

# ENCYKLIKA *SPE SALVI* OJCA ŚWIĘTEGO BENEDYKTA XVI DO BISKUPÓW PREZBITERÓW I DIAKONÓW DO OSÓB KONSEKROWANYCH I WSZYSTKICH WIERNYCH ŚWIECKICH O NADZIEI CHRZEŚCJAŃSKIEJ

## Wprowadzenie

1. «*SPE SALVI facti sumus*» — w nadziei już jesteśmy zbawieni (*Rz 8, 24*), mówi św. Paweł Rzymianom, a także nam. «Odkupienie», zbawienie, zgodnie z wiarą chrześcijańską, nie jest jedynie zwyczajnym wydarzeniem. Odkupienie zostało nam ofiarowane w tym sensie, że została nam dana nadzieja, nadzieja niezawodna, mocą której możemy stawić czoło naszej terażniejszości: terażniejszość, nawet uciążliwą, można przeżywać i akceptować, jeśli ma jakiś cel i jeśli tego celu możemy być pewni, jeśli jest to cel tak wielki, że usprawiedliwia trud drogi. 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? I o jaką chodzi tu pewność?

## Wiara jest nadzieją

2. Zanim podejmiemy te nurtujące nas dzisiaj pytania, musimy uważniej wsłuchać się w świadectwo Biblii o nadziei. «Nadzieja» rzeczywiście stanowi centralne słowo wiary biblijnej — do tego stopnia, że w niektórych tekstach słowa «wiara» i «nadzieja» wydają się być używane zamiennie i tak *List do Hebrajczyków* z «wiarą pełną» ściśle łączy «niewzruszone wyznanie nadziei» (por. 10, 22. 23). Również gdy *Pierwszy List św. Piotra* wzywa chrześcijan, by byli zawsze gotowi do dawania odpowiedzi na temat *logosu* — sensu i racji ich nadziei (por. 3, 15), «nadzieja» odpowiada «wierze». To, na ile świadomość pierwszych chrześcijan, że otrzymali w darze niezawodną nadzieję, była decydująca, jest widoczne również tam, gdzie chrześcijańska egzystencja jest zestawiona z ich życiem zanim przyjęli wiarę, lub z sytuacją wyznawców innych religii. Paweł przypomina Efezjanom, że zanim spotkali Chrystusa, byli jakby «nie mający nadziei ani Boga na tym świecie» (*Ef 2, 12*). Oczywiście wie, że mieli oni bogów, że mieli religię, ale ich bogowie okazali się wątpliwi, a z ich pełnych sprzeczności mitów nie płynęła żadna nadzieja. Pomimo, że mieli bogów, «nie mieli Boga» i w konsekwencji żyli w mrocznym świecie, bez jasnej przyszłości. *Ex nihil ab nihilo quam citorecidimus* (jakże szybko z niczego pogrzamy się w nicość)<sup>[1]</sup> mówi epitafium z tamtego okresu — z tych słów jednoznacznie wynika to, o czym wspomina Paweł. W tym samym sensie mówi on do Tesaloniczan: Nie powinniście smuć się, «jak wszyscy ci, którzy nie mają nadziei» (*1 Tes 4, 13*). Także tu jawi się jako element wyróżniający chrześcijan, fakt, że oni mają przyszłość: nie wiedzą dokładnie, co ich czeka, ale ogólnie wiedzą, że ich życie nie kończy się pustką. Tylko wtedy, gdy przyszłość jest pewna jako rzeczywistość pozytywna, można żyć w terażniejszości. Tak więc możemy stwierdzić: chrześcijaństwo nie było jedynie «dobrą nowiną» — przekazem treści do tej pory nieznanych. Używając naszego języka, trzeba powiedzieć, że chrześcijańskie orędzie nie tylko «informuje», ale również «sprawia». Oznacza to: Ewangelia nie jest jedynie przekazem treści, które mogą być poznane, ale jest przesłaniem, które tworzy fakty i zmienia życie. Mroczne wrota czasu, przyszłości, zostały otwarte na oścież. Kto ma nadzieję, żyje inaczej; zostało mu dane nowe życie.

3. Teraz jednak pojawia się pytanie: na czym polega owa nadzieja, która — jako nadzieja — jest «zbawieniem»? Istotę odpowiedzi zawiera wspomniany przed chwilą fragment *Listu do Efezjan*: zanim Efezjanie spotkali Chrystusa, nie mieli nadziei, ponieważ nie mieli «Boga na tym świecie». Poznać Boga — prawdziwego Boga — oznacza otrzymać nadzieję. Dla nas, którzy od zawsze żyjemy z chrześcijańską koncepcją Boga i przywykliśmy do niej, posiadanie nadziei, która pochodzi z rzeczywistego spotkania z Bogiem, jest już czymś z czego niemal nie zdajemy sobie sprawy. Przykład świętej naszych czasów może nam w jakiejś mierze dopomóc w zrozumieniu tego, co oznacza po raz pierwszy i rzeczywiście spotkać Boga. Myślę o Afrykance Józefinie Bakhicie, kanonizowanej przez papieża Jana Pawła II. Urodziła się około 1869 roku — sama nie znała precyzyjnej daty — w Darfurze w Sudanie. W wieku dziewięciu lat została porwana przez handlarzy niewolników, była bita do krwi i pięć razy sprzedawana na targach niewolników w Sudanie. Ostatecznie, jako niewolnica, znalazła się na służbie u matki i żony pewnego generała, gdzie każdego dnia była chłostana do krwi. Pozostały jej po tym do końca życia 144 blizny. W 1882 roku została kupiona przez pewnego włoskiego kupca dla włoskiego konsula Callista Legnaniego, który wobec ofensywy mahdystów powrócił do Włoch. Znając tak okrutnych «panów», których do tej pory była własnością, tu Bakhita poznała «Pana» całkowicie innego, żyjącego Boga, Boga Jezusa Chrystusa — w dialekcie weneckim, którego się nauczyła, nazywała Go «Paron» (Pan). Do tej pory znała tylko panów, którzy ją poniżali i maltretowali albo — w najlepszym przypadku — uważali ją za użyteczną niewolnicę. Teraz natomiast usłyszała o istnieniu «Parona», który jest ponad wszystkimi panami, jest Panem panów, oraz że ten Pan jest dobry, jest uosobieniem dobroci. Dowiedziała się, że ten Pan zna także ją, że ją stworzył — co więcej, że ją kocha. Również ona była kochana właśnie przez najwyższego «Parona», w porównaniu z którym wszyscy inni panowie są jedynie marnymi sługami. Ona sama była znana, kochana i oczekiwana. Co więcej, ten Pan osobiście poznał los bitego, a teraz oczekiwał jej «po prawicy Boga Ojca». Teraz miała «nadzieję» — już nie nikłą nadzieję na znalezienie panów mniej okrutnych, ale wielką nadzieję: jestem do końca kochana i cokolwiek się zdarzy, jestem oczekiwana przez tę Miłość. A zatem moje życie jest dobre. Przez poznanie tej nadziei została «odkupiona», nie czuła się już niewolnicą, ale wolną córką Boga. Rozumiała to, co św. Paweł miał na myśli, gdy przypominał Efezjanom, że przedtem byli pozbawieni nadziei i Boga na ziemi — nie mieli nadziei, bo nie mieli Boga. Toteż, gdy chciano ją odesłać do Sudanu, Bakhita wzbraniała się. Nie chciała znowu odłączyć się od swego «Parona». 9 stycznia 1896 roku przyjęła Chrzest, Bierzmowanie i pierwszą Komunię św. z rąk Patriarchy Wenecji. 8 grudnia 1896 roku, w Weronie złożyła śluby w Zgromadzeniu Sióstr Kanosjanek i odtąd — poza swoimi zajęciami w zakrystii i na portierni klasztoru — podczas wielu podróży po Włoszech starała się zachęcać do misji: odczuwała konieczność propagowania wolności, którą zyskała w spotkaniu z Bogiem Jezusa Chrystusa. Wolność powinna być dawana innym, możliwie jak największej liczbie osób. Nadziei, która się w niej zrodziła i ją «odkupiła», nie mogła zachować dla siebie samej. Musiała dotrzeć do wielu, dotrzeć do wszystkich.

### **Pojmowanie nadziei opartej na wierze w Nowym Testamencie i w pierwotnym Kościele**

4. Zanim odpowiemy na pytanie, czy spotkanie z tym Bogiem, który w Chrystusie objawił nam swoje oblicze i otworzył swe serce, może być również dla nas nie tylko «informujące», ale także «sprawcze», czyli może tak przemieniać nasze życie, abyśmy czuli się odkupieni przez nadzieję, którą wyraża, powróćmy jeszcze do pierwotnego Kościoła. Nietrudno zdać sobie sprawę, że doświadczenie małej afrykańskiej niewolnicy Bakhity, było również udziałem wielu osób bitych i skazanych na niewolę w czasach rodzącego się chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo nie niosło przestania socjalno-rewolucyjnego jak to, w imię którego Spartakus prowadził krwawe boje i przegrał. Jezus nie był

Spartakusem, nie był bojownikiem o wolność polityczną, jak Barabasz albo Bar-Kochba. To, co przyniósł Jezus, który umarł na krzyżu, było czymś całkowicie odmiennym: spotkaniem z Panem panów, spotkaniem z żyjącym Bogiem, a zatem spotkaniem z nadzieją mocniejszą niż cierpienia niewoli, przemieniającą od wewnątrz życie i świat. Nowość tego, co się stało, ukazuje wyraźnie Pawłowy *List do Filemona*. Jest to list bardzo osobisty, który Paweł pisze w więzieniu i powierza zbiegłemu niewolnikowi Onezymowi, aby go dostarczył jego panu, właśnie Filemonowi. Tak Paweł odsyła zbiegłego niewolnika Onezyma jego panu, a czyni to nie nakazując, ale prosząc: «proszę cię za moim dzieckiem, za tym, którego zrodziłem w kajdanach [...]. Jego ci odsyłam [...], to jest serce moje [...]. Może bowiem po to oddalił się od ciebie na krótki czas, abyś go odebrał na zawsze, już nie jako niewolnika, lecz więcej niż niewolnika, jako brata umiłowanego» (10-16). Ludzie, którzy zgodnie ze swoim statusem społecznym dzielą się na panów i niewolników, jako członkowie jednego Kościoła stają się dla siebie braćmi i siostrami — tak wzajemnie nazywali siebie chrześcijanie. Na mocy Chrztu odrodzili się, zostali napełnieni tym samym Duchem Świętym i razem, jeden obok drugiego, przyjmują Ciało Pana. Nawet jeżeli zewnętrzne struktury nie zmieniły się, wewnątrz zmieniało się społeczeństwo. Jeśli *List do Hebrajczyków* mówi, że chrześcijanie tu na ziemi nie mają stałej ojczyzny, ale szukają przyszelej (por. 11, 13-16; *Flp* 3, 20), oznacza to coś zupełnie innego niż zwyczajne odniesienie do perspektywy przyszłości: obecne społeczeństwo jest uznawane przez chrześcijan za niezadowolające; należą oni do nowego społeczeństwa, ku któremu zmierzają i które ich pielgrzymowanie antycypuje.

5. Musimy przedstawić jeszcze jeden punkt widzenia. *Pierwszy List do Koryntian* (1, 18-31) pokazuje, że duża część pierwszych chrześcijan należała do niskich klas społecznych i właśnie dlatego była otwarta na doświadczenie nowej nadziei, jak to miało miejsce w przypadku Bakhity. Niemniej od początku były także nawrócenia w warstwach arystokratycznych i wykształconych. Bowiem to właśnie one żyły nie mając «nadziei i Boga na świecie». Mit utracił swoją wiarygodność; skostniała rzymska religia państwowa sprowadziła się do pustego obrzędu, który skrupulatnie sprawowano, ale który teraz stał się marną «religią polityczną». Racjonalizm filozoficzny zepchnął bogów na płaszczyznę nierealności. Boskość na różne sposoby była widziana jako moc kosmiczna, natomiast Bóg, do którego można się modlić, nie istniał. Paweł ilustruje ówczesną, istotną problematykę religii w sposób niezwykle trafny, gdy przeciwstawia życiu opartemu «na Chrystusie» życie pod panowaniem «żywołów świata» (por. *Kol* 2, 8). W tej perspektywie nowe światło może rzucić pewien tekst św. Grzegorza z Nazjanzu. Mówi on, że w chwili, w której trzej Królowie, prowadzeni przez gwiazdę, adorowali nowego Króla Chrystusa, nastąpił koniec astrologii, gdyż od tej pory gwiazdy poruszają się po orbitach wyznaczonych przez Chrystusa<sup>[2]</sup>. Rzeczywiście w tej scenie jest odwrócone ówczesne pojmowanie świata, które w inny sposób na nowo dochodzi dzisiaj do głosu. To nie żywoły świata, prawa materii rządzą ostatecznie światem i człowiekiem, ale osobowy Bóg rządzi gwiazdami, czyli wszechświatem; prawa materii i ewolucji nie są ostateczną instancją, ale rozum, wola, miłość — Osoba. A jeśli znamy tę Osobę, a Ona zna nas, wówczas niewzruszona moc elementów naturalnych nie jest ostateczną instancją; wówczas nie jesteśmy niewolnikami wszechświata i jego praw — jesteśmy wolni. Ta świadomość w starożytności pobudzała prawe umysły do poszukiwania. Niebo nie jest puste. Życie nie jest zwyczajnym następstwem praw i przypadkowości materii, ale we wszystkim i równocześnie ponad wszystkim jest osobowa wola, jest Duch, który w Jezusie objawił się jako Miłość<sup>[3]</sup>.

6. Sarkofagi z początków chrześcijaństwa obrazują to pojmowanie nadziei, bowiem w obliczu śmierci pytanie o sens życia jest nieuniknione. Postać Chrystusa przedstawiają na antycznych sarkofagach

przede wszystkim dwa obrazy: filozofa i pasterza. Na ogół filozofia nie była wówczas rozumiana jako trudna dyscyplina akademicka, jak przedstawia się ją dzisiaj. Filozof był raczej tym, który potrafił nauczać podstawowej sztuki: sztuki bycia prawym człowiekiem, sztuki życia i umierania. Oczywiście, ludzie od dawna zdawali sobie sprawę, że wielu z tych, którzy podawali się za filozofów, za mistrzów życia, było jedynie szarlatanami, dla których nauka była tylko źródłem utrzymania, podczas gdy o prawdziwym życiu nie mieli nic do powiedzenia. Tym bardziej poszukiwano prawdziwego filozofa, który rzeczywiście potrafiłby wskazać drogę życia. Pod koniec trzeciego wieku po raz pierwszy spotykamy w Rzymie, na sarkofagu pewnego dziecka, w scenie wskrzeszenia Łazarza, postać Chrystusa jako prawdziwego filozofa, który w jednej ręce trzyma Ewangelię a w drugiej kij wędrowca, typowy dla filozofa. Za pomocą tej laski zwycięża śmierć; Ewangelia niesie w sobie prawdę, jakiej wędrowni filozofowie daremnie szukali. W tym obrazie, który długo powracał w sztuce sarkofagowej, jawi się to, co zarówno ludzie wykształceni, jak i prości odnajdywali w Chrystusie: On mówi nam, kim w rzeczywistości jest człowiek i co powinien czynić, aby prawdziwie być człowiekiem. Wskazuje nam drogę, a tą drogą jest prawda. On sam jest jedną i drugą, a zatem jest także życiem, którego wszyscy poszukujemy. On też wskazuje drogę poza granicę śmierci. Tylko ten, kto to potrafi, jest prawdziwym nauczycielem życia. To samo jawi się w wizerunku pasterza. Jak w obrazie filozofa, tak też w postaci pasterza pierwotny Kościół mógł nawiązać do modeli istniejących w sztuce rzymskiej. W niej pasterz był zazwyczaj wyobrażeniem marzenia o życiu spokojnym i prostym, jakiego pragnęli ludzie żyjący w wirze wielkiego miasta. Teraz jednak obraz ten był odczytywany w nowej scenerii, która nadawała mu głębsze znaczenie: «Pan jest moim pasterzem, nie brak mi niczego [...] Chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulękę, bo Ty jesteś ze mną» (Ps 23 [22], 1.4). Prawdziwym pasterzem jest Ten, który zna także drogę, która wiedzie przez dolinę śmierci; Ten, który nawet na drodze całkowitej samotności, na której nikt nie może mi towarzyszyć, idzie ze mną i prowadzi mnie, abym ją pokonał. On sam przeszedł tę drogę, zszedł do królestwa śmierci, a zwyciężywszy śmierć, powrócił stamtąd, aby teraz towarzyszyć nam i by dać nam pewność, że razem z Nim można tę drogę odnaleźć. Świadomość, że istnieje Ten, kto również w śmierci mi towarzyszy i którego «kij i laska dodają mi pociechy», tak że «zła się nie ulękę» (por. Ps 23, 4), stała się nową «nadzieją» wschodzącą w życiu wierzących.

