

Antoni Jucewicz SVD¹
antoni.jucewicz@uwm.edu.pl
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
ORCID: 0000-0002-7047-0855

Nadzieja chrześcijańska wobec współczesnego kryzysu nadziei

Christian Hope Against the Contemporary Crisis of Hope

Cytacja: Jucewicz A., 2021, *Nadzieja chrześcijańska wobec współczesnego kryzysu nadziei*, Nurt SVD, t. 150, nr 2, s. 224-239

Streszczenie

Współcześnie obserwuje się narastanie zjawiska nihilizmu. Towarzyszy temu poczucie pustki i bezsensu życia. Teologia katolicka, ukazując nadzieję jako cnotę nadprzyrodzoną, przedstawia ją w szerokiej perspektywie eschatologicznej. Nadzieja nadprzyrodzona chroni osobę przed absolutyzowaniem istniejących w życiu trudności. Tym samym budzi odwagę do życia, broni przed zwątpieniem i rezygnacją, wskazuje na perspektywę paschalną. Chrześcijańska nadzieja – źródło teologicznego optymizmu – przekracza argumentację historyczno-polityczną, która może prowadzić do pesymizmu, nihilizmu czy katastrofizmu. Ukazuje nie tylko wizję trwania świata, ale także jego spełnienia. Człowiek wiary wierzy w absolutną przyszłość ludzkości w Królestwie Bożym i dostrzega w aktualnej historii świata plan rozwoju aż do paruzji – całkowitego odnowienia. Nadzieja chrześcijańska rodzi inicjatywy na rzecz dobra i integralnego rozwoju człowieka.

Słowa kluczowe: nadzieja chrześcijańska, kryzys człowieka, sens istnienia, nihilizm, scjentyzm.

¹Ur. w 1968 w Bydgoszczy, doktor habilitowany (teologia moralna), adiunkt w Katedrze Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, duszpasterz w parafii św. Arnolda w Olsztynie, duszpasterz osób uzależnionych.

Abstract

Nowadays the phenomenon of defeatism and nihilism is increasing. It is accompanied by a feeling of emptiness and nonsense of life. Catholic theology, presenting hope as a supernatural virtue, presents it from a broad eschatological perspective. Supernatural hope protects a person from making absolute the difficulties that exist in life. Thus, it inspires courage to live, defends against doubts and resignation, and points to the paschal perspective. Christian hope - the source of theological optimism - transcends historical and political argumentation that can lead to pessimism, defeatism, nihilism, and catastrophism. It shows not only the vision of how the world lasts but also its fulfilment. A man of faith believes in the absolute future of mankind in the Kingdom of God and sees in the current history of the world a plan of development up to Parousia - complete renewal. Christian hope gives rise to initiatives for the good and integral development of man.

Keywords: Christian hope, man crisis, meaning of existence, nihilism, scientism.

Wstęp

W krajach wysoko cywilizowanych euforia postępu naukowo-technicznego i ekonomicznego przekształciła się w pesymizm i lęk o przyszłość globu. W obliczu narastających tendencji fatalistycznych odnośnie do przyszłości człowieka i świata, w perspektywie zagrożeń ekologicznych, pandemii, terroryzmu czy wybuchu trzeciej wojny światowej, odnotowuje się znaczący wzrost zainteresowania problematyką nadziei. Towarzyszą temu badania w obszarze nauk humanistycznych skupione na roli nadziei w życiu indywidualnym i społecznym.

Na problematykę nadziei rzuca obfite światło chrześcijaństwo. Teologia katolicka, ukazując nadzieję jako cnotę nadprzyrodzoną, przedstawia ją w szerokiej perspektywie eschatologicznej. Cnota ta jednak ma także doniosłe znaczenie dla życia człowieka w jego doczesnych wymiarach. Niniejszy artykuł poświęcony jest ukazaniu znaczenia cnoty nadziei chrześcijańskiej w perspektywie kryzysu nadziei, który towarzyszy współczesnemu światu.

1. Fenomen nadziei w strukturze osoby

Nadzieję uważa się za wyjątkowy fenomen psychiczny, pełniący istotne funkcje motywacyjne w życiu osoby, wymagający nieustannego wzmacniania i rozwijania. W filozofii, zwłaszcza nurtu egzystencjalnego i chrześcijańskiego, nadzieja postrzegana jest jako

postawa o charakterze silnie dynamizującym osobę (Korczyński, 2010, s. 36). Dla Gabriela Marcela (Marcel, 1984, s. 30-31) stanowi ona odpowiedź bytu osoby na zagrożenie i wyznacza kierunek jakiegoś wybawienia. Nadzieja zawiera w sobie ukierunkowanie człowieka na jego cel. Tym różni się od optymizmu, wyraża bowiem także wrażliwość na groźbę własnego niespełnienia. Paul Ricoeur (Ricoeur, 1992, s. 63) twierdzi, że specyfiką nadziei jest wytrwanie w wysiłku i pragnieniu bycia, aby zaistnieć „wbrew” jakiejś „antywartościowości” (rozpaczy, śmierci). Nadzieja zatem zawiera w sobie potencjał najważniejszej i najdonioślejszej aktywności, który kieruje człowieka, by „był”, by dorastał do pełni.

