

NADZIEJA

Św. Paweł w *Liście do Efezjan* przypomina swoim czytelnikom o okresie, w którym nie byli chrześcijanami. Znamiennym dla ich ówczesnego położenia było to, że nie posiadali żadnej obietnicy. Byli więc ludźmi żyjącymi na tym świecie bez nadziei i bez Boga (2, 12). Podobne spostrzeżenie znajduje się także w *Liście do Te-saloniczan*, w którym Paweł mówi do mieszkańców portowego miasta o nadziei po śmierci, aby nie żyć w smutku „jak ci wszyscy, którzy nie mają nadziei” (4, 13). Na podstawie obydwu tekstów można wyciągnąć wniosek, iż według Pawła nadzieja jest cechą chrześcijanina, a beznadziejność cechą ateisty. Być chrześcijaninem znaczy mieć nadzieję, znaleźć się w zasięgu pewnej nadziei. Również według tych tekstów nadzieja nie jest jednym z wielu fragmentów, ale jest wręcz istotą chrześcijańskiej egzystencji.

Biorąc pod uwagę tło współczesnej historii musi zrodzić się sprzeciw wobec tego rodzaju stwierdzeń. Z pewnością nadzieja jest ciągle wymieniana w chrześcijańskim katalogu cnót. Ale czy zjawiający się obraz przeciętnego chrześcijanina nie nosił na sobie raczej piętna strachu aniżeli nadziei? A jeżeli już miała miejsce nadzieja, czy nie była ona zbyt nikła, zbyt ciasna, obliczona na własne „ja”? Z drugiej strony rodzi się pytanie, czy można innym wprost odmawiać nadziei? Jak wiadomo, zdecydowany ateista Ernst Bloch w swoim dziele *Prinzip Hoffnung* bardzo zdecydowanie uznał ten, raczej zapomniany, temat za centralny problem wszelkiej filozofii. Dla niego świat-jest jakimś laboratorium *possibilis salutis*. Z niezmordowaną wymownością próbuje Bloch ukazać, że odnowienie człowieka, królestwo człowieka, wymaga „aby nie istniał żaden bóg, na niebie, który zresztą i tak nie istnieje ani nie istniał”¹. Tak więc u Blocha ma wartość coś całkiem przeciwnego w stosunku do tego, o czym słyszeliśmy u Pawła. Tylko ateista jest człowiekiem nadziei i dokąd ludzie nie znali marksistowskiej drogi przemiany świata, żyli na tym świecie bez nadziei realnej i dlatego byli zmuszeni próbować karmić się nadzieją sfingowaną.

¹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1959, s. 1524. Por. J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte*, München 1967, s. 85.

1. Uzasadnienie antropologiczne: nadzieje a nadzieja

Powstaje więc pytanie: kto w tym sporze jest rzeczywiście świadkiem i stróżem nadziei? Aby na nie znaleźć odpowiedź, musimy się nieco dłużej zastanowić. Co właściwie mamy na myśli, gdy mówimy „nadzieja”? Czym jest „nadzieja”? Kim jest ten, kto ma nadzieję? Na co mają nadzieję ci, którzy ufają? Jedno jest przede wszystkim jasne: nadzieja ma do czynienia z przyszłością. Oznacza ona, że człowiek oczekuje od przyszłości jakiejś radości, jakiegoś szczęścia, którego jeszcze nie ma. Pod tym względem nadzieja tkwi w doczesności, która zakłada, że człowiek nie posiada nigdy swojej istoty całkowicie. Jest on sobą jedynie w napięciu, jakie istnieje — poprzez teraźniejszość — między przeszłością a przyszłością. Oczywiście nadzieje związane z doczesnością mogą być bardzo różnej jakości. Dziecko może mieć nadzieję na najbliższy dzień wolny od szkoły, na dobre świadectwo i miłe związanie z tym następstwem. Może mieć nadzieję na kawałek ciasta albo na piękną wycieczkę. Wiele tego rodzaju nadziei wyciska swe piętno na naszym życiu, przydając mu różnych barw. Tylko że Paweł nie przeczyłby, iż poganie żywią takie nadzieje, ani nie odmawiałyby ich chrześcijanom Bloch. Ale też wszystkie tego rodzaju nadzieje nie są zarówno dla jednego jak i dla drugiego w sposób oczywisty tą nadzieją, o którą zasadniczo chodzi. A więc co się przez nią rozumie?

Może będzie to bardziej zrozumiałe, gdy zastanowimy się nad przeciwieństwem nadziei, nad lękiem. Istnieją rozliczne rodzaje lęków, które dręczą nas w naszej codzienności. Poczynając od lęku przed groźnym psem aż po lęk przed codzienną nerwowością bliźnich w miejscu pracy i w domu. Również tutaj nie te małe pojedyncze lęki wyniszczają człowieka i wpychają w rozpacz. Za nimi stoi ten właściwy lęk, że życie jako takie mogłoby się nie udać, że mogłoby się stać tak szare i ciężkie, iż nie można byłoby dłużej żyć. Kiedyś po uroczystości bierzmowania opowiadał mi pewien nauczyciel, że rzekł do jednego dziecka, iż powinno być wdzięczne swoim rodzicom za to, że dali mu życie. Na to odpowiedział ów młodzieniec: nie jestem wcale wdzięczny, że muszę żyć. Wolałbym raczej nie żyć. Tę wstrząsającą wypowiedź dziecka naszych czasów, która nie jest bynajmniej odosobniona, można by określić jako niemal istotę beznadziejności. Nawet życie nie jest dobrem. Można się tylko buntować przeciw wszystkiemu, co jest przyczyną nieszczęścia przymusu życia. Zniszczenie jest jedynym dobrem, które może się wydarzyć, ponieważ samo istnienie jest złem. Tutaj właściwie nie ma już lęku, za którym zawsze kryje się moment możliwej nadziei, ale czysta rezygnacja, rozpacz

