

TRÓJCA ŚWIĘTA WZOREM JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Gdy mówi się o „pluralizmie”, chce się powiedzieć (jeżeli w ogóle chce się cokolwiek powiedzieć), że powinno się szanować, a nawet popierać pewną wielość opinii, kultur, wizji świata itd. „Wielość” nie jest wcale gorsza od „jedności”, a może nawet jest lepsza. Zdarza się, że ten, kto się deklaruje jako pluralista, spotyka się tym samym z przychylną opinią. Czy więc chrześcijanie nie powinni, jako szanująca się awangarda, przyspieszyć kroku i podać się za pluralistów? Na jakich warunkach? Jest przecież rzeczą jasną, że chrześcijanin nie może przyjąć, iż wszystkie prawdy są na równi ważne i wartościowe, wyparłby się bowiem tym samym swej wiary. Dla niego więc pluralizm będzie jedynie nową nazwą nadaną rzeczywistości dość płynnej, nazywanej niegdyś tolerancją. Chodzi w tym wypadku o to, by nie zmuszać kogoś, kto myśli inaczej niż my, do przyłgnięcia do tego, co uznajemy za prawdę.

Mając to na uwadze można by postawić pytanie, czy chrześcijanie mogą być szczerzy wówczas, gdy głoszą tolerancję. Czy byli takimi w przeszłości, kiedy dysponowali siłą wynikającą z liczebności? Argumenty historyczne mówią w tym względzie niewiele, ukazują to, co zawsze ukazywały: przykłady prowokują kontrprzykłady, człowiek zaczyna się gmatwać w dzieciennym pytaniu: kto zaczął, kto był pierwszy itd. Można też zawsze w jakiś sposób wydostać się z trudności, nawet za pomocą bocznego, gorszego wyjścia, dyskwalifikując już z góry wszelkie fakty historyczne jako zawsze niezbyt jasne, i opowiedzieć się za czystością wiary. Będzie to ucieczka do przystani zasad. W razie zaś potrzeby zakryje się to, co taką ucieczkę stawia w złym świetle, podkreślając, skądinąd zupełnie słusznie, że chrześcijaństwo — jak każda inna zresztą doktryna — może być oceniane jedynie na płaszczyźnie własnej koncepcji Absolutu, albowiem w ostatecznym rozrachunku jedynie ta koncepcja może nakazać wszystko inne.

Czy jednak w tym właśnie miejscu nie spotyka nas zarzut najmocniejszy? Chodzi o argument, na który chrześcijanie nie mają żadnej odpowiedzi, chyba że się wyprą samych siebie, albowiem dotyczy on podstawowego i stałego artykułu wiary: „bę-

dziesz czcił jedynego Boga". Zdecydowany pluralizm powinien dopuścić tu jakiś wyjątek, a wyjątek taki nie może być czymś błahym, albowiem chodzi o sam Absolut. Przyjmować pluralizm z wyjątkiem „przypadku” Boga, czyż nie oznacza: wszystkiego Mu ostatecznie odmawiać? Czyż bowiem monoteizm nie jest w gruncie rzeczy najlepszym wyrazem totalitaryzmu? Kto go przyjmuje i wyznaje, czyż nie poczuwa się tym samym do obowiązku odmówienia komukolwiek wolności samookreślenia się w stosunku do Boga i wyboru sobie własnego boga, a więc własnych wartości, własnego celu, własnej tożsamości? Jeżeli zaś rzeczy tak się mają, mówienie o tolerancji nie będzie nigdy w pełni szczere, a nawet może stać się pozą obłudnika. Będzie też można słusznie mniemać, że gdy chrześcijanie stają się tolerancyjni, postawa ta wynika z okoliczności chwilowo im nieprzychylnych, które tłumią wybuch fanatyzmu, jaki musiałby nastąpić w wyniku niezwykle silnego zaczynu monoteistycznego.

1. Jedyność

Zarzut ma tę zasługę, że nakazuje ustawić cały problem na najwyższym poziomie. Skazuje się bowiem siebie na pozostawanie na powierzchni rzeczy, gdy się nie zgłębia wciąż na nowo chrześcijańskiej koncepcji Absolutu. Przywykło się przecież już od dawna traktować monoteizm jako coś z istoty swej wyższego od politeizmu. I z tego to punktu widzenia można by albo chwalić chrześcijaństwo za to, że zachowało surowość nauczania proroków, albo też, przeciwnie, oskarżać je o sfalszowanie pierwotnej czystości poprzez dodanie do Jedynego dwóch innych jeszcze Osób. W obu tych przypadkach monoteizm stanowiłby oczywiście miarę niepodważalną w ocenianiu rzeczywistości religijnej.

Tymczasem od jakiegoś czasu kwestionuje się to, co miałyby być jedynie przesądem, na rzecz nowo odkrywanego politeizmu. Można by naszkicować rodowód tej tendencji wywodzącej się z zafascynowania wobec urojeń greckich, jakie miało miejsce w Odrodzeniu, w Niemczech zaś wiązało się z Oświeceniem i Idealizmem. Przez dłuższy czas tendencja ta była niejasna i miała charakter raczej estetyczny; nie ulega też wątpliwości, że dopiero wraz z Nietzschem otrzymuje ona wyraz jasny i filozoficzny, mówiący o wyższości politeizmu nad „monoteizmem”¹. W ujęciach

¹ Jasną jest rzeczą, iż nie da się nawet naszkicować tego problemu w ramach jednego artykułu. Sama dyskusja z Nietzschem wymagałaby systematycznego omówienia całości jego dzieła, w przeciwnym bowiem razie padłoby się w styl nietzscheański. Chcąc uchwycić ten problem por. P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris 1974, s. 539—551.

najbardziej pospolitych, broni się obecnie politeizmu greckiego przeciw monoteizmowi judeochrześcijańskiemu właśnie w imię pluralizmu, który staje się w ten sposób jedynie pawilonem wyprzedaży rzeczy podejrzanych. Monoteizm traktowany jest wówczas jako przypadek szczególny, ale ważny i istotny, odrzucenia wielości, braku tolerancji itd. Politeizm, przeciwnie, jest typowym przypadkiem *small is beautiful*. Mój bóg jest niewielki, wierzę jednak w mego boga, albo nawet i nie, albowiem „bogowie”, o których się mówi, że są liczni, są na tyle uprzejmi (trzeba brać to poważnie), że w ogóle nie istnieją. Stanowią tylko etykietę pozwalającą na domaganie się niezależności wobec bloków, autonomii regionalnej, na utrzymanie języków lokalnych itd. Wobec tego typu obrony pogaństwa daje się zauważyć pojawienie się nowej pochwały monoteizmu, powierzchownego jeszcze co prawda, niemniej jednak zasługującego na nieco większe uznanie. Giganto- (lub nano-?) machia, w ramach której obrońcy pogaństwa indoeuropejskiego oraz zwolennicy monoteizmu semickiego opowiadają się za Bogiem lub bóstwami, w które sami nie wierzą, wzbudza w nas pełną szacunku obawę, która nam odradza wybrać właściwe sobie pole ².