Dlatego bez nadziei nie ma spełnionej egzystencji, bowiem przeciwieństwo nadziei – beznadziejność stanowi negację istnienia, czego przejawem są różne formy upadłego bycia, zachowań autodestrukcyjnych, rezygnacji czy apatii. Człowiek bez nadziei staje się uczestnikiem pustego życia, odciętego od źródła sensu, żyje w przestrzeni absurdu, wobec którego buntuje się rozum poszukujący sensu. Doświadczenie nadziei dotyczy samego rdzenia bycia osobą, jej aksjologicznej tożsamości, co wprost świadczy o związku nadziei ze sferą aksjologiczną (Rozwadowski, 2019, s. 131). Korelacja między nadzieją i wartościami polega na tym, że doświadczenie nadziei otwiera na sferę *logosu*. Idąc za nadzieją człowiek doświadcza, że to, do czego dąży jest wartością, która odpowiada prawdzie jego bytu. Stąd nadzieja niesie ze sobą radość istnienia, doświadczenie zmierzania ku pełni życia. Jak zauważa Józef Tischner (Tischner, 2000, s. 64): nadzieja „życiu udziela życia”.

W doświadczeniu nadziei obecny jest wymiar poszerzenia horyzontu postrzegania własnego istnienia, co oznacza „pozafaktyczne” wychodzenie ku temu, co istotne dla osoby. Głębia bytu nie ujawnia się bowiem w wymiarze przeżywanych faktów, lecz w wymiarze aksjologicznym. Nadzieja jest w istocie zatroskaniem o prawdę własnego istnienia, pewnego rodzaju namiętnością życia zaangażowanego w jego aksjologiczny sens (Rozwadowski, 2019, s. 132). Ów sens – w przypadku nadziei – odsłania się szczególnie w perspektywie zagrożenia, jakim jest śmierć, która radykalnie podważa fundament bytu ludzkiego – jego istnienie. W perspektywie śmierci, a zarazem w wychyleniu ku wartościom, ujawnia się najgłębsza istota człowieka jako *homo esperans*. W jego egzystencjalnych inklinacjach odsłania się najgłębsze jądro ludzkiej istoty: dynamizm nadziei. Doświadczenie to w perspektywie fenomenologicznej ujawnia właściwość osobowego „ja”, które jest transcendentne, a zarazem radykalnie przeciwne anihilacji człowieka, który ze swej natury jest istotą nieśmiertelną, wieczną.

Gdyby bowiem nicość stanowiła finalny etap egzystencji człowieka, pozbawiłaby istnienie sensu (Alfaro, 1975, s. 17-18).

W tym kontekście warto przywołać myśl Viktora Emila Frankla. Austriacki psychiatra wskazuje na znaczenie „woli sensu”, która w istocie jest nadzieją na spełnienie człowieka. „Wola sensu”, napędzając siłę ludzkiego ducha, stanowi dynamiczną tendencję człowieka, by doszło do spełnienia osoby (Skrzypińska, 2008, s. 42). Rodzi to napięcie motywacyjne, służące działaniu: „Był ludzki urzeczywistnia się w napięciu między tym, co jest, a co być powinno i napięcie to jest potrzebne” (Frankl, 1984, s. 44). Potrzebne jest dlatego, aby człowiek rozwijał się w wymiarze duchowo-moralnym. „Człowiek (bowiem) nie istnieje po to, by być, ale po to, by się stawać” (Frankl, 1984, s. 44).

Nadzieja zatem koreluje z wolnością człowieka. Wolności jednak człowiek nie chce realizować według zasady absurdu, co znaczy, że wolność nie godzi się na bezsens. Potrzebuje ona zakorzenienia, po to, by stać się wolnością „po coś”, ze względu „na coś”, wolnością „dla kogoś” (*Spotkanie...*, s. 18). W ten sposób zarówno wolność, jak i nadzieja znajdują swoje źródło w egzystencji, która jest już sensowna (Rozwadowski, 2019, s. 139). W tym kontekście można rozumieć, dlaczego poczucie sensu życia należy do doświadczeń najwyższych („szczytowych” – wg Masłowa), a z uwagi na intensywność jego przenikania w strukturę osobową należy do tych doświadczeń, bez których człowiek nie może żyć pełnią swej egzystencji. Jest to zatem potrzeba najgłębsza, pierwotna i niczym niezastępowalna (Popielski, 1994, s. 20).

2. Scjentyzm jako próba budowania złudnej nadziei na lepszy świat

Dziś coraz powszechniej mówi się o duchowym i moralnym kryzysie świata Zachodu, w którym obiektywna moralność została zastąpiona tyranią amoralnej technologii. To otworzyło drogę do głębokiego kryzysu społeczeństwa. Przyczyną tego stanu rzeczy jest usunięcie Boga z życia indywidualnego i społecznego. Gdy człowiek nie doświadcza Boga, traci nadzieję. Transcendentne osierocenie osoby prowadzi do tego, że człowiek tworzy nieludzki świat, w którym naczelną wartością staje się pieniądz, władza, przemoc, perwersyjna i niczym nieokiełznana przyjemność. Towarzyszą temu próby budowania jakiejś wizji „zbawienia” człowieka i świata. Tam bowiem, gdzie z horyzontu znika nadzieja płynąca z doświadczenia bycia kochanym przez Boga i wezwanym do wiecznej chwały, tam pojawiają się różne substytuty wiecznej nadziei. Jednym z nich jest scjentyzm, który stał

się nową „nadzieją” współczesnego społeczeństwa. Nurt ten zaistniał w dobie oświecenia, stawiając w centrum naukę i jej możliwości. Niósł ze sobą złudną wiarę w nieuchronny postęp ludzkości i wyzwolenie jej od wszelkich ograniczeń za pomocą nauki. W ten sposób deifikowana nauka stała się w pewnym sensie religią, a religia – z natury rzeczy – ma swój koncept soteriologiczny. Jednym z nich było przekonanie, że nauka odpowie na wszystkie pytania człowieka. Tak się jednak nie stało.