7. Musimy raz jeszcze powrócić do Nowego Testamentu. W jedenastym rozdziale *Listu do Hebrajczyków* jest zawarta swego rodzaju definicja wiary, która ściśle łączy tę cnotę z nadzieją. Wokół centralnego słowa tej definicji od czasu Reformacji powstał wśród egzegetów spór, w którym zdaje się dzisiaj otwierać możliwość wspólnej interpretacji. Na razie pozostawiam to centralne słowo nie przetłumaczone. Zdanie brzmi następująco: «Wiara zaś jest *hypostasis* tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy» (*Hbr* 11, 1). Dla Ojców Kościoła i teologów Średniowiecza było jasne, że greckie słowo *hypostasis* należało tłumaczyć na łacinę jako *substantia*. Łaciński przekład tekstu, który powstał w starożytnym Kościele, mówi zatem: *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* — wiara jest «substancją» rzeczy, których się spodziewamy; dowodem istnienia rzeczy, których nie widzimy. Tomasz z Akwinu<sup>[4]</sup>, posługując się terminologią swojej tradycji filozoficznej, tak to tłumaczy: wiara jest *habitus*, czyli stałym nastawieniem duszy, dzięki któremu życie wieczne bierze w nas początek, a rozum jest skłonny przystać na to, czego nie widzi. Tak więc pojęcie «substancji» zostało zmodyfikowane w takim sensie, że przez wiarę są w nas już obecne, na sposób inicjalny, możemy powiedzieć «w zarodku» - «*substantia*» - te rzeczy, których się spodziewamy — a więc wszystko, życie prawdziwe. Właśnie dlatego, że ta rzecz jest już obecna, obecność tego, co ma nastąpić, daje

również pewność: «rzecz», która ma nastąpić, nie jest jeszcze widoczna w świecie zewnętrznym (nie «jawi się»), ale z faktu, że jest w nas w zarodku jako rzeczywistość dynamiczna, już teraz rodzi się jakieś pojęcie o niej. Lutrowi, któremu nie podobał się *List do Hebrajczyków* jako taki, pojęcie «istoty rzeczy» w kontekście jego ujęcia wiary nic nie mówiło. Dlatego rozumiał on termin *hipostaza/substancja* nie w sensie obiektywnym (jako rzeczywistość obecną w nas), ale w sensie subiektywnym, jako wyraz wewnętrznego nastawienia, a w konsekwencji musiał naturalnie pojmować termin *argumentum* jako nastawienie podmiotu. Taka interpretacja zdobyła uznanie w XX wieku — przynajmniej w Niemczech — również w egzegezie katolickiej, tak że zatwierdzone przez biskupów tłumaczenie ekumeniczne Nowego Testamentu na język niemiecki mówi: *Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht* (wiara to: mocno trwać przy tym, na co ma się nadzieję, być przekonanym o tym, czego się nie widzi). Samo w sobie nie jest to błędne, nie oddaje jednak sensu tekstu, gdyż użyty w nim termin grecki (*elenchos*) nie ma znaczenia subiektywnego: «przekonanie», ale obiektywne: «dowód». Słusznie zatem współczesna egzegeza protestancka doszła do innego przekonania: «Obecnie nie można mieć wątpliwości, że ta protestancka interpretacja, która stała się klasyczną, jest nie do utrzymania»<sup>[5]</sup>. Wiara nie jest tylko skłanianiem się osoby ku rzeczom, jakie mają nadejść, ale wciąż są całkowicie nieobecne. Ona coś nam daje. Już teraz daje nam coś z samej oczekiwanej rzeczywistości, a obecna rzeczywistość stanowi dla nas «dowód» rzeczy, których jeszcze nie widzimy. Włącza przyszłość w obecny czas do tego stopnia, że nie jest ona już czystym «jeszcze nie». Fakt, że ta przyszłość istnieje, zmienia teraźniejszość; teraźniejszość styka się z przyszłą rzeczywistością, i tak rzeczy przyszłe wpływają na obecne i obecne na przyszłe.

8. To wyjaśnienie nabiera większej mocy i odniesienia do konkretnego życia, jeśli weźmie się pod uwagę werset 34 dziesiątego rozdziału *Listu do Hebrajczyków*, który z punktu widzenia języka i treści wiąże się z tą definicją wiary przenikniętej nadzieją i ją przygotowuje. Autor mówi tu do wierzących, którzy przeszli przez doświadczenie prześladowań: «Współcierpieliście z uwięzionymi, z radością przyjęliście rabunek waszego mienia (*hyparchonton* — Wulg.: *bonorum*), wiedząc, że sami posiadacie rzeczy lepsze (*hyparxin* — Wulg.: *substantiam*) i trwałe». *Hyparchonta* to dobra, które w ziemskim życiu stanowią utrzymanie, czyli bazę - «substancję» - dla życia, na którą można liczyć. Ta «substancja», normalne zabezpieczenie życia, została odebrana chrześcijanom podczas prześladowania. Znieśli to, ponieważ uważali tę materialną «substancję» za mało znaczącą. Mogli ją porzucić, gdyż znaleźli lepszą «podstawę» istnienia — bazę, która pozostaje i której nikt nie może odebrać. Nie można nie dostrzegać związku, jaki zachodzi pomiędzy tymi dwoma rodzajami «substancji», pomiędzy środkami utrzymania albo bazą materialną a uznaniem wiary za «bazę», za «substancję» trwałą. Wiara nadaje życiu nową podstawę, nowy fundament, na którym człowiek może się oprzeć, a przez to zwyczajny fundament, czyli ufność pokładana w dobrach materialnych, relatywizuje się. Tworzy się nowa wolność wobec tego fundamentu życia, na którym tylko pozornie można się oprzeć, nawet jeśli nie przeczy się jego normalnemu znaczeniu. Nowa wolność, świadomość nowej «substancji», która została nam dana, nie objawiła się tylko w męczeństwie, przez które osoby przeciwstawiły się przemocy ideologii i jej politycznych organów i przez swoją śmierć odnowiły świat. Przejawiła się ona przede wszystkim w wielkich wyrzeczeniach, na jakie począwszy od starożytnych mnichów do Franciszka z Asyżu i naszych czasów decydują się ludzie, którzy wstępując do zgromadzeń zakonnych i ruchów religijnych, z miłości do Chrystusa pozostawiają wszystko, aby nieść innym wiarę i miłość Chrystusa, aby pomagać cierpiącym na ciele i na duszy. Tu nowa «substancja» rzeczywiście potwierdziła się jako «substancja». Z nadziei tych osób, dotkniętych

przez Chrystusa, zrodziła się nadzieja dla innych, którzy żyli w ciemnościach i bez nadziei. Tu okazało się, że to nowe życie prawdziwie ma «substancję» i że jest to «substancja», która budzi życie u innych. Dla nas, którzy patrzymy na te postaci, ich sposób działania i życia jest faktycznie «dowodem», że rzeczy przyszłe, obietnica Chrystusa to nie tylko oczekiwana rzeczywistość, ale prawdziwa obecność: On prawdziwie jest «filozofem» i «pasterzem», który wskazuje nam, czym jest i gdzie jest życie.

9. Aby zrozumieć głębiej tę refleksję na temat dwóch rodzajów «substancji» —

*hypostasis* i *hyparchonta* — i na temat dwóch sposobów życia, jakie one wyrażają, musimy jeszcze krótko rozważyć dwa słowa związane z tym zagadnieniem, które znajdują się w dziesiątym rozdziale *Listu do Hebrajczyków*. Chodzi o słowa *hypomone* (w. 36) i *hypostole* (w. 39). *Hypomone* tłumaczy się zazwyczaj jako «cierpliwość» — wytrwałość, stałość. Ta umiejętność oczekiwania połączonego z cierpliwym znoszeniem prób jest dla wierzącego niezbędna, aby mógł «dostać spełnienia obietnicy» (por. w. 36). W religijności starożytnego judaizmu słowo to było stosowane umyślnie dla opisanego charakterystycznego dla Izraela oczekiwania Boga: trwania w wierności Bogu, na fundamencie pewności Przymierza, w świecie, który sprzeciwia się Bogu. Tak więc słowo to oznacza nadzieję, którą się żyje, życie oparte na pewności nadziei. W Nowym Testamencie to oczekiwanie Boga, to stawanie po stronie Boga zyskuje nowe znaczenie: Bóg objawił się w Chrystusie. Już nam przekazał «substancję» rzeczy przyszłych, i tak oczekiwanie Boga nabiera nowej pewności. Jest oczekiwaniem rzeczy przyszłych wychodząc od teraźniejszości, która już została nam dana. Jest to oczekiwanie w obecności Chrystusa, z Chrystusem obecnym, aby dopełniło się Jego Ciało w perspektywie Jego ostatecznego przyjścia. *Hypostole* natomiast odnosi się do osoby, która nie mając odwagi uchyla się od mówienia otwarcie i uczciwie prawdy, co być może wiąże się z niebezpieczeństwem. Takie ukrywanie się przed ludźmi z powodu lęku przed nimi prowadzi «na zatracenie» (w. 39). «Albowiem nie dał nam Bóg ducha bojaźni, ale mocy i miłości oraz trzeźwego myślenia» — tak *Drugi List do Tymoteusza* (1,7) charakteryzuje pięknym wyrażeniem zasadniczą postawę chrześcijanina.

### **Czym jest życie wieczne?**

10. Do tej pory mówiliśmy o wierze i nadziei w Nowym Testamencie i początkach chrześcijaństwa. Wciąż było jednak jasne, że nie mówimy tylko o przeszłości; cała refleksja dotyczy życia i umierania człowieka w ogóle, a zatem interesuje również nas — tu i teraz. Niemniej musimy zapytać wprost: czy wiara chrześcijańska jest również dla nas dzisiaj nadzieją, która przemienia i podtrzymuje nasze życie? Czy jest ona dla nas «sprawcza» — czyli jest przesłaniem, które kształtuje w nowy sposób samo życie, czy też jest już tylko «informacją», którą z upływem czasu odłożyliśmy na bok i która wydaje się ustępować informacjom bardziej aktualnym? Poszukując odpowiedzi, pragnę wyjść od klasycznej formy dialogu, poprzez który obrzęd Chrztu wyrażał przyjęcie noworodka do wspólnoty wierzących i jego odrodzenie w Chrystusie. Kapłan pytał najpierw, jakie imię rodzice wybrali dla dziecka, i kontynuował: «O co prosisz Kościół Boży?» Odpowiedź: «O wiarę». «Co daje ci wiara?» «Życie wieczne». W tym dialogu rodzice prosili dla dziecka o dostęp do wiary, wspólnotę z wierzącymi, gdyż w wierze upatrywali klucza do «życia wiecznego». Z tym bowiem, tak wczoraj, jak i dziś, mamy do czynienia w Chrzcie, poprzez który stajemy się chrześcijanami: nie tylko z włączeniem do wspólnoty, nie zwyczajnie z przyjęciem do Kościoła. Rodzice oczekują czegoś więcej dla dziecka przyjmującego Chrzest: oczekują, że wiara, do której przynależą materialność Kościoła i jego sakramentów, da mu życie — życie wieczne. Wiara jest substancją nadziei. Tu jednak pojawia się pytanie: czy naprawdę

tego chcemy — żyć wiecznie? Być może wiele osób odrzuca dziś wiarę, gdyż życie wieczne nie wydaje się im rzeczą pożądaną. Nie chcą życia wiecznego, lecz obecnego, a wiara w życie wieczne wydaje się im w tym przeszkodą. Kontynuować życie na wieczność — bez końca, jawi się bardziej jako wyrok niż dar. Oczywiście chcieliby się odsunąć śmierć jak najdalej. Ale żyć zawsze, bez końca — to w sumie może być tylko nudne i ostatecznie nie do zniesienia. Jest to dokładnie to, o czym na przykład mówi Ojciec Kościoła Ambroży w przemówieniu z okazji pogrzebu swego brata Satyra: «To prawda, że śmierć nie należała do natury; Bóg bowiem od początku nie ustanowił śmierci, ale dał ją jako środek zaradczy [...]. Z powodu wykroczenia życie ludzkie stało się nędzne, upływało w codziennym trudzie i nieznośnym płaczu. Trzeba było położyć kres złu, aby śmierć przywróciła to, co utraciło życie. Nieśmiertelność jest raczej ciężarem niż korzyścią, jeżeli nie rozświetla jej łaska»[6]. Już wcześniej Ambroży powiedział: «Nie należy płakać nad śmiercią, gdyż prowadzi ona do zbawienia»[7].

11. Niezależnie od tego, co dokładnie chciał powiedzieć św. Ambroży w tych słowach — prawdą jest, że gdyby śmierć została wyeliminowana lub odsunięta w nieskończoność, ziemia i ludzkość znalazłyby się w sytuacji niemożliwej i nie przyniosłoby to korzyści również samej jednostce. Oczywiście jest pewna sprzeczność w naszym postępowaniu, która wiąże się z wewnętrzną sprzecznością naszej egzystencji. Z jednej strony nie chcemy umierać; zwłaszcza ci, którzy nas kochają nie chcą naszej śmierci. Z drugiej jednak, nie pragniemy też istnieć w nieskończoność, a także ziemia nie została stworzona z taką perspektywą. Czego więc tak naprawdę chcemy? Ta paradoksalność naszej własnej postawy rodzi głębsze pytanie: czym w rzeczywistości jest «życie»? Co w rzeczywistości oznacza «wieczność»? Są chwile, w których niespodziewanie zaczynamy rozumieć: tak, to właśnie jest to — prawdziwe «życie» — takie powinno być. Przeciwnie, to co na co dzień nazywamy «życiem» w rzeczywistości nim nie jest. Augustyn w swoim długim liście o modlitwie, skierowanym do Proby, bogatej wdowy rzymskiej, matki trzech konsulów, napisał kiedyś: W gruncie rzeczy pragniemy tylko jednej rzeczy — «szczęśliwego życia», życia, które po prostu jest życiem, po prostu «szczęścia». Ostatecznie w modlitwie nie prosimy o nic innego. Nie dążymy do niczego innego — tylko o to chodzi. Potem jednak Augustyn mówi: patrząc lepiej, wcale nie wiemy, czego pragniemy, czego właściwie chcemy. Nie znamy bowiem tej rzeczywistości; także w tych momentach, w których myślimy, że jej dotykamy, nie osiągamy jej naprawdę. «Nie wiemy, o co byłoby stosowne prosić», wyznaje słowami św. Pawła (por. Rz 8, 26). Wiemy jedynie, że to nie jest to. Niemniej, w naszej niewiedzy wiemy, że ta rzeczywistość musi istnieć. «Jest zatem w nas, aby tak powiedzieć, światła ignorancja (*docta ignorantia*)», pisze. Nie wiemy, czego prawdziwie pragnęlibyśmy; nie znamy tego «prawdziwego życia»; niemniej wiemy, że musi istnieć coś, czego nie znamy, a do czego dążymy[8].

