

KU CHRZEŚCIJAŃSKIEJ WIZJI KRYZYSU

1. Z tego, co dzisiaj zwykło się nazywać kryzysem, dwie rzeczy (i niewątpliwie wiele więcej) są pewne: najpierw, że nie potrafimy go przewyciężyć; i że bardzo prawdopodobnie nie umiemy go zdefiniować. Lub raczej, gdy tylko zaczynamy mówić o nim, mnożymy go w nieskończoności różnych określeń „kryzysów”, co rzeczywiście nie prowadzi jeszcze do rozstrzygnięcia samego problemu kryzysu. Umysłem konserwatywnym będzie chodziło o „kryzys wartości”; progresistom — o „kryzys wzrostu” (tak scharakteryzował Kościół we Francji Jan Paweł II¹, albo — o „kryzys przystosowania” w nowych teologiach, w nowej geokononomii itd.), krótko mówiąc — o kryzys przejściowy; socjologowie będą mówić o kryzysie społeczeństwa, ekonomiści będą rozróżniać między kryzysami energii, surowców podstawowych i międzynarodowego systemu monetarnego; będzie można, jeśli się preferuje zdecydowanie wielki styl, posunąć się aż do powoływania się i głoszenia kryzysu cywilizacji zachodniej, wynikającej z kryzysu „człowieka”, którego ona stworzyła i na którym z kolei ona się opiera.

Nie mamy ani ochoty, ani kompetencji, aby pokusić się o klasyfikację różnych znaczeń terminu „kryzys” stosownie do ich odpowiedniej ważności. Zauważmy po prostu to, co oczywiste: mnogość znaczeń tego terminu świadczy o jego dewaluacji. Gdybyśmy posiadali dokładne pojęcie „kryzysu” i gdybyśmy mogli zastosować je ściśle do aktualnej sytuacji, skupiałoby ono większość swoich aspektów, które dzisiaj są od siebie oddzielone i jedynie zestawione obok siebie. Trzeba więc suponować kryzys pojęcie „kryzys”, zanim będzie się mówiło o kryzysie naszego społeczeństwa i naszej epoki. Chyba że rzekomy „kryzys” naszego świata nie wiąże się ściśle z kryzysem samego pojęcia „kryzys”.

2. Czy można scharakteryzować pojęcie „kryzysu”? Nawet bez wchodzenia w etymologię czy w analizę medycznych zastosowań tego terminu, wydaje się, że „kryzys” implikuje decyzję i osąd. Lecz ta decyzja po osądzie nie przedstawiałaby żadnego większego znaczenia, gdyby pozostała abstrakcyjna. Kryzys zachodzi jedynie po analizie antagonizmów, które go wywołują.

¹ Jan Paweł II, *Message au peuple français*, 27 V 1980, Documentation catholique, 15 VI 1980, nr 1788, s. 551.

Jeśli te antagonizmy odnoszą się do wymiany towarów, będziemy mieć kryzys ekonomiczny. „Ogólna możliwość kryzysów — powiada Marks — wiąże się z samą metamorfozą formalną kapitału z niezbieżnością czasową i przestrzenną kupna i sprzedaży”². Kryzys nie polega tylko na decydowaniu, lecz na decydowaniu dysfunkcyjnym między podażą a popytem; suponuje on więc analizę konkretnej rzeczywistości. W braku tej analizy będziemy mieć do czynienia jedynie z „kryzysem w możliwości”³. A więc faktycznie z żadnym kryzysem. Trudności przypadkowe nie są wystarczające dla wywołania kryzysu; dowodem tego jest nieświadome przewyciężenie kryzysów, które udało się burżuazji w zakresie ekonomii bez analizowania ich „racji ostatecznej”⁴. W braku tej analizy „przygotowuje ona kryzysy bardziej ogólne i głębokie, redukując całkowicie środki mające im zapobiec”⁵. Także gdy przez dłuższy czas są ignorowane terminy konfliktów i racjonalność, która je sobie koniecznie przeciwstawia, trudno mówić o kryzysie. Przeciwnie, on się pojawia wraz z racjonalnym poznaniem konfliktów.

Również w tragedii klasycznej kryzys ujawnia się przed jakąkolwiek decyzją, wraz z jasnym widzeniem konfliktu i jego antagonizmów nieprzewyciężalnych, ponieważ koniecznych. Najlepszym tego przykładem w *Cinna* Corneille’a jest długi monolog Augusta, który świeżo dowiedział się o ostatniej zdradzie swego przyjaciela. To, co wydaje się nie do zniesienia, to sama władza: „zabierzcie mi władzę, którą mi daliście, jeśli ona dając poddanych, zabiera przyjaciół” (IV, 1, w. 1123—1124). Sprzeczność ta wynika najpierw w sposób nieunikniony ze zbrodni popełnionych przez Oktawiana, by stać się Augustem (w. 1129—1148), a następnie z tradycji republikańskiej Rzymu (w. 1149—1179), tak że tylko trzy hipotezy są możliwe: zabić zdrajcę, popełnić samobójstwo albo zabić zdrajcę i popełnić samobójstwo. Choć przy końcu tej analizy August jeszcze nie zdecydował („Za czym z tych dwóch winien pójść i od czego się odsunąć? Albo pozwólcie mi zginąć, albo pozwólcie mi panować!” — w. 1191—1192), nic nie przeszkadza mówić tu o kryzysie, gdyż konflikt ten otrzymał już swoją doskonałą analizę. Wybrane dalej rozwiązanie (bezwarunkowa litość) będzie możliwe tylko dzięki radykalnemu przekroczeniu wszystkich hipotez rozważanych w monologu (częste zjawisko u Corneille’a).

² K. Marks, *Matériaux pour „L’Economie”*, w: *Oeuvres, Economie II*, Paris 1968, t. 2, s. 480.

³ Tamże, s. 478.

⁴ *Le Capital*, Livre III, 5, dz. cyt., t. 2, s. 1206.

⁵ *Le Manifeste communiste*, dz. cyt., t. 1, Paris 1969, s. 167.

Rzeczywiście, rozwiązanie kryzysu zakłada analizę sprzeczności i ich nieodwołalnej konieczności tylko na tyle, że je przekracza przez potwierdzenie absolutnej wolności, a więc bez dostatecznej racji. Decyzja nie wynika z analizy. Inaczej nie byłoby decyzji, lecz prosta konsekwencja. Decyzja przekracza i przecina analizę. Lecz, dlatego właśnie, ją zakłada.