jako zwątpienie w samo istnienie. Istnienie nie jest dobrem wtedy, gdy nie zostało nigdy doświadczone jako „tak”, jako akceptowane, ponieważ zabrakło odczucia, że jest się kochanym. Oznacza to, że ów lęk kryjący się za (małymi) lękami jest lękiem przed totalną utratą miłości, przed istnieniem, w którym małe zdenerwowanie dnia powszedniego stało się wszystkim, którego nie równoważy nic innego, wielkiego, ochraniającego. W tym sensie małe lęki, stając się jedynym oczekiwaniem przyszłości, mogą przerodzić się w wielki lęk — lęk przed życiem nie do zniesienia, ponieważ nie ma w nim żadnej nadziei. W tym przypadku śmierć staje się jedyną nadzieją, która jest przeciw kresom wszelkich nadziei.

Analiza lęku doprowadziła nas z powrotem do tematu nadziei. Jeżeli ów lęk lęków jest ostatecznie lękiem przed utratą miłości, to nadzieja wszelkich nadziei jest ufnością w to, iż będzie się obdarowanym darem wielkiej miłości. Można by powiedzieć dalej, że poszczególne rzeczy stawałyby się nadziejami przez to, iż byłyby nosicielami — aby tak powiedzieć — koloru przeżycia miłości, byłyby do niej w swej jakości mniej czy bardziej podobne. I na odwrót — lęki są zawsze symptomem bycia niekochanym, podeptanej nadziei miłości. Stąd z antropologicznego punktu widzenia jest konsekwentne to, co mówi *Pierwszy List św. Jana*: „doskonała miłość usuwa lęk” (4, 18).

Tutaj staje się także widoczne, jakie znaczenie dla problemu nadziei posiada inne zdanie *Pierwszego Listu św. Jana* — jedno z największych stwierdzeń w historii religii w ogóle: „Bóg jest miłością” (4, 16). Otwiera się tutaj kontekst, który czyni bardziej zrozumiałymi słowa Pawła, od których wyszliśmy. Powiedzieliśmy dotychczas, że nadzieja jest ostatecznie ukierunkowana na spełnioną miłość. Jeżeli więc z jednej strony nadzieja i miłość, z drugiej zaś Bóg i miłość są nierozdzielne, wtedy byłoby zrozumiałe, że również Bóg i nadzieja tworzą jedność. I wreszcie ten jest bez nadziei, kto „bez Boga żyje na świecie”. Ale jeszcze nie jesteśmy na tym etapie, abyśmy mogli to zwyczajnie skonstatować. Pozostaje bowiem jeszcze pytanie, czy ów przeskok od miłości do Boga nie jest całkiem zbyt dużym przekraczaniem granicy. Jakiego rodzaju miłości oczekuje ta nadzieja nadziei — owa właściwa nadzieja, którą heidelberski lekarz Herbert Plügge, opierając się na doświadczeniach z nieuleczalnie chorymi i próbującymi samobójstwa, nazywa „nadzieją fundamentalną”². Bez wątplenia czło-

² H. Plügge, *Wohlbefinden und Missbefinden, Beiträge zur einer medizinischen Anthropologie*, Tübingen 1962.

Filozoficzne znaczenie tej pracy — właśnie dla naszego tematu — zostało wyraźnie ukazane przez J. Piepera, dz. cyt., 30 nn.

wiek oczekuje miłości od innych ludzi. Ale czy w ostatniej godzinie życia, gdy śmierć już dawno zabrała ukochanych, pozostawiając samotność, nie należy niczego oczekiwać? Z drugiej zaś strony, czy w godzinach pełni życia, w wielkim „tak” bycia kochanym nie ma niczego niedoskonałego? Człowiekowi jest konieczna odpowiedź ludzkiej miłości, ale sam z siebie pyta on o więcej, o Absolut, o Nieskończoność, o ocalony świat. Heinrich Schlier idąc śladem pewnej tradycji, nie tylko myślowej, ale opartej również na doświadczeniu ludzkim, słusznie powiedział: „mieć nadzieję, to znaczy ufać wbrew śmierci”³. W sposób niezrównanie przejrzysty przy pomocy języka mitów i religii misteriiów — a więc w oparciu o pradawną tradycję ludzkości — przedstawił Platon w *Uczcie* związki, które właśnie staraliśmy się przeanalizować. Mówi on tutaj, że nadzieją człowieka jest przede wszystkim znalezienie odpowiedniego sobie umiłowanego. Ale, gdy go znajduje, wtedy doświadcza, że nie jest możliwa owa jedność, o którą woła cała nasza istota. I dlatego doświadczenie miłości dopiero rozbudza „największe nadzieje” — nadzieję na przywrócenie naszej pierwotnej natury a zarazem świadomość, że tego rodzaju uzdrowienie jest możliwe, „o ile będziemy zachowywać cześć wobec bogów”⁴. Tak więc — z perspektywy Platona — można by powiedzieć również, że człowiek w swej najgłębszej istocie oczekuje czegoś takiego jak utracony raj. I tutaj jesteśmy znowu przy Blochu i Karolu Marksie, którzy nie mówią o niczym innym, jak tylko o przywróceniu raj, do którego — jak wierzą — potrafią wskazać drogę.