Jakkolwiek scjentyistyczna wizja świata i człowieka tworzy spójny opis rzeczywistości, to jednak nie wykracza ona poza obręb doczesności, a tym samym nie jest w stanie odpowiedzieć na tajemnicę transcendowania człowieka. Na fali scjentyistycznego entuzjazmu doszło także do nieuprawnionych ekstrapolacji, na przykład przenoszenia teorii biologicznych na płaszczyznę moralności i nauk społecznych (np. Herbert Spencer). W ten sposób pojawiły się tezy naturalistyczne w etyce. Dobrem stało się to, co przyjemne i użyteczne. Co ciekawe, owa scjentyistyczna ekstrapolacja ma niewiele wspólnego z samą nauką. Jej skutkiem jest uproszczony, niepełny bądź nieprawdziwy opis rzeczywistości. W ten sposób nauka – przynajmniej ta jej część, która została poddana ideologizacji i procedurom uproszczonych założeń, jak stwierdza M. Zięba (Zięba, 2013-2014, s. 8) – przeistoczyła się w ideologię, tracąc jednocześnie swój naukowy charakter.

Jednym z przejawów scjentyzmu w życiu ekonomiczno-społecznym jest przekonanie, że procesy ekonomiczne – w myśl etyki naturalistycznej – rządzą się tylko prawami zysku. Na tej podstawie sformułowano tezę, że ekonomią powinna rządzić „niewidzialna ręka rynku”. Twierdzenie to uznano niejako za dogmat i stało się ono na długie lata „kamieniem filozoficznym” ekonomii, próbującym wyjaśnić źródła bogacenia i dobrobytu świata Zachodu. „Niewidzialna ręka rynku” miała rządzić wszystkimi prawami ekonomii i w obiektywny, absolutny sposób określać kształt wolnorynkowej gospodarki. W ten sposób ekonomia świata Zachodu, wsparta przez niewątpliwe sukcesy osiągnięć naukowo-technicznych, stała się zdepersonalizowanym i pozbawionym wymiaru etycznego sposobem zarządzania dobrami. Cierpkim owocem tak pojmowanej ekonomii są zarówno nierówności społeczne, wyzysk, niesprawiedliwość społeczna, pauperyzacja znacznych części społeczeństwa, jak i brak nadziei na lepszą przyszłość (Zięba, 2013-2014, s. 9). Człowiek padł ofiarą swoistej instrumentalizacji ekonomicznej. Poddany został bezosobowej regulacji procesów ekonomicznych, a sposób ludzkiego bycia w świecie zaczęła wyznaczać kalkulacja, której celem jest zysk. W stechnicyzowanym świecie

człowiek stał się wyalienowaną istotą, zamkniętą w swoim egocentryzmie i postrzegającą swoje spełnienie w nieograniczonej konsumpcji dóbr materialnych (Żyłka, 2015, s. 119). Społeczeństwo do tego stopnia ubóstwiło technologię, że postęp stał się fundamentem etyki, a założenie, że „można coś zrobić”, zaczęło implikować „powinno się to zrobić”, nawet kosztem katastrofy ekosystemu czy niewolniczej pracy najuboższych (Fromm, 2013, s. 34).

W scjentyistyczno-technokratycznej optyce ludzkość ujmowana jest kolektywnie, a jej jedynym zadaniem jest poddanie się systemowi rządzącemu społeczeństwem i korzystanie z produktów i usług wielkich korporacji (Żyłka, 2015, s. 119). Chociaż współcześnie najbardziej cenioną wartością jest wolność, to jednak w scjentyistycznym świecie człowiek doświadcza jej w sposób paradoksalny. Z jednej strony ogłasza mu się pełną wolność („wolność od”), a z drugiej traci ją, zostając sprowadzony do poziomu środka, bycia „kółkiem w maszynie” stechniczowanego i zmatematyzowanego świata. W zbiurokratyzowanej maszynie bezdusznego ekonomizmu, gdzie wartości określa wyłącznie wolny rynek z jego prawami popytu i podaży, człowiek w istocie pozbawiony został wolności i zredukowany do poziomu rzeczy (Januszkiewicz i in., 2012, s. 14).

3. Nowoczesny nihilizm

Zdaniem R. Saraha współczesny człowiek wszedł w przestrzeń chaosu pragnień, a im bardziej w nim się zanurza, im bardziej wyczerpują się prymitywne rozkosze, tym bardziej odczuwa on pustkę (Sarah, 2019, s. 307). Powstała, na skutek eksmisji Boga z życia człowieka, próżnia egzystencjalna ujawnia swój nihilistyczny charakter jako kryzys sensu, polegającego na utracie gruntu aksjologicznego, metafizycznej podstawy istnienia. Ludzkiego życia ani świata nie określa już żaden fundament, rozumiany czy to jako *arché* (to, co źródłowe i podstawowe), czy to jako *telos* (metafizyczny cel, sens świata czy historii) (Januszkiewicz i in., 2012, s. 6).

