge of the spiritual and eternal reality.

Keywords: hope, eternal life, *Corpus Paulinum*, Paul the Apostle, Jesus Christ, Holy Spirit

Papież Franciszek w bulli ogłaszającej Rok Jubileuszowy 2025 stwierdza: „Wszyscy mają nadzieję. Nadzieja jest obecna w sercu każdego człowieka jako pragnienie i oczekiwanie dobra, nawet jeśli nie wie, co przyniesie ze sobą jutro” (SNC 1). Zarówno jubileusz, jak i jego hasło kierują uwagę chrześcijan na temat nadziei, jej miejsca

i znaczenia w życiu człowieka. Mieć nadzieję to jednak za mało. W dalszych słowach bulli Franciszek wzywa chrześcijan do czegoś więcej: „musimy być bogaci w nadzieję”. Uzasadnieniem tej potrzeby jest to, że „nadzieja, wraz z wiarą i miłością, tworzy tryptyk «cnót teologalnych», które wyrażają istotę życia chrześcijańskiego. W ich nierozzerwalnym dynamizmie, nadzieja jest tą, która niejako nadaje orientację, wskazuje kierunek i cel chrześcijańskiej egzystencji” (SNC 18). Tak wielka rola nadziei w życiu wspólnoty Kościoła wynika z jej powiązania z odkupieńczą ofiarą Syna Bożego, która przeorientowuje życie człowieka wierzącego, stając się dla niego dowodem miłości Boga do człowieka, pozwalając w ten sposób znaleźć podstawę budowania swojego życia. Jak zauważa papież Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*, „odkupienie zostało nam ofiarowane w tym sensie, że została nam dana nadzieja, nadzieja niezawodna, mocą której możemy stawić czoło naszej teraźniejszości” (SpS 1). Nie można jednak poprzestać jedynie na stwierdzeniu tego faktu, ponieważ dar nadziei domaga się refleksji nad swoją naturą i swoim charakterem w celu jak najpełniejszego jego zrozumienia i wykorzystania. Dlatego Benedykt XVI kontynuuje swoją wypowiedź, pisząc: „W tym kontekście rodzi się od razu pytanie: jakiego rodzaju jest ta nadzieja, skoro może uzasadniać stwierdzenie, według którego, poczynając od niej, i tylko dlatego, że ona istnieje, jesteśmy odkupieni?” (SpS 1). W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie, a także zrozumienia tego, czym jest nadzieja chrześcijańska, nieodzowne jest sięgnięcie do źródła, jakim jest księga Pisma Świętego, a przede wszystkim Nowy Testament.

Pierwszą – dość zaskakującą – obserwacją jest fakt, że wyraz „nadzieja” (ἡ ἐλπίς) nie pojawia się ani razu w żadnej z czterech Ewangelii. Jedynie pięć razy spotykamy w nich czasownik „mieć nadzieję” (ἐλπίζω), z czego trzy razy w Ewangelii Łukasze. Nie znaczy to oczywiście, że temat ten jest marginalnie obecny w księdze Nowego Przymierza. Dzieje Apostolskie wymieniają te dwa słowa dziewięć razy, z czego sześć razy pojawiają się one w ustach przemawiającego Pawła Apostoła. Również w jego listach występują one wielokrotnie. Paweł jest autorem, który najczęściej posługuje się terminami „nadzieja” oraz „mieć nadzieję”; na 84 wystąpienia w Nowym Testamencie, aż 55 razy spotykamy je właśnie w jego listach. Można zatem pokusić się o stwierdzenie, że Paweł zasługuje na miano Apostoła nadziei¹. Z tego powodu nauczanie Apostoła Narodów stanowi dobrą bazę do zbadania, czym jest nadzieja chrześcijańska i jak należy ją rozumieć. Choć *Corpus Paulinum* cieszy się niesłabnącym zainteresowaniem badaczy, to temat nadziei w ujęciu Pawła Apostoła podejmowany jest stosunkowo rzadko². Tym bardziej Rok Jubileuszowy skłania do przebadania natchnionej spuścizny Apostoła pod kątem nadziei, co stanowi przedmiot badań niniejszego artykułu. Przeprowadzona analiza nie ogranicza się jedynie do

¹ Tak nazwał go w tytule swego artykułu Marek Kluz (2009, 115).

² Poza hasłami słownikowymi i leksykalnymi, np. Duplacy 1994, 509–14; Donfried 1999, 810–812; Everts 2010, 509–11, można wymienić prace: Langkammer 1976; Beker 1994; Kluz 2009; Tronina 2009.

poszukiwania Pawłowego ujęcia definicji nadziei, ale bada również, co dla Apostoła Narodów stanowi przedmiot nadziei chrześcijańskiej oraz na czym taką nadzieję można opierać, czyli – co jest jej źródłem. *Corpus Paulinum* w niniejszej pracy rozumiane jest jako wszystkie listy napisane pod imieniem Pawła Apostoła, zarówno proto-, jak i deuteropawłowe, bez Listu do Hebrajczyków. Zbiór listów Pawłowych jest badany w podejściu synchronicznym, w postaci, w jakiej jest obecny w Nowym Testamencie. Nie jest przedmiotem badania analiza chronologiczna pism Apostoła pod kątem rozwoju jego myśli (np. czy spodziewał się on paruzji Chrystusa za swego życia, czy też po nim). *Corpus Paulinum* nie zawiera zwartej wypowiedzi na ten temat, wzmianki o nadziei są rozrzucone w różnych miejscach listów. Zestawienie tych wzmianek i ich analiza pozwala wydobyć z nich całościowe ujęcie rozumienia tego tematu przez Apostoła z Tarsu.

1. Definicja nadziei

W Ef 1,18 Paweł pisze: „[...] abyście wiedzieli, czym jest nadzieja waszego powołania”. W tym miejscu Apostoł nie odpowiada na to pytanie, nie tylko zresztą w tym, ale i w żadnym innym. Paweł używa tego słowa wielokrotnie, ale go nigdzie nie definiuje, co zresztą nie dziwi, biorąc pod uwagę charakter jego listów. Jedynie w Flp 1,20 oraz w Rz 8,19–21 zestawia wyrazy „nadzieja” i „oczekiwanie” (ἀποκατάδοκία)³. Choć oba te słowa wskazują na różniące się aspekty (pierwszy na daną stworzeniu przez Boga nadzieję przyszłej wolności, drugi na niewolę jako stan ciągłego pragnienia uwolnienia), Paweł łączy je ze sobą i używa ich w sposób paralelny (Gieniusz 2006, 97–99; Flis 2011, 149). Nadzieję można zatem określić jako oczekiwanie. Zgadza się to z pojmowaniem nadziei w świecie greckim, zarówno klasycznym, jak i hellenistycznym, gdzie „oznaczała ona przede wszystkim postawę człowieka, który, zwracając się w przeszłość, czegoś oczekiwał” (Stasiak 2006, 115).

To sprawia, że nadzieja odnosi się do przyszłości, do tego, co jeszcze nie jest dostępne dla człowieka, który ma tę nadzieję. Jest to warunek *sine qua non*. W Rz 8,24 Paweł pisze wprost: „nadzieja, którą się ogląda, nie jest nadzieją, to bowiem, co się widzi, jak może być nadzieją?”. Podając przykłady pracy oracza i młocarza (1 Kor 9,10) oraz Abrahama (Rz 4,18), stwierdza, że nadzieja odnosi się do przyszłości, do czegoś możliwego w przyszłości. Zgodne jest to z samą naturą nadziei (por. Stasiak 2020, 408).

Można tu zadać pytanie: jaką perspektywę ma na myśli Apostoł, używając pojęcia nadziei – doczesną czy wieczną? Stosując to pojęcie w najbardziej ogólnym znaczeniu, nie można tego rozróżnić, ponieważ obie te perspektywy są przez Pawła

³ Niektórzy świadkowie (kodeksy F i G) przekazują wariant καταδοκία, co zasadniczo nie zmienia znaczenia.

stosowane. Wielokrotnie wyraża on swoją nadzieję, co do różnych rzeczy przez niego oczekiwanych czy też przewidywanych, które mają nastąpić w jego obecnym życiu, w bliższej lub dalszej przyszłości. Wymienić tu można oczekiwania Apostoła, które dotyczą: nawiedzenia wspólnoty chrześcijańskiej w Rzymie i jej pomocy w organizacji wyprawy do Hiszpanii (Rz 15,24); dłuższego pobytu w Koryncie (1 Kor 16,7); zrozumienia przez Koryntian (2 Kor 1,13–14; 5,11; 13,6); dalszego wybawiania od niebezpieczeństw przez opiekę Chrystusa (2 Kor 1,10); udanej misji Tymoteusza do Filipi (Flp 2,19.23); rychłego spotkania z Tymoteuszem (1 Tm 3,14) oraz Filemonem (Flm 22); spełnionej ponad oczekiwania wyniku zbiórki wśród Macedończyków (2 Kor 8,5). Jednak w Ef 4,4 pisze on: „jesteście powołani w jednej nadziei powołania waszego”. Jest to jeden z siedmiu aspektów jedności chrześcijan, jakie Paweł wylicza w tym miejscu (Williamson 2022, 106–7). Słowa Apostoła, że nadzieja jest „jedna”, sugerują, iż w tym przypadku nie ma on na myśli przyszłości należącej do doczesności, ponieważ tu oczekiwań (i przedmiotów ludzkiej nadziei) jest wiele i nie można ich sprowadzić do „jednej nadziei”. Nadzieja, o której pisze Paweł w Ef 4,4, odnosi się zatem do wieczności, gdzie może ona rzeczywiście być sprowadzona do „jednego” oczekiwania. Na umiejscowienie spełnienia nadziei w wieczności wskazuje również Rz 5,2, gdzie Paweł łączy nadzieję z wiarą w Jezusa Chrystusa, oraz 1 Tm 4,10, gdzie Apostoł złożenie nadziei „w Bogu żywym” łączy z pobożnością, która „ma obietnicę życia, i obecnego, i tego, które ma nadejść” (4,8).

Wśród różnych możliwych przedmiotów ludzkich oczekiwań Paweł wyróżnia jedno, związane z powołaniem chrześcijańskim, które odnosi się do wieczności. Do niego właśnie najczęściej odwołuje się on w swych listach. Można je nazwać nadzieją chrześcijańską i określić jako oczekiwanie, spodziewanie się czegoś związanego z osobą Chrystusa w przyszłości, co nastąpi (zrealizuje się) nie w doczesności, ale w perspektywie wieczności.

Czego zatem w takiej perspektywie może spodziewać się chrześcijanin, co jest przedmiotem nadziei chrześcijańskiej?

2. Przedmiot nadziei chrześcijańskiej

Jak już zostało zauważone, w Ef 4,4 Paweł Apostoł wskazał, że nadzieja chrześcijan jest „jedna”, zatem przedmiot tej nadziei również jest jeden. Z kolei w 1 Kor 15,19 („Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania”) Apostoł wyraźnie mówi, że przedmiot ten nie jest umiejscowiony w doczesności⁴. Natomiast w Rz 8,25 Paweł stwierdza, że

⁴ Dyskusja na temat różnych możliwych połączeń składniowych słowa *μὲν* w tym zdaniu nie ma istotnego znaczenia, ponieważ niezależnie od jej wyniku jego wymowa pozostaje niezmienną (zob. Thiselton 2000, 1221; Stasiak 2020, 483–84).

przedmiotem nadziei jest to, „czego nie widzimy”. Wiążąc to sformułowanie z poprzednim zdaniem, można je odczytać jako odniesienie do nieznanej jeszcze przyszłości. Jednak pierwsze zdanie wersetu 24 wprost łączy nadzieję ze zbawieniem, a zatem „to, czego nie widzimy”, należy odnieść do sfery duchowej i do wieczności (por. Moo 1996, 301; Everts 2010, 510).

Choć przedmiot nadziei chrześcijańskiej jest w listach Pawłowych różnie formułowany, jednak wszystkie te określenia można sprowadzić do jednego i zdefiniować jako „życie wieczne”. Chodzi tu oczywiście o „życie wieczne z Bogiem w niebie”, ponieważ Apostoł – choć nie używa tego sformułowania – właśnie tę rzeczywistość ma na myśli. Najwyraźniej zostało to wyrażone w Liście do Tytusa, gdzie Paweł określa siebie jako apostoła „nadziei życia wiecznego, jakie przyobiecał przed wiekami prawdomówny Bóg” (Tt 1,2), oraz zauważa, że dzięki usprawiedliwieniu dokonanemu przez Chrystusa wierzący w Niego „stali się w nadziei dziedzicami życia wiecznego” (3,7)⁵. W życiu doczesnym chrześcijanina pełnia życia wiecznego ciągle pozostaje w sferze eschatologicznej nadziei. Nadzieja, której jest ono przedmiotem, jest zapewnieniem w życiu teraźniejszym tego, co ma nadejść, a co trwa wiecznie (Stasiak 2006, 110, 113; Montague 2023, 229).

Do tego przedmiotu Paweł odnosi się także wtedy, kiedy chce rozwiać wątpliwości Tesaloniczan dotyczące losu zmarłych przed paruzją Chrystusa. Apostoł napomina adresatów: „abyście się nie smucili, jak ci, którzy nie mają nadziei” (1 Tes 4,13). Z następnych słów listu wynika jednoznacznie, że przedmiotem nadziei Tesaloniczan (albo jej braku) jest los pośmiertny chrześcijan, a więc życie wieczne (por. Bednarczyk 2007, 327; Pitta 2013, 88–89). Do tego samego odnosi się Paweł w Liście do Rzymian, w którym stwierdza, że co prawda „stworzenie zostało poddane marności”, ale jednak „w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8,20–21). Nie wdając się w dyskusję, kto żywi tę nadzieję, stworzenie czy Bóg, który poddał je marności⁶ (zob. Stasiak 2020, 402–3) – co nie jest istotne z punktu widzenia niniejszej analizy – można jednoznacznie stwierdzić, że przedmiotem tej nadziei jest „udział w wolności [...] dzieci Bożych”, który polega na „uwolnieniu go [stworzenia – P.L.] od zniszczalności, oznacza zatem przyszłą wolność od rozkładu i śmierci” (Gieniusz 2006, 90). Ta rzeczywistość jest już przygotowana dla chrześcijanina, ale jeszcze nie jest dla niego

⁵ Zachodzi pytanie, czy to sformułowanie należy łączyć z poprzedzającym je słowem κληρονόμοι czy też z końcowym wyrażeniem ζωής αιώνιου. W pierwszym przypadku nadzieja byłaby statusem, w drugim natomiast oczekiwanym przedmiotem. Paralelne wyrażenie ἐπ' ἐλπίδι w Tt 1,2 sugeruje, że formuła „nadzieja życia wiecznego” jest połączona ze słowem κληρονόμοι za pomocą przyimka κατά. Choć między obydwojema tymi rozwiązaniami nie ma zasadniczej różnicy, należy przyjąć, że kondycja chrześcijan jako dziedziców życia wiecznego realizuje się „zgodnie z nadzieją” (κατ' ἐλπίδα) (Hareźga 2018, 598).

⁶ Interpretacje sugerujące, że tym, kto poddał stworzenie marności, jest Adam, który popełnił grzech pierworodny, albo szatan, który go do tego skusił, należy uznać za niewłaściwe. Paweł musi się tu odnosić do Boga, który jako jedyny ma prawo i moc, aby to uczynić (Moo 1996, 516; Gieniusz 2006, 83–85).

dostępna, w przyszłości jednak może być jego udziałem (Moo 1996, 517; Gieniusz 2006, 93; Hahn 2021, 188).

Z kolei w Liście do Kolosan autor wprost stwierdza, że przedmiot nadziei chrześcijan „jest odłożony (ἀποκειμένην) w niebie” (Kol 1,5), dodając, że adresaci tego listu nabyli tę nadzieję, poznając Ewangelię, która była im głoszona. Słowo ἀποκειμαι w grece hellenistycznej oznaczało schowanie czegoś w bezpiecznym miejscu i przeznaczenie tego na stosowną chwilę. Najwyraźniej słowo „nadzieja” zostało użyte jako metonimia przyszłej nagrody dla wiernych, opisywanej dokładniej w dalszej części listu jako chwała (1,27; 3,4), skarb (2,3), pełnia (2,10), życie (2,13; 3,4), rzeczy przyszłe (2,17), rzeczy w górze (3,1–2), odpłata i dziedzictwo (3,24) (Adamczewski 2006, 164–65). Wszystkie te określenia można sprowadzić do jednej rzeczywistości, którą jest pełnia życia w niebie. Kilka zdań później Paweł używa sformułowania „nadzieja Ewangelii” (1,23), co można odczytać w ten sposób, że przedmiot nadziei chrześcijańskiej zawarty jest w treści Ewangelii, a więc również jest to zbawienie i życie wieczne (por. Adamczewski 2006, 222).

Zbawienie jako przedmiot nadziei chrześcijańskiej wprost jest wymienione w Rz 8,24, gdzie Apostoł stwierdza: „W nadziei bowiem jesteśmy zbawieni”. Autor używa tu aorystu (ἔσωθμεν), jednak nie ma na myśli rzeczywistości przeszłej i dokonanej, a tym bardziej nie uważa nadziei za środek do osiągnięcia zbawienia. Następne zdanie mówi bowiem, że przedmiot tej nadziei nie jest jeszcze widzialny, a zatem chodzi raczej o rzeczywistość, która dokonała się w przeszłości przez dzieło odkupienia i dlatego jest dla wierzącego w Chrystusa rzeczą pewną, ale jej pełna realizacja w przypadku tej konkretnej osoby musi jeszcze czekać na przyszłe dopełnienie. Użyty tu *dativus* (τῇ γὰρ ἐλπίδι) może mieć wiele znaczeń, z pewnością jednak nie wyraża instrumentu, dzięki któremu chrześcijanie zostali zbawieni. Nadzieja nie jest narzędziem ani celem zbawienia, ale raczej integralnym elementem obecnego życia chrześcijańskiego, które z jednej strony opiera się na dokonanym już odkupieniu, z drugiej jednak wciąż oczekuje na pełną jego realizację (Stasiak 2020, 408; Kluz 2009, 116–17). Choć nie bezpośrednio, o zbawieniu jako przedmiocie chrześcijańskiej nadziei mówi również 1 Tes 5,8, gdzie Paweł poleca adresatom, by włożyli „hełm nadziei zbawienia”. Także tutaj nie chodzi o udział w zbawieniu już dokonanym przez Jezusa Chrystusa, lecz o przyszłe zbawienie, które pozostaje jeszcze przedmiotem oczekiwania wierzących. Wskazuje na to kolejny werset, w którym Paweł przypomina, iż „do niego przeznaczył nas Chrystus”. Nadzieja na przyszłe zbawienie jest siłą chrześcijanina, która go chroni w razie trudności – tak, jak hełm chroni głowę w czasie walki. W Ef 6,17 Paweł także wykorzystuje porównanie związane z uzbrojeniem – tym, co wkłada chrześcijanin, jest „hełm zbawienia”. Na eschatologiczny charakter chrześcijańskiej nadziei wskazuje również wyrażenie „dobra nadzieja” użyte w 2 Tes 2,16. Odnosi się ono bowiem do poprzedzającej je formuły „wieczna pociecha”. Sformułowanie to (ἐλπίς ἀγαθή, „dobra nadzieja”) występuje często w tekstach niechrześcijańskich tego czasu i jest stosowane w odniesieniu do

życia przyszłego. Tutaj zostało wzbogacone o chrześcijański wymiar poprzezłączenie go z Bogiem, który „z łaski udzielił wiecznej pociechy” (Bednarz 2007, 551; por. Eubank 2022, 195).

Inne sformułowanie Apostoła, które wyraża przedmiot nadziei chrześcijańskiej, to „chwała Boża”, która będzie w niebie udziałem chrześcijan. Określenie to spotykamy w Rz 5,2, Kol 1,27 oraz Tt 2,13. W Tt 2,13 termin „nadzieja” jest zestawiony z „objawieniem się chwały [...] Jezusa Chrystusa”. Należy ją zatem rozumieć nie w sensie zachowania się czy cnoty, ale przedmiotu oczekiwania. Pod względem literackim mamy tu do czynienia z figurą retoryczną metonimii, co oznacza, że słowo „nadzieja” wyraża to, czego się oczekuje. Nadzieja ta jest błogosławiona, gdyż jej przedmiot stanowi powtórne przyjście Chrystusa, które będzie ostatecznym objawieniem chwały Ojca. Jednocześnie „błogosławiona nadzieja” odsyła do zakotwiczonej w chwale Chrystusa „nadziei życia wiecznego” (Stasiak 2006, 112; por. Haręzga 2018, 574).

W Ef 1,18 – odczytując ten tekst jako paralelizm synonimiczny – przedmiotem nadziei jest „chwała Jego [Chrystusa – P.L.] dziedzictwa”, czyli życie wieczne z Bogiem i sobą nawzajem. Jest to dziedzictwo, jakie Bóg ofiaruje swojemu ludowi. Spełnienie tej nadziei dokonuje się „wśród świętych” – nie tylko indywidualnie, ale we wspólnocie z całym ludem Bożym (Williamson 2022, 31–32).

Stan ten jest wreszcie określony jako „sprawiedliwość” (Ga 5,5). Sprawiedliwość (i usprawiedliwienie) to centrum teologii Pawłowej (Pitta 2013, 50–51), tym niemniej przedstawienie jej jako przedmiotu nadziei może się wydawać zaskakujące, ponieważ we wcześniejszych rozdziałach Listu do Galatów (2,16; 3,24) i w innych listach (np. 1 Kor 6,11) Apostoł naucza, że dar sprawiedliwości, czyli usprawiedliwienie otrzymuje się na podstawie wiary na początku życia chrześcijańskiego. Tu natomiast mówi, że „wyczekujemy” tego daru, który ma być otrzymany na końcu. Niektórzy egzegeci, zauważając tę trudność, proponują następującą interpretację: „wyczekujemy nadziei wyrastającej ze sprawiedliwości”. Takie tłumaczenie jest gramatycznie możliwe, nie wydaje się jednak właściwe. Poprzedzające słowo „nadzieja” złożenie przyimkowe ἐκ πίστεως, o cechach źródła i skutecznej przyczyny, wskazuje na wiarę jako podstawę „spodziewanego usprawiedliwienia”, co należy łączyć również z paruzją Chrystusa i sądem ostatecznym. Ten kontekst pozwala interpretować *genetivus* δικαιουσύνης w złożeniu ἐλπίδα δικαιουσύνης jako wyjaśniający (*epexegeticus*), czyli nadzieja, którą jest sprawiedliwość, a dokładnie – rozumiejąc użycie tego słowa również w tym miejscu na zasadzie metonimii – przedmiot nadziei, którym jest sprawiedliwość. Chodzi tu zatem o eschatologiczne wypełnienie sprawiedliwości (Sztuk 2024, 271; por. Donfried 1999, 811; Tronina 2009, 28). Za takim jej rozumieniem przemawia również fakt, że termin „nadzieja” koresponduje ze wzmiankowanym wcześniej wątkiem dziedzictwa (Ga 3,18.29; 4,7.30, por. Rz 8,15–18; Ef 1,18), które jest udziałem chrześcijan, ponieważ przez dzieło Syna Bożego stali się oni „przybranymi dziećmi” Boga (Ga 4,5) (Vanhoye and Williamson 2022, 188). Harmonizuje z tym użyty przez autora listu czasownik ἀπεκδεχόμεθα występujący w trybie

oznającym czasu teraźniejszego, który należy tu rozumieć jako „oczekiwać niecierpliwie czegoś, oczekiwać czegoś z utęsknieniem i radością”. Czas teraźniejszy wskazuje z kolei, że to oczekiwanie ma być kontynuowane w czasie, aż zostanie osiągnięta pełnia usprawiedliwienia, która jest przedmiotem chrześcijańskiej nadziei (Sztuk 2024, 272).

Paweł mówi o sprawiedliwości i usprawiedliwieniu w kontekście sądu ostatecznego również w Liście do Rzymian (2,5–16) i pośrednio w innych miejscach (Rz 14,10; 1 Kor 4,3–5; 2 Kor 5,10). Także w Ga 5,5 Apostoł mówi, że chrześcijanie spodziewają się z ufnością, iż zostaną uznani za sprawiedliwych, gdy Bóg na sądzie ostatecznym zawyrokuje o losie ludzi na podstawie ich życia (Vanhoye and Williamson 2022, 188–89).

Podsumowując, należy stwierdzić, że według *Corpus Paulinum* przedmiot nadziei chrześcijańskiej – choć różnie określany – jest jeden i można go zdefiniować jako życie wieczne z Bogiem.

3. Źródła nadziei chrześcijańskiej

Stwierdziwszy, że – według *Corpus Paulinum* – nadzieja chrześcijańska jest jedna, i że jej przedmiot stanowi życie wieczne w niebie, można i należy postawić również pytanie o źródło tej nadziei. Na jakiej podstawie chrześcijanin ma prawo żywić nadzieję życia wiecznego z Bogiem?

Analizując listy Pawłowe pod tym kątem, można zauważyć, iż nadzieja chrześcijańska opiera się na kilku fundamentach (podstawach) i że wszystkie one wynikają z jednego, głównego źródła, jakim jest sam Chrystus i Jego dzieło. W Liście do Kolosan autor stwierdza wprost, że nadzieją chwały jest „Chrystus w was” (Χριστὸς ἐν ὑμῖν) (Kol 1,27), a więc Chrystus, którego chrześcijanie przyjęli wiarą i przez chrzest mają udział w owocach Jego dzieła, zbawczej ofiary (por. Rz 3,22–26; Kol 2,12–15; 2 Tm 1,9–10). Myśl tę Paweł powtarza w Ef 1,12, gdzie określa chrześcijan jako tych, „którzy już przedtem nadzieję (προελπίζω użyte w *perfectum*) w Chrystusie”. Również w Pierwszym Liście do Tymoteusza Jezus Chrystus jest wprost nazwany „naszą nadzieją” (1,1). Bezpośrednio tę myśl Paweł podaje także Tesaloniczanom, pisząc, że „sam Pan nasz Jezus Chrystus [...] udzielił nam pocieszenia wiecznego i dobrej nadziei” (2 Tes 2,16). Także w pierwszym swoim liście skierowanym do tej wspólnoty Apostoł chwali adresatów za „wytrwałość nadziei Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Tes 1,3). Paweł nie pisze o przedmiocie nadziei chrześcijan z Tesaloniczami, ale zauważa, że swoją nadzieję opierają oni na osobie Jezusa Chrystusa, a zatem to właśnie On jest dla nich jej źródłem. Określenie „Pana naszego Jezusa Chrystusa” można co prawda odnieść nie tylko do nadziei wymienionej bezpośrednio przed nim, ale również do wiary, nadziei i miłości, wzmiankowanych łącznie wcześniej, ale i taka

interpretacja nie zaprzecza faktowi, że to Jezus Chrystus jest źródłem nadziei chrześcijańskiej (por. Bednarz 2007, 103). Pośrednio, choć równie jednoznacznie, Apostoł wyraża swoje zdanie, pisząc do Rzymian, gdy stwierdza, że dzięki Jezusowi Chrystusowi „uzyskaliśmy dostęp do łaski, w której chlubimy się nadzieją chwały Bożej” (Rz 5,1–2). „Nadzieja chwały Bożej” to eschatologiczna nieśmiertelność w niebie, na którą ukierunkowane jest chlubienie się chrześcijanina oparte na udziale w łasce Boga otrzymanej przez usprawiedliwienie dokonane przez Chrystusa (Stasiak 2020, 293; Hahn 2021, 97–98). Jest to bez wątpienia ta „jedna” nadzieja chrześcijańska, o której Paweł pisze w Liście do Efezjan (4,4) i w innych swoich pismach. Bezpośrednią podstawą tej nadziei żywionej przez chrześcijan jest co prawda łaska, ale nie łaska w ogólności, lecz ta konkretna łaska, „w której stoimy”, a zatem łaska, którą jest usprawiedliwienie, a łaskę tę chrześcijanin zawdzięcza Jezusowi Chrystusowi (Moo 1996, 301; Stasiak 2020, 291), a więc to On i Jego dzieło zbawcze stanowią pierwotne i podstawowe źródło tak żywionej nadziei. Dzieło odkupienia dokonane na krzyżu jest fundamentem nadziei, która opiera się nie na tym, co ma się dokonać w przyszłości, ale na tym, co już się dokonało w przeszłości w osobie i dziele Jezusa Chrystusa, a teraz jest przedmiotem wiary chrześcijanina (Stasiak 2020, 409). Chrześcijańskie opieranie nadziei na Chrystusie wynika z tego, co On już uczynił – Jego śmierci i zmartwychwstania. Jest to nadzieja bazująca na faktach sprawdzalnych, a przez to wiarygodnych, możliwych do zweryfikowania (por. 1 Kor 15,16–22) (Misztal 2010, 65, 115; por. Stasiak 2006, 109; Pitta 2013, 250–252).

W tym samym liście Paweł cytuje wyrocznię proroka Izajasza, która kończy się słowami: „w nim poganie pokładać będą nadzieję” (Rz 15,12; Iz 11,10). Źródłem nadziei „pogan” (czyli wszystkich narodów) jest panowanie nad nimi „potomka Jessego”. Paweł, podobnie jak współcześni mu Żydzi, interpretuje słowa Izajasza jako proroctwo mesjańskie i odnosi je do Jezusa (por. Hahn 2021, 348–49). W ten sposób Jego osoba (i Jego dzieło) są źródłem nadziei „narodów”, czyli Kościoła.

Drugim źródłem nadziei chrześcijańskiej, wynikającym z pierwszego, jest osoba Ducha Świętego, posłanego przez Ojca i Syna oraz mieszkającego i działającego w Kościele. Pisząc do Galatów, Apostoł wskazuje, że to właśnie Duch jest narzędziem i przyczyną oczekiwania przez chrześcijan „nadziei sprawiedliwości” (Ga 5,5). Użyty tutaj *dativus πνεύματι* można zinterpretować jako *dativus causae instrumentalis*: przez Ducha, z pomocą Ducha. Apostoł posługuje się terminem πνεῦμα nie w sposób abstrakcyjny, lecz w odniesieniu do osoby, która obdarza chrześcijanina życiem i prowadzi do wypełnienia w nim Chrystusowego dzieła zbawienia i usprawiedliwienia (Sztuk 2024, 271). Chodzi o Ducha Świętego, przez którą to osobę Bóg działa w Kościele, co możemy wywnioskować również z Listu do Rzymian, gdzie Paweł pisze: „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5). To właśnie działanie Ducha sprawia, że obecna w chrześcijaninie nadzieja nie jest zawodna i nie doprowadza do rozczarowania czy też do zawstydyzenia (οὐ καταισχύνει). W tym samym liście autor, przesyłając adresatom

życzenia końcowe, nazywa najpierw Boga „Bogiem nadziei”, dodaje jednak, że „obfitowanie w nadzieję” może dokonywać się w Rzymianach „w mocy Ducha Świętego (ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου)” (Rz 15,13). Stwierdza w ten sposób, iż to właśnie działanie Trzeciej Osoby Bożej jest bezpośrednim źródłem „obfitowania” chrześcijan w nadzieję. Oczywiście nie tylko sam Duch Święty sprawia, że nadzieja chrześcijańska jest aktualna i rzeczywista; dokonuje się to za sprawą Boga Ojca w Chrystusie, który posyła Ducha. To jednak właśnie Duch swoją mocą działa w teraźniejszości Kościoła (Stasiak 2020, 625; Hill 2015, 141–43; Misztal 2010, 23). Apostoł odwołuje się do swojego nauczania przekazanego w listach do Koryntian, gdzie wskazuje, że zarówno chrześcijanin, jak i wspólnota Kościoła są mieszkaniem i świątynią Ducha (1 Kor 3,16–17; 6,19; 2 Kor 6,16). Duch, którego posiadają chrześcijanie, jest również zadatkim (2 Kor 1,22; 5,5) tego, co Bóg przygotował dla nich w wieczności. Mając ten zatek (Ducha, któremu dają siebie za mieszkanie), chrześcijanie mogą oczekiwać jego dopełnienia, zrealizowania w wieczności. Dlatego też Duch, który w nich mieszka, jest w nich źródłem nadziei tego, co mogą otrzymać w życiu przyszłym, po śmierci (por. Ef 1,14).

Kolejną podstawę nadziei chrześcijańskiej i kolejne jej źródło znajdziemy w Drugim Liście do Koryntian. Apostoł pisze w nim o „takiej nadziei” (τοιαύτην ἐλπίδα), którą „posiadamy” (2 Kor 3,12). Komentatorzy są zgodni, że wyrażenie „taka nadzieja” odnosi się do poprzedniego wersetu i słowa τὸ μένον („to, co trwa”) (por. Harris 2005, 295; Barrett 2008, 118; Paciorek 2017, 202). Ponieważ tym, co trwa, jest Nowe Przymierze, w szerszym kontekście należy to odnieść do całej poprzedzającej perykopy, w której Paweł nazywa siebie (i chrześcijan) „sługami Nowego Przymierza”, zestawiając je z Przymierzem synajskim i posługiwaniem Mojżesza (Lambrecht 1999, 52). Zestawienie to uwydatnia różnice między dwoma przymierzami – różnice, które pokazują, dlaczego pierwsze przymierze nie może być podstawą nadziei, podczas gdy drugie może nią być. Różnica, na którą Apostoł zwraca szczególną uwagę, polega na tym, że pierwsze przymierze (synajskie) jest przymierzem litery, która zabija, natomiast drugie (nowe) – przymierzem Ducha, który ożywia. Ponadto przymierze synajskie było przymierzem, którego rzeczywistość „była przemijająca” i „przeminęła” (τὴν καταργουμένην, w. 7; τὸ καταργούμενον, w. 11), natomiast przymierze nowe „trwa” (τὸ μένον, w. 11). Duch, w przeciwieństwie do ciała i doczesności, z definicji jest niezmienny i wieczny. Litera Prawa taka nie jest, ponieważ Prawodawca może zastąpić ustanowione przez siebie Prawo kolejną jego wersją. Dlatego też Prawo przymierza synajskiego z natury nie jest wieczne i nieprzemijalne, ale czasowe, co podkreśla odniesione do niego określenie καταργέω, które dosłownie oznacza „zostawić bezczynnym”, „przestać używać”, „zaniedbać”, „zaniechać”, a w odniesieniu do prawa (νόμος) również „unieważnić”, „znieść”, „odrzuć” (Lambrecht 1999, 51; Paciorek 2017, 194). To, co trwa i nie przemija, może być również źródłem nadziei na to, co wieczne. Źródłem nadziei chrześcijan jest zatem nieprzemijalność i niezmiennność Przymierza Chrystusowego. Trwałość tego przymierza bierze się stąd, że jest to

przymierze Ducha (por. Jr 31,31; Ez 16,60; 37,26), którego działanie daje wierzącemu wolność pozwalającą na udział w życiu Bożym (2 Kor 3,18; Rz 8,1–2.10–11.13–17). Po raz drugi warto przywołać tekst Rz 5,5, w którym Paweł stwierdza, że właśnie działanie Ducha Świętego, rozlewającego w sercach chrześcijan miłość Boga, jest tym, co sprawia, że ich nadzieja jest rzeczą pewną, ponieważ nie doprowadzi ich do „zawstydzienia” (οὐ καταισχύνει) (por. Hahn 2021, 100). Przymierze synajskie oparte na literze Prawa nie jest doskonałe (2 Kor 3,10), dlatego z nadejściem czasu Nowego Przymierza zostaje przez nie zastąpione. Ponieważ miało „zostać zniesione”, „przestać być w użyciu” czy też „przeminąć”, nie mogło być źródłem nadziei wiecznej. To samo można odczytać ze słów Pawła skierowanych do Tymoteusza, w których poleca mu nauczać o tym, że nie należy pokładać nadziei w „niepewności bogactwa”, ale w Bogu, który jest wieczny (1 Tm 6,17).

Inne źródło nadziei, jakie możemy odnaleźć, czytając perykopę (2 Kor 3), wynika również z odniesienia do osoby Mojżesza – pośrednika przymierza synajskiego. W swojej argumentacji skierowanej do Koryntian Paweł odwołuje się do welonu używanego przez Mojżesza, aby Izraelici nie musieli⁷ patrzeć na jego oblicze jaśniające Bożą chwałą. Izraelici nie widzą zatem Bożej chwały – nie tylko tej bijącej z oblicza Mojżesza, lecz również tej, która zawarta jest w słowach Starego Przymierza (3,14–15). A przecież nie sposób oprzeć nadziei na tym, co niedostępne i nieznane. W przypadku chrześcijan sytuacja ta uległa zmianie, co Paweł wyraża słowami, iż zasłona ta „zostaje odrzucona w Chrystusie” (ἐν Χριστῷ καταργεῖται, 3,14)⁸. Chrystus jest obrazem Ojca, jak Paweł stwierdzi w kolejnym rozdziale listu. Dlatego chrześcijanin – w przeciwieństwie do Izraelity Starego Testamentu – może widzieć Boga, Jego obraz i Jego chwałę⁹. W ten sposób to, co Boże, przestaje być dla niego niewidoczne i nieznane¹⁰. Fakt ten staje się z kolei źródłem nadziei na życie wieczne.

Można tu przytoczyć także fragment Listu do Tytusa, gdzie Apostoł pisze o „nadziei życia wiecznego, jakie przyobiecał przed wiekami prawdomówny Bóg, a we właściwym czasie objawił swe słowo przez nauczanie powierzone mi z rozkazu Boga, Zbawiciela naszego” (Tt 1,2–3). Argument za pewnością nadziei życia wiecznego stanowi wiarygodność Boga, od którego ta nadzieja pochodzi (Stasiak 2006, 110). Gwarantuje ją wieczność Boga złączona z Jego „prawdomównością”. Z użytego określenia Boga wynika jednoznacznie, że można Mu w pełni zaufać. Dotyczy to również obietnicy życia wiecznego, która ma swój początek „przed wiecznymi czasami”.

⁷ Niezależnie od dyskusji na temat celu nakładania welonu przez Mojżesza – czy Izraelici nie mogli patrzeć na jego oblicze, czy się tego bali, czy też jasność jego twarzy nie była przeznaczona dla nich – faktem pozostaje zakrycie jego twarzy oraz promieni z niej bijących (Barrett 2008, 119; Harris 2005, 297–98).

⁸ Paweł używa tego samego słowa (καταργέω), którym posługiwał się wcześniej w odniesieniu do przymierza synajskiego (2 Kor 3,7.11).

⁹ Oczywiście nie bezpośrednio, w boskiej postaci. Paweł używa słowa κατοπτρίζω, które oznacza „oglądanie czegoś w zwierciadle” lub „odbijanie w zwierciadle” (2 Kor 3,18; por. 1 Kor 13,12).

¹⁰ Być może Paweł pisze tak na podstawie własnego przeżycia spotkania Chrystusa pod Damaszkiem (Ga 1,16) (Barrett 2008, 122).

Zastosowana formuła czasowa (podobnie jak w 2 Tm 1,9, a także w Rz 16,25) oznacza wieczność, z nią więc wiąże się obietnica życia dana przez Boga. Dar obiecany na przyszłość nie ma końca, ponieważ istnieje od zawsze, jest ściśle związany z istnieniem Boga (Haręzga 2018, 526). Znajomość tego daru, oparta na takiej obietnicy, pozwala wierzącemu żywić nadzieję na jego otrzymanie¹¹.

Skoro znajomość spraw Bożych i wiedza o życiu wiecznym są źródłem nadziei, to sytuacja odwrotna – czyli brak tej wiedzy – prowadzi do braku nadziei. Z taką sytuacją mamy do czynienia w młodej wspólnotie chrześcijan w Tesalonice, w której zrodził się problem: jaki jest los chrześcijan zmarłych przed powtórным przyjściem Chrystusa? Odnosząc się do tej sytuacji i pragnąc dać rozwiązanie, Paweł rozpoczyna część swojego listu zdaniem: „Nie chcemy, bracia, waszego trwania w niewiedzy co do tych, którzy umierają, abyście się nie smucili jak wszyscy ci, którzy nie mają nadziei” (1 Tes 4,13). Apostoł przeciwstawia chrześcijan „innym” (λοιποί). To greckie słowo oznacza całą pozostałą część ludzkości, także Żydów. Tesaloniczanie nie wiedzieli, jaki jest los tych, którzy umarli, dlatego zapanował wśród nich smutek typowy dla tych, którzy nie mają nadziei na szczęśliwe życie po śmierci. W Pawłowym odwołaniu się do świata pozachrześcijańskiego nie ma wrogości, a jedynie stwierdzenie stanu faktycznego. Apostoł zauważa, iż niechrześcijanie żyją bez nadziei i zaznacza, że do nich stają się podobni adresaci listu, jeśli żyją w smutku po śmierci swych współbraci. Chce ich wyprowadzić z tego stanu, ponieważ to wiedza lub niewiedza przynoszą albo odbierają nadzieję. Ci, którzy przyjęli Ewangelię, wiedzą (lub wiedzieć powinni), co się stanie z ich zmarłymi w chwili paruzji Chrystusa oraz czego sami powinni oczekiwać w tej perspektywie przyszłości (Bednarz 2007, 327). Wiedza ta pozwalała im uwolnić się od smutku i stać się źródłem nadziei odnośnie do tej rzeczywistości.

Także w Liście do Efezjan autor wyraża pragnienie, aby Bóg „dał światło oczom serca waszego, tak, byście wiedzieli, czym jest nadzieja waszego powołania” (Ef 1,18). Światło pochodzące od Boga, widziane „oczami serca”, które niewątpliwie odsłania sprawy duchowe, daje podstawę dożywienia nadziei chrześcijańskiej (Williamson 2022, 30–31). Z kolei w drugim rozdziale tego samego listu Paweł odwołuje się do sytuacji adresatów, w jakiej byli oni przed przyjęciem chrztu i określa ich ówczesny stan jako „niemających nadziei” (Ef 2,12). Za przyczynę tego stanu podaje fakt, że wtedy, nie będąc jeszcze chrześcijanami, adresaci byli „obcy wobec przymierzy obietnicy”. Ten brak znajomości Boga i Jego działania pozbawiał ich podstaw dożywienia nadziei na życie wieczne. Można ponownie przywołać analizowany już tekst Rz 5,2, gdzie Apostoł zauważa, że nadzieję chwały Bożej, którą mogą się chlubić chrześcijanie, zawdzięczają łasce, do której dostęp dało poznanie Chrystusa i Jego Ewangelii. Chrześcijanie wiedzą, że przez wiarę uczestniczą w tej łasce, i to jest dla nich

¹¹ W podobny sposób – na obietnicy Boga odsłaniającej przyszłość, w tym wypadku doczesną, choć bardzo odległą – oparł swą nadzieję Abraham przywołany przez Apostoła w Rz 4,18.

źródłem nadziei życia wiecznego. Dalej Apostoł naucza, że tym, co podtrzymuje nadzieję chrześcijańską, jest „pocieszenie dawane przez Pisma” (διὰ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν) (Rz 15,4), czyli znajomość Słowa Bożego – oczywiście właściwie odczytanego – co należy dodać w świetle tego, co Paweł pisze w 2 Kor 3, a co już zostało zauważone. Pisząc te słowa, Paweł ma na myśli przede wszystkim Stary Testament. Pisma Izraela nie tracą swego znaczenia dla Ludu Bożego Nowego Przymierza. Choć pochodzą z przeszłości, są przede wszystkim tekstami danymi przez Boga z wieczności (por. Donfried 1999, 812; Stasiak 2020, 617; Hahn 2021, 343). Dlatego też czytane w świetle dzieła Chrystusa, które zapowiadają, do którego prowadzą i które jest ich wypełnieniem, są źródłem pociechy, a ich znajomość – źródłem nadziei chrześcijańskiej. Również List do Kolosan chrześcijańską nadzieję łączy z faktem, że adresaci już wcześniej usłyszeli o niej „w słowie prawdy, Ewangelii”, która do nich dotarła (Kol 1,5). Poznanie treści Ewangelii jest źródłem nadziei na osiągnięcie tego, co dla chrześcijan jest „odłożone w niebie”.

Ostatnim źródłem nadziei wymienionym w *Corpus Paulinum* – choć bardziej ją podtrzymującym i wyrabiającym (κατεργάζεται), niż będącym osobnym źródłem – jest „wypróbowanie” (δοκιμή), będące owocem wytrwałości w ucisku (Rz 5,3–4). Przyglądając się podstawowym relacjom między wymienionymi przez Apostoła cnotami, należy zauważyć, że źródłem nadziei nie jest bezpośrednio wymieniony na początku „ucisk”. Ma on związek z nadzieją dopiero wtedy, gdy zostaje przyjęty z wytrwałości i prowadzi do „wypróbowania”. A zatem nadzieja chrześcijańska rodzi się z wytrwałości w ucisku, która stanowi zwycięskie przejście przez próbę (Stasiak 2020, 294–95). Wyjaśniając w kolejnym wersecie pochodzenie tej nadziei, Paweł wskazuje, że opiera się ona na Duchu Świętym, więc wypróbowanie wspomaga nadzieję, która jest przez Niego rozlana (Moo 1996, 304–5).

Zakończenie

Apostoł Narodów stosunkowo często posługuje się terminem „nadzieja”, zarówno w formie rzeczownikowej, jak i czasownikowej. Rozumie ją jako oczekiwanie czegoś w przyszłości. Oczekiwanie to kilkakrotnie wiąże z rzeczywistością doczesną, lecz wyróżnia także inną, „jedną” nadzieję, która odnosi się do wieczności – nadzieję chrześcijańską. Przedmiotem chrześcijańskiej nadziei jest życie wieczne w niebie, choć jej treść bywa formułowana w różny sposób. Fundamentem tej nadziei jest przede wszystkim osoba i dzieło Jezusa Chrystusa – dzieło, które już się dokonało (jest faktem), i które, przyjęte z wiarą, staje się dla człowieka podstawą nadziei na udział w jego skutkach w wieczności. Wspólnota wierzących tworzy Kościół Chrystusowy Nowego Przymierza – świątynię i przestrzeń działania Ducha Świętego. Duch i Jego działanie stanowią „zadatek” przyszłego i wiecznego losu wierzących,

a zatem są kolejnym źródłem ich nadziei na życie po śmierci. Nadzieja ta opiera się również na trwałości i nieprzemijalności ofiary Chrystusa oraz zawartego w Nim Nowego Przymierza między Bogiem a ludzkością. Ugruntowuje ją objawienie Boga w osobie Jego wcielonego Syna i w Jego Ewangelii, które daje wierzącym poznanie rzeczywistości duchowej i wiecznej.