Równocześnie uwidoczniła się oczywiście zasadnicza różnica między Pawłem a Blochem czy też Marksem. Nadzieja, jak ją opisuje Bloch, jest rezultatem ludzkiego działania. Przez samego człowieka zostaje ona doprowadzona do spełnienia w *laboratorium spei*. To, czego nie można uczynić samemu zostanie z niej na pewno wyeliminowane. I dlatego nie powinny już mieć miejsca oczekiwania, które wybiegają poza możliwość, ale jedynie skierowanie do aktywności, które uniezależnia się od wszystkiego, czego nie jesteśmy w stanie osiągnąć sami. Ale działanie i ufność to dwie zupełnie różne płaszczyzny. Nadziei potrzebuje człowiek właśnie dlatego, ponieważ to, co wykonał i to, co wykonalne nie wystarcza⁵. Poza tym nadzieja ze swej istoty jest czymś osobistym. Wprawdzie zmierza ona do czegoś, co wybiega daleko poza

3 H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964, s. 140.

4 Platon, *Symposion* 193 d. Zobacz całą mowę Arystofanesa 189 c-193d.

5 Ukazał to Pieper w przekonującej analizie; dz. cyt., s. 25 nn.

własną osobę — do nowej ziemi, do raju — ale wybiega tam, ponieważ osoba tego potrzebuje. Jedynie dlatego jest też nadzieją, iż jest nadzieją dla zainteresowanego, a nie dla kogokolwiek czy kiedykolwiek. Tak więc właściwa problematyka antropologiczna nadziei istnieje dzięki temu, że człowiek potrzebuje czegoś, co wybiega poza jego wszelkie możliwości. Odpowiednio do tego musi on oczywiście pytać, czy nie żąda czegoś niemożliwego, a następnie czy nie jest jakąś absurdalną strukturą, jakimś ślepym zaufaniem ewolucji?

2. Wiara jako nadzieja

Do tego właśnie problemu odnoszą się przytoczone na wstępie zdania św. Pawła: nie potrafimy odrzucić oczekiwania „raju”, odczuwania jego braku. Lecz oczekiwanie to przeradza się w rozpacz, jeżeli nie ma pewności co do Boga, pewności o istnieniu tego rodzaju obietnicy. A ponieważ nie istniała ona i nie może istnieć bez Wcielenia się tegoż Boga, bez Jego Śmierci i Zmartwychwstania, dlatego Paweł mówi, że „inni” nie posiadają nadziei. Ponieważ zaś Jezus Chrystus jest tą pewnością, dlatego bycie chrześcijaninem jest nadzieją. Dlatego także w Nowym Testamencie, jak również u Ojców Apostolskich pojęcia wiary i nadziei są w pewnym stopniu zamienne. Pierwszy *List św. Piotra* mówi więc o odpowiedzialności za naszą nadzieję przy przekazywaniu wiary poganom (3, 15). *List do Hebrajczyków* nazywa chrześcijańskie wyznanie wiary „wyznaniem nadziei” (10, 23). *List do Tytusa* określa wiarę, którą przyjęliśmy, jako „błogosławioną nadzieję” (2, 13). W *Liście do Efezjan* fundamentalne stwierdzenie: „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich” poprzedzone jest zdaniem, że zostaliśmy „powołani do jednej nadziei” (4, 4-6). Cytaty można łatwo mnożyć⁶. Nie inaczej jest u Ojców Apostolskich. W *Pierwszym Liście Klemensa*, jak również u Ignacego Antiocheńskiego oraz u Barnaby można postawić zamiast wiary nadzieję. Ignacy jest „związany Imieniem i nadzieją” Chrześcijanie są tymi, „którzy mają nadzieję w Panu”⁷.

Co więc kryje się za „nadzieją”? Przede wszystkim ma ona swoją podstawę w jakimś braku ludzkiego istnienia, w tym, że człowiek oczekuje więcej, aniżeli może mu dać jakakolwiek obecność. Im bardziej podąża on za tym oczekiwaniem, tym lepiej

⁶ Por. jeszcze np. 2 Kor 3, 12; Ga 5, 5; Ef 1, 19; Kol 1, 23.