Decyzja, analiza konfliktów... Brak jeszcze jednego elementu: samej możliwości, by decyzja mogła rozwiązać nieunikniony antagonizm sił sprzecznych ze sobą. Nie chodzi tu wcale o jakiś banał. Ewentualne decyzje często nie kończą faktycznie konfliktów, lecz tylko ujawniają szal i niemoc: decyzja często maskuje kryzys z powodu niezrozumienia konfliktu, lub także ukrywa niezdolność do jego rozwiązania. Autentyczny kryzys zakłada więc niemal cudowne połączenie analizy i woli. Implikuje on, by wybór dokonany przez jednostkę lub grupę mógł również mieć znaczenie jako ewentualne rozwiązanie konfliktu⁶. Nie chodzi tu o to, by uważać za kryzys jedynie konflikt już rozwiązany przez decyzję, lecz by uściślić, że można tylko wtedy mówić o kryzysie, gdy pozostaje otwarta możliwość, że wolna decyzja ofiaruje jego rozwiązanie.

A zatem katastrofa naturalna, wojna światowa, międzynarodowe zderzenie ekonomiczne itp. nie stanowią właściwego kryzysu dla poszczególnych jednostek, lecz tylko pewien los do zniesienia. Natomiast choroba, wyzwanie zawodowe, spotkanie z kimś itp. mogą wywołać kryzys, ponieważ może wchodzić w grę decyzja wolnej woli. Mówienie o kryzysie ekonomicznym lub politycznym ma sens tylko w miarę jak — w demokracji i ekonomii liberalnej — każda jednostka, z tytułu obywatela lub zaangażowania w gospodarkę, uczestniczy w całościowych i zbiorowych decyzjach. Gdyby wszystkie te sposoby uczestnictwa przestały funkcjonować, nie należałoby już mówić o kryzysie, lecz jedynie o niekorzystnej koniunkturze. W tym sensie, gdy ofiary nie mogą podejmować rzeczywistej decyzji dla rozwiązania konfliktu, mówienie o kryzysie, a jeszcze bardziej o odpowiedzialności indywidualnej, staje się niewłaściwe.

Krótko mówiąc, przez kryzys będziemy rozumieć sytuację konfliktu zanalizowanego jako konieczny i taki, by było możliwe, że wolna decyzja go rozwiąże.

3. Możemy teraz powrócić do pytania postawionego na początku, o „kryzys kryzysu” Będziemy twierdzić, że obecnie we

⁶ Wśród innych przykładów dokonanego kryzysu politycznego przytoczmy: C. De Gaulle, *Mémoires d'espoir*, t. 1, Paris 1970, rozdz. 1, *passim*.

Francji, a więc w jednym z niewielu krajów demokracji liberalnej i gospodarki jeszcze rozwiniętej, nie jesteśmy w stanie kryzysu. Inaczej mówiąc, lecz dla innych motywów, podejmujemy paradoksalne zdanie A. Minc'a: „Wchodzimy w okres pokryzysowy, ponieważ nie było kryzysu”⁷.

a. Nie było kryzysu, ponieważ nie są znane strony konfliktu. Lub bardziej dokładnie: każdy konflikt może być wyjaśniony przynajmniej przez dwie równoważne hipotezy. W ekonomii, kryzys (autentyczny) roku 1929 rodził dwie alternatywy, wyraźnie sprzeczne, a więc równie możliwe do sfalszowania: liberalizm swobodny działania (*laisser faire*) i socjaldemokrację. Ta ostatnia wprowadziła kryzys do wszystkich krajów (także faszystowskich). Obecnie jest zupełnie możliwe zanalizowanie „stagflation” charakterystycznego zarówno dla okresu upadku socjaldemokracji, jak i dla liberalizmu w okresie jego niepowodzeń (system monetarny itd.). Z punktu widzenia politycznego, równie uprawnione są dwie sprzeczne interpretacje blokad: cierpimy na „nadmiar państwa” lub cierpimy na „niedostatek państwa”. Fakt, iż politycy wyjaśniają, że te dwie formuły pozostają możliwe do pogodzenia, doprowadza tylko do zdziwienia i niepokoju obywatela. Międzynarodowe napięcie może być pojmowane zarówno jako wzmocnienie polityki bloków, jak i jako niekontrolowane mnożenie się konfliktów lokalnych, tak że pojęcie „kryzys międzynarodowy” nie ma już teraz zastosowania, jak w latach 1905, 1914 lub 1939. Demografia światowa — choć nieuregulowana — nie dostarcza przykładu kryzysu: można ją uważać równie dobrze za lokalne przeludnienie, jak i za konsekwencję poronionych pod względem działań ekonomicznych; i odwrotnie, galopujący spadek zaludnienia w krajach rozwiniętych dowodzi, że wzrost ekonomiczny może spowodować przeciwieństwo tego, co przecież materialnie umożliwia: dobrobyt — obfitość dzielona między licznych mieszkańców.

Przykłady można by mnożyć. Wystarczy jednak podkreślić wspólny z nich wniosek: Kryzys jest możliwy tylko wtedy, gdy podtrzymują go stałe, możliwe do zidentyfikowania i zrozumienia antagonizmy. Dysharmonia zauważona, lecz jeszcze nieuchwytna za pomocą modeli i pojęć, nie stanowi jeszcze kryzysu. Samo nagromadzenie rzekomych „kryzysów”, zagmatwanych i wciąż przemieszczanych, świadczy, że nie rozumiemy po prostu tych konfliktów i nie dochodzimy do scalenia tego wszystkiego, w jedną teorię. Częstkowe informacje, powtarzanie niezgodnych alar-

⁷ A. Minc, *L'après-crise est commencé*, Paris 1982, s. 7.

mów nie wystarcza do postawienia diagnozy. Diagnoza bowiem zakłada etiologię, a wszelka etiologia implikuje wiedzę. Jeśli nie było kryzysu, to nie dlatego, by brakowało trudności, lecz dlatego, że brak ich identyfikacji. Nie weszliśmy w kryzys, chyba że na ślepo, z braku zrozumienia. Pewne zmagania są już lub będą, być może, wkrótce uwieńczone powodzeniem (w ten sposób „kryzys” energetyczny, „kryzys” inflacyjny itp.). Te zmagania dotyczyły tylko skutków spowodowanych przez wyzwanie, które samo pozostało nieznanne. Takie zwycięstwa nie rozwiązują żadnego autentycznego kryzysu. Wzmagają raczej nieprzyjemne uczucie, że się nawet nie zrozumiało przeciw czemu lub przeciw komu należało walczyć. Stąd ta bolesna pewność, nieskutecznie ukrywana w oficjalnych przemówieniach, że najgorsze jest jeszcze przed nami — jako najgorsza niewiadoma.