Dlatego też mimo sympatii, jaką wywołuje obrona monoteizmu, trzeba równocześnie stwierdzić, że pozostawia ona w cieniu to, co stanowi sam przedmiot jej zmagania, a mianowicie kwestię, co to właściwie znaczy, że jest jeden tylko Bóg — a więc problem, który chciałoby się poznać przed wdaniem się w szranki. Monoteizm taki, nie będący ani monizmem, ani teizmem, lecz fikcją, niemożliwością, względnie zwykłym stwierdzeniem liczby Jeden, byleby nie była ona Dwójką, nie rozwiązuje wcale problemu, albo też nie daje innej odpowiedzi, poza stwierdzeniem, że *należy słuchać jedyne go tylko boga* ³. Wobec pojawiającej się tu pustki można by się pytać, czy pojęcie „bóg” oznacza coś innego, aniżeli „Wartość nadająca Wartość wszelkim wartościom” ⁴. Myśl o wartości nie ma tu nic wspólnego z pytaniem, co znaczy „być wartościowym”, lub „mieć wartość”; jej rola sprowadza się jedynie do ochrony podmiotu przed bałwochwalstwem ⁵ i do przywrócenia

² Ograniczmy się tu do odesłania do P. Gauthier, *Les illusions du retour à l'Antiquité ou le miroir aux prétextes...*, w: *Commentaire* 16 (1981-82) 584—591.

³ Por. B. H. Lévy, *Le Testament de Dieu*, Paris 1979, s. 9, 122, 149, 163 n, 248, 291.

⁴ Tamże, s. 148. Por. też s. 207: „Czynić to, co wydaje ci się w sumieniu jako mające nadać wartość i godność istnieniu”; s. 229, 254, 272, a zwł. 264 n: „wartości są... wartościowe”. Por. też s. 223 i 170.

⁵ Por. tamże, s. 149 nn, 210, a także 93 i 109.

mu tym samym jego *absolutnej monarchii* ⁶. Czyż sam człowiek w sposób bardzo dyskretny tego właśnie nie czyni? Przekształcając „boga” w pompatyczną nazwę wartości, nazwę pozwalającą ukryć niejasność ich stanu faktycznego, nawiązuje się bezpośrednio do tradycji nitzscheańskiej, która inspirując powrót do „politeizmu” żywiła równocześnie nadzieję na jego „wyegzorcyzmowanie”.

Polemika dotycząca monoteizmu lub politeizmu ma jednak pewien aspekt zdrowy. Jest nim uczciwość, z jaką przyznaje się ona do obłudy oraz do czysto politycznych racji swego zaangażowania, jako że polityka bardziej jej odpowiada, aniżeli płaszczyzna mistyczna, na której groziłoby jej zawsze niebezpieczeństwo porażki. Politeizm staje się sloganem motywującym obronę partykularyzmów; monoteizm z kolei sloganem uzasadniającym protest moralny jednostki — wszystko jest bardzo miłe i sympatyczne, że się żałuje, iż miałyby się to pomieszać z jakąś podejrzaną religijnością. Trzeba więc przypomnieć, że jednym i tym samym aktem chrześcijaństwo odrzuciło skażenie się religijności przez politykę (i odwrotnie) oraz wypracowało koncepcję Boga, która pozwala je odróżnić i bez której nie byłby On sobą.

Zasluga wykazania tego, że odrzucenie jakiegokolwiek „teologii politycznej” idzie w parze z wyznaniem Trójcy Świętej, przypada w udziale Erikowi Petersonowi, w dziełku poświęconym „problematyce politycznej monoteizmu” ⁷. Książka ukazała się w czasach i w miejscu bardziej niebezpiecznym od naszego: Niemcy z r. 1935. Rozlegało się tam wówczas wołanie: „jeden naród, jedna Rzesza, jeden przywódca”. Chrześcijanie wyznawali „jednego Boga”. Czy czynili to w podobny sposób? Peterson przeciwstawia się zdecydowanie „teologii politycznej”, zainicjowanej przez Carla Schmitta (1922) oraz zastanawia się nad wzorcem i aktualnym wymiarem kryzysu ariańskiego. Arianizm starał się na swój sposób pogodzić ze sobą monoteizm i politeizm, opierając się na wzorcach pogańskich przyjmujących współistnienie jednego najwyższego bóstwa oraz bóstw jemu podporządkowanych: Ojciec byłby w tym ujęciu Bogiem najwyższym i — w pewnym sensie — „jedynym”, Syn zaś — bóstwem zaadoptowanym. Jedyność Boga najwyższego została tu wyrażona w pojęciach technicznych jako *monarchia*, co miało oznaczać równocześnie „jedno źródło” (*arche* — *principium*) i jeden szef (*archon*). Filozofia hellenistyczna wyrażała w ten sposób swoją wizję jedności świata, posługując

⁶ Tamże, s. 186.

⁷ *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935. Korzystam z późniejszego wydania: Kösel 1950, s. 45—147.

się kategoriami zaczerpniętymi z dziedziny politycznej; jej zaś opowiadanie się za jednym źródłem (*principium*) metafizycznym jest czymś zgoła wtórnym⁸. Również w judaizmie aleksandryjskim (Filon) odpowiednie nastawienie polityczne decydowało o wyrobieniu sobie pojęcia monarchii boskiej; chodziło w tym wypadku przede wszystkim o usprawiedliwienie wyższości narodu żydowskiego i jego misji wobec pogan — a więc o argument, który podejmą chętnie apologetycy chrześcijańscy i w którym niektórzy poganie, jak Celsus, dostrzegą grę polityczną⁹. Trzeba zresztą przyznać, że pierwsze wysiłki chrześcijan, zmierzające do przewyciężenia monoteizmu monarchicznego, spaliły na panewce¹⁰. Ażeby go pokonać, trzeba było, by jego aspekt polityczny ukazał się w pełnym świetle. To właśnie nastąpiło podczas kryzysu ariańskiego. Cesarze popierali herezję. Ukazywała ona bowiem monarchię boską na wzór monarchii ziemskiej — cesarstwa rzymskiego, które chciało zespolić ludzkość w jedno, wprowadzając narody w *pax romana*. Doktryna prawowierna, przypominająca, że jedność rodzaju ludzkiego może być zrealizowana dopiero w eschatonie i że Kościoła, będącego zapoczątkowaniem tej jedności, nie należy mieszać z Cesarstwem, stanowiła zatem bezpośrednio zagrożenie dla teologii politycznej, z której dwór cesarski uczynił własną ideologię. Zwycięstwo Atanazego nad arianizmem oznaczało tym samym, że nie należy już odtąd pojmować Boga i Jego jedności w taki sposób, który byłby jedynie odbiciem monarchii ziemskiej, albowiem tajemnica Trójcy Świętej istnieje wyłącznie w Bogu, a nie w stworzeniu¹¹.