⁷ Ignatius, Ef 1, 2; Barnabas 19, 7; por. 1 Klem. 11, 1; 22, 8; 27, 1; Ignatius, Magn. 9, 1; Ef 21, 2 itd.

dostrzega, że rozsadza ono granice empirii. Niemożliwe staje się dla niego konieczne. Lecz nadzieja oznacza przekonanie, że to dążenie znajdzie odpowiedź. O ile doświadczenie braku, sprzeczności dążenia, musi samo z siebie prowadzić człowieka do zwątpienia w siebie i w sens bytu, o tyle owo przekonanie będzie ukrytą radością ponad wszelkimi radościami dotykającymi i cierpieniami. W ten także sposób człowiek dzięki swemu niedostatkowi jest bogaty i dzięki niemu (przez nadzieję) dostępuje szczęścia, którego nie mógłby doświadczyć bez wspomnianego wyrwania się. Odpowiednio do tego można więc określić nadzieję jako antycypację tego, co ma nadejść. To „jeszcze-nie” jest w niej w jakiś sposób już obecne. Tak też staje się ona siłą, która człowieka popycha do wyjścia, nie dozwalając mu nigdy powiedzieć: zatrzymaj się jednak, jesteś tak wspaniały.

Znaczy to, że do nadziei należy z jednej strony „dynamika tego, co tymczasowe”, przekraczanie wszelkich empirycznych urzeczywistnień. Lecz z drugiej strony oznacza to także, iż dzięki nadziei to, czego „jeszcze-nie-ma” jednak „już” rzuca swe światło w nasze życie. I tylko pewien rodzaj obecności może uzasadnić absolutną ufność, którą jest nadzieja⁸. Dokładnie o tym mówi definicja wiary, którą podaje *List do Hebrajczyków*: Wiara jest „hipostazą” tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie można widzieć (11, 1). W tym zasadniczym tekście biblijnym wypowiedziana została zarówno pewna ontologia, jak też i duchowość nadziei. Egzegeza protestancka uznała dzisiaj na nowo, że Luter i idąca w jego ślady tradycja interpretacyjna mylili się, gdy — szukając niehellenistycznego chrześcijaństwa — tłumaczyli słowo „hipostaza” jako to, co subiektywne i wyrazili jako „mocne przekonanie”. W rzeczywistości definicja wiary zawarta w *Liście do Hebrajczyków* tworzy nierozdzielny całość z dwoma dalszymi wierszami tegoż listu, które również zawierają słowo „hipostaza”. We wprowadzeniu (1, 3) Chrystus jest określony jako odbłask chwały Boga i jako odbicie jego hipostazy. Dwa rozdziały dalej ta podstawowa trynitarna i chrystologiczna wypowiedź zostanie rozszerzona na relację, jaka zachodzi między Chrystusem a chrześcijanami, a która powstaje dzięki wierze. Przez wiarę otrzymują chrześcijanie udział w Chrystusie. Chodzi tylko o to, aby w tym pierwotnym udziale

⁸ Tutaj nie zgodziłbym się całkowicie z Pieperem, dz. cyt., 35 n, który sprzeciwia się uznaniu wszelkiej antycypacji za nadzieję. Oczywiście istnieje antycypowanie, które nie da się pogodzić z nadzieją. Ale też istnieje coś uprzedniego, bez czego nadzieja nie może mieć miejsca. U chrześcijanina tym, co uprzednie jest wiara.

w jego hipostazie mocno trwali (3, 14)⁹. Wszystkie trzy teksty tworzą razem bardzo jasny obraz. Rzeczy materialne są przemijające. Sam Bóg, który objawia się i przemawia w Chrystusie, jest rzeczywistością stałą, nieprzemijającą — jedynie prawdziwą „hipostazą”. Wierzyć znaczy wyjść z gry cieni rozpadających się rzeczy i osiągnąć trwały grunt prawdziwej rzeczywistości, „hipostazę” a więc dokładnie: to, co trwa i na czym można stać. Wyrażając inaczej — wierzyć to znaleźć grunt, odnaleźć istotę wszystkich rzeczy. W wierze „uchwyciła grunt” nadzieja. I krzyk oczekiwania, jaki wyrywa się z naszej istoty, nie trafia w próżnię. Znajduje on bowiem mocny punkt zaczepienia, którego ze swej strony musimy się mocno trzymać.