b. By można było mówić o kryzysie, potrzeba jeszcze, by była rzeczywiście możliwa decyzja. Któż jednak dzisiaj mógłby decydować? Bez wątpienia, pewna liczba przemysłowców, działaczy politycznych i kulturalnych nie przestaje, jako „decydenci”, podejmować decyzji. Ich decyzje dotyczą jednak tylko jednej dziedziny lub szczególnego porządku, i będąc wybitnie zmienne, mogą pozostać tu tylko ograniczone. Najpotężniejsze ponadnarodowe towarzystwo świata, najbardziej rozpowszechnione spośród sieci kanałów mogą dać (lub wziąć) jedynie to, co posiadają (lub do czego dążą). Ich inicjatywy podlegają twardym regułom, po części nieznanym, determinującym uprzednio ich wzajemną grę. We wszystkich tych przypadkach ci decydenci mogą jedynie usiłować ponowić, rzekomo bez ograniczeń, by zaspokoić niepowstrzymaną konieczność ich wzrostu. Wiemy jednak dobrze, że wszystko się będzie rozgrywało w kategoriach samoograniczenia (uzbrojenia, urodzeń, manipulowania człowiekiem, produkcji, uniformizacji itp). W ten sposób, im więcej decydenci decydują, tym bardziej wzmagają niechęć do ewentualnego zakwestionowania. Im więcej decydują o wzroście swojej władzy, tym więcej oni sami okazują się „zdecydowani”, zdeterminowani przez logikę ich władzy, a nie nastawieni na ewentualną debatę.

Niemożliwość decyzji, a zatem i kryzysu, zaznacza się równie wyraźnie na drugim krańcu łańcucha władzy. Dobrowolność jednostki nie może tu niczego zdecydować. Jest tak niewątpliwie dlatego, że każda jednostka dysponuje jedynie rzeczywistą władzą bardzo ograniczoną (choć na szczęście zrzeszenia wzrastają w liczbę i siłę). Również i dlatego, że brak jej rzetelnych informacji (nawet jeśli ich nagromadzenie przez *media* i inne środki przekazu, zawodowe czy *podziemne*, wywołuje już znu-

zenie i wstręt). Gdy słyszy się powtarzane zdanie, „my wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za to wszystko, co dzieje się w świecie”, każdy dochodzi do przekonania, że to raczej odwrotność wydaje się być prawdziwa: to nie ja, jako jednostka, jestem odpowiedzialny za niedożywienie, za suszę, za nierówność w wymianie handlowej, za wojny zwane wyzwolenческими, za totalitaryzmy itp. Ta odpowiedzialność nie spada bezpośrednio na mnie z bardzo prostej racji: moje konkretne decyzje, rzeczywiste, wymierne, krótko — to, co zależy od mojej dobrowolności, co pozostaje „jedyną rzeczą mogącą nam dać słuszny powód do szacunku”⁸, moje decyzje nie mają żadnego wpływu, przynajmniej bezpośrednio, na te stałe i strukturalne obyczaje. Jeśli zaś jestem odpowiedzialny, to najpierw za mojego bliźniego — zadanie, które wystarczająco może zająć moją uwagę i mój naturalny altruizm.

Jeśli chcemy podać przykłady przeciwne („mikro-realizacje”, Secours Catholique lub C. C. F. D., włączenie się w zrzeszenia charytatywne, pomoc na rzecz Czwartego Świata itp), trzeba zaraz uwydatnić istotną różnicę: osobista decyzja jest tu skuteczna, ponieważ odpowiedzialność jest rzeczywista, a staje się taką tylko dlatego, że zwyczajne sieci makrostruktur są obramowane, zakwestionowane, dyskwalifikowane — jednym słowem, ponieważ działają tu inne analizy, inne parametry, inne osoby i to dobrowolnie tym razem. Tu właśnie ta nieprzewidywalna wolność jednostek wzbudza analizę, struktury i decyzje, a daleka jest od tego, by z nich wynikać. W tym bardzo szczególnym kontekście, decyzja staje się znów (ewentualnie) możliwa. Jest jednak jasne, że obecnie to odwrócenie jest raczej marginesowe, z wyjątkiem może pewnych przypadków uprzywilejowanych i przykładowych: społeczność cywilna w Polsce, wspólnoty kościelne w Afryce i Ameryce Południowej oraz (być może) wspólnota intelektualna w Europie Zachodniej. Co do makrostruktur — te pozostają niezdolne do decyzji, a „decydenci” pozostają w zasadzie „zdecydowani”. Nie było więc kryzysu, ponieważ brak nam jest wciąż możliwości i odwagi do decydowania.

c. Jeśli brak tych dwóch istotnych elementów (analiza i decyzja), nie można wtedy właściwie mówić o kryzysie. Przeżywamy tylko pozór kryzysu, który trwa tylko o tyle, o ile te pozory wchodzi w prawdziwy kryzys: pozory decyzji, pozory analizy antagonizmów. Udajemy w ten sposób nadal, że wiemy, o co gra się toczy, by móc jeszcze czynić pozory, że podejmujemy decyzje.

⁸ R. Descartes, *Passions de l'âme*, § 152, wyd. Adam-Tannery, t. XI, s. 445.

Ta podwójna (lub raczej: zbyt prosta) gra objawia swoją słabość w żałośnie smutnej formule: „Kierować kryzysem”. Jest jednak oczywiste, że kryzysem nie można kierować; można go ująć i rozwiązać przez decyzję. Lekarz wobec swojego chorego, jak August wobec zdrady Cinny, nie „kieruje”; on analizuje i rozstrzyga. „Kierowanie kryzysem” prowadzi do przyznania się — co warte jest zresztą więcej niż udawanie⁹ — że brak tu albo znajomości racjonalnej konieczności konfliktu, albo wolnej decyzji, albo (prawdopodobnie) jednej i drugiej. Stąd obecna sytuacja, charakteryzuje się obojętnością. W filozofii, obojętność dotyka wolności, gdy wola nie dysponuje oczywistością zrozumienia, by nią kierować. Tutaj, obojętność wynika nie tylko z braku oczywistości, ale i z braku decyzji. Chodzi więc o obojętność do kwadratu.