Nauka wynikająca z faktu odrzucenia przez Sobór Nicejski monoteizmu rozumianego jako „monarchia” polega na tym, że nie wolno nam pojmować Boga na wzór świata stworzonego. Konkretnie zaś chodzi o to, że uznawanie jednego Boga nie może mieć tego znaczenia, co uznawanie, że stworzenie (jakikolwiek by ono było) istnieje w jednym tylko egzemplarzu. Nie jest już odtąd ważne, czym miałyby być to jedyne stworzenie, którego jedyność służyłaby za podstawę do myślenia o jedyności Boga. Mógłby nim być cesarz, traktowany jako żywa ikona Wszechmocnego. Ale mógłby nim być także, równie dobrze, rodzaj ludzki w swej jedności. Bądź też, na przeciwnym krańcu, mogłaby to być jedność „Mnie”, podmiotu jednostkowego. Albo także jedność całego Wszechświata, tego wszystkiego, co istnieje, ale tylko — z racji samej definicji — w jednym jedynym egzemplarzu. Krytykę tego rodzaju trzeba wciąż na nowo podnosić. Trzeba wciąż niszczyć

⁸ Por. tamże, s. 53, 58.

¹⁰ Por. tamże, s. 76.

⁹ Por. tamże, s. 64, 79 nn.

¹¹ Por. tamże, s. 102, 105.

ludzkie wzorce jedności i jedyności na rzecz jedynej jedności Boga. A te kuszące wzorce ciągle się zmieniają. I jeżeli nie jesteśmy już skłonni wyobrażać sobie Boga na wzór władcy ziemskiego, to kuszący nas obecnie wzorzec podmiotu jednostkowego jest nie mniej fałszywy. Należy wyrazić zatem wdzięczność J. Moltmannowi¹² za to, że przedłużył krytykę Petersona, przypominając kilka starych prawd dotyczących dogmatu Trójcy Świętej oraz ukazując, iż mówienie o Bogu jako o podmiocie tożsamym w trzech rodzajach bytowania względnie samoistności (co prowadzioby w gruncie rzeczy do niebezpieczeństwa traktowania osób boskich jedynie jako trzech sposobów patrzenia na jedyne Boga, a więc do herezji „modalizmu”) oznacza nieświadome przyswojenie sobie współczesnego wzorca jedności autonomicznej. Trzeba więc na nowo podkreślić znaczenie chrześcijańskiego modelu Boga jedyne, ażeby jeszcze raz ukazać, iż przewyższa on wszelkie stworzone wzorce jedyności.

2. Jedność

Chcąc to osiągnąć, trzeba będzie chyba zrezygnować nawet z pojęcia „monoteizmu”. Jest ono na tyle niejasne, że obejmuje sobą poza trzema religiami wywodzącymi się od Abrahama i poza „monoteizmem prymitywnym”, tak cenionym przez niektórych etnologów, również Boga filozofów klasycznych. Tuszuje więc tym samym to, co każda religia ma specyficznego w sobie, na rzecz jakiegoś niewłaściwie pojętego teizmu. Można by się nawet zapytać, czy epoka Oświecenia nie posługiwała się tym pojęciem właśnie w tym celu i czy nie chodziło tu jedynie o zastosowanie zasad ekonomicznych, zgodnych z obowiązującym wówczas systemem (na zegarmistrza kosmicznego i żandarma moralnego sam Bóg w pełni wystarczał!). Trzeba zatem zastanowić się nad tym, co chrześcijaństwo mówi o swoim Bogu. Wyznaje ono Boga trój-jedyne, jednego Boga w trzech Osobach. I z tej to perspektywy powinniśmy spoglądać! Z braku miejsca i kompetencji nie możemy pokusić się o to, by ukazać dogmat trynitarny bardziej wyraziście, nie jesteśmy też w stanie naszkicować etapów jego rozwoju. Przypomnimy zatem jedynie niektóre aspekty dogmatu w jego najbardziej wykończonyj i klasycznej formie, aspekty wybrane celowo przez nas ze względu na interesujący nas temat.

Bóg jeden w trzech Osobach — czyż nie byłby to „złoty środek” między monoteizmem a politeizmem? U Ojców Kościoła

¹² J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, zwł. s. 144—168 i 207—219.

można dostrzec całą tradycję sięgającą, jak się wydaje, aż do Ojców Kapadockich, która widzi w dogmacie Trójcy Świętej równoczesne odrzucenie stanowiska żydowskiego i pogańskiego: Ojcowie stają ponad jakimś chaosem bóstw walczących wzajemnie ze sobą, a równocześnie ponad ciasnotą Boga jedyne, pozbawionego Słowa i Ducha¹³. Trzeba w tym wypadku wystrzegać się nonsensów: czymkolwiek miałyby być to odwrócenie się plecami do pogaństwa i judaizmu, nie może ono w żadnym wypadku oznaczać, że trzech są czymś więcej niż jeden, a mniej od wielości bóstw pogańskich — tak jakby Trójca miała nieść ze sobą tę naiwną korzyść, że „ani za mało, ani za dużo”. Wiadomo przecież, że wiara w Trójcę nie ma nic wspólnego z wiarą w trzech bogów — herezją formalnie potępioną pod nazwą „tryteizmu”¹⁴. Chrześcijaństwo wyznaje jednego Boga. Czy można więc zaliczyć je w poczet monoteizmu jako jeden z jego wariantów? Konieczne są tu pewne zastrzeżenia. A tym samym także właściwe postawienie problemu.