Ontologia przechodzi tutaj sama z siebie w duchowość. Uwiadacznia się to, gdy przyjrzymy się kontekstowi podanej w *Liście do Hebrajczyków* definicji wiary. Przygotowanie tej definicji znajdujemy w poprzedzającym rozdziale dziesiątym przez swego rodzaju subtelną grę słów, to znaczy przez nagromadzenie pojęć, które zaczynają się od przedrostka „hypo” (*sub*) ὑπάρχειν, ὑπαρξίς, ὑπομονή, ὑποστέλλειν, ὑποστολή. O co tutaj dokładniej chodzi? Autor przypomina swoim czytelnikom o tym, że chrześcijanie dla wiary τὰ ὑπάρχοντα utracili, to znaczy swoje pieniądze swoją majątność a więc to, co w życiu codziennym jawi się jako „substancja”, na której można budować życie. Tutaj przebłyskuje — jeśli mi wolno tak się wyrazić — franciszkański wymiar nadziei. Będziemy musieli jeszcze do tego wrócić. Tekst rozpoczynając swoją grę słowną mówi, że właśnie w utracie tego, co w powszechnym rozumieniu składa się na „substancję”, na podstawę życia objawiło się, iż mają oni lepszą ὑπαξίς, mianowicie taką, która trwa, której nikt nie może pozbawić. Ἰπαρξίς oznacza w rozumieniu leksykalnym „istnienie”. Wyraża to, że my — chrześcijanie — mamy inny sposób istnienia, stoimy na innym gruncie, którego nie jest w stanie nikt nam wyrwać — nawet śmierć. Na podstawie tego formułuje list ostrzeżenie, aby nie odrzucać odwagi wyznania, która oczywiście potrzebuje ὑπομονή. W słowie tym, które zwykle tłumaczy się jako „cierpliwość” stopiły się aspekty zewnętrzne i wewnętrzne. Posiadamy mianowicie mocną podstawę, bardziej solidną aniżeli to, co uchwytnie, aniżeli mienie. Trwałości owego gruntu odpowiada moc wolności tego, kto uniezależnił się od sił rządzących tym, co uchwytnie. Taka postawa jest więc czymś o wiele więcej aniżeli „cierpliwością” w powszechnie rozumianym sensie. Jest osiągnięciem nowego stanu w samym bycie.

⁹ Por. na temat wyjaśnienia Hbr 11, 1 H. Köster, w: ThWNT VIII, s. 584—587.

Autor ujaśnia jeszcze bardziej istotę tej postawy wywołując przy pomocy tekstu Proroka Habakuka obraz jej przeciwny. ὑποστολή oznacza postawę niestałości, skrywania się, dopasowania się za wszelką cenę, co odpowiada nieugruntowaniu i brakowi prawdy pustego życia, które tylko chce ratować własną skórę i w ten sposób właśnie się zatracą (10, 32-39)¹⁰.

3. Wymiary nadziei i jej franciszkański element

a. Nadzieja i posiadanie

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że w wypowiedziach *Listu do Hebrajczyków* mamy do czynienia z całkowicie platońskim obrazem świata. Widzialnemu światu zjawisk przeciwstawia się niewidzialną substancję jako to, co właściwe i jedynie rzeczywiste i czego należy się trzymać. Ale, gdy prześledzi się cały bieg myśli staje się widoczne, że ten schemat podporządkowany jest dynamice nadziei, która mogła się zrodzić jedynie w wyniku spotkania ze Zmartwychwstałym Chrystusem, z obietnicą, którą on nie tylko wypowiada, ale którą jest. Do tej dynamiki nadziei należy — jak już widzieliśmy — charakter franciszkański, który wyzwała się spod dyktatury posiadania, owej istotnej pomyłki żądzы posiadania, uważającej majątność za właściwą „substancję” życia. Tam, gdzie posiadanie jawi się jako gwarancja przyszłości, tam powstaje pseudonadzieja, która u kresu może przynieść człowiekowi tylko rozczarowanie. Prawidłowości posiadania zmuszają go do ὑποστολή, do zapewnienia sobie sympatii każdorazowych sił i władzy oraz utrzymania swojej „substancji”. Kto próbuje zabezpieczyć się przy pomocy kłamstwa, jest może w stanie uratować swoją „pozycję” (swoją „stan” — τὰ ὑπάρχονια) Lecz cena, jaką za to płaci jest zbyt wysoka. Człowiek doprowadza do samozniszczenia się tracąc prawdziwą podstawę („hipostazę”). Nadzieja pogrąża się w cynizmie. Franciszek jest dlatego świadkiem i stróżem nadziei, ponieważ pomógł ludziom „przyjąć z radością” (Hbr 10, 34) utratę stanu, pozycji, mienia. I dopiero za tymi fałszywymi nadziejami ukazał właściwą, prawdziwą nadzieję, której nikt nie jest w stanie zająć ani zniszczyć.

W związku z tym chciałbym wskazać na końcową modlitwę wziętą z *Gelasianum Vetus*, która w mszale Pawła VI przewidziana jest na święto Wniebowstąpienia. Prosimy w niej z Kościołem o to, aby nasze myśli dążyły tam, gdzie już jest nasza „substancja”

¹⁰ Na temat ὑπογέλλειν, ὑποστολή ważne są wyjaśnienia K. H. Rengstorfa ThWNT VII, s. 598 n.

— u Ojca Jezusa Chrystusa, u naszego Boga ¹¹. Faktycznie żadne święto roku kościelnego nie wyraża tak bardzo chrześcijańskiej nadziei, jak czyni to Wniebowstąpienie Pańskie, które mówi, że z Chrystusem nasza „substancja” znajduje się u Boga. Chodzi więc o to, abyśmy nasze życie osadzili przy naszym skarbie, abyśmy nie żyli poza istotą nas samych, aby nasze życie nie pogrążyło się w nicości, przypadkowości, „w tym, co akcydentalne” pozostając poza swoją istotą. Jakże łatwo może człowiek dojść do tego, że całym swoim życiem żyje obok siebie, ulega „alienacji” i tonie w tym, co przypadkowe. Życie takie staje się u kresu „beztreściowe”, a tym samym beznadziejne. Ponieważ nasza posiadłość jest już w r a j u, dlatego istnieje nadzieja, która nas podtrzymuje. Życ nadzieją, oznacza: wzywać się w to, co nam właściwe, żyć z Ciała i w Ciele Chrystusa. I to jest „ὀπομονή”, cierpliwość trwania, podobnie jak życie tym, co przypadkowe, jest „ὀποστολή”: cofaniem się przed tym, co właściwe, zabieraniem sobie życia.