Cierpimy więc mniej na kryzys niż na brak kryzysu możliwego do zidentyfikowania i zdecydowania. Inaczej mówiąc, nasz „kryzys” rodzi się na drugim stopniu niemożliwości zdecydowania, stanu kryzysu, który nie jest stanem kryzysu. My nie wchodzimy w stan pokryzysowy, ponieważ kryzysu nie było; wchodzimy w kryzys, ponieważ nie widać żadnego kryzysu, który by pozwolił całościowo zrozumieć dysharmonię i podjąć odpowiednie decyzje. Nie wchodzimy w po-kryzys nie tylko dlatego, że nie było kryzysu; lecz jesteśmy w kryzysie właśnie dlatego, że przypadki niefunkcjonowania piętrzą się, nie dochodząc do kryzysu. Pozostajemy od dziesięciu lat (licząc najkrócej) lub od stu lat (licząc od drugiego krańca, i według Nietzschego)¹⁰, w przedkryzysie — i to właśnie stawia nas w stan kryzysu. Jeśli jednak chodzi o *stan*, formuła ta jest sprzeczna w sobie, ponieważ kryzys znaczy właśnie moment i sposób jego przekroczenia. Nasz kryzys jednak polega dokładnie na tym, że: ten kryzys nadal się odczuwa, a decyzja nie została podjęta; że antagonizmy nie przestają trwać, przypominając o sobie, choć się o nich wciąż zapomina.

4. Współczesne rozumienie terminu „kryzys” ujawnia więc brak określenia pojęcia kryzysu. Ani ekonomia, ani polityka, ani socjologia nie mogą dziś przedstawić przedmiotu, który czyniłby

⁹ By ukryć kryzys, używa się często formuł „pogorszenie/pogłębienie wspomnianego kryzysu, by napiętnować przeciwnika. Można zobaczyć wciąż aktualny przykład tego zabiegu u G. Marchais, *Le défi démocratique*, Grasset, Paris 1973, szczególnie strony 7—9, wyjątkowo udane.

¹⁰ F. Nietzsche: „Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die *Heraufkunft des Nihilismus*. Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt werden, denn die Notwendigkeit selbst ist hier am Werke” (*Wille zur Macht*, hrg. P. Gast, Vorrede § 2).

zadość warunkom możliwości autentycznego kryzysu. Bez jasnego zanalizowania antagonizmu, decyzja wcale nie decyduje, i pozostaje symptomem (także zdecydowanym) ślepej konieczności. Trzeba zrezygnować z nadziei kryzysu końcowego, który Nietzsche ujmował w ten sposób: „Kryzys taki ma tę zaletę że oczyszcza..., że daje przez to impuls z punktu widzenia zdrowia, do hierarchii sił”¹¹. W naszej obecnej historii, po micie kryzysu finalnego następuje koniec kryzysu.

W naszej historii... Jakiej? Wszystkie nasze dotychczasowe analizy ewentualnego kryzysu dopuszczały jako oczywistość jego tło historyczne, lub raczej interpretowały historię jako zbiorową i powszechną. Lecz fatycznie, *ta* historia (oprócz tego, że trzyma się przedmiotu formalnego nauki historycznej) pochodzi z *mojej* historii i do niej się sprowadza. Nawet jeśli, za cenę studiów i komunikacji, dochodzę do chwilowego podzielenia punktu widzenia Syriusza, pozostają jeszcze włączony w historię, ponieważ moje życie — zdecydowanie skończone — dzieli tylko przez pewien czas bieg historii uważanej za powszechną i neutralną. Pierwsza historia (moja) jest, ostatecznie, jedyną historią, jaką znam i mogę spełnić: jest to moja historia przygodna, ograniczona, śmiertelna. Cała historia wraca do *mojej* historii, ponieważ z niej pochodzi: nie jest to żaden solipsyzm w tym zakresie, lecz świadectwo, że moje życie należy do mnie, niezastąpione, jedyne, niepowtarzalne — rzucone i stracone zarazem.

Dlatego *ta* historia wraca do *mojej* historii, a moja historia do nieodwołalnej jedności. Dlatego, że muszę umrzeć.

5. Jeżeli śmierć narzuca się jako mój kryzys, pierwszy i ostatni, trzeba wykazać, że czyni ona zadość trzem określeniom autentycznego kryzysu.

a. Śmierć kończy znany antagonizm, albo przynajmniej doświadczony jako taki. Może chodzić o zdrowie przeżerane powoli przez chorobę lub zwyrodnienie. Może chodzić głębiej o konflikt między chęcią życia a chęcią odejścia na zawsze. Może wreszcie chodzi o konflikt między egoizmem samozachowawczym (*conatus in suum perseverandi*) a darem z siebie bez zastrzeżeń. We wszystkich tych wypadkach rozgrywa się pewna agonía, a więc właściwa walka, kiedy ostateczne uderzenie decyduje tylko tyle, że ją zaostrza. Każda śmierć, a nie tylko ta Jana Chrzciciela, „Jak prawdziwe rozdarcie. Raczej odpycha lub przecina Stare niezgody” — a nie tylko niezgody „z ciałem”¹², lecz także i przede wszy-

¹¹ F. Nietzsche, Fragment 5, 71, *Werke*, hrg. Colli-Montinari, Bd. VIII/1, s. 221.

stkim niezgody ducha samego z sobą. Ostatni bowiem antagonizm, z którym zderza się śmierć, polega ostatecznie na samej śmierci, która oznacza sprzeczność maksymalną wyróżniającą się jako określoną „możliwość niemożliwości egzystencji”¹³. Śmierć zapowiada się jak nieunikniony horyzont, więc także jako ostateczna możliwość życia. Lecz to, co ona zapowiada, zapowiadając samą siebie jako możliwość, to nazywa się radykalną niemożnością życia.