12. Myślę, że Augustyn w sposób bardzo precyzyjny i zawsze aktualny opisał tu podstawową sytuację człowieka, sytuację, z której wywodzą się wszystkie jego sprzeczności i nadzieje. W jakiś sposób pragniemy życia, tego prawdziwego, którego potem śmierć nie tknie; równocześnie jednak nie znamy tego, ku czemu zmierzamy. Nie możemy zaprzestać dążenia do tego, a równocześnie wiemy, że to wszystko, czego możemy doświadczyć albo co zrealizować, nie jest tym, czego pragniemy. Ta nieznaną «rzecz» jest prawdziwą «nadzieją», która nas inspiruje, a jej niepoznawalność jest równocześnie przyczyną wszelkiej rozpacz, jak też wszelkich pozytywnych czy destruktywnych zrywów w stronę autentycznego świata i autentycznego człowieka. Słowo «życie wieczne» usiłuje nadać imię tej nieznannej a znanej rzeczywistości. Z konieczności jest to określenie niewystarczające, które wywołuje zamieszanie. Określenie «wieczne» budzi w nas bowiem ideę czegoś nie kończącego się, i tego się lękamy; kojarzy nam się ze znanym nam życiem, które kochamy i którego nie chcemy utracić, ale jednak równocześnie przynosi ono więcej trudu niż zaspokojenia, a zatem podczas gdy z

jednej strony pragniemy go, z drugiej go nie chcemy. Możemy jedynie starać się myślą wybiec poza doczesność, w której jesteśmy uwięzieni i w jakiś sposób przeczuwać, że wieczność nie jest ciągiem następujących po sobie dni kalendarzowych, ale czymś, co przypomina moment ostatecznego zaspokojenia, w którym pełnia obejmuje nas, a my obejmujemy pełnię. Byłby to moment zanurzenia się w oceanie nieskończonej miłości, w którym czas — przed i potem — już nie istnieje. Możemy jedynie starać się myśleć, że ten moment jest życiem w pełnym znaczeniu, wciąż nowym zanurzeniem się w głębie istnienia, podczas gdy po prostu ogarnia nas radość. Tak to wyraża Jezus w Ewangelii według św. Jana: «Znowu [...] jednak was zobaczę i rozraduje się serce wasze, a radości waszej nikt wam nie zdoła odebrać» (16, 22). Taki kierunek musimy nadać naszej myśli, jeśli chcemy zrozumieć, ku czemu dąży chrześcijańska nadzieja, czego oczekujemy od wiary, od naszego bycia z Chrystusem<sup>[9]</sup>.

### Czy nadzieja chrześcijańska jest indywidualistyczna?

13. W ciągu historii chrześcijanie usiłowali przełożyć tę «niewiedzącą wiedzę» na możliwe do przedstawienia obrazy, tworząc wizerunki «nieba», które pozostają wciąż dalekie od tego, co w istocie znamy tylko przez zaprzeczenie, poprzez nieznaną. Wszystkie te próby przedstawienia nadziei sprawiły, że w ciągu wieków wielu ludzi starało się żyć wiarą i z tej przyczyny wyrzekło się swoich *hyparchonta*, majątku koniecznego do egzystencji. Autor *Listu do Hebrajczyków* w jedenastym rozdziale zamieścił swoistą historię tych, którzy żyją w nadziei oraz są w drodze — historię, która od Abła rozciąga się aż do czasów, w których *List* został napisany. W czasach nowożytnych coraz ostrzejsza stawała się krytyka tego rodzaju nadziei: miałyby tu chodzić o czysty indywidualizm, który pozostawia świat w jego nędzy i chroni się w wyłącznie prywatnym zbawieniu wiecznym. Henri de Lubac we wprowadzeniu do swego fundamentalnego dzieła *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme* zebrał kilka charakterystycznych głosów dotyczących tej kwestii, z których jeden warto zacytować: «Znalazłem radość? Nie! Znalazłem tylko moją radość. A to jest rzeczą w przerażający sposób odmienną. Radość Jezusa może być indywidualna. Może napełnić jedną osobę, i ta osoba jest zbawiona. Żyje w pokoju [...], teraz i na zawsze, ale tylko ona. Ta samotność w radości nie przeszkadza jej. Przeciwnie: właśnie ona jest wybrana! Cała szczęśliwa idzie przez pole walki z różą w rękę»<sup>[10]</sup>.

14. Odnośnie do tego de Lubac, opierając się na teologii Ojców Kościoła, mógł wykazać, że zbawienie zawsze było rozumiane jako rzeczywistość wspólnotowa. *List do Hebrajczyków* mówi o «mieście» (por. 11, 10.16; 12, 22; 13, 14), a więc o zbawieniu wspólnotowym. Zgodnie z tym, grzech jest pojmowany przez Ojców Kościoła jako rozbicie jedności rodzaju ludzkiego, jako rozbicie i podział. Babel, miejsce mieszania języków i podziału, jawi się jako obraz tego, co jest korzeniem grzechu. I tak «odkupienie» jawi się właśnie jako przywrócenie jedności, w którym na nowo odnajdujemy się razem w jedności, którą tworzy światowa wspólnota wierzących. Nie ma konieczności, byśmy omawiali tutaj wszystkie teksty, w których pojawia się wspólnotowy charakter nadziei. Pozostaniemy przy *Liście do Proby*, w którym Augustyn stara się jakoś opisać tę nieznaną a znaną rzeczywistość, której poszukujemy. Punktem wyjścia jest tu po prostu wyrażenie «życie błogosławione [szczęśliwe]». Następnie cytuje Psalm 144 [143], 15: «Szczęśliwy lud, którego Bogiem jest Pan». I kontynuuje: «Abyśmy mogli przynależać do tego ludu i [...] osiągnąć życie wieczne z Bogiem, „celem nakazu jest miłość, płynąca z czystego serca, dobrego sumienia i wiary nieobłudnej" (por. 1 Tm 1, 5)»<sup>[11]</sup>. To



prawdziwe życie, które wciąż próbujemy osiągnąć, jest związane z trwaniem w egzystencjalnej jedności z «ludem» i dla każdej jednostki może się realizować jedynie w «my». Zakłada ono właśnie wyjście z obozów własnego «ja», ponieważ jedynie otwarcie tego uniwersalnego podmiotu otwiera również spojrzenie na źródło radości, na samą miłość — na Boga.

15. Ta wizja «szczęśliwego życia» ukierunkowanego na wspólnotę ma na celu coś spoza obecnego świata, ale właśnie dlatego wnosi też wkład w budowanie świata — w formie bardzo różnorodnej, według kontekstu historycznego i możliwości, jakie oferuje lub jakich nie daje. W czasach Augustyna, gdy napływ nowych ludów zagrażał jedności świata, w którym istniała pewna gwarancja prawa i życia we wspólnocie, chodziło o umocnienie rzeczywiście zasadniczych fundamentów tej wspólnoty życia i pokoju, aby przetrwać pośród przemian w świecie. Spróbujmy jedynie dla przykładu spojrzeć na jeden moment w średniowieczu, który jest pod pewnym względem emblematyczny. W powszechnym mniemaniu klasztory były uważane za miejsca schronienia dla uciekających przed światem (*contemptus mundi*) i uchylających się od odpowiedzialności za świat, w poszukiwaniu własnego zbawienia. Bernard z Clairvaux, który przyciągnął mnóstwo młodych ludzi do klasztorów do swego zreformowanego zakonu, miał na ten temat zdanie całkowicie odmienne. Według niego mnisi mają zobowiązanie wobec całego Kościoła, a w konsekwencji również świata. Za pomocą wielu obrazów przedstawia on odpowiedzialność mnichów za cały organizm Kościoła, więcej, za ludzkość; odnosi do nich słowa Pseudo-Rufina: «Rodzaj ludzki żyje dzięki nielicznym; gdyby ich nie było, świat przestałby istnieć...»[\[12\]](#). Mówi: prowadzący życie kontemplacyjne - *contemplantes*, powinni stać się rolnikami - *laborantes*. Uszlachetniająca funkcja, przejęta przez chrześcijaństwo z dziedzictwa judaizmu, pojawia się już w regułach monastycznych Augustyna i Benedykta. Bernard na nowo rozwija tę myśl. Młodzieńcy ze szlacheckich rodów, którzy przybywali do jego klasztorów, musieli oddać się pracy fizycznej. W rzeczywistości Bernard mówi wyraźnie, że nawet klasztor nie może na nowo ustanowić raju, ale też utrzymuje, że klasztor, niejako miejsce, gdzie orze się ziemię i kształtuje ducha, ma przygotowywać nowy raj. Obszar dzikiego lasu staje się żyznym gruntem, gdy zostają powalone drzewa pychy, gdy wykorzenia się to, co dzikie w duszy, i w ten sposób przygotowuje się teren, na którym może wyrosnąć chleb dla ciała i dla duszy[\[13\]](#). Czyż patrząc na współczesne dzieje nie przychodzi nam stwierdzić, że nie uda się stworzyć pozytywnego porządku świata tam, gdzie dziczejają dusze?

### **Przemiana chrześcijańskiej wiary-nadziei w czasach nowożytnych**

16. W jaki sposób mogła powstać myśl, że Jezusowe przesłanie jest ściśle indywidualistyczne i skierowane tylko do jednostki? Jak doszło do tego, że «zbawienie duszy» jest interpretowane jako ucieczka przed odpowiedzialnością za to, co wspólne, a w konsekwencji program chrześcijański jest uważany za egoistyczne poszukiwanie zbawienia, które odmawia służenia innym? Aby odnaleźć odpowiedź na te pytania, musimy spojrzeć na podstawowe wyznaczniki czasów nowożytnych. Z wyjątkową jasnością widać je u Francisa Bacona. Jest rzeczą niezaprzeczalną, że wraz z odkryciem Ameryki i nowymi zdobyczami techniki narodziła się nowa epoka. Na czym jednak polega ten epokowy zwrot? Otóż nowa współzależność eksperymentu i metody sprawiła, że człowiek może dojść do zrozumienia natury zgodnie z jej prawami i doprowadzić ostatecznie do «zwycięstwa sztuki nad naturą» (*victoria cursus artis super naturam*)[\[14\]](#). Nowość — według wizji Bacona — tkwi w nowej zależności pomiędzy nauką i praktyką. Odtąd ujmowano to też teologicznie: ta nowa zależność pomiędzy nauką i praktyką miała oznaczać, że panowanie nad stworzeniem dane człowiekowi przez Boga i utracone z powodu grzechu pierworodnego zostało przywrócone[\[15\]](#).

17. Ten, kto czyta te stwierdzenia i uważnie zastanawia się nad nimi, wyodrębnia w nich rzecz zaskakującą: dotąd odzyskania tego, co człowiek utracił wraz z wygnaniem z raju ziemskiego oczekiwano od wiary w Jezusa Chrystusa i w niej upatrywano «odkupienia». Teraz tego «odkupienia», odzyskania utraconego «raju», nie oczekuje się już od wiary, ale od świeżo odnalezionego związku pomiędzy nauką i praktyką. Nie przeczy się tu zwyczajnie wierze; jest ona raczej przesunięta na inny poziom — poziom jedynie prywatny i pozaziemski — a równocześnie staje się w jakiś sposób nieistotna dla świata. Ta programowa wizja zdeterminowała bieg czasów nowożytnych i wpływa również na aktualny kryzys wiary, który konkretnie rzecz biorąc jest przede wszystkim kryzysem chrześcijańskiej nadziei. Toteż i nadzieja u Bacona otrzymuje nową formę. Teraz nazywa się wiarą w postęp. Dla Bacona jest bowiem jasne, że odkrycia i wynalazki wówczas wprowadzane w życie są jedynie początkiem; że dzięki współpracy nauki i praktyki będzie można dojść do całkiem nowych odkryć, wyłoni się zupełnie nowy świat, królestwo człowieka [16]. I tak przedstawił wizję przewidywalnych wynalazków — aż do samolotu i okrętu podwodnego. W późniejszym rozwoju ideologii postępu radość z powodu widzialnego rozszerzania możliwości człowieka pozostaje stałym potwierdzeniem wiary w postęp jako taki.

18. Równocześnie coraz bardziej centralne miejsce w idei postępu zajmują dwie kategorie: rozum i wolność. Postęp jest przede wszystkim postępowaniem we wzroście panowania rozumu, a rozum jest oczywiście pojmowany jako władza dobra i dla dobra. Postęp jest pokonaniem wszelkich zależności — jest postępowaniem ku doskonałej wolności. Również wolność jest pojmowana wyłącznie jako obietnica, w której człowiek realizuje się ku swej pełni. W obydwu pojęciach — wolności i rozumu — jest obecny aspekt polityczny. Oczekuje się bowiem królestwa rozumu jako nowej sytuacji ludzkości, która stała się całkowicie wolna. Uwarunkowania polityczne jednak takiego królestwa rozumu i wolności w pierwszym momencie wydają się słabo zdefiniowane. Rozum i wolność same w sobie wydają się gwarantować istnienie nowej, doskonałej wspólnoty ludzkiej, na mocy ich wewnętrznej dobroci. W obu tych kluczowych pojęciach: «rozumu» i «wolności», myśl jednak zawsze przeciwstawia się więzom nakładanym przez wiarę i Kościół, jak też przez ówczesny ład państwowy. Zatem obydwa te pojęcia zawierają niezwykle wybuchowy potencjał rewolucyjny.

19. Musimy pokrótce rzucić okiem na dwa istotne etapy politycznej krystalizacji tej nadziei, gdyż dla rozwoju nadziei chrześcijańskiej, dla jej zrozumienia i jej trwałości ma to duże znaczenie. Pierwszym z nich jest Rewolucja Francuska jako próba ustanowienia panowania rozumu i wolności, również na sposób politycznie realny. W pierwszej chwili Europa Oświecenia patrzyła z entuzjazmem na te wydarzenia, ale wobec ich rozwoju musiała na nowo zastanowić się nad rozumem i wolnością. Znaczące dla dwóch faz recepcji tego, co działo się we Francji, są dwa dzieła Emanuela Kanta, w których snuje refleksje nad wydarzeniami. W 1792 pisze: *Der Sieg des guten Prinzips über das Böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden* (Zwycięstwo dobrego pryncypium nad złym i ustanowienie królestwa Bożego na ziemi). Twierdzi w nim: «Stopniowe przejście od wiary kościelnej ku wyłącznemu panowaniu czystej wiary religijnej stanowi przybliżanie się do królestwa Bożego» [17]. Mówi nam także, że rewolucje mogą przyspieszać czas tego przejścia od wiary kościelnej do wiary jedynie rozumnej. «Królestwo Boże», o którym mówił Jezus, otrzymało tu nową definicję i nowy rodzaj obecności; istnieje — żeby tak powiedzieć — nowe «oczekiwanie natychmiastowe»: «Królestwo Boże» pojawia się tam, gdzie wychodzi się poza wiarę kościelną i zastępuje się ją «wiarą religijną», tzn. zwyczajną wiarą rozumową. W 1795 r., w dziele: *Das Ende aller Dinge* (Koniec wszystkich rzeczy), pojawia się zmodyfikowany obraz. Teraz Kant bierze pod uwagę możliwość, że obok naturalnego końca rzeczy może nastąpić jakiś, przeciwny naturze, perwersyjny koniec. W

odniesieniu do tego pisze: «Jeśli chrześcijaństwo któregoś dnia doszłoby do stanu, w którym nie byłoby już godne miłości [...], wówczas dominującą myślą ludzi musiałaby stać się myśl o odrzuceniu go i przeciwstawieniu się mu; a Antychryst rozpocząłby — choćby na krótko — swoje panowanie (prawdopodobnie oparte na lęku i egoizmie). Z kolei jednak, ponieważ chrześcijaństwo, chociaż przeznaczone mu jest zostać religią powszechną, faktycznie nie mogłoby liczyć na przeznaczenie, mógłby pod względem moralnym nastąpić koniec (perwersyjny) wszystkich rzeczy»[\[18\]](#).