Skutkiem tego zaczął zanikać styl życia oparty na refleksji metafizycznej i poszukiwaniu własnego sensu życia. Ludzie zaczęli naśladować innych, swoich idoli, wcielając się w ich role, bądź pragną żyć tak, jak wszyscy inni, według obowiązujących trendów czy mód. W kulturze nieograniczonej konsumpcji i braku refleksji modne stało się poszukiwanie „dróg na skróty”, to znaczy korzystania z bogatej oferty „znieczulaczy” (alkohol, narkotyki etc.), dających złudne poczucie

kontroli i dobrego samopoczucia. Owe środki mają zabezpieczyć człowieka przed konfrontacją z trudnymi doświadczeniami życiowymi, odciąć od bolesnych emocji, a zarazem odsunąć pytanie o „troskę ostateczną”, o sens istnienia. Nietrudno zauważyć, że jeżeli człowiek traci perspektywę transcendencji, wyłania się przed nim otchłań pustki, lęku i rozpacz. Te stany trzeba czymś uśmierzyć. Współczesny człowiek zamiast zwrócić się do źródła sensu i nadziei wydany został na pastwę tego, co zewnętrzne. Egzystencjalną pustkę próbuje zapęłnić konsumowaniem, które przybiera postać pochłaniania wszystkiego, aby choć trochę uśmierzyć wewnętrzny głód. Przejawia się to przede wszystkim w formie powszechnego konsumpcjonizmu, ale także w relacjach międzyludzkich, na przykład w sposobie rozumienia ludzkiej seksualności, która staje się obszarem samowoli, zanegowania godności osoby ludzkiej, wartości miłości i przekazywania życia (Januszkiewicz i in., 2012, s. 15).

Cechą „cywilizacji konsumpcji” jest użycie i doznanie przyjemności. Tworzy ona specyficzną „moralność konsumpcji”. Jak stwierdza Z. Melosik (2007, s. 31), istotą tej nowej moralności jest nadanie wysokiej rangi produktom i usługom, które rzekomo wzbogacają egzystencję i mają uczynić człowieka szczęśliwym. Towarzyszy temu obawa o utratę jakiegoś rodzaju „super przyjemności”, a także „uniwersalna ciekawość” (wszystkiego trzeba spróbować). Tak rozumiane szczęście, w odczuciu współczesnego człowieka żyjącego „euforią supermarketu”, jest utożsamiane ze stylem życia typu „shopping”, który obejmuje „udane zakupy”, „bycie na czasie” oraz „bycie uczestnikiem interesujących i ekscytujących wydarzeń” (Kasperek-Golimowska, 2012, s. 189). Co ciekawe, jednym z paradoksów współczesnego nihilizmu jest fakt, że ludzie żyjący w czasach największego w historii dobrobytu i wolności zewnętrznej, a więc w warunkach, które teoretycznie sprzyjają „dobrostanowi”, wykazują coraz gorszy stan zdrowia psychicznego. Wyniki badań wykazują z roku na rok wzrost przypadków depresji oraz samobójstw, które popełniają coraz młodszy ludźmi (Seligman, 2000, s. 153). W ten sposób wyłania się paradoks społeczeństwa konsumpcji i dobrobytu, który można określić sformułowaniem „mieć się lepiej (mieć więcej), a czuć się gorzej”. Okazuje się bowiem, że wzrost materialnego powodzenia i możliwości zaspokajania potrzeb konsumpcyjnych nie poprawia samopoczucia konsumentów, a wręcz przeciwnie – powoduje jego pogorszenie (Schwartz i Ward, 2007, s. 59). Przejawem tego jest narastające zjawisko depresji, niskiego poczucia własnej wartości, pesymizmu, nihilizmu, katastrofizmu (Kasperek-Golimowska, 2012, s. 190).

W nowoczesności nihilistycznej wolność została sprowadzona do wolności negatywnej – wolności „od”. W konsekwencji to pozorne wyzwolenie stało się zniewoleniem człowieka. Wolność osoby określa bowiem prawda o nim (VS, nr 34). Ucieczka od wolności realizowanej w prawdzie doprowadziła do zanegowania wartości rozumu i natury (postmodernizm). Bolesnym skutkiem tego jest fakt, że współczesny człowiek doświadcza utraty poczucia własnej wartości, utraty wszystkiego, co obiektywne (np. rozumienia własnej płci), napełnione sensem i transcendentne względem osoby. Jak słusznie konstatuje Zdzisław Krasnodębski: „Sens tracimy przede wszystkim dlatego, że okazuje się, iż jesteśmy radykalnie wolni, nie tylko od tradycji i od transcendentnej opatrności, lecz także od transcendentalnego rozumu. Nikt nie może dyktować nam, co wybrać. Poczucie bezsensowności wiąże się więc z uzyskaniem wolności negatywnej” (cyt. za: Januszkiewicz i in., 2012, s. 15). Słusznie zatem stwierdzają M. Januszkiewicz, L. Sokół i M. Werner, „że odkąd człowiek utracił oparcie w szeroko rozumianym Sensie Transcendentnym, próba odzyskania tego sensu w formie zinternalizowanej i w wymiarze podmiotowym, powieść się nie może” (Januszkiewicz i in., 2012, s. 15). Stąd też pesymizm, wyuczona bezradność i zwątpienie to charakterystyczne cechy społeczeństwa „wyzwolonego” z prawdy. Usunięcie Boga z horyzontu kultury Zachodu i zastąpienie Go iluzjami spełnienia w doczesności to w istocie dramat beznadziejności i nihilizmu (Sarah, 2015, s. 150). Kryzys człowieka w obszarze sensu prowadzi do frustracji egzystencjalnej, a w konsekwencji grozi nerwicą noogenną. (Skrzypińska, 2008, s. 48) Stąd tak dramatyczna jest dziś wewnętrzna walka o „być” albo „nie być” człowieka, któremu bardzo bliskie jest Camusowskie pytanie: „Czy życie warte jest tego, by je przeżyć?” (Januszkiewicz i in., 2012, s. 9).