Krótko mówiąc, śmierć nie spotyka się tak dalece z antagonizmem, że nie jest ona samym antagonizmem: z możliwością niemożliwości, z niemożliwością możliwości.

b. Śmierć decyduje o tym antagonizmie, którym ona jest. Przez nową sprzeczność, ona sama unieważnia sprzeczność, którą stanowi. W końcu i we wszystkich wypadkach umieram i ta śmierć decyduje o wszystkim kończąc wszystko. Ta decyzja sama podnosi sprzeczności poprzez samą jej sprzeczność. A właśnie tutaj to nie jest paradoksem, że sam paradoks pozbywa się paradoksu, lecz jest to konieczność absolutna. Ta ostatnia godzina objawia prawdę wszystkich poprzednich prawd, bardziej je streszczając niż anulując: „To jest także pierwsza, ona jest zawsze jedyna — inaczej mówiąc: to jest jedyny moment”¹⁴. Absolutność tej decyzji prowadzi do tego, że cokolwiek by się stało, nie tylko muszę, ale także mogę umrzeć. Żadna sytuacja konfliktowa nie zamknie mnie w tym punkcie, by mi zakazać swobody rozstrzygnięcia jej antagonizmu przez śmierć. Nie chodzi w sposób konieczny najpierw o samobójstwo, ale częściej o ucieczkę na przód, o ryzyko płacenia osobiście, jak na przykład o ofiarę ze siebie dla drugiego (*devotio*: M. Kolbe, P. Bressolette, J. Palach). Moja śmierć może zawsze decydować o kryzysie mojego życia. Odwrotnie, mojemu życiu brak ostatecznego rozstrzygnięcia tak dalece, jak śmierć o tym nie zdecydowała. Tak jak Edyp nie osiągnął kryzysu śmierci, nikt nie może powiedzieć, nawet kiedy cieszy się najświetniejszym dobrobytem, czy jego życie jest (lub było) szczęśliwe: „Wiedźcie, że żaden śmiertelny, tak jak jeszcze nie widział swojej ostatniej godziny, nie wiedziałby, że został nazwany szczęśliwym, jeżeli nie doszedł do końca swego życia nie poddany cierpieniu”¹⁵. Podobnie, w wieczór zwycięstwa, Sołżenicyn doszedł do wniosku: „Czekaj wieczoru, aby pobłogosławić

¹² S. Mallarmé, *Le Cantique de saint Jean*, w: *Oeuvres complètes*, Paris 1965, s. 49.

¹³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 62, s. 306.

¹⁴ G. de Nerval, *Artémis, Les Chimères*, w: *Oeuvres*, t. 1, Paris 1958, s. 702.

¹⁵ Sofokles, *Edyp król*, w. 1528-1530.

dzień, i śmierci, aby pobłogosławić życie”¹⁶. Śmierć nie tylko zawiązuje gordyjski węzeł życia, ale ona go przecina.

c. Zostaje ostatnia cecha kryzysu: że decyzja, która przecina antagonizm konfliktu, należy rzeczywiście do mnie. Tutaj jednakże uprzywilejowany kryzys śmierci okazuje, jeżeli bierze się go w jego znaczeniu czysto naturalnym i że tak powiem „pogańskim”, paradoksalną niewystarczalność. Oczywiście, ja sam umieram i, bez możliwej zamiany, muszę przeżyć moją śmierć. Oczywiście, sama moja śmierć pokaże prawdę o moim życiu, o którym zdecyduje po raz pierwszy i ostatni. A jednak, w momencie gdy ja umieram i gdy rozstrzyga się moje życie w mojej śmierci, nie jestem ani świadkiem, ani sprawcą tej decyzji. Jeśli się poprzestaje (przyjmując hipotezę metodologiczną lub dzielając „pogańskie” przekonanie) na tym świecie, nie wierząc w żaden inny po nim, to trzeba słusznie stwierdzić, że nigdy nie poznam decyzji, jaką pozwalam podjąć śmierci o sobie samym. To prawda, że ja umieram, lecz to nie ja widzę decyzję powziętą w ten sposób o moim życiu. W momencie, gdy umieram, a więc gdy się decyduje moja prawda, po raz pierwszy już nie jestem obecny, by ją kontemplować. Będzie wiadomo i będzie się mówiło, czy byłem kłamcą czy wiernym, kochającym czy amantem, myślicielem czy kuglarzem, awanturnikiem czy robotnikiem itd. — będzie się..., to znaczy wszyscy i nikt, każdy możliwy człowiek, moi przyjaciele i nieprzyjaciele, moi bliscy lub nieznani, lecz w każdym razie nie ja. Śmierć rozgrywa się we mnie i wprowadza mnie w grę jako mój kryzys; lecz decyduje ona o mnie beze mnie. Ten pierwszy i ostatni sąd, mający pokazać całą prawdę o mnie i o moich sprzecznościach, umyka mi w chwili, gdy mnie dotyka. Prawda wymyka mi się przez sam ten akt, w którym mnie dosięga. Kryzys dopełnia się doskonale na mnie, na oczach wszystkich, z wyjątkiem moich. Gdy staję się wreszcie obecny w prawdzie publicznej, jestem nieobecny, by ją zobaczyć.

Krótko mówiąc, kryzys śmierci osądza mnie jedynie zaocznie. Kryzys przychodzący na mnie wraz z moją śmiercią, okrada mnie z mojego sądu. Nigdy nie poznam mojej prawdy, którą przecież inni będą znali. Czy jednak rzeczywiście będą znali? Obojętność, uprzedzenia, namiętności, zapomnienie — czy nie przysłonią osądu? A nawet, czy nie trzeba przyjąć, że kryzys będzie tylko moją sprawą? Kryzys bez sądu, ani dla mnie już nieobecnego, ani dla innych, obojętnych na wszelki inny kryzys, który ich nie dotyczy — czy to jest zupełnie naturalne? Śmierć zbliża się bardzo do

¹⁶ A. Sołżenicyn, *Le chène et le veau*, Paris 1975, s. 186.

kryzysu. Nie może jednak z natury rzeczy udzielić mi aż do końca wewnętrznej treści kryzysu, ponieważ polega ona dokładnie na pozbawieniu mnie siebie samego. Kryzys śmierci nie może iść aż do ostatniego autentycznego sądu. Śmierć przekracza wszystkie inne koncepcje kryzysów, nie sięga jednak ani nawet nie zarysowuje ostatniego sądu. Szukam więc autentycznego kryzysu tylko w nadziei — bez wątpienia szalonej — jakiegoś sądu, który w ostatniej instancji osądzi mnie i gdzie będę wiedział to, kim jestem i co czynię. Śmierć zatrzymuje mnie zbyt wcześnie, by dać mi kryzys. Wzbudza ona nadzieję kryzysu, z którego mnie okrada. Jak Tantal, im bardziej widzę jej zbliżanie się, tym bardziej wiem, że mnie ograbi z kryzysu. Nedorzecznosc śmierci nie polega na tym, że kładzie kres mojemu życiu, lecz na pozbawieniu go sensu; nie na wydaniu sądu, lecz na powstrzymaniu się od wszelkiego sądu. Umieramy, i nie ma w tym nic niesprawiedliwego ani niedorzecznego. Umieramy jednak nie znając prawdy. Umieramy niedorzecznie, ponieważ jest to kryzys bez ostatniego sądu. Śmierć lub kryzys niesfinalizowany.