Bibliografia

- Adamczewski, Bartosz. 2006. *List do Filemona: List do Kolosan: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 12. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Barrett, Charles K. 2008. *The Second Epistle to the Corinthians*. Black's New Testament Commentaries. Peabody, MA: Hendrickson.
- Bednarz, Michał. 2007. *1–2 List do Tesaloniczan: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 13. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Beker, J. Christiaan. 1994. "Vision of Hope for a Suffering World: Romans 8:17–30." *The Princeton Seminary Bulletin* 15:26–32.
- Benedykt XVI. 2007. Encyklika *Spe salvi*. (= SpS).
- Donfried, Karl Paul. 1999. "Nadzieja." In *Encyklopedia biblijna*, edited by Paul J. Achtemeier, translated by Grzegorz Berny, 810–812. Warszawa: Vocatio.
- Duplacy, Jean. 1994. "Nadzieja." In *Słownik teologii biblijnej*, edited by Xavier Leon-Dufour, translated by Kazimierz Romaniuk, 509–14. Poznań: Pallottinum.
- Eubank, Nathan. 2022. *Pierwszy i Drugi List do Tesaloniczan*. Edited by Mariusz Rosik. Translated by Jolanta Czapczyk. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego. Poznań: W drodze.
- Everts, Janet Meyer. 2010. "Nadzieja." In *Słownik teologii św. Pawła*, edited by Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, and Daniel G. Reid, translated by Laura Canghellaris, 509–11. Warszawa: Vocatio.
- Flis, Jan. 2011. *List do Filipian: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 11. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Franciszek. 2024. *Bulla Spes non confundit*. (= SNC).
- Gieniusz, Andrzej. 2006. "Nadzieja dla niewinnie cierpiącego stworzenia (Rz 8,19–22)." *Verbum Vitae* 9:71–104. <https://doi.org/10.31743/vv.1402>.
- Hahn, Scott W. 2021. *List do Rzymian*. Edited by Rafał Wędzicki. Translated by Aleksander Gomola. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego. Poznań: W drodze.
- Haręzga, Stanisław. 2018. *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 14. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Harris, Murray J. 2005. *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Hill, Wesley. 2015. *Paul and the Trinity: Persons, Relations, and the Pauline Letters*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

- Kluz, Marek. 2009. "Św. Paweł – Apostoł nadziei." In *Orędzie Pawłowe – aktualne jeszcze dzisiaj? Poznać, aby iść śladem nauki, sposobu życia*, edited by Michał Bednarz and Piotr Łabuda, 115–20. W Kręgu Słowa 7. Tarnów: Biblos.
- Lambrecht, Jan. 1999. *Second Corinthians*. Sacra Pagina Series 8. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Langkammer, Hugolin. 1976. "Zagadnienie nadziei w źródłach biblijnych." *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 23 (3): 17–21.
- Misztal, Wojciech. 2010. *Duchowość chrześcijan w świetle listów Pawłowych: Związki z Bogiem. Myśl Teologiczna*. Kraków: WAM.
- Montague, George T. 2023. *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza: List do Tytusa*. Translated by Jolanta Czapczyk. *Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*. Poznań: W drodze.
- Moo, Douglas J. 1996. *The Epistle to the Romans*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Paciorek, Antoni. 2017. *Drugi List do Koryntian: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 8. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Pitta, Antonio. 2013. *L'evangelo di Paolo: Introduzione alle lettere autoriali*. Graphé 7. Torino: Elledici.
- Stasiak, Sławomir. 2006. "Uwielbiony Chrystus i życie wieczne – Nadzieją Kościoła Apostolskiego w świetle Listów Pastorskich." *Verbum Vitae* 9:105–20. <https://doi.org/10.31743/vv.1406>.
- Stasiak, Sławomir. 2020. *List do Rzymian: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 6. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Sztuk, Dariusz. 2024. *List do Galatów: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 9. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Thiselton, Anthony C. 2000. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Tronina, Antoni. 2009. "'Zbawieni w nadziei' (Rz 8,24)." *Częstochowskie Studia Teologiczne* 37:23–32.
- Vanhoye, Albert, and Peter Williamson. 2022. *List do Galatów*. Translated by Aleksander Gomoła. *Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*. Poznań: W drodze.
- Williamson, Peter. 2022. *List do Efezjan*. Translated by Dominika Krupińska. *Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*. Poznań: W drodze.



O pragnieniu życia wiecznego w świetle Ap 7,13–17

On the Desire for Eternal Life in the Light of Rev 7:13–17

DARIUSZ KOTECKI 

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, dkotecki@umk.pl

Streszczenie: Autor artykułu zadaje pytanie o znaczenie pragnienia w Ap 7,16 w kontekście perykopy 7,13–17. Przeprowadzona analiza jest typu literackiego. Polega ona na poszukiwaniu znaczenia poszczególnych wyrazów, wyrażań, formuł oraz całych obrazów z uwzględnieniem paralel biblijnych i pozabiblijnych w ramach kontekstu, jaki stanowi perykopa 7,13–17, cała Apokalipsa (na polu terminologicznym i kontekstualnym 7,16 ściśle nawiązuje do 21,6 i 22,17) oraz cała Biblia. Autor przyjmuje także, że podmiotem interpretującym przesłanie Apokalipsy jest zgromadzenie liturgiczne zebrane na Eucharystii. Wspólnota słuchająca, która jest widziana jako wspólnota odkupionych grzeszników, otrzymuje w 7,13–17 odpowiedź na trzy zasadnicze pytania: (1) Kim są zbawieni (7,13–14)? (2) Co znaczy być zbawionym (7,15.17a)? (3) Jakie są owoce zbawienia (7,16.17b)? W wyniku analiz autor dochodzi do wniosku, że 7,16 nie mówi o pragnieniu fizycznym, ale o pragnieniu zbawienia – życia wiecznego („zróżdła wód życia”), które późniejsza teologia nazwie cnotą nadziei. Sposobami dojścia do zbawienia – życia wiecznego – są otwarcie się na moc i vitalność, które płyną z misterium paschalnego Jezusa, a które realizuje się w życiu sakramentalnym (chrzest, Eucharystia, współpraca z łaską Bożą), co pozwala na zniesienie wszelkich przeciwności, trudów, które płyną ze strony środowiska wrogiego chrześcijanom („wielki ucisk”). Cała strategia narracyjna 7,13–17, nie tylko 7,16, w kontekście pytania o zbawienie w 6,17, zmierza do pobudzenia we wspólnocie słuchających pragnienia życia wiecznego.

Słowa kluczowe: pragnienie, woda życia, życie wieczne, odkupienie, zbawienie, wielki ucisk

Abstract: The author of the article raises the question of the meaning of thirst in Rev 7:16 within the context of the pericope 7:13–17. The analysis is literary in character, focusing on the meaning of individual words, expressions, formulas, and images, while taking into account biblical and extra-biblical parallels within the broader contexts of the pericope itself (7:13–17), the entire Book of Revelation (where the terminology and context of 7:16 are closely related to 21:6 and 22:17), and the whole of Scripture. The author further assumes that the interpretive subject of the Apocalypse's message is the liturgical assembly gathered for the Eucharist. The listening community, understood as a fellowship of redeemed sinners, receives in 7:13–17 an answer to three fundamental questions: (1) Who are the saved (7:13–14)? (2) What does it mean to be saved (7:15.17a)? (3) What are the fruits of salvation (7:16.17b)? On the basis of this analysis, the author concludes that 7:16 does not speak of physical thirst but of the thirst for salvation—for eternal life (“the springs of the water of life”)—which later theology designates as the virtue of hope. The ways that lead to salvation, that is, to eternal life, consist in openness to the power and vitality that flow from the paschal mystery of Jesus and are realized in the sacramental life (baptism, Eucharist, cooperation with divine grace). This enables believers to endure all adversities and hardships arising from an environment hostile to Christians (“the great tribulation”). The entire narrative strategy of 7:13–17, not only of 7:16, in light of the question about salvation in 6:17, is directed toward awakening within the listening community the desire for eternal life.

Keywords: thirst, water of life, eternal life, redemption, salvation, great tribulation

Papież Franciszek w bulli na Rok Jubileuszowy *Spes non confundit* napisał o wymiarze horyzontalnym i wertykalnym nadziei. Pierwszy przejawia się w tym, że „Wszyscy mają nadzieję. Nadzieja obecna jest w sercu każdego człowieka jako pragnienie i oczekiwanie dobra, nawet jeśli nie wie, co przyniesie ze sobą jutro” (SNC 1). O drugim papież pisze w połączeniu z wyznaniem „wierzę w żywot wieczny”: „W ten sposób wyznajemy naszą wiarę, a chrześcijańska nadzieja znajduje w tych słowach fundamentalną podstawę. Jest ona bowiem «cnotą teologalną, dzięki której pragniemy jako naszego szczęścia [...] życia wiecznego»” (SNC 19). Papież w tym miejscu cytuje passus z *Katechizmu Kościoła Katolickiego* o teologalnej cnotie nadziei (KKK 1817). Cnota nadziei łączy w sobie pragnienie i życie wieczne, które papież pojmuje jako spotkanie z Panem chwały, i dodaje: „Żyjmy zatem w oczekiwaniu na Jego powrót i w nadziei życia wiecznego w Nim: to w tym duchu czynimy naszym poruszające wezwanie pierwszych chrześcijan, którym kończy się Pismo Święte: «Przyjdź, Panie Jezu!» (Ap 22,20)” (SNC 19). Papież w zakończeniu cytowanego passusu przywołuje słowa z ostatniej księgi Biblii, tj. Apokalipsy św. Jana, która jest „cudownym ogłoszeniem nadziei” (Doglio 2025, 8). Zaskakujące jest jednak, że w księdze tak wyraźnie ukierunkowanej na eschatologię nie spotyka się terminów z rdzeniem *-elpi*, wskazujących na nadzieję¹. Nie sposób w krótkim artykule przeanalizować wszystkich tekstów w Apokalipsie, które pośrednio wskazują na nadzieję. Są jednak trzy passusy, w których mówi się o pragnieniu, używając czasownika *dipsaō* („pragnąć”): 7,16; 21,6; 22,17. Nie zostaje w nich określony jego przedmiot, z kontekstów tych wierszy wynika jednak, że to pragnienie zostaje zaspokojone w wodach czy wodzie życia. W 7,17 mówi się o „źródłach wód życia”, w 21,6 o „źródle wody życia”, natomiast w 22,17 o „wodzie życia”. W Apokalipsie pierwsze użycie jakiegoś słowa wyznacza linię interpretacyjną dla następnych tekstów, należy bowiem pamiętać zasadę, którą dość dobrze sformułował Claudio Doglio, że „Apokalipsa nie podąża za żadnym postępującym, logicznym wątkiem, ale nieustannie powraca do tego samego tematu, zmieniając obrazy w celu pogłębienia wizji” (Doglio 2005, 18)². Przyjmując to założenie, skupimy się przede wszystkim na pragnieniu w 7,16, gdzie czasownik *dipsaō* pojawia się w zdaniu: *ou peinasousin eti oude dipsēsousin eti oude mē pesē*

¹ W Nowym Testamencie rzeczownik „nadzieja” (*elpis*) jest wzmiankowany 53 razy, czasownik „mieć nadzieję” (*elpidzein*) 31 razy. Pierwsze słowo występuje głównie w listach św. Pawła, wśród których 13 razy w Liście do Rzymian. Poza tym obecne jest w Dziejach Apostolskich – 8 razy i Liście do Hebrajczyków – 5 razy. Czasownik zaś pojawia się w Ewangeliach – 5 razy, Dziejach Apostolskich – 2 razy, listach św. Pawła – 18 razy, Liście do Hebrajczyków – 1 raz, w Pierwszym Liście św. Piotra – 2 razy, Drugim i Trzecim Liście św. Jana – po jednym razie. Poza tym mamy dwa *hapax legomena*: *apelidzein* („spodziewać się od”) w Łk 6,35 oraz *proelpidzein* („skierować nadzieję do”) w Ef 1,12. Temat nadziei w Biblii nie doczekał się jeszcze szczegółowego opracowania egzegetycznego (Malina 2024, 99–100). Artur Malina (2024, 103–12) w swoich analizach skupił się przede wszystkim na Liście do Rzymian i Liście do Hebrajczyków, które uznaje „za reprezentatywne dla zrozumienia tego, czym jest nadzieja w pierwszych tekstach chrześcijańskich” (Malina 2024, 100).

² Teksty obcojęzyczne w tłumaczeniu własnym autora.

ep'autois ho hēlios oude pan kauma („nie będą już łaknąć, ani już pragnąć nie będą, nie porazi ich słońce, ani żaden upał”). Pytanie zasadnicze brzmi: jaki sens ma w tym tekście pragnienie, które zostanie zaspokojone? Sam czasownik „pragnąć” ma w Biblii sens zarówno dosłowny, wyrażający pragnienie czysto fizyczne (np. Wj 17,3; Ps 106,5 LXX; Prz 25,21; Mt 25,35.37.42.44; J 4,13; 19,28; Rz 12,20; 1 Kor 4,11), jak i przenośny – wyraża pragnienie, które dotyczy jakiejś wartości niematerialnej (por. Mdr 11,14; Syr 24,21; 51,24; Mt 5,6), a w sposób szczególny dotyczy pragnienia Boga (por. Ps 41,3 LXX; 62,2 LXX; J 7,37–39) (Behm and Bertram 1990, 230–232). W tekstach biblijnych pragnienie – podobnie jak w 7,16 – znajduje się w paraleli do łaknienia – głodu (*peinaō*) (Mt 5,6; 25,35.37.42.44; Rz 12,20; 1 Kor 4,11), który otrzymuje podobny sens dosłowny lub przenośny jak czasownik „pragnąć” (Goppelt 1990, 12–22). Jest rzeczą niemożliwą, aby odpowiedzieć na postawione pytanie bez egzegezy całej perykopy, w której znajduje się 7,16, tj. 7,13–17, stąd pierwsze nasze pytanie dotyczy zarówno kontekstu literackiego, jak i teologicznego 7,16. W naszej analizie pójdziemy za strategią tekstu 7,13–17, wyznaczoną przez jego strukturę, mając ciągle na uwadze pytanie o pragnienie. Będzie to analiza literacka, która polega na poszukiwaniu znaczenia poszczególnych wyrazów, wyrażań, formuł oraz całych obrazów z uwzględnieniem paralel biblijnych i pozabiblijnych w ramach kontekstu, jaki stanowi badana perykopa, cała Apokalipsa (na polu terminologicznym i kontekstualnym 7,16 ściśle nawiązuje do 21,6 i 22,17) i cała Biblia (Kotecki 2013, 24). W naszych analizach zostanie uwzględniona również przesłanka zaproponowana po raz pierwszy przez Ugo Vanniego³, która znalazła w świecie egzegetycznym wielu naśladowców, że podmiotem interpretującym przesłanie Apokalipsy jest zgromadzenie liturgiczne zebrane na niedzielnej Eucharystii, celebrujące zmartwychwstałego Chrystusa, które jest zaproszone – zgodnie z 1,3 – do słuchania i wcielania w życie przesłania tej księgi⁴. Teksty Apokalipsy nie tylko informują słuchaczy o czymś, ale stymulują ich do podjęcia życiowych decyzji.

1. Kontekst literacki i teologiczny tekstu o pragnieniu w Ap 7,16

Interesujący nas wiersz stanowi część wizji opisującej tłum zbawionych w niebie (7,9–17), która przynależy do opowiadania o otwarciu szóstej pieczęci przez Baranka (6,12–7,17) i tym samym do sekcji pieczęci (6,1–7,17). Wizja otwarcia szóstej pieczęci stanowi opis Wielkiego Dnia gniewu Boga i Baranka (6,12–17), czyli dnia sądu Bożego, który w Starym Testamencie był postrzegany jako sąd zarówno nad Izraelem

³ Tezę tę jako pierwszy zaproponował i potem rozwijał Vanni 1982, 453–67.

⁴ Użyty w 1,3 i 22,7 czasownik *tēreō*, zazwyczaj przekładany jako „zachowywać”, „strzec”, tłumaczymy jako „wcielać w życie”. Zob. Kotecki 2006, 178.

(por. Iz 13,16; Ez 13,5; Jl 1,15; Am 5,18–20), jak i nad innymi narodami (por. Ez 30,1–9; Ab 15). Miał on prowadzić do ostatecznego zbawienia (por. Ez 33,21–22; Za 12,1–9)⁵. Cały opis kończy się pytaniem: *kai tis dynatai stathēnai* („a któż zdoła się ostać?”). W kontekście przytoczonych tekstów ze Starego Testamentu pytanie to mogłoby brzmieć: „a któż będzie zbawiony?”. Pytanie to ma charakter otwarty i otrzymuje w strategii narracyjnej księgi odpowiedź w wizjach 144 000 opieczętowanych ze wszystkich pokoleń Izraela (7,1–8) oraz wielkiego tłumu zbawionych (7,9–17) (por. Aune 1998a, 479; Kotecki 2011, 124). Ta ostatnia wizja składa się z dwóch części. Pierwsza (7,9–12) opisuje zbawionych z całej ludzkości (*ek pantos ethnous kai phylōn kai laōn kai glōssōn*: „z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków”), którzy stoją w obecności Boga i Baranka (*estōtes enōpion tou thronou kai enōpion tou arniou*) i wykrzykują w 7,10 (*kai kradzōsin phōnē magalē legontes*: „i krzyczą donośnym głosem, mówiąc”) uwielbienie za wielkie dzieło zbawienia: *hē sōtēria tō theō hēmōn tō kathēmenō epi tō thronō kai tō arniō* („zbawienie w Bogu naszym zasiadającym na tronie i w Baranku”). W 7,9–12 mamy bardzo prawdopodobnie wizję chrześcijan, którzy już umarli (Aune 1998a, 447). Jest to rzesza zbawionych zwycięzców, na co wskazuje w narracji kilka elementów: (1) fakt, że znajdują się w sferze Boga: „przed tronem Boga i Barankiem” (7,9) wraz ze starcami, aniołami, czterema Istotami Żyjącymi (7,11); (2) ich postawa stojąca (*estōtes*) jest taka sama jak w opisie „Baranka stojącego (*estēkos*), jakby zabitego” – Zmartwychwstałego (5,6), który już zwyciężył (5,5); (3) białe szaty (7,9), w które są przyodziani, wskazują w Apokalipsie na zbawienie, które jest skutkiem uczestnictwa w owocach zmartwychwstania Jezusa (por. 3,5; 6,11); (4) palmy w ich rękach (7,9) stanowią symbol zwycięstwa (por. 1 Mch 13,51; 2 Mch 10,7)⁶; (5) ich donośny krzyk (*kradzousin megalē legontes*: „krzyczą głosem donośnym”) jest celebracją dokonanego zbawienia (7,10).

Drugą część wizji otwiera pytanie starca o tożsamość i pochodzenie zbawionych (7,13): „Ci ubrani w białe szaty, kim są i skąd przyszli?”. Po opisie niewiedzy wizjonera (7,14a) następuje odpowiedź starca (7,14b–17), która koncentruje się na opisie życia zbawionych przed śmiercią, czyli drodze ich życia (7,14b), oraz na skutkach (owocach) dokonanych przez nich wyborów, które są niczym innym jak opisem rzeczywistości życia zbawionych po śmierci, którą możemy określić jako „życie wieczne” (7,15–17). W tej ostatniej części, rozpoczynającej się od *dia touto* („dlatego też”), znajduje się interesujący nas tekst o pragnieniu.

Można powiedzieć, że kontekstem teologicznym całej perykopy 7,13–17, w tym również pragnienia z 7,16, jest osiągnięte zbawienie, czyli odpowiedź na pytanie z 6,17.

⁵ Szeroko na temat obecności motywu Dnia Pana w Apokalipsie w kontekście tekstów ze Starego Testamentu pisze Tomasz Siemieniec (2018, 48–56). Według egzegety motyw ten jest ważny dla zrozumienia teologii Apokalipsy. Wskazuje, że jest on obecny, poczynawszy od Ap 6,12 aż do końca księgi.

⁶ Na temat palmy i jej symboliki zob. Aune 1998a, 467–70; Wojciechowski 2012, 218; Kotecki 2021, 340.

2. Pragnienie z Ap 7,16 w kontekście perykopy 7,13-17

Perykopa 7,13-17 w poszczególnych swoich częściach doprecyzowuje wizję tłumu zbawionych z 7,9-12: ich tożsamość, pochodzenie, czy bardziej – sytuację z ich życia przed śmiercią (7,14b), a także skutki znalezienia się w gronie zbawionych (życie zbawionych po śmierci), wśród których jest wymienione wyeliminowanie pragnienia (7,15-17).

2.1. Tożsamość zbawionych (Ap 7,13-14)

Zarówno pytanie starca (*outoi oi peribeblēmenoi tas stolas tas leukas tines eisin kai pothen ēlthon*: „ci ubrani w białe szaty, kim są i skąd przyszli?”), jak i odpowiedź wizjonera (*kai eirēka auto kyrie mou sy oidas*: „i odpowiedziałem jemu: «Panie mój, ty wiesz»”) w 7,13-14a naśladują w pewnym stopniu schemat z literatury prorockiej, którego zadaniem było wprowadzenie wyjaśnienia wizji (por. Ez 37,3-4; Za 4,4-5). W tekstach prorockich odpowiedzi udziela sam Bóg. W naszym tekście następuje pewna modyfikacja (wielokrotnie autor dokonuje takiego samego zabiegu w narracji): odpowiedzi udzieli starzec, który zostaje obdarzony honorowym tytułem *kyrie mou* („Panie mój”). W odpowiedzi wizjonera wybrzmiewa pewna niewiedza. Samo sformułowanie wskazuje, że właściwej odpowiedzi na postawione pytanie może udzielić tylko ten, który znajduje się w tym samym kontekście egzystencjalnym, co „odziani w białe szaty”⁷.

Pierwsza część pytania starca w 7,13 dotyczy tożsamości „ubranych w białe szaty”. Tożsamość zbawionych określa na pierwszym miejscu już ich ubiór. W 7,13 zarówno przed rzeczownikiem „szata” (*tas stolas*), jak i przymiotnikiem określającym jej kolor (*tas leukas*) znajduje się rodzajnik (chodzi o te same szaty, co w 7,9). Szaty w Apokalipsie są symbolem osoby, całej egzystencji ludzkiej, sposobu życia, to prerogatywa, która kwalifikuje osobę pod względem tego, kim jest, jak i tego, jak postrzegają ją inni (zob. Vanni 1988, 44)⁸. Sam kolor biały (*leukos*) jest najczęściej spotykanym kolorem (15 razy) wśród innych wymienianych w tej księdze⁹. W symbolizmie chromatycznym uwaga autora skupia się nie tyle na wartości estetycznej samych kolorów, co na ich aspekcie jakościowym. Pierwsze użycie tego koloru w Apokalipsie ma miejsce w opisie zmartwychwstałego Chrystusa (1,12-20). Autor podejmuje i modyfikuje w tym miejscu tekst z Dn 7,9. Mówi, że głowa i włosy Chrystusa były „białe jak biała wełna, jak śnieg”. W Dn 7,9 Starowiecznemu, tj. Bogu, zostają przyporządkowane

⁷ Vanni (2018, 318) w niewiedzy ze strony wizjonera dostrzega trudność w odnalezieniu odpowiedniej aktualizacji hermeneutycznej.

⁸ Na temat symbolizmu Apokalipsy, rodzajów symboli zob. Karczewski 2010, 54-70; Gálvez 2013.

⁹ Oprócz koloru białego spotykamy również inne kolory: czerwony – *pyrros* (2 razy), czerwony ognisty – *pyrrinos* (1 raz), czerwony szkarłatny – *kokkinos* (4 razy), zielony – *chlōros* (3 razy), i po jednym razie dwa kolory, które trudno określić: kolor hiacyntu – *hyakinthinous* oraz siarkowy – *theiōdēs*.

„szata biała jak wełna” i „włosy jak czysta wełna”. Ta biel wyraża transcendencję Boga (Vanni 1988, 51; Kotecki 2021, 91). Ta jakość w Apokalipsie zostanie odniesiona do Zmartwychwstałego (1,18). Biel szat zbawionych w 7,9 wskazuje zatem na ich związek ze Zmartwychwstałym, który w 5,6 jest przedstawiony jako „Baranek stojący, jakby zabity” (Kotecki 2006, 268–73; Siemieniec 2009, 251–153; Podeszwa 2011, 230–245). Biel definiuje ich jako osoby, które czerpały siły witalne, energię życia ze zmartwychwstania Chrystusa (Kotecki 2021, 161). Użyta w tekście forma *participium perfecti passivi* (*peribeblēmenous*: „zostali ubrani”) wskazuje, że ubranie w białe szaty jest darem Boga (*passivum theologicum*) i stanowi zarazem skutek jakiegoś Jego działania w przeszłości. Biel sugeruje, że tym działaniem Boga jest misterium paschalne Jezusa.

2.2. Życie zbawionych przed śmiercią (Ap 7,14)

Druga część pytania starca: *kai pothen ēlthon* („i skąd przyszli?”) nie tyle odnosi się do kwestii pochodzenia zbawionych (jest to wiadome już z 7,9), ile do sytuacji życiowych, wydarzeń, przez które przeszli, aby znaleźć się w sytuacji zbawionych (por. Podeszwa 2011, 260). Można się spodziewać, że wspólnota słuchająca otrzyma w tym miejscu opis drogi ich życia.

2.2.1. „Przychodzą z wielkiego ucisku”

Odpowiedź, jakiej sam sobie udziela jeden ze starców, mówi: *houtoi eisin oi erchomenoi ek tēs thlipseōs tēs megalēs* („To ci przychodzący z wielkiego ucisku”). Pierwsze wyrażenie *houtoi eisin* nawiązuje do pytania starca (*houtoi* [...] *eisin* w 7,13). Użyta forma *participium presentis activi*, po którym następuje użycie orzeczeń w formie aorystu (*eplynan, eleukanan*; odpowiednio: „opłukali”, „wybielili”), pozwalałaby spojrzeć – z punktu widzenia gramatyki i syntaksy zdania – na owo przychodzenie jako na czynność symultaniczną z pozostałymi, czyli już dokonaną w przeszłości (zob. Aune 1998a, 447), co wpisywałoby się dobrze w pytanie starca, w którym występuje orzeczenie w aoryście *ēlthen*. W Apokalipsie imiesłów czasu teraźniejszego *erchomenos* wyraża jednak nieustanne przychodzenie, stąd lepiej przyjąć tezę, że autor poprzez użycie *oi erchomenoi* (dosł.: „ci przychodzący”) podkreśla, że niebo wciąż się zapełnia (zob. Jankowski 1959, 182; Spatafora 1997, 150; Wojciechowski 2012, 220) i że zarazem rzeczywistość oddana w wyrażeniu przyimkowym „z wielkiego ucisku” określa coś, co nieustannie towarzyszyło ich życiu. W Apokalipsie ten sam imiesłów czasu teraźniejszego kwalifikuje Boga, który jest przedstawiony jako *ho erchomenos* (1,4.8; 4,8). Zostaje w ten sposób podkreślona prawda o Bogu jako Panu dziejów¹⁰,

¹⁰ Szczegółowa analiza tytułu Boga *ho erchomenos* zob. Kotecki 2006, 216–21. Na chrystologiczne ukierunkowanie tego tytułu w Apokalipsie zwraca uwagę Augustyn Jankowski (2000, 156–63). Richard Bauckham (1993, 45) zauważa, że „Jan rozwinął w sposób typowy pierwotną wiarę Izraela w egzystencję historyczną

wkraczającym w historię świata i ludzi, poprzez swoje interwencje aż do tej ostatniej, która zakończy dzieje, aby nieustannie zbawiać ludzi (por. Jankowski 2000, 157). Zbieżność imiesłowów być może podkreśla obecność Boga w różnych doświadczeniach wspólnoty, w tym także w doświadczeniu „wielkiego ucisku”.

Zbawieni przychodzą „z wielkiego ucisku” (*ek tēs thlipseōs tēs megalēs*). Przyimek *ek* („od”, „z”) w połączeniu z czasownikiem ruchu sugeruje ruch z określonego miejsca, ale również wskazuje na źródło, z którego zbawieni czerpią swoją tożsamość (zob. Podeszwa 2011, 261). Ich bycie w niebie jest „wyjściem” (wybawieniem) z wielkiego ucisku, czyli jego końcem. Zarazem jest on również rzeczywistością, przez którą przeszli zbawieni.

Wyrażenie „wielki ucisk” jest prezentowany jako rzeczywistość dobrze określona i znana, skoro zostaje użyty przed nim rodzajnik. Autor może odnosić się do uprzednich tekstów ze słowem *thlipsis* (por. 1,9; 2,9.10.22). Jest ono umieszczone zawsze w kontekście wydarzeń, którymi żyje Kościół „tu i teraz”, i wskazuje na cierpienia, trudności, sytuacje czy napięcia towarzyszące Kościołowi jako takiemu czy samym wierzącym, ale w kolektywnym sensie, jako wspólnocie wierzących (Spatafora 1997, 149). Pochodzą one od środowiska, w którym żyją chrześcijanie¹¹. W 7,14 „ucisk” jest rzeczywistością w pewnym sensie nową, ponieważ dookreśloną – i to tylko w tym miejscu w Apokalipsie – jako *hē megalē* („wielka”). To określenie można pojmować zarówno w sensie ilościowym, jak i jakościowym. W pierwszym znaczeniu wyrażenie „wielki ucisk” oznaczałby sumę wszelkich wrogości ze strony środowiska, w którym żyją chrześcijanie. Religia chrześcijańska była postrzegana w starożytności – używając określenia Swetoniusza (co prawda pochodzi ono z II wieku po Chr., ale w jakiś sposób syntetyzuje spojrzenia na chrześcijan już w I wieku) – jako *superstitia nova et malefica* („zabobon nowy i zbrodniczy”) (Jaczynowska 1987, 226; Starowieyski 2019, 160–163). Można jednak przyjąć, że *hē megalē* należy rozumieć w sensie jakościowym. Wskazuje on na moment decydującego wejścia Boga w historię (Doglio 2005, 108–9). Wyrażenie „wielki ucisk” w 7,14 – jak podkreśla David Aune – jest anaforyczne, ponieważ zakłada, że pojęcie to znane jest słuchającym (stąd rodzajnik) z Dn 12,1, w którym autor użył go po raz pierwszy (tekst stał się modelem dla późniejszych opisów) (Wojciechowski 2012, 220). Dla autora Dn 12 czas ucisku jest okresem inauguracji ostatecznego zwycięstwa Boga nad złem i wybawienia Izraela, którego dokona sam Bóg. Jest to okres (Księga Daniela mówi o „czasie ucisku”, używając wyrażenie *ʾet šārā*, które w Biblii występuje jeszcze sześć razy: Sdz 10,14; Ps 37,39; Iz 33,2; Jr 14,8; 15,11; 30,7) poprzedzający ostateczne wybawienie wiernych Bogu Izraelitów. Warto zauważyć, że w Jr 30,7 to samo wyrażenie „czas ucisku” pojawi się w kontekście wybawienia z niewoli babilońskiej, gdzie wybawicielem

Boga dla swojego ludu, przekształcając ją w przyszłą wiarę eschatologiczną w ostateczne przyjście Boga, który doprowadzi do dopełnienia wszystkich rzeczy w swojej wiecznej przyszłości”.

¹¹ Na temat „ucisku” w Apokalipsie zob. Kotecki 2006, 41–49.

jest sam Bóg. Od Dn 12,1 „wielki ucisk” stanowi część serii wydarzeń poprzedzających przyjście *eschatonu* (Aune 1998a, 473). Ta prawda jest podkreślana w tekstach zarówno wczesnego judaizmu, jak i wczesnego chrześcijaństwa¹². W wizji Jana ten czas już się rozpoczął. W takim rozumieniu autor zbliża się być może do tekstu z 1 Mch 9,27, który interpretuje „wielki ucisk” z Dn 12,1 jako czas, który został zainicjowany w II wieku przed Chr., w momencie kryzysu spowodowanego śmiercią Judy Machabeusza (Beale and McDonough 2007, 1109). W Mt 24,21 (por. Mk 13,19) „wielki ucisk” wskazuje na sumę prób, które poprzedzą znaki kosmiczne i chwalebne przyjście Syna Człowieczego. Giancarlo Biguzzi podkreśla, że w 7,14 „wielki ucisk” nie ma takiego samego znaczenia, co w tradycji synoptycznej i wskazuje, że pod tym wyrażeniem kryje się cała historia, oglądana z perspektyw chrześcijan, którzy, aby być wierni Jezusowi, muszą zmierzyć się w życiu z kontrastami i prześladowaniami, zgodnie zresztą z zapowiedziami Zbawiciela (por. J 15,18–25) (Biguzzi 2005, 183). Egzegeta włoski nie zauważa, że Apokalipsa patrzy na czasy ostateczne jako obecnie trwające, ponieważ rozpoczęły się one wraz z wejściem na scenę historii Jezusa Chrystusa¹³. Uwzględniając takie spojrzenie, można powiedzieć, że dla chrześcijanina każdy pojedynczy czy jednorazowy „ucisk” może stać się tym eschatologicznym. Lepiej zatem przyjąć rozumienie ilościowe oraz jakościowe określenia „wielki”. „Wielki ucisk” ma charakter eschatologiczny w tym w sensie, że chrześcijanie już uczestniczą w *eschatonie*. Konkretyzuje się on jednak w próbach doświadczanych na przestrzeni dziejów, w konkretnych wydarzeniach, w których uczestniczą chrześcijanie¹⁴. Presja środowiska, w którym oni żyją – nie wiadomo, w którym momencie – może dojść do swojego *maximum*, zmuszając ich do radykalnego wyboru, np. męczeństwa (Kotecki 2006, 45). Zarówno jednorazowy ucisk, jak i ich suma w momencie śmierci stają się całościowym bagażem, od którego zbawiony zostaje uwolniony. Jednocześnie stają się one okazją, w której pojedynczy chrześcijanin i wspólnota wierzących mogą dać świadectwo absolutnego wyboru Jezusa w swoim życiu. Momentem wyjścia z wielkiego ucisku, a zarazem najwyższą i najdoskonalszą formą wierności Chrystusowi może stać się męczeństwo (sam tekst tego jednak wprost nie mówi) (por. Prigent 1985, 46), bowiem w Apokalipsie chrześcijanie są postrzegani jako potencjalni męczennicy¹⁵.

Eugenio Corsini (1993, 235) odnosi – jako pierwszy wśród badaczy – wyrażenie „wielki ucisk” do śmierci Jezusa, która była próbą *par excellence*, ponieważ dotyczyła samego Syna Bożego¹⁶. W całej Apokalipsie jednak ani razu słowo „ucisk” nie

¹² Aune (1998a, 473) w tym miejscu wymienia m.in. WnbMz 8,1; Jub 23,11–21; 4 Ezd 13,16–19; ApBasyr 27,1–15; Mk 13,7–19; Mt 24,6–18; 1 Kor 7,26; Did 16,4–5.

¹³ Na temat eschatologii Apokalipsy zob. Rubinkiewicz 1983; Kotecki 2005.

¹⁴ Michał Wojciechowski (2012, 220) zauważa: „Ucisk to raczej pewien stały czynnik egzystencji chrześcijańskiej, poprzedzający osiągnięcie nieba”.

¹⁵ Szerzej na ten temat: Kotecki 2006, 52–57, 101–5.

¹⁶ Podobnie uważa Andrea Spatafora (1997, 149–50), który podkreśla, że wraz ze zmartwychwstaniem Jezusa rozpoczął się *eschaton*. Śmierć, którą poniósł Chrystus na krzyżu, jest tym wielkim uciskiem towarzyszącym końcowi. Chrześcijanie, walcząc ze złem, stają się uczestnikami walki, którą stoczył Jezus, i ich

odnosi się do doświadczenia Chrystusa. Lepiej zatem rozumieć „wielki ucisk” w sensie, w jakim zaproponowaliśmy.

2.2.2. „Wypłukali swe szaty i wybielili je we krwi Baranka”

Drugim elementem określającym sytuację, z których zbawieni przychodzą, jest *kai eplynan tas stolas autōn kai eleukanan autas en tō hamaiti tou arnion* („i opłukali swe szaty i wybielili je we krwi Baranka”). Płukanie szat i ich wybielanie są związane z krwią Baranka, która stanowi narzędzie czy środek do tych czynności. W tej paradoksalnej metaforze kryje się niezwykła głębia teologiczna. Sam czasownik *plynō*, który w Apokalipsie spotykamy jeszcze tylko jeden raz (22,14), wskazuje na „pranie”, którego celem jest usunięcie plam. Cały wiersz zawiera aluzje do tekstów ze Starego Testamentu (por. Wj 19,10.14; 29,4), które traktowały czynność oczyszczenia szat jako warunek *sine qua non* stanięcia przed Bogiem i uczestniczenia w kulcie (Beale 1999, 436–38). Uwzględniając kontekst analizowanego wiersza, szczególnie bliska może być aluzja także do Dn 11,35, gdzie mówi się o oczyszczeniu, obmyciu i wybieleniu na czas ostateczny (Bauckham 1993, 227). Środkiem wypłukania i wybielenia jest krew Baranka. W Apokalipsie wyrażenie to (por. 1,5; 5,9; 7,14; 12,11; 19,13)¹⁷ – zresztą jak w całym Nowym Testamencie, gdzie spotykamy określenie „krew Chrystusa” (1 Kor 10,16; Ef 1,7; 2,13; 1 P 1,19; Hbr 9,14) czy „krew Jezusa” (1 P 1,2; Hbr 10,19; 1 J 1,7) – wskazuje na cały akt zbawczy dokonany przez Niego na krzyżu (Aune 1998a, 475)¹⁸. W Starym Testamencie krew składanych ofiar miała wartość oczyszczającą i konsekrującą przedmioty (np. ołtarz: por. Kpł 29,12.16) i osoby (np. Aaron i jego synowie: por. Kpł 29,20–21), które odgrywały czynną rolę w kulcie oczyszczenia. Czasownik „płukać” w 7,14 zostaje użyty w kontekście chrystologicznym, aby podkreślić oczyszczającą i wyzwalającą moc męki i śmierci Jezusa. Tekst nie mówi wprost od czego ich szaty zostały oczyszczone. Jednak wspólnota słuchająca ma świadomość tego, ponieważ wysłuchała już w 1,5 i 5,9, że chodzi o oczyszczenie od grzechów. W 1,5 mówi się o krwi Jezusa, która uwolniła wierzących od ich grzechów (*lysanti hēmas ek tōn hamartiōn hēmōn en tōhaimati autou*: „uwolnił nas od grzechów naszych we krwi swojej”). Uwolnienie od grzechów (*lysanti*) staje się metaforą odkupienia, które jest jednorazowym aktem miłości Chrystusa (stąd w tekście mamy zastosowany *aoryst* w imiesłowie *lysanti*). Zarówno czasownik „płukać” (*plynō*) w 7,14, jak i „uwolnić” (*lyō*) w 1,5 opisują zbawcze skutki śmierci Jezusa, podobnie jak czynią to inne teksty Nowego Testamentu, używając czasownika *katharizō* („oczyszczać”) (por. Hbr 9,14.22; 1 J 1,7) czy *lytroomai* („wykupić”) (por. Tt 2,14). W 5,9, gdzie po raz pierwszy w Apokalipsie używa się tego samego określenia „krew

zwycięstwo jest udziałem w Jego zwycięstwie. Jako na jedną z możliwych interpretacji wskazują na nią: Kotecki 2006, 45–46; Podeszwa 2011, 262.

¹⁷ Termin „krew” w Apokalipsie odnosi się przede wszystkim do Jezusa (1,5; 5,9; 7,14; 12,11; 19,13) oraz do wiernych (6,10; 16,6; 17,6; 18,24; 19,2).

¹⁸ Określenia „krew Baranka”, „Krew Chrystusa” czy „krew Jezusa” są metonimią odkupieńczej śmierci Jezusa.

Baranka”, co w 7,14, podkreślony zostaje gwałtowny charakter śmierci Jezusa przez użycie czasownika *sphadzō* (*esphagēs*: „zostałeś zabity”), jak i jej odkupienczy sens, co zostaje wyrażone orzeczeniem *ēgorasas* („nabyłeś”), które pochodzi od czasownika *agoradzō*, należącego – obok pochodnego od niego czasownika *eksagoradzō* („wykupić”, „odkupić od kogoś”) – do słownictwa ekspiacyjnego w Nowym Testamencie (por. 1 Kor 6,20; 7,23; 1 P 1,18–19). Ten sam czasownik *agoradzō* zostanie użyty w 14,3,4, gdzie o przynależnych do dziewiczego orszaku Baranka (14,1–5) mówi się, iż zostali „wykupieni z ziemi” (*oi ēgorasmenoi apo tēs gēs*) oraz że są pierwocinami dla Boga i Baranka (*aparchē tō theō kai tō apniō*), którzy zostali wykupieni spośród ludzi (*ēgorasthēsan apo tōn anthrōpōn*). W tekstach tych wspomina się o jednorazowym akcie wykupienia, które dokonało się w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa (Kotecki 2008, 237). To wykupienie jest niczym innym jak uwolnieniem z niewoli grzechu. Wszystkie przytoczone teksty używają terminologii odkupienia, która jest ściśle związana z ideą zbawienia. Wskazują one na misterium paschalne Jezusa jako środek, dzięki któremu następuje uwolnienie z mocy grzechu.

Sama formuła „krew Baranka” pojawia się w Apokalipsie jeszcze tylko raz w 12,11, gdzie jest widziana jako źródło i narzędzie zwycięstwa chrześcijan (1 Kor 15,57) (zob. Podeszwa 2011, 273). Ich zwycięstwo stanowi rezultat otwarcia się na to wszystko, co kryje w sobie wyrażenie „krew Baranka”, tj. Jego akt zbawczy, który niesie ze sobą zdolność i energię mające moc doprowadzenia chrześcijan do zwycięstwa.

Druga czynność zbawionych dotyczy wybielania szat. Użyty czasownik *leukainō* (spotykamy go tylko tutaj w Apokalipsie) oznacza osiągnięcie intensywnego koloru białego. Kolor biały w Apokalipsie – jak już podkreśliliśmy – przynależy na pierwszym miejscu do Zmartwychwstałego (por. 1,9–12). Wybielanie szat wskazuje zatem na udział chrześcijan w zmartwychwstaniu Jezusa.

Opłukanie i wybielenie dotyczą białych szat, które oni otrzymali jako dar od Boga. Użycie jednak form osobowych czasowników *plynō* („oczyszczać”, „prać”, „płukać”) i *leukainō* („wybielać”) sugeruje czynny udział zbawionych. Czynność wypłukania (*eplynan*) i wybielania (*eleukanan*) jest wyrażona w formie czasu przeszłego dokonanego (*aorystu*). Może zatem chodzić o jakieś konkretne wydarzenie z przeszłości zbawionych. Nie można wykluczyć, że jest w tym obrazie zawarta – jak chce zresztą wielu badaczy – aluzja do chrztu świętego traktowanego jako oczyszczenie i zanurzenie w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa (por. Rz 6,3–4) – stąd biel, która w Apokalipsie jest kolorem Zmartwychwstałego (1,14), czyli „Baranka stojącego, jakby zabitego” (5,6)¹⁹. Obraz mógłby ukazywać chrzest jako początek ich drogi wiary. W tym obrazie możliwa jest także aluzja do Eucharystii, samo bowiem wyrażenie „krew Baranka” przypomina teksty eucharystyczne (por. Mt 26,28; Mk 14,24; Łk 22,20; 1 Kor 11,25), czy też w ogóle do życia sakramentalnego (zob. Kraft 1974,

¹⁹ Na ten temat zob. m.in.: Prigent 1985, 249; Hareźga 1992, 130; Beale 1999, 433.

130; Rubinkiewicz 1983, 90)²⁰. Być może jednak tekst chce wskazać na aktywną współpracę wierzącego z łaską Chrystusa, która wypływa z Jego misterium paschalnego (współuczestnictwo w witalności, całej nadprzyrodzonej energii, która płynie od Zmartwychwstałego) (por. Kotecki 2013, 346)²¹, która jest wolą zaakceptowania odkupienia, realizującą się konkretnie w wymienionych wyżej sakramentach. Cała fraza o wybielaniu szat znajduje się w ścisłym paralelizmie do 22,14, gdzie w epilogu Apokalipsy, w ramach dialogu liturgicznego końcowego²², w kontekście ostatniego błogosławieństwa w tej księdze, ci, którzy pragną wejść do Niebiańskiej Jerozolimy, powinni płukać swe szaty (*oi plynontes tas stolas autōn*). Wspólnota słuchająca na pewno mogłaby w tym miejscu dodać – „we krwi Baranka”. Czas teraźniejszy użytego imiesłowu (*plynontes*) wskazuje, że chodzi o nieustanne działanie, sposób życia, polegający na otwarciu się na całą energię, witalność płynącą od Zmartwychwstałego (zob. Podeszwa 2011, 264–65).

Niektórzy badacze utrzymują, że „opłukanie i wybielanie szat” odnosi się do męczeństwa²³. Interesująca w tym kontekście jest propozycja Bauckhama (1993, 210–213), który patrzy na Apokalipsę jako na „chrześcijański zwój wojny” (nawiązanie do Zwoju Wojny z Qumran: 1 QM), co miałyby być zgodne z żydowskimi oczekiwaniem eschatologicznymi, i uważa, że kluczem do zrozumienia całego obrazu jest obecna w nim aluzja do Dn 11,35 i 12,10. Teksty te są użyte w Księdze Daniela w kontekście „wielkiego ucisku” z Dn 12,1. Jan odnosiłby je do męczenników (Księga Daniela wspomina mędrców), którzy obmywają samych siebie przez męczeństwo (Bauckham 1993, 228). W 7,14 na pewno bezpośrednio nie wspomina się męczeństwa. Takie spojrzenie jest być może uprawnione w 12,11 (tam jednak nie ma mowy o płukaniu szat, lecz o świadectwie chrześcijan aż do śmierci), chociaż i tam mówi się raczej o wszystkich chrześcijanach. Ap 7,14 jest wyjaśnieniem tajemnicy nieprzeliczonego tłumu zbawionych z 7,9. Oczywiście nie można wykluczyć, że we wspomnianym tłumie znajduje się grupa męczenników, ale ograniczenie go tylko do tej grupy byłoby niezgodne z całym kontekstem wizji z 7,9–17²⁴.