Indywidualny kryzys sensu prowadzi, siłą rzeczy, do kryzysu w jego społecznych wymiarach, a w konsekwencji do nihilizmu społecznego. Ten zaś skutkuje apatią społeczną. Jednym z jego przejawów – jak można sądzić – jest zapaść demograficzna świata Zachodu. Trudno bowiem współczesnemu człowiekowi przekazywać życie, jeśli on sam nie dostrzega wartości i sensu własnego życia, jeśli jest skazany na beznamiętne trwanie do kresu doczesnej egzystencji. Podobnie rzecz ma się odnośnie do tworzenia struktur życia społecznego. Wykluczenie bowiem Boga z przestrzeni kultury oznacza, że danego społeczeństwa nie konstytuują już żadne wartości, a ono samo zostaje wykorzenione z perspektywy spełnienia. Bez nadziei nadprzyrodzonej, bez wskazania „punktów przyszłości”, ku którym warto zmierzać, próba organizacji życia społecznego musi zakończyć się nieuchronnym fiaskiem.

Nie sposób bowiem tworzyć pozytywny porządek świata tam, gdzie przyszłość człowieka kończy się nieuniknioną śmiercią (Smentek, 2013, s. 75). Praca typu społecznikowskiego, zaangażowanie na rzecz lepszego jutra, „nowego człowieka” czy „nowego porządku”, motywowane duchem materializmu, scjentyzmu, neomarksizmu czy genderyzmu okażą się kolejną utopią społeczną, powodując pogłębiający się kryzys kultury i społeczeństwa. „W tym sensie prawdą jest, stwierdza Benedykt XVI, 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!*” (SpS, nr 27).

4. Nadzieja nadprzyrodzona w postawie chrześcijanina

Nadzieja, która zawiera w sobie oczekiwanie na jakieś dobro, należy do fundamentalnych doświadczeń osoby. Zagadnienie nadziei nabiera głębszego znaczenia w perspektywie chrześcijańskiej. Ta nadprzyrodzona cnota nadaje nie tylko właściwą perspektywę życiu ludzkiemu, ale także bezpośrednio kieruje człowieka ku Bogu, który przyszedł, przychodzi i ma przyjść w Jezusie Chrystusie (Polak, 1997, s. 57). Życie chrześcijanina nie jest zawieszony w próżni, pozbawione określonego finału. Jej kresem nie jest anihilacja bytu w doświadczeniu śmierci, ale szczęśliwa, wiecznotrwała przyszłość. Chrześcijanin w nadziei jest już zbawiony (por. Rz 8,24).

Nadzieję chrześcijańską można rozpatrywać w dwóch płaszczyznach: przedmiotowym i podmiotowym. W aspekcie przedmiotowym jest nią poznanie Boga i przyjęcie Jego obietnicy zbawienia. Bóg jest treścią, źródłem, uzasadnieniem, gwarancją i spełnieniem nadziei chrześcijanina. W aspekcie podmiotowym nadzieja wyraża się w spotkaniu z Osobą. Jest Nią miłujący Bóg. Aspiracje ludzkiego bytu może zaspokoić jedynie „coś” nieskończonego (SpS, nr 30). Owo „coś” – według Benedykta XVI – to nie rzecz czy przestrzeń bytów, ale to nieskończona miłość. Człowiek pragnie doświadczać miłości bezwarunkowej, tj. takiej, która nie może zostać zniszczona przez śmierć (SpS, nr 26). Tylko taka miłość może egzystencjalnie zaspokoić osobę. Tylko Bóg i Jego bezwarunkowa miłość odpowiada nadziei, którą człowiek nosi w głębi swego bytu (Smentek, 2013, s. 76). Dlatego ten, kto „smakuje” nieskończonej miłości „zaczyna intuicyjnie

pojmuwać, czym właściwie jest życie. Zaczyna przeczuwać, co znaczy słowo nadziei, [...] od wiary oczekuje życia wiecznego – prawdziwego życia, które całkowicie i bez zagrożeń, w całej pełni, po prostu jest życiem” (SpS, nr 27).

Stąd też nadzieja rodzi się z doświadczenia miłości Boga. Bo tylko ten, kto spotkał się z Miłością, odnalazł prawdę swego istnienia. Jak zauważa Jan Paweł II, człowiek bez miłości „pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa” (RH, nr 10). Dlatego życie chrześcijanina, „życie w swojej pełni jest relacją z Tym, który jest źródłem życia. Jeśli [człowiek pozostaje] w relacji z Tym, który nie umiera, który sam jest Życiem i Miłością, wówczas ma życie. Wówczas żyje” (SpS, nr 27).

Dla chrześcijanina nadzieja skupia się na osobie Jezusa Chrystusa i Jego Misterium Paschalnym. Chrześcijanin w istocie nie umiera, bo zmartwychwstał w Chrystusie. Z Nim i w Nim przechodzi do życia wiecznego, które zaczyna się już „tu” i „teraz”, ponieważ ten, kto należy do Chrystusa, jest „nowym stworzeniem” (por. 2Kor 5,17), nosi w sobie życie wieczne. Misterium Paschalne Jezusa Chrystusa jest wydarzeniem, w którym chrześcijanin otrzymał nadzieję niezawodną, mocą, której może on stawić czoło terażniejszości. Tę terażniejszość akceptuje, ponieważ zna niezawodny cel istnienia, a to usprawiedliwia trud przeżywania drogi życia (SpS, nr 1). Dlatego nadzieja nadprzyrodzona chroni osobę przed absolutyzowaniem istniejących w życiu trudności. Tym samym budzi odwagę do życia, rodząc odporność przed zwątpieniem i rezygnacją, ponieważ nie tylko wskazuje na perspektywę sensu, ale także wyzwolenia, które chrześcijaństwo głosi jako orędzie paschalne „zwycięstwa nad śmiercią”. Tym samym nadzieja chrześcijańska usensownia cierpienie, które – w przypadku zsekularyzowanego człowieka – nierzadko przyobleka się w pozory absurdu i może prowadzić do rozpacz.