6. Szukamy więc kryzysu zakończonogo, to znaczy kryzysu, gdzie antagonizm znajduje decyzję, która przynosi prawdę o mnie, lecz także dla mnie i ze mną. Poszukujemy kryzysu, który byłby zakończony, dlatego że doprowadzony aż do prawdy. Zatem, skoro prawda o mnie byłaby sprzeczna w sobie, gdyby się nie objawiała mnie, szukamy kryzysu odpowiedniego do mojej wolności — kryzysu wolnego. Taki kryzys implikuje, według naszych poprzednich analiz, wolną śmierć. Trzeba nam więc podjąć poszukiwanie, wychodząc z hipotezy wolnej śmierci.

Wolną była śmierć tego, który mógł powiedzieć: „Dlatego mi-luje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je potem znów odzyskać. Nikt mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać. Taki nakaz otrzymałem od mojego Ojca” (J 10, 17-18). Jezus Chrystus ma moc (*exousia*) oddać swoje życie (dosłownie: położyć, wystawić, jak ofiarę na pustyni, jak stawkę na stole gry) dlatego właśnie, że ma również moc je odzyskać. Lecz On oddaje je we wszechmocnej wolności, aby się poddać, jako pierwszy i w najwyższym stopniu, paradoksalnej tajemnicy, którą sam objawił: „Ten, kto kocha swoje życie, traci je, a kto nienawidzi swego życia na tym świecie, zachowa je na życie wieczne” (J 12, 25 i paral.). Pytanie o wolny kryzys staje się odtąd następujące: czy Chrystus, absolutnie wolny na progu dla nas niezakończonogo kryzysu śmierci, może nas wprowadzić do kryzysu zakończonogo, to znaczy do kryzysu naszej wolności — dla naszej wolności i przez naszą wol-

ność? Męka i śmierć Chrystusa dokonuje „kryzysu tego świata” (J 12, 31). Świat zostaje osądzony przez ten kryzys. Fakt, iż możemy (i musimy) tłumaczyć *krisis* zarówno przez „kryzys”, jak i przez sąd, oznacza, że w „*krisis* sprawiedliwym” (J 7, 24 = 5, 30) i w „*krisis* prawdziwym” (J 8, 16 = Ap 16, 7) kryzys dochodzi do swojego końca, wydając wyraźny i publiczny sąd o świecie. Zanim określi potępienie (jak w J 5, 24. 29), *krisis* dokonuje kryzysu poprzez sąd — ten sąd właśnie, którego, aż dotąd brakowało w rzekomych „kryzysach”. Dzięki temu dwojakiemu zastosowaniu w sądzie, kryzys staje się wreszcie, i po raz pierwszy kryzysem sfinalizowanym (*cruciale*). Jednakże ten decydujący charakter kryzysu nie polega na dwuznaczności terminu *krisis*, na którą zwraca nam uwagę semantyka. Dwuznaczność terminu *krisis* ukazuje się *tutaj* jedynie w tej mierze, w jakiej pewne rzeczywiste i jedyne wydarzenie czyni ją widoczną. Jakie wydarzenie? Wydaje się, że teologicznie poprawna byłaby taka odpowiedź: śmierć Chrystusa prowokuje kryzys, dochodzący do swego końca (*cruciale*), ponieważ Bóg dokonuje w niej sądu nad światem, włącza w nią swoich, zapowiada i już realizuje sąd ostateczny. Egzegeza podkreśla to bardzo mocno, że opisy Męki podejmują całkiem świadomie tradycyjne elementy mowy eschatologicznej. Te spostrzeżenia nie podlegają dyskusji.

Pozostaje jednak faktem, że w śmierci Chrystusa kryzys staje się zakończony (*cruciale*) tylko dlatego, iż to właśnie Chrystus doznaje tu, od strony ludzkiej, „sądu śmierci — *Krime thanatou*” (Łk 24, 20). Kryzys sfinalizowany *nie* pochodzi od sądu Chrystusa: „Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił (*krine*), ale po to, by świat został przez Niego zbawiony (J 3, 17). „A jeżeli ktoś posłyszysz słowa moje, ale ich nie zachowa, to Ja go nie sądzę. Nie przyszedłem bowiem po to, aby świat sądzić, ale by świat zbawić” (J 12, 47). Chrystus nie przestaje odrzucać wydania sądu i ustanowienia kryzysu przez potępienie grzeszników, jak tego ludzie domagają się od Niego. Jeszcze na krzyżu prosi Ojca, by oddalił sąd nad tymi, którzy Go krzyżują (por. Łk 23, 34). I faktycznie, Ojciec sam uprzedza Chrystusa w tym odrzucaniu wykonania ostatecznego sądu, który miałby potępić: „Ojciec nikogo nie sądzi” (J 5, 22). Ani Ojciec, ani Syn nie sądzą ludzi. Przeciwnie, to ludzie sądzą Chrystusa i przez Niego Ojca, zasmucając Ducha Świętego. „Pilate więc rzekł do nich: «Weźcie Go wy i osądźcie (*krinate*) według swojego prawa»” (J 18, 31¹⁷). Wcześniejsze przesłuchania Chrystusa przez pisarzy