Dwa zdania, tj. „zostali ubrani w białe szaty” i „opłukali swoje szaty i wybielili je we krwi Baranka” wskazują na pewne napięcie. Pierwsza fraza akcentuje dar od Boga

²⁰ Paweł Podeszwa (2011, 264–65) patrzy na czynność płukania i wybielania w kluczu uobecnienia historycznego wydarzenia męki, śmierci i zmartwychwstania („we krwi Baranka”), która dokonuje się w sakramencie chrztu i Eucharystii.

²¹ Henry Swete (1911, 103) podkreśla, że oni „are not passive recipients of redemption, but cooperate with the divine grace by repentance and faith and the use of the Sacraments (Acts 22,16; Mt 26,27–28) and by vigilance and victory over sin (c. 12,1)”.

²² Tak na ten tekst patrz: Kavanagh 1984, 97–141; Kotecki 2006, 189–96.

²³ Na ten temat zob. m.in.: Mounce 1977, 173; Bauckham 1993, 228; Harrington 1993, 102; Aune 1998a, 474–75.

²⁴ W kontekście całej Apokalipsy, która patrzy na męczeństwo jako na naturalną drogę chrześcijan, można byłoby ewentualnie przyjąć za prawdziwe stwierdzenie Aune’a (1998a, 475): „[...] that innumerable multitude is made up largely of martyrs who are in heaven (see 12,11; 15,2)”.

(wymiar łaski), druga zaś aktywność zbawionych. W 7,14 ten drugi aspekt zostaje podkreślony mocniej w porównaniu z przytoczonymi już tekstami z 1,5 i 5,9, gdzie akcent spoczywa przede wszystkim na Chrystusie jako podmiocie aktu zbawienia (por. Podeszwa 2011, 263). W tym miejscu warto wprowadzić dwa pojęcia teologiczne, które wydają się oddawać myśl autora: odkupienie i zbawienie. Apokalipsa traktuje odkupienie jako akt wykupienia człowieka z niewoli grzechu i przywrócenia relacji z Bogiem, które dokonało się w jednorazowym wydarzeniu historycznym, jakim była męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa (por. 1,5; 5,9; 14,3.4). Czyni to – jak już zauważyliśmy – używając czasowników *lyō* („uwolnić”) czy *agoradzō* („wykupić”, „nabyć”). Członkowie wspólnoty słuchającej od samego początku liturgii mają pewność bycia odkupionymi. Jednocześnie wsłuchując się w przesłanie 7,13–14, uświadamiają sobie drogę, która prowadzi do znalezienia się w gronie śpiewających hymn zbawienia w niebie (por. 7,10; 12,10; 19,1): konieczność aktywnej współpracy z łaską Zmartwychwstałego (= być może życie sakramentalne). Pewną pomocą w zrozumieniu wprowadzonych terminów „odkupienie” i „zbawienie” może być teologia systematyczna, która przecież wykorzystuje dane biblijne. Czesław Rychlicki wprowadza rozróżnienie między odkupieniem obiektywnym i subiektywnym. Pierwsze jest całkowicie darmowym (bez jakiegokolwiek wkładu człowieka) aktem uwolnienia człowieka z niewoli grzechu, umożliwiającym mu jednocześnie ponowne zjednoczenie z Bogiem. Dokonało się to w odkupieńczej ofierze Jezusa. Drugie podkreśla konieczność współpracy odkupionego i grzesznego człowieka z ofiarowaną przez Odkupiciela pomocą (łaską Bożą) dla osiągnięcia wiecznego zbawienia (Rychlicki 2014, 75–89). „Pozytywny wynik – jak zauważa Rychlicki – tej współpracy [z łaską Odkupienia – D.K.] bywa określany we współczesnej teologii mianem odkupienia *subiektywnego*, czyli *zbawienia*” (Rychlicki 2014, 88). Dane Apokalipsy pozwalają spojrzeć w podobny sposób na to zagadnienie. Należy pamiętać, że teologia Apokalipsy, podobnie zresztą jak innych tekstów biblijnych, jest teologią narracyjną, a nie teologią orzeczeń dogmatycznych.

2.3. Życie zbawionych po śmierci – życie wieczne (Ap 7,15–17)

Ap 7,15–17 mówi o stanie zbawionych w niebie, które jest konsekwencją uprzednio opisanego działania zabawionych, na co wskazuje wyrażenie *dia touto* („dlatego też”, „z tego powodu”), rozpoczynające tę część perykopy. Cały obraz można podzielić na dwie zasadnicze części. Najpierw zostaje opisany stan zbawionych w niebie (7,15), potem narracja przechodzi do opisu skutków czy owoców zbawienia (7,16–17), wśród których jest wyeliminowanie z życia zbawionych pragnienia.

2.3.1. Stan zbawionych (Ap 7,15)

Narracja wskazuje na dwa owoce ziemskiego życia zbawionych: (1) bycie w obecności Boga (7,15a) oraz (2) wspólnota z Bogiem (7,15b).

2.3.1.1. Bycie w obecności Boga (Ap 7,15a)

Pierwszy skutek jest wyrażony zdaniem: *eisin enōpion tou thronu tou theou kai latreuousin auto hēmeras kai nyktos en tō naō autou* („dlatego są przed tronem Boga i cześć mu oddają w Jego świątyni dniem i nocą”). Słowa te są w ścisłym paralelizmie do 22,3²⁵. Ten wiersz, jak zresztą i następne, zawiera elementy, które antycypują opis Niebiańskiej Jerozolimy z 22,1–22,5. Czas teraźniejszy orzeczeń *eisin* („są”) i *latreuousin* („cześć oddają”) wskazuje, że chodzi o obecną sytuację tych, którzy już umarli. Wspólnota słuchająca otrzymuje odpowiedź na pytanie, co dzieje się z chrześcijanami po śmierci. Fraza „są przed tronem Boga” jest nawiązaniem do informacji z 7,9: „stojący przed tronem Boga i Barankiem”. Użyty tutaj przyimek *enōpion* („przed”) wyraża ideę obecności przed czymś lub przed kimś. Wyrażenie „tron Boga” wskazuje na Jego aktywną obecność w dziejach świata (zob. cała wizja 4,2–11) (zob. Kotecki 2006, 248–51; Siemieniec 2012a, 129–56). W 7,9 mówiło się o tej samej grupie jako o „stojących”, używając imiesłowu *estōtes*. W 7,15, stosując formę osobową czasownika *eimi*, autor akcentuje relację do Boga, tj. „ich obecność w Obecności Boga” (Podeszwa 2011, 265), która jest zarazem nieustannym kultem Boga, takim samym, o którym mówi się w 22,3 przy opisie Nowej Jerozolimy w stosunku do służ (zob. Kotecki 2006, 132–33; Siemieniec 2012a, 2012b). Wynika z tego, że zbawieni mają już teraz pełny udział w rzeczywistości, która będzie skutkiem definitywnej przemiany świata przez Boga (por. 21–22). Służba zbawionych trwa *ēmeras kai nyktos* („dniami i nocą”). Wyrażenie to symbolicznie wskazuje na całość czasu, czyli na wieczność. Miejscem sprawowania kultu jest świątynia (*en tō naō*). W słowie *naos* („świątynia”) nie chodzi o materialną świątynię. Staje się ono raczej symbolem obecności Boga, chociaż autor Apokalipsy w kilku miejscach korzysta z obrazów świątyni ziemskiej, aby opisać kult w niebie (por. 11,19; 15,5.8)²⁶.

2.3.1.2. Wspólnota z Bogiem (Ap 7,15b)

Drugi skutek jest wyrażony słowami: *kai ho kathēmenos epi tou thronou eskēnōsei ep' autous* („I Zasiadający na tronie [Bóg – D.K.] rozciągnie namiot nad nimi”). W zdaniu tym odnaleźć można wyraźne nawiązanie do tekstów ze Starego Testamentu, w których mówi się o Namiocie Spotkania: Wj 25,8; 29,42–46; 40,34; Kpł 23,42–43; 26,9–12; Lb 35,34²⁷. Sam tytuł *ho kathēmenos epi tou thronou* („Zasiadający na tronie”), który w różnych formach gramatycznych znajduje się w Apokalipsie (por. 4,2.9.10;

²⁵ Ap 7,15: „Dlatego są przed tronem Boga i w Jego świątyni cześć Mu oddają we dnie i w nocy”; Ap 22,3: „I będzie w nim [Mieście = Niebiańska Jerozolima – D.K.] tron Boga i Baranka, a służby Jego będą Mu cześć oddawali”. Ap 22,3 jest wyraźną aluzją do Ap 7,15 (podobny kontekst i słownictwo): „tron Boga” w Ap 7,15, który *de facto* – jak wynika z logiki tekstu – jest także tronem Baranka, skoro Baranek jest „pośrodku tronu” (Ap 7,16), w Ap 22,3 jest „tronem Boga i Baranka”; w Ap 7,15 wielki tłum oddaje cześć Bogu (*latreuousin autō*), podobnie w 22,3 służy „cześć mu oddają” (*latreuousin autō*).

²⁶ Na temat świątyni w 7,15 zob. Spatafora 1997, 146–59.

²⁷ Aune (1998a, 476–77) wskazuje także na inne teksty ze Starego Testamentu, które mówią o obecności Boga w świątyni w Jerozolimie (1 Krl 8,10–13) czy też o obecności Boga w narodzie wybranym przez Prawo i Mądrość (Syr 24,8–12.23; Ba 3,36; 4,1–4).

5,1.7.13; 6,16; 7,10.15; 19,4; 20,11; 21,5), wskazuje na Boga – Pana dziejów, który odgrywa aktywną rolę w historii świata (zob. Kotecki 2006, 248–51). To on ma rozciągnąć namiot nad zbawionymi (*eskēnōsei ep' autous*). Czasownik *skēnō* („rozbić namiot”) występuje w Apokalipsie cztery razy: dwa razy opisuje działanie Boga (7,15; 21,3) i dwukrotnie określa chrześcijan jako *en tō ouranō skēnountes* („rozbijający namiot w niebie”) (12,12; 13,6). Spokrewniony z tym czasownikiem jest rzeczownik *skēnē* („namiot”), który w Apokalipsie występuje trzykrotnie i odnosi się do namiotu Boga (13,6), namiotu świadectwa w niebie (15,5) i w końcu do namiotu Boga z ludźmi (21,3). Niewątpliwie w tekstach tych jest nawiązanie do Namiotu Spotkania na pustyni, który był pierwszym sanktuarium wyzwolonego z niewoli egipskiej Izraela, idealnym miejscem kultu i obecności samego Boga. W samym greckim orzeczeniu *eskēnōsei* („rozciągnie, rozbije namiot”) jest zawarte słowo *skēnē* (namiot), w którym fonetycznie wybrzmiewają hebrajskie terminy *miškan* i *šekinah*. Pierwszy odnosił się do świątyni (Namiot Spotkania też był rodzajem świątyni) jako mieszkania Boga, drugi zaś do Jego obecności pośród ludzi²⁸.

Sama metafora rozciągnięcia namiotu nad zbawionymi podkreśla przebywanie w obecności Boga. Namiot, który rozciąga „Zsiadający na tronie”, będzie namiotem nad Nim i nad wielkim tłumem. Temat ten zostanie podjęty w narracji jeszcze raz w opisie Niebiańskiej Jerozolimy w 21,3, gdzie autor, wykorzystując terminologię Przymierza („będą oni Jego ludem, a On będzie Bogiem z nimi”; por. Kpł 26,12; Ez 37,27), dobitniej – niż słowa z 7,15 – podkreśla wspólnotę życia z Bogiem. W 7,14 mówi się, że Bóg *skēnōsei ep' autous* („rozbije namiot nad nimi”), wskazując na troskę, opiekę nad ludem, natomiast w 21,3 jest napisane, iż *skēnōsei met' autōn* („rozbije namiot z nimi”), co uwidacznia relację, wspólnotę z ludźmi. Ap 7,15b antycypuje kolejny raz to, co składa się na obraz Niebiańskiej Jerozolimy w 21,1–22,5. Zbawieni mają już pełny udział w eschatologicznych dobrach nowego świata (Popielewski 2001, 153). Należy jednak zauważyć pewną zmianę perspektywy w stosunku do całego obrazu z 7,15–17. W 21,3 wyrażenie przyimkowe *met' autōn* („z nimi”) odnosi się do *hoi antrōpoi* („ludzi”) z poprzedniego zdania: *idou hē skēnē tou theou meta tōn antrōpōn* („oto namiot Boga z ludźmi”). Ap 7,15 mówi o rozbiciu namiotu w niebie. Troska Boga dotyczy zatem zbawionych (tych w niebie). Ap 21,3 zmienia tę perspektywę, ponieważ „namiot Boga z ludźmi” (wspólnota z Bogiem), który wyjaśnia Niebiańską Jerozolimę z 21,2, staje się dostępny dla ludzi żyjących na ziemi, skoro mówi się o Nowej Jerozolimie, która zstępuje na ziemię (zob. Siemieniec 2018, 462). Nie chodzi tutaj wcale o ludzkość w ogólności, ale o nowych ludzi. Ap 21,3 jest jedynym tekstem w Apokalipsie, w którym termin *hoi antrōpoi* („ludzie”) otrzymuje pozytywne zabarwienie²⁹.

²⁸ Na temat związku idei zamieszkania Boga powśród ludzi z tradycją *šekinah* zob. Siemieniec 2018, 462–71.

²⁹ Zob. cała monografia Siemieniec 2018. Autor analizuje wszystkie teksty z Apokalipsy, w których znajduje się określenie *hoi antrōpoi* (8,11; 9,4.6.10.15.18.20; 13,13; 14,4; 16,1.8.9.21bis; 21,3). Analiza 21,3 prowadzi autora do wniosku, że: „[...] nie można też przyjąć tutaj, że wspomniani *hoi antrōpoi* zaistnieli jako

W samej Apokalipsie zarówno czasowniki „rozbić czy rozstawić namiot”, jak i rzeczownik „namiot” służą do opisanie rzeczywistości nieba: mieszkania Boga (21,3) oraz zamieszkania w niebie (12,12; 13,6). Namiot staje się symbolem wszechogarniającej obecności Boga ze zbawionymi. Można spojrzeć na te teksty jako aluzję do Ez 37,26–27, gdzie w perspektywie Nowego Przymierza, nazwanego Przymierzem Pokoju, mówi się o wiecznym zamieszkaniu Boga pośród ludzi (Beale and McDonough 2007, 1109). Niewątpliwie w tym miejscu należy wymienić także tekst Kpł 26,11–12, którego pierwszym komentatorem był Ez 37,26–27 (Tronina 2006, 383)³⁰, gdzie Bóg obiecuje, że „umieści swój Przybytek” (TM: *miškāni*; LXX: *diathēkē mou*: „przymierze moje”) pośród swego ludu i będzie się przechadzał pomiędzy nimi (TM: *hithallakti bētōtēm*; LXX: *emperipatēsō*)³¹. W Nowym Testamencie ta zapowiedź spełnia się w Jezusie Chrystusie, który „rozbił namiot [*eskēnōsen*] między nami” (J 1,14). Podobieństwo zastosowanej terminologii w tych tekstach jest tak mocne, że można dojść do wniosku, że „[...] zamieszkanie Boga z ludźmi, zapowiadane w Starym Testamencie i zrealizowane w Jezusie Chrystusie, osiągnie swoją pełnię w niebie” (Kotecki 2021, 175)³². Zbawieni są przedstawieni zatem jako współuczestnicy wspólnoty z Bogiem. Zamieszkanie Boga pomiędzy swoim ludem w Starym Testamencie niosło ze sobą pewien odcień tymczasowości. Dotyczyło to zarówno Namiotu Spotkania, który był sanktuarium przenośnym, jak i świątyni w Jerozolimie, która mogła ulec zniszczeniu. W Apokalipsie mamy nową perspektywę. Zarówno rzeczownik „namiot”, jak i czasownik „rozbić namiot” wskazują na stałą obecność Boga, która będzie trwać nieskończenie, tzn. przekroczy nawet ramy obecnego czasu, gdyż Niebiańska Jerozolima jest częścią odnowionego przez Boga świata (zob. Siemieniec 2018, 461).

skutek powszechnego nawrócenia wszystkich czy też powszechnego przebaczenia win w czasach ostatecznych” (Siemieniec 2018, 497).

³⁰ Na temat dokładnej analizy powiązań zarówno Ez 37,26–27, jak i Ez 34,25–30 z Kpł 26,11–12 zob. Pikor 2013, 276–79. Autor patrzy na dwa proroctwa jako na przykład „ekspozycji przejmującej” w Księdze Ezechiela, „jako że tekst Ez 37,26–28 uzupełnia wcześniejszą wyrocznię Ez 34,25–30 w jej relekturze Kpł 26,3–13, przesuwając akcent z kwestii odrodzenia ziemi i bezpiecznego zamieszkania w niej ludu na aspekt przyszłej obecności Jahwe pośród swego ludu” (Pikor 2013, 279).

³¹ W tym miejscu można by przytoczyć obszerną dyskusję na temat tego, z którego tekstu Starego Testamentu korzystał autor Apokalipsy. Wnioski płynące z tej debaty są następujące: (1) Jan korzysta z tekstu greckiego jako źródła dla swoich aluzji (pozostaje pytanie: czy z LXX czy z innych wersji greckich?); (2) Jan korzysta ze źródła hebrajskiego (pozostaje tylko pytanie: którego? Czy z tekstu przedmasoreckiego czy też innego?); (3) Jan korzysta z greckiego i hebrajskiego źródła biblijnego, dokonując zarówno w jednym, jak i w drugim pewnych modyfikacji. Zob. Beale and McDonough 2007, 1082–83.

³² Jankowski (1959, 274) zauważa, że w Ap 21,3 osiąga kres: „linia rozwojowa idei obecności Boga zapoczątkowana w Wj 25,8; 40,34–38, a ujawniona w nowy sposób we wcieleniu (J 1,14; 17,22; Hbr 8,2; 9,11n.)”.

2.3.2. Owoce wspólnoty z Bogiem (Ap 7,15–17)

Wspólnota, którą tworzy Bóg ze zbawionymi, niesie ze sobą ważne owoce: (1) brak niedogodności życia (7,16); (2) zaspokojone pragnienie (7,17a) oraz (3) wolność od łez (7,17b).

2.3.2.1. Brak niedogodności życia (Ap 7,16)

W 7,16 zostanie rozwinięty obraz Bożej opieki: *ou peinasousin eti oude dipsēsousin eti oude mē pesē ep'autous ho hēlios oude pan kauma* („Nie będą już łaknąć, ani nie będą już pragnąć i nie porazi ich słońce ani żaden upał”). Trudno zaprzeczyć – jak zauważa wielu badaczy – jego związkowi z Iz 49,10, w którym prorok, w kontekście opisu cudownej drogi powrotu z wygnania babilońskiego, obwieszcza: „Nie będą już łaknąć ani pragnąć i nie porazi ich wiatr upalny ani słońce” (LXX: *ou peinasousin oude dipsēsousin oude potaksei autous kausōn oude ho hēlios*). Te wszystkie niedogodności zostaną przez Boga wyeliminowane w czasie drogi przez pustynię. Autor Apokalipsy wprowadza – zresztą jak to czyni wielokrotnie w niemal wszystkich miejscach księgi, w których zawarte są aluzje do Starego Testamentu – pewne poprawki do tekstu Księgi Izajasza, tworząc swój własny obraz³³. Ważny jest w 7,16 dodatek „już więcej” (*eti*). Łączy się on bezpośrednio z łaknieniem i pragnieniem. Przysłówek ten sugeruje z jednej strony, że dla zbawionych został zakończony pewien etap ich dziejów (Podeszwa 2011, 267), z drugiej, iż doświadczenia wyobrażone za pomocą obrazu łaknienia, pragnienia, były składowymi elementami ich egzystencji, tak jak częścią ich doświadczenia był wielki ucisk, opłukanie i wybielenie szat we krwi Baranka. Zatem bez słowa *eti* i zaprzeczenia *ou* i *oude* byłyby to kolejny po 7,14 opis egzystencji zbawionych, której towarzyszyły pewne niedogodności.

Sama Apokalipsa mówi o łaknieniu jedynie w tym miejscu, natomiast o pragnieniu wspomina – jak już zauważyliśmy – również w 21,6 i 22,17. Zestawienie łaknienia i pragnienia spotykamy – co zostało już podkreślone we wstępie do przedłożenia – także w innych miejscach Nowego Testamentu, w których dwa czasowniki otrzymują sens zarówno dosłowny (por. Mt 5,6; J 4,13; 19,28; Ez 12,20; 1 Kor 4,11), jak i przenośny, wskazując na głód i pragnienie wartości niematerialnych, takich jak: sprawiedliwość (Mt 5,6), chleb życia, którym jest sam Chrystus (J 6,35), woda jako symbol Ducha Świętego (J 4,14; 7,38–39). W 7,16 nie zostaje podany przedmiot głodu i pragnienia. Wydaje się jednak, że kolejny wiersz, rozpoczynający się partykulą „ponieważ” (*hoti*), rozszerza horyzont i pozwala spojrzeć na te niedogodności niekoniecznie w kluczu zaspokojenia głodu i pragnienia fizycznego, tj. najbardziej fundamentalnych potrzeb życiowych człowieka.

³³ Sekwencja niedogodności w Apokalipsie, tj. „łaknienie, pragnienie, słońce i upał” (terminy: *peinasousin*, *dipsēsousin*, *hēlios*, *kauma*) są niemal identyczne jak u Iz 49,10 (LXX: *peinasousin*, *dipsēsousin*, *hēlios*, zamiast *kauma* (upał) mamy *kausōn*, o tym samym znaczeniu „skwar”, „upał”). Autor w Apokalipsie dodaje przysłówek „jeszcze”, „już więcej” (*eti*); zastępuje orzeczenie „nie porazi” (*oude potaksei*) z dopełnieniami „ich upał ani słońce”, orzeczeniem „nie padnie” z dopełnieniami „na nich słońce ani żaden upał”; wyolbrzymia siłę upału, dodając do słowa „upał” przymiotnik *pan*, który w tym kontekście znaczy tyle, co „żaden”.

Kolejnymi trudnościami są słońce i upał. Sam rzeczownik *hēlios* („słońce”) spotykamy w Apokalipsie 13 razy, zazwyczaj w kontekście opisywanych przewrotów czy kataklizmów kosmicznych (por. 6,12; 8,12; 9,2; 16,8), które mają spowodować reakcję ludzi. O upale (*kauma*) mowa jest jeszcze raz w Apokalipsie (16,9). Szczególnie ważny jest tekst z 16,8–9, w którym wspomina się zarówno słońce, jak i upał. W kontekście wylania czwartej czaszy gniewu Boga na słońce ludzkość zostaje dotknięta plagą upału, która ma doprowadzić ją do odejścia od całej kultury bałwochwalczej. Plaga ta stanowi przykład (wraz z innymi plagami w 16,2–23) „medycznej” interwencji Boga przeciwko tym, którzy ulegają idolatrii (Kotecki 2021, 229). Słońce, które w zamyśle Rdz 1,14–18 miało służyć ludziom, zwraca się przeciwko nim. Wylanie czaszy na słońce zostaje powiązane z motywem ognia (*en pyri*), który w Biblii jest często powiązany z ideą sądu, co znajduje swoje odzwierciedlenie także w samej Apokalipsie (por. 8,5.7.8; 9,17.18) (Siemieniec 2018, 399). Upał w Starym Testamencie był traktowany jako pewien uciążliwy stan (por. Syr 14,27; 34,4; Iz 4,6; Jr 17,8), który jednak nie był raczej pojmowany w kategoriach kary Bożej. Kontekst 16,8–9 także nie pozwala patrzeć w ten sposób na upał. Mimo że jest zamierzony przez Boga, na co wskazuje *passivum theologicum edothē autō* („zostali dotknięci”), to jednak stanowi część miłosiernego działania Boga, który jawi się nie jako mściciel, lecz lekarz, który pragnie ludzi doprowadzić do nawrócenia (Biguzzi 2005, 292). Plaga ta jednak nie przynosi zamierzonego efektu, ponieważ ludzie zamiast się nawrócić i oddać chwałę Bogu, bluźnią Jego imieniu.

Rzeczownik „słońce” po raz ostatni pojawia się w opisie Niebiańskiej Jerozolimy w 22,5a, gdzie jej mieszkańcy nie będą już go potrzebować, ponieważ oświecać ich będzie światłość Pana: *kai ouk echousin chreian phōtos lychnon kai phōtos hēlion hoti ho theos phōtidizei ep' autous* („i nie potrzebują światła lampy ani światła słońca, ponieważ Bóg świeci nad nimi”). Podobny motyw oświecenia przez Boga mamy w 21,23, gdzie mówi się o Mieście (= Niebiańska Jerozolima), które nie potrzebuje słońca i księżyca, ponieważ oświeca (*ephōtisen*) je chwała Boga (*hē doksa tou theou*), a jego lampą jest Baranek. Motyw rozświetlonego oblicza Boga spotyka się w tekstach Starożytności, zwłaszcza w Księdze Psalmów, w których jest on metaforą ukazującą Boże błogosławieństwo i dar zbawienia (por. Ps 4,7; 31,17; 44,4; 67,1; 80,3.7.19; 89,15; 119,135) (Siemieniec 2018, 494). Tutaj jednak tekst koncentruje się bardziej na wszechogarniającej obecności Boga. Kontakt kontekstualnego można doszukiwać się przede wszystkim w Iz 60,2, gdzie czytamy, że w odnowionej Jerozolimie: *epi de se phanēsetai kyrios kai doksa autou epi de ophthēsetai* („nad tobą jaśnieje Pan i Jego chwała cię oświeca”). Słowa te kontrastują z ciemnością i mrokiem ogarniającym ziemię i ludy (60,1). Drugim tekstem jest Iz 60,19–20, w którym – w tym samym kontekście odnowionej Jerozolimy – zostaje podkreślone, że w Jerozolimie nie będzie już słońca, które oświeci dzień, ani księżyca, który rozświetli noc, zostaną one bowiem zastąpione samym Bogiem, który stanie się światłem wiecznym: *all'estai soi kyrios phōs aiōnion kai ho theos doksa sou ou gar dysetai ho hēlios soi kai hē selēnē soi ouk*

ekleipsei estai gar kyrios soi phōs aiōnion kai anaplērōthēsontai hai hēmerai tou penthos soi („ale Pan będzie ci światłem wiecznym i Bóg chwalał twoją, bowiem nie zajdzie tobie słońce i księżyc tobie się nie zaćmi, bowiem Pan będzie dla ciebie światłem wiecznym i zostaną zakończone dni twej żałoby”). Ap 7,16–17 antycypuje pewne motywy, które zostaną rozwinięte w opisie Nowej Jerozolimy. W takim kontekście brak uciążliwości słońca w 7,16 (nie będzie już doskwierało zbawionym, ponieważ już go nie będzie) może być potraktowane jako kolejny znak obecności Boga.

Ap 7,16, mówiąc o niedogodnościach w kontekście „rozbicia namiotu”, przywołuje – w odbiorze słuchającej wspólnoty – doświadczenie wyjścia Izraela z Egiptu i wędrówki przez pustynię. To doświadczenie aktualizuje się w wędrówce nowego Ludu Bożego – Kościoła, którego początkiem jest męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa (por. 1,5; 5,9)³⁴. W takim kontekście głód, pragnienie, słońce czy upał przypominają próby, których doświadczał lud wyjścia na pustyni i które stawały się przyczyną buntu Izraela – bezpośrednio przeciw Mojżeszowi, a pośrednio przeciw Bogu. Wśród tych prób jest na pewno głód (por. Wj 16,3), pragnienie wody (por. Wj 17,3), ale logicznym wydaje się także skwar pustyni, która Izraelitom jawi się jako miejsce śmierci i wrogości (por. Wj 14,11–13; 16,3; 17,3). Te próby nabierają szczególnego znaczenia w świetle tekstu Pwt 8,3, który precyzuje ich sens (zwłaszcza próby głodu): „aby cię utrapić, wypróbować i poznać, co jest w twym sercu: czy strzeżesz Jego nakazu, czy też nie? Utrafił Cię, dał ci odczuć głód, żywił cię manną, której nie znałeś ani ty, ani twoi przodkowie, bo chciał ci dać poznać, że nie samym chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Pana”. Izrael miał zrozumieć, że w swoim istnieniu zależy całkowicie od Boga, który powinien stać się największym jego pragnieniem, same zaś próby były okazjami do odkrywania tej prawdy. Wspólnota słuchająca być może ma odkryć swoją tożsamość jako ludu całkowicie nowego *exodusu*, którego metą jest zbawienie – życie wieczne. W takim kontekście innej wymowy może nabrać wyrażenie „z wielkiego ucisku” z 7,14. Może ono przywoływać doświadczenie ucisku ze strony faraona, który nieustannie narastał (por. Wj 1,8n.; 3,7n.)³⁵ i przybierał różne oblicza w późniejszej historii Izraela. Wymowny w tym kontekście może być tekst Jr 30,7, który – jak zauważyliśmy – używa zwrotu „czas ucisku” – tego samego, co w Dn 12,1 – na określenie niewoli babilońskiej, z której Bóg wybawi Izraela (dla Izraela miał to być nowy *exodus*).

W wypowiedziach Ap 7,16 i 7,17b zbawienie zostaje ukazane poprzez wskazanie tego, czego nie będzie w niebie. Wspólnota z Bogiem oznacza całkowicie nową rzeczywistość, różną od tej, której doświadczali już zbawieni i doświadcza wciąż wspólnota słuchająca.

³⁴ Apokalipsa patrzy na wspólnotę chrześcijan jako na Nowy Lud Boży. Zob. Kotecki 2008, 97–128.

³⁵ Nie mamy tutaj do czynienia z aluzją w sensie literackim, ponieważ teksty z Księgi Wyjścia nie zawierają słowa „ucisk” (*thlipsis*).

2.3.2.2. Zaspokojone pragnienie (Ap 7,17a)

W 7,17 partykuła *hoti* ściśle łączy pozbawienie wymienionych wyżej niedogodności z działaniem Baranka: *hoti to arnion to ana meson tou thronu poimanei autous kai hodēgēsei autous epi dzōēs pēgas hydatōn* („ponieważ Baranek, który jest pośrodku tronu, będzie ich paść i zaprowadzi ich do źródeł wód życia”). W 7,15–17 przecinają się ze sobą działanie Boga i Baranka (Kotecki 2013, 350). Logicznie i materialnie ujmując, działanie Boga, tj. rozbięcie namiotu, jest ukierunkowane na wyeliminowanie upału i zagrożenia ze strony słońca. Działanie Baranka dotyczy zaś głodu i pragnienia, zatem tych rzeczywistości, które w Iz 49,10 były zarezerwowane Bogu. To pomieszanie działania można potraktować jako jeden z elementów teocentryzmu chrystologicznego autora Apokalipsy (zob. Kotecki 2013, 350). Miejsce Baranka jest określone jako „pośrodku tronu” (*ana meson tou thronu*). Jeśli pozycja Baranka w stosunku do tronu Boga w 5,6 była nie do końca jasna (*en mesō tou thronu kai tōn tessarōn dzōō kai en meso tōn presbyterōn*: „pomiędzy tronem i czterema istotami żyjącymi i między starszymi”)³⁶, to teraz nie ma już żadnych wątpliwości, że jest on ukazany w centrum tronu Bożego. Tron Boga jest także tronem Baranka (por. 3,21; 22,3). Jest to kolejny przykład teocentryzmu chrystologicznego.

Obraz Baranka-Pasterza przywołuje wiele tekstów ze Starego Testamentu, które ukazują Boga jako Pasterza (Rdz 49,24; 2 Sm 7,7; Iz 40,40; 44,8; Jr 3,15; 10,21; 23,3–4; 25,34–36; Ez 34,11–31; Na 3,18; Ps 23,1–2; 78,52; 80,1). Szczególnie ważny jest tekst z Ez 34,23, gdzie Bóg objawia, że On sam będzie pasterzował swój lud przez swego sługę Dawida – Mesjasza (por. Ez 26,24–25). Ta aluzja wydaje się bardzo naturalna w kontekście całej Apokalipsy, gdzie Baranek jest przedstawiony za pomocą tytułów mesjańskich jako „lew z pokolenia Judy, odrośl Dawida” (5,5)³⁷. Pewien kontakt kontekstualny tekstu z Apokalipsy można dostrzec w obrazie z Ps 23,1–2, który rozpoczyna się słowami: „YHWH jest moim pasterzem [...]” (Vanni 2018, 322). Obraz Chrystusa jako Pasterza jest obecny także w tradycjach Nowego Testamentu (por. Mk 14,27; Mt 26,31; Łk 119,10; J 10,7–18; Hbr 13,20; 1 P 2,25; 5,4), jak i w literaturze i sztuce wczesnochrześcijańskiej³⁸. Metafora Jezusa jako Pasterza zajmuje szczególne miejsce w J 10,7–18, i chociaż nie używa się w niej czasownika *poimaneō* („paść”), tylko rzeczownika *poimēn* („pasterz”), którego z kolei brakuje w Apokalipsie, to jednak świadczy ona o ścisłej relacji między czwartą Ewangelią i Apokalipsą.

W 7,17 Baranek-Pasterz roztacza swoją opiekę nad stadem, pasąc owce, dzięki czemu nie odczuwają one głodu. Sam czasownik *poimaneō* („paść”) jest użyty w Apokalipsie cztery razy, zawsze w odniesieniu do Chrystusa (2,27; 7,17; 12,5; 19,15). W 2,27; 12,5; 19,15 mamy aluzję do Ps 2,9, gdzie przyszedł Mesjasz będzie paść wszystkie narody różgą żelazną. Baranek prowadzi (*hodēgēsei*) zbawionych także do

³⁶ Na trudność w interpretacji tego tekstu zwraca uwagę Kotecki 2006, 268.

³⁷ Na temat Jezusa jako Mesjasza w Apokalipsie św. Jana zob. Kotecki 2012, 447–69.

³⁸ Aune (1998a, 477–78) podaje wiele przykładów z literatury wczesnochrześcijańskiej, które ukazują Jezusa jako Pasterza, a chrześcijan jako stado owiec.

„źródeł wód życia”, dlatego już nie odczuwają oni pragnienia. Tekst nie wyjaśnia, na czym polega pasterzowanie ze strony Baranka. Skupia się raczej na drugiej czynności, tj. prowadzeniu zbawionych do „źródeł wód życia”. Baranek-Pasterz staje się przewodnikiem stada, wyznaczającym drogę (*hodēgēsei*). Cel drogi jest określony jako *epi dzōēs pēgas hydatōn*. Czasownik *hodēgeō* („poprowadzić”) spotykamy tylko w tym miejscu w Apokalipsie. W całym Nowym Testamencie tylko jeszcze raz jest on użyty razem z określeniem celu prowadzenia. W J 16,13 Duch Prawdy poprowadzi uczniów do całej prawdy (*hodēgēsei en tē alētheia pasē*). W tej części wiersza autor kontynuuje aluzję do wspomnianego już tekstu z Iz 49,10, którą przerwał, wprowadzając postać Baranka³⁹. Ap 7,17, wskazując na metę prowadzenia przez Baranka „do źródeł wód życia”, dodaje – w porównaniu z tekstem Iz 49,10 – słowo „życie” (w Księdze Izajasza: „do źródła wód”: *dia pēgōn hydatōn*). Następnie wprowadza orzeczenie „poprowadzi” (*hodēgēsei*) zamiast Izajaszowego „zaprowadzi” (*aksei*). Baranek (*arnion*) w tekście Apokalipsy zastępuje „tego, który jest miłosierny” (Bóg) z Księgi Izajasza (*ho eleōn*). Baranek w Apokalipsie „będzie ich pasł” (*poimanei*), w tekście Izajasza natomiast Bóg ich przywoła (*autous parakalesei*). Autor Apokalipsy dokonuje pewnej modyfikacji tekstu z Księgi Izajasza, tworząc nowy obraz w kluczu reinterpretacji chrystologicznej.

Samo wyrażenie „woda życia” w sensie dosłownym wskazuje na wodę płynącą ze źródła, w odróżnieniu od wody stojącej. Jednak w 7,17 – podobnie jak u Izajasza – wyrażenie jest użyte w sensie przenośnym⁴⁰. Na takie znaczenie wskazuje już sam charakter symboliczny wizji. Słowa „źródło” oraz „woda” występują w liczbie mnogiej w dopełniaczu (odpowiednio: *pēgas i hydatōn*). Konstrukcja gramatyczna dwóch dopełniaczy o różnym znaczeniu, określająca ten sam rzeczownik „życie” (*dzōēs*), pozwala na następujące rozumienie wyrażenia: źródła wód są jednocześnie źródłami życia (Kotecki 2006, 417). Być może cały obraz ma dać wrażenie pełni. Chodziłoby o pełne zaspokojenie pragnienia i jednocześnie o pełnię życia (Kotecki 2013, 351). Dość silnymi paralelami do tego wyrażenia są w Septuagincie teksty z Jr 2,13; 17,13, w których stosuje się określenie *pēgē hydatos dzōēs* („źródło wody życia”) na określenie samego Boga⁴¹. Obraz wody jako źródła życia wiecznego przypominają także

³⁹ Aune (1998a, 477) uważa, że w obrazie Baranka jest zawarta aluzja do Ez 34,23. Mieszanie aluzji do Starego Testamentu w ramach jednego obrazu – wiersza (tutaj Iz 49,10 i Ez 34,23) – jest typowe dla autora Apokalipsy, dlatego też właściwe odczytanie aluzji w tej księdze jest niezwykle trudne. Zob. Beale and McDonough 2007, 1083–85.

⁴⁰ W Starym Testamencie można wyróżnić cztery konteksty, w których występuje wyrażenie „woda życia”: (1) w Rdz 1,20–21, przy stworzeniu – jako źródło życia; (2) jako woda źródłana (Rdz 26,17–24; Kpł 14,5–6.50–53; 15,13; Lb 19,17); (3) w odniesieniu do Boga, który jest „źródłem wody żywej” (Jr 2,13; 17,13; Ps 36,10); (4) w kontekście odnowienia całego stworzenia w Dniu JHWH. Zob. Siemieniec 2018, 481.

⁴¹ Aune (1998a, 479) dla wyjaśnienia tego wyrażenia przywołuje także teksty z Qumran, szczególnie 1 QH 8,7.16, w których autor mówi: „Ty, mój Boże, wylałeś w moje usta źródło wody żywej (*mabbūa'mayim hayyim*), które nie wyschnie”.

analogiczny motyw z Ewangelii Jana (4,14; 6,35; 7,37-38)⁴². W kontekście całej Ewangelii Janowej „woda” staje się symbolem Ducha Świętego, który komunikuje wierzącym życie Boga. To wylanie Ducha jest efektem męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa (por. J 19,30.34) (Kotecki 2008, 240-257). Samo wyrażenie „źródła wód życia” wskazuje zatem na życie samego Boga lub nawet samego Boga. Woda zaś jest symbolem komunikowania tego daru człowiekowi (Vanni 1996-97, 60). Woda życia w tradycji sapiencjalnej (np. Prz 5,15-18; Pnp 4,12-15) jest symbolem więzi oblubieńczej lub wiernej miłości (Kręcidło 2006, 143). W takim kontekście poprowadzenie do takiego źródła i nasycenie pragnienia z 7,16 w 7,17 mogłoby być obrazem pełnej miłości z Bogiem, oblubieńczej relacji z Nim. Najczęściej motyw „wody życia” jest interpretowany jako dar zbawienia – życie wieczne, które ma swoje źródło w Bogu i Baranku i jest skutkiem wiecznej wspólnoty z Nimi. Całe wyrażenie „źródła wód życia” wskazywałoby na zbawczą obecność Boga, na Jego życie, które staje się udziałem zbawionych.

Najsilniejszą paralelę dla naszego tekstu w Apokalipsie jest 21,6, gdzie występuje wyrażenie „źródło wód życia”. W kontekście proklamacji „nowego nieba i nowej ziemi” (21,1) i Niebiańskiej Jerozolimy (21,1-4.9-22,5) Bóg – Pan dziejów po raz drugi w Apokalipsie (po 1,8) daje się słyszeć bezpośrednio i wypowiada obietnicę: *egō tō dipsōnti dōsō ek tēs pēgēs tou hydatos tēs dzōēs dōrean* („Ja pragnącemu dam darmo pić ze źródła wody życia”). Pragnący jest określony imiesłowem czasu teraźniejszego w liczbie pojedynczej (*dipsōn*). Czas teraźniejszy – uwzględniając jakoś czasową w grece – sugeruje, że nie chodzi tutaj o jakiś jednorazowy akt pragnienia, ale o cały sposób czy styl życia. Pragnącemu Bóg obiecuje całkowicie darmowy (*dōrean*) „dar wody życia”. Czas przyszły orzeczenia *dōsō* sugerują, że ma on charakter eschatologiczny. Całe zdanie jest wyraźną aluzją – podobnie jak 7,17 – do Iz 49,10. Innym tekstem, na który wskazują badacze, może być Iz 55,1 (zob. Aune 1998b, 1127; Beale 1999, 1056-57; Siemieniec 2018, 482). Również u Dutero-Izajasza akcent jest położony na darmowość daru, wyrażonego w trzech dobrach: woda, wino i mleko. Nie chodzi tutaj o zapowiedź obfitości dóbr materialnych po powrocie Izraelitów do kraju z wygnania babilońskiego. Wymienione pożywienia symbolizują raczej dobra duchowe, których udzieli Bóg. Na pierwszym miejscu jest wyróżniona woda, której picie nie tylko oznacza zaspokojenie aktualnego pragnienia fizycznego, ale przede wszystkim życie, jakiego udziela Bóg (zob. Stachowiak 1996, 238). Siemieniec w swoim spojrzeniu na 21,6 idzie za Josephem Blenkinsoppem, który patrzy na tekst z Izajasza w relacji do Prz 9,1-6; Syr 24,19, i dochodzi do wniosku, że przedmiotem pragnienia jest mądrość, która wynika ze studiowania Tory (zob. Blenkinsopp 2002, 369). Polski egzegeta, aplikując tezę Blenkinsoppa do tekstu 21,6 i analizując go w świetle J 4,4-16.25; 7,38-39, dochodzi do wniosku, iż „woda żywa” jest obrazem

⁴² Aune (1998a, 478) nazywa te teksty: „być może najbardziej uderzającą wspólną metaforą, którą Apokalipsa dzieli z Janem”.

pełnego poznania Boga (Siemieniec 2018, 483–84). Wydaje się jednak, że w kontekście Ap 21,3–8 akcent tekstu pada na wspólnotę życia z Bogiem, co zostanie podkreślone w obrazie namiotu Boga z ludźmi i rozbicia namiotu z ludźmi w 21,3 czy też przyszłego daru relacji synowskiej z Bogiem w 21,7. W Ewangelii św. Jana mówi się o wodzie życia (4,10), która jest darem Bożym, i oznacza albo objawienie przyniesione przez Jezusa, dotyczące Boga i Ducha Świętego, albo samego Ducha jako daru dla wierzących. W kontekście całej pneumonologii tej Ewangelii, a szczególnie tekstu J 7,37–29, wydaje się, że ta druga propozycja jest właściwsza (zob. Kręcidło 2006, 154). W 21,6 „woda życia” jest niczym innym jak darem zbawienia – życiem wiecznym we wspólnocie z Bogiem. „Źródło wody życia” oznacza zbawczą obecność Boga, który udziela samego siebie całkowicie za darmo. W porównaniu z 7,17 tekst z 21,6 akcentuje wymiar łaski poprzez użycie przysłowka *dōrean* („darmo”).

Zaspokojone pragnienie z 7,16 ściśle łączy się z działaniem Baranka i doprowadzeniem zbawionych do życia wiecznego, które jest pełnią życia, ponieważ staje się udziałem w życiu samego Boga (7,17). W takim kontekście pragnienie, którego w niebie już nie będzie, gdyż zostanie zaspokojone w „źródłach wód życia”, czyli w obecności zbawczej samego Boga, który ofiaruje zabawionym udział w swoim życiu, jest na pierwszym miejscu pragnieniem duchowym ukierunkowanym na życie wieczne. W całym obrazie z 7,16 bardzo ważne jest słowo *eti* („już więcej”), ponieważ ono sugeruje, że głód i pragnienie towarzyszyły ziemskiej egzystencji zbawionych. Wyrażenie „do źródeł wody życia” ukazuje przedmiot pragnienia. Pragnienie życia wiecznego było stałym elementem w życiu zbawionych, które stało się „motorem napędowym” ich życia wiary. Takie podejście nie wyklucza wcale spojrzenia dosłownego na głód i pragnienie. Mogą one wskazywać na pewnego rodzaju fundamentalne niedostatki życia, które – jeśli uwzględnimy obecny w 7,15–17 kontekst *exodusu* z Egiptu – stają się obrazem wszelkich prób doświadczanych w życiu chrześcijanina, pojmowanym jako nowy *exodus*. Jego celem jest zbawienie – życie wieczne. Te próby mają uświadomić wierzącym – podobnie jak ludowi wyjścia z Egiptu – całkowitą ich zależność od Boga. Stają się dla nich egzaminem posłuszeństwa i zaufania Bogu i mają ich pobudzić do pragnienia Boga. Życie zbawionych po ich ziemskiej śmierci rozciąga się między *ek thlipseōs tēs megalēs* a *epi dzōēs pēgas hydatōn*. Jest wyjściem (wylubieniem) z „wielkiego ucisku” i dojściem do pełni życia (życia Boga).