Odróżniamy jedyność od jedności. Stwierdzenie, że Bóg jest jedyny, oznacza, iż istnieje jeden tylko Bóg, a nie jakaś wielość bóstw; i odwrotnie, stwierdzenie, że Bóg jest jeden, oznacza, iż Bóg jest prosty, a więc że nie ma w Bogu żadnej wielości. Te dwa znaczenia terminu „jeden” nie muszą koniecznie wiązać się ze sobą. Można bowiem wyobrazić sobie jedyne Boga, który byłby równocześnie złożony; lub odwrotnie, mogłoby być wielu bogów, z których każdy byłby prostym. Jeżeli stosuje się to rozróżnienie, zauważa się, że — mówiąc ściśle — „monoteizm” przypisuje Bogu jedno tylko z tych znaczeń, a mianowicie jedyność: nie ma wielu bóstw, istnieje tylko jeden Bóg. Z tego punktu widzenia nasuwa się dosyć proste rozwiązanie problemu, jaki wynika z dogmatu trynitarnego: istnieje jeden Bóg w trzech Osobach, a zjawisko to występuje tylko jeden raz; chrześcijanie nie mają zatem więcej bogów niż inni.

Rozwiązanie to jest tak samo niewystarczające, jak pojęcie monoteizmu, które je podsuwa w sposób nieuchronny. Albowiem religie głoszące, że Bóg jest jeden, nie zadowolili się nigdy stwierdzeniem, iż jest on rzeczywiście jeden. Dodają one jeszcze, że nie ma kogoś innego. Problem jedności Boga jest zagadnieniem

¹³ Por. Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza* 3 (PG 45, 17 n; tłum. polskie: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1974, s. 133 n).

¹⁴ Można by się zresztą zapytać, czy jakikolwiek myśliciel chrześcijański kiedykolwiek to utrzymywał i czy nie jest to jakaś zasłona dymna, jaką tworzą sobie przeciwnicy dogmatu Trójcy Świętej, wspomagani przy tym niejednokrotnie przez samych chrześcijan podających zdegenerowane ujęcie tej prawdy.

abstrakcyjnym. To, co wyraźnie rozróżniamy, nie kontrastowało więc wcale ze sobą w świecie starożytnym, kiedy spotykało się pogaństwo z judaizmem, a następnie z chrześcijaństwem, które z kolei — ze swej strony — starało się sprecyzować swą wiarę¹⁵. Nic też nie wskazuje na to, że ten brak podziału nie był bardziej szczęśliwy od tego, co spowodowało wtargnięcie logiki.

Postaramy się więc naszkicować w ogólnych zarysach konkretne tło problemu. Nie kwestionowano nigdy, lub prawie nigdy, jednej sprawy: istnienia pierwiastka bożego we Wszechświecie. To ogólne stwierdzenie i to zwykle przeświadczenie nie zakłada wcale tego, by boskość (bóstwo — rodzaj nijaki!) musiała z konieczności przybrać jakiś aspekt osobowy. Drugi człon rozumowania wynika także, mniej lub bardziej, sam przez się: bóstwo jest związane z sobą i jest jakby światem (mitycznym lub kosmicznym), jakby sferą istnienia posiadającą własne prawa, które zbliżają do siebie tych, co uczestniczą w naturze bożej. Dwa wiersze Homera wyrażają to w sposób dobitny: bogowie nie są sobie nawzajem obcy i nieznani nawet wtedy, gdy jeden z nich mieszka daleko¹⁶. Substancja boska jest jedna w tym sensie, że wszystko to co boże, posiada te same cechy. Jest to więc jedność rodzaju lub tworzywa.

I właśnie na tle tej substancji bożej jawi się jakaś alternatywa dla monoteizmu i politeizmu konkretnego. Chodzi mianowicie o to, że pytanie, na które obie te koncepcje odpowiadają, będzie już dotyczyło — jak możemy przypuszczać — nie tyle liczby bogów, co *koncentracji boskości*: ile bóstwa jest we Wszechświecie, kto ma tytuł do boskości, czym jest sama substancja boska, albo też — chciałoby się powiedzieć — czy da się ją skryształizować w wielu punktach, czy też zespolić w jedną całość, w kogoś jednego ją posiadającego? Dostrzegaliśmy to już Plotyn, który sam odrzucał taką koncentrację¹⁷. Ujmując rzecz historycznie, można by stwierdzić, że monoteizm rodzi się prawdopodobnie tam, gdzie jeden bóg usuwa inne bóstwa i je zastępuje. A przecież Bóg Izraela jest „przedziwny pomiędzy bogami”. W tej perspektywie jedność i jedyność zespalają się ze sobą: koncentracja, względnie rozlanie się substancji boskiej winny przeszkodzić, albo też przeciwnie, wpłynąć na istnienie wielości bogów. Tam, gdzie koncentracja boskości osiąga największe natężenie, tam gdzie Bóg jest bezwzględnie jeden (= prosty), tam może być tylko jeden Bóg,

¹⁵ Por. Ch. Stead, *Divine substance*, Oxford 1977, s. 181—183.

¹⁶ Por. *Odysea* 5, 79 n.

¹⁷ *Eneady*, II, 9, 9, 1. 35 nn. Sformułowanie to cytuje także w pewnym sensie Nietzsche, *Zarathoustra*, III, 8, kiedy to przeciwstawia „bóstwo” „Bogu”.

który jest także absolutnie jednym (= jedynym). Problem mono-teizmu lub politeizmu dotyczy zatem mniej, jeśli można tak powiedzieć, Boga, aniżeli boskości. Chcąc wykluczyć wielość bogów pogańskich wystarczy tylko podkreślić bezwzględną prostotę boskości.

Czy wynika stąd, że chrześcijaństwo daje, jeśli można się tak wyrazić, substancji boskiej tyle miękkości i giętkości, że jest ona w stanie przyjąć aż trzy osoby, z drugiej zaś strony zatrzymuje się na drodze prowadzącej od czasu proroków do uznania bezwzględnej prostoty Boga? Uważamy raczej, że przebywa tę drogę aż do jej kresu. Co więcej, że idzie jeszcze dalej. W rzeczy samej bowiem kwestia stawiana przez wiarę chrześcijańską i rozwiązywana (przynajmniej w zamierzeniach) poprzez dogmat trynitarny, nie polega na tym, czy Bóg jest jeden (co się przyjmuje samo przez się), lecz *jak* jest jeden. Nie wydaje się, by kwestia ta była niewłaściwie stawiana, gdy się ograniczamy do stwierdzenia, że jedność Boga jest tego rodzaju, iż nie ma nic wspólnego z różnymi sposobami, w jakie to, co się znajduje w świecie stworzonym, może być jednym. Postępując tak bowiem nie mówimy, jak mamy rozumieć to, co się głosi twierdząc, że „Bóg jest jeden”. Nawet wówczas, gdy Boga porównuje się ze stworzeniem, różnica jest zawsze o wiele większa od podobieństwa, a niezbędne jest przecie przynajmniej minimum podobieństwa, by mogło być zrozumiałe to, co o Nim mówimy (w przeciwnym bowiem razie jakakolwiek negacja poprowadzi wprost do ateizmu). „Zrozumiałe” — jest zresztą pojęciem prowizorycznym tam, gdzie chodzi przede wszystkim o to, by dać się zrozumieć. Należałoby raczej powiedzieć: „by Boga można było wyznać”, by można było *wyznać* Jego jedność, a nie tylko ją *stwierdzić*, by ta jedność mogła być treścią daru z siebie samego ze strony wierzącego.