b. Nadzieja i skupienie bytu do wewnątrz

Przy pomocy tekstu wziętego z kazania adwentowego św. Bonawentury chciałbym ukazać, że dotykamy franciszkańskiego wymiaru zagadnienia nadziei z innej strony, którą można by określić, jako skarbnicę pewnej teologii i duchowości nadziei. Święty wykląda tutaj ważne dla tradycji mistycznej zdanie z *Pieśni nad Pieśniami*: „W upragnionym cieniu jego usiadłam, a owoc jego słodki memu podniebieniu” (Pnp 2, 3). Cień Chrystusa — mówi Bonawentura — jest to łaska, która jest dla nas miejscem bezpieczeństwa i ożywczego chłodu w palącym skwarze świata. „Siedzenie” oznacza uciszenie ducha, skupienie w przeciwieństwie do rozproszonego, bezcelowego błędzenia myśli. Warunkiem dotarcia do tego miejsca, na które nastawione jest nasze wnętrze, jest więc, aby zaprzestać „być poza sobą na zewnątrz, a zamiast tego być całkowicie skupionym do wewnątrz tak, aby się nic nie wśliznęło, ale aby pozwolić rozwinąć się w sobie smakowi wiecznej dobroci” ¹². Słowa te, brzmiące może trochę obco, stają się oczywiste, gdy bierze się je w kontekście tego, co mówią Franciszkkowe legendy na temat powstania pieśni słońca. Wśród niemal nie do zniesienia bólów jego choroby i niegościnnego przyjęcia zauważa Franciszek skarb, który jest mu darowany. Głos Pana mówi mu: żyj odtąd w pogodzie ducha, jak gdybyś już był w moim Króle-

¹¹ Por. J. Pascher, *Die Orationen des Missale Romanum Papst Paul VI*, t. 3, Osterzeit, St. Ottilien 1982 s. 117 nn.

¹² Dominica I. Adv., Sermo II, w: *Opera omnia IX 29 a*.

stwie¹³. W ostatnich latach życia był Franciszek człowiekiem, który utracił wszystko — zdrowie, majątność, swoje własne dzieło τὰ ὑπάρχοντα. I od niego właśnie pochodzą najcenniejsze słowa radości. Gdy zniknęły wszelkie nadzieje, przekreślone zostały wszystkie rozczarowania, wtedy dopiero wschodzi „fundamentalna nadzieja” w jej niepokonalnej wielkości. Franciszek rzeczywiście przeszedł od tego, co „akcydentalne” do tego, co jest „substancją”. Ponieważ uwolnił się od wielu nadziei, stał się wielkim świadkiem tego, że człowiek ma nadzieję, jest on bytem przepelnionym nadzieją.

Powiedzmy to jeszcze bardziej praktycznie. Czy wszyscy nie jesteśmy w niebezpieczeństwie utracenia łaski nadziei w codziennej nerwowości? Im bardziej żyjemy tym, co zewnętrzne, tym trudniej przychodzi właściwej, wielkiej nadziei zrównoważyć element niszczący codziennej małościowości. Stopniowo staje się ona jedyną rzeczywistością. Życie staje się szare, wyczerpują się nadzieje. Pierwotny optymizm zużywa się w ponurości, stając się podstępłą formą zwątpienia. Ufnymi możemy pozostać jedynie nie żyjąc wyłącznie tym, co namacalne, tym, co powszednie, ale gdy utwierdzamy się w „substancji”. Im bardziej jesteśmy tam skupieni, tym realniejsza staje się nadzieja opromieniająca coraz jaśniej codzienny trud. Wtedy dopiero dostrzeżemy światłość światła, która w przeciwnym wypadku będzie coraz bardziej niewidoczna. W pieśni słońca, jak też w całej postaci św. Franciszka brzmi owa siła nadziei. Jest ona drogowskazem nadziei.

c. Społeczny i kosmiczny wymiar nadziei

Musimy jednak postawić sobie jeszcze raz pewne pytanie. Temu, co ostatnio rozważano, można by zarzucić, że wszystko to zmierza do ucieczki w marzycielstwo, a świat traktowany jest jako przymiot beznadziejności. W rzeczywistości idzie o to, aby stworzyć takie warunki życia, w których ucieczka w marzycielstwo nie byłaby konieczna, ponieważ cierpienie zostałoby usunięte, a świat stałby się rajem. Trudno jest oczywiście w ramach tego rozważania podejmować próbę konfrontacji z marksistowskimi czy ewolucjonistycznymi teoriami nadziei¹⁴. Dwa zapytania mogą

¹³ Por. np. *Speculum perfectionis* 100, *Fonti francescane, Assisi* 1978, nr 1799; *Leggenda perugina* 43, tamże, nr 1591 n. Na temat daty Pieśni słońca, C. Esser, *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*, Bibl. Franc. medii aevi XII, Grottaferrata 1978, 47.