2.3.2.3. Wolność od łez (Ap 7,17b)

Ostatni owoc wspólnoty z Bogiem jest wyrażony słowami: *kai eksaleipsei ho theos pan dakryon ek tōn ophthalmōn autōn* („i każdą łzę otrze Bóg z ich oczu”). Na scenę na nowo wchodzi Bóg. Łza czy płacz (*dakryon*) jest w Biblii opisem reakcji na różnego rodzaju cierpienia spowodowane przez: choroby (2 Krl 20,5; Iz 38,5), napad wroga (2 Mch 11,6), utratę Ziemi Obiecanej (np. Iz 16,9; Jr 8,23; 9,17; 13,17; 14,17; 31,6; Lm 1,2; 2,11.18; Ps 80,6; 125,5), krzywdy doznanej ze strony ludzi (np. Koh 4,1; Dz 20,19), śmierć kogoś bliskiego (np. Syr 35,15; 38,16; Jr 8,23; 9,17), jakiegokolwiek ucisku (np. Ps 6,7), poczucie nieobecności Boga (Ps 41,4; Ml 2,13). Egzegeci w wierszu

7,17b dostrzegają wyraźną aluzję do Iz 25,8 (Vanni 2018, 323; Beale and McDonough 2007, 1109). W tekście z Izajasza otarcie łez przez Boga jest związane z wyeliminowaniem na zawsze śmierci (LXX: *katepien ho thanatos ischysas*). To spojrzenie jest obecne w tekście paralelnym do 7,17, tj. 21,4, gdzie w kontekście opisu Nowej Jerozolimy mówi się: *kai eksaleipsei pan dakryon ek tōn ophthalmōn autōn kai ho thanatos ouk estai eti* *oute penthos* *oute kraugē* *oute ponos ouk estai eti* („I otrze z ich oczu każdą łzę i śmierci już więcej nie będzie, ani żałoby, ani lamentu, ani bólu”)⁴³. Autor w porównaniu z Izajaszem zmienia kolejność niedogodności (najpierw łzy, potem śmierć) i rozszerza tę listę o doświadczenia, które towarzyszą śmierci: żałobę (*penthos*), lamęt (*kraugē*) i ból (*ponos*). Podobnie jak zniszczenie śmierci u Izajasza jest gruntowne i definitywne, tak samo w 21,4 dodatek *eti* („już więcej”), dotyczący śmierci i towarzyszącym jej doświadczeniom (stąd na końcu zdania mamy drugie *eti*), ma ten sam wydźwięk. Śmierci już nie będzie, ponieważ została przewyżczona darem życia Bożego (życiem wiecznym). O zniszczeniu śmierci w czasach eschatologicznych wspomina zarówno literatura międzytestamentalna (por. 2 Ba 21,22–23; 4 Ezd 8,53–54; LAB 3,10; 33,3), jak i Nowy Testament, łącząc je ze zbawczym dziełem Jezusa (por. 1 Kor 15,26; 2 Tm 1,10; Hbr 2,14; List Ignacego do Kościoła w Efezie 19,3; List Barnaby 5,6) (Siemieniec 2018, 474). Ścisła paralela między 7,17 a 21,4 pokazuje, że autor po raz kolejny podaje element, który zastosuje i rozwinie w opisie Niebiańskiej Jerozolimy (21,1–22,5) – obrazu wspólnoty Boga z ludźmi, której skutkiem jest m.in. wyeliminowanie zła (por. 21,4; 22,3,5).

3. Pragnienie w rzeczywistości wspólnoty słuchającej

Ap 7,15–17 tworzy całościowy obraz, który ukazuje życie zbawionych w niebie. Nierozłączną częstką ich ziemskiego doświadczenia było pragnienie życia wiecznego, czyli udziału w życiu samego Boga (pełnej wspólnoty z Bogiem). To pragnienie życia wiecznego, wyrażone w 7,16, dotyczyło chrześcijan, którzy już umarli, i zostało zaspokojone w rzeczywistości nieba (7,17). W 7,15–17 mamy wyraźne przejście od czasu teraźniejszego (*eisin*: „są”; *latreousin*: „cześć oddają”) do czasu przyszłego (*skēnōsei*: „rozbije namiot”; *ou peinasousin*: „nie będą łaknąć”; *oude dipsēsousin*: „nie będą pragnąć”; *oude mē pesē*: „nie porazi”; *poimanei*: „będzie pasterzował”; *odēgēsei*: „poprowadzi ich”; *eksaleipsei*: „otrze”). *Futurum* może podkreślać, że owoce zbawienia są darami eschatologicznymi. Uwzględniając jednak przesłankę, iż podmiotem interpretującym w Apokalipsie jest zgromadzenie liturgiczne, można wyciągnąć inne wnioski. Dla „odzianych w białe szaty” zbawienie jest już rzeczywistością obecną, dla wspólnoty słuchającej jest *futurum*. Nawet jeśli powinniśmy być ostrożni

⁴³ Na temat aluzji 21,4 do Iz 25,8 zob. Siemieniec 2018, 473–75.

w wyciąganiu wniosków teologicznych z form temporalnych czasowników i musimy pamiętać o specyfice języka Apokalipsy, który jest nasycony myśleniem hebrajskim, to nie ulega wątpliwości, że hebrajski biblijny nie ma jednego, prostego odpowiednika „czasu przyszłego”, ale używa się złożonych form czasownikowych, które podkreślają wolę, możliwość lub rozwój sytuacji w przyszłości. W myśleniu hebrajskim podział na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość jest sztuczny, ponieważ ważniejszy był aspekt czasownika – dokonany lub niedokonany. Nie jest zatem wykluczone, że *futura* w Ap 7,15–17 wyrażają ciągłość czy kontynuację działania Boga i Baranka oraz ich wolę doprowadzenia wierzących do udziału w Ich życiu (życie wieczne). W takim kontekście opisana rzeczywistość zbawionych staje się znakiem wyprzedzającym, obietnicą zbawienia dla wspólnoty słuchającej i odpowiada na pytanie, co ich czeka, jeśli dokonają w swoim życiu takich samych wyborów, które były udziałem tych odzianych w białe szaty. W takiej perspektywie pragnienie życia wiecznego jest przeniknięte nadzieją zbawienia. W kontekście pytania o zbawienie w 6,17 wspólnota słuchająca stoi przed alternatywą przegranej (por. 6,12–17) lub zwycięstwa (7,9–17). W grę wchodzi zbawienie – życie wieczne, które ma swoje źródło w Bogu i Baranku (22,1). Wspólnota słuchająca uświadamia sobie z jednej strony pewność bycia odkupionymi (1,5; 5,9; 14,3.4), z drugiej zaś konieczność podjęcia dobrowolnej współpracy z łaską Odkupiciela, wypływającą z Jego misterium paschalnego, dla urzeczywistnienia odkupienia w ich życiu, tj. zbawienia. Ich droga to przejście od bycia odkupionymi do bycia zbawionymi. Jej początkiem był w ich życiu – jak już podkreśliliśmy – z dużym prawdopodobieństwem chrzest. Wszystkie obrazy, które usłyszeli, mają ich pobudzić nie tylko do pragnienia zbawienia (życia wiecznego), lecz także do życia tak „jak już zbawieni” (Prigent 1985, 291).

Całą aktywność chrześcijan ma ożywiać nieustanne pragnienie zbawienia – życia wiecznego. W tym kontekście bardzo ważny jest ostatni tekst z Apokalipsy, w którym mówi się o pragnieniu, tj. 22,17. Jest on częścią epilogu księgi (22,6–21), przez wielu badaczy widzianego – jak już zauważyliśmy – jako dialog liturgiczny końcowy: *kai ho dipsōn erchesthō ho thelōn labetō hydōr dzōēs dōrean* („I kto pragnie, niech przyjdzie, kto chce, niech wody życia darmo zaczerpnie”). Zdanie to stanowi część wołania o przyjście Jezusa, które w kontekście dialogu liturgicznego można zrozumieć jako wołanie o jego przyjście w liturgii⁴⁴. *Ho dipsōn* („pragnący”) jest tożsamy z *ho akouōn* („słyszącym”) i *ho thelōn* („chcącym”) i jest zaproszony do powtórzenia wołania (*eipatōn*: „niech powie”) o przyjście Jezusa (22,17a), do przyjścia (*erchesthō*: „niech przyjdzie”) i do zaczerpnięcia wody życia (*labetō*: „niech weźmie”).

⁴⁴ Aune (1998b, 1235–36) wskazuje na trzy możliwości rozumienia przyjścia Jezusa: (1) jeśli przyjmiemy, że wiersz 20 jest liturgiczną sekwencją i wprowadzeniem do celebracji Wieczery Pańskiej (Eucharystii), to przyjście może odnosić się do kultycznego przyjścia Jezusa; (2) odnosi się do eschatologicznego przyjścia Jezusa w Jego paruzji; (3) może dotyczyć zarówno kultycznego, jak i eschatologicznego przyjścia Jezusa. Wydaje się, iż propozycja trzecia jest najlepszą, ponieważ celebracja Wieczery Pańskiej była ukierunkowana na ostateczne przyjście Pana, co św. Paweł zaznacza chociażby w 1 Kor 11,26.

Dar wody życia jest całkowicie darmowy (*dōrean*). W kontekście dialogu liturgicznego ze „słyszającym, pragnącym i chcącym” może utożsamiać się każdy uczestnik liturgii. Nie ulega wątpliwości, że pragnienie zostaje ukierunkowane na dar „wody życia”, którego zaczerpnięcie jest możliwe tylko wtedy, jeśli podejdziesz się do źródła, którym w kontekście perykopy jest sam Jezus, a którego ma przywoływać wraz z całą wspólnotą każdy uczestnik liturgii. Vanni proponuje następujące rozumienia tekstu. Lektor/przewodniczący zgromadzenia jest tym, który mówi do słuchających: „Niech przyjdzie”, co jest w rzeczywistości zaproszeniem do podejścia do niego. Lektor/przewodniczący, zapraszając do siebie, chce pokazać, że posiada tę wodę i może ją dać natychmiast (stąd imperatyw w aoryście „niech zaczerpnie”). Następuje ruch pojedynczego uczestnika zgromadzenia, który odpowiedział na zaproszenie i podchodzi do miejsca, gdzie znajduje się lektor, aby otrzymać natychmiast wodę życia. Takie spojrzenie na ten tekst pozwala myśleć – według Vanniego (2018, 706) – o Eucharystii, którą otrzymuje uczestnik zgromadzenia. Dar wody życia jest na pewno darem eschatologicznym (21,6; 22,1). Jednak w 22,17 jest on widziany jako dar obecny, jako „tu i teraz” wspólnoty. W 22,17 imperatyw *labetō* wskazuje na moment otrzymania (por. Linke 2005, 253). Nie mamy pewności, czy pod pojęciem „woda życia” kryje się Eucharystia, czy może chrzest, czy w ogóle sakramenty Kościoła. Wszystkie one są zadatkami udziału w życiu samego Boga, które jest przedstawione w metaforze „wody życia”. Określenie „woda życia” z 22,17 znajduje swoją ścisłą paralelę w 22,1, gdzie mówi się o *potamon hydatos dzōēs* („rzekach wody życia”), które wypływają od strony Boga i Baranka. Przez mówienie nie o źródle, lecz o „rzecze” zostaje podkreślona obfitość wody życia, której źródłem jest sam Bóg i Baranek. W 7,17 mówiło się o „źródłach” (w 21,6 tylko o źródle), być może tekst ten antycypuje obraz z 22,1. Jest on wyraźną aluzją do Ez 47,1–10. Woda życia obrazuje tutaj albo Boże życie, wspólnotę życia z Bogiem (Trójcą Świętą) (Kotecki 2013, 352)⁴⁵, albo Ducha Świętego – dar od Ojca i Syna, który komunikuje życie Boga lub daje pełnię życia (21,2) (zob. Kaczmarek 1999, 80; Kotecki 2006, 414–21; Wojciechowski 2012, 391). Dla autora liturgia jest na pewno miejscem, w którym wierzący może pobudzić w sobie pragnienie życia wiecznego, co więcej – otrzymuje w niej zadatek udziału w życiu samego Boga.

Zakończenie

Przeprowadzone analizy miały nam pomóc w udzieleniu odpowiedzi na pytanie o rodzaj pragnienia w Ap 7,16. Pozwalają one na sformułowanie kilku konkluzji.

⁴⁵ Jeśli uwzględnimy opis Baranka z 5,6, który ma „siedmioro oczu, które są siedmioma Duchami Boga wysłanymi na całą ziemię”, i zinterpretujemy go w kluczu pneumatologicznym (Kotecki 2006, 273–85), to tron Boga i Baranka w 22,1 jest tronem Trójcy Świętej.

Cała perykopa 7,13–17 jest opisem życia zbawionych w niebie. Kontekstem literackim dla niej jest otwarcie szóstej pieczęci (6,12–7,17). Sam opis otwarcia pieczęci kończy się kwestią: „a któż zdoła się ostać?” (6,17), która w kontekście podjętego w 6,12–17 starotestamentowego motywu Dnia YHWH może być traktowana jako pytanie o zbawienie („kto będzie zbawiony?”). Pytanie to otrzymuje w strategii narracyjnej księgi odpowiedź w wizjach 144 000 opieczętowanych ze wszystkich pokoleń Izraela (7,1–8) oraz wielkiego tłumu zbawionych (7,9–17). Samo pytanie, jak i odpowiedź na nie angażuje wspólnotę słuchającą, ponieważ dotyczy ono nie tylko już zbawionych, ale także drogi wiary wspólnoty na ziemi. Kontekstem teologicznym całej perykopy 7,13–17 jest zatem osiągnięte zbawienie przez tych, którzy już umarli. Wspólnota słuchająca otrzymuje w 7,13–17 odpowiedź na trzy zasadnicze pytania: (1) Kim są zbawieni (7,13–14)? (2) Co znaczy być zbawionym (7,15.17a)? (3) Jakie są owoce zbawienia (7,16.17b)?

Zbawieni to na pierwszym miejscu ci, którzy przyjęli dar odkupienia, co zostaje wyrażone w obrazie białych szat, w które zostają ubrani przez Boga (7,9.13). Odkupienie jest całkowicie darmowym (bez jakiegokolwiek wkładu człowieka) aktem uwolnienia człowieka z niewoli grzechu, umożliwiającym mu jednocześnie ponowne zjednoczenie z Bogiem, które jest skutkiem zbawczej ofiary Jezusa Chrystusa (1,5; 5,9; 14,3,4). Droga do zbawienia – życia wiecznego – wiedzie przez współpracę odkupionego i grzesznego człowieka z ofiarowaną przez Odkupiciela pomocą (łaską Bożą), która wypływa z Jego męki, śmierci i zmartwychwstania. Ta prawda zostaje w 7,14c wyrażona w obrazie płukania i wybielania szat we krwi Baranka. Nie można wykluczyć, że autor odnosi się tutaj do jednorazowego aktu chrztu, który jest początkiem drogi wiary przyszłych zbawionych, czy też do Eucharystii lub ogólnie współpracy z łaską Zmartwychwstałego. Zbawieni to także ci, którzy doświadczyli w swoim życiu „wielkiego ucisku” (7,14b) i zostają z niego wybawieni przez Boga w momencie śmierci. Ma on charakter eschatologiczny w takim sensie, że chrześcijaństwo – w świetle Apokalipsy – już uczestniczą w *eschatonie*. *Eschaton* konkretyzuje się jednak w różnych formach wrogości wobec chrześcijan ze strony środowiska, w którym żyją. Wrogość ta może dojść do swojego *maximum*, zmuszając ich do radykalnego wyboru, np. męczeństwa.

Stan zbawienia w Ap 7,15 przedstawiony jest jako: (1) wieczne trwanie w obecności Boga (7,15a) oraz (2) zamieszkanie Boga ze zbawionymi („rozbije namiot nad nimi”) – obraz wspólnoty Boga z nimi (7,15b). Wspólnota życia z Bogiem przynosi konkretne owoce. Jest to wolność od różnego rodzaju niedogodności życia: łaknienia i pragnienia, skwaru słońca i upału (7,16) oraz łez/płaczu (7,16.17b). Zbawienie zostaje ukazane przez wskazanie tego, czego nie będzie w niebie (niejako *ex negativo*). Wspólnota słuchająca może odkryć w wymienionych doświadczeniach – w kontekście rozbicia namiotu przez Boga w 7,15b – doświadczenie wyjścia Izraela z Egiptu. Dla Izraelitów próby na pustyni – zwłaszcza głód (Wj 6,3) i pragnienie (Wj 17,3) – były egzaminem ich posłuszeństwa i zaufania Bogu oraz miały

ich pobudzić do pragnienia Boga (Pwt 8,2-3). Tego samego doświadczali w swoim ziemskim życiu zbawieni. Zaspokojenie pragnienia jest przedstawione w 7,15b jako wynik działania Baranka, który prowadzi zbawionych do źródeł wód życia. Wody życia to dar zbawienia – życie wieczne, którego źródłem jest sam Bóg i Baranek. Zaspokojenie pragnienia jest niczym innym jak udziałem w życiu samego Boga. W takim kontekście pragnienie, o którym mówi 7,16, które było częścią doświadczenia wierzących, a którego już nie będzie w niebie (*eti*), należy rozumieć w sensie przenośnym jako pragnienie życia wiecznego lub pragnienie samego Boga, spotkania z Tym, który jest źródłem pełni życia. Życie zbawionych po ich ziemskiej śmierci rozciąga się zatem między *ek thlipseōs tēs megalēs a epi dzōēs pēgas hydatōn*. Jest wyjściem (wybawieniem) z „wielkiego ucisku” i dojściem do pełni życia (życia Boga). Zbawieni to uczestnicy nowego *exodusu*, których w życiu ożywiało, pobudzało, inspirowało do działania pragnienie życia wiecznego.

Cały obraz 7,13-17 przede wszystkim skierowany jest do wspólnoty słuchającej. On nie tylko informuje słuchaczy o zbawieniu i zbawionych, ale stymuluje ich do podjęcia życiowych decyzji. Wspólnota słuchająca uświadamia sobie z jednej strony pewność bycia odkupionymi przez całe misterium paschalne Jezusa – Baranka (1,5; 5,9), z drugiej zaś konieczność podjęcia dobrowolnej współpracy z łaską Odkupiciela, wypływającą z Jego misterium paschalnego, aby urzeczywistnić odkupienie – zbawienie. Cały obraz z 7,13-17 usensownia życie wierzących, bowiem to wielkie skoncentrowanie w narracji 7,13-17 na zbawieniu i jego owocach, w kontekście pytania o zbawienie w 6,17, ma pobudzić słuchających do jednego, tj. pragnienia zbawienia – życia wiecznego, znalezienia się we wspólnocie życia z Bogiem, pełnym udziałem w Jego życiu. W takim kontekście można powiedzieć, że cała strategia narracyjna 7,13-17, nie tylko 7,16, gdzie mówi się bezpośrednio o pragnieniu, zmierza do pobudzenia we wspólnocie słuchających pragnienia życia wiecznego. Wielki tłum zbawionych w niebie z 7,9-17 jest dowodem na to, że osiągnięcie zbawienia – życia wiecznego jest możliwe. W takim kontekście sensu nabierają zarówno cierpienia, niedogodności życia, trudy, wrogość ze strony innych, zatem to wszystko, co kryje się pod pojęciem „wielkiego ucisku”, jak i wskazana droga do zbawienia: życie sakramentalne, współpraca z łaską Odkupiciela – Baranka. Cała perykopa jest zaproszeniem, aby żyć na ziemi tak „jak już zbawieni”.

Życie wieczne z punktu widzenia wspólnoty słuchającej jest obietnicą Boga, która ma stać się impulsem do podejmowania w życiu działań takich samych, które były udziałem tych, którzy ciągle zapełniają niebo. Oni mają żyć nadzieją, że to, co zostaje im obiecanie w 7,15-17, a co jest udziałem już zbawionych, jeśli podejmą takie samo działanie, jakie oni zrealizowali, na pewno się spełni. Zbawieni to ci, którzy pragnęli życia wiecznego i temu podporządkowali swoje życiowe wybory. To, co jest obietnicą dla słuchających, dla zbawionych jest rzeczywistością. Zatem istnieje ciągłość między wspólnotą wierzących tutaj na ziemi i wspólnotą zbawionych w niebie. Można mówić o napięciu pomiędzy „już” i „jeszcze nie”. Zbawienie dla „ubranych w białe

szaty” jest „już”, dla pozostających na ziemi „jeszcze nie”. Należący do ziemskiego Kościoła (wspólnota słuchająca) doświadczają jednak już w pewien sposób dóbr, które są udziałem zbawionych. Miejszem tego doświadczenia jest liturgia (Eucharystia), która stanowi przedsmak życia wiecznego (22,17). Może tego doświadczyć ten, kto nieustannie pragnie „wody życia” („życia samego Boga”), tj. życia wiecznego.

Przesłanie wynikające z naszych analiz jest niezwykle aktualne i może pobudzić do próby odpowiedzi na pytanie: jak w dobie wszechogarniającego konsumpcjonizmu, sekularyzacji, obojętności religijnej, zanikania życia sakramentalnego, braku pytań o sens życia, osłabienia wiary w życie wieczne i zmartwychwstanie Jezusa, rozpalic w sercach współczesnych chrześcijan pragnienie życia wiecznego – czyli jak rozbudzać teologalną cnotę nadziei? Życie chrześcijan bez takiego pragnienia traci swój głęboki sens.

Bibliografia

- Aune, David E. 1998a. *Revelation 6–16*. Word Biblical Commentary 52B. Nashville, TN: Nelson.
- Aune, David E. 1998b. *Revelation 17–22*. Word Biblical Commentary 52C. Nashville, TN: Nelson.
- Bauckham, Richard. 1993. *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*. London–New York: Clark.
- Beale, Gregory K. 1999. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Beale, Gregory K., and Sean M. McDonough. 2007. “Revelation.” In *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, edited by Gregory K. Beale and Donald A. Carson, 1081–116. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Behm, Johannes, and Georg Bertram. 1990. “Dipsaō, dipsos.” In *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, edited by Gerhard Kittel, 6:230–232. Stuttgart: Kohlhammer.
- Biguzzi, Giancarlo. 2005. *Apocalisse: Nuova versione, introduzione e commento*. Libri Biblici. Nuovo Testamento 20. Milano: Paoline.
- Blenkinsopp, Joseph. 2002. *Isaiah 40–55: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 19A. New York: Doubleday.
- Corsini, Eugenio. 1993. *L'Apocalisse prima e dopo*. Torino: Società Editrice Internazionale.
- Doglio, Claudio. 2005. *Apocalisse di Giovanni: Introduzione e Commento*. Padova: Messaggero.
- Franciszek. 2024. *Bulla Spes non confundit*. (= SNC).
- Gálvez, Ignacio Rojas. 2013. *Los símbolos del Apocalipsis*. Estella: Verbo Divino.
- Goppelt, Leonhard. 1990. “Peinaō (limos).” In *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, edited by Gerhard Kittel, 6:12–22. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hareźga, Stanisław. 1992. *Błogosławieństwa Apokalipsy*. Attende Lectioni 17. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Harrington, Wilfrid J. 1993. *Revelation*. Sacra Pagina 16. Collegeville: Liturgical Press.
- Jaczynowska, Maria. 1987. *Religie świata rzymskiego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Jankowski, Augustyn. 1959. *Apokalipsa Świętego Jana: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Pismo Święte Nowego Testamentu w Dwunastu Tomach 12. Poznań: Pallottinum.
- Jankowski, Augustyn. 2000. *Jam jest Alfa i Omega (Ap 22,13): Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, 2nd exp. Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Kaczmarek, Janusz. 1999. "Trynitologia Apokalipsy." *Warszawskie Studia Teologiczne* 12:71–84.
- Karczewski, Marek. 2010. *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*. Biblioteka Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 55. Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej SQL.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 1994. Poznań: Pallottinum. (= KKK).
- Kavanagh, Michael A. 1984. *Apocalypse 22:6–21 as Concluding Liturgical Dialogue: Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana.
- Kotecki, Dariusz. 2005. "Eschatologia Apokalipsy św. Jana." *Theologica Thoruniensia* 6:21–40.
- Kotecki, Dariusz. 2006. *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*. Rozprawy i Studia Biblijne 26. Warszawa: Vocatio.
- Kotecki, Dariusz. 2008. *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*. Series Biblica Paulina 6. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Kotecki, Dariusz. 2011. "Księga Nahuma w Nowym Testamencie." *Collectanea Theologica* 81 (4): 121–35.
- Kotecki, Dariusz. 2012. "Jezus jako Mesjasz w Apokalipsie św. Jana." *Ateneum Kapłańskie* 159 (3): 447–69.
- Kotecki, Dariusz. 2013. *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*. Scripta Theologica Thorunien-sia 27. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kotecki, Dariusz. 2021. *Zrozumieć Apokalipsę? Szkice egzegetyczno-teologiczne*. Biblioteka Szkoły Dabar 1. Rzeszów: Bonus Liber.
- Kraft, Heinrich. 1974. *Die Offenbarung des Johannes*. Handbuch zum Neuen Testament 16a. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kręcidło, Janusz. 2006. *Duch Święty i Jezus w Ewangelii Świętego Jana: Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii*. Series Biblica Paulina 2. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Linke, Waldemar. 2005. *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie według św. Jana*. Rozprawy i Studia Biblijne 18. Warszawa: Vocatio.
- Malina, Artur. 2024. "Moc i wartość chrześcijańskiej nadziei." In *Pielgrzymi nadziei: Rok Jubileuszowy 2025. Program duszpasterski Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2024/2025*, edited by Waldemar Musiał et al., 96–112. Zeszyt Teologicznopastoralny. Opole: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski.
- Mounce, Robert H. 1977. *The Book of Revelation: Revised Edition*. Grand Rapids, MI–Cambridge: Eerdmans.
- Pikor, Wojciech. 2013. *Rola ziemi w Przymierzu Boga z Izraelem: Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Podeszwa, Paweł. 2011. *Paschalna pamięć o Jezusie: Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia "hē martiria Iesou" w Apokalipsie św. Jana*. Studia i Materiały 142. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza; Wydział Teologiczny.
- Popielewski, Wojciech. 2001. *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19,1–8)*. Studia Biblica 1. Kielce: Verbum.

- Prigent, Pierre. 1985. *L'Apocalisse di S. Giovanni, traduzione e commento*. Translated by Piero Brugnoli. Roma: Borla.
- Rubinkiewicz, Ryszard. 1983. "Eschatologia Księgi Apokalipsy." *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 30 (1): 85–94.
- Rychlicki, Czesław. 2014. "Pewność odkupienia i nadzieja zbawienia." *Studia Płockie* 42:75–89.
- Siemieniec, Tomasz. 2009. "Zmartwychwstanie Jezusa jako klucz do interpretacji dziejów świata (Ap 5,6–10)." *Verbum Vitae* 15:249–62. <https://doi.org/10.31743/vv.1517>.
- Siemieniec, Tomasz. 2012a. "Bóg jako Pan historii świata i ludzi w świetle Janowej Apokalipsy." *Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie* 19 (2): 129–56.
- Siemieniec, Tomasz. 2012b. Rola "Zasiadającego na tronie" w dziejach świata i ludzi: Studium z teologii Apokalipsy św. Jana. Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 2. Kielce: Jedność.
- Siemieniec, Tomasz. 2018. *Teologiczna rola "ludzi" (οἱ ἄνθρωποι) w Apokalipsie Janowej*. Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 16. Kielce: Jedność.
- Spatafora, Andrea. 1997. *From the "Temple of God" to God as the Temple: A Biblical Theological Study of the Temple in the Book of Revelation*. Tesi Gregoriana. Serie Teologia 27. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Stachowiak, Lech. 1996. *Księga Izajasza II–II, 40–66: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Pismo Święte Starego Testamentu 9/2. Poznań: Pallottinum.
- Starowieyski, Marek. 2019. *Z historii wczesnego chrześcijaństwa: Biblia, męczennicy, poganie i inni*. Kraków: Petrus.
- Swete, Henry Barclay. 1911. *The Apocalypse of St. John: The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*. London: MacMillan.
- Tronina, Antoni. 2006. *Księga Kapłańska: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 3. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Vanni, Ugo. 1982. "L'assemblea ecclesiale 'soggetto interpretante' dell'Apocalisse." *Rassegna di Teologia* 23:497–513.
- Vanni, Ugo. 1988. *L'Apocalisse: Ermeneutica, esegesi, teologia*. Rivista Biblica Supplementi 17. Bologna: Dehoniane.
- Vanni, Ugo. 1996–97. *Apocalisse: Traccia e complemento delle lezioni*. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Vanni, Ugo. 2018. *Introduzione generale Commento*. Vol. 2 of *Apocalisse di Giovanni*. Commenti e studi biblici. Assisi: Cittadella.
- Wojciechowski, Michał. 2012. *Apokalipsa świętego Jana*. Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 20. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.



Pessimism and Hope in Gregory of Nazianzus' Theological Heritage

IHNATIA HAVRYLYK 

Ukrainian Catholic University, ihnatia@ucu.edu.ua

Abstract: The theological virtue of hope has been a subject of profound reflection in the Christian tradition, particularly for its role in spiritual life and the human journey toward God. While Gregory of Nazianzus' (329–390) contributions to Trinitarian theology and Christology have been extensively studied, his understanding of hope as an integral element of spiritual life has not yet received adequate systematic attention. This article addresses this research gap through a hermeneutical analysis of Gregory's theological legacy. Although his works do not contain a systematic teaching on hope, the study demonstrates how Gregory's spiritual experience transforms into a profound theological vision of hope. The article proceeds in three stages: first examining Gregory's personal experience and its influence on his theological thinking, then analyzing his poetic works that describe existential experiences of pessimism, and finally exploring the theological foundation of his concept of hope through his anthropological teaching. The research reveals that Gregory develops an "anthropology of hope" where human existence, though marked by struggle and suffering, finds its ultimate meaning in the calling to theosis. By examining the dialectical tension between pessimism and divine aspiration in Gregory's poetry, this study shows how he articulates hope not as mere optimism, but as a dynamic reality grounded in the experience of God's presence and God's promises.

Keywords: hope, Christian vocation, divine image, Gregory of Nazianzus, pessimism, spiritual experience, theological anthropology, theosis

In the history of Christian thought, hope occupies a distinctive place as it reveals the profound dimension of spiritual life and divine knowledge. Since the early centuries of the Church, prominent theologians and thinkers have sought to comprehend this fundamental Christian virtue that enables one to remain free and oriented toward God even amid life's most challenging circumstances. Gregory of Nazianzus (329–390), one of the most profound Christian thinkers, holds a special place in the theological understanding of hope. Although his theological legacy does not contain a separate systematic teaching on hope, his entire corpus is imbued with its lived experience. While Gregory's work has been extensively studied in terms of Trinitarian theology and Christology, his understanding of hope as an integral element of spiritual life has not yet received adequate systematic scholarly attention. This study aims to address this research gap through an analysis of the concept of hope in Gregory's theological heritage.

In Gregory's works, hope emerges as an integral element of spiritual life that organically unites theological knowledge, mystical experience, and the path to

deification. The uniqueness of his approach lies in treating hope not merely as one of the theological virtues but as humanity's special calling, which unfolds through the dialectical tension between the experience of spiritual oppression and the aspiration for deification. Through analysis of Gregory's key texts, particularly his poetic legacy, we will trace how the author, drawing upon theological reflection and personal spiritual experience, develops a profound understanding of hope as a dynamic force leading humanity toward its ultimate purpose.

A distinctive feature of our research is the attention to the interrelation between the author's personal experience and his theological thought. Methodologically, the study employs a hermeneutical analysis of texts in their historical context, with particular focus on the connection between the author's personal experience and his theological reflection. The research proceeds in three stages: (1) contextual analysis of Gregory's personal experience and its influence on his theological thinking; (2) analysis of his poetic works describing existential experiences of pessimism and doubt; (3) systematic analysis of Gregory's anthropological teaching to reveal the theological foundation of his concept of hope. This structure allows us to trace how the author's personal experience transforms into theological teaching about hope as an essential element of spiritual life.

Gregory's theological legacy is particularly valuable for its organic integration of different facets of Christian experience: the aspiration for contemplative life and active pastoral ministry, deep sensitivity to human suffering and unwavering faith in God's love, awareness of the drama of human fallenness and boundless trust in divine mercy. The primary sources for this study are Gregory's corpus of Orations, which reveals the dogmatic and pastoral aspects of his teaching, and his poetic heritage, which contains unique testimonies of the author's spiritual experience. Special attention is given to his poetic works because in them, unlike his contemporaries, Gregory openly describes his personal experience of faith, struggle, and doubt, thereby creating a living context for understanding his concept of hope.

1. Distinctive Characteristics of Gregory the Theologian's Personality

Among the pantheon of patristic writers, Gregory the Theologian stands uniquely distinguished in scholarly estimation as "the most eminent poet of his era"¹ and notably as "the sole poet among the great Cappadocian Fathers." (Trypanis 1990, 48)

¹ This foundational assessment is supported by multiple scholars (Trypanis 1990, 48; Pellegrino 1932, 107; von Wilamowitz-Moellendorff 1905, 210). Professor Thomáš Špidlík (1992, 13), referencing Plato's Phaedrus, emphasizes that theology is especially reserved for poets.

The corpus of his poetic works, composed primarily during his final years in the contemplative solitude of his ancestral estate following an intensive period of pastoral ministry² represents the culmination of his literary artistry, theological insight, spiritual wisdom, and life experience.

The distinctive quality of Gregory's poetry lies in its remarkable authenticity and self-disclosure, achieving what scholars recognize as an unprecedented level of personal expression in ancient Greek literature (cf. Otis 1961, 160). His verses serve as both a historical testament and an intimate chronicle, documenting not only his contemporary epoch but also his internal spiritual journey. This self-revelatory approach marked a significant departure from both pagan and Christian literary conventions of his time. As Herbert Musurillo astutely observes, "with the exception of Augustine, no other Father of the Church reveals so much of his own interior longings, his doubts, and his anxieties." (1970, 46) This candor finds its fullest expression in his expansive verse *Autobiography* (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* II, 1, 11 [White 1996, 11–153]), composed in his later years, where he provides a detailed account of pivotal life events interwoven with a profound personal reflection and interpretation. This work, composed during a period of significant personal disillusionment, resonates with deep melancholy born of multiple sources.

The primary wellspring of Gregory's dejection emerged from the tumultuous ecclesiastical and historical circumstances he encountered.³ Our author witnessed the empire's decline through the successive reigns of Constantius, Julian, Jovian, Valentinian, Valens, and Gratian (cf. Trisoglio 1999, 16–44), while simultaneously engaging in intense theological controversies in defense of the orthodox faith (see Norris 1991, 53–71).

Compounding these broader historical challenges were deeply personal trials: his life trajectory became marked by a succession of disappointments, setbacks, and ordeals. Over a decade, Gregory lost all those he loved and cherished: the death of his brother Caesarius was the first in a series of losses, followed by the death of his sister Gorgonia, the nearly simultaneous deaths of his parents, and finally, the death of his close friend Basil. Gregory ultimately faced the painful task of publicly expressing grief for these beloved people.⁴ Perhaps most poignantly, Gregory experienced the

² John McGuckin's comprehensive analysis challenges the traditional view of Gregory's poetic chronology. Drawing on detailed textual evidence, he demonstrates that Gregory composed poetry throughout his life rather than exclusively in his final decade (cf. McGuckin 2006, 202–3).

³ Francesco Trisoglio provides a penetrating analysis of how historical circumstances shaped Gregory's poetic vision: "The turbulent historical period, profound ecclesiastical changes, sorrowful personal experiences, a sensitivity prone to anxiety, and the aspiration toward absolute perfection which could never leave him satisfied, explain this background of melancholy that forms the substance of his poetic corpus." (1996, 99)

⁴ Gregory's cycle of Funeral Orations represents a unique corpus in patristic literature, comprising *Oration* 7, "On the Death of His Brother Caesarius"; *Oration* 8, "On the Death of His Sister Gorgonia"; *Oration* 18, "On the Death of His Father Gregory the Elder"; and *Oration* 43, "On the Death of Basil."

acute pain of perceived betrayal by his closest friends. His relationship with Basil the Great,⁵ who prioritized ecclesiastical necessity over personal bonds, provides the most striking example. Basil's decision to consecrate Gregory as bishop, despite knowing his friend's contemplative inclinations, created a wound that remained unhealed even after fifteen years. Gregory's raw emotional response echoes in his later writing: "So what happened to you? How could you cast me off so suddenly?"⁶ May the kind of friendship which treats its friends in such a way be banished from this life. We were lions yesterday but today I am an ape. But to you even a lion is of little worth." (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* II, 1, 11, 221–35 [White 1996, 41]) This unvarnished expression of hurt exemplifies Gregory's commitment to emotional authenticity in his written work.

A further dimension of the pessimistic undertone pervading the Saint's poetry can be traced to his melancholic and sensitive temperament. Throughout his life, Gregory repeatedly confronted a profound dichotomy: the call to monastic solitude versus the demands of public ecclesiastical ministry. This fundamental tension became the defining paradigm of his entire life. Brooks Otis astutely characterized Gregory's internal struggle as an ongoing dialectic between "throne and mountain."⁷ In his heart's deepest recesses, Gregory perpetually yearned for the radical ascetic life, removed from secular concerns and intrigues, where, like Moses or Elijah, he might ascend the mountain and contemplate the Divine presence in the cloud (cf. Gregorius Nazianzenus, *Or.* 27,9 [Norris 1991, 222–23]). This inclination aligned naturally with his contemplative, melancholic, and often hesitant disposition. Yet paradoxically, Gregory possessed exceptional qualities that suited him for ecclesiastical leadership, doctrinal defense, and proclamation of the orthodox faith: nurtured in the orthodox tradition, he received the finest classical education available, excelled as a rhetorician and intellectual, and ultimately emerged as one of Christianity's most

⁵ Gregory's description of his friendship with Basil represents one of the most moving accounts of spiritual friendship in patristic literature: "God granted me this favour too: he took me and attached me to the wisest man, the only person, in his life and thought, superior to all. . . . Who was this man? No doubt you will easily recognise him. It was Basil, the great benefactor of our age. With him I shared my studies, my lodgings and my thoughts. And if I might boast a little, we formed a pair famous throughout Greece. All things we held in common and one soul united our two separate bodies. What particularly brought us together was this: God and a desire for higher things. For from the moment we achieved such a degree of confidence that we divulged to each other even the deep secrets of our hearts, we were bound together all the more closely by our longing, for shared ideals are a strong incentive to close friendship." (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* II, 1, 11, 221–35 [White 1996, 27])

⁶ The matter concerns the diocese of Sasima, to which Gregory was ordained by Basil. The Sasima incident represents a crucial turning point in Gregory's life. This remote and desolate diocese, to which Basil appointed him, became a symbol of the tension between ecclesiastical duty and contemplative vocation (cf. Ruether 1969, 40).

⁷ The metaphorical contrast between "throne" and "mountain" encapsulates a central tension in Gregory's life and thought. The "throne" represents ecclesiastical office with its attendant public duties, while the "mountain" symbolizes contemplative solitude and spiritual ascent (cf. Otis 1961, 146–65).

profound theological minds (cf. Gregorius Nazianzenus, *Carm.* II, 1, 11, 280–299 [White 1996, 31–33]).

Gregory recognized that embracing the “throne” would immerse him in worldly affairs and ecclesiastical politics, entangling him in struggles for temporal prestige that he never sought,⁸ while choosing the “mountain”—pursuing an austere ascetic life focused solely on inner cultivation—would preclude his ability to serve the broader Christian community (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* II, 1, 11, 308–9 [White 1996, 33]). He ultimately philosophically pursued a middle path, attempting to harmonize contemplative depth with pastoral service: “I chose a middle path between solitude and involvement, adopting the meditative ways of the one, the usefulness of the other.” (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* II, 1, 11, 310 [White 1996, 33]) Yet this resolution failed to fully reconcile his fundamental antinomy,⁹ as he spent his life longing for solitude amid the world, while his thoughts turned to the world in solitude.

This characteristic hesitancy often became a source of profound suffering, particularly when others imposed life-altering decisions upon him. Gregory would later characterize these impositions as acts of tyranny perpetrated against his will. The first such “tyranny” was his priestly ordination on Christmas 361, performed by his father Gregory the Elder. In 372, he endured an even more dramatic upheaval that once again disrupted the foundations of his existence (cf. Gregorius Nazianzenus, *Or.* 12, 4 [PG 35, 847]). This was his episcopal consecration, executed by his closest friend Basil in conjunction with Gregory’s father, to the see of Sasima—a diocese he would never actually visit: “I was in no way committed to the church entrusted to me—to the extent that I did not offer a single sacrifice to God or join the congregation in prayer; neither did I ordain even one priest.” (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* II, 1, 11, 530–533 [White 1996, 49–51])

Gregory’s poetic works resonate deeply with readers who often recognize their own experiences and emotional struggles in his verses (cf. Rapisarda 1953, 200). Far from presenting an idealized spiritual journey, his life narrative reveals a path marked by dramatic tensions and apparent failures, which he candidly acknowledged through expressions of dissatisfaction, disappointment, melancholy, and periodic despair. Gregory’s profound humanity manifests itself in his experience of depression, physical and spiritual pain, doubts, lamentations, righteous indignation, and even fear of death.

⁸ Gregory often mentions this in his letters as well, particularly in his letter to Eudoxius (cf. Gregorius Nazianzenus, *Epistola* 178, 10 [Storin 2019, 125]).

⁹ This internal conflict was profoundly shaped by Platonic philosophy, which identified matter as the source of all evil while ascribing unique authentic value to the spiritual domain. This philosophical foundation contributed to the early Christian conception of opposition and enmity between body and soul, between terrestrial and celestial realms (cf. Pinault 1925, 45–57; Moreschini 1974, 1347–92).

2. The Pessimistic Realism of a Christian

The most profound wellspring of melancholy and existential gravity pervading Gregory the Theologian's poetic corpus emerges from his penetrating insight into human nature. Throughout his works, Gregory repeatedly engages with fundamental questions of human existence—its telos, its struggles, and its suffering. It is within this anthropological framework that his characteristic “pessimistic realism”¹⁰ finds its most articulate expression, not merely as a personal disposition but as an inherent dimension of the human condition.

Gregory's understanding was shaped by a dual experience. Primary among these was his pastoral ministry, which provided immediate encounter with human reality in all its sorrows and tribulations, giving rise to the recurring motifs of pessimistic realism and metaphysical melancholy (cf. Fleury 1930, 346) that permeate his writings. Through direct pastoral engagement, Gregory repeatedly confronted the profound truth that “human nature inclines toward evil and resists the good,” (Gregorius Nazianzenus, *Or.* 2,12 [PG 35, 421]) observing how the human intellect becomes clouded by destructive thoughts and distances itself from virtue (cf. Gregorius Nazianzenus, *Carm.* II, 2, 7 [PG 37, 1531–77]). Significantly, these insights emerged not from theoretical study but from daily pastoral encounters, where individual experience continuously illuminated universal truth, and universal truth found confirmation in particular experience.

The second formative influence was Gregory's own interior life—the sustained spiritual struggle that characterized his entire existence. This personal ascetic journey provided him with unique insight into both the profound depths of humanity's fallen condition and the sublime heights of its divine vocation: though “everything here is trouble for us mortals,” (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 2, 16, 22 [Gilbert 2001, 146]) but “leaving the earth, man might journey from here to God, as god.” (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 1, 8, 99 [Gilbert 2001, 66]) His theological reflection is characterized by an acute awareness of this spiritual dynamism: the constant cycle of falling and rising, the ceaseless movement toward divine reality. Through his own life experience, Gregory witnessed the mutability and inconstancy of human nature, a wisdom he preserved for subsequent generations in his works.

Self-knowledge emerges as the foundational principle permeating Gregory the Theologian's poetic corpus, manifest in his recurring existential inquiries: “Who am I? Who was I, and who shall I become?” (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 2, 15, 1 [Gilbert 2001, 138]) While this pursuit of self-knowledge was already well-established in both classical philosophy¹¹ and Christian tradition, Gregory's contribution

¹⁰ Trisoglio's analysis of Gregory's “pessimistic realism” finds a theological parallel in Karl Rahner's treatment of Christian hope (cf. Trisoglio 1996, 99; Rahner 1978, 514–15).

¹¹ The Delphic maxim “Know thyself” (γνῶθι σεαυτόν) becomes in Gregory's thought a foundation for both spiritual development and theological reflection.

transcends mere exhortation to self-examination. Instead, he offers an intimate chronicle of his own journey toward self-understanding, one where questions often remain deliberately unresolved, particularly when confronting the profound mysteries of human suffering and the depths of evil inherent in the human condition.

This approach finds its most eloquent expression in his masterwork *On Human Nature* (*Carm.* I, 2, 14 [Gilbert 2001, 132–37]), where personal introspection becomes the lens through which universal human experience is examined. This poem stands as a cornerstone of Gregory's anthropological thought, where theological anthropology emerges not from abstract speculation but from lived experience. Here, fundamental questions of existence resonate with particular urgency:

Who was I? Who am I? What shall I be? I don't know clearly. Nor can I find one better stocked with wisdom. But, as through thick fog, I wander every which way, with nothing, not a dream, of the things I long for. For all of us are groundlings, vagabonds, over whom the swart cloud of the fat flesh hangs. But wiser than me is he who, beyond others, expelled from his heart its ready-spoken lie. I am. Think: what does this mean? Something of me's gone by, something I'm now completing, another thing I'll be, if I will be. Nothing's for sure. I am, indeed, a troubled river's current, always in transit, having nothing fixed. Which of these, then, will you say that I am? (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 2, 14, 17–28 [Gilbert 2001, 132–33])

Significantly, these questions are directed not toward divine revelation but toward human reflection. Their purpose is not to demand definitive answers or to raise reproach against God, but to invite deeper contemplation of Divine Providence and a more profound understanding of God's redemptive plan for humanity (cf. Trisoglio 1997, 326). Gregory eschews facile optimism, instead advocating for an unflinching acceptance of reality in all its severity, including its bitterness, sorrow, and mortality. He resists any temptation to present human existence through an artificially optimistic lens.

In his meditation on human destiny, Gregory repeatedly confronts the weight of an existential dualism that generates profound internal conflict: on one side lies temporal reality, perpetually disturbed by discord and apparent meaninglessness; on the other, the soul's yearning for God and eternal beatitude. The former represents our inescapable daily reality, while the latter points toward an eschatological horizon that both attracts and intimidates with its uncertainty (cf. Gregorius Nazianzenus, *Epistola* 80 [Storin 2019, 132]). This creates a persistent tension between faith and experiential reality. Gregory deeply experienced this dualism in his life, locating the primary source of human spiritual struggle in the dual nature of the unified human person: "For, in truth, I am two-fold: the body was formed down here, and, again, it, therefore, nods down towards this ground. But the soul is a breath of God, and always yearns exceedingly for a greater share of the things of heaven above." (Gregorius

Nazianzenus, *Carm.* I, 2, 15, 149–52 [Gilbert 2001, 143–44]) However, despite this internal struggle, the thinker believes that reconciliation between these two “adversaries” is possible (cf. Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 2, 14, 58–63 [Gilbert 2001, 134]), as humans are integral beings and the body is not the soul’s enemy.