¹⁷ Myślmy tu o tekście J 19, 13, który według I. de la Potterie, powiada, że Pilat posadził Jezusa na *bêma* w pozycji sędziego, *pro tribunali*, zanim Go

i kapłanów, jak też późniejsze obelgi i drwiny potwierdzają także ten gorszący lecz nieodparty paradoks: w kryzysie między ludźmi a Bogiem, rolę sędziego chce zawsze wykonywać człowiek, sąd jest zawsze wyrokiem śmierci, a skazanym jest zawsze Bóg. Wszyscy ludzie, nawet najbardziej święci, oskarżali Boga. To po tym właśnie rozpoznaje się człowieka: po jego potępieniu Boga. Współcześni ateści tylko z małymi zmianami kopiują Adama, Kaina, lecz także Hioba, Mojżesza, Piotra i innych. Podobne odwrócenie sądu kryzysu, poza wewnętrznym zgorzeniem, jakie on stanowi, przeszkadza w wypracowaniu kryzysu sfinalizowanego: wolny kryzys sprowadza się często do niesprawiedliwego sądu ludzkiego, który też czeka uniewinnienia. Paradoks ten nie pozbawia nas jednak dostępu do kryzysu dokończonego, lecz — lepiej rozważony — otwiera nam ten dostęp w sposób definitywny. Jeśli Bóg nie sądzi, i jeśli tylko ludzie sądzą, to wcale nie znaczy, że kryzys nie dochodzi do swego spełnienia. Ludzie bowiem, sądząc niesprawiedliwie Boga, osądzają siebie samych w całej sprawiedliwości, w odniesieniu do Boga. Kryzys ten zbliża się do Jego doskonałości nie dlatego, że Bóg sądzi, lecz dlatego, że Chrystus, odrzucając rolę sędziego i zostawiając ją ludziom aż do ryzykowania własnym swoim życiem, prowokuje ludzi do sądzenia siebie z doskonałą znajomością rzeczy: każdy staje się swoim sędzią według decyzji, jaką podejmuje w kryzysie, który wywołuje Chrystus przez samo głoszenie słowa swojego Ojca. Chrystus bowiem nie ma prawa ani potrzeby sądzenia. Ma On tylko zadanie przedstawić ludziom kryzys, jaki Bóg sam uważa za spełniony: niezwykle objawienie Boga samego.

Wobec tego nagiego słowa, każdy człowiek wchodzi w kryzys: albo je odrzuca, by umrzeć (pod pozorem życia) przez siebie samego; albo je przyjmuje, by żyć (pod pozorem śmierci) przez Ducha Bożego rozlanego w jego sercu (por. Rz 5, 5). Chrystus nie sądzi; On powoduje — przez słowo dane Mu od Ojca — ostateczny i nieunikniony kryzys, taki, w którym każdy człowiek winien zdecydować o Bogu dla siebie, a więc zdecydować o sobie samym wobec Boga. „A sąd (*krisis*) polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło” (J 3, 19; por. Rz 1, 21-22). Kryzys nie dokonuje się dlatego, że

określił w ten sposób Żydom: „Oto wasz Król!”, tak by Jezus ukazał się zarazem jako sędzia i sądzony, i by ludzie potępił się przez prosty fakt, że nie zgadzają się, że On jest jedynym, prawdziwym Sędzią. Osądzając ich, jako ten, który jest osądzony, niegodny być sędzią, „jest On ich Sędzią, ponieważ nie chcą, by był ich Królem” (*Jésus juge et roi d'après J 19, 13, Biblica 41, 1960, s. 217—247*).

jakby przed słabym człowiekiem zjawiał się obcy sędzia, lecz dlatego, że — spotykając ostateczne słowo — każdy człowiek wchodzi w swój własny kryzys i musi, sam, zdecydować za lub przeciw „Słowu Bożemu...”, które przenika aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić (*kritikos*) pragnienia i myśli serca” (Hbr 4, 12).

Kryzys stanowi więc jakby trzecią stronę między Bogiem i ludźmi: Bóg nie sądzi ani Jego Chrystus; nie decyduje On wcale, lecz ofiaruje ludziom warunki ostatecznej, suwerennej decyzji. Neutralny sąd, jakiego domaga się Hiob, zostaje mu dozwolony: powoduje ten sąd wolny i dokonany kryzys człowieka, ofiarując mu w sposób wolny absolutne słowo, wobec którego wyświetli się wszelka prawda, odnośnie do tego, co naprawdę chce człowiek. Człowiek ów będzie mógł wreszcie zdecydować o sobie samym — on sam, według doskonałej wolności, jaką tylko może dać Doskonały i Wolny, „Jeżeli ktoś posłyszysz słowa moje, ale ich nie zachowa, to Ja go nie sądzę. Nie przyszedłem bowiem, po to, aby świat sądzić, ale by świat zbawić” (J 12, 47). W ten sposób Chrystus — choć odrzucenie przez człowieka Jego słów zasługuje słusznie na potępienie — decyduje, że kryzys z tytułu prawa nie będzie miał miejsca. Czy trzeba z tego wnioskować, że — złączywszy trzy warunki ostatecznego kryzysu — Chrystus zawiesi jego przebieg? Nie. Doprowadza On go tylko do pełnej wolności u samego człowieka: „Kto gardzi mną i nie przyjmuje słów moich, ten ma (*ekhei*) swego sędziego (*ton krinonta auton*); *logos*, które powiedziałem, ono to będzie go sądzić (*krinei*) w dniu ostatecznym” (J 12, 48).

Wchodzę więc „już w kryzys” (*êdê kekritai*: J 3, 18) doskonały i dokonany *przed* moją śmiercią, ponieważ spotykam, wobec słowa objawionego przez Chrystusa, trzy warunki ostatecznego kryzysu: antagonizm (uwierzyć lub odrzucić; stracić swoje życie lub je zyskać, lub odwrotnie), decyzję („Dziś, jeśli usłyszysz Jego głos...” *ephapax*) i przede wszystkim sąd wydany mnie i o mnie, ponieważ jest wydany przeze mnie samego. Rzeczywiście, ja sądzę siebie samego i czynię to ja sam, ponieważ „Każdy, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków; kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki są dokonane w Bogu” (J 3, 20-21). To, co nie może mi przynieść nigdy sama moja śmierć (poznać dotyczącą mnie decyzję), przynosi mi słowo Chrystusa w swoim świetle. Znam decyzję odnośnie do siebie, ponieważ to ja sam i tylko ja ją podejmuję. Wiem, kim jestem, według tego, jak się ustawię do tego światła lub się nie

ustawię. Ten, który ofiaruje mi prawdę, życie i drogę, daje mi również zdecydować w sposób absolutny — dokonać prawdy o mnie przez moją decyzję o Nim¹⁸.

Kryzys dokonuje się w ostatecznym kryzysie tylko przez samoosądzenie każdego z nas wobec Tego, który przynosi kryzys. To samoosądzenie nie oznacza, że ja osądzam siebie absolutnie (nie mam bowiem do tego ani kryterium, ani prawa, ani mocy), lecz że ja decyduję o sobie przez wolny kryzys wobec Ducha „który przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie (*krisis*)... bo władca tego świata został już osądzony (*kekritai*)” (J 16, 8. 11). Ponieważ to samoosądzenie dokonuje się „według Ewangelii... przez Jezusa Chrystusa” (Rz 2, 17), przy każdym głoszeniu Ewangelii dla każdego człowieka, ono się ponawia. To, co nazywa się Sądem ostatecznym, stanowi tylko, w pewnym sensie, ostatnią granicę koniecznego okresu, by każdy z ludzi mógł dokonać własnego kryzysu ostatecznego: własnej samooceny wobec słowa Chrystusa.