20. W wieku XIX nie osłabła wiara w postęp jako w nową formę ludzkiej nadziei i nadal uważano rozum i wolność za gwiazdy przewodnie, za którymi trzeba iść drogą nadziei. Coraz szybszy rozwój techniki i związane z nim uprzemysłowienie dość szybko wytworzyły nową sytuację społeczną: powstała klasa robotników przemysłowych i tak zwany «proletariat przemysłowy», którego dramatyczne warunki życiowe w sposób wstrząsający opisał Fryderyk Engels w 1845 roku. Dla czytelnika musiało być jasne: nie może być tak dalej, potrzeba zmian. Zmiana jednak miała wstrząsnąć i zburzyć całą strukturę społeczeństwa burżuazyjnego. Po rewolucji burżuazyjnej z 1789 roku. nadeszła godzina nowej rewolucji — rewolucji proletariackiej: postęp nie mógł się dokonywać zwyczajnie w sposób linearny, małymi krokami. Potrzebny był rewolucyjny przeskok. Karol Marks podchwycił ten wymóg chwili i z ostrością języka i myśli starał się — jak mu się wydawało — ostatecznie skierować historię ku zbawieniu — ku temu, co Kant określał mianem «królestwa Bożego». Jak tylko rozwieje się prawda o «tamym świecie», trzeba będzie ustanowić prawdę o «tym świecie». Krytyka nieba przemienia się w krytykę ziemi, krytyka teologii w krytykę polityki. Postęp ku temu, co lepsze, ku światu definitywnie dobremu, nie rodzi się już po prostu z nauki, ale z polityki — z polityki pomyślanej naukowo, która potrafi odtworzyć strukturę historii i społeczeństwa i w ten sposób wskazuje drogę do rewolucji, do przemiany wszystkiego. Z wielką precyzją, chociaż w sposób jednostronny i wybiórczy, Marks opisał sytuację swojego czasu i z wielkim talentem analitycznym przedstawił drogę do rewolucji — nie tylko teoretycznie: z partią komunistyczną, która zrodziła się z manifestu komunistycznego z 1848 roku, konkretnie ją zainicjował. Jego obietnica, dzięki precyzji analizy i jasnemu wskazaniu środków do osiągnięcia radykalnej przemiany, fascynowała i dziś na nowo fascynuje. A potem w sposób jeszcze bardziej radykalny doszło do rewolucji w Rosji.

21. Jednak zwycięstwo ukazało zarazem ewidentny fundamentalny błąd Marksa. Wskazał on bardzo precyzyjnie, w jaki sposób dokonać przewrotu. Nie powiedział jednak, jak sprawy miały się potoczyć potem. Zakładał po prostu, że wraz z pozbawieniem klasy panującej dóbr, z upadkiem władzy politycznej i uspołecznieniem środków produkcji zrealizuje się Nowe Jeruzalem. Wówczas miały bowiem zostać zniesione wszystkie sprzeczności, człowiek i świat ostatecznie pojełliby samych siebie. Odtąd wszystko miało toczyć się samo słuszną drogą, ponieważ wszystko miało należeć do wszystkich, a wszyscy mieli chcieć dla siebie nawzajem dobra. I tak, po zwycięstwie rewolucji Lenin przekonał się, że w pismach mistrza nie było żadnego wskazania, jak postępować. Owszem, mówił on o przejściowej fazie dyktatury proletariatu jako o konieczności, która jednak w następnym okresie miała sama z siebie przestać istnieć. Dobrze znamy tę «fazę przejściową» i wiemy, jak ona się rozwinęła, nie rodząc zdrowego świata, ale pozostawiając za sobą pustoszące zniszczenia. Marks nie tylko nie pomyślał o koniecznym porządku nowego świata — to miało już bowiem być niepotrzebne. To, że nic na ten temat nie mówił, było logicznym następstwem jego projektu. Błąd jego tkwi głębiej. Zapomniał, że człowiek pozostaje zawsze człowiekiem. Zapomniał o człowieku i o jego wolności. Zapomniał, że wolność pozostaje zawsze wolnością, nawet, gdy wybiera zło. Wierzył, że gdy zostanie uporządkowana ekonomia, wszystko będzie uporządkowane. Jego prawdziwy błąd to materializm:

człowiek nie jest bowiem tylko produktem warunków ekonomicznych i nie jest możliwe jego uzdrowienie wyłącznie od zewnątrz, przez stworzenie korzystnych warunków ekonomicznych.

22. Tak więc na nowo stajemy wobec pytania: w czym możemy pokładać nadzieję? Konieczna jest samokrytyka czasów nowożytnych w dialogu z chrześcijaństwem i jego koncepcją nadziei. W takim dialogu również chrześcijanie, w kontekście ich wiedzy i doświadczeń, winni na nowo uczyć się, czym jest ich nadzieja, co mają do zaoferowania światu, a czego natomiast nie mogą ofiarować. Trzeba, aby z samokrytyką czasów nowożytnych łączyła się samokrytyka nowożytnego chrześcijaństwa, które wciąż od nowa musi uczyć się rozumienia siebie samego, poczynając od swych korzeni. Na ten temat możemy tu sformułować jedynie kilka myśli. Przede wszystkim trzeba się pytać: co prawdziwie oznacza «postęp», co obiecuje, a czego nie obiecuje? Już w XIX wieku istniała krytyka wiary w postęp. W XX wieku Theodor W. Adorno sformułował problematykę wiary w postęp w sposób drastyczny: postęp, jeśli się mu przyjrzeć z bliska, jest postępowaniem od procy do megabomby. Jest to istotnie ta strona postępu, której nie należy ignorować. Inaczej mówiąc: staje się ewidentna dwuznaczność postępu. Bez wątpienia ofiaruje on nowe możliwości dobra, ale też otwiera przepastne możliwości zła — możliwości, które wcześniej nie istniały. Wszyscy staliśmy się świadkami, jak postęp w niewłaściwych rękach może stać się, i stał się faktycznie, straszliwym postępowaniem na drodze zła. Jeśli wraz z postępowaniem technicznym nie dokonuje się postępowanie w formacji etycznej człowieka, we wzrastaniu człowieka wewnętrznego (por. *Rz 7, 22; 2 Kor 4, 16*), wówczas nie jest on postępowaniem, ale zagrożeniem dla człowieka i dla świata.

23. Jeśli zaś chodzi o dwa wielkie tematy: «rozum» i «wolność», można tu jedynie napomknąć o pytaniach, jakie się z nimi wiążą. Tak, rozum jest wielkim darem Bożym dla człowieka, i zwycięstwo rozumu nad nierozumnością jest także zadaniem wiary chrześcijańskiej. Kiedy jednak rozum prawdziwie panuje? Kiedy odłączył się od Boga? Kiedy stał się ślepy na Boga? Rozum możliwości i rozum czynu jest już całym rozumem? Jeżeli postęp, aby był postępowaniem, potrzebuje wzrostu moralnego ludzkości, to rozum możliwości i czynu również pilnie musi być zintegrowany poprzez otwarcie rozumu na zbawcze moce wiary, na rozeznawanie dobra i zła. Tylko w ten sposób staje się rozumem prawdziwie ludzkim. Staje się ludzki tylko wtedy, gdy jest w stanie wskazać woli drogę, a jest w stanie tylko wówczas, gdy patrzy poza siebie. W przeciwnym razie sytuacja człowieka, charakteryzująca się zachwianiem równowagi między tym, co człowiek może w praktyce, a co potrafi osądzić sercem, staje się zagrożeniem dla niego i dla stworzenia. Tak więc, gdy chodzi o temat wolności, należy pamiętać, że wolność ludzka domaga się zawsze zharmonizowania różnych wolności. To zharmonizowanie jednak nie może się udać, jeśli nie jest zdeterminowane przez wspólne, wewnętrzne kryterium oceny, które jest fundamentem i celem naszej wolności. Powiedzmy to teraz w sposób bardzo prosty: człowiek potrzebuje Boga, w przeciwnym razie nie ma nadziei. Gdy patrzemy na rozwój epoki nowożytnej stwierdzenie św. Pawła zacytowane na początku (*Ef 2, 12*) jawi się jako bardzo realistyczne i po prostu prawdziwe. Nie ma zatem wątpliwości, że «królestwo Boże» realizowane bez Boga — a więc królestwo samego człowieka — nieuchronnie zmierza ku «perwersyjnemu końcowi» wszystkiego, opisanemu przez Kanta. Widzieliśmy i widzimy to wciąż na nowo. Nie ma jednak również wątpliwości, że Bóg prawdziwie angażuje się w sprawy ludzkie jedynie wówczas, gdy nie tylko my myślimy o Nim, ale gdy On sam wychodzi nam naprzeciw i do nas mówi. To dlatego rozum potrzebuje wiary, aby był w pełni sobą: rozum i wiara potrzebują siebie nawzajem, aby urzeczywistniła się ich prawdziwa natura i misja.

**Prawdziwe oblicze chrześcijańskiej nadziei**

24. Zapytajmy jeszcze raz: w czym możemy pokładać nadzieję? W czym nie możemy pokładać nadziei? Przede wszystkim musimy stwierdzić, że postęp sumaryczny jest możliwy tylko w zakresie materialnym. Tu, w coraz lepszym poznaniu struktur materii i w pojawiających się w związku z tym coraz bardziej doskonałych wynalazkach, jawi się oczywiście ciągłość postępu mającego na celu coraz większe panowanie nad naturą. Natomiast w sferze świadomości etycznej i decyzji moralnej nie ma podobnej możliwości sumowania, z prostego powodu, że wolność człowieka jest wciąż nowa i wciąż na nowo musi decydować. Nie są one nigdy po prostu podejmowane za nas przez innych — w takim bowiem przypadku nie byłibyśmy już wolni. Wolność zakłada, że przy podejmowaniu fundamentalnych decyzji każdy człowiek, każde pokolenie jest nowym początkiem. Oczywiście, nowe pokolenia muszą budować na wiedzy i doświadczeniu tych, które je poprzedzały, jak też mogą czerpać ze skarbcza moralnego całej ludzkości. Ale mogą to też odrzucić, ponieważ nie musi to być tak samo ewidentne dla nich, jak odkrycia materialne. Skarbiec moralny ludzkości nie jest obecny w taki sposób, w jaki obecne są narzędzia, których się używa; istnieje on jako zaproszenie do wolności i jako jej możliwość. To jednak oznacza, że:

a) Właściwy stan rzeczy ludzkich i zdrowie moralne świata nie mogą być nigdy zagwarantowane jedynie przez struktury, jakkolwiek są one wartościowe. Struktury takie nie tylko są ważne, ale także konieczne; nie mogą one jednak i nie powinny pozbawiać człowieka wolności. Nawet najlepsze struktury funkcjonują dobrze tylko wtedy, gdy w społeczności są żywe przekonania, które są w stanie skłaniać ludzi do wolnego przyjęcia ładu wspólnotowego. Wolność potrzebuje przekonania; przekonanie nie istnieje samo z siebie, ale wciąż musi być wspólnotowo zdobywane.

b) Ponieważ człowiek zawsze pozostaje wolny, a jego wolność jest zawsze krucha, nigdy na tym świecie nie zaistnieje definitywnie ugruntowane królestwo dobra. Kto obiecuje lepszy świat, który miałby nieodwołalnie istnieć na zawsze, daje obietnicę fałszywą; pomija ludzką wolność. Wolność musi wciąż być zdobywana dla dobra. Wolne przyłgnięcie do dobra nigdy nie istnieje po prostu samo z siebie. Jeśli istniałyby struktury, które nieodwołalnie ustanowiłyby jakiś określony — dobry — stan świata, zostałaby zanegowana wolność człowieka, a z tego powodu ostatecznie struktury takie nie byłyby wcale dobre.

25. Konsekwencją tego, co zostało powiedziane jest fakt, że wciąż nowe, żmudne poszukiwanie słusznego ładu rzeczy ludzkich jest zadaniem każdego pokolenia; nigdy nie jest zadaniem skończonym. Każde pokolenie powinno wносить wkład w ustalenie przekonującego ładu wolności i dobra, który byłby pomocny dla przyszłego pokolenia jako wskazówka, jak właściwie korzystać z wolności ludzkiej, a w ten sposób dałby, oczywiście w granicach ludzkich możliwości, pewną gwarancję na przyszłość. Inaczej mówiąc, dobre struktury pomagają, ale same nie wystarczą. Człowiek nigdy nie może być po prostu zbawiony z zewnątrz. Byli w błędzie Francis Bacon i ci, którzy przynależą do nurtu myśli świata nowożytnego, zainspirowanego przez niego, uważając, że człowiek zostanie zbawiony przez naukę. Mając takie oczekiwania, zbyt wiele wymaga się od nauki; tego rodzaju nadzieja jest zwodnicza. Nauka może wiele wnieść w proces humanizacji świata i ludzkości. Może jednak również zniszczyć człowieka i świat, jeśli nie jest ukierunkowana przez siły, które są poza nią. Z drugiej strony, musimy również zdać sobie sprawę, że gdy nauka odnosiła sukcesy w stopniowym rozwoju świata nowożytne chrześcijaństwo w dużej mierze koncentrowało się tylko na jednostce i jej zbawieniu. W ten sposób zawężyło horyzont nadziei i nie rozeznało wystarczająco wielkości swojego zadania — nawet jeśli trzeba uznać za wielkie to, czego nieustannie dokonywało w dziedzinie formacji człowieka i troski o słabych i cierpiących.

26. To nie nauka odkupuje człowieka. Człowiek zostaje odkupiony przez miłość. Odnosi się to już do sfery czysto światowej. Kiedy ktoś doświadcza w swoim życiu wielkiej miłości, jest to moment «odkupienia», który nadaje nowy sens jego życiu. Szybko jednak zda sobie również sprawę z tego, że miłość, która została mu dana, sama nie rozwiązuje problemu jego życia. Jest to krucha miłość. Może zostać zniszczona przez śmierć. Istota ludzka potrzebuje miłości bezwarunkowej. Potrzebuje tej pewności, dzięki której może powiedzieć: «Ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani Zwierzchności, ani rzeczy terazniejsze, ani przyszłe, ani Moce, ani co [jest] wysoko, ani co głęboko, ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Jezusie Chrystusie, Panu naszym» (Rz 8, 38-39). Jeżeli istnieje ta absolutna miłość, z jej absolutną pewnością, wówczas — i tylko wówczas — człowiek jest «odkupiony» niezależnie od tego, co wydarzyłoby się w jego szczególnym przypadku. To mamy na myśli, gdy mówimy: Jezus Chrystus nas «odkupił». Przez Niego nabraliśmy pewności Boga — Boga, który nie stanowi tylko dalekiej «pierwszej przyczyny» świata, gdyż Jego Syn jednorodzony stał się człowiekiem i o Nim każdy może powiedzieć: «Obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie» (Ga 2, 20).

27. W tym sensie prawdą jest, że kto nie zna Boga, chociaż miałby wielorakie nadzieje, w gruncie rzeczy nie ma nadziei, wielkiej nadziei, która podtrzymuje całe życie (por. Ef 2, 12). Prawdziwą, wielką nadzieją człowieka, która przetrwa wszelkie zawody, może być tylko Bóg — Bóg, który nas umiłował i wciąż nas miłuje «aż do końca», do ostatecznego «wykonało się!» (por. J 13, 1; 19, 30). Kogo dotyka miłość, ten zaczyna intuicyjnie pojmować, czym właściwie jest «życie». Zaczyna przeczuciwać, co znaczy słowo nadziei, które napotkaliśmy w obrzędzie Chrztu: od wiary oczekuję «życia wiecznego» — prawdziwego życia, które całkowicie i bez zagrożeń, w całej pełni, po prostu jest życiem. Jezus, który powiedział o sobie, że przyszedł na świat, abyśmy mieli życie i mieli je w pełni, w obfitości (por. J 10, 10), wyjaśnił nam także, co oznacza «życie»: «A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa» (J 17, 3). 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».