Gregory’s existential anguish occasionally reaches profound depths of expression: “What is life? I’ve leaped from one tomb, I go to another, and after that tomb, I’ll be buried in fire, uncared for. . . . I’ll venture to make this true assertion: that man therefore is God’s toy.” (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 2, 15, 133–42 [Gilbert 2001, 143]) In this vision, human existence becomes an arena of perpetual suffering, where “everything here is trouble for us mortals. All’s laughter, powder, shadows, illusions, dew, a breath, a wing, a puff, a dream, a wave’s heave, a river’s flow, a schooner’s trail, a breeze, fine dust, a still-rolling circle, turning all alike, . . . for hours, days, nights, with pains, deaths, sufferings and pleasures, in illnesses, mishaps, triumphs.” (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 2, 16, 22–28 [Gilbert 2001, 146])¹² This perspective inevitably raises the question: How could a Christian theologian, a Father of the Church, perceive existence through such an apparently hopeless lens? The persistent internal conflicts, the raw drama of human existence, the quest for meaning particularly amid unrelenting suffering, and ultimately death itself, against which all arguments prove futile—these themes pervade the Theologian’s poetry, oppressing the reader with their apparent irresolution: “on both sides there’s a precipice; what then shall we do?” (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 2, 13, 11 [Gilbert 2001, 131])

Gregory holds the distinction of introducing into Christian poetry a new emotional register—a distinctive melancholy that occasionally borders on pessimism and transforms into what might be termed “metaphysical sadness” (cf. Viscanti 1987, 121). Yet his melancholic sensibility, while pervasive throughout his poetic works, differs fundamentally from the despair found in classical Greek writers—Euripides, Sophocles, Homer—whose characters, overwhelmed by despair, find no meaning in existence and must ultimately surrender to fate’s arbitrary will (cf. Fleury 1930, 345). Gregory’s sadness might better be characterized as illuminated melancholy, fundamentally distinct from the morbid spiritual lethargy that afflicted many of his contemporaries.

While this persistent melancholic strain has led some scholars to diagnose Gregory retrospectively as psychologically depressed (cf. Rapisarda 1953, 190), a deeper engagement with his corpus reveals something more profound: not mere depression, but an extraordinary sensitivity to human nature’s alienation from its Creator. Moreover, his pessimistic moods must be understood within their rhetorical context,

¹² Gregory expresses similar bitter despair in his letter to Philagrius: “My body is in bad shape, and old age shows upon my head. I have a combination of anxieties: there are raids into my business, I have no trust in my friends, and the church is without a shepherd. Virtues bid me farewell, vices are laid bare; I am a ship in the night, nowhere is there a beacon—Christ is asleep.” (Gregorius Nazianzenus, *Epistola* 80, 2 [Storin 2019, 132])

employing literary devices and conventions mastered during his extensive education in the prestigious schools of Alexandria and Athens.¹³ Indeed, Gregory stands as the first Christian poet to articulate in verse the existential doubts that assail every human being, the fears that encompass mortal existence, the exhausting spiritual struggle, the aspiration toward goodness, the fall into evil, and the subsequent pangs of conscience (cf. Fleury 1930, 346).

The most profound aspect of the Theologian's poetry lies in its synthesis of realistic human experience with theological interpretation, ultimately grounded in humanity's calling to theosis. The Saint's penetrating questions "Where is Your goodness, Christ? Have You forgotten me alone? Satan, having shattered me, cast me down, and You surrendered me to evil; what cause is this? Were we not promised dominion over scorpions? . . . Why must I suffer here, besieged by afflictions?" (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* II, 1, 89, 15–19 [PG 37, 1443])—remain without facile answers. Yet trust in God and faith do not preclude critical inquiry; rather, they enable deeper theological reflection within human capabilities. In this questioning and searching, one discovers a renewed path to God, for as Gregory affirms, all genuine seeking ultimately leads to the Divine. Gregory demonstrates a profound understanding that the only adequate response to questions about life's meaning resides in "the light of the knowledge of God's glory in the face of Jesus Christ" (2 Cor 4:6).

3. Hope Born of Faith

In a pattern characteristic of Gregory's theological method, we observe how he deliberately pursues his profound reflections to their existential limits, to points where despair seems inevitable, only to suddenly illuminate these moments of darkness with faith's transformative response: "Where will you stop while carrying me further, bad-counseling worry? Stop. Everything is secondary to God. Give in to reason. God didn't make me in vain. I am turning my back upon this song: this thing was from our feeble-mindedness. Now's a fog, but afterwards the Word, and you'll know all, whether seeing God, or eaten up by fire." (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 2, 14, 123–28 [Gilbert 2001, 136–37]) In this dialectic, Gregory penetrates the depths of human nature with a dual purpose: to confront its tragic dimension in its fullness, while simultaneously revealing the path to God, Who alone can redeem humanity from nihilistic pessimism and existential despair: "In You, Christ, I place my hope, surpassing all ascetic endeavors," (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* II, 1, 76, 3

¹³ McGuckin's analysis illuminates Gregory's dual achievement as both theologian and poet: just as he strove for rhetorical excellence in his sermons, he worked to achieve genuine poetic mastery within Greek cultural norms (cf. McGuckin's 2006, 195).

[PG 37, 1423]) because I “look to future hopes, deciding that this is the only good thing.” (Gregorius Nazianzenus, *Epistola* 7 [Storin 2019, 110]) Here the philosopher becomes theologian, affirming that one must trust in God’s goodness regardless of self-understanding. Despite personal anguish, doubts, and disillusionment with a Church fractured by conflicts and heresies, Gregory’s poetry manifests mature wisdom and unshakeable hope in divine providence’s mysterious workings (cf. Musurillo 1970, 47).

The Saint thus challenges the Stoic doctrine that wisdom requires living without fear and hope (Seneca 2015, 31–33). For while acknowledging life’s apparent darkness, Gregory’s theological legacy ultimately rests on faith in God and its consequent hope: “Holding fast to Christ, I shall never abandon the hope of seeing the glory of the Consubstantial Trinity.” (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* II, 1, 85, 13–14 [PG 37, 1432]) What initially presents itself as pessimism becomes instead an occasion for proclaiming the evangelical truth that humanity’s sole authentic hope amid suffering resides in the Lord, Whose mercy never abandons His creation. Furthermore, Gregory emphasizes humanity’s fundamental vocation: as bearers of the divine image, humans are called to ascend from their current state of mortality and misery toward incorruption, deification (ἡ θεώσις),¹⁴ and eternal life. Within this theological framework, suffering and the cross are transfigured from apparent termination points into gateways opening toward new life. Thus, one of Gregory the Theologian’s central arguments for humanity’s calling to live in hope is grounded in his distinctly positive anthropology.

Gregory articulates a tripartite structure of divine creation: first, the invisible realm of pure spirits—the angelic orders; second, the visible material cosmos; and finally, humanity as the crown of creation,

a single living being from both spheres—from both invisible, I mean, and visible nature . . . a kind of second world, great in its littleness: another kind of angel, a worshipper of mixed origins, a spectator of the visible creation and an initiate into the intelligible, king of the things on earth yet ruled from above, earthly and heavenly, subject to time yet deathless, visible and knowable, standing halfway between greatness and lowliness; . . . a living being: cared for in this world, transferred to another, and, as the final stage of the mystery, made divine by his inclination towards God. (Gregorius Nazianzenus, *Or.* 38, 11 [Daley 2006a, 122])

¹⁴ The foundational premise of Gregory the Theologian’s anthropological doctrine centers on human deification (theosis). Created in the divine image and likeness, humanity finds its authentic identity through deification, which serves as the channel for the actualization of human potential. This deification transcends mere salvation, rather than being identical with it. Salvation restores to humanity what was forfeited in paradise—the capacity for progressive movement toward deification. Therefore, deification represents both the original purpose of human creation and the ultimate aim of human existence. It manifests as a transformative process initiated within temporal existence but reaching its full actualization only in eternity (cf. Tollefsen 2006, 257–70; Thomas 2019, 118–53).

Thus, Gregory suggests that the entire cosmos was fashioned specifically for humanity, who emerged last, like a king for whom a royal palace had been prepared.¹⁵

Humanity transcends mere creaturely status. Gregory boldly characterizes human nature in angelic terms: "Great is man, as a very Angel; when he jumps away, like a serpent, old and spotted, off he goes." (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 2, 15, 155–56 [Gilbert 2001, 144]) Yet even this angelic comparison falls short of humanity's ultimate vocation, for uniquely among all creation, humanity bears the divine image, created as god-in-potential, called to participate in Divine life within celestial glory: "Should you harbor low thoughts of yourself, remember: you are Christ's creation, Christ's breath, His sacred portion, thus both celestial and terrestrial, an eternally significant creation—a created god, who through Christ's redemptive suffering advances toward incorruptible glory."¹⁶ (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 2, 9, 130–134 [PG 37, 658]) For Gregory, this represents the supreme dignity bestowed upon humanity by God.

Beyond this intrinsic divine dignity, God endowed humanity with freedom and implanted divine law within the human heart. This reflects not divine desire for blind submission or coerced participation in Divine life, but rather God's intention that humanity, through mature development, should consciously embrace its nature and actively fulfill the Divine image bestowed as a pledge (cf. Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 1, 8, 100–104 [Gilbert 2001, 66]). Even the divine commandment functioned not as a restriction but as guidance for paradisaal existence. Gregory interprets the prohibited tree as representing contemplation and divine knowledge,¹⁷ emphasizing that this prohibition arose "not from divine malice or envy" but from pedagogical wisdom, recognizing that only the spiritually mature can safely approach divine contemplation (cf. Gregorius Nazianzenus, *Or.* 38, 12 [Daley 2006a, 123]), which "would be as hard to take as were some very powerful dish to infants." (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 1, 8, 110–111 [Gilbert 2001, 67]) Humanity's primordial vocation was thus developmental: to mature through obedience to divine commandments, progressing from the tree of knowledge toward the tree of life

¹⁵ This theological perspective finds parallels in the writings of Gregory of Nyssa—*On the Creation of Man* (PG 44, 132D–133A; 136BD; 141B; 144B), *On Christ's Resurrection* (PG 46, 662B), and *Against Apollinarius* (PG 45, 1213D). For modern analysis, cf. Trisoglio 2009, 215; Thomas 2019, 75–77.

¹⁶ Gregory's poem "On the Soul" presents his mature understanding of human participation in divine life: "From dirt and breath he made a man, image of the immortal: for mind's lordly nature is in both. And so I feel attachment to this life, through what's earth in me, but inwardly long for another, through the part that's divine." (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 1, 8, 74–78 [Gilbert 2001, 65])

¹⁷ Gregory's interpretation of the tree of knowledge reveals his nuanced understanding of spiritual maturity: "This latter was the tree of knowledge; it was not originally planted with evil intent, nor prohibited out of ill-will, . . . but was a good thing, if partaken at the right time. For the plant was contemplation, by my interpretation—something which may only safely be attempted by those who have reached perfection in an orderly way. So it was not beneficial for those still in a state of immaturity, greedy in appetite, just as mature food does not profit those who are still infants, still in need of milk." (Gregorius Nazianzenus, *Or.* 38, 12 [Daley 2006a, 122–23])

(cf. Gregorius Nazianzenus, *Or.* 44, 4 [Daley 2006a, 157]). During this “testing-ground,” (Ruether 1969, 135) humanity was called to cultivate the divine seeds (cf. Gregorius Nazianzenus, *Or.* 2, 17 [PG 35, 425]), actively participate in its own deification, approaching the fruit of divine knowledge only at the appropriate season of spiritual maturity.¹⁸

Humanity, rather than maintaining fidelity to the divine word, succumbed to diabolic persuasion, attempting to ascend directly to divine contemplation through autonomous effort, refusing the graduated pedagogical revelation divinely ordained (cf. Gregorius Nazianzenus, *Or.* 36, 5 [Vinson 2003, 223–24]). This perversion transformed humanity’s God-given theological aspiration into the paradoxical instrument of its fall, alienating it from both God and its created purpose. The ancestral sin thus manifested not merely as disobedience but as a fundamental crisis of faith, generating existential hopelessness. Through this transgression, humanity lost both its paradisiacal state and its capacity for divine communion, becoming self-referential and spiritually enclosed.

Gregory articulates this post-lapsarian condition with stark clarity: “As a direct result, I, naked and ugly, came to know my nakedness and clothed myself in a garment of skin and fell from the garden and returned to the ground from which I was taken with nothing to show from that perfect existence except an awareness of my own misery.” (Gregorius Nazianzenus, *Or.* 19, 14 [Vinson 2003, 104]) In this quotation, Gregory profoundly reflects on the consequences of the fall, using the first person to emphasize the universality of the human experience of falling. The “nakedness and ugliness” indicate the loss of original glory and dignity; the “garment of skin” symbolizes the mortality and corruptibility that humans experienced after sin; “expulsion from paradise” signifies not merely physical banishment, but the loss of the state of deification and closeness to God. Particularly profound theological meaning is contained in the concluding irony: “except an awareness of my own misery”—instead of the knowledge of good and evil promised by the serpent, humanity received only a painful awareness of its own wretchedness, which, however, can become the first step toward salvation through recognizing the necessity of God’s mercy.

Here we observe Gregory’s distinctive understanding of the fall not simply as juridical disobedience, but as an ontological catastrophe that fundamentally altered human nature, transforming human existence into a journey of trial and suffering. Nevertheless, throughout Gregory’s corpus, this somber evaluation of the human condition is consistently balanced by hope in restoration through Christ’s Incarnation. Divine fidelity transcends human infidelity—God’s trustworthiness remains immutable, for “the gifts and calling of God are irrevocable” (Rom 11:29). Even after the fall, humanity retained its fundamental character as “ζῶον θεοῦμενον”

¹⁸ This developmental view of human spiritual growth shows interesting parallels with Irenaeus of Lyons’s understanding of spiritual maturation (cf. *Adversus haereses* IV, 38, 1 [SC 100, 943–49]).

(Gregorius Nazianzenus, *Or.* 38, 11 [Daley 2006a, 122])—a being capable of deification, since “it would not be right for the great God’s image to disintegrate in formlessness, like mindless lizards and kine, even though sin has brought it to a mortal condition.” (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* 1, 1, 8, 3–6 [Gilbert 2001, 62])

The divine response to humanity’s lost hope manifests in the Incarnation, where God Himself, motivated by philanthropic love, enters human existence to complete His creative work, because “it was not God’s way to ignore them.” (Gregorius Nazianzenus, *Or.* 39, 13 [Daley 2006a, 134]) Gregory characterizes the Incarnation and human salvation as “mystery” *par excellence*, “an ineffable wonder evoking reverent awe.” (Gregorius Nazianzenus, *Or.* 38, 13 [Daley 2006a, 123–24]; cf. Gregorius Nazianzenus, *Or.* 39, 13 [Daley 2006a, 133–34]; *Or.* 45, 29 [PG 36, 661–64]) In Christ, human nature finds its integrity restored, sin’s damage healed, and liberation from diabolic bondage accomplished. The Incarnate Word reunites humanity with God and reestablishes the possibility of deification: “Through the medium of the mind he had dealings with the flesh, being made that God on earth which is Man. Man and God blended; they became a single whole, the stronger side predominating, in order that I might be made God to the same extent that he was made man.” (Gregorius Nazianzenus, *Or.* 29, 19 [Norris 1991, 257]) For we were created for theosis and place our hope in that which befits divine majesty (cf. Gregorius Nazianzenus, *Or.* 4, 124 [PG 35, 664]).

Gregory the Theologian, in accord with other Church Fathers, emphasizes the fundamentally eschatological dimension of hope, rooted in Christ Himself who suffered, died, and rose for humanity’s salvation. In his theological vocabulary, hope consistently carries transcendent connotations: he refers to it as “heavenly hope” (ἡ ἐλπὶς οὐράνιος) (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 2, 15, 112 [Gilbert 2001, 142]; cf. Gregorius Nazianzenus, *Carm.* II, 1, 1, 287 [PG 37, 991]; *Carm.* II, 1, 45, 282 [Gilbert 2001, 167]; *Carm.* II, 1, 96 [PG 37, 1450]), “hope of the future life” (τὰς ἐκείθεν ἐλπίδας) (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 2, 25, 325 [PG 37, 836]; cf. Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 2, 28, 272 [PG 37, 876]; *Or.* 3, 7 [PG 35, 524]; *Or.* 8, 13 [Daley 2006a, 70]; *Or.* 32, 33 [Vinson 2003, 215]), and links it intimately with the future contemplation of the Trinity’s light (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 2, 16, 35–36 [Gilbert 2001, 146]; cf. *Carm.* II, 1, 85, 14 [PG 37, 1432]). This understanding resonates with Basil of Caesarea, who declares blessed those placing their complete hope in the Lord:

Blessed are those who, in hope of the age to come (ἐλπίδι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος), live their present life exchanging temporal for eternal things. Whether united with God in flames like the three youths in Babylon, imprisoned with lions, or swallowed by a whale—such ones we must count blessed. They should remain joyful, not grieving over present circumstances but rejoicing in the hope of eternal life (τῇ ἐλπίδι τῶν εἰς ὕστερον ἡμῖν ἀποκειμένων εὐφραινομένων). (Basilios Magnus, *Homilia de gratiarum actione* 3 [PG 31, 224])

Gregory of Nyssa meanwhile locates the ground for joy in the hope of resurrection, when the earthly body shall be transfigured:

If you have some fondness for this body, and you are sorry to be unyoked from what you love, do not be in despair about this either. For although this bodily covering is now dissolved by death, you will see it woven again from the same elements, not indeed with its present coarse and heavy texture, but with the thread respun into something subtler and lighter, so that the beloved body may be with you and be restored to you again in better and even more lovable beauty. (Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione* [Roth 2002, 88])

Here Gregory of Nyssa articulates how at the resurrection each person will receive a body restored to its pre-lapsarian state: free from pain, aging, and imperfection. Instead, Gregory the Theologian's anthropological vision transforms even death—traditionally conceived as ultimate hopelessness—into an element of divine providence, mediating between finite creation and immortality. While constituting punishment and the temporary eclipse of humanity's iconic dimension,¹⁹ death paradoxically becomes a salvific blessing and ground for hope: “Even here he drew a profit of a kind: death, and an interruption to sin; so wickedness did not become immortal, and the penalty became a sign of love for humanity.”²⁰ (Gregorius Nazianzenus, *Or.* 38, 12 [Daley 2006a, 123])

It is crucial to note, however, that Gregory the Theologian's conception of hope extends beyond its eschatological dimension. His theology equally emphasizes hope in God within temporal existence. For Gregory, Christ's present mercy toward His creation serves as the foundational argument for earthly hope. He frequently invokes this mercy in his reflections on personal suffering (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* II, 1, 69, 1–7 [McGuckin 1986, 15]; cf. *Carm.* II, 1, 76, 4 [McGuckin 1986, 16]). This confidence rests on salvation history's recurring demonstrations of divine mercy:

Who received with mercy our forefather, the first author of sin and blood, when he lamented his transgression and deception? Who purified the corrupted Manasseh through tears? Who liberated David from grievous sin? Who preserved penitent Nineveh? Who wept for the prodigal? Who, while embracing the righteous, did not reject even tax collectors? Who

¹⁹ Gregory, consonant with the predominant Eastern patristic tradition, maintained that mortality was not inherent in human nature's original constitution, but rather emerged as a consequence of the ancestral sin, through which humanity deviated from its natural state. In the pre-lapsarian condition, immortality was not a supernatural grace that could be forfeited through sin, but rather constituted an intrinsic component of our nature (cf. Winslow 1979, 67).

²⁰ A similar interpretation of death is found in the writings of others Church Fathers: Irenaeus of Lyon (cf. *Adversus haereses* III, 23, 7 [SC 34, 395–96]), Gregory of Nyssa (cf. *Oratio Catechetica* 8 [PG 45, 33–40]).

carried the lost sheep on His shoulders? Who cleansed lepers and banished afflictions, bestowing healing to body and soul? These manifestations of Your grace, O Blessed One, O Light of humanity! Descend upon our tempestuous existence, and still our storms! (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* II, 1, 46, 39–50 [PG 37, 1380–1381])

Thus Gregory exhorts humanity toward unwavering hope in God, grounded in confidence in divine mercy. This understanding resonates with his friend Basil, who affirms that “hope in the Lord surpasses all things,” and when united with faith, it can accomplish even what seems impossible (Basilus Magnus, *Epistola* 145 [PG 32, 593]).

In this earthly context, Gregory the Theologian speaks of “good hope” (ἡ ἐλπίς ἐσθλός) (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 2, 9, 118 [PG 37, 677]) or “better hope” (ἡ ἐλπίς χρηστοτέρα) (Gregorius Nazianzenus, *Or.* 17, 3 [Vinson 2003, 87]; cf. Gregorius Nazianzenus, *Or.* 18, 30 [PG 35, 1024]; *Or.* 24, 8 [Vinson 2003, 146]), and describes hope as a Divine remedy in sufferings. Particularly in *Oration* 17, the Saint, addressing the inhabitants of Nazianzus, exhorts them to maintain firm hope in the Lord amid their earthly afflictions (Gregorius Nazianzenus, *Or.* 17, 2–3 [Vinson 2003, 86–88]; cf. also *Epistola* 92 [Storin 2019, 128–29]). Here he supports his words with Old Testament passages where David also turns to God in his sufferings and finds salvation in hope that heals him:

He gives himself hope, the balm for human difficulties (τοῖς στενοῖς φάρμακον). I waited, he declares, for God that should deliver me from distress of spirit and from tempest. We see him doing the same thing on another occasion too: he administers the remedy for his affliction at once and by his actions as well as his words provides us with a fine example of fortitude in the face of adversity. (Gregorius Nazianzenus, *Or.* 17, 2 [Vinson 2003, 87])

In this passage, Gregory further underscores the inseparable bond between hope and joy, affirming that the Lord never forsakes those who place their trust in Him. Elsewhere in his writings, Gregory offers an even more profound insight: God not only responds to our hope but takes the initiative, hastening to meet humanity and “grants us far more than what we hope for.” (Gregorius Nazianzenus, *Or.* 7, 23 [PG 35, 785])

From our examination of Gregory’s thought emerges a theological vision distinctly removed from mere optimism; he never sought to offer his audience facile assurances of temporal well-being, health, prosperity, or happiness. Instead, Gregory embodied a profound faith that manifested itself in unwavering confidence that all events unfold according to Divine providence (cf. Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 1, 27, 74–75 [PG 37, 504]). Finally, as established above, Saint Gregory rested the entirety of his hope in God (Gregorius Nazianzenus, *Or.* 2, 113 [PG 35, 512]) and consistently exhorts his readers to anchor their hope not in ephemeral human expectations or transient realities, but in faith in the Divine: “for humans, there’s but one

thing safe and sound: heavenly hopes, (ἐλπίδες οὐράνιαι)”²¹—he declares in his profound meditation *On the Vanity of the External World* (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* I, 2, 15, 112 [Gilbert 2001, 142]). This theological hope alone infuses meaning into both existence and suffering:

We’re born, we age, we reach the measure of our days; I sleep, I rest, I wake again, I go my way with health and sickness, joys and struggles as my fare, sharing the seasons of the sun, the fruits of earth, and death, and then corruption—just like any beast, whose life, though lowly, still is innocent of sin! What more do I have? Nothing more, except for God! Were I not yours, my Christ, this life would be a crime! (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* II, 1, 74, 4–12 [Daley 2006b, 170])

Only faith in God and hope in Him renders humanity the Divine image and establishes participation in the Divine life for which it was created.

Conclusions

In the theological legacy of Gregory of Nazianzus—whom the Church at the Council of Chalcedon (451) rightfully bestowed the title “Theologian” (cf. Mansi 1762, 468; Chrestou 1982, 366)—we encounter a unique synthesis of profound theological thought and lived spiritual experience. In his poetic works, he emerges as an ordinary human being who suffers, struggles, and seeks God. Delving into the depths of human nature, Gregory does not despair but searches with profound trust for answers to life’s complex questions.

Gregory’s life and work reveal apparent contradictions: the desire for solitude alongside the acceptance of the episcopal throne in Constantinople, weariness of life coupled with unwavering commitment to ecclesiastical service, and moments of despair alongside unshakeable trust in God. Yet these contradictions find resolution in the light of his fundamental theological intuition: care for God and neighbor, with God always maintaining primacy. Despite melancholic undertones in his poetry, Gregory remains far from pessimism—he neither seeks escape from the world nor condemns human nature. Instead, he presents the image of a Christian perfectly oriented toward supernatural realities while remaining deeply rooted in human society.

Amid sufferings and difficult life experiences, Gregory consistently emphasizes the Christian’s special calling to hope. For him, this hope is not an abstract theological concept but a living experience of communion with God, whose content is the

²¹ Gregory’s concept of “heavenly hope” culminates in theosis: “When we become fully like God, with room for God and God alone. This is the maturity towards which we speed!” (Gregorius Nazianzenus, *Or.* 30, 6 [Norris 1991, 266])

anticipation of the fullness of the Heavenly Kingdom, granted to humanity even in temporal life. Christian hope, unlike ordinary human optimism, is grounded in the real foretaste and anticipation of eternal life. It stands between two extremes: gloomy pessimism, which considers all efforts futile, and superficial optimism, which ignores the reality of suffering. True hope, according to Gregory, entails sober acceptance of reality, active pursuit of solutions, and the ability to hold fast to God's promises even when their fulfillment remains unseen, "for all lies within Your knowledge alone, my King and Word, You who govern the cosmos according to sublime and ineffable laws, of which we, in our blindness and corruption, perceive but the faintest reflection." (Gregorius Nazianzenus, *Carm.* II, 1, 42, 18–31 [PG 37, 1345–46])

The key to understanding Gregory's conception of hope lies in his teaching about humanity, which might be termed an "anthropology of hope": though earthly and mortal, humans are created in the Divine Image and called to participate in divine life and theosis. This positive teaching about human nature assumes particular relevance in the context of the contemporary identity crisis. In a world filled with suffering and contradictions, hope emerges as an existential answer to questions about the meaning of human existence, opening the perspective of personal communion with God—from creation to eschatological fulfillment in eternity.

Bibliography

- Basilius Magnus, *Epistola CXLV*: Basilius Magnus. 1857. "Epistola CXLV." In *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*, edited by Jacques-Paul Migne, 32:593–96. Paris: Migne.
- Basilius Magnus, *Homilia de gratiarum actione*: Basilius Magnus. 1857. "Homilia de gratiarum actione." In *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*, edited by Jacques-Paul Migne, 31:218–37. Paris: Migne.
- Chrestou, Panagiotes. 1982. "The Ecumenical Character of the First Synod of Constantinople, 381." *The Greek Orthodox Theological Review* 21:359–74.
- Fleury, Eugene. 1930. *Hellenisme et Christianisme: Saint Grégoire de Nazianze et son temps*. 2nd ed. Études de Théologie Historique. Paris: Beauchesne.
- Gregorius Nazianzenus, *Epistolae*: Gregory of Nazianzus. 2019. *Gregory of Nazianzus's Letter Collection*. Translated by Bradley Storin. Christianity in Late Antiquity 7. Oakland, CA: University of California Press. (= Storin).
- Gregorius Nazianzenus, *Orationes*: Gregory of Nazianzus. 1991. *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen*. Introduction and commentary by Frederick W. Norris. Translated by Lionel Wickham and Frederick Williams. Supplements to *Vigiliae Christianae* 13. Leiden: Brill. (= Norris).
- Gregorius Nazianzenus, *Orationes*: Gregory of Nazianzus. 2003. *Select Orations*. Translated by Martha Vinson. Washington, D.C.: Catholic University of America Press. (= Vinson).
- Gregorius Nazianzenus, *Orationes*: Gregory of Nazianzus. 2006a. *Gregory of Nazianzus*. Translated by Brian Daley. The Early Church Fathers. London–New York: Routledge. (= Daley 2006a).

- Gregorius Nazianzenus, *Orationes I–XXVI*: Gregorius Nazianzenus. 1857. “Orationes I–XXVI.” In *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*, edited by Jacques-Paul Migne, 35:396–1252. Paris: Migne.
- Gregorius Nazianzenus, *Orationes XXVII–XLV*: Gregorius Nazianzenus. 1858. “Orationes XXVII–XLV.” In *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*, edited by Jacques-Paul Migne, 36:9–623. Paris: Migne.
- Gregorius Nazianzenus, *Poemata*: Gregorius Nazianzenus. 1862. “Poemata.” In *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*, edited by Jacques-Paul Migne, 37:398–1598. Paris: Migne.
- Gregorius Nazianzenus, *Poemata*: Gregory of Nazianzus. 1986. *Saint Gregory Nazianzen: Selected Poems*. Translated by John McGuckin. Fairacres Publication 94. Oxford: SLG Press. (= McGuckin).
- Gregorius Nazianzenus, *Poemata*: Gregory of Nazianzus. 1996. *Gregory of Nazianzus: Autobiographical Poems*. Translated by Carolinne White. Cambridge Medieval Classics 6. Cambridge: Cambridge University Press. (= White).
- Gregorius Nazianzenus, *Poemata*: Gregory of Nazianzus. 2001. *On God and Man: The Theological Poetry of St. Gregory of Nazianzus*. Translated by Peter Gilbert. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press. (= Gilbert).
- Gregorius Nazianzenus, *Poemata*: Gregory of Nazianzus. 2006b. *Gregory of Nazianzus*. Translated by Brian Daley. The Early Church Fathers. London–New York: Routledge. (= Daley 2006b).
- Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione*: Gregorius Nyssenus. 2002. *On the Soul and the Resurrection. St Gregory of Nyssa*. Translated by Catharine Roth. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press. (= Roth).
- Gregorius Nyssenus, *Oratio Catechetica*: Gregorius Nyssenus. 1863. “Oratio Catechetica.” In *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*, edited by Jacques-Paul Migne, 45:9–105. Paris: Migne.
- Irenaeus, *Adversus haereses*: Irenae de Lyon. 1952. *Livre III*. Vol. 2 of *Contre les heresies*. Edited by Adelin Rousseau and Louis Doutreleau. Sources chretiennes 34. Paris: Cerf.
- Irenaeus, *Adversus haereses*: Irenae de Lyon. 1965. *Livre IV*. Vol. 2 of *Contre les heresies*. Edited by Adelin Rousseau and Louis Doutreleau. Sources chretiennes 100. Paris: Cerf.
- Mansi, Giovanni Domenico, ed. 1762. *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, cujus Johannes Dominicus Mansi et post ipsius mortem Florentius et Venetianus editores ab anno 1758 ad annum 1798 priores triginta unum tomos ediderunt, nunc autem continuat at absoluta*. Vol. 7. Florentiae.
- McGuckin, John Anthony. 2006. “Gregory: The Rhetorician as Poet.” In *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, edited by Børtnes Jostein and Tomas Hägg, 193–212. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Moreschini, Claudio. 1974. “Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno.” *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 4 (4): 1347–92.
- Musurillo, Herbert. 1970. “The Poetry of Gregory of Nazianzus.” *Thought: Fordham University Quarterly* 45 (1): 45–55.
- Otis, Brooks. 1961. “The Throne and the Mountain: An Essay on St. Gregory of Nazianzus.” *Classical Journal* 56:146–65.
- Pellegrino, Michele. 1932. *La Poesia de S. Gregorio Nazianzeno*. Serie Quarta: Scienze Filologiche 13. Milano: Vita e Pensiero.

- Pinault, Henri. 1925. *Le Platonisme de Saint Grégoire de Nazianze: Essai sur les relations du Christianisme et de l'Hellénisme dans son oeuvre théologique*. La Roche-sur-Yon: G. Romain.
- Rahner, Karl. 1978. *Corso fondamentale sulla fede: Introduzione al concetto di cristianesimo*. Roma: Paoline.
- Rapisarda, Emanuele. 1953. "Il pessimismo di Gregorio Nazianzeno." In *Atti dello VIII Congresso internazionale di Studi bizantini: Palermo 3-10 aprile 1951*, 1:189-201. Studi Bizantini e Neellenici 7-8. Roma: Associazione nazionale per gli studi bizantini.
- Ruether, Rosemary Radford. 1969. *Gregory of Nazianzus, Rhetor and Philosopher*. Oxford: Clarendon Press.
- Seneca. 2015. *Letters on Ethics: To Lucilius*. The Complete Works of Lucius Annaeus Seneca. Translated by Margaret Graver and A.A. Long. Chicago: University of Chicago Press.
- Špidlík, Thomáš. 1992. "Gregorio Nazianzeno poeta e teologo." In *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, edited by Claudio Moreschini and Giovanni Menestrina, 11-25. Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento 17. Bologna: Centro Editorial Dehoniano.
- Thomas, Gabrielle. 2019. *The Image of God in the Theology of Gregory of Nazianzus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tollefsen, Torstein Theodor. 2006. "Theosis According to Gregory." In *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, edited by Børtnes Jostein and Tomas Hägg, 257-70. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Trisoglio, Francesco. 1996. *Gregorio Di Nazianzo Il Teologo*. Studia Patristica Mediolanensia 20. Milano: Vita e Pensiero.
- Trisoglio, Francesco. 1997. "Il dramma dell'angoscia esistenziale nei carmi di Gregorio Nazianzeno." In *Vescovi e Pastori in epoca Teodosiana: In occasione del XVI Centenario della Consecrazione Episcopale di S. Agostino*, 309-26. Studia Ephemeridis Augustinianum 58. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Trisoglio, Francesco. 1999. *Gregorio di Nazianzo*. Roma: Tiellemmedia.
- Trisoglio, Francesco. 2009. *San Gregorio di Nazianzo: Teologia e dogmatica*. Analekta Kryptopherrēs 8. Grottaferrata: Monastero esarchico.
- Trypanis, Konstantinos Athanasios. 1990. *La poesia bizantina: Dalla fondazione di Costantinopoli alla fine della Turcocrazia*. Saggi 23. Milano: Guerini e Associati.
- Visconti, Luigi. 1987. *Gregorio Nazianzeno, Fuga e Autobiografia, traduzione, introduzione e note*. Collana di Testi Patristici 62. Roma: Città Nuova Editrice.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von. 1905. *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache*. Berlin: Teubner.
- Winslow, Donald F. 1979. *The Dynamics of Salvation: A Study in Gregory of Nazianzus*. Patristic Monograph Series 7. Cambridge: Philadelphia Patristic Foundation.



„Pielgrzymka nadziei” w życiu i charyzmacie Siostry Barbary Stanisławy Samulowskiej SM

“Pilgrimage of Hope” in the Life and Charism of Sister Barbara Stanisława Samulowska, D.C.

SZCZEPAN SZPOTON 

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, szczepan.szpoton@upjp2.edu.pl

Streszczenie: Celem poniższego studium jest analiza rozumienia i realizacji nadziei w charyzmacie wincentyńskim, ukazanym na przykładzie życia i posługi Sługi Bożej s. Barbary Samulowskiej. Autor, odwołując się do nauczania św. Wincentego a Paulo oraz duchowości Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia, przedstawia nadzieję jako rzeczywistość ściśle związaną z Opatrznością Bożą. Święty Wincenty wskazuje na Opatrzność jako źródło nadziei i podkreśla znaczenie wierności powołaniu oraz zaufaniu Bożemu prowadzeniu. Nadzieja w tej perspektywie jest dynamiczna i czynna – wyraża się w codziennym życiu, posłudze i współpracy z Bożym planem zbawienia. Siostra Samulowska, realizując swój misyjny charyzmat w Gwatemali, staje się świadectwem „pielgrzymki nadziei” zakorzenionej w wierze i wrażliwości na potrzeby innych. Jej życie ukazuje, że wincentyńska nadzieja ma wymiar wcielony – przyoblała się w konkretne czyny miłosierdzia i troski o człowieka.

Słowa kluczowe: nadzieja, Barbara Samulowska, Boża Opatrzność, charyzmat wincentyński, czynna nadzieja

Abstract: This study aims to analyze the understanding and implementation of hope within the Vincentian charism, as exemplified by the life and ministry of the Servant of God, Sr. Barbara Samulowska. Referring to the teachings of St. Vincent de Paul and the spirituality of the Daughters of Charity, the author presents hope as a reality closely linked to Divine Providence. Saint Vincent identifies Providence as the source of hope and emphasizes the importance of fidelity to one's vocation and trust in God's guidance. From this perspective, hope is dynamic and active—it is expressed in daily life, ministry, and cooperation with God's plan of salvation. By living out her missionary charism in Guatemala, Sr. Samulowska becomes a witness to a “pilgrimage of hope” rooted in faith and sensitivity to the needs of others. Her life demonstrates that Vincentian hope takes on an incarnate form—becoming tangible through concrete acts of mercy and care for the human person.

Keywords: hope, Barbara Samulowska, Divine Providence, Vincentian charism, active hope

Po Wielkim Jubileuszu Roku 2000, w czasie którego papież Jan Paweł II wprowadził nas w trzecie tysiąclecie historii Kościoła, mogliśmy przeżywać wyczekiwany przez papieża Franciszka Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia (8 grudnia 2015 roku – 20 listopada 2016 roku). Czas tego jubileuszu miał pozwolić wierzącym na nowo odkryć siłę i czułość miłosiernej miłości Ojca.

Dnia 11 lutego 2022 roku papież Franciszek skierował list do abpa Rino Fisichelli, przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, w którym powierzył mu „odpowiedzialność za znalezienie odpowiednich form, ażeby Rok

Święty [Jubileusz 2025] mógł być przygotowany i celebrowany z intensywną wiarą, żywą nadzieją oraz czynną miłością” (Franciszek 2022).

Tymczasem na łaskę Jubileuszu Roku Świętego nakłada się jeszcze jedno wydarzenie – w 2025 roku Zgromadzenie Księży Misjonarzy¹ obchodzi 400-lecie istnienia. Wiążąc ze sobą te dwa fakty, celem niniejszego studium jest ukazanie sposobu rozumienia i realizacji nadziei w charyzmacie wincentyńskim. Chodzi o wskazanie na cnotę, dzięki której od czterech stuleci założona przez św. Wincentego „rodzina duchowa” realizuje w Kościele właściwe dla niej powołanie. W tym kontekście należy zatem rozważyć powołanie urzeczywistniane w Kościele przez s. Barbarę Samulowską² w duchu wincentyńskiego charyzmatu.

W celu realizacji powyżej zarysowanego zamiaru autor niniejszego studium w pierwszej kolejności odwołuje się do znaczenia i przeżywania nadziei w charyzmacie wincentyńskim, aby następnie ukazać źródło chrześcijańskiej nadziei, jej przejawy oraz czynny charakter w życiu i charyzmacie Sługi Bożej s. Smulowskiej.

¹ Święty Wincenty a Paulo (1581–1660) pod wpływem objawionych przez Bożą Opatrzność znaków i doświadczeń poświęcił się pracy dla zbawienia ubogich. Z tego powodu w 1625 roku założył Zgromadzenie Księży Misjonarzy (*Congregatio Missionis* – Zgromadzenie Misji). Mając świadomość, że głoszenia Ewangelii ubogim poprzez misje ludowe nie da się oddzielić od wrażliwości na ich potrzeby materialne, św. Wincenty pragnął, by wszystkim dziełom Zgromadzenia nieustannie towarzyszył charyzmat miłosierdzia. Aby zapewnić trwałość tego dzieła ewangelizacji, powierzył Zgromadzeniu również troskę o należytą formację duchowieństwa oraz zapoczątkował posługę na misjach *ad gentes*. W procesie swojego rozwoju Zgromadzenie Misji, jako instytucja, stopniowo podejmowało refleksję nad własnym powołaniem. Ustrój i miejsce Zgromadzenia we wspólnocie Ludu Bożego zostały natomiast określone w dokumentach Kościoła: bullą Urbana VIII *Salvatoris nostri* z 12 stycznia 1633 roku, brewe Aleksandra VII *Ex commissa nobis* z 22 września 1655 roku oraz brewe tego samego papieża *Alias nos* z 12 sierpnia 1659 roku (por. Lipiński, Sejbuk, and Szpoton 2024). Wincenty a Paulo jest patronem wszystkich dzieł miłosierdzia w Kościele, założycielem Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia (1633) czy Bractw Miłosierdzia. Obecnie w Kościele charyzmatem wincentyńskim żyje wiele wspólnot apostolskich i charytatywnych (por. Famvin, n.d.).

² Barbara Samulowska urodziła się 21 stycznia 1865 roku w Worytach. W młodości w Gietrzwałdzie doświadczyła łaski spotkań z Maryją (28 czerwca – 16 września 1877 roku; objawienia gietrzwałdzkie należą do jedynych uznanych przez Kościół objawień maryjnych w Polsce). Spotkania te doprowadziły ją do decyzji o poświęceniu się służbie Bogu i ubogim. Wstąpiła do Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo, gdzie przyjęła imię Stanisława. Siostra Stanisława większość życia spędziła, posługując chorym w Gwatemali. Zmarła 7 grudnia 1950 roku w opinii świętości, mając 85 lat – w tym 66 lat powołania i 55 lat posługi na misjach. Dnia 2 lutego 2005 roku oficjalnie otwarto proces beatyfikacyjny s. Samulowskiej, 31 maja 2023 roku złożono *Positio super virtutibus*, natomiast 1 grudnia 2023 roku dokonano zaprzysiężenia Komisji procesowej w sprawie udowodnienia cudownego uzdrowienia przypisywanego Słudze Bożej s. Samulowskiej (Pranga 2024, 4–6).

1. Zaufanie Bożej Opatrzności w życiu i nauczaniu Świętego Wincentego a Paulo

Kiedy św. Wincenty w swoich pismach odnosił się do cnoty nadziei, łączył ją nade wszystko z Opatrznością Bożą. Potwierdza to skierowana do Sióstr Miłosierdzia wypowiedź z 9 czerwca 1658 roku, w której omawia z nimi Reguły Wspólne:

Chodzi więc, proszę sióstr, o zaufanie Opatrzności Bożej. By wam to wytłumaczyć, muszę podkreślić, drogie siostry, że zaufanie ma dwa wymiary: ufności i nadziei. Nadzieja rodzi ufność. Jest to cnota teologiczna, dzięki której spodziewamy się, że Bóg da nam potrzebne łaski i osiągniemy życie wieczne. Jak widzicie, cnota nadziei musi być ożywiona wiarą [...] (Wincenty a Paulo 2019, 460).

Po przytoczeniu tekstu programowego, odnoszącego się do Opatrzności jako źródła nadziei, warto przyrzeć się również innym wypowiedziom św. Wincentego, które pozwalają szerzej spojrzeć na jego nauczanie w tym zakresie. Poniżej zostaną przedstawione najważniejsze z nich.

Po pierwsze, **wydarzenia są teologicznym miejscem Bożego objawienia**, ponieważ w nich – **poprzez konkretne zdarzenia historyczne, egzystencjalne czy doświadczenia duchowe** – odzwierciedla się odwieczne działanie Boga. Dlatego też w 1638 roku św. Wincenty napisał do ks. Antoniego Portaila:

No tak, Księżę, jest tego dużo, jeśli idzie o sprawy doczesne. Oby spodobało się dobroci Bożej, by zgodnie z Twoim pragnieniem nie oddaliły Cię one od spraw duchowych! Oby On dał nam partycypować w swej wiekuistej myśli, jaką ma sam o sobie, podczas gdy nieustannie poświęca się kierowaniu światem i trosce o potrzeby wszystkich swoich stworzeń! O, Księżę, jakże trzeba pracować nad zdobyciem udziału w tym duchu! (Wincenty a Paulo 2015, 584).

Sercem życia chrześcijańskiego jest ufne zdanie się na kierowanie przez Boga biegiem dziejów. W związku z tym św. Wincenty w 1636 roku zwrócił się w następujących słowach do ks. Roberta de Sergis w Amiens: „Jednakowoż wszystko jest w rękach Bożej Opatrzności, która być może zechce zarządzić sprawami inaczej. Niech święte imię Boga będzie błogosławione! On jest Panem i czyni wszystko dla większego dobra. Pozwólmy Mu wszystkim kierować” (Wincenty a Paulo 2015, 453).

Po drugie, **nie należy pomijać Opatrzności!** Trzeba raczej obserwować i dać się prowadzić wydrzeniom ze świętą obojętnością. Wincenty daje temu wyraz, pisząc w 1636 roku do Ludwika de Marillac, współzałożycielki Sióstr Miłosierdzia: „Pozwól mi także zalecić Ci praktykowanie świętej obojętności, chociaż natura jej się sprzeciwia, a także powiedzieć Ci, iż należy się wszystkiego obawiać, póki jej nie osiągniemy, gdyż nasze skłonności są tak złe, że szukają siebie we wszystkim” (Wincenty a Paulo 2015, 297).

Duchowym kryterium rozeznawania jest zatem „widzenie spraw takimi, jakie są u Boga, a nie takimi, jakie wydają się być poza Nim. W przeciwnym bowiem razie moglibyśmy się pomylić i działać nie tak, jak On chce” (Wincenty a Paulo 2023, 428). „Osoby żyjące w świętej obojętności tworzą dzieła o dużym znaczeniu, ponieważ są one umocnione Bożą łaską” (Wincenty a Paulo 2018, 236). W ten sposób nauka o zawierzeniu Opatrzności łączy się z doktryną o woli Bożej i świętej obojętności.

Po trzecie, działanie, oparte na zawierzeniu Opatrzności, opiera się na **racji ewangelicznej, nie na ludzkiej roztropności**. Ewangelia bowiem ukazuje, że Ojciec troszczy się o swoje stworzenie, (por. Mt 6,25–33). W lisice do ks. Ludwika Riveta z 19 grudnia 1646 roku św. Wincenty, kierując się tą racją, napisał:

Wiesz jednak Księżu, że ta nieufność we własne siły ma być fundamentem ufności, jaką powinieneś pokładać w Bogu, bez której bywamy często gorsi, niż sądzimy. Z tą ufnością zaś możemy uczynić wiele, albo raczej sam Bóg czyni to, czego od nas oczekuje. Nie zatrzymuj więc dłużej swojego spojrzenia na tym, kim jesteś, lecz patrz na naszego Pana, który jest przy Tobie i w Tobie, gotowy przyłożyć rękę do dzieła, jeśli tylko zwrócisz się do Niego z prośbą o pomoc, a wówczas zobaczysz, że wszystko dobrze się ułoży. Czy myślisz, że jeśli Bóg poprzez swoje zrządzenie postawił Cię na tym urzędzie, to nie udzieli Ci również stosownych łask, byś ten urząd dobrze wypełnił, jeśli z miłości do Niego odważnie go podejmiesz? Nie miej co do tego żadnej wątpliwości (Wincenty a Paulo 2019, 168–69).

Po czwarte, **nie powinno się patrzeć na przeciwności jak na przeszkodę w wypełnianiu Bożego dzieła**. Przeciwnie, trudności należy traktować jako środki do oczyszczenia przywiązania do własnej woli. To właśnie poprzez tego typu okoliczności Opatrzność sprawia, że prawda naszej wiary staje się jaśniejsza, ponieważ ukazuje się wtedy, „do kogo” naprawdę jesteśmy przywiązani: czy pragniemy własnego sukcesu, czy raczej utrwalenia królestwa Bożego. Święty Wincenty mówi o tym jako „sekreć”, czyli czymś ukrytym, czego sam doświadczył, a co mimo pozorów potrafi przynieść niespodziewane rezultaty. Cenną wskazówkę w tym kontekście odnajdujemy w treści listu skierowanego do ks. Jana Martina w lutym 1647 roku:

Trwajmy mocno przy tej cennej ufności w Bogu, która jest siłą słabych i okiem niewidomych. A gdyby sprawy nie szły zgodnie z naszymi zamiarami i naszymi myślami, nie wątpmy nigdy, że Opatrzność przywiedzie je do takiego punktu, jaki jest potrzebny dla naszego większego dobra (Wincenty a Paulo 2019, 190).