3. Zjednoczenie

Odpowiedź na pytanie: jak Bóg jest jeden, zapożyczymy od św. Bernarda: więzią podtrzymującą jedność Boga jest jedynie miłość¹⁸. Dogmatyka chrześcijańska, mówiąc o Trójcy Świętej, nie głosi także nigdy nic innego, nawet wówczas, gdy się stara za pomocą narzędzi zaczerpniętych z najbardziej abstrakcyjnej logiki wyrazić możliwie precyzyjnie to, czego — jak sobie to dobrze uświadamia — nie jest w stanie w pełni wyrazić: mówi to, co św.

¹⁸ *De diligendo Deo*, XII, 35 (PL 182, 996 AB = Opp. III, 149). Sformułowanie św. Bernarda jest szczególnie wyraźne; zakorzenione jest ono jednak w długiej tradycji dostrzegającej w Duchu Świętym miłość i więź trynitarną.

Bernard. Wypowiada się nawet niekiedy w sposób na pozór całkowicie paradoksalny: sam św. Bernard, który twierdzi, że jedność trzech osób jest miłością, mówi również o tym, że ta jedność jest najsilniejszą i najbardziej „jedną” ze wszystkich¹⁹.

Twierdzenie to nie pokrywa się wcale z naszym ludzkim doświadczeniem miłości, dlatego też musimy zacząć od czegoś zaskakującego. W rzeczy samej bowiem trudno byłoby nam zrozumieć, w jaki sposób miłość może spowodować jedność, która by nie była czysto zewnętrzną. Wiemy oczywiście, że miłość prowadzi do jedności: małżeństwo zbliża do siebie partnerów seksualnych i prowadzi — w przypadku miłości prawdziwie ludzkiej — do pogłębienia życia wspólnotowego, ogarniającego sobą wszystkie aspekty osobowości aż po swoistą jedność duchową. Mimo to pragnienie czynienia zawsze tego samego, co ukochany, nie może być zrealizowane, chyba że w marzeniu lub w przerośni. Dlatego też gdy ktoś zastanawia się poważnie nad jednością, jaką ma się na myśli, gdy się mówi, że dwaj przyjaciele lub dwie kochające się strony „stanowią jedno”, dostrzeże w takim zjednoczeniu najsłabszy z tych rodzajów jedności, jakie wyróżniają filozofowie. Jest to bowiem jedność absolutnie względna, nie przemieniająca wcale tych, których zespała. Jeżeli ten ktoś, kogo kocham, zniknie, albo też gdy przestanę go kochać, nic się wówczas — w pewnym sensie — we mnie nie zmieni. I przeciwnie, jeżeli — biorąc inną skrajność — jedność przedmiotu lub jakiejś osoby ze mną przestanie istnieć, wówczas dany przedmiot lub osoba zdeintegruje się i zniknie. Odruchowo zatem skłonni jesteśmy traktować tę jedność, która zapewnia wewnętrzną spójność konkretnego bytu, za bardziej ścisłą, intymną od tej jedności, jaka zespała ze sobą dwa byty. A w konsekwencji najmocniejszym wyrazem jedności staje się dla nas monolityzm. Jakże więc często ten właśnie model jedności przenosimy na Boga, gdy się określamy jako „monoteiści”. A gdy wyznajemy wiarę w Trójkę, wówczas odrębność osób boskich traktujemy jako wynik różnych punktów patrzenia na nienaruszalny blok bóstwa i stajemy się po prostu modalistami.

Stwierdźmy jednak, że tak pojęta jedność najwyższa nie narusza wcale tego doświadczenia jedności, jakie przeżywamy w miłości. Możemy bowiem śmiało uznać, że przeżywana przez nas jedność jest najbardziej powierzchowną ze wszystkich sposobów bycia jednym i ma o wiele mniejszą wartość, aniżeli jakikolwiek mniej kruchy diament. Jeżeli zniknięcie bytu kochanego nie „wpływa” — w jakiś sposób — wcale na nas, a zarazem — z innej

¹⁹ *De consideratione*, V, III, 19 (PL 182, 799 D = Opp. III, 483). Por. też św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XV, XIII, 43.

strony — wpływa całkowicie, to któż by się nie opowiedział, wbrew wszelkiej logice, za tą drugą stroną? Wolelibyśmy istnieć tylko dzięki miłości i umrzeć razem z tym, kogo kochamy. Złorzeczemy też na ociężałość naszej natury, która przygwaźdża nas do siebie samych i nie pozwala nam być czymś innym, jak własną miłością. Wiemy o tym dobrze, że jedność zespalająca nas z bytem umiłowanym liczy się bardziej w naszych oczach, aniżeli nasza własna tożsamość. Dlatego też pragniemy, by miłość nasza przekształciła nas nie do poznania — aż do utraty własnej tożsamości („wcale go nie poznaję”).

Miłość jest więc dla nas równocześnie najważniejszym i najbardziej wiotkim, peryferycznym rodzajem jedności. Najwyższa i najmocniejsza jedność — to są dwie różne sprawy. Najczulszy punkt naszych doświadczeń, najwznioślejszy ich szczyt staje się faktycznie miejscem najbardziej kruchym. Dlatego też nie ma miłości ludzkiej bez swoistej melancholii: „zawsze jest się dwójgim”²⁰. Osiąga się tylko zespolenie słabe, więź zewnętrzną łączącą dwa odrębne kresy, których zespolenie to nie określa wcale w ich naturze, albowiem określane są już one w sposób o wiele bardziej istotny przez swe własne rysy charakterystyczne: język, wiek, płeć, charakter itd. Jestem przecież sobą, zanim stanę się mężem mojej żony. To więc, co ukazywało się nam jako źródło melancholii, ma jedynie strony ujemne. Albowiem zespolenie, o jakim marzymy, może być dla nas tylko czymś w rodzaju asymilacji, wchłonięcia kogoś drugiego w to, czym sami jesteśmy: płaszczyk religijny ma swe odpowiedniki ludzkie, i to nie tylko u samicy. Przeciwnie, miłość godna tego miana zaczyna się od szacunku dla drugiego w jego odrębności i wiąże się z przeświadczeniem, że nikogo nie da się sprowadzić wyłącznie do tego, co wiąże go z kimś drugim (nie jest czymś wielce pochlebny być jedynie „żoną Jana”, jak na filmie...), jej zaś ukoronowaniem jest ofiara, w której wyżej stawia się innego od siebie samego. Można by się zatem pokusić, wbrew temu, co działo się przed chwilą, o przeniesienie tego właśnie wzorca na Boga i o wyobrażenie sobie Trójcy Świętej jako swoistego triumwiratu — konfederacji trzech bogów związanych jednym olbrzymim uczuciem. Obraz taki („tryteistyczny”) pozwalałby, na pozór, lepiej umiejscowić miłość w Bogu. Jest to jednak obraz nie mniej fałszywy od poprzedniego („modalistycznego”). Albowiem i w nim także mamy do czynienia z przeniesieniem na Boga doświadczeń ludzkich. Natomiast jeżeli jest to nawet doświadczenie miłości, to odbywa się