28. Rodzi się jednak pytanie: czy w ten sposób nie popadamy znowu w pojmowane indywidualistycznie zbawienie? Czy nie jest to nadzieja tylko dla mnie, która właśnie nie jest prawdziwą nadzieją, bo zapomina i pomija innych? Nie. W więź z Bogiem wchodzi się poprzez komunie z Jezusem — sami i tylko naszymi możliwościami tego nie osiągniemy. Relacja z Chrystusem jest jednak relacją z Tym, który samego siebie oddał na okup za nas wszystkich (por. 1 Tm 2, 6). Trwanie w komunii z Chrystusem włącza nas w Jego «bycie dla wszystkich», które odtąd staje się naszym sposobem bycia. On zobowiązuje nas wobec innych, ale tylko w komunii z Nim jest możliwe, abyśmy naprawdę byli dla innych, dla ogółu. W tym kontekście chciałbym zacytować wielkiego greckiego doktora Kościoła, św. Maksyma Wyznawcę (+ 662), który wpierw napomina, aby niczego nie przedkładać nad poznanie i nad miłość Boga, ale zaraz potem przechodzi do bardzo konkretnych sytuacji: «Kto miłuje Boga, nie może zachowywać pieniędzy dla siebie. Dzieli się nimi w sposób „Boży” [...] w taki sam sposób według miary sprawiedliwości»<sup>[19]</sup>. Z miłości do Boga wynika udział w sprawiedliwości i dobroci Boga dla innych; miłość Boga domaga się wewnętrznej wolności wobec każdego rodzaju posiadania i wszystkich rzeczy materialnych: miłość Boga objawia się w odpowiedzialności za drugiego<sup>[20]</sup>. Ta sama zależność pomiędzy miłością Boga i odpowiedzialnością za ludzi we wzruszający sposób przejawia się w życiu św. Augustyna. Po nawróceniu na wiarę chrześcijańską on i jego przyjaciele o podobnych ideach pragnęli wieść życie oddane całkowicie słowu

Bożemu i rzeczom wiecznym. Chciał realizować, zgodnie z chrześcijańskimi wartościami, ideał życia kontemplacyjnego zawarty w wielkiej filozofii greckiej, wybierając w ten sposób «najlepszą część» (por. Łk 10, 42). Ale wszystko potoczyło się inaczej. Gdy Augustyn uczestniczył w niedzielnej Mszy św. w portowym mieście Hipponie, został wywołany z tłumu przez biskupa i zmuszony do przyjęcia święceń kapłańskich i posługi w tym mieście. Wspominając to wydarzenie, napisał w *Wyznaniach*: «Przerażony moimi grzechami i brzemieniem mojej nędzy, biłem się z myślami i zamierzałem nawet uciec do pustelni. Lecz zabroniłeś mi tego i umocniłeś mnie słowami: „Oto za wszystkich Chrystus umarł, aby ci, którzy żyją, już nie dla siebie żyli, ale dla Tego, który za nich umarł” (2 Kor 5, 15)»<sup>[21]</sup>. Chrystus umarł za wszystkich. Żyć dla Niego, to znaczy pozwolić się włączyć w Jego «być dla».

29. Dla Augustyna oznaczało to całkiem nowe życie. Kiedyś tak opisał swoją codzienność: «Upominać niezdyscyplinowanych, pocieszać małodusznych, podtrzymywać słabych, zbijać argumenty przeciwników, strzec się złośliwych, nauczać nieumiejętnych, zachęcać leniwych, mitygować kłótliwych, powstrzymywać ambitnych, podnosić na duchu zniechęconych, godzić walczących, pomagać potrzebującym, uwalniać uciśnionych, okazywać uznanie dobrym, tolerować złych i [niestety!] kochać wszystkich»<sup>[22]</sup>. «Ewangelia mnie przeraża»<sup>[23]</sup> — to ten zdrowy lęk nie pozwala nam żyć dla nas samych i popycha nas, abyśmy przekazywali naszą wspólną nadzieję. Właśnie to było intencją Augustyna: w trudnej sytuacji imperium rzymskiego, która stanowiła zagrożenie również dla rzymskiej Afryki, a pod koniec życia Augustyna doprowadziła do jej zniszczenia, przekazywać nadzieję — nadzieję, która rodziła się w nim z wiary i, choć był introwertykiem, uzdolniła go do zdecydowanego i ofiarnego uczestnictwa w budowaniu porządku doczesnego. W tym samym rozdziale *Wyznań*, w którym przed chwilą wyodrębniliśmy decydujący motyw jego zaangażowania «dla wszystkich», mówi: Chrystus «przyczynia się za nami. Inaczej — pozostałaby mi tylko rozpacz. Rozliczne bowiem i ciężkie są te moje choroby. Rozliczne są i ciężkie. Lecz nad nimi mają przewagę Twoje lekarstwa. Moglibyśmy mniemać, że Słowo Twoje dalekie jest od wspólnoty z ludźmi, moglibyśmy zwątpić w nasze ocalenie — gdyby Słowo Twoje nie stało się ciałem i nie zamieszkało między nami»<sup>[24]</sup>. Z mocą swojej nadziei Augustyn poświęcił się ludziom prostym i swemu miastu — zrezygnował ze szlachectwa duchowego, a głosił i działał w sposób prosty dla ludu prostego.

30. Podsumujmy teraz to, co do tej pory wynikało z naszych refleksji. W kolejnych, następujących po sobie dniach, człowiek ma różnorakie nadzieje, małe i większe — różne w różnych okresach życia. Czasami może się wydawać, że spełnienie jednej z tych nadziei zadowoli go całkowicie i że nie będzie potrzebował innych nadziei. W młodości może to być nadzieja na wielką i zaspokajającą miłość; nadzieja na zdobycie pozycji, odniesienie takiego czy innego sukcesu określającego przyszłe życie. Kiedy jednak te nadzieje spełniają się, okazuje się z całą wyrazistością, że w rzeczywistości to nie było wszystko. Staje się ewidentne, że człowiek potrzebuje innej nadziei, która idzie dalej. Staje się jasne, że może zaspokoić go jedynie coś nieskończonego, co zawsze będzie czymś więcej niż to, co kiedykolwiek może osiągnąć. W tym sensie czasy nowożytne przyniosły nadzieję na ustanowienie doskonałego świata, który dzięki osiągnięciom nauki i naukowo uzasadnionej polityce wydawał się możliwy do zrealizowania. W ten sposób biblijna nadzieja królestwa Bożego została zastąpiona nadzieją na królestwo ludzkie, nadzieją na lepszy świat, który będzie prawdziwym «królestwem Bożym». Ostatecznie ta nadzieja wydawała się wielka i realistyczna, właśnie taka, jakiej potrzebuje człowiek. Była ona zdolna — przez pewien czas — zmobilizować wszystkie ludzkie energie; wielki cel wydawał się godny tego zaangażowania. Jednak z upływem czasu stało się jasne, że spełnienie tej nadziei coraz bardziej oddala się. Przede wszystkim zdano sobie sprawę, że może to być nadzieja dla ludzi w dalekiej przyszłości, ale nie dla nas. A chociaż «dla wszystkich» jest częścią wielkiej nadziei —

nie mogę bowiem być szczęśliwy przeciw innym i bez innych — pozostaje prawdą, że nadzieja, która mnie nie dotyczy, nie jest prawdziwą nadzieją. I stało się jasne, że była to nadzieja przeciw wolności, bowiem ludzka rzeczywistość zależy w każdym pokoleniu na nowo od wolnej decyzji ludzi, którzy do niego należą. Gdyby ta wolność na skutek uwarunkowań lub struktur została im odebrana, świat ostatecznie nie byłby dobry, gdyż świat bez wolności w żadnym przypadku nie jest światem dobrym. Tak więc, choć jest niezbędne nieustanne zaangażowanie na rzecz poprawy świata, lepszy świat jutra nie może stanowić właściwego i wystarczającego zakresu naszej nadziei. I wciąż w nawiązaniu do tego rodzi się pytanie: Kiedy świat jest «lepszy»? Co czyni go lepszym? Według jakiego kryterium można ocenić, czy jest lepszy? W jaki sposób można osiągnąć to «dobro»?

31. I jeszcze: potrzebujemy małych i większych nadziei, które dzień po dniu podtrzymują nas w drodze. Jednak bez wielkiej nadziei, która musi przewyższać pozostałe, są one niewystarczające. Tą wielką nadzieją może być jedynie Bóg, który ogarnia wszechświat, i który może nam zaproponować i dać to, czego sami nie możemy osiągnąć. Właśnie otrzymanie daru należy do nadziei. Bóg jest fundamentem nadziei — nie jakkolwiek bóg, ale ten Bóg, który ma ludzkie oblicze i umiłował nas aż do końca: każdą jednostkę i ludzkość w całości. Jego królestwo to nie wymaginowane zaświaty, umiejscowione w przyszłości, która nigdy nie nadejdzie; Jego królestwo jest obecne tam, gdzie On jest kochany i dokąd Jego miłość dociera. Tylko Jego miłość daje nam możliwość trwania w umiarkowaniu, dzień po dniu, bez utraty zapału, który daje nadzieja w świecie ze swej natury niedoskonałym. Równocześnie Jego miłość jest dla nas gwarancją, że istnieje to, co jedynie mgliście przeczuwamy, a czego mimo wszystko wewnętrznie oczekujemy: życie, które prawdziwie jest życiem. Postaramy się nadać tej idei konkretny kształt w ostatniej części, skupiając naszą uwagę na niektórych «miejscach» praktycznego uczenia się i ćwiczenia w nadziei.

## «Miejsca» uczenia się i ćwiczenia w nadziei

### I. Modlitwa jako szkoła nadziei

32. Pierwszym istotnym miejscem uczenia się nadziei jest modlitwa. Jeśli nikt mnie już więcej nie słucha, Bóg mnie jeszcze słucha. Jeśli już nie mogę z nikim rozmawiać, nikogo wzywać, zawsze mogę mówić do Boga. Jeśli nie ma już nikogo, kto mógłby mi pomóc — tam, gdzie chodzi o potrzebę albo oczekiwanie, które przerastają ludzkie możliwości trwania w nadziei — On może mi pomóc<sup>[25]</sup>. Gdy jestem skazany na całkowitą samotność... ale modlący się nigdy nie jest całkowicie samotny. Niezapomniany Kardynał Nguyen Van Thuan, który spędził w więzieniu 13 lat, z czego 9 w izolacji, pozostawił nam cenną książkę: *Modlitwy nadziei*. Tam, w sytuacji wydawałoby się totalnej desperacji, słuchanie Boga, możliwość mówienia do Niego, dawały mu rosnącą siłę nadziei, która po uwolnieniu pozwoliła mu stać się dla ludzi całego świata świadkiem nadziei — tej wielkiej nadziei, która nie gaśnie nawet podczas nocy samotności.

33. Wewnętrzną relację zachodzącą między modlitwą i nadzieją pięknie zilustrował św. Augustyn w jednej ze swoich homilii na temat *Pierwszego Listu św. Jana*. Definiuje on modlitwę jako ćwiczenie pragnienia. Człowiek został stworzony dla wielkiej rzeczywistości — dla samego Boga, aby był przez Niego wypełniony. Jednak jego serce jest zbyt ciasne dla tej rzeczywistości, która została mu przeznaczona. Musi się rozszerzyć. «Odkładając na później [sвій dar], Bóg rozszerza nasze pragnienie; poprzez pragnienie rozszerza ducha i powiększając go, sprawia, że może [przyjąć Jego samego]». Augustyn odsyła do św. Pawła, który mówi o sobie, że żyje ukierunkowany na rzeczy, które mają nadejść (por. *Flp* 3, 13). Następnie odwołuje się do bardzo pięknego obrazu, aby opisać proces



rozszerzania i przygotowania ludzkiego serca. «Załóż, że Bóg chce cię napełnić miodem [symbol łagodności Boga i Jego dobroci]. Jeśli jednak ty jesteś pełen octu, gdzie zmieścisz miód?» Naczynie, to znaczy serce, musi być najpierw rozszerzone, a potem oczyszczone z octu i jego zapachu. To wymaga pracy, jest opłacone cierpieniami, ale jedynie w ten sposób przysposabiamy się do tego, do czego jesteśmy przeznaczeni[26]. Nawet jeśli Augustyn mówi bezpośrednio jedynie o wrażliwości na Boga, to jednak jawi się jasno, że człowiek w tej pracy, dzięki której uwalnia się od octu, nie tylko staje się wolny dla Boga, ale właśnie otwiera się na innych. Jedynie bowiem stając się dziećmi Bożymi, możemy być w jedno z naszym wspólnym Ojcem. Modlić się, to nie znaczy wychodzić poza historię i chować się w prywatnym kącie własnego szczęścia. Prawidłowa modlitwa jest procesem oczyszczenia wewnętrznego, który czyni nas otwartymi na Boga i przez to właśnie otwartymi na ludzi. W modlitwie człowiek powinien uczyć się, o co naprawdę powinien prosić Boga — co jest godne Boga. Musi uczyć się, że nie może modlić się przeciw drugiemu. Musi uczyć się, że nie może prosić o rzeczy powierzchowne i wygodne, których pragnie w danym momencie — ulegając małej, fałszywej nadziei, która odwodzi go od Boga. Musi oczyszczać swoje pragnienia i nadzieje. Musi uwalniać się od ukrytych kłamstw, którymi zwodzi samego siebie: Bóg je widzi, a w odniesieniu do Boga człowiek również musi je uznać. «Kto jednak dostrzega swoje błędy? Oczyszczyć mnie od tych, które są skryte przede mną» — modli się Psalmista (19 [18], 13). Brak uznania win, iluzja niewinności nie usprawiedliwia mnie i nie zbawia, ponieważ otępienie sumienia, niezdolność rozpoznania we mnie zła jako takiego, jest moją winą. Jeśli nie ma Boga, być może muszę uciekać się do takiego zafałszowania, bo nie ma nikogo, kto mógłby mi przebaczyć, nikogo, kto byłby prawdziwą miarą. Tymczasem spotkanie z Bogiem budzi moje sumienie, aby nie podsuwało mi już samousprawiedliwienia, nie było odbiciem mnie samego i moich współczesnych, którzy mają na mnie wpływ, ale by było zdolnością słuchania samego Dobra.

34. Aby modlitwa rozwinęła tę oczyszczającą moc, musi być z jednej strony bardzo osobista, musi być konfrontacją mojego «ja» z Bogiem, z Bogiem żywym. Z drugiej jednak strony musi być wciąż od nowa prowadzona i oświecana przez wielkie modlitwy Kościoła i świętych, przez modlitwę liturgiczną, w której Pan nieustannie uczy nas, jak modlić się właściwie. Kardynał Nguyen Van Thuan w swojej książce zawierającej nauki rekolekcyjne wspominał, że w jego życiu były długie okresy, w których nie był zdolny modlić się, a wtedy kurczowo trzymał się słów modlitwy Kościoła: Ojcze nasz, Zdrowaś Maryjo i modlitw liturgicznych[27]. W rozmowie z Bogiem modlitwa publiczna musi zawsze splatać się z osobistą. W ten sposób możemy mówić do Boga, a Bóg mówi do nas. Tak dokonują się w nas oczyszczenia, dzięki którym otwieramy się na Boga i stajemy się zdolni do służby ludziom. Tak też otwieramy się na wielką nadzieję i stajemy się sługami nadziei wobec innych: nadzieja w sensie chrześcijańskim jest też zawsze nadzieją dla innych. I jest to nadzieja czynna, w której walczymy, aby rzeczy nie zmierzały ku «perwersyjnemu końcowi». Jest ona czynna również w tym sensie, że utrzymujemy świat otwarty na Boga. Tylko tak pozostaje ona nadzieją prawdziwie ludzką.