I faktycznie, każde przyjęcie Ciała Chrystusa przedstawia się jako okazja i niebezpieczeństwo takiego spełnionego kryzysu. Uczestnicząc bowiem w tej komunii, każdy „spożywa i pije swój własny wyrok (*krima eautou*)” (1 Kor 11, 29). Więcej nawet, przed każdym z braci, moja decyzja, która go dotyczy, implikuje nie tylko decyzję odnoszącą się do Chrystusa (Mt 25, 31-46), lecz ostateczną decyzję dotyczącą mnie samego: „Nie sądzcie (*krinete*), abyście nie byli sądzeni. Bo takim sądem, jakim sądzicie (*en o krimati krinete*), i was osądzą” (Mt 7, 1; por. Łk 6, 37). W ten sposób to, co usiłujemy nazwać samooceną, nie może być rozumiane jako osobliwość *Jana*, lecz znajduje swoją paralelę u Synoptyków. Chodzi o fundamentalny schemat, według którego łaska Boża udziela nam dostępu do sfinalizowanego i ostatecznego kryzysu, którego — w przeciwnym razie — odmówiłoby nam nasze życie a nawet nasza śmierć.

7. Szukaliśmy określenia „kryzysu” i jego konkretnych realizacji. Poza pozorami kryzysu, o jakim mówią polityka i ekonomia, nawet poza niepełnym kryzysem (z braku osądu), jakim pozostaje moja własna śmierć, odkrywamy, że jedyny autentyczny kryzys dokonuje się w mojej samoocenie wobec Chrystusa.

¹⁸ I. de la Potterie (dz. cyt., s. 241): „Sąd nie jest więc niczym innym, tylko odrzuceniem Objawienia przyniesionego przez Chrystusa, odmową przyjęcia Jego słowa prawdy. Podobny sąd jest już potępieniem; *krisis* staje się *katakrisis*”. Odnośnie do tego zob. J. Blank, *Krisis: Untersuchungen zur johanneischer Christologie und Eschatologie*, Fribourg 1964 i G. Stemberger, *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean*, Paris 1970, szczególnie s. 212—237.

Sam Chrystus otwiera mi dostęp do mojego wolnego kryzysu, ponieważ On sam wystawia się na kryzys Boga: kryzys, który On prowokuje przez prosty fakt, że objawia siebie samego. Bóg sprawia kryzys i nakazuje powiedzieć o nim „tak” lub „nie” (Mt 5, 37), właśnie dlatego, że miłości, której przeobfitość wyzwala On w świecie, nie można już udawać ani ignorować, ani się od niej uchylić. Miłość nie może — tylko ukazując się — nie wzbudzać zgorszenia, a więc wprowadzać kryzys.

Stąd ten podwójny i nieunikniony paradoks: sam kryzys, który wzbudza słowo Boże w Chrystusie, ofiaruje mi wolny dostęp do mojej własnej samooceny; znaczy to niewątpliwie, że bez spotkania Chrystusa żaden człowiek nie dochodzi do swojej prawdy ani do swojego ostatecznego kryzysu; lecz także, że zgorszenie kryzysu wzrasta z mocą bez przemocy ani warunku miłości. Jedynie miłość jest godna wiary; lecz miłość domaga się wiary jedynie dlatego, że sama prowokuje ostateczny kryzys. Objawienie miłości może odpowiedzieć na najgłębsze wymaganie ludzi (dojść do ostatecznego kryzysu, gdzie decydują o sobie w sposób wolny) jedynie wzbudzając zgorszenie wyboru ostatecznego, który zawsze dzieli ludzi między sobą, lub raczej dzieli w każdym człowieku miłość i nienawiść prawdy. W ten sposób okazuje się, że człowiek dzieli się przeciwko sobie samemu wobec Boga, podczas gdy Bóg udziela mu tego, czego pragnął. Faktycznie, człowiek obawia się ostatecznego kryzysu: „Chodźcie i spór ze mną wiedźcie! — mówi Pan” (Iz 1, 18).

Paradoks ten, odniesiony do naszej historycznej sytuacji, kształtuje się jasno. Z jednej strony, cała nowoczesność może się podpisać pod tę diagnozę: „specyficzny kryzys człowieka... polega na wzrastającym braku zaufania do swojego człowieczeństwa”¹⁹. Cała współczesność pragnie, by człowiek — wszedłszy w kryzys w imieniu nadczłowieka w sobie — doszedł do kryzysu ostatecznego. Nasz świat boi się jednak podpisać pod jedynym ostatecznym i sfinalizowanym kryzysem, jaki istnieje, mianowicie pod słowem wypowiedzianym przez Chrystusa. Stąd nasz świat, a my chrześcijanie tak samo lub bardziej niż inni, unikamy nieuniknionej konsekwencji, jaką odważnie wyciąga Jan Paweł II: „Kryzysy Europejczyka są kryzysami chrześcijanina. Kryzysy kultury

¹⁹ Jan Paweł II, *Discours à l'UNESCO*, Paris, 2 VI 1980, nr 13, *Documentation catholique*, 15 VI 1980, nr 1788, s. 606. Pozwalamy sobie odesłać do naszego komunikatu *L'altro sguardo*, w: *La cultura, strumento di ripresa della vita*, Milan 1982 (akta kolokwium poświęconego, w czerwcu 1981, myśli Jana Pawła II o kulturze).

europeskiej są kryzysami kultury chrześcijańskiej”²⁰. Nie znaczy to, że kryzysy jednego są kryzysami drugiego, lecz że przede wszystkim człowiek dojdzie tylko wtedy do swojej prawdziwej tożsamości — a dzisiaj nie ma czasu na czekanie, gdyż „człowiek przechodzi nieskończenie człowieka” — gdy podda się ostatecznemu kryzysowi miłości.

tłum. ks. Roman Forycki SAC i ks. Julian Warzecha SAC

²⁰ *Discours au Vème Symposium des évêques d'Europe*, Rzym 5 X 1982, nr 3, *Documentation catholique*, 19 XII 1982, nr 1842, s. 1153.