²⁰ Laclos, *Les liaisons dangereuses*, list 5.

ono bez uświadomienia sobie tego, co pozwala na rozwój miłości w nas samych oraz tego, co podcina radykalnie jej skrzydła.

Przypatrzmy się nieco bliżej: powiedzieliśmy już, że miłość powinna szanować niezniszczalną odrębność osoby kochanej. Jest to oczywiste i często powtarzane. Skąd jednak się bierze ta odrębność i zewnętrżność? Jest przecież ona sama czymś zewnętrżnym w stosunku do ukochanego. Nie ma też nic wspólnego z miłością, jaką się darzy lub odbiera. Uprzedza nawet pojawienie się samej miłości. Wynika z naturalnej odrębności jednostek. Jestem inny, albowiem określa mnie pewna liczba cech, które otrzymałem od moich rodziców, które są owocem mego wychowania, moich przeżyć itd. Szacunek dla odrębności, konstytuujący miłość, pojawia się zatem zawsze tuż po fakcie. Może jedynie przybrać odpowiednie oblicze w zależności od różnic naturalnych, których nie wytwarza, lecz po prostu zastaje. Stąd też dziw odrębności może zawsze się zwrócić w stronę właściwości naturalnej („tak, to ty!”), która jest zastąpieniem osoby przez naturę („to cała twoja matka!”). Entuzjastyczne natomiast przyjęcie innego jako osoby wolnej pozostaje zawsze jakby w połowie drogi zrezygnowanego przyjęcia i uznania tego, co — w tym drugim — stanowi twardą odwrotność tego, co jest „jak być powinno”. Miłość ludzka może więc jedynie *akceptować* gorzej lub lepiej, odrębność tego, kogo się kocha. Nie jest zaś w stanie tworzyć tejże odrębności. Posuwa się więc równocześnie i za daleko i nie za daleko w jedności i odrębności: nie za daleko w jednoczeniu, gdyż nie jest w stanie uczynić jednego bytu z dwojga, za daleko w zjednoczeniu, albowiem nie byłaby w stanie doprowadzić do jedności bez wchłonięcia drugiego; za daleko w odrębności, gdyż osoby pozostają nadal jako zewnętrzne wobec siebie, nie za daleko w odrębności, albowiem ich odróżnienie jest jedynie potwierdzone, a nie powodowane.

Jeżeli się pytamy, dlaczego tak się dzieje, powinniśmy dać podwójną odpowiedź uwzględniającą fakt skończoności i grzechu. Jesteśmy bytami skończonymi, albowiem jesteśmy podzieleni, i w każdym z nas istnieją dwa oblicza: jestem bytem osobowym, pojedynczym, niezastąpionym, ale jest też we mnie strona „naturalna” w szerokim tego słowa znaczeniu, obejmująca to wszystko, co otrzymałem. Tym, co łączy nas w miłości z bytem umiłowanym, jest to, co mamy najbardziej osobistego i wolnego²¹.

²¹ Możemy to stwierdzić *a priori*, albowiem wszelka próba zespolenia miłości z tym, co jest w nas naturalnego (np. nieświadomego lub społecznego), nie wyjaśnia jej, lecz ją po prostu niszczy, ukazując, że nie chodzi tu naprawdę o miłość. Miłość wyjaśniona jest nie-miłością lub miłością iluzoryczną.

A jednak to, co dajemy w miłości bytowi ukochanemu, obciążone jest naturą. Podobnie też rzecz się przedstawia z tym, co sami w nim kochamy. Dlatego też miłość, jak to widzieliśmy, pozostaje zawsze czymś niedoskonałym na płaszczyźnie wzajemności i zespolenia. Gdy chodzi bowiem o pierwszą z tych płaszczyzn, miłość może jedynie zaktualizować różnicę istniejącą już uprzednio w wymiarach biologicznych lub kulturalnych; gdy chodzi o drugą, zespoleniu grozi zawsze niebezpieczeństwo fuzji czyli zlania obcych sobie elementów, albowiem umiłowany dostosowuje się do naszej natury i ją w jakiś sposób sobie przyswaja (naśladując nasz charakter, podporządkowując się naszym formom bycia itp.). To zaś, co nasza skończoność i ograniczoność czyni tylko możliwym, to grzech urzeczywistnia: to, co jest w nas osobowe, grzeszy rezygnując z życia w wolności osobowej i dążąc do posiadania tego, co jest w nas naturalne. Grzeszy jedynie wolność, a grzech jej polega na tym, że wybiera zamiast siebie to, co daje się posiadać. Stąd zespolenie może istnieć jedynie pod warunkiem utracenia na rzecz kogoś innego swojej natury, i odwrotnie.

Jednym słowem, miłość ludzka jest ograniczona (co pozwala jej być grzeszną, to znaczy zmieniać się w swe zaprzeczenie), albowiem to, co wiąże nas z kimś drugim, nie wyczerpuje wcale tego, czym jesteśmy. To, co zespala nas z kimś drugim, nie jest wcale naszą naturą. Innymi słowy, miłość jest czymś, czego doświadczamy, czym żyjemy, co posiadamy, czy też czymś, co jeszcze inaczej chcielibyśmy wyrazić; — nie jest natomiast nigdy, jako taka, tym, czym sami *jesteśmy*.