Poczucie sensu życia, charakterystyczne dla chrześcijanina, a związane z nadzieją chrześcijańską, jest doświadczeniem o szczególnej intensywności w tzw. granicznych sytuacjach życia (Popielski, 1994, s. 18). Pozwala ono oprzeć się potęgom zła, niesprawiedliwości i przemocy, a ostatecznie złożyć ofiarę męczeństwa (np. św. Maksymilian Maria Kolbe). Dzięki nadziei chrześcijanin nie tylko ze spokojem znosi ciężar czasu i trudności życia, ale także wolny jest od lęku przed niepewnością jutra i poczuciem fatalizmu, tak obecnego we współczesnym świecie. Nadzieja chrześcijańska daje zatem odwagę istnienia,

mówiąc językiem P. Tillicha, daje „męstwo bycia”, stanowiąc gwarancję szczęśliwej i spełnionej przyszłości.

Dynamizm sensu wyrastający z nadziei chrześcijańskiej wyraża także specyficznie dyspozycję człowieka do autotranscendowania i autodystansowania się. W ten sposób człowiek jest w stanie na głębokim poziomie świadomości dokonywać samoobserwacji, autorefleksji, i stawiać pytania dotyczące wyboru wartości, dróg życia, istotnych decyzji egzystencjalnych, mając przy tym własne, autonomiczne odniesienie w akcie dokonywania wyborów i decyzji (Popielski, 1994, s. 19).

5. Nadzieja chrześcijańska w perspektywie społecznej

Nadzieja celu ostatecznego wyraża afirmację celów pośrednich. Chociaż nadzieja chrześcijanina „lokuje” się w przyszłym świecie i wykracza poza doczesność, to jednak odnosi się do tego, co aktualne, będąc właściwym motywem do zaangażowania się na rzecz udoskonalania obecnego świata (SpS, nr 15). Człowiek wiary – w imię nadziei płynącej od Boga – afirmuje ludzkie nadzieje związane z realizacją prawdy, dobra i miłości. Oznacza to postawę akceptacji świata i wszystkiego tego, co służy rzeczywistości, a zarazem integralnemu rozwojowi człowieka. Stąd autentyczna nadzieja chrześcijańska jest nadzieją przeżywaną z innymi i dla innych. Chrześcijanie ze swej natury są „sługami nadziei” (SpS, nr 34) wobec ludzkości.

Benedykt XVI podkreśla, iż „każde poważne i prawe działanie człowieka jest czynną nadzieją” (SpS, nr 35). W tym miejscu należy postawić pytanie: czy wobec tego człowiek może pokładać nadzieję w ulepszaniu świata? Czy jest ona wypełnieniem chrześcijańskiej nadziei? W odpowiedzi papież stanowczo stwierdza, że wiara w postęp czy jakiegokolwiek inne próby zbudowania na ziemi doskonałego społeczeństwa nie zbawiają człowieka i nie są prawdziwie chrześcijańską nadzieją. Papież konstatuje: „nie jest możliwe [...] uzdrowienie [człowieka] wyłącznie od zewnątrz” (SpS, nr 21) przez systemy społeczne, polityczne, ekonomiczne czy wartości kulturowe. Potrzebne jest uzdrowienie wnętrza, które płynie z Dobrej Nowiny i mocy Ducha Świętego. Stąd społeczny charakter nadziei chrześcijańskiej w jej najwyższym wymiarze wyraża się przede wszystkim w tym, że otwiera ona świat na Boga, ukazując prawdziwą i pełną perspektywę postępu ludzkości. Nadzieja chrześcijańska, będąc zorientowana na Chrystusa i na wieczne trwanie w miłującej obecności Boga, stanowi trwały fundament przyszłości istnienia człowieka i świata. Humanizuje

ona człowieka i społeczeństwo, wskazując na centralne miejsce osoby w świecie. W niej odnajduje się człowiek jako „korona stworzeń”, jako podmiot, którego wartość odsłania się także w perspektywie obietnicy wieczności i przyszłej chwały (por. 2Kor 4,17-18). To właśnie nadzieja chrześcijańska daje trwałe podstawy uznania godności człowieka. Dzięki niej dokonuje się afirmacja nie tylko bytu ludzkiego, a także całej doczesności człowieka.

Chrześcijanin wnosi w relacje społeczne świat wartości inspirowany nadzieją. Przyczynia się on do budowania cywilizacji zgodnie z celem, który Bóg nadał swemu stworzeniu: rzeczom i osobom. Chrześcijanie mają bowiem umiejętność określania właściwej, bo opartej na prawdzie, hierarchii wartości. Nadzieja chrześcijańska wnosi w życie społeczne wizję i praktykę wolności „do” – do wyboru dobra, które zostało określone jako obiektywne i trwałe, ponieważ Bóg, będąc gwarancją i spełnieniem nadziei, określa trwałe kryterium oceny dobra. Kryterium to jest niezależne od okoliczności. Ten, kto się do niego odnosi, dla kogo prawda stanowi niezmienny punkt orientacji, nie musi „kłaniać się okolicznościom” (Smentek, 2013, s. 73). W ten sposób nadzieja chrześcijańska chroni społeczeństwo przed zniewoleniem: zniewoleniem wewnętrznym, moralnym, a także przed zniewoleniem w postaci odebrania osobie przysługujących jej praw wolnościowych.