## **II. Działanie i cierpienie jako miejsca uczenia się nadziei**

35. Każde poważne i prawe działanie człowieka jest czynną nadzieją. Jest nią przede wszystkim w takim sensie, że w ten sposób usiłujemy wypełnić nasze małe i większe nadzieje: wywiązać się z takiego czy innego zadania, które ma znaczenie dla dalszej drogi naszego życia; przez własne zaangażowanie przyczynić się do tego, aby świat był bardziej promienny i ludzki, i aby tak otwierały się drzwi na przyszłość. Jeżeli jednak nie oświeca nas światło wielkiej nadziei, którego nie mogą zgasić czy to małe osobiste niepowodzenia, czy to klęski o znaczeniu historycznym, codzienny wysiłek, by

dalej żyć i trud dla wspólnej przyszłości męczy nas albo zamienia się w fanatyzm. Jeśli nie możemy oczekiwać więcej niż to co jest osiągalne w danym przypadku i to, co władze polityczne i ekonomiczne mogą nam zaoferować, nasze życie szybko redukuje się i zostaje pozbawione nadziei. Ważne jest wiedzieć, że możemy zawsze żywić nadzieję, nawet jeżeli w moim życiu albo w danym historycznym momencie jest oczywiste, że nie mam czego się spodziewać. Tylko wielka nadzieja-pewność, że na przekór wszelkim niepowodzeniom moje życie osobiste oraz cała historia są pod opieką niezniszczalnej mocy Miłości, i dzięki niej i dla niej mają sens i wartość — tylko taka nadzieja może w tym przypadku dodać jeszcze odwagi, by działać i iść naprzód. Oczywiście nie możemy «zbudować» królestwa Bożego własnymi siłami — to, co budujemy pozostaje zawsze królestwem ludzkim, ze wszystkimi ograniczeniami właściwymi naturze ludzkiej. Królestwo Boże jest darem i właśnie dlatego jest wielkie i piękne, i stanowi odpowiedź na nadzieję. Nie możemy też — używając klasycznej terminologii — «zasłużyć» sobie na niebo przez nasze dzieła. Ono jest zawsze czymś więcej, niż to, na co zasługujemy, tak jak to, że jesteśmy kochani nigdy nie jest czymś, na co «zasłużyliśmy», ale zawsze darem. Niemniej przy całej świadomości «wartości dodatkowej», jaką ma «niebo», zawsze pozostaje prawdą, że nasz sposób postępowania nie jest obojętny dla Boga, zatem nie jest też obojętny dla rozwoju historii. Możemy otworzyć samych siebie i świat, aby wkroczył Bóg: Bóg prawdy, miłości i dobra. Dokonali tego święci, którzy jako «pomocnicy Boga» przyczynili się do zbawienia świata (por. *1 Kor 3, 9*; *1 Tes 3, 2*). Możemy uwolnić własne życie i świat od zatrucia i zanieczyszczenia, które mogą zniszczyć teraźniejszość i przyszłość. Możemy oczyścić i zachować bez skazy źródła stworzenia, i w ten sposób wraz ze stworzeniem, które uprzedza nas jako dar, czynić to, co słuszne i zgodne z wewnętrznymi wymaganiami i celowością stworzenia. To ma sens, nawet jeśli pozornie nie daje rezultatów lub wydaje się, że jesteśmy bezsilni wobec przewagi sił przeciwnych. Tak z jednej strony z naszych dzieł wypływa nadzieja dla nas i dla innych; równocześnie jednak to ta wielka nadzieja, oparta na Bożych obietnicach, dodaje nam odwagi i ukierunkowuje nasze działanie w chwilach dobrych i złych.

36. Podobnie jak działanie również i cierpienie przynależy do ludzkiej egzystencji. Pochodzi ono z jednej strony z naszej skończoności, a z drugiej strony z ogromu win, jakie nagromadziły się w ciągu historii i jakie również obecnie bez przerwy narastają. Oczywiście należy robić wszystko, co w naszej mocy, aby cierpienie zmniejszyć: zapobiec, na ile to możliwe, cierpieniom niewinnych, uśmierzać ból, pomagać w przezwyciężeniu cierpień psychicznych. Są to obowiązki wynikające zarówno ze sprawiedliwości, jak i z miłości, które wchodzą w zakres podstawowych wymagań chrześcijańskiej egzystencji i każdego życia prawdziwie ludzkiego. W walce z bólem fizycznym udało się poczynić wielkie postępy. Tymczasem cierpienia niewinnych, jak również cierpienia psychiczne raczej nasiliły się w ciągu ostatnich dziesięcioleci. Tak, musimy zrobić wszystko dla pokonania cierpienia, ale całkowite usunięcie go ze świata nie leży w naszych możliwościach — po prostu dlatego, że nie możemy zrzucić z siebie naszej skończoności i dlatego, że nikt z nas nie jest w stanie wyeliminować mocy zła, winy, która — jak to widzimy — nieustannie jest źródłem cierpienia. To mógłby zrobić tylko Bóg: jedynie Bóg, który stając się człowiekiem sam wchodzi w historię i w niej cierpi. Wiemy, że ten Bóg jest i że dlatego moc, która «gładzi grzech świata» (*J 1, 29*) jest obecna na świecie. Wraz z wiarą w istnienie tej mocy pojawiła się w historii nadzieja na uleczenie świata. Chodzi tu jednak właśnie o nadzieję, a jeszcze nie o spełnienie; o nadzieję, która dodaje nam odwagi, byśmy stanęli po stronie dobra również tam, gdzie wydaje się, że to beznadziejne, ze świadomością, że w historii — takiej jaką widzimy — moc grzechu pozostaje ciągle straszną teraźniejszością.

37. Powróćmy do naszego tematu. Możemy starać się ograniczyć cierpienie, walczyć z nim, ale nie możemy go wyeliminować. Właśnie tam, gdzie ludzie, usiłując uniknąć wszelkiego cierpienia, starają się uchylić od wszystkiego, co może powodować ból, tam, gdzie chcą zaoszczędzić sobie wysiłku i bólu związanego z prawdą, miłością, dobrem, staczają się w życie puste, w którym być może już prawie nie ma bólu, ale coraz bardziej dominuje mroczne poczucie braku sensu i zagubienia. Nie unikanie cierpienia ani ucieczka od bólu uzdrawia człowieka, ale zdolność jego akceptacji, dojrzenia w nim, prowadzi do odnajdywania sensu przez zjednoczenie z Chrystusem, który cierpił z nieskończoną miłością. W tym kontekście chciałbym zacytować kilka zdań z listu męczennika wietnamskiego Pawła Le-Bao-Thina (+ 1857), w których przejawia się ta przemiana cierpienia przez siłę nadziei, która rodzi się z wiary. «Ja, Paweł, więzień dla imienia Chrystusa, chcę, abyście poznali utrapienia, w jakich codziennie jestem pogrążony, abyście rozpaleni Bożą miłością oddawali wraz ze mną chwałę Bogu: Jego miłosierdzie trwa na wieki (por. *Ps*136 [135]). To więzienie prawdziwie jest obrazem wiecznego piekła: do okrutnych tortur różnego rodzaju, jak okowy, żelazne łańcuchy, powrozy, dochodzi nienawiść, odwet, potwarze, obelżywe słowa, fałszywe oskarżenia, złośliwości, podłe przysięgi, złorzeczenia, a w końcu trwoga i smutek. Bóg, który uwolnił trzech młodzieńców z rozpalonego pieca, jest mi zawsze bliski; i mnie również uwolnił od tych udręk, przemieniając je w słodycz: Jego miłosierdzie trwa na wieki. Pośrodku tych katuszy, od których zazwyczaj gną się i żałamują inni, dzięki łasce Bożej jestem pełen radości i pogody, bo nie jestem sam, ale jest ze mną Chrystus [...]. Jak znieść ten straszliwy codzienny widok cesarzy, mandarynów i ich dworzan, przeklinających Twoje święte imię, Panie, który zasiadasz na cherubach (por. *Ps* 80 [79], 2) i serafinach? Oto Twój krzyż deptany jest stopami pogan! Gdzie jest Twoja chwała? Patrząc na to wszystko wolę, przez żar miłości do Ciebie, by odcięto mi członki i bym umarł na świadectwo Twojej miłości. Ukaż mi, Panie, Twoją potęgę, przyjdź mi z pomocą i mnie wybaw, aby w mojej słabości objawiła się i była pochwalona Twoja moc wobec ludów [...]. Umiłowani bracia, słysząc o tych rzeczach radujcie się, nieustannie wznoscie hymn wdzięczności Bogu, który jest źródłem wszelkiego dobra, i błogosławcie Go wraz ze mną: na wieki trwa Jego miłosierdzie. [...] Piszę do was o tym wszystkim, aby wasza i moja wiara stanowiły jedność. Podczas gdy szaleje nawałnica, rzucam kotwicę u tronu Boga: żywą nadzieję, którą noszę w sercu»<sup>[28]</sup>. To list z «piekła». Jest w nim cały horror obozu koncentracyjnego, w którym do tortur zadawanych przez tyranów dochodzi eksplozja zła w samych ofiarach, które tym sposobem stają się również narzędziami okrucieństwa oprawców. Jest to list z piekła, ale potwierdzają się w nim słowa Psalmu: «Gdy wstąpię do nieba, tam jesteś; jesteś przy mnie, gdy się w Szeolu położę [...]. Jeśli powiem: „Niech mnie przynajmniej ciemności okryją”, [...] nawet ciemność nie będzie ciemna dla Ciebie, a noc jak dzień zajaśnieje, mrok jest dla Ciebie jak światło» (*Ps* 139 [138], 8-12; por. także *Ps* 23 [22], 4). Chrystus zstąpił do «piekła» i w ten sposób jest blisko każdego, kto został tam wrzucony, przemieniając dla niego ciemności w światło. Cierpienie, tortury pozostają straszne, niemal nie do zniesienia. Wzeszła jednak gwiazda nadziei, która niczym kotwica serca sięga tronu Boga. Nie wybucha w człowieku zło, lecz zwycięża światło: cierpienie — nie przestając być cierpieniem — mimo wszystko staje się pieśnią pochwalną.

38. Zasadniczo miarę człowieczeństwa określa się w odniesieniu do cierpienia i do cierpiącego. Ma to zastosowanie zarówno w przypadku jednostki, jak i społeczeństwa. Społeczeństwo, które nie jest w stanie zaakceptować cierpiących ani im pomóc i mocą współczucia współuczestniczyć w cierpieniu, również duchowo, jest społeczeństwem okrutnym i nieludzkim. Społeczeństwo nie może jednak akceptować cierpiących i wspierać ich w cierpieniu, jeśli nie są do tego zdolne jednostki. Co więcej, jednostka nie może akceptować cierpienia drugiego, jeśli ona sama nie potrafi odnaleźć w cierpieniu

sensu, drogi oczyszczenia i dojrzewania, drogi nadziei. Zaakceptować drugiego, który cierpi, oznacza bowiem przyjąć na siebie w jakiś sposób jego cierpienie, tak że staje się ono również moim. Właśnie dlatego jednak, że staje się ono teraz cierpieniem podzielanym, że jest w nim obecny ktoś inny, oznacza to, że światło miłości przenika moje cierpienie. Łacińskie słowo *con-solatio*, pocieszenie, wyraża to w piękny sposób, sugerując «bycie-razem» w samotności, która już nie jest samotnością. Ale także zdolność akceptacji cierpienia z miłości do dobra, prawdy i sprawiedliwości stanowi o mierze człowieczeństwa, jeżeli bowiem ostatecznie mój dobrobyt, moja nietykalność jest ważniejsza od prawdy i sprawiedliwości, wówczas panuje prawo mocniejszego; wówczas dominuje przemoc i kłamstwo. Prawda i sprawiedliwość winny być ważniejsze od mojej wygody i nietykalności, w przeciwnym razie moje własne życie staje się kłamstwem. I w końcu, również «tak» wypowiedziane miłości jest źródłem cierpienia, bo miłość wciąż na nowo wymaga samowyrzeczenia, w którym pozwalam się przycinać i ranić. Miłość w rzeczywistości nie może istnieć bez tego wyrzeczenia się samego siebie, również bolesnego, inaczej staje się czystym egoizmem, a przez to samo staje się zaprzeczeniem miłości.

39. Cierpieć z innymi, dla innych; cierpieć z powodu pragnienia prawdy i sprawiedliwości; cierpieć z powodu stawania się osobą, która naprawdę kocha — oto elementy fundamentalne człowieczeństwa, których porzucenie zniszczyłoby samego człowieka. Jednak znowu rodzi się pytanie, czy jesteśmy do tego zdolni? Czy inny jest wystarczająco ważny, abym ja dla niego cierpiał? Czy prawda jest dla mnie na tyle ważna, by wynagrodziła cierpienie? Czy obietnica miłości jest tak wielka, aby usprawiedliwiła dar z samego siebie? W historii ludzkości wierze chrześcijańskiej przypada ta właśnie zasługa, że w nowy sposób i z nową głębią obudziła w człowieku zdolność do takich sposobów cierpienia, jakie są decydujące dla jego człowieczeństwa. Wiara chrześcijańska pokazała, że prawda, sprawiedliwość, miłość nie są po prostu ideałami, ale rzeczywistością w najwyższym stopniu. Ukazała nam bowiem, że Bóg — osobowa Prawda i Miłość — zechciał cierpieć dla nas i z nami. Bernard z Clairvaux ukuł wspaniałe powiedzenie: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* [29] — Bóg nie może cierpieć, ale może współcierpieć. Człowiek jest dla Boga tak bardzo cenny, że On sam stał się człowiekiem, aby móc współcierpieć z człowiekiem, w sposób rzeczywisty, w ciele i krwi, jak to nam przedstawia opis Męki Jezusa. Stąd w każde cierpienie ludzkie wszedł Ktoś, kto je z nami dzieli i znosi; stąd w każdym cierpieniu jest odtąd obecne *con-solatio*, pocieszenie przez współcierpiącą miłość Boga, i tak wschodzi gwiazda nadziei. Oczywiście w naszych różnorodnych cierpieniach i próbach stale potrzebujemy także małych i większych nadziei — życzliwej wizyty, uzdrowienia ran wewnętrznych i zewnętrznych, pozytywnego rozwiązania kryzysów, i tak dalej. W małych próbach te rodzaje nadziei mogą być nawet wystarczające. Jednak w prawdziwie wielkich próbach, w których muszę definitywnie postanowić, że przedkładam prawdę nad dobrobyt, karierę, posiadanie, staje się niezbędną pewnością prawdziwej, wielkiej nadziei, o której mówiliśmy. Również dlatego potrzebujemy świadków, męczenników, którzy oddali się bez reszty, aby przez nich było nam pokazane, jak dawać się dzień po dniu. Potrzebujemy tego, abyśmy również w małych codziennych wyborach stawiali wyżej dobro niż wygodę — wiedząc, że właśnie tak prawdziwie przeżywamy życie. Powiedzmy to jeszcze raz: zdolność do cierpienia z miłości do prawdy jest miarą człowieczeństwa. Ta zdolność do cierpienia zależy jednak od rodzaju i od miary nadziei, jaką nosimy w sobie i na jakiej budujemy. Święci, ponieważ byli pełni wielkiej nadziei, potrafili przejść wielką drogę «bycia-człowiekiem» w taki sposób, jak to przed nami zrobił Chrystus.

40. Chciałbym dodać jeszcze niewielką uwagę, nie całkiem pozbawioną znaczenia dla codziennych zdarzeń. Nie tak dawno dość szeroko rozpowszechnionej formie pobożności — dziś może mniej

praktykowanej — przyświecała myśl, że możemy «ofiarować» niewielkie, mniej lub bardziej uciążliwe trudy codzienności, które wciąż na nowo na nas spadają, nadając im w ten sposób sens. W tej pobożności dochodziło do pewnej przesady, bywały niezdrowe momenty, ale trzeba się zapytać, czy nie zawierała ona czegoś w jakiś sposób istotnego, co mogłoby być pomocne. Co znaczy «ofiarować»? Ludzie ci byli przekonani, że mogą wnieść w wielkie współcierpienie Chrystusa swe małe trudy, które w ten sposób stawały się częścią skarbcza współczucia, którego potrzebuje rodzaj ludzki. Tak również małe kłopoty codzienności mogą nabrać sensu i być wkładem w ekonomię dobra, miłości pośród ludzi. Może rzeczywiście powinniśmy zapytać się, czy nie może stanowić to również dla nas sensownej perspektywy.