Nauczanie św. Wincentego zawierało „przekonanie o kierującej ludzkimi dziejami troskliwej Obecności”. Dla niego świat ludzkiej historii nie był jedynie zbiorem wydarzeń stworzonym przez ludzi – wierzył, że prowadzi go czyjaś „niewidzialna ręka”. To właśnie tę troskliwą Obecność przyjmował jako miarę swego postępowania,

starając się pozwalać jej działać w swoim życiu. Dał temu wyraz w liście do ks. de Sergisa z 19 października 1636 roku:

Zresztą, czy ten, kto pragnie żyć, albo chce coś na tej ziemi osiągnąć, albo też odczuwając pragnienia przeciwne, nie będzie ich opanowywał, pamiętając o tym, że dni nasze są policzone i że nie możemy dodać ani jednego więcej do liczby tych, które Bóg ustalił? Skoro tak jest, Księżo, to zawiermy Bożej Opatrzności. Ona potrafi dobrze zadbać o to, czego nam potrzeba. [...] Mówisz, że miłosierdzie słabnie. O, jakże to słowo mnie porusza! Łaska jest konieczna, żeby móc rozpocząć, ale potrzeba jej również, by móc wytrwać do końca. Prośmy Boga, by udzielił jej tym, którzy muszą zaradzić tak wielu potrzebom (Wincenty a Paulo 2015, 447).

Warto zaznaczyć, że przedstawione przez św. Wincentego nauczanie o Opatrzności Bożej wyrosło na gruncie jego osobistego doświadczenia wiary oraz pracy duszpasterskiej. Omawiając ten istotny element życia duchowego, jednocześnie wskazywał, w jaki sposób należy go urzeczywistniać. Świadczy o tym m.in. konferencja wygłoszona przez niego do Sióstr Miłosierdzia 9 czerwca 1658 roku:

Mamy powód oczekiwać, że Zgromadzenie uczyni wiele dobrego, ale pod warunkiem, że zaufacie Opatrzności i nie będziecie jej przeszkadzać w kierowaniu wami. Bądźcie pewne, że jeśli dochowacie wierności swemu powołaniu i zachowacie reguły Zgromadzenia, to tak jak mówi ta reguła, Bóg zatroszczy się o wszystkie wasze potrzeby. Nawet w godzinie najcięższej próby. Ale musicie spełnić dwa warunki: wytrwać w powołaniu i przestrzegać waszych reguł. Dbajcie więc o to starannie, a Opatrzność będzie was strzegła. Wystarczy, że zachowacie reguły i postaracie się dobrze służyć Ubogim. Resztę powierzcie Opatrzności. Nawet gdyby zdawało się wam, że wszystko tracicie. Właśnie wtedy powinniście tym mocniej ufać, że nasz Pan jest z wami i ma moc obrócić wszystko na waszą korzyść (Wincenty a Paulo 2019, 467).

Odnosząc powyższe wskazania do s. Samulowskiej, należy przypomnieć, iż przez 66 lat służyła ona Bogu jako Siostra Miłosierdzia, z czego 55 lat posługiwała ubogim na misjach w Gwatemali. Po jej śmierci w 1950 roku jedna z sióstr, dla której s. Barbara była przełożoną, dała o niej esencjalne świadectwo: „Była żywą regułą [...] nauczala bardziej swoim przykładem niż słowami” (ADPG Sección 1.J.19.60.33)³.

Przypatrując się postawie wiary s. Samulowskiej, jej współsiostry potwierdzały słowa zachęty, które wypowiadała – aby w szczególnie trudnych sytuacjach mieć pełną ufność w Opatrzność Bożą i nie martwić się nadmiernie (por. ADPG 2005b, fols. 333–360). Wypowiedzi te znajdują także potwierdzenie w listach Sługi Bożej.

³ Informacje pochodzące z Archiwum Domu Prowincjalnego Sióstr Miłosierdzia w Gwatemali zostały przedstawione w tłumaczeniu własnym autora.

Niech przykładem będą słowa, które 23 kwietnia 1950 roku, w ostatnim okresie życia naznaczonym wielkim cierpieniem, skierowała do swojej bratanicy Barbary, nie pomijając zachęty: „Bóg czyni cuda, jeśli powierzamy się Mu z całą ufnością” (ASMCh 1950).

2. Powołana do żywej nadziei

Pierwszy list św. Piotra w sposób szczególny łączy zmartwychwstanie z nadzieją. W liście tym czytamy bowiem: „On [Bóg] w swoim wielkim miłosierdziu przez powstanie z martwych Jezusa Chrystusa na nowo zrodził nas do żywej nadziei” (1 P 1,3). Wskrzeszając Jezusa, Ojciec nie tylko „uwierzytelnił” Go, ale także dał nam „żywą nadzieję”. Zmartwychwstanie stanowi zatem nie tylko argument, na którym opiera się prawda chrześcijaństwa, lecz także siłę, która od wewnątrz karmi nadzieję Kościoła (por. Cantalamessa 2022, 278). Pascha Chrystusa jest zatem dniem narodzin chrześcijańskiej nadziei. Po paschalnym wydarzeniu widzimy w przepowiadaniu apostołów wypełnienie nadzieją. Obok wiary i miłości nadzieja zajmuje szczególne miejsce jako jeden z trzech konstytutywnych składników nowej egzystencji chrześcijańskiej (por. 1 Kor 13,13). Sam Bóg określany jest „Dawcą nadziei” (por. Rz 15,13). Znamy bowiem powód tej nadziei – sam Chrystus, powstając z martwych, opieczetował źródło nadziei, stworzył przedmiot nadziei teologalnej, którym jest życie z Bogiem, także po śmierci. To, co w Starym Testamencie było wyrażane tylko w nielicznych psalmach, czyli pragnienia bycia z Bogiem: „ja zawsze będę z Tobą” (Ps 73,23), doznawania rozkoszy po Jego prawicy (por. Ps 16,11), stało się rzeczywistością w Chrystusie (por. Cantalamessa 2022, 279).

Ożywiona takim duchem, Sługa Boża s. Samulowska wyraziła w liście do swojego starszego brata Józefa, napisanym 29 czerwca 1924 roku, nadzieję zdobycia zasług na życie wieczne: „Staram się swoim życiem być wierną Jezusowi – Przyjacielowi Ubogich, przygotowując dla siebie i dla moich bliskich małą zasługę na życie wieczne” (ASMCh 1924). Z kolei w liście z 9 kwietnia 1938 roku, adresowanym do bratanicy Barbary, daje się zauważyć jej stałe nastawienie na zdobywanie nieba: „Często myślę o śmierci i przygotowuję się do niej” (ASMCh 1938b). Dla właściwego zrozumienia powyższych wypowiedzi należy uwzględnić fakt, że w czasie ich pisania s. Samulowska cieszyła się jeszcze znakomitą zdrowiem, choć była już w dość zaawansowanym wieku. Zmarła dopiero ponad 10 lat później. Nie są to zatem przemyslenia związane z jakąś konkretną sytuacją, lecz stały stan ducha kogoś, kto przyznaje prymat dobrom niebieskim, a zatem konieczności przygotowania się na spotkanie z Bogiem. Na szczególną uwagę zasługuje również świadectwo jej umierania, które pozostawiła. Pod koniec życia, kiedy zachorowała i była bliska śmierci, nie okazała rozpacz, lecz wyraziła jedynie żywe pragnienie jak najszybszego spotkania ze swym

Niebieskim Oblubieńcem. W ostatnich dniach życia, kiedy ledwo mogła mówić, można było usłyszeć, jak cicho powtarza: „Pozwól mi iść do nieba... Chcę iść do nieba...” (ASMCh 1950).

Spoglądając na całokształt pracy misyjnej s. Samulowskiej, należy dostrzec fakt, że w swojej posłudze opieki nad cierpiącymi świadczyła im nie tylko wszelką potrzebną pomoc, zarówno w wymiarze materialnym, jak i duchowym, ale wytrwale starała się nakłonić ich, aby umierali w łasce Boga, próbując wlać w nich nadzieję życia wiecznego. O takiej postawie mówi poniższe świadectwo: „Sługa Boża mówiła chorym i cierpiącym, że w swoich cierpieniach upodabniają się do cierpień Boga i dzięki temu osiągają niebo, i w ten sposób napełniała ich odwagą i siłą” (ADPG 2005a, fols. 197–233).

Nadzieja jako cnota teologiczna pozwala nam, z jednej strony, wierzyć, że Bóg udzieli nam potrzebnych łask i że osiągniemy życie wieczne – to znaczy „zostaniemy zrodzeni do życia wiecznego” (czego przykład stanowią powyższe wypowiedzi); z drugiej zaś, uzdalnia nas do przyjęcia żywej nadziei, która wypływa ze zmartwychwstania. Właśnie w tym kontekście św. Piotr mówi o „rodzeniu się na nowo” (por. 1 P 1,3). Tak rzeczywiście stało się z apostołami po zmartwychwstaniu – oni bowiem doświadczyli mocy. Ta rodząca się w nich nadzieja kazała im zakrzyknąć: „Zmartwychwstał, żyje, ukazał się, rozpoznaliśmy Go!”. To właśnie nadzieja daje wiernie nowy impuls (por. Cantalamessa 2022, 279).

Staje się zatem wyraźnie widoczne, że istnieje nie tylko zmartwychwstanie ciała, które nastąpi w dniu ostatecznym, lecz także zmartwychwstanie serca, które dokonuje się każdego dnia. W świetle tego św. Leon Wielki powie: „Niechaj już teraz na społeczności świętych, czyli na Bożym Kościele, będzie widać oznaki przyszłego zmartwychwstania! Co ma nastąpić w ciałach, niech dokonywa się naprzód w duszach” (Leon Wielki 1957, 311).

Powyższe stwierdzenie stanowi nawiązanie m.in. do prorocтва Ezechiela o wyschniętych kościach. W słowach biblijnego proroka nie chodzi o zmartwychwstanie ciała, lecz o zmartwychwstanie serca. Wyschnięte kości nie należą bowiem do umarłych, ale do żywych. Lud Izraela podczas wygnania utracił nadzieję i powtarzał: „Wyschły kości nasze, znikła nadzieja nasza, już po nas” (Ez 37,11). I dlatego Bóg poleca Ezechielowi:

„Prorokuj do ducha, prorokuj, o synu człowieczy, i mów do ducha: Tak powiada Pan Bóg: Z czterech wiatrów przybądź, duchu, i powieś po tych pobitych, aby ożyli”. Wtedy prorokowałem tak, jak mi nakazał, i duch wstał w nich, a ożyli i stanęli na nogach – wojsko bardzo, bardzo wielkie (Ez 37,9–10).

W kontekście słów proroka Ezechiela możemy mówić o nadziei teologicznej, która jako „teologiczna” jest darem Ducha Świętego. Przypomina nam o tym św. Paweł w liście do Rzymian: „A Bóg, [dawca] nadziei, niech wam udzieli pełni

radości i pokoju w wierze, abyście przez moc Ducha Świętego byli bogaci w nadzieję” (Rz 15,13).

Natomiast w poniższych stwierdzeniach możemy odnaleźć świadectwa dzielenia się nadzieją, które wypływają z posługi misyjnej s. Barbary: „Sługa Boża podnosiła na duchu wszystkich, którzy przychodzili do niej po radę. Jako student często przychodziłem do niej ze wszystkimi moimi problemami i z tych spotkań wychodziłem jakby odmieniony” (ADPG 2005d, fols. 479–508). Również inny świadek jej życia daje podobne świadectwo: „Sługa Boża zawsze znajdowała słowa otuchy, nadziei i pocieszenia dla każdego, niezależnie od wieku [...]. Zawsze była uprzejma, spokojna” (ADPG 2005f, fols. 596–623).

W Zgromadzeniu Sióstr Miłosierdzia s. Samulowska pełniła także funkcje kierownicze. Wiązały się one z koniecznością rozwiązywania licznych problemów i podejmowania wiążących decyzji. Niezwykłym zjawiskiem jest zachowanie przez Służebnicę Bożą „zmartwychwstałego serca”: „Podziwiałam Sługę Bożą, ponieważ – podobnie jak przełożone wielu sióstr – mogła mieć problemy, ale nigdy nie widziałam jej zdenerwowanej czy smutnej, zawsze była w dobrym nastroju i pełna serdeczności” (ADPG 2005c, fols. 417–444).

Powyższe wypowiedzi znajdują potwierdzenie również w listach, które s. Barbara adresowała do rodziny. W bardzo prostych słowach niezmiennie wyrażała radość z tego, co robiła, nigdy zaś nie akcentowała trudności. Przykładem mogą być słowa, które napisała do brata Józefa 18 maja 1913 roku: „Jestem zawsze bardzo szczęśliwa. Stale mamy dużo do zrobienia, ponieważ szpital jest duży i jest wielu chorych, lecz Pan Jezus pomaga nam we wszystkim” (ASMCh 1913).

3. Służebnica nadziei

Napełnione nadzieją Siostry Miłosierdzia stają się wobec ubogich zdolne do bycia obrazem Bożej Opatrzności i w ten sposób mogą dochować wierności charyzmatowi wincentyńskiemu. Aby zadanie to wypełnić, nabywają doświadczenia „wzruszenia Boga” tak, by móc je przelewać na potrzebujących, jawiąc się przez to w ich oczach jako obraz Syna Wcielnego.

Ludzka postać Wcielnego Syna – Jezusa z Nazaretu – poświadczona przez Ewangelię, jest zawsze pewną formą czułości względem człowieka. Bardziej surową postać przybiera tylko wówczas, gdy człowiek nie okazuje takiego samego miłosierdzia wobec brata (por. Mt 18,23–35). Najstarsza część Ewangelii, stawiająca nam przed oczami Jezusa historycznego, ukazuje w przypowieściach Jego pełne wzruszenia spojrzenie na człowieka. W ten sposób wyraża się niejako odbicie „wzruszenia Ojca” w stosunku do stworzenia. Na tej płaszczyźnie sytuuje się również nauczanie św. Wincentego. W konferencji na temat „ducha współczucia i miłosierdzia”, ogłoszonej 6 sierpnia 1656 roku, przypomniał:

Gdy idziemy odwiedzić ubogich, to powinniśmy wniknąć w ich uczucia po to, by móc z nimi cierpieć, a także przyjąć postawę wielkiego apostoła [Pawła – przyp. tłum.], który powiedział: *Omnibus omnia factus sum*. „Stałem się wszystkim dla wszystkich” (1 Kor 9,22) [...]. Dlatego też powinniśmy starać się o to, by zmiękczyć nasze serca i uwrażliwić je na cierpienia i nędzę bliźnich, a także prosić Boga, by obdarzył nas prawdziwym duchem miłosierdzia, który jest Jego własnym duchem. Jak bowiem uczy Kościół, cechą Boga jest okazywanie miłosierdzia i obdarzanie jego duchem. Prośmy więc Boga, moi bracia, by udzielił nam tego ducha współczucia i miłosierdzia, by nas nim napełnił i by go w nas zachował, ażeby ten kto spotka misjonarza, mógł powiedzieć: „Oto człowiek pełen miłosierdzia”. Pomyślmy trochę o tym, jak bardzo potrzebujemy miłosierdzia my, którzy mamy je okazywać innym i nieść to miłosierdzie do różnych miejsc, a także znosić wszystko przez wgląd na miłosierdzie (Wincenty a Paulo 2017, 391).

Słowa św. Wincentego stanowią charakterystykę sposobu, w jaki członkowie Rodziny Wincentyńskiej realizują miłość wobec napotykanых osób. Jest to sposób głęboko zakorzeniony w objawieniu chrystologicznym. Charakterystyczną cechą Ewangelii jest „odnowienie”, jakiego doświadczają ci, którzy spotykają Jezusa. Jest to także istotna cecha charyzmatu wincentyńskiego: wzbudzać w spotykanych osobach pragnienie życia, tak aby odnajdywały spokój i pocieszenie. W ten sposób można obudzić w nich poczucie ojcostwa Boga i poprowadzić ku wierze w Jego Opatrzność, ożywianej przez nadzieję.

Papież Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi* napisał: „Nadzieja w sensie chrześcijańskim jest też zawsze nadzieją dla innych. I to jest nadzieja czynna” (SpS 34). Analizując realizację charyzmatu w ciągu 66 lat posługi s. Samulowskiej⁴ w Zgromadzeniu Sióstr Miłosierdzia, warto zwrócić uwagę na te grupy osób, wśród których wypełniała ślub służenia ubogim⁵.

⁴ Po zakończeniu objawień gietrzwaldzkich w 1877 roku Samulowska, ze względów bezpieczeństwa, zamieszkała w warmińskich placówkach prowadzonych przez Siostry Miłosierdzia. W 1880 roku Barbara dotarła do Chełmna, gdzie wraz z siostrami pełniła posługę na rzecz ubogich. To właśnie tam, i w tym czasie, dojrzało w niej pragnienie wstąpienia do Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo (por. Ryska 2004, 81). Jak wynika z jej kartoteki, została przyjęta do seminarium domu macierzystego w Paryżu 9 stycznia 1884 roku. Habit otrzymała 8 listopada tego samego roku. Jak już zostało powiedziane, przyjęła imię Stanisława – dla podkreślenia swojego polskiego pochodzenia oraz relacji ze św. Stanisławem Kostką, patronem polskiej młodzieży i wielkim orędownikiem Matki Bożej (por. Brzozowski 2009, 146). Po ukończeniu okresu formacyjnego Samulowska złożyła śluby 2 lutego 1889 roku. Na początkowym etapie życia zakonnego pozostała w domu w Belleville w Paryżu. W 1895 roku rozpoczęła swoją nową służbę pośród ubogich w Gwatemali, gdzie pozostała do końca swego życia.

⁵ Należy zaznaczyć, że Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia, do którego należała s. Barbara, funkcjonuje w Kościele jako stowarzyszenie życia apostołskiego. Tego rodzaju stowarzyszenia mają odznaczać się przede wszystkim konkretnym apostołskim celem. Dla Sióstr Miłosierdzia jest nim posługa pośród najbardziej potrzebujących (PE nr 59, 369), która wyraża się poprzez ślub służenia ubogim. Konstytucje Zgromadzenia wymieniają go jako pierwszy spośród czterech, przed czystością, ubóstwem i posłuszeństwem (K 28a). Jest on bezpośrednio związany z tożsamością oraz celem, jaki Zgromadzenie wypełnia w Kościele.

W pierwszej kolejności należy podkreślić posługę misyjną s. Barbary, która przez 55 lat służyła na misjach w Gwatemali. Początkowo powierzono jej funkcję dyrektorki seminarium – to właśnie do tej wspólnoty została najpierw posłana. Już od początku dostrzegalne były w niej nadzwyczajne oznaki dojrzałości duchowej oraz wielka dyskrekcja w odniesieniu do jej doświadczeń z przeszłości. Siostra Pauline Lannes, która przez pierwsze lata pobytu w Gwatemali mieszkała ze Sługą Bożą, daje o niej następujące świadectwo:

Obserwując ją uważnie przez kilka dni, powiedziałam sobie, że jest w tej siostrze coś niezwykłego i nadprzyrodzonego: Bóg był w niej [...]. W ciągu siedmiu lat, kiedy żyłam blisko niej, kilkakrotnie próbowałam wydobyć od niej jakieś szczegóły z jej przeszłego życia, ale ona dobrze strzegła swojej tajemnicy. Uświadomiłam sobie, że jej dusza żyła tylko dla Boga, a jej intensywna miłość do Najświętszej Dziewicy inspirowała wszystkie jej działania. Dlatego uczyniła tak wiele dobra dla siostr w seminarium i ogólnie dla wszystkich wokół niej (ADPG 1952, fols. 1289–1296).

Jedna z siostr powierzonych s. Barbarze poświadczyla, że otrzymane od niej wskazania stanowiły podstawę i przykład jej postępowania: „[...] podczas naszych spotkań Sługa Boża powtarzała nam, że powinnyśmy mieć głęboką wiarę, aby dobrze służyć ubogim. Mówiła też: «Spójrzcie, niczego nam nie brakuje, ponieważ Opatrzność Boża stale nad nami czuwa»” (ADPG Sección 1.J.19.60.15).

Siostra Samulowska z wielką troską dbała o to, by powierzone jej siostry nabyły umiejętności dobrego posługiwania. W tym należy widzieć powód kierowania ich do szkół pielęgniarskich lub do indywidualnych nauczycieli. Jedna z nich wspomina: „Kochała nas jak Matka. Starła się o wykształcenie i szukała nam nauczycieli, aby nam dali lekcje, jakich potrzebowałyśmy” (Pranga 2024, 15).

Siostra Barbara kierowała także Szpitalem Głównym św. Jana w mieście Gwatemala, stolicy kraju. Tam również służyła studentom medycyny. Jeden z nich wspomina bardzo ciekawe wydarzenie, które – mimo upływu lat – głęboko zapadło mu w pamięć:

Było to doroczne święto i wszyscy koledzy na nie poszli, tylko ja zostałam na dziedzińcu. Przechodziła tamtędy Siostra [Barbara] i zapytała, co robię? Odpowiedziałem: Uczę się. Uczę się – powtórzyła Siostra, i niedowierzając odeszła. W chwilę później wróciła z kopertą zawierającą to, czego mi brakowało, aby iść na święto (Pranga 2024, 15).

Świadkowie życia Siostry często we wspomnieniach podkreślali jej troskę o przyszły personel medyczny:

Sługa Boża prowadziła życie ubogie. Swoje dobra materialne przeznaczała dla ubogich i biednych studentów medycyny (ADPG 2017, fols. 85–124).

[...] Jej miłość wobec ubogich, a zwłaszcza studentów, była powszechnie znana. Jakże wielu z nich zawdzięcza jej możliwość ukończenia studiów (ADPG 2005e, fols. 509–538).

Większość swojej pracy misyjnej w Gwatemali s. Barbara poświęciła chorym w szpitalach w Gwatemala City, Antigua i Quetzaltenango. W każdym z tych miejsc panowały bardzo trudne warunki. Było to spowodowane m.in. próbami usunięcia siostr ze szpitali przez władze państwowe, powtarzającymi się trzęsieniami ziemi, których s. Samulowska kilkakrotnie doświadczyła, oraz bardzo skromnym wyposażeniem placówek. Siostra, stawiając czoła warunkom pracy, dbała przede wszystkim o to, aby niczego nie brakowało chorym, którym razem z siostrami służyła. Była osobą serdeczną, ale nie wahała się zwracać uwagi tym, którzy okazywali zniecierpliwienie wobec pacjentów. Napominała: „Jakim prawem postępujecie w ten sposób wobec chorych, powinniśmy traktować ich z większą cierpliwością i miłością” (ADPG Sección 1.J.19.60.33). Jeden z podopiecznych pozostawił o niej następujące świadectwo: „Anioł wśród chorych, pełen słodczy i nadziei” (ADPG Sección 1.J.19.60.33). Siostra Barbara z wielkim szacunkiem traktowała ludzi potrzebujących (ubogich materialnie). Starła się zawsze być do ich dyspozycji. Jedna z siostr potwierdza to słowami:

Obserwowałam u niej wielką miłość do ubogich, zwłaszcza, gdy byłam furtianką, wiele razy mi mówiła [s. Stanisława], gdy przyjdzie jakiś ubogi, to mnie poszukaj, nie pozwól, by długo czekał, zawołaj mnie od razu. [...] byłam świadkiem pomocy materialnej i duchowej, jakiej udzielała. Wiele razy mi mówiła: jeżeli mnie szuka jakiś ubogi i mnie nie ma, to proszę poszukaj siostry X, aby go obsłużyła, gdyż nigdy nie może odejść bez zwrócenia na niego uwagi (Cybula 2006, 97).

Siostra Barbara starała się wyjść naprzeciw najpilniejszym potrzebom ubogich. Jeśli było to możliwe, zapewniała im także uczciwą pracę. Wśród świadectw dotyczących jej posługi wśród ubogich oraz życia wspólnotowego znajduje się niezwykle opinia jednej z współsióstr, która podkreśliła: „pracowitość i świętość jej życia, charakteryzowała się niezwykle dobrocią”. Jeszcze inna siostra dodała, że s. Barbara miała matczyzny sposób bycia oraz „dobroć, która jest nadzwyczajna” (ADPG Sección 1.J.19.60.33). Rysem szczególnym w jej posługiwaniu drugiemu człowiekowi jest szczęście, które czerpała z relacji z Bogiem. Dała temu wyraz w listach do swoich krewnych:

Jestem bardzo szczęśliwa w służbie Bożej. Bardzo wdzięczna Panu Jezusowi i Matuchnie Najświętszej za święte powołanie siostry miłosierdzia. Jestem w wielkim szpitalu, mamy 1300 chorych do pielęgnowania, jest 30 siostr i wiele personelu, wszyscy mnie tu znają, bo już mam 42 lata pobytu w Gwatemali i 72 lata życia, ale moje zdrowie jest jeszcze dosyć dobre. Moje kochane siostry mnie pielęgnują bardzo dobrze (ASMCh 1938b).

Jeszcze jedno świadectwo podobnego charakteru:

Jestem już stara, ale Pan Jezus daje mi jeszcze siły, że mogę pracować, ale często myślę o śmierci i do niej się przygotowuję. Jestem bardzo szczęśliwa z powołania, służby Bożej i bardzo kocham naszych chorych. Pracuję zawsze w tym wielkim klasztorze [szpitalu], gdzie znajduje się 1500 chorych (ASMCh 1947).

Papież Benedykt XVI napisał: „Nasza nadzieja zawsze jest w istocie nadzieją dla innych; tylko wtedy jest ona prawdziwie nadzieją także dla samego siebie” (*SpS* 48). Przedstawione powyżej doświadczenia służby ukazują człowieka, który, dzieląc się nadzieją z innymi, sam jej doświadcza. W ten sposób możliwe staje się przeżywanie radości bycia powołanym „na Siostrę Miłosierdzia”. Takie powołanie stanowiło istotę życia s. Samulowskiej.

Zakończenie

Założyciel zgromadzeń wincentyńskich, św. Wincenty a Paulo, ściśle łączył nadzieję z Opatrznością Bożą i w ten sposób mówił o Opatrzności jako źródle nadziei. Wykładnia Wincentego o zaufaniu Opatrzności Bożej traktuje o zbawieniu w nadziei i dzięki nadziei, będącej tożsamą z wiarą – nadziei, która zbawia poprzez wiarę w Zbawiciela. Według św. Wincentego dokonuje się to m.in. poprzez dochowanie wierności swojemu powołaniu i zachowaniu reguł życia, czego przykład stanowi posługa s. Samulowskiej.

Wydarzenia i fakty są jakby słowami, poprzez które Obecność Boga – wraz z Jego Opatrznością – buduje dialog i przymierze z człowiekiem. Dla charyzmatu wincentyńskiego przyjęcie teologicznej nauki o Opatrzności Bożej oznacza co najmniej dwie rzeczy:

- a) współpracować w tym, aby rzeczywistość stworzona stawiała się coraz bardziej na obraz Syna;
- b) uczyć się „wzruszenia” Boga wobec stworzenia.

Po pierwsze, chodzi o to, aby „żyć jako synowie umiłowani przez Ojca” i widzieć wszystko w ramach relacji z Jezusem Zmartwychwstałym. W tym świetle nic nie pozostaje poza tą relacją „rodzącą”, która chwila po chwili czyni nas nowymi, sprawiając, że stale rodzimy się dla samych siebie i innych.

Po drugie, istotne jest uznanie faktu, że Bóg otacza swoje stworzenie Opatrznością, to znaczy troszczy się o nie, kocha i prowadzi, lecz potrzebuje przyobleczenia jej w „ciało i kości” – potrzebuje ludzkiej wrażliwości. I właśnie na takiej płaszczyźnie

sytuuje się charyzmat wincentyński, który w Gwatemali wypełniła Sługa Boża s. Samulowska podczas swojej 55-letniej „pielgrzymki nadziei”.

Papież Benedykt XVI napisał, że „każde poważne i prawe działanie człowieka jest czynną nadzieją” (SpS 35). Takie właśnie znaczenie miała realizacja ślubu służby ubogim i potrzebującym w życiu s. Samulowskiej – wizjonerki gietrzwałdzkiej, Siostry Miłosierdzia, misjonarki. Dlatego bez wahania można jej przypisać jeszcze jeden tytuł: „służebnicy nadziei”.

Bibliografia

Archiwum Domu Prowincjalnego Sióstr Miłosierdzia w Gwatemali. (= ADPG).

ADPG. 1952. *Copia Publicca* VI, fols. 122–129, 1289–1296.

ADPG. 2005a. Teste IV, *Copia Publicca* II, fols. 197–233.

ADPG. 2005b. Teste VIII, *Copia Publicca* III, fols. 333–360.

ADPG. 2005c. Teste XI, *Copia Publicca* IV, fols. 417–444.

ADPG. 2005d. Teste XIII, *Copia Publicca* IV, fols. 479–508.

ADPG. 2005e. Teste XIV, *Copia Publicca* IV, fols. 509–538.

ADPG. 2005f. Teste XVII, *Copia Publicca* III, fols. 596–623.

ADPG. 2017. Teste I, *Copia Publicca* II, fols. 85–124.

ADPG. Testimonios sobre Sor Samulowska, *Vitrina* I, Serie II, Sección 1.J.19.60.15.

ADPG. Testimonios sobre Sor Samulowska, *Vitrina* I, Serie II, Sección 1.J.19.60.33.

Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie. (= ASMCh).

ASMCh. 1913. List Siostry Barbary Stanisławy Samulowskiej do brata Józefa. Gwatemala, 18 maja 1913. II A/Ib–29.

ASMCh. 1924. List Siostry Barbary Stanisławy Samulowskiej do brata Józefa. Gwatemala, 29 czerwca 1924. II A/Ib–29.

ASMCh. 1938a. List Sługi Bożej do bratanicy Barbary. Gwatemala, 15 marca 1938. II A/Ib–29.

ASMCh. 1938b. List Siostry Barbary Stanisławy Samulowskiej do bratanicy Barbary. Gwatemala, 9 kwietnia 1938. II A/Ib–29.

ASMCh. 1947. List Sługi Bożej do krewnej Marii Wojciechowskiej. Gwatemala, 30 października 1947. II A/Ib–29.

ASMCh. 1950. List Siostry Barbary Stanisławy Samulowskiej do bratanicy Barbary. Gwatemala, 23 kwietnia 1950. II A/Ib–29.

Benedykt XVI. 2007. Encyklika *Spe salvi*. Kraków: Wydawnictwo M. (= SpS).

Brzozowski, Kazimierz. 2009. “Sługa Boża Siostra Barbara Samulowska: Wizjonerka z Gietrzwałdu.” *Salvatoris Mater* 11 (1): 143–50.

Cantalamessa, Raniero. 2022. *Pasterze i Rybacy: Rekolekcje dla biskupów, księży i wiernych świeckich*. Translated by Krzysztof Stopa. Kielce: Jedność.

Cybula, Hanna. 2006. “Siostra Barbara Stanisława Samulowska Siostra Miłosierdzia 1865–1950.” *Echo Zgromadzenia*: 90–100.

- Famvin (website). n.d. The Vincentian Family Information Network. Accessed February 5, 2025. <https://famvin.org/>.
- Franciszek. 2022. *List z okazji Jubileuszu Roku 2025* (November 2, 2022). Accessed January 15, 2025. <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2022-02/list-papieza-franciszka-z-okazji-jubileuszu-roku-2025.html>.
- Leon Wielki. 1957. *Mowy*. Translated by Kazimierz Tomczak. Pisma Ojców Kościoła 24. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Lipiński, Michał, Adam Sejbuk, and Szczepan Szpoton, eds. 2024. *Misja, miłosierdzie formacja: Filary duchowości i działalności św. Wincentego a Paulo*. Kraków: UNUM.
- Oddane Bogu dla służenia Ubogim: Konstytucje i statuty Sióstr Miłosierdzia Świętego Wincentego a Paulo. 2004. Kraków: WITKM. (= K).
- Perfezione evangelica: Tutto il pensiero di san Vincenzo de' Paoli esposto con le sue parole*. 1983. 3rd ed. Roma: Centro Liturgico Vincenziano. (= PE).
- Pranga, Małgorzata. 2024. *Wszystko z miłości do Jezusa i Maryi*. Kraków: WITKM.
- Ryszka, Czesław. 2004. *Łaska objawień: Barbara Samulowska z Gietrzwałdu*. Olsztyn: Fundacja Przyjaciół Matki Bożej Gietrzwałdzkiej.
- Wincenty a Paulo. 2015. *Listy, konferencje, dokumenty*. Vol. 1. Translated by Józef Kapuściak, edited by Pierre Coste. Kraków: WITKM.
- Wincenty a Paulo. 2017. *Listy, konferencje, dokumenty*. Vol. 11. Translated by Józef Kapuściak, edited by Pierre Coste. Kraków: WITKM.
- Wincenty a Paulo. 2018. *Listy, konferencje, dokumenty*. Vol. 12. Translated by Józef Kapuściak, edited by Pierre Coste. Kraków: WITKM.
- Wincenty a Paulo. 2019. *Listy, konferencje, dokumenty*. Vol. 10. Translated by Kazimiera Potok, edited by Pierre Coste. Kraków: WITKM.
- Wincenty a Paulo. 2023. *Listy, konferencje, dokumenty*. Vol. 7. Translated by Józef Kapuściak, edited by Pierre Coste. Kraków: WITKM.



Spirituality and Hope in Old Age: Case Study of the Spiritual Academy

TADEJ STEGU 

University of Ljubljana, tadej.stegu@teof.uni-lj.si

Abstract: The article examines the meaning of spirituality and hope in old age, with a special focus on the Spiritual Academy, a programme at the Faculty of Theology of the University of Ljubljana. The research question focuses on how and why spirituality becomes an important factor in maintaining hope in old age and what role it plays in the context of a secularised society that often does not provide sufficient support for existential issues related to ageing. The article deals with both theoretical and empirical aspects of spirituality and hope in old age. It initially draws on relevant psychological, sociological and theological sources from established authors. The methodology of the following empirical section is based on the analysis of anonymous questionnaires completed by participants at the end of each year to investigate whether the programme meets the spiritual needs of older adults. For this purpose, a case study method with an evaluation questionnaire (with elements of a Likert scale and open questions) was used. The results show that the programme effectively addresses the need for spiritual and personal growth and provides a space for sharing experiences and reflection. Although the survey indicates a high level of participant satisfaction with the Spiritual Academy programme, it also points to areas for improvement, both in terms of organisation and content. The analysis revealed a strong interest among participants in topics related to spirituality and hope, confirming the importance of such non-formal educational programmes for older people.

Keywords: existential questions, spirituality in old age, hope, ageing, spiritual growth, Christian anthropology, Spiritual Academy

Ageing brings with it unique challenges and internal issues that are often marginalised at earlier stages. These issues include the meaning of life and a sense of hope for the future. In today's increasingly secularised and consumerist society, which idealises youth, productivity, physical strength and aesthetic appearance, the older person is often confronted with feelings of meaninglessness, loss of identity and marginalisation (Bauman 2001; Moody 2005). Values that were once a source of pride and recognition fade with age, leading to existential emptiness and an increased susceptibility to depression and feelings of hopelessness (Erikson 1982; Tornstam 2005).

Hope is an important psychological and spiritual factor that enables individuals to maintain their inner vitality and positive attitude despite the limitations and losses that ageing inevitably brings. According to Viktor E. Frankl (2006), a person who sees meaning in their suffering can survive even the most difficult trials of life. Hope is therefore not necessarily based on external success, but often on inner resources, including the spiritual dimension of human existence.

The relationship between spirituality and ageing was first addressed by Protestant ministers, and most of the major work on this topic continues to come from their circles (Jewell 2004; Kimble and McFadden 2003; MacKinlay 2004). Spiritual and religious beliefs are important in human life as they influence lifestyle, behaviour and emotions in relation to ageing, illness and death. The importance of spiritual beliefs is particularly pronounced during illness, as they help patients and their families to accept the illness and ease its burden (Skoberne 2002). Spirituality has a positive influence on making sense of life in old age and on the acceptance of ageing itself (Macuh and Raspor 2018). Numerous reports speak of a positive influence of spirituality and religiosity on the spiritual, mental and physical health of older people (Manning and Miles 2018).

It is therefore not surprising that there is often a renewed interest in spirituality in old age. Older people turn to questions of meaning, transcendence, reconciliation and wholeness of life, reflecting the natural connection between age and spiritual endeavours (Atchley 2009). In this context, spirituality becomes a potential source of inner strength, connectedness and comfort that does not necessarily stem from a formal religion, but from a deeper sense of meaningfulness, wholeness and connectedness to something larger than oneself (Pargament 2007).

The concept of spirituality can include a religious affiliation, but it also goes beyond that. In contemporary scholarly debates, spirituality often implies the search for ultimate meaning, connectedness with others and the world, and a sense of inner coherence, especially in the context of suffering, impermanence, and the finitude of life (Moberg 2001; Koenig, King, and Carson 2012). In this regard, spirituality can serve as a basis for the restoration of hope in people facing grief, loneliness or near death.

The aim of this paper is to explore how and why spirituality becomes an important factor in maintaining hope in late life and what role it plays in the context of a fragmented society that often does not provide sufficient structured support for the existential issues of ageing. The article addresses both theoretical and empirical aspects of spirituality and hope in old age, drawing on relevant psychological, sociological and theological sources from established authors.

The topic of spirituality in late adulthood is socially and theologically important but is still relatively rarely dealt with empirically in theological and pastoral sciences. In this article, we therefore want to link theoretical findings with the practical promotion of spirituality in old age. In the field of promoting spirituality in old age, most programmes for older people are linked to religious communities and take place in local settings that mainly target members of religious communities. This represents a gap and an opportunity for the promotion of spirituality among older people in practice, but also a gap in research. Some models try to go beyond this concept and are also open to other older people. One such programme is the Spiritual Academy, which provides support for the spiritual needs of older people in an academic setting. The empirical part of the article is therefore a case study of a support programme

for older adults developed at the Faculty of Theology at the University of Ljubljana. The programme seeks ways to address the spiritual needs of older people. The article examines the extent to which the content and development of the Spiritual Academy programme are consistent with the findings presented in the theoretical part of the study. We ask whether programmes that are not tied to a specific religious community can promote the spirituality of older people. Our thesis is that the development of programmes such as the Spiritual Academy is a possible response to the spiritual needs of older people that go beyond the scope of individual religious communities.

In the empirical part, we will therefore examine the Spiritual Academy model and evaluate it on the basis of the evaluation questionnaires completed by programme participants each year.

1. Theoretical Framework and Definition of Key Terms

The experience of aging is undergoing a paradigmatic change in contemporary gerontological, psychological and theological discourse. Old age is no longer perceived solely through the lens of biological decline or social withdrawal but is increasingly interpreted as a time of complex inner development, reflection and potential spiritual growth. In this context, the interwoven dimensions of age, hope and spirituality are emerging as key factors in shaping the quality and meaning of later life.

This chapter lays the theoretical foundation for understanding old age not only as a developmental phase, but also as an existential space in which spiritual awareness and hopeful orientation can deepen. On the basis of relevant psychological theories, spiritual anthropology and current gerontological findings, the core concepts underlying this study are defined: Age as a developmental phase, hope as an existential-motivational construct, and spirituality as a multidimensional framework for finding meaning. Each of these themes is examined in the context of the psychosocial, emotional and spiritual challenges and potentials that characterize the lives of older adults.

The purpose of this theoretical foundation is to frame the subsequent analysis of the Spiritual Academy as a case study in which these dimensions interact concretely in the lived experience of older participants.

1.1. Age as a Phase of Development

Old age is not simply a biological condition characterised by the gradual decline of physical abilities, but a complex and dynamic phase of human development that encompasses intertwined physical, psychological, social and spiritual dimensions. Contemporary gerontological and psychological theories increasingly emphasise

that ageing is not only a process of loss, but also a process of potential growth and transformation (Coleman and O'Hanlon 2004, 17–29).

According to Erik H. Erikson's theory of psychosocial development, late adulthood is characterised by the challenge of ego "integrity," in which the individual reflects on his or her life and strives for coherent meaning, acceptance and reconciliation with successes and failures. This phase is a confrontation with finitude and mortality, in which the individual must integrate past experiences into a meaningful whole. Failure to do so can lead to "despair," which is characterised by regret, fear of death and the loss of existential hope (Erikson 1982, 55–75).

During this time, people often experience the cumulative effects of loss—including the loss of professional roles, social status, a spouse or close companion, physical functioning, autonomy and even cognitive clarity. Such changes can severely affect one's identity, self-esteem and perceived social value. In a culture that glorifies youth, beauty and productivity, older people can experience "social invisibility," marginalisation and a diminished sense of belonging (Moody 2005, 89–101; Gullette 2004, 32–47). Research shows that ageism is present in many Western societies. Older people are often the target of negative stereotypes, social marginalisation and a lack of opportunities for social participation (Gullette 2004; Nelson 2005). In line with Robert N. Butler's (1969) work, ageism remains deeply rooted in complex social structures that idealise youth and productivity and lead to the marginalisation of older adults. The ageism subtly but effectively reinforces the idea that ageing is a deficit rather than a meaningful stage of life.

In addition, the transition to old age often requires considerable psychological adjustment. Paul B. Baltes and Margret M. Baltes (1990) introduced the concept of "selective optimisation with compensation" as a model for successful ageing, which emphasises the importance of strategic adaptation in coping with loss of function while maintaining a sense of purpose and commitment. This process implies the active pursuit of goals that remain attainable and personally meaningful.

In view of these developmental tasks and existential challenges, the role of the "inner life" and "spiritual resources" is becoming increasingly central. As physical and social structures recede, older adults can turn inward and reflect more deeply on ultimate concerns, identity, purpose and transcendence. Ageing thus creates a fertile framework for spiritual development and existential integration—a process often referred to as "gerotranscendence," as defined by Lars Tornstam (2005), in which individuals move from materialistic and rational perspectives to a more cosmic and transcendent view of life.

In this psychosocial and existential context, the search for meaning, continuity and hope becomes particularly urgent and potentially transformative. Rather than being a time of inevitable decline, old age can be reimagined as a spiritually rich time of self-realisation, healing and renewed connection with the sacred.

1.2. The Concept of Hope

Hope is not just a fleeting emotional state or naive optimism, but a complex cognitive, affective and motivational construct that significantly characterises human resilience and existential orientation. As such, hope functions as a dynamic psychological force that sustains people in the face of adversity and offers a future-oriented perspective that integrates goals, meaning and the expectation of future fulfilment (Scioli and Biller 2009, 27–38).

Charles R. Snyder's (2002) influential theory of hope conceptualises hope as a cognitive motivational system consisting of two central components: "Agency Thinking"—the perceived ability and internal drive to initiate and sustain movement towards goals; and "Pathways Thinking"—the perceived ability to develop plausible strategies or pathways towards those goals. These components interact dynamically: the greater the perceived ability to act and the greater the ability to imagine pathways, the more hopeful the person is. In this sense, hope is not just a feeling, but a process of thinking, problem solving and strategic planning that is orientated towards a desired future (Snyder 2002, 249–76).

In older adults, however, the expression of hope often deviates from the conventional goal-orientated models. As biological decline and existential considerations increase, hope may turn away from hopes centred on achievement or future success and instead take the form of "existential or spiritual hope." This type of hope is less about the outcome and more about "meaning," "connection," "acceptance" and "reconciliation." It involves trust in the continuity of life, in the existence of transcendence, or in the possibility of inner peace despite uncertainty and loss (Herth 1993a, 38–44; Dufault and Martocchio 1985, 279–88).

In gerontological and palliative care research, hope has been shown to be a crucial predictor of psychological well-being, particularly in the case of illness, the need for care or near the end of life. Studies show that the presence of hope correlates positively with better emotional adjustment, lower anxiety, higher life satisfaction and even improved physical health indicators (Koenig, King, and Carson 2012, 134–40). Hope serves as an "inner anchor" that maintains a sense of identity and integrity during loss and uncertainty.

Spiritual traditions, including Christian anthropology, have long emphasised hope (*spes*) as one of the theological virtues—a God-given ability to trust in divine providence and eschatological fulfilment. In this framework, hope is not based on personal strength or empirical certainty, but on faith in transcendent reality and ultimate meaning (Pieper 1997, 91–110). Such hope enables older people to endure suffering not passively, but with a sense of openness to mystery and to the possibility of inner transformation.

To summarise, it can be said that hope in old age cannot be reduced to an individual psychological variable. It is relational, embedded in a social and spiritual

context and often focussed on non-material goals such as peace, reconciliation, forgiveness and legacy. It is precisely this expanded, existentially anchored conception of hope that makes it such an important resource for the experience of ageing.

1.3. Spirituality: A Multidimensional Concept

Spirituality is a term employed in various ways in both scientific and practical contexts, often without a standardised definition. In the broadest sense, it can be understood as an inner, individual experience of connectedness with meaning—whether with oneself, with others, with nature, or with a transcendent reality (Pargament 2007, 32–35). It involves the search for meaning, values, and connectedness, as well as the sense of being part of something larger.

Anton Mlinar (2009) observes that, until recently, spirituality was largely reserved for religious groups. It is no longer necessarily defined in exclusively religious terms, but now encompasses topics of profound importance for human growth, such as morality, ethics, justice, connectedness, creativity, meditation, prayer, and relationship with the transcendent. If the biological dimension of a person is defined by bodily systems, and the psychological dimension by thoughts and thought processes, then the spiritual dimension is the aspect of a person that seeks meaning and purpose in life (Hutchison 2025).

The concept of spirituality is broader than that of religiosity, although the two may overlap to some extent. Spirituality is often described as multidimensional; the two most frequently mentioned dimensions are the existential and the religious. The existential dimension concerns the purpose and meaning of life, while the religious dimension focuses on the individual's relationship with God or a higher power, which also shapes their sense of meaning. Another framework presents spirituality as a two-dimensional concept, with a vertical dimension—relationship to the transcendent or some supreme value that guides life—and a horizontal dimension—relationship to self, others, and the environment (Gedrih and Pahor 2009).