I dlatego właśnie ukazuje się nam w całym blasku cud Bożej miłości, tej, którą wyraża jedno zdanie będące chyba szczytem całego Nowego Testamentu: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 16). Nie wnikając w problemy egzegetyczne, weźmy to zdanie jak najbardziej dosłownie, nadając słowu „być” jak najpełniejsze znaczenie: Bóg jest Miłością, i niczym więcej. Miłością, która nie jest — jak to zachodzi u nas — tym, co „mamy”, lecz właśnie tym, kim Bóg *jest*. Miłością, która jest tym samym wolna od ograniczeń, jakie nakłada jej u nas fakt, iż jest ona właściwością natury różnej od niej samej. Dogmat Trójcy Świętej, powtórzmy to, jest — być może — tym uporczywym wysiłkiem, by wniknąć w samą głębię zdania wypowiedzianego przez św. Jana. Wszystko, co zostało powiedziane o trzech osobach lub trzech hipostazach, które chrześcijanie wyznają w substancji bóstwa, wskazuje właśnie na logikę miłości. Dokonuje się w ten sposób niesłychana dla filozofów promocja relacji. Dogmat stwierdza mianowicie, że trzy osoby boskie niczym się między sobą nie różnią (mają tę samą naturę — substancję), z wyjątkiem jednoczących je relacji:

być Ojcem — to nie to samo co być Synem, chociaż nie może być ojca bez dziecka ani dziecka bez ojca. Być Ojcem, to nie być Synem, lecz „mieć” Syna, czyli Go zrodzić. Uwzględnijmy zasadę abstrakcyjną, wypowiedzianą chociażby przez Augustyna: co orzeka się o jednej osobie i co tylko do niej się odnosi, tego nie można nigdy, chyba relatywnie, orzec o innej²². Logika pomaga w tym przypadku ująć miłość jakby bardziej z bliska w tym sensie, że to, co dotyczy pojęć, można by przełożyć wprost na kategorię daru: to, co każda osoba posiada, posiada jedynie dając. Każda osoba jest relacją, jaką ma z innymi. Taka jest treść tomistycznego pojęcia relacji samoistnej.

A jest to przecież relacja miłości. Ryszard z św. Wiktora odważył się popchnąć jeszcze dalej logikę miłości, ryzykując pewne wnioski z nauki o Trójcy Świętej właśnie w zakresie miłości, która nie jest możliwa tam, gdzie nie ma przynajmniej dwóch osób, i która znajduje swą pełnię wówczas, gdy każdy z tych dwóch pragnie tego, by umiłowany przez niego był kochany jeszcze przez trzecią osobę. Ujmując tak problem, Ryszard nie przenosił obrazu rodziny ludzkiej na Boga, lecz — przeciwnie — wyzwał miłość z tego, co — w człowieku — ją ogranicza: w Bogu byt i miłość utożsamiają się ze sobą. Dlatego też *„w odniesieniu do każdego z trzech osoba i jej miłość są jednym i tym samym. Być wieloma osobami w jedyności bóstwa oznacza jedynie to, że mają one wszystkie jedną i tę samą miłość najwyższą, albo raczej, że są tą miłością, która posiada w odniesieniu do każdej z nich właściwość odróżniającą. W Bogu osoba jest niczym innym, jak miłością najwyższą, odróżnioną za każdym razem określoną właściwością... Każda osoba jest tym samym, co jej miłość”*²³.

W ten sposób nie istnieje w Bogu dwoistość tego, co naturalne i osobowe. Każdą osobę określa właściwa jej relacja, a relacja ta nie jest czymś innym niż sam Bóg²⁴. Natomiast objawienie, które odróżnia każdą osobę, zspala ją także z innymi. Miłość Boża nie zna zatem granic i ograniczeń właściwych naszej miłości. Z jednej strony, w tym, co dotyczy odniesienia do kogoś innego, miłość — w Bogu — może jedynie przyjmować tego drugiego. Czyni ona jednak znacznie więcej: wzbudza go, konstytuuje, jak to ma miejsce wówczas, gdy Ojciec rodzi Syna i gdy obaj „tchną” Ducha. Miłość jest właśnie tym, co ustanawia drugiego jako innego. I dlatego to Ojciec nie jest Ojcem, jak tylko rodząc Syna. Ustanowienie drugiego jako takiego przekazuje mu istotę Bożą.

²² O Trójcy Świętej, V, XI, 12. Por. też tamże, VI, II, 3.

²³ De Trinitate, V, 20 (Sources chrétiennes, n. 63, s. 352).

²⁴ Św. Tomasz, Suma teologiczna, I, q. 28, a 2.

A tej się nie posiada: jest ona darem. Albo raczej posiada się ją tylko jako dar. Nie jest ona jakąś „boskością” nie wchodzącą w grę miłości, która się oddaje. Nie istnieje też poza formą daru, jakim się staje i jakim jest. Z drugiej strony, gdy chodzi o rolę jednoczącą miłości, to — w Bogu — nie zespala ona zewnątrz, powierzchownie, lecz jednoczy Boga z sobą samym, konstytuując tym samym jedność. Tak więc to, co jest w nas oddzielone, zespala się w Bogu: najwyższe zjednoczenie jest równocześnie najsilniejszym zespoleniem. Jedność jest miłością, miłością będącą niczym innym, jak posiadaniem inności. Dlatego to miłość sprawia, że Ojciec i Syn są jednym, nie w tym sensie, że przeszkadzałby Synowi być innym, lecz właśnie dlatego, że pozwala, że daje Mu być kimś innym i że sam Ojciec jest jedynie Darem. Jedność Boga nie jest też osiągnana od razu, albowiem „monarchia” Ojca nie miałaby sensu, gdyby nie była warunkiem daru, poprzez który — rodząc Syna — sam staje się Ojcem. Jedność wynika zatem — jeśli można użyć tego słowa, mówiąc o tym, co jest odwieczne — z pewnego procesu. Bóg jest jeden, albowiem jest *zjednoczony*²⁵.

4. „Aby stanowili jedno, jak my jedno stanowimy”

W chrześcijaństwie zatem odpowiada temu (by tak rzecz ująć), co nazywa się skądinąd monoteizmem, dogmat Trójcy Świętej. Nie jest on przy tym jakąś późniejszą poprawką, kroplą wody dolaną do czystego wina jedności Bożej. Przeciwnie, pogłębia on jedynie wyznanie *faktu*, że Bóg jest jeden, ukazując sposób, w jaki Jest: Trójca Święta stanowi jedynie sposób, w jaki Bóg jest jeden²⁶. A tym sposobem jest miłość. Skoro zaś jedność ta jest jednością miłości, jest ona trynitarna: wewnętrzne życie Trójcy Świętej, które równocześnie jednoczy i odróżnia, nie ma w Bogu innego prawa poza sobą samym i dobrowolne zastosowanie tego prawa sprawia, że Bóg jest Trójcą. Dla chrześcijan stwierdzenie, że „Bóg jest jeden”, stanowi jeden ze sposobów wyrażenia prawdy, że „Bóg jest miłością”; podobnie wszystkie nazwy, jakie chrześcijanie nadają Bogu, są dla nich tylko różnorodnymi sposobami ważenia złota tej miłości.