### III. Sąd Ostateczny jako miejsce uczenia się i wprawiania w nadziei

41. W wielkim *Credo* Kościoła centralna część, która mówi o misterium Chrystusa, począwszy od odwiecznego zrodzenia z Ojca i narodzenia w czasie z Dziewicy Maryi, i poprzez krzyż i zmartwychwstanie dochodzi do Jego powtórnego przyjścia, kończy się słowami: «przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych». Perspektywa Sądu Ostatecznego od najwcześniejszych czasów oddziaływała na codzienne życie chrześcijan, stanowiąc jakby kryterium, według którego kształtowali życie doczesne, jako wyzwanie dla sumień i równocześnie jako nadzieja pokładana w sprawiedliwości Boga. Wiara w Chrystusa nigdy nie patrzyła tylko wstecz, ani też tylko wwyż, ale zawsze również wprzód, ku godzinie sprawiedliwości, którą Pan zapowiadał wielokrotnie. To spojrzenie ku przyszłości było dla chrześcijaństwa ważne w odniesieniu do doczesności. Wznosząc budowle sakralne, chrześcijanie pragnęli ukazać bogactwo historyczne i kosmiczne wiary w Chrystusa, dlatego stało się zwyczajem, że na wschodniej stronie przedstawiano Pana, który powraca jako król — wyobrażenie nadziei, zaś na zachodniej Sąd Ostateczny jako wyobrażenie odpowiedzialności za nasze życie; obraz ten «spoglądał» na wiernych i im towarzyszył właśnie w drodze ku codzienności. W rozwoju ikonografii uwydatniano coraz bardziej groźny i posępny aspekt Sądu, który widocznie bardziej pociągał artystów niż blask nadziei, który często nadmiernie przysłaniała groźba.

42. W epoce nowożytnej myśl o Sądzie Ostatecznym jest mniej obecna: wiara chrześcijańska zostaje zindywidualizowana i jest ukierunkowana przede wszystkim na osobiste zbawienie duszy. Refleksja nad historią powszechną jest zaś w dużej mierze zdominowana przez myśl o postępie. Podstawowy sens oczekiwania na Sąd Ostateczny jednak nie zanikł. Niemniej teraz przybiera całkowicie inną formę. Ateizm XIX i XX wieku ze względu na swą genezę i cel jest moralizmem: protestem przeciw niesprawiedliwościom świata i historii powszechnej. Świat, w którym istnieje taka miara niesprawiedliwości, cierpienia niewinnych i cynizmu władzy, nie może być dziełem dobrego Boga. Bóg, który byłby odpowiedzialny za taki świat, nie byłby Bogiem sprawiedliwym, a tym bardziej Bogiem dobrym. W imię moralności trzeba takiego Boga zakwestionować. Skoro nie ma Boga, który stwarza sprawiedliwość, wydaje się, że człowiek sam jest teraz powołany do tego, aby ustanowił sprawiedliwość. Jeżeli można zrozumieć protest przeciw Bogu wobec cierpienia na tym świecie, to jednak teza, że ludzkość może i powinna zrobić to, czego żaden bóg nie robi ani nie jest w stanie zrobić, jest zarozumiała i w istocie rzeczy nieprawdziwa. Nie jest przypadkiem, że z takiego założenia wynikły największe okrucieństwa i niesprawiedliwości, bo opiera się ono na wewnętrznej fałszywości tej tezy. Świat, który sam musi sobie stworzyć własną sprawiedliwość, jest światem bez nadziei. Nikt i nic nie bierze odpowiedzialności za cierpienie wieków. Nikt i nic nie gwarantuje, że cynizm władzy — pod jakąkolwiek ponętą otoczką ideologiczną się ukazuje — nie będzie nadal panował w świecie. Toteż wielcy myśliciele ze szkoły frankfurckiej Max Horkheimer i Theodor W. Adorno, tak samo

krytykowali ateizm i teizm. Horkheimer zdecydowanie wykluczył możliwość znalezienia jakiegokolwiek immanentnej namiastki Boga, równocześnie odrzucając także obraz Boga dobrego i sprawiedliwego. Radykalizując ekstremalnie starotestamentalny zakaz tworzenia obrazów, mówi on o «tęsknocie za całkowicie Innym», który pozostaje niedostępny, o wołaniu pragnienia, zwróconym do historii powszechnej. Również Adorno opowiedział się za odrzuceniem wszelkiego obrazu, co wyklucza również «obraz» kochającego Boga. Ale on także wciąż na nowo kładł nacisk na tę «negatywną» dialektykę i głosił, że sprawiedliwość, prawdziwa sprawiedliwość, domaga się świata, «w którym nie tylko doczesne cierpienie byłoby unicestwione, ale także byłoby odwołane to, co nieodwołalnie minęło»[\[30\]](#). Oznaczałoby to jednak — a zostało to wyrażone w pozytywnych, a więc dla niego nieadekwatnych symbolach — że sprawiedliwość nie może istnieć bez zmartwychwstania umarłych. Taka jednak perspektywa niosłaby ze sobą «zmartwychwstanie ciał, które zawsze było całkowicie obce idealizmowi i królestwu absolutnego ducha»[\[31\]](#).

43. Z rygorystycznego odrzucenia jakiegokolwiek obrazu, które wynika z pierwszego Przykazania Bożego (por. *Wj* 20, 4), może i powinno czerpać naukę również chrześcijaństwo. Prawda teologii negatywnej została uwydatniona na IV Soborze Laterańskim, który zdeklarował wyraźnie, że jakkolwiek można dostrzec wielkie podobieństwo między Stwórcą i stworzeniem, zawsze większe jest niepodobieństwo między nimi[\[32\]](#). Dla wierzącego jednak odrzucenie wszelkiego obrazu nie może posuwać się tak daleko, że dojdzie do «nie» w odniesieniu do obu tez, teizmu i ateizmu — jak tego chcieliby Horkheimer i Adorno. Bóg sam dał nam swój «obraz»: w Chrystusie, który stał się człowiekiem. W Nim, Ukrzyżowanym, odrzucenie błędnych obrazów Boga jest doprowadzone do końca. Teraz Bóg objawia swoje oblicze właśnie w postaci cierpiącego, który dzieli dolę człowieka opuszczonego przez Boga. Ten niewinny cierpiący stał się nadzieją- pewnością: Bóg jest i Bóg potrafi zaprowadzić sprawiedliwość w sposób, którego nie jesteśmy w stanie pojąć, a który jednak przez wiarę możemy przeczuwać. Tak, istnieje zmartwychwstanie ciał[\[33\]](#). Istnieje sprawiedliwość[\[34\]](#). Istnieje «odwołanie» minionego cierpienia, zadośćuczynienie, które przywraca prawo. Dlatego wiara w Sąd Ostateczny jest przede wszystkim i nade wszystko nadzieją — tą nadzieją, której potrzeba stała się oczywista zwłaszcza w burzliwych wydarzeniach ostatnich wieków. Jestem przekonany, że kwestia sprawiedliwości stanowi istotny argument, a w każdym razie argument najmocniejszy za wiarą w życie wieczne. Sama indywidualna potrzeba spełnienia, które nie jest nam dane w tym życiu, potrzeba nieśmiertelnej miłości, której oczekujemy, z pewnością jest ważnym powodem, by wierzyć, że człowiek został stworzony dla wieczności. Niemniej jednak konieczność powrotu Chrystusa i nowego życia staje się w pełni przekonująca tylko w połączeniu z uznaniem, że niesprawiedliwość historii nie może być ostatnim słowem.

44. Protest przeciw Bogu w imię sprawiedliwości niczemu nie służy. Świat bez Boga jest światem bez nadziei (por. *Ef* 2, 12). Jedynie Bóg może zaprowadzić sprawiedliwość. A wiara daje nam pewność: On to robi. Obraz Sądu Ostatecznego nie jest przede wszystkim obrazem przerażającym, ale obrazem nadziei; dla nas jest, być może, nawet decydującym obrazem nadziei. Czy nie jest jednak również obrazem zatrważającym? Powiedziałbym: obrazem mówiącym o odpowiedzialności. A więc obrazem tej trwogi, o której św. Hilary mówi, że ma ona, jak każdy nasz lęk, swoje umiejscowienie w miłości[\[35\]](#). Bóg jest sprawiedliwością i zapewnia sprawiedliwość. To jest nam pociechą i nadzieją. Jednak w Jego sprawiedliwości zawiera się również łaska. Dowiadujemy się o tym, kierując wzrok ku Chrystusowi ukrzyżowanemu i zmartwychwstałemu. Obydwie — sprawiedliwość i łaska — muszą być widziane w ich właściwym wewnętrznym związku. Łaska nie przekreśla sprawiedliwości. Nie zmienia niesprawiedliwości w prawo. Nie jest gąbką, która wymazuje wszystko, tak że w końcu to, co robiło

się na ziemi, miałyby w efekcie zawsze tę samą wartość. Przeciw takiemu rodzajowi nieba i łaski słusznie protestował na przykład Dostojewski w powieści *Bracia Karamazow*. Na uczcie wiekustej złoczyńcy nie zasiądą ostatecznie przy stole obok ofiar, tak jakby nie było między nimi żadnej różnicy. W tym miejscu chciałbym zacytować tekst Platona, który wyraża przecucie sprawiedliwego sądu, jakie w dużej mierze pozostaje prawdziwe i cenne również dla chrześcijanina. Chociaż za pomocą obrazów mitologicznych, to jednak jasno ukazuje niedwuznaczną prawdę, że na końcu dusze staną nagie wobec sędziego. Teraz już nie liczy się, kim były kiedyś w historii, ale tylko to, czym są w prawdzie. «Teraz [sędzia] ma przed sobą być może duszę króla [...] czy panującego, i nie widzi w niej nic zdrowego. Widzi ją wychłostaną, pełną blizn pochodzących z popełnionych krzywd i niesprawiedliwości [...] i wszystko jest wypaczone, pełne kłamstwa i pychy, a nic nie jest proste, gdyż wzrastała bez prawdy. I widzi jak wiele jest w duszy nadużycia, ekspansywności, arogancji i nieroztropności w postępowaniu, nieumiarkowania i niegodziwości. Widząc to posyła ją natychmiast do więzienia, gdzie otrzyma zasłużoną karę [...]. Czasem jednak widzi przed sobą inną duszę, taką, która prowadziła życie pobożne i szczere [...], cieszy się nią i oczywiście posyła ją na wyspę błogostawionych» [36]. W przypowieści o bogaczu i Łazarzu (por. Łk 16, 19-31) ku naszej przestrodze Jezus przedstawił obraz takiej duszy zniszczonej przez pychę i bogactwo, która sama stworzyła ogromną przepaść pomiędzy sobą a ubogim: przepaść, jaką jest zamknięcie w rozkoszach materialnych, przepaść, jaką jest zapomnienie o drugim, niezdolność do kochania, która teraz przeradza się w palące i nie dające się zaspokoić pragnienie. Musimy tu podkreślić, że Jezus w tej przypowieści nie mówi o ostatecznym przeznaczeniu po Sądzie, ale podejmuje wyobrażenie, jakie odnajdujemy, między innymi, w dawnym judaizmie, o stanie pośrednim pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem, w którym jeszcze nie ma ostatecznego wyroku.

45. To starożydajstyczne wyobrażenie o stanie pośrednim zawiera przekonanie, że dusze nie znajdują się po prostu w tymczasowym areszcie, ale już odbywają karę, jak to przedstawia przypowieść o bogaczu, albo też już cieszą się tymczasową formą szczęścia. W końcu zawiera ono myśl, że w tym stanie są możliwe oczyszczenia i uleczenia, które sprawiają, że dusza dojrzewa do komunii z Bogiem. Kościół pierwotny podjął te wyobrażenia, z których potem w Kościele zachodnim powoli rozwinęła się nauka o czyśćcu. Nie ma potrzeby zajmować się tu skomplikowanymi historycznymi drogami tego rozwoju; zastanówmy się jedynie, o co w rzeczywistości chodzi. Wraz ze śmiercią decyzja człowieka o sposobie życia staje się ostateczna — to życie staje przed Sędzią. Decyzja, która w ciągu całego życia nabierała kształtu, może mieć różnoraki charakter. Są ludzie, którzy całkowicie zniszczyli w sobie pragnienie prawdy i gotowość do kochania. Ludzie, w których wszystko stało się kłamstwem; ludzie, którzy żyli w nienawiści i podeptali w sobie miłość. Jest to straszna perspektywa, ale w niektórych postaciach naszej historii można odnaleźć w sposób przerażający postawy tego rodzaju. Takich ludzi już nie można uleczyć, a zniszczenie dobra jest nieodwołalne: to jest to, na co wskazuje słowo *piekło* [37]. Z drugiej strony, są ludzie całkowicie czysti, którzy pozwolili się Bogu wewnątrznie przeniknąć, a w konsekwencji są całkowicie otwarci na bliźniego — ludzie, których całe istnienie już teraz kształtuje komunია z Bogiem i których droga ku Bogu prowadzi jedynie do spełnienia tego, czym już są [38].

46. Nasze doświadczenie mówi jednak, że ani jeden, ani drugi przypadek nie jest normalnym stanem ludzkiej egzystencji. Jak możemy przypuszczać, u większości ludzi w najgłębszej sferze ich istoty jest obecne ostateczne wewnętrzne otwarcie na prawdę, na miłość, na Boga. Jednak w konkretnych wyborach życiowych jest ono przesłonięte przez coraz to nowe kompromisy ze złem. Chociaż czystość bywa pokryta różnorakim brudem, to jednak jej pragnienie pozostaje i mimo wszystko wciąż na nowo

wynurza się z nikczemności i pozostaje obecne w duszy. Co dzieje się z takimi ludźmi, kiedy pojawiają się przed Sędzią? Czy wszystkie brudy, jakie nagromadzili w ciągu życia, staną się od razu bez znaczenia? Albo co jeszcze nastąpi? Św. Paweł w *Pierwszym Liście do Koryntian* daje nam wyobrażenie różnorodnej miary osądu Bożego nad człowiekiem, w zależności od jego sytuacji. Czyni to posługując się obrazami, które mają w jakiś sposób wyrazić to, co niewidzialne, przy czym nie możemy przełożyć tych obrazów na pojęcia po prostu dlatego, że nie możemy wejrzeć w świat po drugiej stronie śmierci, ani nie mamy żadnego jego doświadczenia. Św. Paweł mówi przede wszystkim, że egzystencja chrześcijańska jest zbudowana na wspólnym fundamencie: Jezusie Chrystusie. Jest to solidny fundament. Jeśli mocno opieramy się na tym fundamencie i na nim zbudowaliśmy nasze życie, wiemy, że nawet w śmierci ten fundament nie może nam być odebrany. Dalej Paweł pisze: «I tak jak ktoś na tym fundamencie buduje: ze złota, ze srebra, z drogich kamieni, z drewna, z trawy lub ze słomy, tak też jawne się stanie dzieło każdego: odłoni je dzień [Pański]; okaże się bowiem w ogniu, który je wypróbuje, jakie jest. Ten, którego budowla wzniesiona na fundamencie przetrwa, otrzyma zapłatę; ten zaś, którego dzieło spłonie, poniesie szkodę: sam wprawdzie ocaleje, lecz tak jakby przez ogień» (3, 12-15). W każdym razie, ten tekst pokazuje jasno, że ocalenie ludzi może mieć różne formy; że niektóre rzeczy zbudowane mogą ulec spaleni do końca; że dla ocalenia trzeba przejść samemu przez «ogień», aby definitywnie stać się otwartymi na Boga i móc zająć miejsce przy Jego stole na wiekuiestej uczcie weselnej.