Nadzieja chrześcijańska zapewnia niezbędną „równowagę afirmacji doczesności z wolnym od jej ubóstwienia dystansem wobec tego, co przemija” (Smentek, 2013, s. 75). Pozwala ona zachować właściwy dystans w stosunku do dóbr stworzonych i nie absolutyzować ich. W ten sposób uzdalnia ona do tego, aby skutecznie oprzeć się pokusom konsumpcjonizmu i hedonizmu, tak bardzo obecnego we współczesnym świecie. W tym kontekście można mówić o ekologicznym znaczeniu nadziei chrześcijańskiej. Zanieczyszczenie bowiem środowiska i kryzys ekologiczny – jak słusznie zauważa papież Franciszek – wynika z nieopanowanej chęci używania i konsumowania dóbr, jest „przejawem kryzysu duchowo-moralnego nowoczesności” (LS, nr 119).

Chrześcijanin, żyjąc nadzieją pomimo istniejących wielorakich kryzysów społecznych, ekonomicznych czy ekologicznych, podejmuje wysiłek myśli i woli, aby wykraczając poza horyzont własnych korzyści, realizować dobro wspólne w duchu sprawiedliwości i miłości. Decydując się na ten wysiłek, człowiek wiary ufa w Bożą pomoc, dostrzegając zawsze horyzont nadprzyrodzony. Bóg bowiem jest Panem dziejów. Do Niego należy czas i przestrzeń. Dlatego, choć nie zawsze

i nie od razu, chrześcijanin historię tę rozumie i nie jest ona dla niego dżunglą, lecz tajemnicą, w której jest obecny i działa Bóg (Sutor, 1994, s. 174). Nadzieja, którą żyją chrześcijanie, pozwala opanować strach przed potęgami świata, totalitaryzmami czy fanatyzmami usiłującymi przedstawić kłamstwo jako prawdę i „zniewolić umysł”. Człowiekowi nadziei towarzyszy odwaga głoszenia prawdy i występowania w jej obronie, o czym świadczą liczne świadectwa życia chrześcijan, którzy w obronie prawdy oddali własne życie (np. bł. Jerzy Popiełuszko). Bez inspiracji płynącej z chrześcijańskiej nadziei, ludzki postęp jest niepewny, a nawet może stanowić zagrożenie dla ludzkości (SpS, nr 22). Przekonują o tym liczne fakty, wskazujące na konsekwencje wprowadzanych w życie utopii społecznych. Ich zwolennicy, z marksistami na czele, poddawali krytyce chrześcijańską nadzieję, zarzucając wierze chrześcijańskiej, że paraliżuje energię ludzkiego postępu. Tymczasem, jak wiadomo, im dłużej ogłaszano „raj na ziemi”, tym wyraźniej dostrzec można było, że ów „ziemski raj” odkładany był na wieczność (Sutor, 1994, s. 175). Skutkiem zapowiadanej świetlanej przyszłości były wojny, obozy koncentracyjne, zsyłki, gułagi etc. Można więc skonstatować prawidłowość, że im mniej jest nadziei chrześcijańskiej w społeczeństwie, tym więcej tworzonych przez nie utopii społecznych. Warto więc w tym miejscu przywołać pytanie sformułowane przez Benedykta XVI: „Czyż, gdy patrzymy na współczesne dzieje, nie przychodzi nam stwierdzić, że nie uda się stworzyć pozytywnego porządku świata tam, gdzie dziczeję dusze?” (SpS, nr 15).

W konkluzji należy stwierdzić, że istnieje specyficzna dla chrześcijan odpowiedzialność za świat: za teraźniejszość i przyszłość. Odpowiedzialność ta wypływa z doświadczenia nadziei nadprzyrodzonej. Kieruje się ona ku przyszłości i w ten sposób staje się realnym, spełniającym się kształtem nadziei. Znajduje ona swój wyraz w miłości bliźniego, którego dobro postrzega się w perspektywie zarówno doczesnej, jak i wiecznej. Chrześcijańska nadzieja stanowi zatem najlepsze uzasadnienie optymizmu odnośnie do przyszłości świata. Jest to uzasadnienie teologiczne przekraczające argumentację historyczno-polityczną, która może wieść w kierunku pesymizmu, defetyzmu, nihilizmu czy katastrofizmu. Chrześcijańska perspektywa nadziei ukazuje nie tylko realistyczną wizję trwania świata, ale także jego spełnienia. Człowiek wiary wierzy bowiem w absolutną przyszłość ludzkości w Królestwie Bożym i dostrzega w aktualnej historii świata plan rozwoju, którego kresem jest paruzja i odnowienie całego świata (KDK, nr 39). Nadzieja chrześcijańska motywuje zatem wysiłek na rzecz dobra i integralnego rozwoju człowieka i społeczności. Stąd

też odkładanie spełnienia dobra poza doczesność jest dla chrześcijan nie do przyjęcia.