Different disciplines concerned with ageing use the concept of spirituality in distinct ways. The interrelationship between spirituality, religion, and ageing is clearly outlined in Holly Nelson-Becker's work *Spirituality, Religion, and Aging* (2018), which presents principles that can be applied in gerontological counselling and psychotherapy. Harry R. Moody (2012) edited *Religion, Spirituality, and Aging: A Social Work Perspective*, which includes essays on spirituality from a social work standpoint. Gerontologist William L. Randall (2019) conceptualises ageing as a spiritual experience, highlighting the use of personal narratives as a means of developing spirituality. Spirituality is also closely associated with palliative care, as described in *Ageing, Spirituality and Palliative Care* (MacKinlay 2006).

In contemporary ageing research, there is growing interest in the concept of gerotranscendence, developed by Tornstam (2005). This refers to the natural evolution of

older people's consciousness away from materialistic and rationalistic perspectives, towards greater contemplation, acceptance of life's paradoxes, and a deeper sense of connection. In this process, spirituality need not be religious, but instead reflects an inner maturation and transcendence of the self. It is therefore important to distinguish between spirituality and religiosity. Religiosity typically involves belonging to a particular faith, participation in religious practices, and acceptance of specific doctrines (Koenig, King, and Carson 2012, 45–49), whereas spirituality can be entirely personal and individual. Especially in later life, when some may be unable to participate in institutional religious practices, spirituality often endures as a source of comfort and hope.

2. The Social Context of Ageing and Secularisation

In modern Western societies, cultural patterns that glorify youth, speed, physical attractiveness, and productivity are increasingly prevalent, while old age has lost much of its former significance as a period associated with wisdom, respect, and spiritual maturity. A dominant youth culture promotes idealised visions of life that are difficult, if not impossible, for older people to realise. This cultural environment fosters the symbolic and social exclusion of older people, diminishes their presence in public discourse, and undermines their self-esteem. The following section examines the main dimensions of this phenomenon, with a focus on the cultural, social, and spiritual changes shaping the experience of old age in today's secularised world.

2.1. Youth Culture and the Marginalisation of Older People

Modern Western societies—characterised by individualism, rapid technologisation, and a neoliberal emphasis on productivity—tend to prioritise values such as youth, physical attractiveness, speed, innovation, and consumerism. In this context, old age is often perceived not as a natural and valuable life stage, but as a period of decline, redundancy, and passivity. Youth culture reinforces ideals that are unattainable for many older people, contributing to their social marginalisation and internalised stigmatisation (Gilleard and Higgs 2000, 22–28; Trstenjak 1965).

In Slovenia, Anton Trstenjak (1965) stresses that contemporary society often takes an unfavourable view of ageing, perceiving older adults primarily as recipients of social and health services rather than as carriers of wisdom or active participants in public life. He argues that one of society's key responsibilities is to restore the dignity of old age and to foster an environment in which older people are not merely physically present, but also mentally and culturally engaged.

This marginalisation is also symbolic: in the media, older people are frequently portrayed as a burden on healthcare systems, as ill, cognitively impaired, or dependent, and seldom as a source of knowledge, experience, or spiritual depth (Twigg 2004). Such representations reinforce stereotypes and contribute to the so-called social invisibility of older adults, which manifests in reduced inclusion, loneliness, and a diminished sense of meaning. Research by Slovenian anthropologist Vesna V. Godina (2015) shows that the role of older people as bearers of traditions and intergenerational continuity has been significantly eroded in the post-socialist transition, exacerbating feelings of social distance and existential insecurity in later life.

Ageing today also occurs in a secularised cultural framework, in which stable structures for understanding ageing as a spiritual journey—or as preparation for death—are increasingly absent. As Irvin D. Yalom (2008) notes, death is our greatest teacher, reminding us of life's limits and its preciousness. Confronting mortality in old age can lead to a deeper appreciation of life and an intensified search for meaning. In the past, religion, community, and family played a central role in structuring the daily lives of older people and ensuring their integration into society (Berčič 2014). Today, many older adults lack such support mechanisms in an increasingly individualised and de-Christianised cultural environment. Sociologists argue that the loss of symbolic structures—such as religious belief, ritual, and community—often leaves older people facing existential loneliness that extends beyond physical isolation, striking at the core of meaning and belonging (Idler 2024).

These trends have profound implications for the inner lives of older people. As they are excluded from the centre of social life, lose their professional roles, and experience physical decline and pain, many struggle with feelings of worthlessness, depression, meaninglessness, and spiritual emptiness. Slovenian studies confirm that loneliness is one of the most pressing challenges for older adults, with significant consequences for their physical and mental health (Ličen et al. 2022, 85–98).

It is increasingly clear that material support alone is insufficient. A holistic approach to ageing—one that encompasses not only physical and economic needs, but also the spiritual, cultural, and symbolic dimensions of life—is essential. Creating spaces where older people feel heard, valued, and spiritually included is becoming a central challenge for social policy, education, and pastoral practice alike.

2.2. Secularisation and the Loss of the Religious Framework

In addition to demographic ageing, modern European societies are undergoing a profound process of secularisation that is changing the way individuals experience meaning, transcendence and community. This change involves not only a decline in religious practise and belonging, but also a profound cultural shift in the way societies understand life, suffering and death. As Paul Heelas and Linda Woodhead (2005) noted, the decline of institutional religion has been accompanied by an increasing

emphasis on individualised, subjective forms of spirituality. This transition has been characterised as a movement from “religion as belonging to spirituality as search”—from communal rituals and shared dogma to personal exploration and experiential meaning-making.

In the Slovenian context, sociologists notes that post-socialist societies have experienced a complex interplay between religious revival and secularising tendencies. While institutional religion regained a certain visibility after the fall of socialism, its influence has declined significantly in recent decades, especially among the younger generations. For many older adults, however, the church continues to function as a central framework for interpreting the deeper dimensions of life, including suffering, mortality and hope. As secularisation progresses, these people often find themselves disoriented in a society where traditional symbols, rituals and theological language are no longer taken for granted or supported by society.

Bojan Žalec (2010) emphasises that the loss of a common religious framework not only weakens theological education, but also the broader symbolic structures that enable people to formulate existential questions. Without communal rituals that have meaning—funerals, rites of passage, liturgical celebrations—older people can struggle to find culturally coherent ways to process loss, face death or find hope. This phenomenon has also been explored by theologian Roman Globokar (2019), who argues that spiritual issues persist even in secular settings, but are increasingly addressed in fragmented, eclectic and often consumer-orientated ways. He warns of the danger that spirituality without direction and depth becomes a superficial substitute for true transcendence.

Nonetheless, this cultural void often opens new possibilities for spiritual searching in later life. As James Fowler (1981) has pointed out in his theory of faith development, older adults often engage in deeper existential reflections and integrate life experiences into a broader spiritual narrative. In Slovenia, this can be observed in the growing interest of older people in non-formal spiritual education (e.g., *Duhovna akademija*), contemplative practises and re-engagement with sacred texts. Anton Jamnik (2021) emphasises that spiritual awakening in old age is not just a nostalgic return to childhood beliefs but can represent a mature and critical appropriation of faith, often focused on inner transformation, forgiveness and preparation for death.

Furthermore, research by the Anton Trstenjak Institute (Ramovš 2009) shows that spiritual support plays a key role in the psychological and relational well-being of older adults in Slovenia. Their studies emphasise that even among those who do not describe themselves as religious in an institutional sense, spiritual themes—such as gratitude, transcendence, acceptance and hope—are important resources for coping with the challenges of ageing.

In summary, secularisation has contributed to the erosion of the collective religious framework that once provided meaning, especially in times of crisis. However, this loss is not necessarily synonymous with the disappearance of spirituality. Rather,

it has led to a shift in the way spiritual issues are approached—more personal, less dogmatic and often more reflective. The challenge is to create spaces in both pastoral care and education in which these questions can be addressed with depth, authenticity and intergenerational openness.

2.3. Loneliness, Individualism and the Need for Transcendence

In today's post-industrial societies, the prevailing cultural emphasis on individual autonomy, personal achievement and self-sufficiency has led to increasing social fragmentation and a weakening of traditional community bonds. While these values may promote personal freedom, they can also have unintended consequences—particularly for older adults who often find themselves excluded from active social participation. After retirement, the loss of a professional role, diminished mobility or a death can lead to a significantly reduced social network. This makes the older population particularly vulnerable to loneliness, which has become one of the most pressing psychosocial issues in gerontology. Older adults today often experience feelings of loneliness and existential emptiness. Yalom (1980) points out that basic existential concerns—death, freedom, loneliness and meaninglessness—are the source of human anxiety. Developing spiritual practises that focus on coping with these issues is crucial for spiritual growth and maintaining hope in old age.

As Christina Victor, Sasha Scambler, and John Bond (2009) emphasise, loneliness in old age is not only an emotional experience, but also a strong predictor of decline in physical and mental health, cognitive impairment, depression and mortality. In Slovenia, studies by Jože Ramovš et al. (2018) have repeatedly confirmed that social isolation and loneliness significantly affect the quality of life of older adults. His research shows that interpersonal relationships, trust and a sense of belonging are crucial protective factors for healthy ageing.

Slovenian gerontologist Ramovš (2003) argues that today's society suffers from a lack of community that disproportionately affects older people. The weakening of traditional intergenerational structures and the transition from a "we culture" to an "I culture" (*kultura jaza*) has meant that many older adults have fewer opportunities for meaningful social engagement. This social individualism is not only structural but also existential—it undermines the individual's sense of purpose and connection, especially when social roles and status are no longer externally validated.

However, loneliness in old age masks not only a lack of contact with others, but often a deeper spiritual longing—a longing for a connection to something greater than oneself. As David Moberg (2001) and Robert Atchley (2009) suggest, the need for transcendence comes increasingly to the fore in later life as individuals are confronted with questions of mortality, meaning and legacy. This spiritual need is not always religious in nature; it may manifest in quiet contemplation, a new appreciation

of beauty, deep emotional intimacy, forgiveness and reconciliation, or a profound sense of peace in nature.

This is in line with the findings of Slovenian psychologist Kristijan Musek Lešnik (2019), who describes spiritual maturity in old age as the ability to maintain inner coherence, openness to the transcendent and acceptance of life's ambiguities. He notes that older adults who cultivate some form of spiritual engagement—be it through religious practise, meditation, service to others or reflection—have a higher level of psychological resilience and life satisfaction.

Spirituality is becoming increasingly de-institutionalised in the post-secular age. Many people, including older adults, are not returning to traditional religious forms, but rather searching for meaning in a more personal way. This phenomenon reflects a broader cultural shift from dogmatic religiosity to experiential and existential spirituality, where meaning comes from depth of relationship and everyday mindfulness rather than doctrinal conformity.

This reorientation suggests that the spiritual needs of older adults need to be addressed in ways that transcend rigid religious categories. Whether through life review, narrative meaning-making, intergenerational storytelling, artistic creation or ecological awareness, older people express a clear desire to connect with that which is beyond the immediate and material. In this sense, spirituality can serve as a bridge—between self and others, between past and future and between immanence and transcendence.

3. The Case of the Spiritual Academy

Within the sphere of spirituality, most programmes for older people are associated with religious communities and take place in local settings, thus primarily reaching members of those communities. Some models, however, seek to move beyond this concept and are open to other older adults as well. One such initiative is the Spiritual Academy, which offers support for the spiritual needs of older people in an academic setting.

The Spiritual Academy (*Duhovna akademija*) is an informal lifelong learning programme which has been running at the Faculty of Theology, University of Ljubljana, since 2015. It was established with the aim of offering older adults, in particular, the opportunity to receive additional support for personal and spiritual growth beyond the usual framework of sacramental life. The programme is grounded in a holistic understanding of the human person in the light of Christian anthropology and seeks to foster a spirituality deeply rooted in a personal relationship with God, while also acknowledging the social dimension of faith. It is designed in such a way that no prior religious knowledge is required.

The conception of the programme is linked to several objectives: to provide a greater number of adults with access to the richness of the Catholic theological and spiritual tradition; to promote integral spiritual maturation; and to contribute to intergenerational dialogue and the involvement of retired professionals who wish to continue sharing their knowledge and experience. The programme does not offer formal qualifications or certificates, but rather aims to help participants incorporate the content into their everyday lives.

Since 2022, the programme has also been part of the Faculty of Active Wisdom (*Modra fakulteta*) at the University of Ljubljana. The Faculty of Active Wisdom develops innovative educational practices that enhance the well-being of older people and foster social integration.¹

Given that the programme appears to provide older people with innovative support in the field of spirituality, we shall examine the Spiritual Academy in greater detail below.

3.1. Methodology

At the end of each programme year, participants in the Spiritual Academy were invited—both verbally and via email—to take part in an anonymous survey. The main purpose of the survey was to analyse and improve the implementation and design of the Spiritual Academy in subsequent years. In this study, we review data from these evaluation surveys in order to determine whether the programme is meeting the spiritual needs of older adults, as discussed in the first two chapters of our research.²

The survey is conducted annually using the open-source application 1KA, which provides online survey services and ensures the anonymity of responses.³

All respondents are asked, at the start of the questionnaire, to confirm that the results may be used to analyse the programme and its implementation.

The questionnaire is intended primarily to evaluate and improve both the content and the technical aspects of the Spiritual Academy and does not collect personal data. Consequently, consent in the sense of the General Data Protection Regulation (GDPR) is not required. The instrument was developed during the first year of the Spiritual Academy, taking into account the findings of an initial pilot study. In the summer of 2014, a pilot study was carried out among senior students of the Faculty of Theology at the University of Ljubljana who were enrolled in continuing education programmes, as well as among members of Catholic parishes in the city.

¹ For more information about the Faculty of Active Wisdom, please visit <https://www.uni-lj.si/en/study/alumni/faculty-of-active-wisdom>.

² The surveys are available in the archives of the Spiritual Academy. The programme and recordings of some of the lectures are available at <https://www.teof.uni-lj.si/studij/vsezivljenjsko-ucenje>.

³ A detailed description of how the application works can be found at <https://www.1ka.si/d/en/about-1ka>.

This survey explored interest in different areas of spiritual growth, the suitability of the proposed schedule, and willingness to participate in the programme.

For reasons of scope and space, the following analysis will be limited to the Spiritual Academy during the “Year of Hope” (2024–25). We employ a case study approach, using an evaluation questionnaire with both Likert-scale items and open-ended questions. The data are presented in numerical form, and both quantitative and qualitative findings are analysed (the latter through thematic analysis of participants’ statements).

The small sample size and limited validation are acknowledged limitations of the method used, offering scope for a more extensive analysis in future research. Although the survey results are not representative, they nonetheless provide valuable insights from the perspective of programme participants.

3.2. Spiritual Academy in the Year of Hope—Survey Results

The focus of the Spiritual Academy programme in 2024/2025 was “Spirituality and Hope”. Data from the evaluation surveys for the academic year 2024/2025 indicate considerable interest among participants in a further exploration of topics related to Christian hope. The questionnaire was distributed to all enrolled participants ($N = 231$) and 56 individuals responded, representing a response rate of 24%. It contained both quantitative ratings (on a five-point scale) and open-ended questions.

The evaluation results demonstrate an overwhelmingly positive response from the public. No fewer than 93% of respondents expressed a desire to participate in the programme in future years, confirming the high value placed on both content and delivery. The topics that participants rated as most desirable for future sessions were:

- 1) Hope (4.7): This received the highest rating, reflecting participants’ existential need for content addressing meaning and the perspective of the transcendent in life.
- 2) Bible (4.6), Spirituality (4.6), Family and Relationships (4.6): High ratings for these topics indicate a wish for a deeper understanding of personal faith and its lived expression in daily relationships.
- 3) Prayer and Personal Spirituality (4.5), Current Social Issues (4.4): These results show an integration of the personal and social dimensions of faith, consistent with the original vision of the programme.

Other areas of focus, though slightly lower, still achieved relatively high scores: Sacraments (4.2), Creation and Nature (4.0), Liturgy (4.0), Contemporary Philosophy (3.8), Artificial Intelligence (3.8) and World Religions and Spirituality (3.7). The lowest average score (2.4) was for the category “Other,” suggesting a strong orientation towards the proposed topics and limited interest in additional, unlisted content.

The socio-demographic profile of respondents shows a predominantly older participant group:

- 1) Age: 54% were aged 61 or over, 34% between 41 and 60 years, and 13% between 21 and 40 years.
- 2) Gender: 73% were women, 27% were men.
- 3) Status: 54% were retired, 39% were employed, 7% were in education.

This distribution confirms that the Spiritual Academy effectively reaches older adults seeking a deepening of personal spirituality and new avenues for social integration. The gender ratio also mirrors broader trends indicating women's stronger representation in activities linked to spiritual growth (Bengtson, Putney, and Harris 2013).

When asked to what extent their expectations had been met, 79% of participants stated that they had been largely met, 18% that they had been partially met, and 3% did not respond. The suitability of the programme was further underlined by responses to whether participants wished to attend again the following year: 92% answered "yes," 7% were undecided, and only 2% did not wish to re-enrol.

Although satisfaction levels were high, responses to open-ended questions also revealed areas for improvement: avoiding date clashes with the *Evangelii gaudium* Bible School; providing certificates of participation to those with at least 90% attendance; ensuring a closer link between content and everyday life; inviting international guest speakers; and including themes on bioethics and artistic expression. Praise for the organisers and lecturers predominated among open responses.

The example of the Spiritual Academy illustrates that structured, professionally supported and personally engaging spiritual growth programmes are of considerable value to the older population—not only as a source of intellectual and religious enrichment, but also as a response to needs for hope, community, and meaning that are often overlooked in a secularised society. The programme successfully fosters a multidimensional spirituality encompassing the personal, communal and social dimensions of faith, thus affirming the importance of spiritual learning as an integral part of ageing with dignity.

4. Discussion

The empirical evidence from the Spiritual Academy study corroborates the findings of numerous other research projects which emphasise that spirituality in later life is an increasingly important existential and psychosocial dimension of human experience. In old age, spirituality is not confined solely to religious practices; it is often

expressed as a heightened need for meaning, inner reconciliation, connection with others, and engagement with the transcendent (Moberg 2001; Tornstam 2005).

Nives Ličen et al. (2022) observe that in today's largely secular, individualistic and pluralistic society, people are increasingly experiencing a crisis of meaning and values, evident both individually and collectively. The "horizontal" dimension of spirituality concerns relationships with the self, with other people, and with the environment and nature, representing a non-religious understanding of life's meaning. The "vertical" dimension is associated with a relationship with God, another deity, or a higher power.

Across religions, certain human spiritual needs are universally recognised: the need for meaning and purpose; the need for love and connectedness; and the need for forgiveness. George E. Vaillant (2009), a leading researcher in the Harvard Longitudinal Study of Adult Development, notes in *Spiritual Evolution* that spirituality constitutes an inherent positive force within human beings.

4.1. Spirituality as a Developmental Need in Late Adulthood

In Erikson's (1982) well-known theory of psychosocial development, the final stage of the human life cycle is characterised by a dynamic interplay between ego integrity and despair. In this stage, older adults undertake a retrospective evaluation of their lives. Successful resolution leads to a sense of coherence, acceptance, and fulfilment—what Erikson termed "integrity." If, however, the stage remains unresolved, it may be overshadowed by regret, a sense of missed opportunities, or existential emptiness, culminating in despair.

In this critical phase of life review, spirituality serves as an important interpretive framework. As Paul Wink and Michele Dillon (2002) observe, spirituality in later life is not merely a source of comfort; it also provides a meaningful lens through which the individual may reinterpret suffering, cope with loss, and prepare for death with dignity and peace. Spiritual reflection enables individuals to transcend the limits of their own biography, situating their life story within a broader—indeed, potentially eternal—horizon.

This developmental need is especially apparent in contexts where traditional religious affiliation has weakened, yet the spiritual quest endures. Atchley (2009) argues that spiritual development in old age should not be viewed as static or regressive. Rather, it is frequently marked by increasing inwardness, deepened contemplation, and a redefinition of one's relationship with God, with others, and with oneself. He describes this shift as a movement from religion as belief to spirituality as lived experience, noting that many older adults discover renewed meaning not through rigid adherence to inherited dogma, but through reflective practices, acts of service, gratitude, and active participation in community life.

Within this developmental framework, initiatives such as the Spiritual Academy can play a vital facilitating role. By offering structured content that integrates theological insight, biblical reflection, and experiential learning, the programme addresses both the cognitive and affective dimensions of spiritual growth. Perhaps even more significantly, it fosters a safe and inclusive environment in which participants feel seen, respected, and socially connected. This interpersonal dimension—the experience of being heard and valued—features prominently in participants’ feedback and aligns with gerontological research emphasising the importance of recognition and relational competence in late adulthood (Ramovš 2003; Musek Lešnik 2019). Moreover, the interdisciplinary character of the Academy—bringing together theology, philosophy, psychology, and pastoral care—embodies a holistic vision of the human person consistent with Christian anthropology. It affirms that spirituality in old age is not an escape from reality, but rather a profound engagement with it: reinterpreting past wounds, cultivating gratitude, seeking reconciliation, and renewing hope. This is particularly relevant in a secularised society where older adults are often deprived of public spaces for such existential dialogue.

As Darja Kobal Grum and Majda Pahor (2022) demonstrate in their research on ageing and identity in Slovenia, older adults participating in spiritually oriented life-long learning programmes tend to report higher life satisfaction, greater emotional resilience, and stronger social integration. Such findings mirror the testimonies of Academy participants, many of whom attest that the programme not only broadens their knowledge but also sustains their sense of dignity and spiritual vitality.

In sum, spirituality in late adulthood should not be regarded as a luxury or marginal concern. Rather, it represents a central developmental task—one that enables individuals to integrate their life experiences and to approach death in a way that affirms meaning, connectedness, and transcendence. Educational and community-based initiatives that support this process merit recognition as essential components of comprehensive ageing support.

4.2. Hope as a Fundamental Spiritual Category

Among the subjects offered by the Spiritual Academy, “hope” emerged as the highest-rated theme, attaining an average score of 4.7 out of 5 in participants’ evaluations. This outcome is neither incidental nor superficial, but reflective of a profound existential need, particularly acute in later life. Older adults frequently confront the imminence of loss—of health, loved ones, social roles, and ultimately life itself. In this context, hope is not a luxury, but a spiritual necessity, intimately linked to resilience, meaning, and the capacity to live fully, even in the face of decline.

From a theoretical standpoint, hope is distinct from mere optimism. Whereas optimism is typically grounded in positive expectations regarding specific outcomes, hope—especially in its spiritual dimension—derives from a deeper

existential openness. According to Kathleen J. Dufault and Benita C. Martocchio (1985), hope encompasses both cognitive and affective dimensions: it involves not only goal-setting and problem-solving (as articulated in Snyder's model) but also emotional acceptance, trust, and the capacity to remain anchored in meaning during periods of uncertainty or suffering.

This distinction is particularly pertinent in old age. As Kay Herth (1993b) demonstrated in qualitative studies of older patients, spiritual hope often manifests not as an expectation of external change, but as an inner orientation—a readiness to reconcile, a sense of inner peace, and a transcendent horizon that renders suffering bearable. Such an orientation was clearly affirmed by participants of the Spiritual Academy, many of whom described the sessions on hope as comforting, liberating, and as reawakening something essential that had lain dormant. In the Slovenian context, Ramovš (2003) likewise underscores the importance of cultivating hope within personalistic gerontology, which views ageing not solely as biological decline, but as an opportunity for the growth of wisdom, solidarity, and transcendence. Ramovš maintains that older individuals who sustain an active sense of hope are better able to preserve emotional equilibrium, maintain social engagement, and uphold a positive self-image. This is corroborated by recent studies by Kobal Grum (2022b), which identify hope as a vital protective factor for the mental health of older adults in uncertain times, particularly within post-secular societies.

Across contemporary Europe, secularisation has weakened traditional religious narratives, yet it has not diminished the spiritual hunger for meaning, direction, and a sense of future. As Heelas and Woodhead (2005) observe, the shift from institutional religion to personal spirituality does not eliminate the need for hope; rather, it transforms its language and its modes of expression. In this respect, the Spiritual Academy's success lies in its ability to address evolving spiritual needs. Its approach is not exclusively theological or denominational, but arises from a holistic anthropological vision that honours the spiritual diversity of its participants while remaining grounded in the Christian humanist tradition.

The Academy's curriculum integrates biblical, theological, and philosophical reflections on hope—not solely as a theological virtue, but as a lived, embodied, and relational reality. Participants are encouraged to reflect upon hope not only in relation to eternal life, but also in terms of daily resilience, intergenerational reconciliation, ecological responsibility, and civic engagement. This synthesis of personal and social dimensions reflects a contemporary understanding of spiritual maturity.

Hope also assumes a vital communal role. Group sessions, shared prayers, and intergenerational exchanges create spaces where hope becomes more than an individual sentiment; it emerges as a shared narrative capable of counteracting the isolation and fragmentation often accompanying old age.

In conclusion, hope should be recognised not merely as a theological abstraction or psychological state, but as a fundamental spiritual category—a dynamic force that

enlivens life, renews meaning, and safeguards dignity in later years. Educational initiatives such as the Spiritual Academy are therefore essential in cultivating this inner resource, which not only enhances individual well-being but also fosters a more compassionate and spiritually resilient society.

4.3. Spiritual Community as a Response to Isolation

One of the most pressing challenges of contemporary ageing is social isolation, which frequently leads to loneliness, marginalisation, and a diminished sense of belonging. Numerous Slovenian studies have shown that loneliness constitutes one of the most common psychosocial problems faced by older adults, significantly affecting their mental health and overall quality of life (Ramovš 2003; Kobal Grum 2014).

Ramovš emphasises that ageing is not solely characterised by physical decline, but also by the necessity of rediscovering one's place in society—especially following the loss of significant roles such as professional, parental, or partnership identities. In this context, belonging to a community becomes a pivotal determinant of psychosocial well-being. A community provides support, structure, and opportunities for the mutual sharing of life experiences—resources particularly valuable in later life (Ramovš 2011).

Although the Spiritual Academy is not a formal ecclesial body, it functions as a spiritual learning community where participants meet, share reflections, and collectively seek meaning. This affirms a central anthropological insight: that human beings are inherently relational, in need of connection, dialogue, and a shared symbolic orientation. According to Kobal Grum (2022a), many older adults seek a form of spiritual belonging that extends beyond institutional religiosity, finding fulfilment in smaller, more intimate communities where they feel heard, respected, and accepted.

The value of such communities extends beyond emotional or informational support; it is existential and transformative. As Metka Kuhar (2010) notes, interpersonal connectedness in old age is essential for sustaining self-worth, meaning, and spiritual maturity. When individuals lose physical capacity or formal social roles, they require spaces in which to share stories, listen to others, pray, reflect, and co-create a shared symbolic world.

Slavko Gaber (2019) likewise highlights the importance of community-based learning and spiritual development that bridges generations. Programmes such as the Spiritual Academy foster intergenerational dialogue, challenge age-related stereotypes, and cultivate a culture of respect and inclusion. Participants often remark that the Academy is not simply a place where content is delivered, but a living environment in which they feel part of something greater, vibrant, and meaningful.

In this way, the Spiritual Academy addresses not only the intellectual interests of older adults but—more importantly—their need for belonging, connection, and

spiritual sustenance. At a time when traditional forms of community are fragmenting or transforming, such initiatives provide a valuable alternative, strengthening spiritual resilience, fostering connectedness, and promoting meaningful ageing.

Conclusions: Spirituality as a Place of Meaning and Community in Old Age

In modern secularised societies—dominated by the values of youth, productivity, and aesthetic perfection—older individuals often find themselves on the margins. As physical abilities wane and retirement marks the end of professional life, the risk of losing meaning, identity, and hope increases. For this reason, spirituality in later life assumes particular significance—not as escapism, but as a vital inner dimension enabling deeper self-knowledge, a fuller grasp of one's life trajectory, and sustained connection with others and with the divine.

The case of the Spiritual Academy demonstrates that well-designed, non-formal programmes of spiritual education can make a significant contribution to the spiritual and psychosocial well-being of older adults. Through its diversity of themes, intergenerational ethos, and emphasis on personal growth and community, it offers a tangible response to the needs for meaning, hope, and belonging—needs that often resurface in later years.

Wink and Dillon (2002) rightly observe that spiritual development does not cease in old age; indeed, it may become more dynamic, profound, and authentic. The Spiritual Academy also corroborates Atchley's (2009) assertion that spirituality is a fundamental human need transcending religious affiliation, manifested in the pursuit of inner wholeness and interpersonal connectedness. Spirituality in old age is therefore not solely a matter of private belief, but also a pressing social question concerning how society addresses existential needs often neglected in secular contexts.

While annual evaluation surveys indicate high levels of participant satisfaction with the Spiritual Academy, feedback also reveals areas for enhancement, as outlined in Chapter 3. These include organisational improvements (e.g., scheduling, provision of participation certificates) and content-related expansions (e.g., bioethics and the arts).

Based on our findings, we contend that the model of informal adult spiritual education exemplified by the Spiritual Academy holds considerable potential for adaptation in diverse national and cultural contexts.

Translated by Andrej Turk

Bibliography

- Atchley, Robert C. 2009. *Spirituality and Aging*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Baltes, Paul B., and Margret M. Baltes. 1990. *Successful Aging: Perspectives from the Behavioral Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauman, Zygmunt. 2001. *The Individualized Society*. Cambridge: Polity.
- Bengtson, Vern L., Norella M. Putney, and Susan Harris. 2013. *Families and Faith: How Religion Is Passed Down Across Generations*. Oxford: Oxford University Press.
- Berčič, Bojan. 2014. *Etika in filozofija smrti*. Maribor: Aristej.
- Butler, Robert N. 1969. "Age-ism: Another Form of Bigotry." *The Gerontologist* 9 (4): 243–46.
- Coleman, Peter G., and Ann O'Hanlon. 2004. *Aging and Development: Theories and Research*. London: Hodder Arnold.
- Dufault, Kathleen J., and Benita C. Martocchio. 1985. "Hope: Its Spheres and Dimensions." *Nursing Clinics of North America* 20 (2): 379–91.
- Erikson, Erik H. 1982. *The Life Cycle Completed*. New York: Norton.
- Fowler, James W. 1981. *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco: Harper & Row.
- Frankl, Viktor E. 2006. *Man's Search for Meaning*. Boston: Beacon Press.
- Gaber, Slavko. 2019. *Vzgoja in skupnost v času razkroja kolektivnih identitet*. Ljubljana: Pedagoška fakulteta UL.
- Gedrih, Maša, and Majda Pahor. 2009. "Percepcija duhovnosti in duhovne oskrbe v domovih starejših občanov v Ljubljani – perspektivi stanovalcev in oskrbovalcev." *Obzornik Zdravstvene Nege* 43 (3): 191–200.
- Gilleard, Chris, and Paul Higgs. 2000. *Cultures of Ageing: Self, Citizen and the Body*. Harlow: Pearson Education.
- Globokar, Roman. 2019. "Sodobni človek in religioznost: Izguba duhovne orientacije ali priložnost za novo poglabitev?" *Bogoslovni Vestnik* 79 (2): 235–51.
- Godina, Vesna V. 2015. "Old Age and the Loss of Symbolic Structures." *Anthropos* 47 (2): 101–16.
- Gullette, Margaret Morganroth. 2004. *Aged by Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Heelas, Paul, and Linda Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Herth, Kay. 1993a. "Hope in the Elderly." *Journal of Gerontological Nursing* 19 (12): 38–44.
- Herth, Kay. 1993b. "Hope in the Family Caregiver of Terminally Ill People." *Journal of Advanced Nursing* 18 (4): 538–48. <https://doi.org/10.1046/j.1365-2648.1993.18040538.x>.
- Hutchison, Elizabeth D. 2025. *Dimensions of Human Behavior: The Changing Life Course*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Idler, Ellen. 2024. "Religion as a Social Determinant of Health in Old Age?" *Journal of Religion, Spirituality & Aging* 36 (4): 336–44. <https://doi.org/10.1080/15528030.2024.2374493>.
- Jamnik, Anton. 2021. *Duhovna rast in staranje: Izzivi sodobne pastorage*. Ljubljana: Družina.
- Jewell, Albert. 2004. *Aging, Spirituality and Well-being*. London: Kingsley.
- Kimble, Melvin A., and Susan McFadden, eds. 2003. *Aging, Spirituality, and Religion: A Handbook*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Kobal Grum, Darja. 2014. "Osamljenost in duševno zdravje starejših." In *Psihologija in staranje*, edited by Darja Kobal Grum and Jože Ramovš, 127–40. Ljubljana: Fakulteta za psihologijo UL.

- Kobal Grum, Darja. 2022a. "Duhovne potrebe v starosti." In *Staranje in psihološko blagostanje*, edited by Darja Kobal Grum and Jože Ramovš, 75–94. Ljubljana: Fakulteta za psihologijo UL.
- Kobal Grum, Darja. 2022b. "Psihološke potrebe v starosti: Pomen upanja in smisla." In *Staranje in psihološko blagostanje*, edited by Darja Kobal Grum and Jože Ramovš, 95–112. Ljubljana: Fakulteta za psihologijo UL.
- Kobal Grum, Darja, and Majda Pahor. 2022. "Identiteta v starosti in pomen duhovnosti." In *Psihosocialni vidiki staranja*, edited by Darja Kobal Grum and Jože Ramovš, 121–38. Ljubljana: Znanstvena založba FF UL.
- Koenig, Harold G., Dana E. King, and Verna Benner Carson. 2012. *Handbook of Religion and Health*. 2nd ed. New York: Oxford University Press.
- Kuhar, Metka. 2010. *Psihosocialni vidiki staranja*. Ljubljana: Inštitut RS za socialno varstvo.
- Ličen, Nives, Maja Mezgec, Dušana Findeisen, Otto Gerdina, Tadej Stegu, Urša Kapler, Klara Hudournik, et al. 2022. *Homo senescens: Dolgoživost in izobraževanje starejših*. Ljubljana: Založba Univerze.
- MacKinlay, Elizabeth, ed. 2004. *Spirituality of Later Life: On Humor and Despair*. Binghamton, NY: Haworth Pastoral Press.
- MacKinlay, Elizabeth. 2006. *Aging, Spirituality and Palliative Care*. New York: Routledge.
- Macuh, Bojan, and Andrej Raspor. 2018. "Duhovna oskrba starejših v domovih za starejše." *Bogoslovni Vestnik* 78 (2): 641–60.
- Manning, Lydia K., and Andrew Miles. 2018. "Examining the Effects of Religious Attendance on Resilience for Older Adults." *Journal of Religion and Health* 57:191–208. <https://doi.org/10.1007/s10943-017-0438-5>.
- Mlinar, Anton. 2009. "Duhovnost staranja: Nekatera opažanja o starosti z vidika duhovnih potreb." *Bogoslovni Vestnik* 69 (3): 277–96.
- Moberg, David O. 2001. *Aging and Spirituality: Spiritual Dimensions of Aging Theory, Research, Practice, and Policy*. New York: Haworth Pastoral Press.
- Moody, Harry R. 2005. *Aging: Concepts and Controversies*. 5th ed. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
- Moody, Harry R. 2012. *Religion, Spirituality, and Aging: A Social Work Perspective*. New York: Routledge.
- Musek Lešnik, Kristijan. 2019. "Duhovna dimenzija v starosti." In *Psihološki pogledi na staranje in starost*, edited by Darja Kobal Grum, 141–57. Ljubljana: Znanstvena založba FF UL.
- Nelson, Todd D. 2005. *Ageism: Stereotyping and Prejudice Against Older Persons*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nelson-Becker, Holly. 2018. *Spirituality, Religion, and Aging: Illuminations for Therapeutic Practice*. Los Angeles: Sage.
- Pargament, Kenneth I. 2007. *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred*. New York: Guilford Press.
- Pieper, Josef. 1997. *Faith, Hope, Love*. San Francisco: Ignatius Press.
- Ramovš, Jože. 2003. *Gerontologija: Znanost o staranju in starosti*. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.
- Ramovš, Jože. 2009. *Za kakovostno staranje in lepše sožitje med generacijami*. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.
- Ramovš, Jože. 2011. *Sožitje v starajoči se družbi*. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.

- Ramovš, Jože, et al. 2018. "Osamljenost in socialna izključenost starejših v Sloveniji." In *Staranje v Sloveniji: Medgeneracijsko sožitje in kakovostna starost*, edited by Jože Ramovš, 203–21. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.
- Randall, William L. 2019. *In Our Stories Lies Our Strength: Aging, Spirituality, and Narrative*. Seattle: [s.n.].
- Scioli, Anthony, and Henry B. Biller. 2009. *Hope in the Age of Anxiety*. New York: Oxford University Press.
- Skoberne, Mihaela. 2002. "Duhovnost in duhovno zdravje." *Obzornik Zdravstvene Nege* 36:23–31.
- Snyder, Charles R. 2002. "Hope Theory: Rainbows in the Mind." *Psychological Inquiry* 13 (4): 249–75. https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1304_01.
- Tornstam, Lars. 2005. *Gerotranscendence: A Developmental Theory of Positive Aging*. New York: Springer.
- Trstenjak, Anton. 1965. *Če bi še enkrat živel ali Psihologija življenjske modrosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Twigg, Julia. 2004. "The Body, Gender, and Age: Feminist Insights in Social Gerontology." *Journal of Aging Studies* 18 (1): 59–73. <https://doi.org/10.1016/j.jaging.2003.09.001>.
- Vaillant, George E. 2009. *Spiritual Evolution: A Scientific Defense of Faith*. New York: Broadway Books.
- Victor, Christina, Sasha Scambler, and John Bond. 2009. *The Social World of Older People: Understanding Loneliness and Social Isolation in Later Life*. Maidenhead: Open University Press.
- Wink, Paul, and Michele Dillon. 2002. "Spiritual Development Across the Adult Life Course: Findings from a Longitudinal Study." *Journal of Adult Development* 9 (1): 79–94. <https://doi.org/10.1023/A:1013833419122>.
- Yalom, Irvin D. 1980. *Existential Psychotherapy*. New York: Basic Books.
- Yalom, Irvin D. 2008. *Staring at the Sun: Overcoming the Dread of Death*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Žalec, Bojan. 2010. *Upanje – krepost prihodnosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.



Signs of Hope in Selected Gregorian Chant Texts in the Context of Pope Francis's Message of the Ordinary Jubilee of the Year 2025

MICHAŁ JĘDRZEJSKI 

The John Paul II Catholic University of Lublin, michal.jedrzejski@kul.pl

Abstract: This article presents the signs of hope, listed by Pope Francis in his bull *Spes non confundit*, in sixteen selected Gregorian chants of the liturgical year based on the Bible in the context of the message of the Ordinary Jubilee of the Year 2025. The subject of the research is divided into two groups: the Liturgy of the Mass and the Liturgy of the Hours. For each, one piece was selected for Advent, Nativity of the Lord, Lent, Holy Week, Easter, Pentecost, Ordinary Time, and the Solemnity of Christ the King of the Universe. The author employs several methods, including theological-biblical analysis, a comparison of the message of hope by Pope Francis and the texts of the chorales, and a synthesis of the results to assess the value and pastoral usefulness of the studied chants. The text is divided into three parts: (1) Pope Francis's message on the signs of hope; (2) signs of hope in selected Gregorian chant texts; and (3) hope-carrying potential of Gregorian chant. The author shows how selected pieces serve to revive hope and give thanks to God in the contemplation of a work of art (SNC 5). As a result, signs of hope, mentioned by Pope Francis, have been discovered in the presented pieces. Their presence testifies to the richness of the message that the Church directs to man throughout the liturgical year, also through Gregorian chant. Given the threat of experiencing the present in melancholy and boredom (SNC 12), this repertoire, through its theological-biblical and artistic values, can be one of the impulses of hope that Francis writes about.

Keywords: hope, Gregorian chant, Pope Francis, Ordinary Jubilee of the Year 2025

In the bull *Spes non confundit* announcing the Ordinary Jubilee of the Year 2025 (May 9, 2024), Pope Francis wrote about the contemplation of works of art, which is to accompany the “pilgrims of hope.” Inspired by the pope’s thought and in the context of the jubilee, we intend to present the message of hope contained in Gregorian chant as one of those works of art whose beauty, harmonized with prayer, leads to thanksgiving to God (SNC 5).

First, however, it is worth mentioning Francis’s statement on Gregorian chant, which he addressed publicly and directly twice. In a speech to the members of the “Scholae Cantorum” of the Italian Association of Saint Cecilia (September 28, 2019), he called it the first model of Church song, which is inspirational. He also listed Gregorian chant as the first among the types of sacred music, whose task, as the pope indicated, is to connect Christian history (Francis 2019; cf. Kaproń 2023, 27). For the second time, in a speech addressed to the participants of the 4th International Music Conference organized by the Pontifical Council for Culture (February 4, 2021),

Francis again mentioned this type of singing as one of the fundamental pages of the history of music, ahead of Giovanni Pierluigi da Palestrina and Johann Sebastian Bach, which were inspired by the Bible (Francis 2021).

In addition, the pope addressed a letter to the superior of the Benedictine Abbey of St. Peter, Solesmes, France (January 2, 2025), and the president of the Congregation of Solesmes on the occasion of the 150th anniversary of the death of Dom Prosper Guéranger (born 1805), the founder of this abbey and congregation after its reactivation after the French Revolution, a restorer of the Benedictine Order in France, an initiator of the liturgical renewal movement, and a lover and zealous propagator of Gregorian chant (Koperek 1993, 378–79). In his letter, Francis called this Servant of God, who died with the words of Psalm 102 on his lips, one of the first architects of the liturgical movement that resulted in the conciliar Constitution on the Sacred Liturgy (*Sacrosanctum Concilium*). The pope saw at the heart of his activity a historical, theological, and ecclesiological discovery of the liturgy as the language of the Church and an expression of her faith (Francis 2025h).

Following this papal lead on the meaning of Gregorian chant,¹ we will undertake a theological and biblical analysis of its selected examples to demonstrate the presence and ambiguity of the message of hope contained in this repertoire in the context of Francis's thoughts on the Jubilee Year. The issue of ambiguity is not accidental because in the aforementioned bull, the pope wrote about various signs of hope. We will also cite other statements by Francis, primarily those made on the occasion of the Jubilee Year, referring to the particular signs of hope. One of those occasions was the Jubilee of Artists and the World of Culture (February 15–18, 2025)—significant from the perspective of sacred music.

Then, we will seek the same signs in the biblical texts of selected Gregorian chants,² discovering their theological message and the pastoral value and usefulness of this kind of music.³ Our goal is neither biblical exegesis nor a neumatic-melodic

¹ The fundamental and indisputable role of Gregorian chant in the liturgy and sacred music has been repeatedly confirmed and recalled in various documents of the Church. At this point, let us cite the aforementioned Constitution on the Sacred Liturgy of the Second Vatican Council: "The Church acknowledges Gregorian chant as specially suited to the Roman liturgy: therefore, other things being equal, it should be given pride of place in liturgical services." (SC 116)

² The biblical origin of the texts is one of the two characteristic features of classical Gregorian compositions, which (1) are closely linked to the annual liturgical cycle, i.e., their content corresponds to a greater or lesser extent with the content of the liturgy; they are not an accidental but an essential element of the liturgy of the Church; (2) constitute the prayer of the Church, which from the very beginning was said mainly in the words of the Book of Psalms, and to a much lesser extent also in other books of the Old and New Testaments, other texts of the Church, lives of the saints, Apocrypha, or extra-Church sources (Bernagiewicz 2007, 55).

³ The theology of Gregorian chant and its message are discussed, among others, by Kelly 1921, 344–50; Stevens 1944, 205–25; Schneider 1982, 3–22; Niegowski 2001, 169–81; Pawlak 2005, 357–74; 2008, 83–105; 2011, 65–80; 2012, 187–97; 2014, 49–62; Drewniak 2010, 139–53; Tyrała 2013, 313–27; Wiśniewski 2013, 103–18; Sawicki 2014; Klöckner 2021, 113–21; Bisztyga 2024, 167–84.

analysis, nor an investigation of the melodies' origin. We will not refer to Gregorian modality and the so-called ethos (character) of the eight church modes,⁴ octoechos (Claire 1975), or archaic modes and pre-otcoechos psalm tones (Turco 2023).

The subject of the research includes a total of sixteen selected pieces of the Liturgy of the Mass and the Liturgy of the Hours for each liturgical period included in contemporary Gregorian editions; however, where available, we will also indicate medieval manuscript sources of the originals. The criterion for selecting the repertoire is the multiplicity and diversity of the signs of hope contained therein and the constancy and cyclicity of this message throughout the whole liturgical year from Advent to the Solemnity of Our Lord Jesus Christ, King of the Universe. We will present the signs of hope in the Gregorian repertoire in the order adopted by Pope Francis in his bull, linking them with subsequent liturgical periods and titles (incipits) of the Liturgy of the Mass and the Liturgy of the Hours. As a result of the analyses, we will refer to the hope-carrying potential of Gregorian chant. Thus, we will divide the text into three parts: (1) Pope Francis's message on the signs of hope; (2) signs of hope in selected Gregorian chant texts; and (3) hope-carrying potential of Gregorian chant.

1. Pope Francis's Message on the Signs of Hope

Pope Francis mentioned eight signs of hope in the following order: peace, transmission of life, prisoners, the sick, the young, migrants, the elderly, and the poor (SNC 8–15). They are related to the signs of time which the Church should recognize and interpret in the light of the Gospels, as the pope recalled the Second Vatican Council (GS 4).

When teaching on peace, Francis referred to the brutality and violence of wars, posing rhetorical questions to draw attention to peoples' suffering and to prompt world leaders to make an effort for peace. What is noticeable is that the pope stressed

⁴ The study of ethos in music theory dates back to antiquity. We find it in the writings of Aristoxenus, Cleonides, Ptolemy, Aristides Quintilian, and in the philosophical works of Plato and Aristotle. In the Middle Ages, the eight church modes and their ethos were described by Guy of Arezzo (10th–11th century), Hermanus Contractus (11th century), and Johannes Affligemensis (11th–12th century), the author of the anonymous treatise *De modorum formulis et tonarius* (11th century). Also important in this respect are the bas-reliefs and inscriptions placed on the capitals from Cluny (11th century), depicting the eight Gregorian modes. In Poland, this topic was taken up by Jerzy Liban of Legnica (1464–1546). The closest connection between the text and the ethos of the melody in the Western Church chant is found in classical Gregorian chants, which were created mainly by the 8th century and transmit the original melody. However, without being certain about the originality of the melodies and not addressing the issue of their origin, drawing conclusions about the ethos would be, as Robert Bernagiewicz (2004, 361–64, 377) writes, very risky.

the global nature of these problems and their consequences, even if they begin at the local level, as well as the universality of the need for peace. Therefore, he encouraged diplomats to seek every opportunity aimed at a lasting peace (SNC 8). In the 58th World Day of Peace message (January 1, 2025), he called this effort of “disarming hearts” a job for everyone (Francis 2025e).⁵ However, not only is peace a matter of humans’ working, but primarily of God’s dream, using the pope’s turn of phrase (Francis 2024g), to be read as God’s will.