47. Niektórzy współcześni teolodzy uważają, że ogniem, który spala a równocześnie zbawia, jest sam Chrystus, Sędzia i Zbawiciel. Spotkanie z Nim jest decydującym aktem Sądu. Pod Jego spojrzeniem topnieje wszelki fałsz. Spotkanie z Nim przepala nas, przekształca i uwalnia, abyśmy odzyskali własną tożsamość. To, co zostało zbudowane w ciągu życia, może wówczas okazać się suchą słomą, samą pyszałkowatością, i zawalić się. Jednak w bólu tego spotkania, w którym to, co nieczyste i chore w naszym istnieniu, jasno jawi się przed nami, jest zbawienie. Jego wejrzenie, dotknięcie Jego Serca uzdrawia nas przez bolesną niewątpliwie przemianę, niczym «przejście przez ogień». Jest to jednak błogosławione cierpienie, w którym święta moc Jego miłości przenika nas jak ogień, abyśmy w końcu całkowicie należeli do siebie, a przez to całkowicie do Boga. Jawi się tu również wzajemne przenikanie się sprawiedliwości i łaski: nasz sposób życia nie jest bez znaczenia, ale nasz brud nie plami nas na wieczność, jeśli pozostaliśmy przynajmniej ukierunkowani na Chrystusa, na prawdę i na miłość. Ten brud został już bowiem wypalony w Męce Chrystusa. W chwili Sądu Ostatecznego doświadczamy i przyjmujemy, że Jego miłość przewyższa całe zło świata i zło w nas. Ból miłości staje się naszym zbawieniem i naszą radością. Jest jasne, że nie możemy mierzyć «trwania» tego przemieniającego wypalania miarami czasu naszego świata. Przemieniający «moment» tego spotkania wymyka się ziemskim miarom czasu — jest czasem serca, czasem «przejścia» do komunii z Bogiem w Ciele Chrystusa. Sąd Boży jest nadzieją, zarówno dlatego, że jest sprawiedliwością, jak i dlatego, że jest łaską. Gdyby był tylko łaską, tak że wszystko, co ziemskie, byłoby bez znaczenia, Bóg byłby nam winien odpowiedź na pytanie o sprawiedliwość — decydujące dla nas pytanie wobec historii i samego Boga. Gdyby był tylko sprawiedliwością, byłby ostatecznie dla nas wszystkich jedynie przyczyną lęku. Wcielenie Boga w Chrystusie tak bardzo połączyło sprawiedliwość i łaskę, że sprawiedliwość jest ustanowiona ze stanowczością: wszyscy oczekujemy naszego zbawienia «z bojaźnią i drżeniem» (*Flp* 2, 12). Niemniej jednak łaska pozwala nam wszystkim mieć nadzieję i unie zmierzać ku Sędziemu, którego znamy jako naszego «Rzecznika», *Parakletos* (por. *1 J* 2, 1)[39].

48. Trzeba tu wspomnieć jeszcze jeden motyw, gdyż ma on znaczenie dla praktykowania chrześcijańskiej nadziei. Już we wczesnym judaizmie istnieje myśl, że można przyjść z pomocą



zmarłym w ich przejściowym stanie poprzez modlitwę (por. na przykład 2 *Mch* 12, 38-45: I wiek przed Chrystusem). W sposób naturalny podobna praktyka została przejęta przez chrześcijan i jest wspólna dla Kościoła wschodniego i zachodniego. Wschód nie uznaje oczyszczającego i pokutniczego cierpienia dusz «na tamtym świecie», ale uznaje różne stopnie szczęśliwości lub też cierpienia w stanie pośrednim. Duszom zmarłych można jednak dać «pokrzepienie i ochłodę» poprzez Eucharystię, modlitwę i jałmużnę. W ciągu wszystkich wieków chrześcijaństwo żywiło fundamentalne przekonanie, że miłość może dotrzeć aż na tamten świat, że jest możliwe wzajemne obdarowanie, w którym jesteśmy połączeni więzami uczucia poza granice śmierci. To przekonanie również dziś pozostaje pocieszającym doświadczeniem. Któż nie pragnąłby, aby do jego bliskich, którzy odeszli na tamten świat, dotarł znak dobroci, wdzięczności czy też prośba o przebaczenie? Można też zapytać: jeżeli «czyścić» oznacza po prostu oczyszczenie przez ogień w spotkaniu z Panem, Sędzią i Zbawcą, jak może wpłynąć na to osoba trzecia, choćby była szczególnie bliska? Kiedy zadajemy podobne pytanie, musimy sobie uświadomić, że żaden człowiek nie jest monadą zamkniętą w sobie samej. Istnieje głęboka komunia między naszymi istnieniami, poprzez wielorakie współzależności są ze sobą powiązane. Nikt nie żyje sam. Nikt nie grzeszy sam. Nikt nie będzie zbawiony sam. Nieustannie w moje życie wkracza życie innych: w to, co myślę, mówię, robię, działam. I na odwrót, moje życie wkracza w życie innych: w złym, jak i w dobrym. Tak więc moje wstawiennictwo za drugim nie jest dla niego czymś obcym, zewnętrznym, również po śmierci. W splocie istnień moje podziękowanie, moja modlitwa za niego mogą stać się niewielkim etapem jego oczyszczenia. I dlatego nie potrzeba przestawiać czasu ziemskiego na czas Boski: w obcowaniu dusz zwykły czas ziemski po prostu zostaje przekroczony. Nigdy nie jest za późno, aby poruszyć serce drugiego i nigdy nie jest to bezużyteczne. W ten sposób wyjaśnia się ostatni ważny element chrześcijańskiego pojęcia nadziei. Nasza nadzieja zawsze jest w istocie również nadzieją dla innych; tylko wtedy jest ona prawdziwie nadzieją także dla mnie samego [40]. Jako chrześcijanie nie powinniśmy pytać się jedynie: jak mogę zbawić siebie samego? Powinniśmy również pytać siebie: co mogę zrobić, aby inni zostali zbawieni i aby również dla innych wzeszła gwiazda nadziei? Wówczas zrobię najwięcej także dla mojego własnego zbawienia.

### **Maryja, gwiazda nadziei**

49. W hymnie z VIII/IX wieku, a więc sprzed ponad tysiąca lat, Kościół pozdrawia Maryję, Matkę Boga, jako «Gwiazdę Morza»: *Ave maris stella*. Życie ludzkie jest drogą. Do jakiego celu? Jak odnaleźć do niego szlak? Życie jest niczym żegluga po morzu historii, często w ciemnościach i burzy, w której wyglądamy gwiazd wskazujących nam kurs. Prawdziwymi gwiazdami naszego życia są osoby, które potrafiły żyć w sposób prawy. One są światłami nadziei. Oczywiście, Jezus Chrystus sam jest światłem przez antonomazję, słońcem, które wzeszło nad wszystkimi ciemnościami historii. Aby jednak do Niego dotrzeć, potrzebujemy bliższych światła — ludzi, którzy dają światło, czerpiąc je z Jego światła, i w ten sposób pozwalają nam orientować się w naszej przeprawie. Któż bardziej niż Maryja mógłby być gwiazdą nadziei dla nas — Ona, która przez swoje «tak» otworzyła Bogu samemu drzwi naszego świata; Ona, która stała się żyjącą Arką Przymierza, w której Bóg przyjął ciało, stał się jednym z nas, pośród nas «rozbił swój namiot» (por. *J* 1, 14)?

50. Do Niej więc się zwracamy: Święta Maryjo, Ty należałaś do tych pokornych i wielkich dusz w Izraelu, które — jak Symeon — wyczekiwały «pociechy Izraela» (*Łk* 2, 25), jak Anna oczekiwały «wyzwolenia Jerozolimy» (*Łk* 2, 38). Ty żyłaś Świętymi Pismami Izraela, które mówiły o nadziei — o obietnicy danej Abrahamowi i jego potomstwu (por. *Łk* 1, 55). Dlatego też pojmujemy święty lęk, jaki Cię ogarnął, gdy anioł Pana wszedł do Twej izby i powiedział Ci, że masz wydać na świat Tego, który

jest nadzieją Izraela i którego świat oczekuje. Dzięki Tobie, przez Twoje «tak», nadzieja tysiącleci miała stać się rzeczywistością, wejść w ten świat i w jego historię. Pochyliłaś się przed wielkością tego zadania i powiedziałaś «tak»: «Oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego» (Łk 1, 38). Kiedy pełna świętej radości przemierzałaś pośpiesznie góry Judei, aby dotrzeć do Twojej krewnej Elżbiety, stałaś się obrazem przyszłego Kościoła, który niesie w swoim łonie nadzieję dla świata poprzez góry historii. Jednak obok radości, którą słowami i śpiewem swego *Magnificat* obdarzyłaś wszystkie pokolenia, znałaś też mroczne zapowiedzi proroków o cierpieniu Sługi Bożego na tym świecie. Nad narodzeniem w betlejemskiej stajni jaśniała chwała aniołów, którzy nieśli dobrą nowinę pasterzom, ale równocześnie ubóstwo Boga na tym świecie było aż nadto odczuwalne. Starzec Symeon powiedział Ci o mieczu, który miał przeniknąć Twoje serce (por. Łk 2, 35), o znaku sprzeciwu, jakim miał być na świecie Twój Syn. Potem, gdy rozpoczęła się działalność publiczna Jezusa, musiałaś się odsunąć, aby mogła wzrastać nowa rodzina, którą On przyszedł założyć i która miała się rozwijać dzięki współudziałowi tych, którzy słuchają i przestrzegają Jego słowa (por. Łk 11, 27 n.). Pomimo całej wielkości i radości początków działalności Jezusa Ty już w synagodze w Nazarecie musiałaś doświadczać prawdy słowa o «znaku sprzeciwu» (por. Łk 4, 28 nn.). Poznałaś narastającą siłę wrogości i odrzucenia, która stopniowo narastała wokół Jezusa, aż do godziny krzyża, gdy musiałaś patrzeć na Zbawiciela świata, potomka Dawida, Syna Bożego umierającego jako «przegrany», wyszydzonego, pomiędzy łotrami. Wówczas przyjęłaś słowa: «Niewiasto, oto syn Twój» (J 19, 26). Z krzyża otrzymałaś nową misję. Począwszy od krzyża stałaś się w nowy sposób matką: matką wszystkich, którzy chcą wierzyć w Twojego Syna Jezusa i iść za Nim. Miecz boleści przeniknął Twoje serce. Czy umarła nadzieja? Czy świat ostatecznie pozostał bez światła, życie bez celu? W tamtej godzinie prawdopodobnie na nowo usłyszałaś w swoim wnętrzu słowa anioła, w których odpowiadała na Twój lęk w chwili zwiastowania: «Nie bój się, Maryjo!» (Łk 1, 30). Ile razy Pan, Twój Syn, mówił to samo swoim uczniom: Nie lękajcie się! W noc Golgoty znów w swoim sercu słyszałaś te słowa. Przed godziną zdrady powiedział do swoich uczniów: «Odwagi! Jam zwyciężył świat» (J 16, 33). «Niech się nie trwoży serce wasze ani się nie lęka» (J 14, 27). «Nie bój się, Maryjo!» W godzinie Nazaretu anioł powiedział Ci też: «Jego panowaniu nie będzie końca» (Łk 1, 33). Czy może skończyło się, zanim się zaczęło? Nie, pod krzyżem, na mocy samego słowa Jezusa, Ty stałaś się Matką wierzących. Z tą wiarą, która nawet w ciemności Wielkiej Soboty była pewnością nadziei, szłaś ku porankowi Wielkiej Nocy. Radość zmartwychwstania dotknęła Twego serca i złączyła Cię w nowy sposób z uczniami, którzy mieli stać się rodziną Jezusa przez wiarę. Byłaś pośród wspólnoty wierzących, która w dniach po Wniebowstąpieniu modliła się jednomyślnie o dar Ducha Świętego (por. Dz 1, 14) i otrzymała Go w dniu Pięćdziesiątnicy. «Królestwo» Jezusa okazało się inne od tego, które ludzie mogli sobie wyobrazić. To królestwo rozpoczęło się w tamtej godzinie i nie będzie miało końca. Tak więc pozostajesz pośród uczniów jako ich Matka, jako Matka nadziei. Święta Maryjo, Matko Boga, Matko nasza, naucz nas wierzyć, żyć nadzieją, kochać wraz z Tobą. Wskaż nam drogę do Jego królestwa! Gwiazdo Morza, świeć nad nami i przewodź nam na naszej drodze!

W Rzymie, u Świętego Piotra, dnia 30 listopada 2007 r., w święto Świętego Andrzeja Apostoła, w trzecim roku mego Pontyfikatu

---

## Przypisy:

- [2] Por. *Poematy dogmatyczne*, V, 53-64: PG 37, 428-429.
- [3] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nn. 1817-1821.
- [4] *Summa Theologiae*, II-II<sup>ae</sup>, q. 4, a 1.
- [5] H. Köster: *ThWNT*, VIII (1969) 585.
- [6] *De excessu fratris sui Satyri*, II, 47: CSEL 73, 274.
- [7] *Tamże*, II, 46: CSEL 73, 273.
- [8] Por. *Ep. 130 Ad Probam* 14, 25-15, 28: CSEL 44, 68-73.
- [9] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1025.
- [10] Jean Giono, *Les vraies richesses* (1936), Préface, Paris 1992, ss. 18-20, w: Henri de Lubac, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*, Paris 1983, s. VII.
- [11] *Ep. 130 Ad Probam* 13, 24: CSEL 44, 67.
- [12] *Sententiae*, III, 118: CLL 6/2, 215.
- [13] Por. *tamże*, III, 71: CLL 6/2, 107-108.
- [14] *Novum Organum* I, 117.
- [15] Por. *tamże*, I, 129.
- [16] Por. *New Atlantis*.
- [17] *Werke* IV, opr. W. Weischedel (1956), 777.
- [18] I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, w: *Werke* VI, opr. W. Weischedel (1964), 190.
- [19] *Capita de charitate, Centuria 1*, rozdz. 1: PG 90, 965.
- [20] Por. *tamże*, PG 90, 962-966.
- [21] *Conf. X* 43, 70: CSEL 33, 279; tłum. polskie Z. Kubiak, IW PAX, Warszawa 1987, s. 270.
- [22] *Sermo* 340, 3, PL 38, 1484; por. F. Van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, (1951), 318.
- [23] *Sermo* 339, 4: PL 38, 1481.
- [24] *Conf. X*, 43, 69: CSEL 33, 279; tłum. polskie Z. Kubiak, IW PAX, Warszawa 1987, ss. 269-270.
- [25] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 2657.
- [26] Por. *In 1 Johannis* 4, 6: PL 35, 2008 n.
- [27] *Testimoni della speranza*, Città Nuova 2000, 156 n.

[28] *Brewiarz Rzymski, Godzina czytań*, 24 listopada (polskie wydanie *Brewiarza* nie zawiera tego listu — przyp. tłum.)

[29] *Sermones in Cant., Sermon. 26, 5: PL 183, 906.*

[30] *Negative Dialektik* (1966), Trzecia część, III, 11, w: *Gesammelte Schriften Bd. VI, Frankfurt/Main 1973, 395.*

[31] *Tamże*, Druga część, 207.

[32] *DS 806.*

[33] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nn. 988-1004.

[34] Por. *tamże*, n. 1040.

[35] Por. *Tractatus super Psalmos, Ps 127, 1-3: CSEL 22, 628-630.*

[36] *Gorgiasz 525a-526c.*

[37] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nn. 1033-1037.

[38] Por. *tamże*, nn. 1023-1029.

[39] Por. *tamże*, nn. 1030-1032.

[40] Por. *tamże*, n. 1032.

opr. mg/mg