Zakończenie

Nadzieja chrześcijańska ma znamię „odpowiedniości” wobec człowieka. Nie chodzi o to, że nadzieja niesie określone korzyści człowiekowi i światu, ale o fakt, że to ona, a nie rozpacz jest czymś właściwym dla człowieka (Smentek, 2013, s. 76). Świadczenie o nadziei jest zatem zadaniem chrześcijan. Chrześcijaństwo wnosi ożywczego ducha do świata, głosząc nadzieję życia wiecznego, bez której doczesne „tu i teraz” byłoby nie do zniesienia. Jakkolwiek chrześcijaninowi towarzyszy wiara, że społeczności doskonałej należy oczekiwać w *Niebieskim Jeruzalem*, to jednak nie ustaje on w podejmowaniu wysiłków, aby znaki Królestwa Bożego były coraz bardziej widziane w rzeczywistości życia społecznego, ekonomicznego i kulturowego, „ufając, że (ludzkie) *częstkowe dzieło* znajdzie uznanie przed Bogiem” (Sutor, 1994, s. 175).

Skróty

KDK	<i>Gaudium et spes</i>
LS	<i>Laudato si</i>
RH	<i>Redemptor hominis</i>
SpS	<i>Spe salvi</i>
VS	<i>Veritatis splendor</i>

Bibliografia

- Alfaro J., 1975, *Chrześcijańska nadzieja a wyzwolenie człowieka*, tłum. Głowa S., Pax, Warszawa.
- Benedykt XVI, 2007, Encyklika *Spe salvi* [on-line], https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html [dostęp: 15.09.2021].
- Franciszek, 2015, Encyklika *Laudato si* [on-line], https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [dostęp: 15.09.2021].
- Frankl V.E., 1984, *Homo patiens*, tłum. Czernecki R., Morawski J., Pax, Warszawa.

- Fromm E., 2013, *Rewolucja nadziei. W stronę uczłowieczonej technologii*, tłum. Kochan A., Wydawnictwo vis-à-vis/Etiuda, Kraków.
- Jan Paweł II, 1979, Encyklika *Redemptor hominis* [on-line], https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html [dostęp: 15.09.2021].
- Jan Paweł II, 1993, Encyklika *Veritatis splendor* [on-line], www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html [dostęp: 15.09.2021].
- Januszkiewicz M., Sokół L., Werner M., 2012, *Bez fundamentów. Wprowadzenie do problematyki nihilizmu i nowoczesności*, w: Partyga E., Januszkiewicz M. (red.), *Nihilizm i nowoczesność*, Oficyna Wydawnicza „Errata”, Warszawa, s. 5-27.
- Kasperek-Golimowska E., 2012, *Nadzieja i optymizm vs zwątpienie i pesymizm w kontekście „dobrego życia” w kulturze konsumpcji*, w: *Studia Edukacyjne*, UAM, Poznań, nr 19, s. 179-213.
- Korczy I., 2010, *Nadzieja w polskim społeczeństwie obywatelskim*, *Przegląd Politologiczny*, nr 1, s. 35-54.
- Marcel G., 1984, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. Lubicz P., Pax, Warszawa.
- Melosik Z., 2007, *Teoria i praktyka edukacji wielokulturowej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- Polak W., 1997, *Życie w Chrystusie. Teologiczny wymiar życia moralnego*, Gaudinium, Gniezno.
- Popielski K., 1994, *W kierunku psychoterapii „o ludzkim obliczu”: logoterapia i nooterapia*, *Roczniki Filozoficzne*, t. 42, nr 4, s. 13-31.
- Ricoeur P., 1992, *Filozofia osoby*, tłum. Frankiewicz M., Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków.
- Rozwadowski P.P., 2019, *Nadzieja egzystencjalna*, *Analiza i Egzystencja*, nr 48, s. 125-143.
- Sarah R., 2015, *Bóg albo nic. Rozmowa o wierze (rozmowę przeprowadził Diat N.)*, tłum. Kuryś A., Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa.
- Sarah R., 2019, *Wieczór się zbliża i dzień się już chyli (rozmowę przeprowadził Diat N.)*, tłum. Kuryś A., Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa.
- Schwartz B. i Ward A., 2007, *Mieć się lepiej, ale czuć się gorzej; paradoks wyboru*, w: Linley P.A. i Joseph S. (red.), *Psychologia pozytywna w praktyce*, tłum. Jaworska-Surma A., PWN, Warszawa, s. 59-86.
- Seligman M.E., 2000, *Co możesz zmienić, a czego nie możesz ucząc się akceptować siebie*. tłum. Jankowski A., Media Rodzina, Poznań.

- Skrzypińska K., 2008, „*Dokąd zmierzam?*” – *duchowość jako wymiar osobowości*, Roczniki Psychologiczne, t. 19, nr 1, s. 39-57.
- Smentek I., 2013, *Wiara jest nadzieją. Teologiczne implikacje encykliki „Spe salvi”*, Rocznik Teologii Katolickiej, t. 12, nr 1, s. 61-80.
- Sobór Watykański II, 1965, Konstytucja *Gaudium et spes* [on-line], <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumentysoborowe/soborwatykanski-ii/141-konstytucja-duszpasterska-o-kosciele-w-swiecie-wspolczesnym-gaudium-et-spes.html> [dostęp: 6.09.2021].
- Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, 2003, Znak, Kraków.
- Sutor B., 1994, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, tłum. Marcol A., Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa.
- Tischner J., 2000, *Jak żyć?*, Wydawnictwo TUM, Wrocław.
- Zięba M., 2013-2014, *Koniec scjentyistycznej ekonomii?*, *Chrześcijaństwo-Świat-Polityka*, t. 15-16, nr 1-2, s. 6-12.
- Żyłka A., 2015, *Od technokracji do (utopijnego) humanizmu*, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum*, nr 2, s. 118-124.