¹⁴ Istotne na ten temat u J. Pieper, dz. cyt., s. 37—102. Por. także U. Homes — J. Ratzinger, *Das Heil des Menschen. Innerweltlich-christlich*, München 1975; ważne uwagi (mimo niezadowolającego podsumowania) w: W. Post. *Hoffnung*, w: H. Krings, H. M. Baumgartner, Chr. Wild (wydawca),

wystarczyć, aby na problem rzucić właściwe światło. Po pierwsze — czy raj wśród ludzi nie zaczyna się najpewniej wtedy, gdy są oni wolni od chciwości, a ich wewnętrzna wolność, ich niezależność od żądzy posiadania budzi w nich radość i dobroć? Gdzie właściwie powinna się zacząć przemiana świata, jeżeli nie w procesie przemiany człowieka? Jaka przemiana mogłaby być bardziej wyzwalająca aniżeli ta, która stwarza klimat radości?

Tym samym jesteśmy przy drugim pytaniu, które musi zacząć się od pewnego stwierdzenia. Nadzieja, której wyznawcą jest Franciszek, nie była w żadnym wypadku wycofywaniem się do marzenia i indywidualizmu. Zrodziła ona odwagę do ubóstwa i zdolność do wspólnoty. Z jednej strony ustanowiła we wspólnocie Braci nowe normy ludzkiego współżycia, z drugiej zaś — ową wspólnotowo przeżywaną antycypację przyszłego świata zastosowała w Trzecim Zakonie w odniesieniu do życia codziennego¹⁵. I znowu Bonawentura potrafił w jednym ze swoich adwentowych kazań ukazać wspaniałe w obrazach ów uniwersalny ludzki wymiar nadziei. Mówi on, że ruch nadziei musi przypominać lot ptaków, które rozpościerają swoje skrzydła szeroko i wyężdżają wszystkie swoje siły, aby się poruszać, aby się całkowicie przemienić w nich, aby się wznosić. Tak samo człowiek ufający — wg Bonawentury — musi poruszyć wszystkie swoje siły, całego siebie i swoje członki przemienić w ruch, we wzlot, aby zadośćuczynić wymaganiu nadziei. Bonawentura wykląda szczegółowo, we wzniosłej przenośni o zmysłach zewnętrznych i wewnętrznych. Człowiek ufający musi „podnieść głowę” przez swoje skierowanie ku górze, „oczy” przez przezorność myśli i bycia, „serce” przez otwarcie swoich uczuć, ale także ręce przez swoją pracę. Fizyczna konkretna praca należy do dynamiki nadziei, do wszechogarniającego ruchu człowieka, którym chce być nadzieja. Bez niej nie jest możliwy wzlot człowieka¹⁶. Powtórzmy to raz jeszcze bez pomocy obrazów. We franciszkańskiej postaci nadziei podejmujecej dokładny wzór z *Listu do Hebrajczyków* chodzi o przewyciężenie żądzy posiadania. Posiadanie jako „grunt” istnienia zostaje przewyższone tak, iż człowiek jest wobec niego wolnym.

Handbuch philosophischer Grundbegriffe II, München 1973, s. 692—700. Dla polemiki z urosłym do mitu ewolucjonizme ważne; J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1978², s. 149—158.

¹⁵ Por. mój artykuł *Eschatologie u. Utopie*, w: Internat, kath. Zeitschrift 6 (1977) s. 97—110; A. Rotzetter, *Der utopische Entwurf der franziskanischen Gemeinschaft*, w: Wissenschaft und Weisheit 37 (1974) 159—196; C. Del Zotto, *Visione francescana della vita*. Quaderno I e II, *Settimana di Spiritualità Francescana*, Santuario della Verna 1982.

¹⁶ Dominica I Adv. Sermo XVI, Opera IX 40 n; na temat franciszkańskiej oceny pracy C. Del Zotto, dz. cyt., II, s. 187—197.

A właśnie żądza posiadania jest tym, co zamyka raj przed człowiekiem. Tutaj tkwi klucz do rozwiązania problemów zarówno ekonomicznych jak i ekologicznych, które staną się beznadziejnymi, jeżeli nie wyzwoli człowieka jakaś nowa „fundamentalna nadzieja”. Dlatego oferowana przez Nowy Testament droga do wewnątrz jest równocześnie jedyną drogą na zewnątrz, do wolności.