Considering the transmission of life as a sign of hope, Francis first addressed the common loss of the desire for parenthood, including its reasons and context. He referred to the human-nature-backed openness to life, urging states and civil and religious—especially Christian—communities to support this mission entrusted to spouses by the Creator. The pope clearly associated hope with the transmission of life, designating it as a matter of hope that ensures a future for every society (SNC 9). These thoughts correspond with Francis’s message to participants in the General Assembly of the Pontifical Academy for Life (March 3, 2025), in which the pope traced a connection between Teilhard de Chardin’s category of relationship and interdependence of creature—with *homo sapiens* among them—and the signs of hope from *Spes non confundit* (Francis 2025i). Thus, the natural ability to transmit life and the relatedness of parenthood bear hope for the world.

When it comes to prisoners, the pope reminded us of the conditions they live in and called for tangible actions, proposing forms of amnesty and programs of reintegration into society to be undertaken by governments, with respect for the law. Francis referred to the biblical texts on jubilee and liberation of captives (Lev 25:10; Isa 61:1–2), as well as the Lord’s favor (Luke 4:18–19). He opposed the death penalty and called for its abolition (SNC 10). As a concrete sign of closeness, he expressed his will to open a Holy Door in a prison, which happened on December 26, 2024, in the prison of Rebibbia, Rome. Then he preached on gripping the rope of hope and opening hearts wide (Francis 2024h).

Speaking of the sick, Francis considered works of mercy done for them as works of hope. With increased attention, he mentioned those whose suffering restricts their personal independence and freedom. These words are all the more important for our discussion as the pope used musical terminology to describe care given to the sick: “a hymn to human dignity, a song of hope that calls for the choral participation of society as a whole.” (SNC 11) Moreover, he quoted this fragment of the bull in his message for the 33rd World Day of the Sick (February 11, 2025), when relating again the sign of the suffering and healthcare to music and harmony (Francis 2025j).

⁵ In terms of disarmament and peace, Pope Leo XIV expressed a similar idea in his first message as St. Peter’s successor on the election day at the Central Loggia of the Vatican Basilica (May 8, 2025), when he called Christ’s peace “unarmed and disarming” (Leo XIV 2025).

This fact provides us with another argument for seeking connections between the pope's thought on the signs of hope and Gregorian chant.

The young, as the next sign of hope, were appreciated by Francis for their enthusiasm and volunteer work. He noticed the dangers and risks that they encountered or turned to. Therefore, he desired greater and concerted efforts to be done, since the young "are the joy and hope of the Church and of the world." (SNC 12) When addressing the young before the 39th World Youth Day (November 24, 2024), the pope repeated his intention and the central jubilee idea that people personally encounter the Lord Jesus as the "door" of our salvation (SNC 1). He proposed three fundamental attitudes for the young during this encounter: thanksgiving, seeking, and penance (Francis 2025d).

In reference to migrants as a sign of the time we live in, Francis's intention was to bring them hope of a better life and welcome them with a sense of responsibility. He appealed for their social guarantees of security, employment, and education. In addition, he implored the Christian community to defend and receive migrants, recalling passages from the parable of the Last Judgement (Matt 25:35, 40), as a special motivation for acting with love and truth (SNC 13). In the context of the Jubilee Year, the pope announced "Migrants, missionaries of hope" as the theme of the 111th World Day of Migrants and Refugees (October 4–5, 2025), emphasizing their courage and tenacity, as well as total trust in God. He also wanted to appreciate their contribution to the religious life of the communities they join (cf. DPIHD).

The elderly were appreciated by Francis for their life experience, accumulated wisdom, and further contribution to the Christian community and civil society. Among them, grandparents are highly esteemed, especially in terms of transmitting the faith and wisdom to the young (SNC 14). As the theme of the 5th World Day of Grandparents and the Elderly (July 27, 2025), the pope chose a passage from Sir 14:2: "Blessed are those who have not lost hope." What Francis intended to draw attention to is the presence of the elderly as a sign of hope in the family and Church (cf. DLFL).

Finally, when speaking of the poor, the pope wanted to grant them hope amid their lack of the bare essentials. He emphasized the realism and closeness of poverty, as well as scandalous disproportions of possessions between the rich and the poor. He warned about becoming injured and resigned to poverty and treating this question only out of duty, as minor and the least of all (SNC 15). On the 8th World Day of the Poor (November 17, 2024), in accordance with the upcoming jubilee, Francis had confronted two realities in the context of the poor: anguish and hope. The first one is caused by the suffering of the impoverished; the second one, as realized in Jesus, enables an appropriate response to poverty (Francis 2024c).

2. Signs of Hope in Selected Gregorian Chant Texts

2.1. Advent—Peace

The message of the eight signs of hope can also be found in different Gregorian chant genres intended for all liturgical periods. A piece of Advent Mass repertoire, which bears the sign of peace, is the medieval offertory *Exsulta satis* with the verse *Loquetur pacem gentibus*. The piece is to be performed on Saturday of the third week of Advent, i.e., one of the Ember Days or *Quatuor Tempora* (*Offertoriale* 11–12).⁶ The Latin text was borrowed from Zach. 9:9–10b:

Off. Exsulta satis filia Sion,
praedica filia Jerusalem:
Ecce Rex tuus venit tibi,
sanctus et salvator.

Ÿ. Loquetur pacem gentibus,
et potestas eius a mari usque ad mare,
et a flumine usque ad terminus orbis terrae.

In the quoted fragment, the author predicts the advent of an earthly king of peace, whose imminent coming is the cause of joy and exaltation. In the chant, he is called “saint” and “savior,” which yet does not resemble the original text. The Hebrew Bible conveys instead the words “just” (*šaddiq*) and “saved” (*nôšā*) (cf. *BHS*).⁷ Nonetheless, he will announce peace to the nations. Not only will his reign embrace Judah, but also the whole inhabited world (*NJBC* 357). The advent of the new king’s rule is practically equivalent to global peace. The Francis’s jubilee aspects of peace, which correspond with this Gregorian chant message, include globality, universality, every opportunity, and everyone’s task.

The second selected piece is the Matins responsory *Bethlehem civitas Dei* for the third Sunday of Advent (*NR* 133–34).⁸ The text comes from Mich. 5:1, 3–4, partially quoted and paraphrased, and that of the verse from Zach. 9:10b as above:

Resp. Bethlehem civitas Dei summi,
ex te exiet Dominator Israël,
et egressus ejus sicut

⁶ The verse *Loquetur pacem gentibus* and the offertory *Exsulta satis* can be found, for instance, in a 12th-century gradual from the Premonstratensian abbey in Bellelay, Switzerland (*Bell* 25).

⁷ *Salvator* follows the Vulgate’s text, *sanctus* diverges even from this pattern (*Vg: justus*). The chant’s author also omits the passage on riding a donkey as a sign of peacefulness and the destruction of chariots, horses, and war bows.

⁸ A medieval source of *Bethlehem civitas Dei* is the Winter volume of the famous late 10th-century *Hartker Antiphonary* (*Hartker* 27–28)—Antiphonarium officii named after its author—Hartker, a St. Gall Benedictine monk.

a principio dierum aeternitatis,
 et magnificabitur in medio
 universae terae:
 et pax erit in terra nostra,
 dum venerit.

Ÿ. Loquetur pacem . . .

In the text, a new David is about to appear as the Messiah coming from Bethlehem. He is portrayed as an idealized king whose origin extends over eternity (*NJBC* 253). Characteristic features of his peaceful presence and rule are—as previously—universality and totality, which we link with Francis’s message. The Gregorian source changes the text into “there will be peace in our land,” though the original states that he is peace.

2.2. Christmas—Transmission of Life

A prime example of a Gregorian piece to carry the sign of the transmission of life is the Christmas Mass introit *Puer natus est nobis*, performed on the Lord’s Nativity Day (*GR* 1974, 47–48).⁹ The text was borrowed from Isa 9:5:

Intr. Puer natus est nobis,
 et filius datus est nobis:
 cuius imperium super humerum eius:
 et vocabitur nomen eius,
 magni consilii angelus.

In the historical context, the nativity of the mentioned boy and son, an ideal ruler from the House of David, by God’s working, will bring liberation of Israel from the Assyrian oppression. However, the child’s titles surpass historical reality and testify to his messianic identity (Stachowiak 1991, 49). The Gregorian source mentions only one of these names: “wonder counselor.” This wonderness is revealed in the Infant Jesus.

When opening the Holy Door at St. Peter’s Basilica (December 24, 2024), Pope Francis encouraged people to see Jesus Christ, enabling them to transfer the hope he brings into daily situations, such as marriage and family life, and to transmit life (Francis 2024d). Because not only is the child born, but he is himself the source and giver of life.

⁹ One of the medieval sources of *Puer natus est nobis* is a 10th-century Gradual from Einsiedeln (*Ein* 30). The codex’s name refers to another St. Gall Benedictine monk—Notker Balbulus (Notker the Stammerer), whose sequences are included there.

The next Christmas example is the antiphon *Jacob autem genuit Joseph* for the first Vespers of the Feast of the Holy Family (AR II, 58). The Gregorian composer used the text from Matt 1:16:

Ant. Jacob autem genuit Joseph virum Mariae,
de qua natus est Jesus,
qui vocatur Christus.

The end of the descending genealogy of Jesus informs us that Mary and her son, through the legal fatherhood of Joseph, were included in the royal line of David and the nation whose father was Abraham. Christ is presented as the climax of his lineage (Homerski 1995, 27).

The whole genealogy of Jesus in Matt 1:1–17 was the first theme of the jubilee catechesis cycle, which Francis began on December 18, 2024. Its first part is devoted to the childhood of Jesus. Speaking of Christ's earthly origin, the pope preached on the transmission of life: "no one gives life to himself, but receives it as a gift from others," and urged people to awaken a grateful memory of ancestors (Francis 2024b).

2.3. Lent—Prisoners

The theme of imprisonment or enslavement, a just judgment, and deliverance at once appears in the Introit *Judica me Deus* for the fifth Sunday of Lent (GR 1974, 120; Ein 164). The text comes from Ps 43:1–2:

Intr. Judica me Deus,
et discerne causam meam
de gente non sancta:
ab homine iniquo
et doloso eripe me:
quia tu es Deus meus,
et fortitudo mea.

This fragment expresses a profound sadness of the author, since he suffers and feels abandoned by God. At the same time, he begs God for judgment on himself and his position. It includes a petition for deliverance from hostile people. Paradoxically, this sorrowful state allows him to long for God and hope for salvation and joy (Tronina and Mielnik 2021, 125). Similarly, the pope encouraged prisoners not to lose hope; despite the toughness of life, there is always something good, which helps to move forward (Francis 2024h).

The hope for forgiveness and renewal of prisoners, mentioned by the pope in the bull, is emphasized in the Vespers antiphon *Dedit pater paenitenti filio* for the fourth

Sunday of Lent (AR II, 158–59).¹⁰ The Gregorian piece paraphrases the text of Luke's parable of the good father and two sons (Luke 15:22–23):

Ant. Dedit pater paenitenti filio
 stolam primam pariter et anulum
 nam et calceamenta illi tribuens
 celebravit magnum convivium.
 Habemus stolam primam in lavacro,
 et anulum fidei signaculum.

Not only does the composer recall the merciful father's order to clothe his son and prepare the feast, but he also refers to Christian life and receiving, through baptism, a fine garment and ring as a sign of fidelity. In this case, the art of Gregorian chant spurs us on to self-reflection to treat other sinners as God does (Langkammer 2005, 388). This idea accompanies the pope's announcement of the Jubilee for Prisoners to be held on December 14, 2025.

2.4. Holy Week—The Sick

The theme of suffering is raised in the communion *Pater, si non potest* for Palm Sunday (GR 1974, 149; *Ein* 186), and the nocturnal responsory (*responsorium prolixum*) *In monte Oliveti* for Holy Thursday (NR 374–75; *Hartker* 178). Both compositions include quotations from the Gospel of Matthew on Christ's prayer in Gethsemane: the communion—Matt 26:42, the responsory—Matt 26:39, 41:

Comm. Pater, si non potest
 hic calix transire,
 nisi bibam illum:
 fiat voluntas tua.

Resp. In monte Oliveti
 oravit ad Patrem:
 Pater, si fieri potest
 transeat a me calix iste.
 Spiritus quidem promptus est,
 caro autem infirma,
 fiat voluntas tua.

Ÿ. Vigilare et orate
 ut non intretis in tentationem.

¹⁰ A medieval source of *Dedit pater paenitenti filio* is a 13th-century antiphonary from Cambrai Cathedral (*Cam*, fol. 85v).

The sadness and fear that Jesus experienced before his crucifixion testify to his real human nature. They can fully be part of a prayer of a man under a sorrowful internal trial (Homerski 1995, 152). Pope Francis referred to Jesus' prayer in Gethsemane in the context of the jubilee in his message for World Mission Day (October 19, 2025). He invited all to become missionaries of hope, especially toward the sick, following Christ, the "divine Missionary of hope," who experienced all our human frailties (Francis 2025g).

2.5. Easter—The Young

Youth is the theme that appears in two compositions devoted to the encounter between the women and the angel or young man at Jesus's tomb on the Resurrection. The Mass chant is the offertory *Angelus Domini descendit* for Easter Monday (GR 1974, 202), while the Liturgy of the Hours delivers a nocturnal responsory with a verse under the same title for Resurrection Sunday (NR 429–30). Their texts are combinations of several biblical verses, since the offertory paraphrases Matt 28:2, 5–6, and the responsory—Matt 28:2, 5 and Mark 16:4–6:¹¹

Off. Angelus Domini descendit de caelo,
et dixit mulieribus: Quem quaeritis,
surrexit, sicut dixit, alleluia

Resp. Angelus Domini descendit de caelo,
et accedens revolvit lapidem,
et super eum sedit,
et dixit mulieribus:
Nolite timere: scio enim
quia crucifixum quaeritis:
jam surrexit: venite, et videte locum,
ubi positus erat Dominus, alleluia.

Ÿ. Et introeuntes in monumentum,
videntes juvenem sedentem in dextris,
coopertum stola candida,
et obstupuerunt: quia dixit illis.

The young man at the tomb, named so by Mark only, is an angel, whose white garment signifies his belonging to the heavenly world (Langkammer 2004, 150). The association between youth and risen Jesus is a motive of Pope Francis's address to the young. In his message for the 62nd World Day of Prayer for Vocations (May 11,

¹¹ A late medieval source of this chant is an antiphonary from Florence, dating from the first half of the 15th century (*Flor*, fols.103v–105r).

2025), he made a reference to the road to Emmaus appearance and the burning of hearts caused by listening to Jesus' words at any time (cf. Luke 24:32). This results in the desire for consecration to God (Francis 2025f).

On another occasion, Francis made a similar remark on a parallel text (Luke 24:5) to the one from the above Gregorian chant. He encouraged young people to see Jesus as proposed by two men at the empty tomb: "alive and overflowing with joy, the victor over death, a friend who loves you and wants to live in you." (Francis 2024f)

2.6. Migrants—Pentecost

The work of the Holy Spirit as an event of a global meaning, which finally prompted the apostles to reach out to people of different nations, cultures, and languages, is referred to in the Introit *Spiritus Domini replevit* for Pentecost (GR 1974, 252; Ein 255), which borrows its text from Wis 1:7:

Intr. Spiritus Domini replevit orbem terrarum, alleluia:
et hoc quod continet omnia,
scientiam habet vocis,
alleluia, alleluia, alleluia.

Wisdom is presented as similar to God's Spirit (Zieliński 2023, 17), the One who replenishes the prophets and apostles, as well as the entire world. In comparison, the Liturgy of the Hours of Pentecost brings us the Vespers antiphon *Hodie completi sunt* (AR II, 286–87),¹² whose text is a loose and selective reference to Acts 2:1–11. Yet, it contains a quote from Mark 16:16:

Ant. Hodie completi sunt dies Pentecostes, alleluia:
hodie Spiritus Sanctus in igne discipulis apparuit,
et tribuit eis charismatum dona:
misit eos in universum mundum praedicare et testificari:
qui crediderit, et baptizatus fuerit,
salvatus erit, alleluia.

The external signs of tongues of fire, resting on the apostles, show their internal experience, which was shared by the present people (Langkammer 2008, 40–41). The passage from Mark on being saved, if one believes and is baptized, is an invitation to partake in Christ's Passover.

Pope Francis combined the topics of the Holy Spirit and migrants in his message for Lent 2025, which might be condensed into a "journey together in hope." It is the

¹² A late medieval source of this chant is the Cistercian antiphonary from Lubiąż, ca. 1295 (*Lub*, fol. 97v).

Holy Spirit who heals of self-absorption and impels to mobilization toward God and people. As a Lenten exercise and examination of conscience, Francis proposed to walk at the side of others by comparing our daily life with that of a migrant or foreigner, to learn sympathy, love, and patience (Francis 2025c).

2.7. Ordinary Time—The Elderly

Two Gregorian compositions to mention advanced age are the communion *Domine, memorabor* for the 22nd Sunday in Ordinary Time (GR 1974, 332; *Ein* 159), and the nocturnal responsory *Repleatur os meum* for the first week after Epiphany (NR 262).¹³ Each one contains fragments of Ps 71—the communion: Ps 16–18, and the responsory: Ps 8, 9, 23:

- Comm. Domine, memorabor justitiae tuae solius:
Deus, docuisti me a juventute mea,
et usque in senectam et senium, Deus, ne derelinquas me.
- Resp. Repleatur os meum laude,
ut hymnum dicam gloriae tuae,
tota die magnificentiae tuae:
noli me projicere in tempore senectutis:
cum defecerit virtus mea
ne derelinquas me.
- ℣. Gaudebunt labia mea cum cantavero tibi,
et anima mea quam redemisti.

The content allows us to treat the psalm as a prayer of an old man and a “prayer of heart.” It helps to reflect upon the passing of time and accept the natural process of aging. This piece conveys a reasonable program for old age by recalling God’s works in one’s lifetime with deep gratitude, admiration, glorification, and full trust in Him, as well as pleading for the final assistance (Tronina and Mielnik 2021, 196–99).

In other words, old age is the time to be reborn—from above, as Jesus spoke to Nicodemus (John 3:7b), who wondered how it is possible for an old man. Pope Francis considers this verse in one of his jubilee catecheses to show that it is always possible, with one’s history of life, to emerge from the darkness of doubt to the light of following Christ (Francis 2025a).

¹³ A medieval manuscript containing this responsory is the 12th-century antiphonary from Utrecht (*Utr*, fol. 49r).

2.8. Solemnity of Our Lord Jesus Christ, King of the Universe—The Poor

The question of the poor arises in the communion *Amen, dico vobis quod uni* (GR 1974, 391; *Ein* 265) for Christ the King Sunday, which carries Matt 25:34, 40:

Comm. Amen dico vobis: quod uni ex minimis meis fecistis,
mihi fecistis: venite benedicti Patris mei,
possidete praeparatum vobis regnum ab initio saeculi.

Love of Christ is identified with the attitude toward the poor and needy. Those who care for them are called the blessed, whom the Son of Man graciously invites to enter his kingdom while executing his Father's will (*NJBC* 669). The Gregorian composer chose only this text on being allowed into heaven, not rejected because of one's negligence toward neighbors.

For the same solemnity, the Liturgy of the Hours offers us the Vespers responsory (*responsorium breve*) *Sedes tua Deus* (AR II, 444; *Hartker* 86) with the text from Ps 44:7:

Resp. Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi.
V. Sceptrum aequitatis, sceptrum regni tui.

This psalm was written on the occasion of a royal wedding. The king, anointed by God, is almost identified with God. The Church gives a Christological interpretation referring to the relation between Christ and the Church (cf. Eph 5:24). In this perspective, the psalm reveals Christ's universal rule and the virtues which he endows his Church with (Tronina and Mielnik 2021, 130–132). One of these virtues is being “an instrument of God for the liberation and promotion of the poor, and for enabling them to be fully a part of the society,” (*EG* 187) as the pope recalled his document in anticipation of the Jubilee Year (Francis 2024c).

3. Hope-Carrying Potential of Gregorian Chant

Our examination of the selected Gregorian chant texts demonstrates that they convey the signs of hope presented by Pope Francis throughout the liturgical year. The potential of Gregorian chant to carry hope results from the biblical text on which it is primarily based. What is special about this way of transmitting the Bible is the artistic component provided by sacred music. Among many historical styles, forms,

and composition techniques of this kind of music, it is the Gregorian chant that most effectively conveys the hopeful biblical text.¹⁴

The hope-carrying potential of the combination of the Bible and Gregorian melodies¹⁵ can be better understood when referring to Francis's homily to artists and the world of culture for their jubilee (February 16, 2025).¹⁶ The pope's view is that artists and people of culture are called to be witnesses to the revolutionary vision of the Beatitudes (Luke 6:20–21). Not only should they create beauty but also reveal the truth, goodness, and beauty hidden throughout history, to give voice to the voiceless, to transform pain into hope (Francis 2025b).

Provided we place the author of Gregorian melodies, mostly anonymous, among the addressees of Francis's message. Then, this kind of music, often unknown and underestimated, seems to be hidden in the history of the Church, liturgy, and music; however, it still awaits discovery and wider performance. We can reasonably associate the pope's reflection on the arts with Gregorian chant, and, using his words, assign it the ambitious and exigent task of addressing the global crisis of soul and sense, to help humankind maintain hope.

This loss of hope stems from the obsession with consumption, which distracts the heart and precludes appreciation of anything and everything. Thus, Gregorian chant, with all its biblical, spiritual, and artistic values, would serve as a means of rejecting the logic of domination and hedonism in favor of humility, joy, and hope. That is to say, music, art, and prayer, which merge in Gregorian repertoire, are among the pope's proposals to derive satisfaction from (*LS* 222–23). This kind of music is undoubtedly the authentic art of which Francis says it is always an encounter with the beauty that surpasses us, with the pain that challenges us, with the truth that calls to us (Francis 2025b).

The hope carried by Gregorian chant refers to a specific ability that the pope, in the same message, assigns to an artist, namely discernment and differentiation between falsity and truth, compared respectively by Francis to seductive songs of sirens and authentic appeals to humanity. The first ones would result in despair, the second in hope. This noble requirement imposed on art seems to be satisfied by Gregorian chant for its liturgical function based on biblical content and musical values.¹⁷

¹⁴ This comes about due to the monodic construction and predominance of the melody over other musical elements with no harmonic ingredient, as well as a close relation between sound and word, which makes the chants imitative of natural human speech.

¹⁵ Since a chant basically includes a text and melody, we should specify that, when speaking of Gregorian chant, the hope-carrying potential refers precisely to the combination of the biblical text and Gregorian melodies.

¹⁶ Linking art (i.e., music) and hope in a papal teaching is not only a feature of Francis's reflection on art; to mention John Paul II and Benedict XVI, whose such thought has already been examined (Zarębianka 2014, 131; Warzeszak 2020, 83–84).

¹⁷ The question of proper discernment in terms of the renewal of sacred music was raised by Pope Paul VI. He warned about those new forms of musical expression that do not always harmonize with the

If beauty, with art as its means, has the hopeful potential to attend to the broken, poor, suffering, wounded, imprisoned, persecuted, and refugees, as Francis believed, then Gregorian chant is in the lead of this mission in music, and its performer is a guardian of this beauty, who builds bridges, creates spaces for encounter and dialogue, enlightens minds, and warms hearts (cf. Francis 2025b). The pope made a courageous comparison between art and the content it conveys, like all the afflictions mentioned above. He inquired into the need for art in the wounded world, faced with the urgency and practicality of other things. We can broach this subject and ask what brings more hope: a chant on caring for the poor or caring for the poor itself? Francis did not answer what weighs more and called for primary satisfaction. With his renowned evangelical attendance on the poor, he cautioned against underestimating art, which he named the spirit's need, not luxury. Therefore, it can be worded, after Francis in the same message, that Gregorian chant is not a flight from reality and utopia but a charge, a biblical call to action, an appeal, and a cry.

In Francis's opinion, art is called to partake in the revolution of the Jesus' Beatitudes, which hopefully proclaim the suffering to be blessed. A question to be posed is whether we are even capable of thinking that Gregorian chant may represent revolutionary ideas, prophecy, courage, and creativity (Francis 2025b). It may surely be considered the "music of the Gospel," (FT 277) first literally for the biblical text, second metaphorically to increase the resonance of the Gospels in the very human being, and at the places of daily activity, as the pope taught, to foster joy, compassion, tender love, trust, reconciliation, and the defense of human dignity.

If art has meaning and the potential for hope, it is because a piece of art carries meaning and the potential for hope, and so does Gregorian chant. Therefore, this music is capable of being a humble liturgical and artistic means of engaging with the world to transform it, and of supporting, by its biblical content, the "hope argument" for credibility of Christianity (Rusecki 2010, 287).¹⁸ This credibility lies in the Gospel of Beatitudes (Matt 5:3–12; Luke 6:20–23), which Francis called an inverted logic and a revolution of perspective. Gregorian chant, which literally conveys the text of the Beatitudes,¹⁹ seems to proclaim the new world to come, which Francis spoke about in the context of art (Francis 2025b).

ecclesiastical tradition and cause perplexity and doubts (Paul VI 1968). Francis's thought on the artist's mission in general emphasizes the moral component of discernment. However, when it specifically comes to sacred music, he bore in mind Pius X, Paul VI, and Benedict XVI's approach, persuading that holy music, because rituals are holy, conveys the nobility of art and universality, which everyone might understand and celebrate (Francis 2019).

¹⁸ An example of such engaging with the world through Gregorian chant on the highest artistic and liturgical level is the activity of *Flores Rosarum*, a Polish female singing group founded in 2007, who primarily perform music by St. Hildegard of Bingen, as well as the repertoire from Polish musical and liturgical manuscripts (*Flores Rosarum*, n.d.).

¹⁹ For example, see the communion *Beati pauperes spiritu* (GR 1961, 27**).

The pope indirectly confirmed the hope-carrying potential of Gregorian chant when he named, in the address to the participants in the 4th International Meeting of Choirs (June 8, 2024), three essential aspects of liturgical music ministry: harmony, communion, and joy (Francis 2024e). Hope is their common denominator and result.

Harmony reaches out to the afflicted and rekindles enthusiasm, since music is a universal and immediate language, which, according to Francis, requires no translation or elaborate explanation. Here we can raise the question, not rarely posed, whether it is necessary to understand Latin to profit from Gregorian chant. Indeed, the spiritual, psychic, and aesthetic benefits of this music are not limited to language knowledge, and a listener can turn to God without full understanding (cf. Pawlak 2008, 87). Despite this fact, it would surely work to a pastoral advantage to provide liturgy attendees with a translation and/or at least a brief commentary on the Gregorian repertoire to be sung, to better realize the potential under discussion.

The communion of performing sacred music refers to the Church and world communities, in and between which cooperation is indispensable. It is possible when people humbly listen to each other without seeking personal prominence. This comparison by Francis evokes the well-known in the Church chanting care and discipline, which was observed, even on penalty, by respecting rests and starting moments while listening to others (Jędrzejski 2024a, 245, 250). This musical observance still contributes to the common good and is an appropriate song of praise to God.

The joy of sacred music is rooted in the centuries-old treasure of art, beauty, and spirituality, which is represented in Gregorian chant. Francis warned against losing it by self-interest, ambition, jealousy, or division under the world mentality. What he reasoned further corresponds with the nature of Gregorian works. He encouraged maintaining a lofty level of spiritual and moral condition through prayer, biblical meditation, and daily life inspired by the content of performed music. Since liturgical music with Gregorian chant is a part of the liturgy, for fruitful participation, and not only a perfect performance, it requires the performer and listener to be spiritually and morally prepared. Even though the hope-carrying potential of Gregorian chant is intrinsic and realizable, according to Ireneusz Pawlak, it has its enemies: ignorance, individualism, subjectivism, and democracy.²⁰ However, it is hopefully supported by objectivism, professionalism, placement in the liturgy, and continuation of the tradition (Pawlak 2005, 364–74).

²⁰ Pawlak clarifies that there is no democracy in art, since the value of works of art is not dependent on selling rates or voting. What is better or more beautiful is such because it (objectively) deserves it due to its inner properties.

Conclusions

To quote the title of Bernard Sawicki's (2014) book, there is everything in (Gregorian) chant. There are topics of the biblical text, supported by beautiful [*sic*] melodies, to be noticed, reflected, exposed, and preached. There is also the message of hope to be referred to, as Pope Francis repeatedly returned to sacred music during his pontificate and formed the jubilee signs of hope. From the perspective of an ended pontificate, the very fact that Francis referred to Gregorian chant cherished hopes. He was another pope to demonstrate the relevance of the broad problem of spirituality in music to be endlessly discussed (cf. Urbański 2011, 34). An indispensable element of this discussion is discovering the Bible in Gregorian chant. This prevents losing the theological sense of music, while facing its contemporary threats (Bramorski 2012, 398), and provides a renewable source of sacred music—prayer and deep theological reflection (Bramorski 2020, 11).

Therefore, it could be a pastoral and catechetical task to extract with deeper awareness the intention of a Gregorian composer or idea that might have accompanied the creation process, as it happened throughout the history of music (Przybysz 2024, 21). This reference to Gregorian chant would serve to educate about true beauty, which, according to Francis, is educating about hope (Francis 2025b). It finds practical application, e.g., in catechesis for the young by embracing sacred music and Gregorian chant, and playing selected pieces.²¹ This may become an inspiration to think of the relation with God, or even an impulse to live by the faith in Christ more fully.

This enthusiastic approach to Gregorian chant does not mean to overestimate it, nor does it mean to overestimate the whole of sacred music, as if it redeemed humans. If beauty saves, it is only the Supreme Beauty, whose presence and working we can find in sacred music as based on God's Revelation. Thus, Gregorian chant, as a subtle means, reminds us of and leads to this Beauty which can be heard, not only seen, thanks to the melody and biblical text. In this way, words supported by music reach the interior of a human soul as deeply as possible (Suñol 1957, 199).

Depending on personal experience, we can confirm the over one hundred-year-old words of F. Joseph Kelly (1921, 344) that the more often we hear and witness Gregorian chant, the more beauty and sublimity we discover in it. And as for its pastoral and catechetical value, in the face of the despairing character of some musical styles and pieces, Gregorian chant is still a vehicle by which the sublime Christian message of hope is conveyed to all.

²¹ In terms of catechetical handbooks, Gregorian chant was demonstrated to have been referred to in the collection *Z Bogiem przez życie* [With God Through Life], edited by Marian Zając and published in Lublin by Gaudium between 2020 and 2023 (Jędrzejski 2024b, 257, 262).

Bibliography

- Ad Vesperas in Dominicis et Festis*. 2009. Vol. 2 of *Antiphonale Romanum: In Canto Gregoriano ad Exemplar Ordinis Cantus Officii Dispositum*. Solesmes: Abbaye Saint-Pierre de Solesmes. (= AR II).
- Antiphonary from Cambrai Cathedral*. Ca. 1230–1250. MS 38 (olim 40). Bibliothèque municipale, Cambrai. (= Cam).
- Antiphonary from Florence*. Ca. 1400. MS 09700. University of Toronto, Thomas Fisher Rare Book Library, Toronto. Digital facsimile. (= Flor). Accessed March 29, 2025. https://collections.library.utoronto.ca/view/fisher2:F6521_0103-verso.
- Antiphonary from Lubiąż*. Ca. 1295. MS PL-WRu I F 401. Library of the University of Wrocław, Wrocław. Digital facsimile. (= Lub). Accessed April 2, 2025. https://glam.uni.wroc.pl/index.php?s=RKP_I_F_401_23465&p=102.
- Antiphonary from Utrecht*. 12th century. MS NL-Uu 406 (shelfmark 3 J 7). Library of the University of Utrecht, Utrecht. Digital facsimile. (= Utr). Accessed April 2, 2025. <https://objects.library.uu.nl/reader/viewer.php?obj=1874-327915&pagenum=101>.
- Bernagiewicz, Robert. 2004. “Etos melodii gregoriańskich według anonimowego traktatu ‘De modorum formulis et tonarius.’” *Liturgia Sacra* 10 (2): 361–79.
- Bernagiewicz, Robert. 2007. “Związek słowa i melodii w kompozycjach klasycznego repertuaru Officium i Mszy Świętej.” In “Śpiewajmy i grajmy Panu” (por. Ps 27, 6): I Archidiecezjalny Kongres Muzyki Liturgicznej 21–22 X 2005 r., edited by Antoni Reginek and Wiesław Hudek, 54–61. Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 36. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Biszytyga, Jerzy. 2024. “Owoce chorału gregoriańskiego w życiu duchowym człowieka.” *Musica Ecclesiastica* 19:167–84.
- Bramorski, Jacek. 2012. *Pieśń nowa człowieka nowego: Teologiczno-moralne aspekty muzyki w świetle myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*. Gdańsk: Wydawnictwo Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku.
- Bramorski, Jacek. 2020. “Teologiczno-historyczne wymiary śpiewu gregoriańskiego.” In *Śpiew gregoriański – wczoraj i dziś*, edited by Monika Karwaszewska and Jacek Bramorski, 9–29. *Musica Sacra* 16. Gdańsk: Wydawnictwo Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku.
- Claire, Jean. 1975. “Les répertoires liturgiques latins avant l’Octoéchos: L’Office ferial romano-franc.” *Études Grégoriennes* 15:5–192.
- Dicastery for Promoting Integral Human Development. 2025. “Theme of the 111th World Day of Migrants and Refugees.” *Holy See Press Office Summary of Bulletin* (March 3, 2025). (= DPIHD). <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2025/03/03/250303c.html>.
- Dicastery for the Laity, Family and Life. 2025. “Theme of the 5th World Day of Grandparents and the Elderly.” *Holy See Press Office Summary of Bulletin* (February 4, 2025). (= DFL). <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2025/02/04/250204a.html>.
- Drewniak, Janusz. 2010. “Mistycyzm chorału gregoriańskiego.” *Liturgia Sacra* 16 (1): 139–53.
- Elliger, Karl, and Wilhelm Rudolph, eds. 2014. *Biblia Hebraica Stuttgartensia: A Reader’s Edition*. 5th rev. ed. Edited by Adrian Schenker. Peabody, MA: Hendrickson. (= BHS).
- Flores Rosarum*. n.d. Accessed April 23, 2025. <https://floresrosarum.pl/aboutus>.

- Francis. 2013. Apostolic Exhortation on the Proclamation of the Gospel in Today's World *Evangelii Gaudium*. (= EG). https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- Francis. 2015. Encyclical on Care for Our Common Home *Laudato Si'*. (= LS). https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.
- Francis. 2019. "Audience with the Scholae Cantorum of the Italian Santa Cecilia Association." *Holy See Press Office Summary of Bulletin* (September 28, 2019). <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2019/09/28/190928f.html>.
- Francis. 2020. Encyclical Letter on Fraternity and Social Friendship *Fratelli Tutti*. (= FT). https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.
- Francis. 2021. "Video Message of the Holy Father to the Participants in the Fourth International Conference on Music Promoted by the Pontifical Council for Culture." *Holy See Press Office Summary of Bulletin* (February 4, 2021). <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2021/02/04/210204a.html>.
- Francis. 2024a. "Bull *Spes non Confundit* of Indiction of the Ordinary Jubilee of the Year 2025" (May 9, 2024). (= SNC). https://www.vatican.va/content/francesco/en/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bolla-giubileo2025.html#_ftnref4.
- Francis. 2024b. "General Audience" (December 18, 2024). <https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2024/documents/20241218-udienza-generale.html>.
- Francis. 2024c. "Homily on the 8th World Day of the Poor" (November 17, 2024). <https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2024/documents/20241117-omelia-giornata-mondiale-poveri.html>.
- Francis. 2024d. "Homily on the Solemnity of the Nativity of the Lord" (December 24, 2024). <https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2024/documents/20241224-omelia-natale.html>.
- Francis. 2024e. "Message to the Participants in the 4th International Meeting of Choirs" (June 8, 2024). <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2024/june/documents/20240608-coralì.html>.
- Francis. 2024f. "Message to Young People for the Fifth Anniversary of the Post-Synodal Apostolic Exhortation *Christus Vivit*" (March 25, 2024). <https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2024/documents/20240325-messaggio-christus-vivit.html>.
- Francis. 2024g. "Opening of the Holy Door and Midnight Mass: Beginning of the Ordinary Jubilee, Solemnity of the Nativity of the Lord" (December 24, 2024). <https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2024/documents/20241224-omelia-natale.html>.
- Francis. 2024h. "Opening of the Holy Door in the Prison of Rebibbia" (December 26, 2024). <https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2024/documents/20241226-apertura-portasanta-rebibbia.html>.
- Francis. 2025a. "Catechesis for the General Audience" (March 19, 2025). <https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2025/documents/20250319-udienza-generale.html>.
- Francis. 2025b. "Homily for the Jubilee of Artists and the World of Culture" (February 16, 2025). <https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2025/documents/20250216-omelia-giubileo-artisti.html>.
- Francis. 2025c. "Message for Lent 2025." *Holy See Press Office Summary of Bulletin* (February 25, 2025). <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2025/02/25/250225b.html>.

- Francis. 2025d. "Message for the 39th World Youth Day" (August 29, 2024). https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/youth/documents/papa-francesco_20240829_messaggio-giovani_2024.html.
- Francis. 2025e. "Message for the 58th World Day of Peace" (December 8, 2024). <https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/peace/documents/20241208-messaggio-58giornatamondiale-pace2025.html>.
- Francis. 2025f. "Message for the 62nd World Day of Prayer for Vocations" (March 19, 2025). <https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/vocations/documents/20250319-messaggio-62-gm-vocazioni.html>.
- Francis. 2025g. "Message for World Mission Day" (January 25, 2025). <https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/missions/documents/20250125-giornata-missionaria.html>.
- Francis. 2025h. "Message of the Holy Father on the Occasion of the 150th Anniversary of the Death of Dom Prosper Guéranger." *Holy See Press Office Summary of Bulletin* (January 30, 2025). <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2025/01/30/250130a.html>.
- Francis. 2025i. "Message of the Holy Father to Participants in the General Assembly of the Pontifical Academy for Life." *Holy See Press Office Summary of Bulletin* (March 3, 2025). <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2025/03/03/250303a.html>.
- Francis. 2025j. "Message on the 33rd World Day of the Sick" (January 14, 2025). <https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/sick/documents/20250114-giornata-malato.html>.
- Gradual (Bellelay Gradual)*. 12th century. MS 18. Bibliothèque cantonale jurassienne, Porrentruy. Digital facsimile. (= *Bell*). Accessed April 2, 2025. <https://www.e-codices.ch/en/bcj/0018/bindingA>.
- Gradual from Einsiedeln*. Ca. 960–970. Codex 121 (1151). Stiftsbibliothek, Einsiedeln. Digital facsimile. (= *Ein*). Accessed April 2, 2025. <https://www.e-codices.unifr.ch/en/sbe/0121/bindingA>.
- Graduale Sacrosanctae Romanae Ecclesiae de Tempore et de Sanctis*. 1961. Paris–Tournai–Rome–New York: Desclée & Socii. (= GR 1961).
- Graduale Sacrosanctae Romanae Ecclesiae de Tempore et de Sanctis*. 1974. Solesmes–Tournai: Abbaye Saint-Pierre de Solesmes; Desclée & Cie. (= GR 1974).
- Hartker Antiphonary (Antiphonarium Officii): Winter Volume*. Ca. 990–1000. Cod. Sang. 390. Stiftsbibliothek St. Gallen, St. Gallen. Digital facsimile. (= *Hartker*). Accessed April 2, 2025. <https://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/0390/bindingA>.
- Homerski, Józef. 1995. *Ewangelia według św. Mateusza*. Biblia Lubelska. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Jeźdrzejski, Michał. 2024a. "Clearly, Carefully and Precisely: On Music in the Constitutions of the Order of Saint Paul the First Hermit from the 17th and 18th Centuries." *Roczniki Humanistyczne* 72 (12): 243–53.
- Jeźdrzejski, Michał. 2024b. "Muzyka w serii poradników metodycznych i podręczników do nauczania religii Z Bogiem przez życie Wydawnictwa Gaudium pod redakcją ks. prof. Mariana Zająca." In *Nie służymy sprawie przegranej: Księga pamiątkowa z okazji 65. rocznicy urodzin ks. prof. dra hab. Mariana Zająca*, edited by Paweł Mąkosa and Helena Słotwińska, 241–63. Tarnów: Biblos.
- Kapron, Kasper M. 2023. "Magisterium papieża Franciszka dotyczące liturgii." *Łódzkie Studia Teologiczne* 32 (4): 13–27. <https://doi.org/10.52097/lst.2023.4.29-39>.
- Kelly, F. Joseph. 1921. "Plain Chant, the Handmaid of the Liturgy: A Challenge and a Prophecy." *The Musical Quarterly* 7, no. 3 (July): 344–50.

- Klöckner, Stefan. 2021. "Learning to Pray by Singing: Gregorian Chants with Texts Based on the Psalms." *European Judaism: A Journal for the New Europe* 54, no. 2 (Autumn): 113–21.
- Koperek, Stefan. 1993. "Guéranger Prosper OSB." In *Encyklopedia katolicka*, edited by Jan Walkusz et al., 6:378–79. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Langkammer, Hugolin. 2004. *Ewangelia według św. Marka*. Biblia Lubelska. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Langkammer, Hugolin. 2005. *Ewangelia według św. Łukasza*. Biblia Lubelska. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Langkammer, Hugolin. 2008. *Dzieje Apostolskie*. Biblia Lubelska. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Leo XIV. 2025. "First Blessing 'urbi et orbi'" (May 8, 2025). <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/messages/urbi/documents/20250508-prima-benedizione-urbietorbi.html>.
- The New Jerome Biblical Commentary*. 1990. Edited by Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, and Roland E. Murphy. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall. (= NJBC).
- Niegowski, Krzysztof. 2001. "Przekazywanie *misterium salutis* przez muzykę liturgiczną." *Seminar: Poszukiwania Naukowe* 17:169–81. <https://doi.org/10.21852/sem.2001.12>.
- Nocturnale Romanum: Antiphonale Sacrosanctae Romanae Ecclesiae pro Nocturnis Horis*. 2002. Rome–Florence–Verona: Schröder. (= NR).
- Ott, Carolus, ed. 1935. *Offertoriale sive Versus Offertoriorum: Cantus Gregoriani*. Paris–Tournai–Rome: Desclée & Socii. (= *Offertoriale*).
- Paul VI. 1968. "Discorso di Paolo VI ai Membri dell' 'Associazione Italiana Santa Cecilia'" (September 18, 1968). https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1968/september/documents/hf_p-vi_spe_19680918_santa-cecilia.html.
- Pawlak, Ireneusz. 2005. "Piękno muzyki liturgicznej." *Liturgia Sacra* 11 (2): 357–74.
- Pawlak, Ireneusz. 2008. "Chorał gregoriański – śpiew muzealny czy aktualny?" *Liturgia Sacra* 14 (1): 83–105.
- Pawlak, Ireneusz. 2011. "Doksologia w monodii liturgicznej." In *Sanctissima Trinitas et Musica: Plana, figurata atque instrumentalis*, edited by Stanisław Dąbek et al., 65–80. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Pawlak, Ireneusz. 2012. "Dlaczego chorał gregoriański?" *Annales Lublinenses Pro Musica Sacra* 3 (3): 187–97.
- Pawlak, Ireneusz. 2014. "Liturgia i muzyka – wzajemne relacje." *Annales Lublinenses Pro Musica Sacra* 5 (5): 49–62.
- Przybysz, Piotr. 2024. *Słudzy świętej liturgii i członkowie wspólnoty modlitwy: Tożsamość i powołanie chóru kościelnego*. Biblioteka Polskiej Federacji Pueri Cantores 2. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe.
- Rusecki, Marian. 2010. *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa: Dlaczego wierzyć Chrystusowi? Źródła i Monografie* 355. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Sawicki, Bernard. 2014. *W chorale jest wszystko: Ekstremalny przewodnik po śpiewie gregoriańskim*. Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Schneider, Marius. 1982. "On Gregorian Chant and the Human Voice." *The World of Music* 24 (3): 3–22.
- Second Vatican Council. 1963. Constitution on the Sacred Liturgy *Sacrosanctum Concilium*. (= SC).
- Second Vatican Council. 1965. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et spes*. (= GS).
- Stachowiak, Lech. 1991. *Księga Izajasza*. Biblia Lubelska. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

- Stevens, Georgia. 1944. "Gregorian Chant, the Greatest Unison Music." *The Musical Quarterly* 30, no. 2 (April): 205–25.
- Suñol, Grzegorz. 1957. *Zasady śpiewu gregoriańskiego*. Translated by Florian M. Koziura. Poznań–Warszawa–Lublin: Księgarnia św. Wojciecha.
- Tronina, Antoni, and Dawid Mielnik. 2021. *Księga Psalmów*. Biblia Lubelska. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Turco, Alberto. 2023. *An Initiation to Gregorian Chant*. Didattica e saggistica 1. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- Tyrała, Robert. 2013. "Muzyka – mistyczny język człowieka z Bogiem – integralną częścią uroczystej liturgii." In *Sztuka w liturgii*, edited by Waław Józef Świerzawski, 313–27. *Mysterium Christi* 7. Zawichost–Kraków–Sandomierz: Ośrodek Formacji Liturgicznej w Zawichoście; Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Urbański, Stanisław. 2011. "Duchowe treści w wybranych hymnach i pieśniach o Trójcy Świętej." In *Sanctissima Trinitas et Musica: Plana, figurata atque instrumentalis*, edited by Stanisław Dąbek et al., 33–47. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Warzeszak, Józef. 2020. "Uniwersalno-teologiczny wymiar muzyki i śpiewu w ujęciu Benedykta XVI." *Pro Musica Sacra* 18:65–115. <https://doi.org/10.15633/pms.3710>.
- Weber, Robert, and Roger Gryson, eds. 2007. *Biblia Sacra Vulgata*. 5th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. (= Vg).
- Wiśniewski, Piotr. 2013. "Duchowość chorału gregoriańskiego." *Liturgia Sacra* 19 (1): 103–18.
- Zarębianka, Zofia. 2014. "Sztuka nadziei, nadzieja w sztuce: Powołanie artysty i misja sztuki w refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II." *Filo-Sofija* 27 (4/I): 129–38.
- Zieliński, Marcin. 2023. *Księga Mądrości*. Lublin: Biblia Lubelska. Wydawnictwo KUL.