



Kościół jako sakrament nadziei w czasach dewaluacji słowa

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

ANTONI NADBRZEŻNY 

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Nieznośny ciężar logorei

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

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

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

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

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

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

2. Ambivalencja ludzkich słów

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

2.1. Słabość i moc słowa

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

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

2.2. Słowo zwodnicze i wyzwajające

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

2.3. Kreacyjna i destrukcyjna siła słowa

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

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

2.4. Pycha i pokora słowa

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

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

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

2.5. Słowo immanentne i transcendentne

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

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

3. Widmo rozpacz i obecność Boskiego Logosu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Uwodzicielska nędza utopii

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Wyzwalająca łaska Nadziei

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Zakończenie

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

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

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

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

Bibliografia

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

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

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