Tematyka nadziei rozwija się tutaj z wewnętrzną koniecznością w problem stosunku człowieka i stworzenia. Człowiek jest tak głęboko związany ze stworzeniem, że nie może być dla niego zbawienia, które nie byłoby zbawieniem stworzenia. Związek ten ukazał Paweł w ósmym rozdziale *Listu do Rzymian*. Także stworzenie oczekuje. Ważnym jest przy tym, iż — wg Apostoła — nadzieja nie polega na tym, aby stworzenie miało pozbyć się człowieka. Raczej czeka ono na człowieka przemienionego, na człowieka, który stał się synem Bożym. Tenże człowiek przywróci mu także jego wolność, jego godność, jego piękno. Dzięki niemu ono samo stanie się boskie. Heinrich Schlier komentuje to następująco: Wszelkie stworzenie jest ukierunkowane i otwarte na to wydarzenie. Tym samym na człowieka nałożona jest odpowiedzialność nieskończona, aby był wypełnieniem wszelkich tęsknot ziemi i nieba...¹⁷ Lecz tymczasem doświadcza stworzenie czegoś przeciwnego. Jest ono „poddane marności, nie z własnej chęci, ale ze względu na tego, który je poddał” (8, 20). Tym, który je poddał jest Adam¹⁸. Adam reprezentuje człowieka, który wydał się chciwości i kłamstwu. Adam zniewolił stworzenie. Wzdycha ono i oczekuje na prawdziwego człowieka, który je na powrót przyprowadzi do siebie. Poddanie marności oznacza, że ono samo jest wplątane w kłamliwość istnienia człowieka. Zamiast świadczyć o Stwórcy, samo objawia się jako Bóg. „Nie występuje ono w swej prawdzie” i „nie ukazuje się tym, czym jest, a więc jako stworzenie”¹⁹. W ten sposób uczestniczy w upadku człowieka i tylko nowy człowiek może być jego odrodzeniem. Czeką na niego. Tutaj ma źródło kazanie św. Franciszka do ptaków oraz jego całkowite zwrócenie się ku stworzeniu swój głęboko teologiczny i ludzki sens. Ostatecznie miał Franciszek całkowicie rację rozumiejąc także to miejsce Biblii dosłownie: „głóście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16, 15). Samo stworzenie czeka

¹⁷ H. Schlier, *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1971, s. 250—270; cytat 254.

¹⁸ Schlier, tamże, s. 255; tenże, *Der Römerbrief*, Freiburg 1977, s. 261. Innego zdania jest E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1973, s. 225, który jednak wymienia dosyć dużą liczbę egzegetów podzielających pogląd Schliera.

¹⁹ Schlier, *Römerbrief* s. 260. Podobne rozważania w: H. Gese, *Zur biblischen Theologie*, München 1977, s. 79 n.

na nowego człowieka i tam gdzie on się pojawia, staje się ono znowu rozpoznawalne jako stworzenie, a tym samym wolne. Tylko „fundamentalna nadzieja” — o nią chodzi w wierze — może uzdrowić relację między człowiekiem i naturą.

Nadzieja a modlitwa

W Katechizmie Rzymskim można spotkać godną uwagi wypowiedź na temat nadziei. Mianowicie każda z czterech głównych części katechezy — Symbol wiary, przykazania, sakramenty, „Ojcze nasz” — jest przyporządkowana różnym wymiarom ludzkiej egzystencji. Na temat „Ojcze nasz” zostało powiedziane, że uczy ono nas, w co chrześcijanin powinien ufać²⁰. To połączenie „Ojcze nasz” i nadziei w pierwszym momencie zaskoczyło mnie. Nie jest ono zgodne z naszymi utartymi wyobrażeniami odnoszącymi się do teologii nadziei czy teologii modlitwy. A jednak — wydaje mi się — spostrzeżenie to objawia wielką głębię. W modlitwie staje się jasne, czym jest nadzieja. Czym jest modlitwa — rozumiemy, gdy rozumiemy, czym jest nadzieja. A ponieważ „Ojcze nasz” jest po prostu modlitwą wzorcową, jest tutaj ukazany wzorcowy stosunek modlitwy i nadziei. Tak więc warto poświęcić uwagę temu, na pierwszy rzut oka osobliwemu i arbitralnie jawiącemu się spostrzeżeniu *Rzymskiego Katechizmu*. „Ojcze nasz” ma — po pierwsze — z samej swej istoty do czynienia z nadzieją. W swej drugiej połowie jest odpowiedzią na codzienne lęki człowieka i ośmiela go przemieniać je przez modlitwę w nadzieję. Chodzi o codzienne utrzymanie, o lęk przed złem, które grozi nam w wieloraki sposób. Chodzi o pokój z bliźnim, o pokój z Bogiem i ochronę przed głównym złem, jakim jest popadnięcie w niewiarę będącą beznadziejnością. Tak więc pytanie o nadzieję odsyła nas do samej nadziei, do pragnienia raju, Królestwa Bożego, które jest początkiem modlitwy. Lecz „Ojcze nasz” jest czymś więcej aniżeli katalogiem oczekiwań. Jest ono realizacją nadziei. Modlić się oznacza poddać się dynamice owych treści, dynamice nadziei. Człowiek modlący się jest człowiekiem ufającym. Nie jest on jeszcze człowiekiem pełni, gdyż nie miałby o co prosić. Ale wie on, że istnieje ktoś, kto ma siłę i dobroć, aby tę pełnię zesłać i przed nim się otwiera. Człowiek modlący się — mówi Pieper — „pozostaje otwartym wobec ostatecznie nieznanego mu daru. I chociaż konkretna prośba nie będzie spełniona jednakże pozostaje on świadomy nie-daremności swojej modlitwy”²¹. Dlatego nauczyciele modlitwy nie są bynajmniej pocieszycielami, ale prawdziwymi nauczycielami nadziei.

tłum. ks. Józef Świerkosz SAC

²⁰ Cat. Rom., *Prooem.* XII.

²¹ Pieper, dz. cyt., s. 136, przypis 32.