²⁵ W języku niemieckim jest odpowiedni po temu termin: *einig*, który oznacza: być w zgodzie, i który oddaje dosyć dobrze trynitarną jedność. Por. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, t. I, s. 338.

²⁶ Sięgamy w tym miejscu, adaptując je, do niejasnych niekiedy, lecz genialnych rozważań Schellinga z pierwszej księgi *Filozofii mitologii*, na temat „monoteizmu”.

Jeżeli dogmat trynitarny ukazuje nam coś niecoś z tajemnicy jedności Bożej, nie chodzi w nim jednak bynajmniej o wydłużanie naszej refleksji o Bogu, ani też tym bardziej o zaspokajanie ciekawości gnostyckiej. Chodzi jedynie o to, że sposób, w jaki Bóg jest jeden, powinien w jakiejś mierze rzutować na naszą postawę i na nasze zachowanie się wobec tej jedności. Jeżeli jest ona zwykłym faktem (choćby objawionym), jeżeli się „stwierdza”, że Bóg jest jeden, to powinniśmy fakt ten uznać; jeżeli zaś doda się do tego faktu jego uzasadnienie, jeżeli zrozumiemy, dlaczego Bóg jest jeden, wówczas będziemy mogli bardziej dokładnie ująć naszą wiarę, nie przestając w dalszym ciągu przyjmować tych treści jako uznanego faktu. I przeciwnie, jesteśmy w stanie, ściśle mówiąc, *wyznawać* jedność Boga tylko wówczas, gdy został nam przekazany sposób, w jaki Bóg jest jeden: a więc miłość, w której rzeczywistość utożsamia się z racją, albowiem jeśli kocham, to nie mam innej racji miłowania poza faktem (rzeczywistością), że kocham, i ten fakt w pełni wystarcza. Jeżeli Bóg jest miłością, to rozumiemy tym samym, dlaczego jest tylko jeden — tak jak rozumiemy miłość, tzn. wiedząc, że nie jesteśmy w stanie jej zrozumieć. Brak rozumienia nie oznacza zresztą tutaj jakiegoś zniechęcenia czy też rezygnacji. Jest on wezwaniem do tego, by dać się zrozumieć, by wejść samemu w to co się oddaje i daje się zrozumieć: miłość rozumie się tylko kochając. Jedność Boga zasługuje na miłość, albowiem sama jest miłością. Wyznawać ją — to kochać. Mamy zaś możliwość to czynić w Duchu Świętym, będącym więzią jedności Bożej. Wyznawanie jedności Bożej staje się tym samym jej specyfiką: dając nam Tego, który jest więzią własnej jedności, Bóg pozwala nam ją wyznawać.

W świecie, o którym chrześcijanie twierdzą, że został stworzony z miłości Bożej, każda jedność winna czerpać wzór z tego, w jaki sposób Bóg jest jeden. Wzorzec ten nie ma oczywiście żadnego odpowiednika w świecie stworzonym. Trzeba jednak brać na serio modlitwę Jezusa, skierowaną do Ojca, w której jedność Ojca i Syna podana została jako wzór: „aby stanowili jedno, jak my jedno stanowimy” (J 17, 22). Mamy naśladować sposób, w jaki dopełnia się ta jedność. Słowa Jezusa odnoszą się najpierw do Dwunastu, a następnie do Kościoła. Chrześcijanie chcieliby niewątpliwie, by jedność Kościoła była niejako zwierciadłem, oczywiście prowizorycznym i niedoskonałym, pokoju ustalonego między Bogiem i człowiekiem. Pokój ten bowiem wprowadza z kolei pokój człowieka z samym sobą: czy będzie to pan czy niewolnik, mężczyzna czy niewiasta, Żyd czy poganin — nie stanowi to żadnej przeszkody. Chodzi przecież o jedność, jakiej chrześcijanie

pragną dla świata odrodzonego przez Chrystusa i oczekującego swego eschatologicznego wyzwolenia.

Ten typ jedności nie ma nic wspólnego z pustymi słowami, do których należy także „pluralizm”. Tym bardziej nie ma on nic wspólnego z tendencjami, które wiążą się z tym pojęciem, czyniąc je głośnym i aktualnym. Pokój chrześcijański nie ma nic wspólnego z zakrystyżnością ani z jakimś zlanieciem w niejasności i poplątaniu. Polega on na wzajemnym uznaniu praw przez uznające się nawzajem strony. W tej dziedzinie chrześcijanie nie mają nic nadzwyczajnego czy widowiskowego do zaproponowania. Nie oferują także jakiegokolwiek ułudy jedności mistycznej, która mogłaby mieć złudzenie, że nie istnieją żadne konflikty. Nie dysponują niczym, co mogłoby zastąpić żądanie skierowane do każdego człowieka dobrej woli: cierpliwości w prawdzie, pokory w kompromisie.

Jeżeli jednak chrześcijanie nie mają żadnej cudownej recepty, to mogą przecież okazać, że wysiłki podejmowane na rzecz jedności z poszanowaniem prawdy są faktycznie pracą syzyfową, odrzucaną wciąż przez naturę, która (zarówno w kosmosie, jak i w poczynaniach ludzkich) nie idzie za prawami i doprowadzi, mimo wszystko, kiedyś do praktycznego odrzucenia i unicestwienia jedności. Jeżeli Bóg nie istnieje, to niczego nie wolno, albowiem wolność, a wraz z nią miłość, są — w najlepszym przypadku — złudzeniami, a w najgorszym — rzeczywistościami wyłaniającymi się nieuchronnie ze świata, który ich nie zna i który w końcu je pożre. Bóg nie jest kluczem sklepienia świata, który by skupiał go w jedną całość, doprowadzając jego różnorodności do jedności — kluczem, który miałby nadawać temu, co się staje, właściwą mu niewinność. Życie miłości jest bardziej ryzykowne od życia świata: w niej — w Trójcy Świętej — jedność osób i uznanie drugiego jako takiego osiągają — razem i każde z osobna — szczyt nieprzekraczalny. Miłość jest urzeczywistnionym już osiągnięciem, odniesionym zwycięstwem, które dokonuje się w wolności i którego pełnią jest miłość.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC