

SZKOŁA SERAFICKA

Elementy formacji franciszkańskiej

SERIA NOWA



Elementy formacji franciszkańskiej

Redaktor serii

Witosław J. Sztyk OFM



Elementy formacji franciszkańskiej

Pod redakcją
Witosława J. Sztyka OFM

SERIA NOWA



Recenzent:

o. prof. dr hab. Antoni J. Nowak OFM

Opracowanie redakcyjne:

Marcin Grabski

Korekta:

Katarzyna Solecka

Projekt okładki i strony tytułowej:

Marta Szymańda

ISSN 1898-7842

© 2009 by Prowincja Wniebowzięcia NMP Zakonu Braci Mniejszych w Polsce
Katowice Panewniki

STUDIO NOA  Ireneusz Olsza

<http://www.studio-noa.pl>

e-mail: poczta@studio-noa.pl

Słowo wstępne

Kolejny, czwarty tom „Szkoły Serafickiej” – *Elementy formacji franciszkańskiej* – zawiera materiały pochodzące z dwóch źródeł. Pierwsze źródło obejmuje teksty wygłoszone na sesji naukowej *Formacja franciszkańska w świetle NAPOMNIEN Świątego Franciszka z Asyżu*, która odbyła się 29 listopada 2007 roku w Katowicach Panewnikach i została zorganizowana przez Ośrodek Studiów Franciszkańskich Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz Wyższe Seminarium Duchowne Prowincji Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny Zakonu Braci Mniejszych. Drugie źródło to piśmienniczy dorobek osób, którym *f o r m a c j a f r a n c i s z k a ń s k a* nie jest obca i które zgodziły się podzielić swoimi przemyśleniami.

W homilii rozpoczynającej wspomnianą wyżej sesję minister prowincjalny ojciec Ezdrasz Biesok OFM powiedział:

„Błogosławię Pana, który dał mi rozsądek, bo serce napomina mnie nawet nocą” (Ps 16,7). Słowa psalmisty, które powtarzamy w czwartkowej Komplecie, przypominają nam, że prawdziwe napomnienie, którego warto słuchać, kieruje sam Bóg. Seraficki Ojciec rozpoczyna najczęściej swoje napomnienia słowami: „Błogosławiony mąż (sługa, człowiek)”. Bo prawdziwie błogosławiony i święty jest ten, który słucha Bożych napomnień, który pozwala się modelować Ewangelii, Słowu Bożemu i sakramentom [...].

Powiadają, że człowiek to istota miękka w kolanach i zawsze przed kimś będzie klękał. Zawsze czyichś napomnień będzie słuchał. Sęk w tym, aby ten, przed kim klękasz, na to zasługiwał. Święci nie chcą, byś przed nimi zginał kolana. Klękaj tak jak oni, tylko przed Bogiem, który nie przestaje cię napominać. To pierwszy krok do prawdziwej wolności. Dlatego rozważaj często słowa psalmisty: „Błogosławię Pana, który dał mi rozsądek, bo serce napomina mnie nawet nocą”.

Z kolei ojciec Paweł Sroka OFMConv, odpowiedzialny za Ośrodek Studiów Franciszkańskich, witając uczestników sesji, dopowiedział:

Napominanie było jedną z głównych funkcji apostołów, proroków i starszych: „Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień” (2 Kor 5,20), choć tylko raz

znajduje się na liście darów Ducha Świętego jako „dar upominania – dla karzenia” (Rz 12,8). [...]

Tkwi ono swoimi korzeniami w życiu religijnym Starego Testamentu. Psalmista wychwala Jahwe za Jego napomnienia: „Błogosławię Pana, który dał mi rozsądek, bo nawet w nocy upomina mnie serce” (Ps 16,7), a mędrzec oświadcza: „Oto szczęśliwy mąż, którego Bóg poprawia, więc nie odrzucaj nagan Wszechmocnego” (Hi 5,17). [...]

Napominanie jest zawsze pełne sprawiedliwego umiaru i nigdy nie dokonuje się pod wpływem gniewu, który zabija. Zawiera ono zachęty, bodźce ze strony Boga do mężnej wierności względem Niego i Jego Prawa. [...]

Pisma Nowego Testamentu zawierają wiele różnych napomnień, zresztą całe Pismo Święte „spisane zostało ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów” (1 Kor 10,11). Również wszyscy chrześcijanie, mając na względzie budowanie Kościoła, powinni upominać jedni drugich (por. 2 Kor 13,11; Hbr 3,13), zgodnie z nakazem Jezusa: „Gdy brat twój zgrzeszy, idź i upomnij go w cztery oczy” (Mt 18,15).

Po raz trzeci zgromadziliśmy się 29 listopada – w święto patronalne Wszystkich Świętych franciszkańskich – aby podjąć badania nad literacką spuścizną Świętego Franciszka z Asyżu. W 2005 roku odbyła się sesja *Ad fontes*, służąca rozpropagowaniu nowego przekładu źródeł franciszkańskich. W 2006 roku zorganizowano sesję *Testament św. Franciszka z Asyżu*, rozpoczynającą cykl spotkań przygotowujących rodzinę franciszkańską do rocznicy osiemsetlecia początków charyzmatu franciszkańskiego. W 2007 roku pochyliliśmy się nad *Napomnieniami* Świętego Franciszka.

Towarzyszy nam myśl, aby *f o r m a c j a f r a n c i s z k a ń s k a* była coraz mocniej zakorzeniona w pismach Świętego Franciszka, jak bowiem mówi minister generalny José Rodríguez Carballo¹:

[...] chcemy z odwagą odtworzyć twórczość i świętość Franciszka [...] chcemy opowiadać wielką historię naszej Wspólnoty, ale przede wszystkim pragniemy pisać tę część historii, która należy do nas [...] chcemy opiewać wielkie dzieła naszych poprzedników, ale pragniemy szczególnie inspirować się nimi, by wykonać naszą część w tym czasie łaski, w jakim jest nam dane żyć [...] pragniemy być wspomnieniem przeszłości, ale przede wszystkim proroctwem przyszłości [...].

Witosław J. Szytk OFM

¹ List ministra generalnego fr. José Rodrígueza Carballo OFM, otwierający obchody jubileuszu osiemsetlecia istnienia Zakonu Braci Mniejszych, napisany w Uroczystość Świętego Ojca naszego Franciszka w Rzymie 4 X 2005 roku.

O. Marek Sykuła OFMConv

Napomnienia Świętego Franciszka – charakterystyka literacka i przesłanie duchowe

Papież Grzegorz Wielki (†604) sformułował zasadę *Scriptura crescent cum legente* (Pismo Święte rośnie wraz z czytającym). Twierdził on, że w miarę jak wierzący otwiera się wewnętrznym na Słowo Boże i poddaje mu swoje życie, samo Słowo zaczyna wraz z nim „rosnąć”, zaczyna przed nim wciąż bardziej odsłaniać swoje niezgłębione tajemnice. Prawda ta, mająca podstawowe zastosowanie w relacji do Pisma Świętego, może być zasadnie odniesiona także do pism duchowych osób świętych. Pisma te bowiem, owoc osobistego doświadczenia Boga przez świętych, również wywołują w wierzącym – w miarę jego rozwoju i pogłębiania własnego życia religijnego – coraz silniejszy rezonans.

Tak właśnie jest ze zbiorem dwudziestu ośmiu krótkich pouczeń, które stanowią przedmiot zainteresowania niniejszego sympozjum. Przy pobieżnym kontakcie zdają się one niepozorne i nieodznaczające się niczym szczególnym, ale gdy się wejdzie z nimi w głębszy kontakt, kiedy pozwoli się im mówić, wówczas odkrywa się ze zdziwieniem (a czasem i z przerażeniem), że ma się do czytania z ewangelicznym „skarbem ukrytym w roli” (zob. Mt 13,44), że słowem ostrym jak „miecz, zdolnym osądzić pragnienia i myśli serca” (zob. Hbr 4,12). Na potwierdzenie tej tezy wystarczy przytoczyć kilka określeń, jakimi posługują się współcześni badacze *Napomnień*: „pieśń o ubóstwie wewnętrznym”, „*Pieśń nad pieśniami* ubóstwa duchowego” (Esser), „franciszkańskie kazanie na górze” (Hess), zwięzły „traktat teologii duchowości” dla wszystkich minorytów (Lauriola, Sabatelli).

W niniejszym przedłożeniu zamierzam podać najpierw kilka podstawowych informacji na temat zbioru *Napomnień* (to znaczy ich nazwy, bazy źródłowej, autorstwa, czasu i okoliczności powstania, odbiorców, Franciszkowego przepowiadania, rodzaju literackiego), a następnie postaram się choć trochę przybliżyć ich treść (strukturę i podział *Admonitiones*) oraz zawarte w nich duchowe przesłanie.

I. Podstawowe informacje na temat *Napomnień*

W zachowanych manuskryptach zbiór ten nosi **różne tytuły**. Zdecydowanie przeważa w nich jednak któraś z form terminu *admonitio*, stąd we współczesnych wydaniach dość powszechnie używa się nazwy *Admonitiones* albo *Verba admonitionis* czy *Verba sacrae admonitionis*. Wydaje się, że polski tytuł *Napomnienia*, kojarzący się przede wszystkim z aspektem negatywnym (naganą, napiętnowaniem), nie w pełni oddaje istotną treść Franciszkowych pouczeń – należałoby go przełożyć raczej w sensie „przestrogi i zachęty”¹.

Baza źródłowa *Admonitiones* [dalej: Adm] jest niezwykle bogata – zachowało się blisko siedemdziesiąt rękopisów łacińskich z XIII–XVI wieku (i blisko pięćdziesiąt w tłumaczeniach), pochodzących z czterech głównych rodzin kodeksów (najstarszym jest As 338 z około połowy XIII wieku). Oczywiście nie wszystkie z nich można wykorzystać w równym stopniu, czy to z powodu poważnych uszkodzeń, czy też dlatego, że czasem kopiści dokonali pewnego wyboru tekstów. Rozpiętość tradycji rękopiśmienniczej okazała się jednak zupełnie wystarczająca do opracowania edycji krytycznej (Esser 1976, 1978).

W **kwestii autorstwa** świadectwo manuskryptów zawierających Adm jest jednogłośnie: występujące w części kodeksów nagłówki kopistów poprzedzające tekst (tak zwane *incipit*)² oraz ich komentarze zamieszczone po tekście (tak zwane *explicit*)³ jasno wskazują na Franciszka jako jedynego autora całego zbioru. Podobnie podają wszystkie średniowieczne tłumaczenia tekstu oraz najstarsze zachowane świadectwo zewnętrzne – mowa wygłoszona na Uniwersytecie Paryskim 13 lipca 1231 roku (!) przez nieznanego z imienia dominikanina, w której przytacza on Adm 6, jednoznacznie przypisując je Biedaczynie⁴. Za Franciszkowym autorstwem przemawia także sam tekst Adm – jego skoja-

¹ Franciszek w swoich pismach wielokrotnie używa czasownika *moneo, ere* (‘przywozić na myśl, głosić, upominać, przekonywać’), od którego pochodzi rzeczownik *admonitio*. Zazwyczaj łączy go z innym czasownikiem: *exhortare* (‘zachęcać’), *instruire* (‘pouczać’), *confortare* (‘pocieszać’), *sustinere* (‘podtrzymywać’). Dla Świętego Franciszka „upominanie” stanowi wyraz troski i odpowiedzialności za braci otrzymanych od Pana, które ujawnia przez zachętę, pouczenie, pocieszenie, podtrzymanie i tym podobne. Słowa te wyraźnie akcentują pozytywną stronę rzeczywistości.

² Przykłady *incipit* (za: K. Esser, *Gli scritti di s. Francesco d’Assisi. Nuova edizione critica e versione italiana*, Padova 1982, s. 83, 121, 123): „Haec sunt verba sacrae admonitionis venerabilis patris nostri Francisci ad omnes fratres (kod. As 338; V4; Vo 225), „Incipiunt verba sacrae admonitionis sanctissimi patris nostri Francisci ad omnes fratres” (kod. Md; PN; Lo i inne), „Quaedam dicta beati patris nostri Francisci” (kod. An; Is3).

³ Przykłady *explicit*: „Expliciunt exhortationes seraphici patris nostri Francisci Jesu Christi vexilliferi” (kod. Md; PN; Lo i inne), „Expliciunt dicta beati Francisci” (kod. N1).

⁴ „[...] talibus impropereat beatus Franciscus dicens: «Magna verecundia est nobis servis Dei, quod sancti fecerunt opera, et nos recitando eas volumus habere gloriam et honorem». Zob. M. M. Davy, *Les sermons universitaires parisiens de 1230–1231*, Paris 1931, s. 346. Inne liczne świadectwa zewnętrzne znajdują się trzynasto- i czternastowiecznej literaturze franciszkańskiej,

rzeniowy sposób rozwijania myśli oraz obecność tematów drogich i bliskich Świętemu Franciszkowi.

Odbiorcami zbioru, według informacji redakcyjnych zawartych w *incipit* i *explicit*, są przede wszystkim bracia mniejsi („ad omnes fratres”; „ad omnes fratres de ordine Domini”) lub w ogóle zakonnicy („[...] et ad omnes religiosos cuiuscumque conditionis et ordinis fuerint”)⁵. Z samej treści poszczególnych pouczeń należy wnioskować, że ci, do których Biedaczyna zwraca się w *Admonitiones*, są osobami gorliwie dążącymi do większej doskonałości chrześcijańskiej. Swoimi radami pragnie im pomóc w autentycznym rozwijaniu zażyłej relacji z Bogiem oraz przestrzec ich przed pewnymi subtelными niebezpieczeństwami czyhającymi w zaangażowanym życiu duchowym.

Nie można precyzyjnie określić **czasu powstania** poszczególnych napomnień (ani na podstawie ich analizy wewnętrznej, ani zachowanych źródeł zewnętrznych), są one bowiem zbiorem krótkich pouczeń i maksym, które Franciszek wypowiadał w różnym czasie i przy różnych okazjach (i zapewne niejednokrotnie). W grę wchodzi stosunkowo rozległy okres, obejmujący lata 1208–1226. Według niektórych badaczy sposób podejmowania pewnych kwestii (między innymi posłuszeństwa, ubóstwa wewnętrznego) zdaje się w nich wskazywać raczej na późniejsze lata braterstwa. Stąd się wnioskuje, że przynajmniej część pouczeń Franciszek musiał ułożyć po dłuższym okresie życia wspólnego, niepozabawionego trudnych doświadczeń i rozczarowań⁶.

Okoliczności powstania (*Sitz im Leben*) konkretnych fragmentów zbioru należy szukać przede wszystkim w zwykłych, codziennych rozmowach Franciszka z braćmi oraz innymi osobami, a także w jego pouczeniach wygłaszanych na kapitułach braterstwa (odbywanych najpierw dwa razy, a następnie raz w roku)⁷. Stąd każdy z nich można potraktować jako pouczenie samo w sobie,

między innymi w: *LegMai* 6,1 (Adm 19,2); *SpecPerf* 11 (Adm 20); Anioł Klaren w *Expositio regulae Fratrum Minorum* z początku XIV wieku (Adm 3,3–4; 11,2; 14,4).

⁵ Opinia ta znajduje potwierdzenie również w używanym w zbiorze zwrocie *servi Dei*. W średniowiecznej literaturze chrześcijańskiej oznaczał on głównie mnichów poświęcających całe życie kultowi Bożemu (zob.: Sulpicius Severus, *Vita S. Martini*, 16,6: SC 133, 288; S. Augustinus, *Regula ad servos Dei*, 3,5: PL 32, 1380). W tym też znaczeniu Franciszek w *Regule* nazywa swoich braci *śługami Bożymi* (1 Reg 5,4).

⁶ Niektórzy badacze skłaniają się ku opinii, że mogło to nastąpić głównie przed lub po ułożeniu reguł (1208–1210, 1220–1223) lub przy okazji szczególnie ważnych kapituł (w 1217 i 1221 roku). Inni z faktu, że Adm nie zawierają nowatorskich wskazań Franciszka, a jedynie pewną syntezę punktów esencjalnych już obecnych w różnych jego pismach, wyprowadzają tezę, że ich powstanie dotyczy ostatnich lat życia Świętego Franciszka (zob.: G. Boccalli, *Opuscula S. Francisci et Scripta S. Clarae*, Assisi 1978, s. 3, 5; M. Conti, *Studi e ricerche sul francescanesimo delle origini*, Roma 1994, s. 199–200; G. Lauriola, *La personalità di Francesco d'Assisi nelle sue Admonitiones*, „Studi Franc”, 79 (1982), s. 117).

⁷ „Na święto Zesłania Ducha Świętego wszyscy bracia zgromadzili się u Matki Bożej. Radzili nad tym, w jaki sposób mogą lepiej zachować Regułę, a także wyznaczyli braci, by udali się w inne okolice z kazaniem do ludu. Innych braci umieszczali w ich prowincjach. Święty Franciszek

jako osobny minitraktat (małą „konferencję duchową”), żyjący w pewnym sensie własnym życiem, bez ścisłego powiązania z pozostałymi⁸.

Z czasem część tych *dicta et verba sancti Francisci* została zebrana przez pierwszą generację minorycką i poddana **końcowej redakcji**, to znaczy przepracowaniu i przeredagowaniu przez kompetentnego sekretarza. Świadczy o tym zarówno w miarę ujednolicony styl kolekcji⁹, ułożenie poszczególnych napomnień według „klucza skojarzeniowego”, opatrzenie ich nagłówkami, dołączenie do niektórych cytatów biblijnych (na przykład Adm 1). Pytanie o to, kim była osoba dokonująca ostatecznej redakcji kolekcji, pozostaje otwarte – pojawiające się próby odpowiedzi nie są, jak dotąd, zadowalające i nie wydają się godne uwagi¹⁰. Prawdą jest, że *Admonitiones* zawierają jedynie pewną część napomnień i zachęt wygłoszonych przez Biedaczynę. Inne cyrkulowały w formie ustnej w młodym środowisku franciszkańskim i z biegiem lat zostały utrwalone w trzynastowiecznych hagiografiach Świętego Franciszka.

W *Napomnieniach* można się również dopatrzeć pewnych **charakterystycznych elementów przepowiadania** Franciszka i pierwszej generacji minoryckiej. Niektóre z nich doskonale korespondują z poleceniem *Reguły*, aby głosić kazania „o karze i chwale w słowach związanych” (zob. *Rb* 9,4), oraz z modelem *laus et exhortatio*, które wszyscy bracia „mogą głosić wśród jakichkolwiek ludzi” (zob. *Rnb* 21,1). Wskazuje na to także ich wzmacniający siłę przekonywania styl: prosty i lapidarny, dosadny i sugestywny, operujący logiką argumentacji zbudowaną na zdecydowanym przeciwstawianiu dobra i zła. Wiadomo ponadto, że Franciszek miał zwyczaj długo medytować („przeżuwać”) Słowo Boże, i dopiero tak przyswojone i zasymilowane głosił innym własnymi słowami. Podobny schemat jest bardzo czytelny w licznych Adm: wychodząc od konkretnego fragmentu lub myśli biblijnej, stawiał w świetle Słowa siebie, braci, przeżywane zdarzenia. Pośród tej konfrontacji odkrywał wciąż na nowo wezwanie do ciągłego nawra-

natomiast kierował do nich napomnienia, nagany i polecenia, które, jak mu się wydawało, były zgodne z zamiarami Pana” (3 *Tow* 57). Napomnienia i zachęty, jakie Franciszek – według świadectwa 3 *Tow* 57–59 i *AnPer* 37–38 – kierował do braci zgromadzonych na kapitule, dotyczyły przede wszystkim: zachowywania Ewangelii i *Reguły*; czci dla obrzędów liturgicznych i szacunku wobec rozporządzeń kościelnych, zwłaszcza tych, które dotyczą Eucharystii; szacunku należnego kapłanom szafującym tak wielkie sakramenty; dobroci wobec wszystkich i umiarkowania w aktach pokuty. Wiele z tych tematów, wspólnych dla różnych *Pism* Biedaczyny, znalazło swój wyraz w *Admonitiones*.

⁸ Istnieje także interesująca hipoteza, że dwadzieścia osiem sentencji stanowi jedno wielkie napomnienie skierowane do braci podczas jednej konferencji albo wręcz przekazane na piśmie w formie listu w ostatnim okresie życia Franciszka. Według tej koncepcji, Adm nie są luźnym zbiorem różnych fragmentów zebranych razem bez większego uporządkowania, lecz jednolitym pismem, w którym poszczególne myśli następują po sobie spójnie i skojarzeniowo (A. Matanić, *Tematica delle „Ammonizioni” di san Francesco*, „Frate Francesco”, 47 (1980), s. 10–11).

⁹ Jest to styl różny choćby od tego z *Test*, *KLB* czy *LL*, które należą do tekstów Franciszka najmniej poddanych interwencji osób trzecich.

¹⁰ Zob. na przykład I. Brady, *San Francesco – l'uomo dello Spirito*, Vicenza 1978, s. 30–32.

cania się ku doskonałości ewangelicznej. W *Napomnieniach* zlewają się w jedno ze słowami Biblii rozmaite doświadczenia życia (na przykład rozczarowania i nadzieje, miłość i ból, konflikty braci z hierarchią). Są one świadectwem i owocem jego życia przenikniętego Bogiem, Słowa, które u Franciszka stało się Życiem, Mądrości osiągniętej pośród naśladowania Jezusa.

Następną kwestią wymagającą wspomnienia jest **rodzaj literacki** *Admonitiones*. Zalicza się je do sentencji mądrościowo-napominających, a więc gatunku dobrze znanego z ksiąg sapiencjalnych Starego Testamentu, wypowiedzi Pana Jezusa oraz Ojców pustyni (*Apophthegmata patrum*). Są one zwięzłymi, pełnymi treści i łatwymi do zapamiętania maksymami, służącymi kształtowaniu doskonałości duchowej i wzrastaniu „ku pełni Chrystusa” (zob. Ef 4,13). Powstały, podobnie jak „powiedzenia Ojców”, na gruncie spotkania ze Słowem Bożym (Adm różnią się tym, że są lepiej dostosowane do realiów chrześcijan żyjących pośród świata). Wskazują one na Franciszka jako na mistyka i mędrca, a zarazem realistę i praktyka dobrze znającego ludzkie wnętrze. Dochodził on do nich nie za pośrednictwem studium czy spekulacji intelektualnej, ale wiernego poddawania się Bożemu Duchowi i Jego natchnieniom. Najpierw sam je odkrył, przeżył i wcielił w swoje życie, a następnie zostawił braciom w trosce o ich zbawienie.

II. Struktura wewnętrzna *Napomnień*

Gdy stajemy przed kolekcją dwudziestu ośmiu sentencji zebranych w jeden „korpus”, zupełnie zasadne wydają się pytania: Czy jest to zbiór dokonany wokół jednego, konkretnego tematu, czy też wokół wielu tematów? Czy istnieje logiczna ciągłość w strukturze wewnętrznej Adm? Czy poszczególne napomnienia mają jakiś wspólny mianownik? Czy, idąc dalej tym tropem myślowym, można w ogóle mówić o wspólnym przesłaniu wyłaniającym się z *Admonitiones*? Co mówią one o sposobie postrzegania spraw duchowych przez Franciszka?

Na wstępie spróbujmy przyjrzeć się z bliska temu, co zawiera w sobie omawiany dokument.

Analizując go **pod kątem formalnym**, można dość łatwo wyodrębnić w nim dwie grupy tekstów: jedne poprzedzone cytatem biblijnym (zob. Adm 1–4; 7–9; 13–16)¹¹, inne zaś zbudowane wokół pojęć lub słów biblijnych (zob. Adm 5–6; 10–12; 17–28)¹².

¹¹ Rozpoczynają się one od wyrażen typu: „Pan Jezus powiedział swoim uczniom [...]” (1,1); „Pan powiedział do Adama [...]” (2,1); „Pan mówi w Ewangelii [...]” (3,1); „Apostoł mówi [...]” (7,1).

¹² Stanowią one prawdziwą mozaikę cytatów, aluzji i skojarzeń biblijnych, w części dosłownych, w części przystosowanych.

Z punktu widzenia **aspektu materialnego** przyjęło się dzielić *Napomnienia* na dwa w miarę wyraźnie zarysowane bloki tematyczne¹³: pouczenia (Adm 1–13) oraz błogosławieństwa (Adm 14–28)¹⁴:

- **pouczenia** mają charakter bardziej doktrynalny (teologiczno-mistyczny). Bez obawy o przesadę można je nazwać małym traktatem teologii ascetycznej. Tworzące je teksty prezentują bowiem w miarę uporządkowany i konsekwentny ciąg tematów istotnych dla rozwoju życia duchowego, dotyczących czci i naśladowania Chrystusa (zob. Adm 1–6) realizowanego w klimacie wspólnoty braterskiej (zob. Adm 7–13)¹⁵. Franciszek w *Napomnieniach* podejmuje takie tematy, jak: Eucharystia, posłuszeństwo, pokora, wierność mimo prześladowań, zazdrość, umartwienie, grzech bliźniego, rozoznawanie duchowe,
- **błogosławieństwa** mają charakter bardziej duchowy (moralno-mistyczny). Powstają na fundamencie błogosławieństw ewangelicznych (zob. Adm 14–16)¹⁶, do których Franciszek dołącza dziewięć własnych, będących ich rozwinięciem i oryginalnym uszczegółowieniem. Można je podzielić na trzy mniejsze sekcje: błogosławieństwa wstępne (zob. Adm 17; 18), błogosławieństwa „oddzielenia” dobrego sługi Bożego od złego (zob. Adm 19; 20; 21; 26) oraz błogosławieństwa „dobra” Bożego owocującego w słudze Bożym (zob. Adm 22; 23; 27; 28). Zwieńczenie całego „trakta-

¹³ G. Lauriola, *La personalità...*, s. 121–135.

¹⁴ Nazwa pochodzi stąd, że każde z nich – z wyjątkiem Adm 27 – rozpoczyna się od słów: „Błogosławieni” lub „Błogosławiony sługa”. W edycji krytycznej Essera – w odróżnieniu od na przykład edycji Boccasiego – Adm 13 rozpoczyna się od „beatus”, stąd bywa przez niektórych przypisywane do błogosławieństw (zob. na przykład L. Lehmann, *Le Ammonizioni di frate Francesco d'Assisi*, Assisi 2003, s. 116).

¹⁵ Centrum życia duchowego stanowi Eucharystia (zob. Adm 1), źródłem zaś wszelkiego zła jest przywłaszczanie sobie własnej woli (zob. Adm 2), lekarstwem na to zło jest posłuszeństwo z miłości i całkowite wydanie się w ręce przełożonych (zob. Adm 3). Fundamentem i tajemnicą istnienia prawdziwej wspólnoty jest służebne przełożenie (zob. Adm 4) i niewynoszenie się niczym (zob. Adm 5), ideał życia religijnego wyznacza naśladowanie Chrystusa (zob. Adm 6), realizowane bardziej w wymiarze duchowym niż zewnętrznym (zob. Adm 7). Oznakami świadczącymi o tym, że żyje się tym ideałem, jest to, że nie zazdrości się dobra, jakie Bóg czyni w innych (zob. Adm 8), miłuje tych, którzy nam czynią zło (zob. Adm 9), ma się na baczności przed swoim grzesznym „ja” (zob. Adm 10), nie gorszy się grzechem bliźniego (zob. Adm 11), nie wynosi się z powodu czynionego dobra, uważa się za ostatniego (zob. Adm 12) i okazuje cierpliwość pośród przeciwności (zob. Adm 13).

¹⁶ Słowo „błogosławieństwo” (gr. *makarismos*, łac. *beatitudo*, *-inis*) pochodzi od „błogosławiony/szczęśliwy” (gr. *mákarios*, łac. *beatus*, *-a*, *-um*). W Nowym Testamencie wyraża ono szczególnie radość duchową (wewnętrzną) człowieka, pochodzącą z doświadczania zbawiającej mocy Królestwa Bożego. Zazwyczaj rozpoczyna się od proklamowania stanu szczęścia danej osoby (albo też grupy społecznej czy narodu), po którym, ewentualnie, następuje jego umotywowanie. Ogólnie jest to wyrażane w trzeciej osobie. Co do treści, błogosławieństwa Starego Testamentu mają charakter sapiențialny, a Nowego Testamentu – eschatologiczny (zob. *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, a cura di L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Bologna 1991, s. 157–159).

tu” stanowi wyliczenie kardynalnych cnót brata mniejszego (zob. Adm 27) i subtelne nawiązanie do wzoru Matki Bożej (zob. Adm 28). Wśród tematów szczegółowych są tam podjęte między innymi: ubóstwo duchowe, duch pokoju, czystość serca, pokora, miłosierdzie, milczenie, upominanie, szacunek dla kapłanów.

III. Przesłanie duchowe *Napomnień*

Blizsza analiza pozornie niezwiązanych ze sobą pouczeń Franciszka w *Napomnieniach* pozwala rozpoznać ich głęboką jedność i konsekwencję. Wynika ona, rzecz jasna, nie tylko z takiego, a nie innego ich ułożenia. Każde z napomnień okazuje się spójne i komplementarne względem pozostałych – wszystkie odsłaniają pewien szczególny, na wskroś ewangeliczny sposób myślenia. Uważna lektura nie pozostawia wątpliwości, że pochodzą one od osoby, która w Bogu znalazła swoje spełnienie i osobiste szczęście, osoby owładniętej pragnieniem bycia z Nim wciąż bardziej, osoby patrzącej z tej perspektywy na całą rzeczywistość.

Nie wolno zapominać, że Adm nie powstały w wyniku intelektualno-akademickich dywagacji czy w konfrontacji z wzniosłymi normami czy przepisami, ale jako owoc niezwykle zażyłej, osobistej i osobowej relacji Franciszka z Bogiem: zasłuchania się w to, co Panu miłe i w czym ma upodobanie, oraz w to, co Go zasmuca, obraża i co oddziela od Niego. A zatem zrodziły się w klimacie intensywnego przeżywania wiary i są skierowane do osób, które taki właśnie styl życia przyjęły za własny. Stąd nie ma w nich mowy o samej potrzebie czynienia pokuty (jak w obu listach do wiernych), są z kolei wskazania dotyczące tego, jak nie zatrzymać się w połowie drogi, jak podtrzymać dynamizm podążania stromą i wąską ścieżką życia ewangelicznego. Franciszek stara się przez nie wpoić swoim braciom zmysł rozeznawania duchowego: uczy umiejętności rozróżniania tego, co jest autentyczną służbą Bogu, a co tylko jej pozorem; uczy zdolności demaskowania (w sobie i w innych) różnych przejawów szukania siebie pośród służby Bogu i bliźnim; uczy oczyszczania własnych motywacji, aby były coraz bardziej zwrócone na Pana i Jego chwałę; uczy, mówiąc nieco kolokwialnie, sztuki przechrztenia własnego egoizmu i wybierania tego, co prowadzi do prawdziwego pokoju. Daje współbraciom proste i bardzo skuteczne narzędzie służące dogłębnej ewangelizacji własnego serca i poddawaniu Bożemu prowadzeniu jego ukrytych zakamarków.

Dynamika *Napomnień* uwzględnia ponadto trojaką perspektywę:

- **Boga**, który jest jedynym Źródłem wszelkiego dobra, który we Wcieleniu Chrystusa objawił i ofiarował człowiekowi wielkie Misterium swojej miłości, pokory i ofiary, streszczające się i uobecniające niczym w soczewce w Eucharystii (zob. Adm 1),

- **człowieka**, który sam z siebie jest zdolny wyłącznie do grzechu, a wszystko, co jest w nim dobre, otrzymał od Pana jako łaskę, którego największym problemem (a zarazem największym wrogiem i główną przeszkodą w swobodnym działaniu łaski) jest jego przewrotne i grzeszne „ja”, dążące do postawienia siebie w miejsce Boga i przywłaszczania sobie Jego darów (także przez czynienie pokuty),
- **wspólnoty braterskiej**, która stanowi uprzywilejowaną przestrzeń weryfikowania i wypróbowania autentyczności zaparcia się siebie i otwarcia na Pana.

Napomnienia nie są rozbudowanym, systematycznym i metodycznie uporządkowanym traktatem duchowym. Niemniej jednak jest możliwe wydobyć z nich zarysu pewnej duchowej drogi, którą można by zasadnie określić jako minorycką. Jej poszczególne, zazębiające się ze sobą i powtarzające cyklicznie „etapy” wyglądają w przybliżeniu następująco. Adoracja i kontemplacja misterium Boga odsłania Go oczom ducha jako Źródło „wszelkiego dobra” (także tego obecnego w sobie samym). Pod jej wpływem wzmagą się wewnętrzne łaknienie wciąż pełniejszego „wchodzenia” w Jego tajemnicę, a to z kolei prowadzi do coraz bardziej ufnej i hojnego porzucania tego wszystkiego, co utrudnia drogę ku tej jedności. Chodzi tu zwłaszcza o wydawanie Mu całego siebie z tym wszystkim, czym się jest (swojej woli), oraz tego, co się posiada (wszystkich otrzymanych darów). Istotą tej całkowitej przemiany (*metanoi*) jest powodowane łaską odwracanie się od miłości siebie do miłości Boga.

Tę dynamikę Franciszek opisuje, używając dwóch sformułowań o kluczowym znaczeniu: „czystość serca” i „ubóstwo ducha”. Obie te rzeczywistości postrzega jako nierozdzielne i wzajemnie się dopełniające. Należy jednak zaznaczyć, że „czystość serca” jest dla niego nie tyle kategorią moralną (w sensie poprawności, doskonałości etycznej), ile przede wszystkim wewnętrznym ukierunkowaniem na Boga i na sprawy Królestwa Bożego, wiernością i przejrzystością wobec Niego. Człowiek „czystego serca” to nie ktoś nieobciążony grzechem, ale przede wszystkim osoba dogłębnie zafascynowana Bogiem, owładnięta Jego pięknem, zwrócona ku Niemu całą swoją istotą, rozpoznająca w Nim swoje spełnienie. Z kolei „ubogi duchem” to nie tyle człowiek ogołocony materialnie, ile przede wszystkim ktoś zupełnie zależny od Boga, dobrowolnie wydany w Jego ręce, powierzający Mu siebie bez zastrzeżeń i stawiania granic, będący do Jego dyspozycji.

Otóż, osobą prawdziwie „ubogą w duchu” (to znaczy odrzucającą jakąkolwiek formę zawłaszczenia Jego darów i zabezpieczania się przed Nim) może stać się jedynie osoba „czystego serca” (jakoś już „ogłędająca” oczyma wiary Boga i cuda przez Niego zdziałane). Franciszek stwierdza tu konieczność realnego doświadczenia Tajemnicy Boga – dopiero ten bowiem, kto zasmakował w Nim, zaczyna łaknąć Pełni i ku niej podążać, autentycznie pragnąc wyrzec się nieuporządkowanych przywiązań ziemskich. Dopiero taka osoba staje się zdolna do przechodzenia od ukochania siebie do ukochania Pana, do uwalnia-

nia się od tyranii własnego egoizmu i przymusu służenia sobie samemu. Rozpoznając zaś w sobie i wokół siebie pełną miłości i szczodrości obecność Pana, odpowiada na nią całkowitym oddaniem, bez przywłaszczania sobie czegokolwiek, co przynależy się wyłącznie Bogu i Jego chwale (na przykład Adm 11,4). Odkrywanie prawdy o Bogu jako „najwyższym dobru” prowadzi też do coraz lepszego rozpoznania prawdy o sobie (o swojej znikomości i nędzy) i utwierdzania się w pokorze i uniżeniu (Adm 12)¹⁷.

Wezwanie do „nieprzywłaszczania” sobie ani siebie samego, ani własnej woli, wiedzy, urzędów, czynionego dobra i tak dalej, słowem: niczego (oprócz swoich grzechów i wad), jest w istocie wezwaniem do zgody na relację całkowitej zależności od Boga. Pośród tego procesu „ogołacania się” z siebie następuje oddawanie Panu tego wszystkiego, co w nas jest wyłącznie Jego dziełem (jako źródła „wszelkiego dobra”) i powinno służyć wyłącznie Jego chwale. W tym ujęciu każdy grzech jest kradzieżą i nadużyciem darów Bożych, umniejszaniem Bożego dobra (udziałem w grzechu Adama, tragicznej „prakradzieży”), a grzeszący – „złodziejem”, który „przywłaszcza sobie swoją wolę” (Adm 2)¹⁸.

W tej przestrzeni wytyczonej przez „czystość serca” i „ubóstwo ducha” poruszają się wszystkie *Napomnienia*. Prawdziwy *servus Dei* bowiem to człowiek „czysty sercem” i „ubogi duchem”.

Zbiór zawiera wiele cennych **przestróg i wskazań**, mających strzec autentycznego życia duchowego braci mniejszych („czystości serca” i „ubóstwa w duchu”). Z niezwykłą wręcz wnikliwością demaskują one to, co odwołuje od panowania Boga w ludzkim sercu i używa Jego darów dla wywyższenia siebie. Szczególnie ważnym miernikiem autentyczności „ubóstwa w duchu” jest cierpliwa i pełna miłości **postawa względem bliźnich**. Obracanie posiadanych dóbr na chwałę Boga (Dawcy), aż do całkowitego „zaparcia się” siebie, ma bowiem przybierać konkretną formę: daru z siebie dla brata (aż do posługi miłości względem brata nieprzyjaciela na wzór Jezusa). Franciszek podaje kilka niezwykle trafnych kryteriów określających postawę wolnego od szukania siebie sługi Bożego, ofiaruje

¹⁷ „Co myślisz o sobie samym Franciszku?» – pytał go brat Pacyfik. Odpowiedział Franciszek: «Jestem przekonany, że jestem największym grzesznikiem, jaki istnieje na ziemi» (Legper 23); «Jestem przekonany, że jestem największym grzesznikiem na ziemi» (Fioretti 10); «Sługa Boga, podobny do pomalowanej deski, nie powinien niczego odnosić do siebie; honor i chwała należą się wyłącznie Bogu, natomiast samemu sobie będzie przypisywać wstyd i wzgardę, ponieważ zawsze, dopóki żyjemy, nasze ciało buntuje się wobec łaski Bożej» (Legper 104).

¹⁸ Podobnie bezprawnie „zawłaszcza” dary swojego Pana ten, kto: wycofuje swoją wolę po ofiarowaniu siebie Panu (zob. Adm 3), nie chce ustąpić ze swojego urzędu, traktując go jak własny (zob. Adm 4; 19), wypowiedane słowa, zdobytą wiedzę, cudze zasługi i otrzymane objawienia wykorzystuje dla zdobycia ludzkiego uznania i chęłnienia się przed sobą (zob. Adm 7; 20; 21). „Kradnie” dary Pana, kto chce – zamiast użyć ich dla chwalenia Dawcy i prowadzenia ludzi „do miłości Boga w radości i weselu” (Adm 20,2) – zatrzymać je dla własnej chwały i egoistycznie ukierunkować na samego siebie (jak zły sługa – zob. Mt 25,18.24–30). Postępując w ten sposób, i tak je utraci (i to zarówno teraz, jak i w wieczności), w przeciwieństwie do tego, kto zwraca Panu Jego dobra z wdzięcznością i pokorą (zob. Adm 18,2).

także wiele bardzo praktycznych sugestii, pomocnych w kształtowaniu właściwej postawy względem braci.

„Ubóstwo duchowe”, o którym Franciszek mówi w *Napomnieniach*, nie ma jednak posmaku ascetyki negatywnej (akcentu położonego na wyrzeczenie). Przeciwnie – jest przedstawiane niczym ewangeliczny „skarb ukryty w roli” (Mt 13,44) albo „drogocenna perła”, za którą kupiec z radością „sprzedał wszystko, co posiadał” (Mt 13,45 n.)¹⁹. Najbardziej wyraźnie jest to widoczne w błogosławieństwach.

Franciszkowe błogosławieństwa nie są niczym innym, jak uszczegółowieniem i rozwinięciem błogosławieństw ewangelicznych, i tak jak tamte ujawniają paradoks ziarna, które musi obumrzeć, żeby przynieść plon. Stanowią szczególny hymn o szczęściu – nie tylko dopiero zapowiadany czy oczekiwanym w przyszłości, ale egzystencjalnie już przeżywanym. Proklamowane przez Franciszka zapowiedzi szczęścia nie dotyczą bowiem jedynie wymiaru eschatycznego. Względem tych, którzy sercem przyjęli wymagania i obietnice Ewangelii, realizują się one już teraz. Święty używa słowa *beatus* w *Napomnieniach* wyłącznie w czasie teraźniejszym – dla niego człowiek opanowany sprawami Królestwa Bożego już doświadcza niewypowiedzianej radości wewnętrznej „przewyższającej wszelki umysł” (zob. Flp 4,7).

Paradoks ewangelicznych i Franciszkowych błogosławieństw wskazuje na istnienie jakiejś tajemnicznej rzeczywistości, będącej dla sługi Bożego fundamentem wewnętrznego pocieszenia i umocnienia. Właśnie dlatego, że jest on osadzony na Bogu, nie jest go w stanie zniszczyć czy umniejszyć żadne po ludzku trudne, nawet najbardziej tragiczne i bolesne doświadczenie (na przykład choroba ciała, prześladowanie ze strony bliźnich, śmierć). Co więcej – to właśnie pośród tych utrapień *servus Dei* nosi w sobie pocieszenie Ducha Świętego – pokój, którego świat dać nie może (zob. J 14,27; Ga 5,27; Flp 4,7), i radość, której nic nie zdoła odebrać (zob. J 16,22). Tym fundamentem jest zażyła relacja z Panem. Z niej rodzi się „pokora i cierpliwość oraz czysty, szczery i prawdziwy pokój ducha” (*Rnb* 17,15). Ona uzdalnia do tego, aby błogosławić Pana, „modlić się do Niego czystym sercem, mieć pokorę i cierpliwość w prześladowaniu i w chorobie, i kochać tych, którzy go prześladują, ganią i obwiniają” (zob. *Rb* 10,9–10)²⁰.

W tym szczególnym klimacie doświadczania przedsmaku tego, co błogosławieństwa zapowiadają (oczywiście w wymiarze „już i jeszcze nie”), Franciszek wskazuje dwojaką postawę niezbędną do dalszego pogłębiania podjętej drogi. Wymaga ona, po pierwsze, zachowania należytego dystansu do dóbr tego świata i do chęci posiadania czegokolwiek, aby pozostać prawdziwie wolnym wewnętrznym i zdolnym do poszukiwania przede wszystkim Królestwa Bożego (zob. *Adm*

¹⁹ „Miłość Boża była dla Franciszka niewymierną ceną, za którą otrzymuje się Królestwo Niebios; czyż za ogromną miłość nie należy odwzajemnić się równie ogromną miłością Temu, który nas tak bardzo umiłował?” (*LegMai* IX,1).

²⁰ Zob. T. Matura, *Francesco, un altro volto*, Milano 1996, s. 157–159.

19–21; 26), po drugie, praktykowania dobroci względem bliźnich, która weryfikuje autentyczność umiłowania Boga i Jego woli oraz jest naturalną reakcją serca uzdrawianego przez łaskę z tyranii własnego egoizmu (zob. Adm 22–25; 28).

Podsumowanie

Widzimy zatem, że *Admonitiones* zawierają w sobie pewne dość jasne, konsekwentnie rozwijane przesłanie duchowe. Można tu nawet mówić o czymś w rodzaju przesłania polifonicznego: wynikającego czy to z każdego z dwudziestu ośmiu tekstów z osobna, czy to z poszczególnych grup tekstów (nauczań i błogosławieństw), czy wreszcie z całego zbioru. Każde z nich na swój sposób harmonijnie dopełnia i ubogaca tę niezwykłą, wciąż życiodajną i aktualną duchową symfonię, którą Seraficki Ojciec pozostawił swoim duchowym synom i córkom. Ich wewnętrzna spójność i wzajemne uzupełnianie się stanowią swoisty dowód potwierdzający ich niemal natchniony charakter.

We Franciszkowych *Napomnieniach* trzeba również dostrzec przejmujące świadectwo jego prawdziwie ojcowskiej troski i szczególnego poczucia odpowiedzialności za tych, których „dał mu Pan” (zob. *Test* 14). Udzielając „przestróg i zachęt”, będących owocem jego osobistego doświadczenia zdobytego w życiu „według Ewangelii świętej”, pragnął utwierdzać swoich braci i siostry (współczesnych mu oraz przyszłych) w tym, co sam tak bardzo umiłował i w czym odnalazł swoje „Wszystko”.

O. Kazimierz Synowczyk OFMCap

Napomnienia Świętego Franciszka z Asyżu a *correctio fraterna*

Sformułowanie tematu zawiera w sobie, z jednej strony, semantyczną zbieżność między *admonitiones* i *correctio fraterna*, z drugiej zaś wskazuje na miejsce, a co za tym idzie – na znaczenie upomnienia braterskiego w życiu tych, którzy inspirować się duchowością Świętego Franciszka w dążeniu do dojrzałości chrześcijańskiej.

Bardzo często można spotkać się dzisiaj z kreowaniem mitu osoby doskonałej, która sama sobie wystarcza i nie potrzebuje pomocy ani Boga, ani ludzi. Chodzi tutaj o pewną filozofię, pedagogikę czy też sposób wychowania w domu rodzinnym.

Błogosławiony z Asyżu ma zupełnie inny pogląd na człowieka i jego drogę do świętości. Jest mocno przekonany,

że naszą własnością są tylko wady i grzechy¹

i

[...] że nikt nie może inaczej się zbawić jak tylko przez święte słowa i Krew Pana naszego Jezusa Chrystusa, które duchowni głoszą, przekazują i udzielają².

Seraficki Ojciec głęboko wierzy w słowa Jezusa, który w rozmowie z młodym człowiekiem poszukującym recepty na osiągnięcie życia wiecznego stwierdza: „Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg”³. Jeśli dobry jest tylko Bóg, to jedynie On może być źródłem dobra w życiu ludzkim. Tylko On może skutecznie prowadzić człowieka do życia wiecznego we wspólnocie.

¹ 1 Reg 17,7. Cytowane pisma Świętego Franciszka za: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, wydanie łacińsko-polskie, drugie poprawione, Kraków–Warszawa 2004. Skróty za: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, wydanie polskie, przekłady i opracowania zbiorowe, red. W. Michalczyk, Kraków–Warszawa 2006, s. XV–XVI.

² 2 LW 34.

³ Łk 18,19. Por.: Mt 19,17; Mk 10,18.

Podjmując studium „Napomnienia” Świętego Franciszka z Asyżu a *correctio fraterna*, jako punkt wyjścia przyjmujemy refleksję nad obrazem Boga, który z miłości stwarza człowieka i powołuje go do komunii ze sobą. Na drodze wzrastania w wierze sam Odkupiciel podaje ludziom skuteczny sposób, jakim jest upomnienie braterskie, i to stanie się przedmiotem dalszych rozważań. Następnie zarysujemy relację między napomnieniem a tolerancją, żeby wreszcie przedstawić istotę zagadnienia określonej w tytule niniejszego referatu.

1. Miłość Boga

Święty Franciszek z Asyżu kontempluje miłość Boga do człowieka, poczynając od zachwyty nad dziełem stworzenia wszechświata. W *Regule niezatwierdzonej*, dziękując Bogu i wielbiąc Go, wysławia Jego dobroć i miłość, która objawia się najpierw w samym istnieniu Boga, następnie zaś w dziele stwórczym. W rozdziale dwudziestym trzecim czytamy:

Wszechmogący, najświętszy i najwyższy Boże, Ojczy Święty (J 17,11) i sprawiedliwy, *Panie, Królu nieba i ziemi* (por. Mt 11,25), dzięki Ci składamy z powodu Ciebie samego, że Twoją świętą wolą i przez jedynego Syna Twego stworzyłeś z Duchem Świętym wszystkie byty duchowe i cielesne, a nas uczynionych *na obraz i podobieństwo* (por. Rdz 1,26) *Twoje umieściłeś w raju* (por. Rdz 2,15). My zaś upadliśmy z własnej winy. I dzięki Ci składamy, że jak stworzyłeś nas przez Syna Twego, tak przez świętą miłość Twoją, *którą nas umiłowaleś* (por. J 17,26), sprawiłeś, że On, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek, narodził się z chwalebnej zawsze Dziewicy błogosławionej, świętej Maryi, i przez Jego krzyż i krew, i śmierć zechciałeś nas wykupić z niewoli⁴.

Bóg Świętego Franciszka jest przede wszystkim Ojcem: świętym, wszechmogącym, najwyższym, sprawiedliwym⁵, Panem i Królem wszechświata. Bóg Ojciec stwarza świat i człowieka, ponieważ kocha, a zatem pierwszą przyczyną dokonania dzieła stworzenia jest uprzedzająca wszystko miłość Boga. I w istnieniu, i w działaniu stwórczym Poverello odkrywa miłość⁶.

Z miłości Bóg uczynił człowieka na swój obraz i podobieństwo i z tego samego powodu umieścił go w raju. To uprzywilejowane miejsce odróżnia człowieka od pozostałych stworzeń i pozwala mu na uczestnictwo w Królestwie Bożym, ustanawiając w ten sposób szczególną więź miłości między

⁴ 1 Reg 23,1.

⁵ Por. M. Miszczyński, *Obraz Boga sprawiedliwego w Pismach św. Franciszka*, [w:] *Oblicza sprawiedliwości*, red. A. Baran, Zakroczym 2005, s. 49–68.

⁶ Por. H. J. Lipiński, *Miłość sferańska. Miłość do Boga, ludzi i stworzeń w świetle wypowiedzi i życia św. Franciszka z Asyżu*, [w:] *Miłość w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 326–327.

stworzeniem i Stwórcą. Głęboka i niezakłócona harmonia charakteryzuje przestrzeń egzystencji pierwszych ludzi⁷.

Także miłość jest u podstaw panowania i królowania Boga nad całym stworzeniem. Zarówno określenie „Pan”, jak i „Król” w *Pismach* Świętego Franciszka pojawiają się bardzo często w pozycji kontekstowej ukazującej Boga jako opokę, obrońcę, wybawiciela i źródło mocy człowieka. Stąd Stwórca jest wzywany jako król, gdy potrzeba Jego pomocy, i wysławiany zarówno ze względu na samo Jego istnienie i istotę, jak i przez doskonałość dzieł⁸.

Bóg w swojej miłości obdarował człowieka wolnością, której Adam nadużył, łamiąc prawo Stwórcy. Przez grzeszne nieposłuszeństwo zerwał więź komunii osobowej z Tym, który go stworzył. I tak grzech wszedł na świat. Pisze o tym Błogosławiony z Asyżu w cytowanej wyżej *Regule*:

My zaś upadliśmy z własnej winy. I dzięki Ci składamy, że jak stworzyłeś nas przez Syna Twego, tak przez świętą miłość Twoją, którą nas umiłowales (por. J 17,26), sprawiłeś, że On, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek, narodził się z chwałebnej zawsze Dziewicy błogosławionej, świętej Maryi, i przez Jego krzyż i krew, i śmierć zechciałeś nas wykupić z niewoli⁹.

Mimo upadku człowieka, Bóg nie przestał go kochać i nie zaniechał interesowania się jego losem. Zaraz po grzechu Adama Bóg zapowiedział swój plan zbawienia, który przywróci człowiekowi utraconą godność i harmonię. Ewangelista poucza:

Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne¹⁰.

Tę prawdę potwierdza Franciszek, który odkrywa miłość Ojca i Syna we wcieleniu Słowa odwiecznego. Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek, który narodził się z błogosławionej Maryi Dziewicy, przez swoją mękę i śmierć na krzyżu odkupił człowieka. Odkupienie odsłania pełną prawdę o Bogu. Syn Boży, przyjmując postać Sługi Jahwe i Sługi człowieka, jest sakramentem pokornej miłości Boga. Taki obraz miłości Boga, miłości cichej, pokornej i ubogiej kontempluje Błogosławiony z Asyżu¹¹.

Seraficki Ojciec głęboko wierzy, że Bóg kocha człowieka także w jego chorobie czy też trudnych doświadczeniach, co więcej – miłuje również wtedy,

⁷ Por. K. Synowczyk, *Antropocentryzm w świetle II Napomnienia św. Franciszka z Asyżu*, „Studia Franciszkańskie”, 8 (1997), s. 136.

⁸ A. Kruszyńska, *Król, królestwo*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej...*, s. 687. Por.: 1 Reg 23,1; KLUw 2; Of 2,11; 5,15; 14,1.

⁹ 1 Reg 23,2.

¹⁰ J 3,16.

¹¹ Por. K. Synowczyk, *Miłość w nauczaniu świętego Franciszka z Asyżu w świetle jego Pism*, „Studia Franciszkańskie”, 17 (2007), s. 57–62.

kiedy musi napominać go i zawracać z błędnych dróg. W *Regule niezatwierdzonej*, mówiąc o braciach chorych, zachęca:

I proszę chorego brata, aby za wszystko składał dzięki Stwórcy; i żeby pragnął być takim, jakim chce go mieć Pan: czy to zdrowym, czy chorym, bo tych wszystkich, których Bóg przeznaczył *do życia wiecznego* (por. Dz 13,48), przygotowuje przez ciosy doświadczeń i chorób, i ducha skruchy, jak mówi Pan: *Ja poprawiam i karcę tych, których miłuję* (por. Ap 3,19)¹².

Bóg powołał człowieka do życia wiecznego i dlatego troszczy się, aby ten nie stracił więzi miłości z Nim w ziemskim pielgrzymowaniu i tego, co ma być pełnym udziałem w Jego życiu po śmierci. Jeśli jednak człowiek w swojej samowystarczalności i pełnieniu własnej woli schodzi z drogi zbawienia, Bóg nie pozostaje obojętny czy też wrogi, ale nawołuje go do poprawy i naprowadza na właściwy kierunek i cel, nawet jeśli czasem musi stosować środki, które dla człowieka są przykre i trudne, a niekiedy bardzo bolesne. Czyni to wszystko wyłącznie z miłości i po to, aby człowiek nawrócił się i trwał w gorliwości.

2. Upomnienie braterskie

Jezus, mówiąc w Ewangelii o upomnieniu, uczy, co należy zrobić, żeby pozyskać swojego brata. Czytamy u Mateusza:

Gdy brat twój zgrzeszy [przeciw tobie] idź i upomnij go w cztery oczy. Jeśli cię usłucha, pozyskasz swego brata. Jeśli zaś nie usłucha, weź z sobą jeszcze jednego albo dwóch, żeby *na słowie dwóch albo trzech świadków oparła się cała sprawa*. Jeśli i tych nie usłucha, donieś Kościołowi. A jeśli nawet Kościół nie usłucha, niech ci będzie jak poganin i celnik¹³.

Upomnienie uczynione w duchu ewangelicznym jest bez wątpienia szczególnym przejawem miłości i odpowiedzialności braterskiej. Wyklucza ono wszelką chęć zemsty, upokorzenia czy poniżenia, a jest powodowane jedynie dobrem drugiej osoby. Chrystus podaje bardzo szczegółowy sposób na udzielenie upomnienia i jego formę. Mogłoby się wydawać, że upomnienie brata jest czynnością łatwą i prostą do wykonania. Tymczasem jest ono jedną z najtrudniejszych powinności i dlatego tak rzadko bywa stosowane w relacjach międzyludzkich albo odchodzi od ewangelicznego ducha napomnień. Jeśli powodem napominania nie jest miłość i pragnienie zbliżenia drugiego człowieka ku dobru, lecz zastępczy motyw budowania poczucia własnej wartości jako lepszego, mądrzejszego, bardziej wartościowego, dochodzi do wypaczenia nauki

¹² 1 Reg 10,3.

¹³ Mt 18,15–17.

Chrystusa. W napominaniu podmiotem musi być drugi człowiek, nie zaś sprawy i wewnętrzne konflikty napominającego.

Przejawem słabości w udzielaniu upomnienia braterskiego jest też milczenie, które może być w pewnej mierze współdziałaniem w złu. Brak starań o dobro bliźniego jest spowodowany niekiedy strachem, wygodnictwem albo niezrozumieniem, czy wręcz brakiem miłości i odpowiedzialności¹⁴.

Jezus nie zachęca nas do śledzenia innych i czyhania na ich błędy czy upadki, do obmowy, szemrania, sądzenia lub do publicznego ujawniania czyichś słabości, ale nakazuje: „idź i upomnij w cztery oczy”. Trzeba zdobyć się na odwagę, aby pójść do brata, spojrzeć mu prosto w oczy i powiedzieć, co powinien odrzucić. Postępując w ten sposób, ryzykujemy, że możemy sprawić bratu przykrość albo zostaniemy źle zrozumiani. Możemy nawet usłyszeć, że nie mamy racji, że to jest nasz problem albo próba projekcji swoich trudności. Idąc jednak do bliźniego, dajemy mu szansę odniesienia się do naszych zarzutów, obrony czy też naświetlenia swojej sytuacji życiowej. To wszystko jest ważne dla obu stron, aby odkryć prawdę i pójść za nią w życiu w celu własnego uświęcenia. Gdyby się jednak okazało, że napominający nie ma racji, powinien umieć się wycofać, a jeśli ma rację, może pomóc upominanemu wyjść z błędu i w ten sposób przywrócić utraconą więź jedności.

Jeśli jednak upominany nie posłucha, należy odwołać się do opinii i rady innych, których obecność i poparcie będzie świadectwem, że udzielone upomnienie nie wynika z subiektywnych, osobistych, prywatnych odczuć, lecz że jego sens jest widoczny dla innych. Taka forma powinna pomóc osobie, która jest napominana, zrozumieć i przyjąć uwagi, uwierzyć, że są to kwestie obiektywne. Gdyby i to nie poskutkowało, powinna interweniować wspólnota. Wtedy to napomnienie ma charakter publiczny. Zarówno Kościół, jak i zakon ma moc napominania, wzywania swoich członków do poprawy ich życia. Ostatcznym argumentem wspólnoty, jeśli inne zawiodą, może być nawet wydalenie ze swoich szeregów tych, którzy nie chcą się poprawić („niech ci będzie jak poganin i celnik”).

3. Napomnienie a tolerancja

Poverello, napominając i zachęcając swoich braci do coraz większej wierności Bogu i swojemu powołaniu, naśladuje Świętego Pawła, który wypełniając swoją misję ewangelizacji, wzywa założone przez siebie wspólnoty chrześcijan do uważnego strzeżenia depozytu wiary. Apostoł narodów często zwraca

¹⁴ Por. A. Derdziuk, *Aretologia konsekrowana czyli cnoty zakonne*, Kraków 2003, s. 142–143.

się do ministrów odpowiedzialnych w tych wspólnotach, aby gorliwie i odpowiedzialnie wypełniali swoje posługi¹⁵.

W pismach Świętego Franciszka napomnienie jest pewnego rodzaju głosem słowa Bożego, pouczeniem albo katechezą. Takie znaczenie potwierdza sam Biedaczyna przez użycie czasownika *exhortor* w ścisłym związku z *moneo*¹⁶. Poverello, napominając i zachęcając swoich braci, wypełnia obowiązek pasterski wobec tych, których dał mu Pan, aby we wspólnocie żyć radykalizmem ewangelicznym.

Słowa napomnienia i zachęty mają na celu utwierdzenie braci w powołaniu do życia według Ewangelii i zachowywania rad ewangelicznych oraz podtrzymanie ich na duchu w sytuacji zagrożeń, kryzysów, zubożenia czy nawet zejścia z drogi, na którą wezwał ich Bóg.

Napomnienia Serafickiego Ojca są wyrazem jego pasterskiej odpowiedzialności za braterską wspólnotę i wskazują na miłość, zarówno względem Boga, jak i do braci. Tylko brak miłości i solidarności braterskiej może wyjaśnić, lecz nie usprawiedliwić, obojętność człowieka wobec człowieka. Czasem bywa tak, że źle pojęta miłość powstrzymuje człowieka od reakcji i narzuca skrępowanie w jakimkolwiek pouczeniu czy próbie wyprowadzenia kogoś z błędu albo z sytuacji grzesznej. Permisywizm nie ma tu nic wspólnego z dobrem człowieka, a tolerancja, która jest przyzwoleniem na wszystko i akceptacją wszystkiego, wcale nie oznacza miłości odpowiedzialnej i prawdziwej wolności, do jakiej powołał nas Bóg.

Tolerancja powinna zakładać bardzo świadomą tożsamość samego siebie, bo jeśli brakuje nam wyraźnej tożsamości i mamy wrażenie, że wokół nas wszystko jest w porządku, to łatwo rozmywamy się w świecie bez tożsamości i popadamy w relatywizm.

Tolerancja rozumiana w duchu Świętego Franciszka uczy, jak należy traktować grzesznika. Wszyscy jesteśmy grzeszni, są jednak pewne rodzaje postępowania, które nie należą do codziennych słabości ludzkich, lecz są wykroczeniem lub rodzajem myślenia stojącym daleko poza normą. Błogosławiony z Asyżu pokazuje, jak zawsze należy bronić człowieka, ale odrzucić występki i grzech oraz walczyć ze złem.

W świecie, w którym zagubiło się wiele granic, rozmyły się pojęcia dobra i zła, trudno określić, co wolno, a czego nie wolno, co można tolerować, a co już tolerancji nie dopuszcza. Społeczność ludzka na ogół dobrze radzi sobie z różnicą języka czy kultury. Na ogół potępia bogacenie się kosztem innych, spychanie ludzi na margines społeczny, dopuszczanie do sytuacji, która zmusza ludzi do egzystencji w warunkach skrajnego ubóstwa. Znacznie trudniej radzimy sobie z przyzwoleniem na inność postępowania. Dotyczy to głównie sfery moralności.

¹⁵ Por. M. Conti, *Napomnienie*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej...*, s. 1008–1009.

¹⁶ Por.: 2 Reg 2,18; 3,11; 9,4; 10,8; LZ 38. Zob. M. Conti, *Studi e ricerche sul francescanesimo delle origini*, Roma 1994, s. 187–193.

Niektórzy chcieliby, żeby tolerancyjnie akceptować wszystko, co robią, mimo że to, co robią, jest dla innych obrazą i upokorzeniem. W takiej sytuacji nie można chwycić za kamienie, ale nie wolno się też zgodzić z propagowanym złem, które ma być normą. Niejednokrotnie jedyną formą sprzeciwu pozostaje milczenie, bo nic nie można zrobić, aby się przeciwstawić postępowaniu, przeciwko któremu buntuje się sumienie tych, którzy mają świadomość popełnianego zła.

Na ten rodzaj tolerancji stać takich ludzi, którzy wiedzą, że w świecie nie brakuje zła i że złu trzeba się zawsze przeciwstawiać, szanując przy tym człowieka i jego godność. Święty z Asyżu zdaje sobie sprawę z tego, że źródłem zła jest często pycha i samowola człowieka. W drugim *Napomnieniu* przestrzega przed grzechem Adama i zachęca do posłuszeństwa Bogu¹⁷. Widząc szkodliwe skutki antropocentryzmu, należy szukać środków prowadzących do komunii z Bogiem oraz wewnętrznego ładu w człowieku i dążyć do poprawy świata. Nie wolno zgodzić się wewnętrznie na zło, ale przekazywać zdrową naukę, napominać, wykazać błąd, podnieść na duchu z całą cierpliwością i miłością¹⁸.

Seraficki Ojciec upomina i zachęca swoich braci, kaznodziejów, aby głosili słowo

wypróbowane i czyste (por. Ps 11,7; 17,31) na pożytek i zbudowanie ludu. Niech mówią mu o wadach i cnotach, o karze i chwale [...] ¹⁹.

W kazaniach mają wytykać wady i uczyć, jak zastępować je cnotami. To samo zagadnienie porusza w dwudziestym siódmym *Napomnieniu*, które K. Esser zatytułował: *De virtute effugante vitia*, i w pieśni pochwalnej na cześć cnót *Salutatio virtutum*.

Z kolei w swoich listach Franciszek wzywa zarówno braci, jak i duchownych, świeckich, sprawujących władzę i wszystkich wiernych, do prawdziwej wiary w Boga, szacunku i miłości do Eucharystii, posłuszeństwa i wierności Kościołowi, miłości do ludzi i wszystkich stworzeń, czynienia pokuty.

4. Napomnienia Świętego Franciszka a *correctio fraterna*

Zagadnienie *correctio fraterna* pojawia się kilkakrotnie w pismach Świętego Franciszka. O upomnieniu braterskim Poverello mówi zarówno w *Regule niezatwierdzonej*, jak i z 1223 roku, w *Liście do wiernych* i w dwudziestym drugim *Napomnieniu*. Spróbujemy przeanalizować interesujące nas teksty.

¹⁷ Por. K. Synowczyk, *Antropocentryzm...*, s. 135–140.

¹⁸ Por. 2 Tm 4,1–2.

¹⁹ 2 Reg 9,4–5.

4.1. *Napomnienie* dwudzieste drugie

Nasze studium zaczniemy od *Napomnienia* dwudziestego drugiego, które K. Esser w wydaniu krytycznym pism Świętego Franciszka zatytułował *De correctione*²⁰, a w wydaniu polskim zostało przetłumaczone przez K. Ambrożkiewicza jako *Znoszenie oskarżeń*²¹. Z kolei w komentarzu do napomnień K. Esser mówi o prawdziwym napomnieniu²². Biorąc pod uwagę treść zachęty Serafickiego Ojca, należy stwierdzić, że bardziej adekwatnym tytułem do tego tekstu byłoby *Przyjmowanie napomnień* albo po prostu *Upomnienie braterskie*²³, czy też – jak to określił sam K. Esser – *O prawdziwym upomnieniu*.

Przywołajmy w całości zapis napomnienia:

Błogosławiony sługa, który czyjeś uwagi, oskarżenia i upomnienia znosi tak cierpliwie, jakby pochodziły od niego samego. Błogosławiony sługa, który udzielone mu upomnienia przyjmuje spokojnie, słucha skromnie, pokornie wyznaje swą winę i chętnie wynagradza. Błogosławiony sługa, który nie jest skory do usprawiedliwiania się i znosi pokornie wstyd i naganę za winę, choćby się nawet jej nie dopuścił.

Tekst dwudziestego drugiego *Napomnienia* składa się z trzech zdań, z których każde zaczyna się od słów „Błogosławiony sługa”. To bardzo znamienne określenie Świętego Franciszka, którym najczęściej zaczyna swoje pouczenia i zachęty, wpisując się w kontekst ośmiu błogosławieństw²⁴.

Znosić cierpliwie czyjeś uwagi, upomnienia, co więcej – nawet oskarżenia, jakby pochodziły od nas samych. Franciszek w swoim uzasadnieniu bycia cierpliwym nie odwołuje się do przykładu Jezusa, ale do nas samych. Z psychologicznego punktu widzenia jest to bardzo skuteczny zabieg. Stosunkowo łatwo jest powiedzieć każdemu o sobie samym, że jest słaby, leniwy, grzeszny, pyszny. Problem jednak zaczyna się wtedy, gdy to samo powiedzą nam inni. Mówiąc krytycznie o sobie, dopuszczamy się swoistej kokieterii: oczekujemy, że inni nas poprawią, zaprzeczą, nie zgodzą się z nami, co więcej – będą nas komplementować²⁵.

²⁰ Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma...*, s. 128.

²¹ Tamże, s. 129.

²² „Della vera correzione” w: K. Esser, *Le ammonizioni di S. Francesco*, Roma 1974, s. 299.

²³ S. Duranti, *Francesco ci parla. Commento alle ammonizioni*, S. Maria degli Angeli-Assisi 1992, s. 221.

²⁴ W *Napomnieniu* trzynastym, czternastym, piętnastym i szesnastym Seraficki Ojciec używa terminu „błogosławieni”, nawiązując bezpośrednio do ośmiu błogosławieństw wypowiedzianych przez Jezusa w tak zwanym Kazaniu na Górze, a w następnych zaczyna swoją naukę od wyrażenia „błogosławiony sługa, człowiek, zakonnik”. Wyjątek stanowi *Napomnienie* dwudzieste siódme, w którym autor mówi o cnotach usuwających wady.

²⁵ Por. S. Duranti, *Francesco ci parla...*, s. 222.

Seraficki Ojciec poucza i zachęca, żeby upomnienie przyjąć cierpliwie, tak jakby pochodziło od nas samych, to znaczy z miłością i z wdzięcznością wobec tych, którym zależy na naszym prawdziwym rozwoju i dojrzałości chrześcijańskiej.

Przyjąć upomnienie cierpliwie oznacza słuchać spokojnie i skromnie, pokornie przyznać się do błędu czy popełnionej winy i chętnie zadośćuczynić. Słuchać spokojnie i skromnie to okazać dobrą wolę w zrozumieniu napomnienia, przyjąć życzliwość i troskę o nas wyrażoną w słowach napomnienia. Przyjąć upomnienie z pokorą to bronić się przed zdenerwowaniem i gniewem, poczuciem krzywdy i niesprawiedliwości, a otworzyć się na prawdę ze świadomością, że tylko Bóg jest dobry i nieomylny, wszyscy zaś ludzie, bez wyjątku, są grzeszni i omylni. Jeśli stwierdzimy w sumieniu, że poprawiający nas brat ma rację, należy zdobyć się na akt prawdziwej pokory i przyznać się do winy, złej decyzji, niesłusznego wyboru czy słabości, bo tylko prawda wyzwala z każdej formy złego postępowania.

Proces poprawy nie kończy się jednak na uznaniu własnej winy, ale prowadzi do naprawienia krzywdy i wynagrodzenia za popełnione zło. W tym zadośćuczynieniu nie chodzi Franciszkowi tylko o literalną sprawiedliwość czy też pusty gest, etykietę, ale o czyny podyktowane miłością. Dlatego autor pouczenia mówi o chętnym wynagradzaniu. Uległość, pokorne wyznanie błędu i chętnie wynagrodzenie określają drogę wewnętrznego nawrócenia.

Kulminacyjnym słowem, które wynosi człowieka na szczyt cnoty pokory, jest ostatnie zdanie:

Błogosławiony sługa, który nie jest skory do usprawiedliwiania się i znosi pokornie wstyd i naganę za winę, choćby się nawet jej nie dopuścił²⁶.

Zrezygnować z usprawiedliwiania się nie tylko w sytuacji, kiedy jest się winnym, ale także i wtedy, gdy oskarżają nas niesłusznie, obwiniają o rzeczy, których nie popełniliśmy i które nie wystąpiły w naszym życiu – oto perspektywa duchowego wzrastania dla braci, którzy chcą naśladować Chrystusa²⁷. Powiedzmy od razu, że zachowanie takie wcale nie jest ani proste, ani łatwe, gdyż rzeczą naturalną jest bronić się przed fałszywymi oskarżeniami, pomówieniami i niesprawiedliwym traktowaniem. Święty z Asyżu zachęca jednak do pokonania natury i pokornego przyjęcia nagany, bo takie upokorzenia skutecznie prowadzą do prawdziwej pokory, a przyjęte ze spokojem nie burzą relacji braterskich, ale jeszcze bardziej wzmacniają więzy we wspólnocie. Taka postawa jest często naznaczona heroizmem²⁸, czyż jednak nie nale-

²⁶ Na przykład 22,3.

²⁷ Por. D. C. Postawa, *Mądrość Franciszkowych Napomnień. Rozważania franciszkańskie dla osób zakonnych i nie tylko*, Kalwaria Zebrzydowska 2001, s. 195–201.

²⁸ S. Duranti, *Francesco ci parla...*, s. 223.

ży po niego sięgać, kiedy ślubuje się żyć według świętej Ewangelii Pana naszego Jezusa Chrystusa?

4.2. Upominanie przez przełożonych

Drugim tekstem, który porusza problem upomnienia braterskiego, jest *Reguła niezatwierdzona*. W czwartym rozdziale, definiującym relacje między ministrami a innymi braćmi, czytamy:

Wszyscy bracia, którzy są ustanowieni ministrami i sługami innych braci, niech rozmieszczają swoich braci, w prowincjach i w miejscach, w których będą, niech ich często odwiedzają, i w sposób duchowy napominają i umacniają²⁹.

W powyższym tekście chodzi o upomnienie, jakiego udziela minister, a więc ten, który z urzędu jest odpowiedzialny za jakość życia braterskich wspólnot. Minister wypełnia swoją posługę z urzędu i dlatego mamy tutaj do czynienia z relacją przełożony – podwładny³⁰, nie niweluje to jednak podstawowej relacji we wspólnocie, gdzie wszyscy są braćmi³¹. Upomnienie przełożonego jest więc zawsze upomnieniem braterskim. To samo dotyczy wypełniania posługi gwardiana czy też kustosa. Głównym obowiązkiem w wypełnianiu władzy jest pasterska troska, aby bracia wiernie zachowywali swój sposób życia określony w *Regule*. Minister powinien przede wszystkim odwiedzać braci, przyglądać się ich życiu, uważnie wsłuchiwać się w zaistniałe trudności i problemy poszczególnych braci czy też całych wspólnot³².

Będąc z braćmi, ma ich duchowo napominać i umacniać. Chodzi tu na pewno o zwyczajną posługę słowa, taką, jaką wypełniał Seraficki Ojciec wobec swoich braci, na przykład wobec zgromadzonych na kapitułach, czego przykładem są *Admonitiones*. Przepowiadanie słowa, głoszenie konferencji, pouczanie i napominanie jest skuteczną formą pomocy w wytrwaniu braci w wierze i umacnianiu ich w powołaniu. Gdyby jednak zdarzyły się odstępstwa od ślubowanego sposobu życia, minister jest obowiązany wezwać poszczególnych braci, czy nawet całą wspólnotę, do poprawy i powrotu do wierności *Regule*.

²⁹ 1 Reg 4,2.

³⁰ Por. M. Conti, *Lettura biblica della Regola francescana*, Roma 1977, s. 310–315.

³¹ „I nikogo nie można nazywać przeorem, lecz wszyscy bez różnicy niech nazywają się braćmi mniejszymi” (1 Reg 6,3). Na temat terminologii władzy według Świętego Franciszka – zob. K. Synowczyk, *Władza*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej...*, s. 1973–1975.

³² W *Regule zatwierdzonej* założyciel zakonu napisze: „I gdziekolwiek są bracia, którzy poznają i rozumieją, że nie zdołają zachować reguły według ducha, powinni i mogą zwrócić się do swoich ministrów. Ministrowie zaś niech ich przyjmą z miłością i dobrocią i niech im okażą tak wielką serdeczność, aby bracia mogli z nimi rozmawiać i postępować jak panowie ze swoimi sługami” (2 Reg 10,5–6).

W tekście paralelnym Franciszek jeszcze wyraźniej wzywa ministrów do upominania i poprawiania braci. W dziesiątym rozdziale postanawia:

Bracia, którzy są ministrami i sługami innych braci, niech odwiedzają i upominają swoich braci oraz pokornie i z miłością niech ich nakłaniają do poprawy, nie wydając im poleceń niezgodnych z ich sumieniem i naszą regułą³³.

Tekst ten jest bogatszy w porównaniu z tym z *Reguły niezatwierdzonej*. Zakonodawca precyzuje sposób wypełniania posługi ministrów wobec swoich braci: niech odwiedzają, upominają i nakłaniają do poprawy. Pierwszym zadaniem jest odwiedzanie. Minister nie powinien sprawować swojej władzy tylko zza biurka, listownie czy za pośrednictwem poczty elektronicznej, ale powinien być obecny, żeby zobaczyć, spotkać się twarzą w twarz, rozeznaczyć jak najlepiej i mieć głębokie zrozumienie sprawy. To wszystko dopiero upoważnia go do zajęcia właściwego stanowiska i udzielenia upomnienia. Napominanie jest czynnością ogromnie delikatną i dlatego minister powinien to czynić z pokorą i miłością, aby nakłonić błędzącego brata do poprawy. Apodyktyczność i postawa autorytarna, która daje braciom odczuć sprawowaną władzę, może bardziej im zaszkodzić, niż podnieść na duchu i pomóc w nawróceniu. Do psychologicznych uwarunkowań natury człowieka należy przecież to, że chętniej przyjmujemy uwagi od tych, którzy się nie wynoszą, są życzliwi, bliscy i delikatni, odrzucamy zaś – jakby z góry i bez namysłu – słowa ludzi dumnych, wyniosłych, krytykancko usposobionych.

Do sposobu wykonywania posługi przełożonego Franciszek powróci jeszcze w *Liście do wiernych*. Odwołajmy się do tekstu:

Ten zaś, który ma czuwać nad posłuszeństwem i który uchodzi za większego, niech będzie jako mniejszy (Łk 22,26) i sługa innych braci. A w stosunku do poszczególnych braci swoich niech okazuje miłosierdzie i niech je zachowa, tak jakby sobie życzył w podobnym wypadku. I niech się nie gniewa na brata z powodu jego występkę, lecz niech go łagodnie upomina i znosi z wszelką cierpliwością i pokorą³⁴.

Przełożony, przyjmując pasterską odpowiedzialność za braci, ma czuwać i pomóc braciom w zachowywaniu posłuszeństwa, które wprowadza braci do wspólnoty i które jest elementem konstytutywnym życia we wspólnocie³⁵.

Żalążyciel zakonu przypomina przełożonym, że podstawą w relacjach z braćmi jest miłosierdzie. Naukę o miłosierdziu zawarł w *Liście do ministra*, w którym zachęca przełożonego prowincji do posłusznego sprawowania władzy wobec wspólnoty takiej, jaką ona jest, bez idealizowania i nadzwyczajnych oczekiwań wobec braci. Poverello pisze:

³³ 2 Reg 10,2.

³⁴ 2 LW 43–44.

³⁵ Por. K. Synowczyk, „*Communio fratrum*” i posłuszeństwo, „*Studia Franciszkańskie*”, 5 (1993), s. 149–166.

I po tym chcę poznać czy miłujesz Pana i mnie, sługę Jego i twego: jeżeli będziesz tak postępował, aby nie było takiego brata na świecie, który, gdyby zgrzeszył, choćby zgrzeszył najciężej, a potem stanął przed tobą, żeby odszedł bez twego miłosierdzia, jeśli szukał miłosierdzia. A gdyby nie szukał miłosierdzia, to ty go zapytaj, czy nie pragnie miłosierdzia. I choćby tysiąc razy potem zgrzeszył na twoich oczach, kochaj go bardziej niż mnie, abyś go pociągnął do Pana; i zawsze bądź miłosierny dla takich³⁶.

O takim postępowaniu minister powinien poinformować braci gwardianów, aby bardziej przykładem niż słowem tworzyć klimat wzajemnej miłości i miłosierdzia, zarówno w całej prowincji, jak i w poszczególnych klasztorach.

W dalszej części pisma Franciszek ujawnia projekt nowego rozdziału w *Regule*, a byłby on poświęcony traktowaniu braci, którzy dopuścili się grzechów śmiertelnych. Bracia, którym znany jest grzech innego,

[...] niech go nie zawstydzają i nie zniesławiają, lecz niech okazują mu wielkie miłosierdzie i zachowują grzech brata swego w całkowitej tajemnicy; bo nie zdrowi, *lecz chorzy potrzebują lekarza* (Mt 9,12)³⁷.

Podobne miłosierdzie powinien okazać grzesznemu bratu kustosz (przełożony), który niech tak się z nim obejdzie,

[...] jakby sam sobie życzył, by go potraktowano w podobnym położeniu³⁸.

Miłosierdzie przełożonych względem braci nie eliminuje obowiązku poprawiania ich i upominania, ale go zakłada. Gdyby któryś z braci dopuścił się grzechu śmiertelnego,

którego odpuszczenie, zgodnie z postanowieniem braci, wymaga zwrócenia się do ministrów prowincjalnych, wspomniani bracia obowiązani są zwrócić się do nich jak najprędzej, bez zwlekania. Ministrowie zaś, jeśli są kapłanami, niech sami z miłosierdziem nałożą im pokutę³⁹.

Niech się jednak nie gniewają i nie denerwują z powodu czyjegoś grzechu,

bo gniew i zdenerwowanie są i dla nich, i dla innych przeszkodą w miłości⁴⁰.

Grzech należy nazwać po imieniu i nie można w nim szukać upodobania, ale Franciszek przestrzega przed reakcją zniecierpliwienia, niepokoju i gniewu. Braci błędzących należy upominać łagodnie i „znosić z wszelką cierpliwością i pokorą”⁴¹.

³⁶ LM 9–11. Por. K. Synowczyk, *Doświadczenie miłosierdzia u świętego Franciszka z Asyżu*, [w:] *Franciszkańska wyobraźnia miłosierdzia*, red. A. Baran, Lublin 2004, s. 55–76.

³⁷ LM 15.

³⁸ LM 17.

³⁹ 1 Reg 7,2–3.

⁴⁰ 1 Reg 7,4.

⁴¹ 2 LW, 44.

Kiedy spotykamy się ze złem w życiu innych, to bardzo często naszą reakcją na taki stan rzeczy jest gniew, zdenerwowanie, bunt czy nawet chęć zastosowania kary. Święty z Asyżu pragnie przestrzec nas przed taką postawą złości i oburzenia, która niejednokrotnie podpowiada człowiekowi odwołanie się do przemocy lub władzy, w zapomnieniu, że to wszystko wcześniej czy później obróci się przeciw nam. Poverello poucza:

Ci zaś, którzy otrzymali władzę sędziowską, niech sądzą z miłosierdziem, tak jak sami pragną otrzymać miłosierdzie od Pana. *Sąd bowiem bez miłosierdzia będzie nad tymi, którzy miłosierdzia nie okażą* (por. Jk 2,13)⁴².

W zasadzie tylko miłość uprawnia kogoś do zabrania głosu i próby okazania pomocy błędzącemu bratu⁴³. Wszelkie inne formy pomocy, które nie pochodzą z serca, prowadzą jedynie do pokazania swojej przewagi i wyższości i mogą być przejawem poniżenia lub upokorzenia brata doświadczającego próby i słabości w swoim życiu.

Ze sposobu i jakości sprawowania pasterskiej posługi wobec wspólnoty przełożeni będą musieli zdać sprawę przed Bogiem. W pierwszej *Regule* czytamy:

[...] ministrowie i słudzy niech pamiętają, że Pan mówi: *nie przyszedłem, aby Mi służono, lecz aby służyć* (por. Mt 20,28), i że troska o dusze braci została im powierzona. Jeśliby który z nich zginął z ich winy i przez ich zły przykład, będą musieli *w dzień sądu zdać rachunek* (por. Mt 12,36) przed Panem Jezusem Chrystusem⁴⁴.

4.3. Poprawianie braci błędzących w świetle 1 Reg 5

W piątym rozdziale *Reguły niezatwierdzonej* Franciszek wzywa braci do posłuszeństwa odpowiedzialnego, które zakłada ocenę moralną nakazów i poleceń ministrów.

Jeśli jakiś minister wyda któremuś z braci polecenie sprzeczne z naszym sposobem życia lub sumieniem brata, ten nie jest obowiązany słuchać go; bo nie ma posłuszeństwa tam, gdzie się kryje wykroczenie lub grzech⁴⁵.

Franciszek podaje dwa kryteria oceny nakazów: sumienie brata i zgodność polecenia ministra z treścią obowiązującej *Reguły*. Jeśli chodzi o pierwsze kryterium – sumienie, to należy stwierdzić, że każdy człowiek jest wezwany do nieustannego formowania sumienia w świetle prawa naturalnego, które Bóg zaszczepił w sercu człowieka, ale także do kształcenia sumienia w świetle prawa

⁴² 2 LW 28–29.

⁴³ Por. K. Synowczyk, *Natura i funkcja władzy we wspólnocie franciszkańskiej*, „Studia Franciszkańskie”, 6 (1994), s. 150–151.

⁴⁴ 1 Reg 4,6.

⁴⁵ 1 Reg 5,2.

objawionego. Drugim kryterium jest spójność polecenia ministra z regułą, to znaczy, że nakaz nie może być sprzeczny z tekstem reguły. Stosując te dwa kryteria, Seraficki Ojciec odrzuca bezmyślne i ślepe wypełnianie poleceń przełożonych, które jest sprzeczne z godnością osoby ludzkiej, a niekiedy mogłoby nawet szkodzić zbawieniu braci.

Gdyby się jednak okazało, że minister zbłądził, bracia muszą go upomnieć:

Niech jednak wszyscy bracia podlegający ministrom i sługom przyglądają się z uwagą i roztropnie postępowaniu ministrów i sług. I jeśli zauważą, że któryś z nich postępuje nie według ducha i nie według naszego sposobu życia, lecz według ciała, gdyby po trzecim upomnieniu się nie poprawił, niech na kapitule Zielonych Świąt doniosą ministrowi i słudze całego braterstwa bez względu na jakiegokolwiek jego protesty⁴⁶.

Ten zapis *Reguły* ma ogromne znaczenie w budowaniu wspólnego domu, gdzie wszyscy są obowiązani słuchać przede wszystkim Boga i wiernie zachowywać Ewangelię Jezusa Chrystusa. To daje prawo wszystkim braciom do stosowania w kształtowaniu wzajemnych relacji ewangelicznego środka, którym jest upomnienie braterskie. Tekst ten jest ważny i z tego jeszcze względu, że przełożeni nie mają władzy absolutnej i muszą kierować się wiernością *Reguły*, pozostając w głębokiej komunii z Kościołem. Świętemu Franciszkowi zależało bardzo, aby wspólnota braci żyła po katolicku w prawdziwym posłuszeństwie Kościołowi świętemu⁴⁷.

Gdyby minister nie przyjął upomnienia ewangelicznego, należy sprawę przedstawić na kapitule generalnej, która ma najwyższą władzę w zakonie, w celu zaradzenia trudnej sytuacji.

Błogosławiony z Asyżu jest wielkim realistą i wie, że we wspólnocie mogą zdarzyć się sytuacje, gdy któryś z braci będzie lekceważył – przyjęty w sposób wolny – *modus vivendi* i źle będzie wpływał na jakość życia innych:

Jeśli zaś między braćmi znalazłby się gdziekolwiek jakiś brat, chcący postępować według ciała, nie według ducha, niech mu współbracia zwrócą uwagę i upomną pokornie i z miłością. Jeśli po trzecim upomnieniu nie chciałby się poprawić, niech go jak najprędzej odeślą do swego ministra i sługi lub dadzą mu znać. Minister i sługa niech postąpi z nim tak, jak mu się będzie najlepiej wobec Boga wydawało⁴⁸.

Według Franciszka, wspólnota nie może pozostać obojętna na zaniedbania i sprzeczny z *Regułą* sposób życia brata. Autor tekstu legislacyjnego odwołuje się do języka Świętego Pawła, który mówi o życiu według ciała i życiu według

⁴⁶ 1 Reg 5,3–4.

⁴⁷ Por. K. Synowczyk, *Franciszkańska wizja wierności i posłuszeństwa Kościołowi*, „Studia Franciszkańskie”, 5 (1993), s. 167–190.

⁴⁸ 1 Reg 5,5–6.

Ducha. Postępowanie według ciała rujnuje więź z Bogiem i niszczy życie we wspólnocie, co więcej, prowadzi do śmierci⁴⁹. Bracia, widząc zagrożenie śmierci w znaczeniu duchowym, zobowiązani są przyjść z pomocą komuś, kto zbłądził.

Należy zauważyć, że analizowany tekst *Reguły* z 1221 roku nie mówi w liczbie pojedynczej, a więc o poszczególnym bracie, który upomina, ale w liczbie mnogiej, to jest o braciach. Głos wspólnoty ma na pewno większy ciężar gatunkowy, ale powinien on uwzględniać tę samą formę upomnienia ewangelicznego, to znaczy, że mają zwracać uwagę nawet wielokrotnie, bez zniechęcenia, i czynić to zawsze pokornie i z miłością. Jeśli upominany się nie poprawi, należy szukać pomocy u ministra:

[...] niech go jak najprędzej odeślą do swego ministra i sługi lub dadzą mu znać⁵⁰.

Przełożony niech postąpi z nim tak, jak miłosierny Bóg, który wzywa i upomina, aby życie ludzkie ocalić, a nie potępić. Założyciel zakonu dodaje:

I niech się strzegą wszyscy bracia tak ministrowie i słudzy, jak i inni, aby się nie denerwowali ani gniewali z powodu czyjegoś grzechu lub złego [przykładu], bo szatan chce przez grzech jednego przywieść wielu do upadku. Niech raczej, jak tylko mogą, duchowo wspomagają tego, który zgrzeszył, bo *nie zdrowi, lecz chorzy potrzebują lekarza* (por. Mt 9,12; Mk 2,17)⁵¹.

Jeśli upomnienie powinno być udzielane z pokorą i miłością, to należy wykluczyć zdenerwowanie i gniew, bo jak poucza Święty Paweł: miłość jest cierpliwa, łaskawa, nie unosi się gniewem i nie szuka swego⁵². Nie szuka swojego, a więc nie szuka swojej racji, panowania, swojej wyższości, znaczenia, satysfakcji, ale wyłącznie dobra tego, który zbłądził.

Zakończenie

Correctio fraterna, przejęte przez Świętego Franciszka z Ewangelii, jest narzędziem w ręku Boga, który pobudza serce ludzkie do troski o dobro bliźniego. Jezus nauczył nas stopniowania upomnienia braterskiego nie tylko według liczby osób uczestniczących w procesie napomnienia (najpierw w cztery oczy, następnie w obecności jednego świadka albo dwóch świadków, a w końcu w odniesieniu się do instytucji Kościoła), ale uczy nas także stopniowania łagodno-

⁴⁹ „Ci bowiem, którzy żyją według ciała, dążą do tego, czego chce ciało; ci zaś, którzy żyją według Ducha – do tego, czego chce Duch. Dążność bowiem ciała prowadzi do śmierci, dążność zaś Ducha – do życia i pokoju” (Rz 8,5–6).

⁵⁰ 1 Reg 5,6.

⁵¹ 1 Reg 5,7–8.

⁵² Por. 1 Kor 13,4–5.

ści i delikatności dostosowanej do konkretnej osoby i okoliczności, w jakich się znajduje.

Zrozumiał to doskonale Święty Patriarcha i dlatego z wiarą trzymał się pouczenia Jezusa Chrystusa, który w upomnieniu ewangelicznym daje braciom narzędzie do budowania autentycznej wspólnoty i wzajemnej odpowiedzialności za siebie, ale też określa sposób i formę korzystania z tego środka. Franciszek jest przekonany, że każdy brat jest darem Boga i dlatego należy przyjąć go z wdzięcznością i szacunkiem. Niekiedy trzeba się go z trudem uczyć, aby go zrozumieć i zaakceptować takim, jakim jest. Inność brata wcale nie musi oznaczać złej postawy ani błędzenia.

Tam jednak, gdzie jest zło, niewierność, nie można pozostać obojętnym czy też bez końca usprawiedliwiać zachowania brata, lecz należy napomnieć z pokorą i miłością, bez gniewu i zdenerwowania. Czasem może wystarczyć spojrzenie, drobny gest, a innym razem może to być upomnienie udzielone w obecności świadka. Ważne, aby zawsze było powodowane miłością i miłosierdziem oraz wyrażone w taki sposób, jak byśmy chcieli, aby i nas potraktowano w podobnej sytuacji.

Seraficki Ojciec sam znakomicie stosował tę formę kształtowania wspólnego domu, czemu dał wyraz w swoich *Napomnieniach*. Odwołując się więc do *correctio fraterna*, mamy w *Admonitiones* doskonały przykład uczenia się miłości braterskiej i odpowiedzialności za dobro braci i ich zbawienie.

S. Teresa Paszkowska SNMPN

Znaczenie rozeznania duchowego w formacji

Rozeznanie duchowe nie jest sprawą łatwą i wydaje się, że większość zna je tylko z książek. A jednak napomnienie Jezusa odnosi się także do nas: [...] umiecie rozpoznawać wygląd ziemi i nieba [...], dlaczego sami z siebie nie rozróżniacie tego, co jest słuszne? (Łk 12,57).

Przygana jest poważna, gdyż z nieumiejętności rozeznawania wypływa niezdolność do spotkania w historycznym czasie – Boskiego *kairos*¹,

czasu płynącego przed naszymi i Bożymi oczyma. Kiedy Święty Piotr zaniechał rozeznawania w konkretnej sytuacji, usłyszał z ust Chrystusa ostre słowa:

Zejdź Mi z oczu, szatanie! Jesteś Mi zawadą, bo nie myślisz o tym, co Boże, ale o tym, co ludzkie (Mt 16,23; por. Mk 8,33).

Ulokowani pośród tego świata, mamy przyjąć Boski sposób rozumowania i osądzania spraw.

Wprowadzenie

Kardynał Joseph Ratzinger, prezentując książkę Jana Pawła II *Przekroczyć próg nadziei*, podkreślił, że dla niego Bóg jest

rzeczywistością, która wyprzedza i utwierdza każdą myśl. [...] W przeszłości krytycy religii wysunęli tezę, że Boga i bóstwa stworzył strach. Dzisiaj przekonujemy się, że jest odwrotnie: eliminacja Boga zrodziła strach, który czyha na dnie współczesnej egzystencji. Człowiek lęka się dzisiaj, że Bóg może istnieć naprawdę i że jest groźny. Boi się samego siebie i straszliwych możli-

¹ M. R. Jurado, *Rozeznawanie duchowe. Teologia. Historia. Praktyka*, przeł. K. Homa, Kraków 2002, s. 15.

wości, jakie nosi w sobie. Boi się mrocznego i nieprzewidywalnego wymiaru świata, którego nie przypisuje już racji miłosnej, lecz grze przypadku i zwycięstwu silniejszego (Mediolan, 20 października 1994 roku).

Świat bez Boga jest środowiskiem „nieoswojonym”, człowiek czuje się w nim źle. Dlatego Jan Paweł II w ciągu całego pontyfikatu wołał: „Nie lękajcie się!”.

„Rozeznawanie” i „napomnienie” są pojęciami funkcjonującymi w Biblii bardzo blisko siebie. Izajasz, przyjmując powołanie, usłyszał

głos Pana mówiącego: Kogo mam posłać? Kto by Nam poszedł? Odpowiedziałem: Oto ja, poślij mnie! I rzekł [mi]: Idź i mów do tego ludu: Słuchajcie pilnie, lecz bez zrozumienia, patrzcie uważnie, lecz bez rozeznania! (Iz 6,8–9).

Daniel jest jednym z tych, którzy z mocą napominają nawet królów. Dał mu Bóg

wiedzę i umiejętność wszelkiego pisma oraz mądrość. Daniel posiadał rozeznanie wszelkich widzeń i snów (Dn 1,17).

Apostoł Paweł, napominając Koryntian, tłumaczył, że w Kościele wołałby

powiedzieć pięć słów według [mego] rozeznania, by pouczyć innych, zamiast dziesięć tysięcy wyrazów według daru języków (1 Kor 14,19).

Apostoł Piotr w dniu Pięćdziesiątnicy, wzywając zebrane tłumy do rozeznawania sytuacji, „napominał: Ratujcie się spośród tego przewrotnego pokolenia!” (Dz 2,40). Efeskim ojcom Święty Paweł podpowiada, że wychowując dzieci, mają stosować „napominanie Pańskie” (Ef 6,4), Tesaloniczanie zaś powinni jak dzieci przyjąć tych, którzy przewodzą gminom i „w Panu [ich] napominają” (1 Tes 5,12). Przede wszystkim jednak wierzący powinni:

z wszelką mądrością naucza[ć] i napomina[ć] samych siebie przez psalmy, hymny, pieśni pełne ducha (por. Kol 3,16),

dążąc do tego, żeby

nie przyjmowali na próżno łaski Bożej (2 Kor 6,1).

Po grzechu pierworodnym człowiek ma poważne problemy z utworzeniem sobie zintegrowanej teorii wyjaśniającej rzeczywistość zewnętrzną i wewnętrzną. Peter Hübner ujmuje to wyjątkowo trafnie:

Jego [człowieka] widzenie świata jest determinowane przez samosterowność: [...] świat jawi mu się jako coś, co można opanować i czym można manipulować [...], z zaangażowaniem całej swojej inteligencji i sił twórczych instaluje w sobie, mniej lub bardziej wygodny, system obrony, gdzie można by „mieszkać” i jakoś przetrwać [...] jest to psycho-logika starego człowieka².

² P. Hübner, *Opór wobec prawdy. Psycho-logika „starego człowieka”*, przeł. M. Miotk, [w:] *Rozwój zintegrowany*, red. R. Jaworski, Płock 2002, s. 146–147.

Podstawowy dramat człowieka dotyczy tej właśnie,

głęboko zakorzenionej skłonności, by samego siebie definiować i samodzielnie stwarzać, tak, że przynajmniej on sam odnosi wrażenie, że jest panem w swoim własnym domu. Jednak ta samowolnie zdefiniowana tożsamość winna zostać gruntownie zakwestionowana i odrzucona. Winna zostać zastąpiona otwartym stosunkiem do Boga, a więc otwartą niedookreśloną tożsamością, która już nie funkcjonuje przez lęk, ale jest podtrzymywana przez miłość³.

Rozeznawanie duchowe to oparte na zasadach wiary ujmowanie całej rzeczywistości wewnętrznej oraz zewnętrznej i opowiedzenie się za dobrem. Przeciwwstawia się ono tej „neurozie wolności”, która współczesnego człowieka zwoździ fałszywą wizję wolności, pozwalającą wybierać według uznania dobro lub zło. Ewangeliczna

wolność to [...] spontaniczne wybieranie dobra, nie podlegające żadnym ograniczeniom. Wolność to wybieranie dobra coraz większego. Takie wybieranie jest jednak łaską Bożą⁴.

Dlatego Święty Augustyn stwierdza:

Nikt nie staje się wolny, jeżeli nie zostaje odrodzony – *Nemo liberatus, nisi regeneratus*⁵.

Wszystko opiera się na rozeznawaniu u tego, kto jest wolny! Kto pragnie być wolny, powinien nauczyć się rozeznawania duchowego. Przyjąć taki model człowieczeństwa, który funkcjonuje jako zintegrowana całość: umysł, serce i ciało są poddane jednemu Panu.

Jarosław Rudniański – psycholog i filozof – zwraca uwagę, że przeważającej większości chrześcijan kojarzy się z Chrystusem raczej

miłość, nie – mądrość [...], [a przecież] rozum, niezależnie od tego, co piszą filozofowie, nigdy nie funkcjonuje w próżni. Zawsze są w nim podświadomie obecne różne elementy ludzkiej psychiki⁶.

Doświadczenia życia – doświadczenia grzechu i doświadczenia łaski – poważnie rzutują na nasz sposób rozumowania, na naszą prywatną logikę argumentowania i wnioskowania.

Mądrość oparta wyłącznie na doczesnych racjach często zawodzi człowieka w tak zwanych sytuacjach granicznych:

Siła takiego czy innego uczucia, ekstremalne warunki zewnętrzne, kalectwo lub chroniczna choroba sprawić mogą, że mądrość ta – która przecież jest nie tylko poglądem, wyborem, trafnym sądem, lecz i postępowaniem wo-

³ Tamże, s. 148.

⁴ J. Królikowski, *Mądrość Ojców Kościoła. Okruchy patrystyczne*, Pelplin 2003, s. 20.

⁵ *Sermo* 244,16 (za: tamże).

⁶ J. Rudniański, *Przestrzeń wiary w cywilizacji współczesnej*, Poznań 1998, s. 112.

bec siebie i innych – może się rozchwiać, wręcz zatracić. [...] mądrość dana od Chrystusa, od Boga – i wtedy jest silna, ogarnia całość i zdolna jest przetrwać wiele porażek⁷.

Bez wiary w Chrystusa,

bez głębokiej wiary, człowiek, w większości przypadków, nie jest w stanie ani konsekwentnie myśleć, ani konsekwentnie postępować zgodnie z kryterium dobra i zła⁸.

W sytuacjach granicznych człowiek czuje się bezradny, nie znajduje odpowiedzi wyjaśniających – „Dlaczego?”, „Jak?”. Wierzący wie, że ostatecznie wszelkie fundamentalne „wy tłumaczenia należą do Boga” (Rdz 40,8). Sobór Watykański II przypomniał, że człowiek, stykając się z Ewangelią, wchodzi w przestrzeń szczególnego doświadczenia. W konstytucji *Gaudium et spes* czytamy, że

Zaczyn [...] ewangeliczny wzbudzał i wzbudza w sercu człowieka nieodparte żądanie godności (KDK 26).

To fundamentalne pragnienie godności jest ważne w procesie formacji, nie może w jej trakcie przygasnąć, lecz przeciwnie – powinno narastać i znajdować zaspokojenie.

1. Pojęcie rozeznawania duchowego

[gr. *dokimazō*; *diacrinō*; łac. *cernere* – *discernimento*]

Mówiąc o potrzebie rozeznawania, Święty Paweł posłużył się greckim terminem *dokimadzein*, który stosowano wówczas przy czynnościach handlowych – rozeznawanie wartości monety (prawdziwa czy fałszywa), a także w sytuacjach prawniczych – weryfikowanie umiejętności u kandydata stojącego do egzaminu aplikacyjnego na sędziego⁹. W języku polskim słowem najlepiej oddającym treść wysiłku rozeznawania wydaje się „badanie”¹⁰ w takim znaczeniu, jak widzimy na przykład w Ga 6,3–4 („niech każdy bada własne postępowanie”) albo w 1 Tes 5,21 („wszystko badajcie, a co szlachetne – zachowujcie”).

Bliskoznacznym słowem jest także „rozważanie”, jeśli etymologicznie dostrzeżemy w nim szukanie ciężaru gatunkowego spraw, które chcemy kwalifikować. Obrazuje to werset z Pwt 4,39: „Poznaj dzisiaj i rozważ w swym sercu, że Pan jest Bogiem, a na niebie wysoko i na ziemi nisko nie ma innego”.

⁷ Tamże, s. 113.

⁸ Tamże, s. 115.

⁹ Por. A. Ruszała, *W dobrych zawodach. Rozeznawanie i walka duchowa w życiu chrześcijańskim*, Kraków 1999, s. 9. Autor powołuje się na G. Helewa, *Temi paolini di ascesi cristiana. Il ministero dell'alleanza divina*, Roma Teresianum [b.r.].

¹⁰ Por. M. R. Jurado, *Rozeznawanie duchowe...*, s. 14–20.

Już na tym etapie refleksji widzimy, że rozeznawanie przymusza do hierarchizowania spraw, do postrzegania rzeczywistości nie w sposób płaski, horyzontalny, ale w ujęciu stopniowym, wertykalnym! Kierunek zstępowania-wstępowania wskazuje na Boży punkt widzenia, na tę perspektywę, w którą wprowadza wierzących Duch Święty, doprowadzając ich do całej Prawdy (por. J 16,13).

Kościół ma bogatą tradycję w dziedzinie rozeznawania i towarzyszenia duchowego w rozeznawaniu. Podstawowym zadaniem formatora czy kierownika duchowego jest, jak mówi Tomasz Merton:

uczyć innych rozeznawania pomiędzy dobrymi i złymi tendencjami, musi uczyć rozróżniania poruszeń pochodzących od złego ducha, od tych, które pochodzą od Ducha Świętego¹¹.

Z kolei ojciec André Louf, mówiąc o rozeznawaniu, odwołuje się do greckiego *diacrisis* – rozróżnianie, którego użył Święty Paweł, pisząc do Rzymian:

[...] przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża (Rz 12,2).

Autor ten, zestawiając dwa pojęcia – „rozeznawanie” i „wola Boża” (gr. *thelēma*¹²) – dochodzi do wniosku, że trzeba je pojmować raczej jako pragnienie Boga niż jako Jego definitywne żądanie czy wszechmocny nacisk na człowieka. Chodzi o to głębokie Boże pragnienie wobec człowieka, oparte na miłości, które nieomylnie wskazuje, co jest dla człowieka dobre. Nowi ludzie narodzili się „z pragnienia” Boga (por. J 1,13), a nie tylko z woli rodziców, ich cielesnej potencji (to są raczej wtórne).

Rozeznawanie na kartach Nowego Testamentu nie pojawia się „jako refleksja o charakterze moralno-prawnym”, sytuuje się głębiej, to znaczy na poziomie, którym zajmuje się duchowość:

na poziomie religijno-duchowym, tam gdzie jest poznanie i uznanie uświęcająco-zbawczej woli Boga¹³.

Ważna jest nie relacja: ja–prawo, lecz przede wszystkim osobowa relacja: ja–Bóg w Trójcy Osób. Ten kontekst wskazuje na doświadczenie rozeznawania wszystkiego w światłości Ducha, a nie tylko w świetle zestawu praw.

Kardynał Joseph Ratzinger stwierdził bezkompromisowo:

[...] katolicyzmu nigdy nie można [...] wyrazić samymi tylko słowami. Katolicyzm musi być sposobem życia, wrastania w wiarę, które wpływa na sposób myślenia, rozumienia¹⁴.

¹¹ T. Merton, *Kierownictwo duchowe i medytacja*, przeł. W. Grzybowski, Kraków 1995, s. 15.

¹² Por. A. Louf, *Towarzyszenie duchowe*, przeł. L. Rutowska, Kraków 1994, s. 50.

¹³ M. R. Jurado, *Rozeznawanie duchowe...*, s. 35.

¹⁴ *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*. Z kardynałem Jo-

Rozeznawanie duchowe ma za przedmiot formalny odnajdywanie (wydobywanie) ze zjawisk wewnętrznych i zewnętrznych tego Bożego przesłania (zamyślenia, pragnienia), które podjęte sprawia, że życie człowieka nabiera kształtu, w jakim może on bez lęku dążyć do tego, aby stanąć przed Bogiem twarzą w twarz.

2. Serce – organ rozeznawania duchowego

Posługując się pojęciem serca, odnosimy je do antropologii biblijnej i eklezjalnej (nie do psychologicznej czy potocznej, w których serce jawi się jako siedlisko uczuć, emocji). Na tę prawdę, że od sprawności serca zależy rzeczywista sprawność innych narządów poznawczych człowieka, wyraźnie wskazał Chrystus:

Dlatego mówię do nich w przypowieściach, że otwartymi oczami nie widzą i otwartymi uszami nie słyszą ani nie rozumieją. Tak spełnia się na nich przepowiednia Izajasza: *Słuchać będziecie, a nie zrozumiecie, patrzeć będziecie, a nie zobaczycie*. Bo stwardniało serce tego ludu, ich uszy stępiały i oczy swe zamknęli, żeby oczami nie widzieli ani uszami nie słyszeli, ani swym sercem nie rozumieli: i nie nawrócili się, abym ich uzdrowił (Mt 13,13–15).

Konsekwencją tego stanu serca jest brak nawrócenia, niemożność nawrócenia. Jeszcze wyraźniej wybrzmiewa to w dalszych wersetach objaśniających przypowieść:

Do każdego, kto słucha słowa o Królestwie, a nie rozumie go, przychodzi Zły i porywa to, co zasiane jest w jego sercu (Mt 13,19).

Jak ważne jest objaśnianie Ewangelii, przygotowywanie solidnych homilii! Już podczas zasiewania Słowa Bożego toczy się walka o człowieka, duchowe zmaganie o jego serce. Nie wystarczy zgromadzić wiernych na liturgii, trzeba im usłużyć, żeby mogli zrozumieć Pisma, żeby ich serca z tego powodu odzyskały sprawność i zaczęły płonąć. W liście apostolskim *Mane nobiscum Domine* z 7 listopada 2004 roku papież Jan Paweł II pisał:

Znamienne jest, że dwaj uczniowie z Emaus, odpowiednio przygotowani przez słowa Pana, rozpoznali Go przy stole po prostym geście „łamania chleba”. Kiedy już umysły zostały oświecone i serca rozgrzane, „przemawiają” znaki. Cała Eucharystia sprawowana jest w dynamicznym kontekście znaków, które niosą w sobie bogate, jasne przesłanie. [...] Zawsze bowiem obecna jest w człowieku pokusa, by zredukować Eucharystię do ludzkich wymiarów, podczas gdy w rzeczywistości to on winien otworzyć się na wymiary Tajemnicy (nr 14).

Już w encyklice *Redemptor hominis* papież podkreślił, że istota Odkupienia grzesznika tkwi w tym, że Chrystus Odkupiciel

dotknął w sposób jedyny i niepowtarzalny tajemnicy człowieka, który wszedł w Jego „serce” (RH 8).

Wszedł w tę przestrzeń człowieczą, która najpilniej potrzebuje uleczenia. To schorzenia serca powodują, że człowiek „błądzi” w ocenie rzeczywistości widzialnej, w ocenie siebie i także w pojmowaniu Boga. A przecież najważniejsze przykazanie Boże odnosi się do serca: miłować Boga CAŁYM SERCEM, ze wszystkich sił (cielesnych, psychicznych, umysłowych). Katechizm poucza szczególnie, jak rozumieć to biblijne pojęcie serca:

Serce jest mieszkaniem, w którym jestem, gdzie przebywam (według wyrażenia semickiego lub biblijnego: gdzie „zstępuję”). Jest naszym ukrytym centrum, nieuchwytnym dla naszego rozumu ani dla innych; jedynie Duch Boży może je zgłębić i poznać. Jest ono miejscem decyzji w głębi naszych wewnętrznych dążeń. Jest miejscem prawdy, w którym wybieramy życie lub śmierć. Jest miejscem spotkania, albowiem nasze życie, ukształtowane na obraz Boży, ma charakter relacyjny: serce jest miejscem przymierza (KKK 2563).

Święty Paweł pouczał Koryntian (por. 1 Kor 2,12–14), że do rozpoznawania tego, co pochodzi od Boga, wierzący bezwzględnie potrzebuje Ducha Bożego. Mocą samych zdolności ludzkich (*psychikos*) nie rozpoznaje człowiek rzeczy Bożych i wydają mu się one „głupotą” (*mōria*).

Skoro serce jest *locus* tak ważnych doświadczeń osoby, należy dołożyć wszelkich starań, aby zostało właściwie uformowane i zachowane w odpowiednim stanie. W *Kazaniu na Górze* Jezus podkreślił, że ludzie „czystego serca, [...] Boga oglądać będą” (Mt 5,8) – w swoim życiu, w jego prozaicznej doczesności. I to jest kolejna ważna teza w niniejszej refleksji: do rozeznawania duchowego niezbędne jest czyste serce! W *Napomnieniach* św. Franciszka czytamy, że ci, którzy są

prawdziwie czystego serca [...] nie przestają nigdy czystym sercem i duszą uwielbiać i widzieć Pana, Boga żywego i prawdziwego (Np 16).

Święty Jan Klimak dosadnie określił warunki niezbędne dla rozeznawania duchowego:

[...] pewne zrozumienie woli Bożej w każdym czasie, miejscu i okoliczności, dane [jest] tylko ludziom czystego serca, czystego ciała i czystych rąk¹⁵.

¹⁵ *Scala paradisi* 26, nr 147, Corona Patrum Salesiana (za: M. R. Jurado, *Rozeznawanie duchowe...*, s. 20, przypis 9). Święty Jan Klimak († około 650 roku), jeden z najpopularniejszych pisarzy Wschodu, uważany za ojca hezychazmu, powszechnie znany pod imieniem Klimaka – ze względu na tytuł głównego dzieła *Drabina do nieba* (gr. *klimax* – drabina). W wieku szesnastu lat został mnichem w klasztorze na Synaju, później przez pół wieku wiodł życie pustelnicze u stóp góry, na której Mojżesz spotkał się z Bogiem. Przez krótki czas był przełożonym synajskiej wspólnoty. *Drabina do nieba* stanowi sumę nauczania Ojców Pustyni, chociaż w znacznej

Biorąc pod uwagę ten warunek, ośmieliłam się na wstępie powiedzieć, że większość zna rozeznawanie duchowe jedynie z teorii. Wynika stąd konieczność apelowania o rzetelną „formację serca” (por. Benedykt XVI, encyklika *Deus caritas est*, nr 31), zwłaszcza u tych, którzy będą posługiwać innym przy użyciu tego szczególnego narzędzia, jakim jest ich własne człowieczeństwo.

Można postawić znak równości pomiędzy pojęciami „serce” i „człowiek”. Interesująco pisze o tym profesor Bogusław Widła, w kontekście antropologii Starego Testamentu, akcentując, że:

Serce wydaje się być wartością antropologiczną nadrzędną i jako takie dopiero ono – ani ciało, ani dusza, ani ciało i dusza – decyduje o tożsamości ludzkiej, tzn. tożsamości właściwej gatunkowi czy istocie „człowiek”. Serce jest wyróżnikiem, poprzez który człowiek rozpoznaje siebie i jest rozpoznawany jako współuczestnik natury ludzkiej¹⁶.

Tożsamość ludzka – zdaniem tego autora – nie jest w Starym Testamencie tylko

kwestią abstrakcyjnej, teoretycznej zasady; nie łączy się też jedynie ze stwierdzeniem istnienia wyróżniającego istotę ludzką czynnika czy elementu. Postrzega się ją przez procesy i działania. [...] Tylko w tym kontekście można mówić – w każdym razie mówić wyczerpująco – o funkcjach serca. Jawi się ono nie tyle jako narzędzie czy fizjologiczny organ określonych czynności, procesów, reakcji itp., ile jako wyróżniająca rzeczywistość ontologiczna, która te ostatnie jako właściwe istocie ludzkiej umożliwia. Sprawności i działania serca odpowiadają możliwościom człowieka jako człowieka. Z drugiej strony pozwalają one na rozpoznawanie konkretnych wyznaczników i horyzontów tego, co człowiek stanowi [„Oblicze odbija się w wodzie, a w sercu odbija się człowiek” (Prz 27,19)]. Stary Testament postrzega istotę ludzką przede wszystkim w jej jedności oraz harmonii i koordynacji ontologicznej. W tej koncepcji funkcje czy działania człowieka jawią się też nie tyle w układzie horyzontalnym, z podziałem na określone płaszczyzny, ile w układzie wertykalnym, pionowym, uhierarchizowanym¹⁷.

Przyjmując tę perspektywę, rozumiemy, że „człowiek odnosi się do Boga sercem”¹⁸, jak widzimy w postawie Maryi, która „zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2,19; por. Łk 2,51), czerpiąc z nich światło i siłę w różnych sytuacjach.

mierze wynika z wewnętrznego doświadczenia samego Jana, należy do klasycznych dzieł duchowości wschodniej. Synajski asceta wykazuje, że na duchowy rozwój człowieka składa się wiele etapów prowadzących aż do stanu pełnego zjednoczenia z Bogiem. Nawiązując do wizji Jakuba i obrazu trzydziestu ukrytych lat życia Jezusa, Klimak opisał drogę duchowego rozwoju, wznoszącą się przez trzydzieści stopni „duchowej drabiny”.

¹⁶ B. Widła, *Teologia antropologiczna Starego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 265.

¹⁷ Tamże, s. 266.

¹⁸ Tamże, s. 271.

Człowiek współczesny przejawia lęk przed „zstąpieniem” do własnego serca, boi się spotkania ze sobą i z Bogiem na tych głębokościach. Symptomy tego stanu można łatwo rozeznąć:

Ten, kto lęka się siebie samego, szuka towarzystwa hałasu: zsyła on poczucie bezpieczeństwa, chroni przed bolesnymi refleksjami, niszczy niepokojące sny. Hałas jest dzieckiem niepokoju i lęku przed samym sobą. Wolimy jednak pozostawać raczej niewolnikami wielomówstwa, hałasów, sugestii, wewnętrznych projekcji, w których uczestniczymy jako bierni widzowie, gmatwaniny niepokojów, lęków, nigdy nie spełnionych pragnień, niż stwarzać w sobie przestrzeń dla refleksji, weryfikacji, konfrontacji, projektowania. Bez wewnętrznej przestrzeni nie ma wewnętrznej wolności, a wolność rodzi się z milczenia¹⁹.

Człowiek wolny potrafi poddać pod osąd Słowa „pragnienia i myśli” swojego serca (por. Hbr 4,12).

3. Rozeznawanie a formacja – wskazania Kościoła

W tej części refleksji odwołamy się przede wszystkim do adhortacji posynodalnej *Vita consecrata*, która wprost wskazuje na konieczność łączenia formacji z rozeznawaniem duchowym i na dogodność wykorzystania czasu formacji dla nabycia tej cennej umiejętności, podkreślając:

odnowa życia konsekrowanego zależy w głównej mierze od formacji, [...] jej skuteczność zależy z kolei od zastosowania odpowiedniej metody – bogatej w mądrość duchową i pedagogiczną, prowadzącej stopniowo tych, którzy pragną poświęcić się Chrystusowi, do przyswojenia sobie Jego myśli i uczuć. Formacja jest doniosłym procesem, dzięki któremu człowiek nawraca się w głębi swego istnienia ku Słowu Bożemu, a jednocześnie uczy się sztuki szukania Bożych znaków w rzeczywistości tego świata (VC 68).

Powiązano ten proces z Osobą Ducha Świętego, pod którego działaniem człowiek wyzbywa się infantylnej tendencji odbierania rzeczywistości w sposób jakby naskórkowy, płytki i zafałszowany:

Osoba konsekrowana, która poddaje się przemieniającemu działaniu Ducha, uczy się poszerzać ciasne horyzonty ludzkich pragnień, a zarazem dostrzegać głębokie wymiary istnienia każdego człowieka i jego historii, sięgając spojrzeniem poza aspekty najbardziej widoczne, ale często drugorzędne (VC 98).

Ten, kto praktykuje rozeznawanie duchowe, nie dziwi się, że interpretacje rzeczywistości podawane w „Naszym Dzienniku” i dziennikach ateistyczno-li-

¹⁹ M. Russotto, *Powiew Boga. Rozważania dla wychowawców i katechetów*, przeł. J. Krykowski, Warszawa 2001, s. 7.

beralnych, tygodniku „Niedziela” i kolorowych magazynach – tak bardzo się różnią. Jest znamienne, że w adhortacji wskazano, że kandydaci do życia zakonnego, gdy wchodzi do wspólnoty, nie dają się zwieść zewnętrznym pozorom – widzą, co kryje się głębiej:

Młodych nie można oszukać; przychodzą do was, bo chcą znaleźć to, czego nie widzą gdzie indziej (VC 109).

Nie szukają tego, co jest dostępne w świecie. Należy dołożyć wszelkich starań, aby nie doszło do sytuacji, że nie znalazłszy w klasztorze ewangelicznego „więcej”, zadowolą się bylejakością i dołączą do szeregu duchowo miernych, zgorzsnieni już na progu procesu formacyjnego albo zdecydowani zachować światowy stan ducha, pozostając w klasztorze.

Z psychologicznego punktu widzenia William Kirk Kilpatrick ostrzega, że zeświecczały umysł współczesnego człowieka często już nie próbuje

zaprzeczyć istnieniu Boga, zawsze jednak musi Go zredukować do wygodnych dla siebie rozmiarów. Nade wszystko musi to być Bóg, z którym można sobie poradzić, który nas nie obserwuje ani nie osądza²⁰.

Z takim nastawieniem wielu współczesnych przychodzi na liturgię, eksponując nawet tutaj własne „ego”, nie mając poczucia bliskości Boga i wycucia dla Jego majestatu. A jeśli nie doświadczają obecności Świętego nawet w tych okolicznościach, to tym bardziej „nie widzą” Go w codzienności. Tymczasem

rzeczy codzienne nabierają znaczenia o tyle, o ile korespondują z tym, co święte²¹.

Kościół wiąże wielkie nadzieje z tymi, którzy

dzięki swojej specjalnej konsekracji, szczególnemu doświadczeniu darów Ducha Świętego, gorliwemu wsłuchiowaniu się w słowo Boże i praktyce rozeznawania [...] są w stanie prowadzić szczególnie owocną działalność edukacyjną, wnosząc ważny wkład w pracę innych wychowawców (VC 96).

Ostatecznie to

Bóg Ojciec [...] jest pierwszym i najdoskonalszym Wychowawcą tych, którzy się Mu poświęcają [...] Formacja jest zatem uczestnictwem w dziele Ojca, który za pośrednictwem Ducha kształtuje w sercach młodych mężczyzn i kobiet myśli i uczucia Syna [...] Głównym narzędziem formacji jest rozmowa osobista, którą należy odbywać regularnie i często, widząc w niej praktykę o niezrównanej i wypróbowanej skuteczności (VC 66).

²⁰ W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie. Czy psychologia zastąpi religię?*, przeł. R. Lewandowski, Poznań 2002, s. 153–154.

²¹ Tamże, s. 156.

Nabywający umiejętności duchowego rozeznawania tu znajduje potwierdzenie, umocnienie i wskazania pogłębiające wrażliwość serca i pewność osądu. Zarówno formacja, jak i rozeznawanie duchowe mają charakter permanentny, to znaczy nigdy nie osiągają swojego finału w doczesności.

Słowa ojca Marka Ivana Rupnika podsumują ten etap naszej refleksji:

Postawa rozeznawania to stałe życie w postawie otwartej; to pewność, że to, co najważniejsze, to wpatrywanie się w Pana [...] Rozeznawanie nie jest więc wyrachowaniem, logiką stosującą metodę dedukcji, techniką stosowaną w inżynierii, gdzie zręcznie bilansuje się środki i cele, ani dyskusją, poszukiwaniem opinii większości. Jest modlitwą, nieustanną ascezą polegającą na wyrzekaniu się własnej woli i myśli; takim ich przekształcaniem, jakby wszystko zależało ode mnie, ale jednocześnie pozostawianiem w całkowitej wolności. Tak postawa nie jest możliwa, jeśli nie porwała nas fala miłości, ponieważ niezbędna jest do tego radykalna pokora²².

4. Powinność rozeznawania duchowego w życiu konsekrowanym

Sobór Watykański II przypomniiał:

każdy chrześcijanin w swoim wnętrzu osobiście jest kierowany Duchem Bożym i wezwany jest do posłuszeństwa głosowi Ojca (KK 41).

To wskazanie można rozumieć jako zachętę do duchowego rozeznawania podejmowanego w odpowiedzialności przed Bogiem przez każdego wierzącego. Hans Urs von Balthasar zauważa, że nie tylko wielkie charyzmatyczne postaci świętych, jak

Augustyn, Franciszek, Ignacy, mogą otrzymać od Ducha wgląd w sedno Objawienia, który w sposób najzupełniej nieoczekiwany, a jednak trwały wzbogaca Kościół²³.

Wskazuje jednak natychmiast na tę typową dla Ducha Świętego cechę, która sprawia, że prowadzeni przez Niego ludzie nie są „duchowo podnieceni”, przesadnie egzaltowani i goniący za sensacją. Duch Uświęcicieli

[...] nie odsłania żadnego szczegółu, nie rozświetlając w nim zarazem całości. Teologia, która rozpraszałaby się w szczegółach, praktyka, która podkre-

²² M. I. Rupnik, *Rozeznawanie duchowe*, cz. 1: *Ku doświadczeniu Boga*, przeł. A. Wojnowski, Częstochowa 2004, s. 29–30.

²³ H. U. von Balthasar, *Teologia*, t. 3: *Duch Prawdy*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 17.

ślałaby jednostronnie jeden aspekt chrześcijaństwa, nie mogłyby się uważać za natchnione przez Ducha²⁴.

Stąd należy wnioskować, że to

nie entuzjaści, lecz prawdziwi świadkowie są duchowym miejscem, w którym jak zawsze, tak i dzisiaj możliwe jest jak najbardziej autentyczne doświadczanie Ducha w Kościele Chrystusowym²⁵.

Z podobną mocą wypowiedział to kardynał Joseph Ratzinger, ucząc, że przy poszukiwaniu prawdziwej mądrości należy brać pod uwagę, że „oryginalność i prawda mogą tu łatwo popaść w sprzeczność ze sobą”²⁶. W rozeznawaniu duchowym taka zasada jest zawsze przydatna, gdyż wielu pragnie dziś oryginalnych odkryć i rozstrzygnięć, które nie mają nic wspólnego z prawdą Ewangelii.

Yves Congar zajął wyraźnie stanowisko w tym względzie, podkreślając, że poza wyjątkowym charyzmatem rozeznawania, który jest dany niektórym a umożliwia jakby intuicyjny i bezpośredni osąd, ogół wierzących w rozeznaniu posługuje się

kryteriami stanowiącymi reguły obiektywne. Są to: odniesienie do Jezusa Chrystusa; szukanie norm w Piśmie Świętym (które jest pełne mocy i w niezwykły sposób pomaga dojrzeć); odnajdywanie swojego miejsca w zamysle Boga; w razie potrzeby pewnej kazuistyki czynić jak św. Paweł, który za kryteria przyjmował wymagania miłości, to, co „służy zbudowaniu”; zgoda na doświadczenie, na ogień, który wypróbuje, jakie jest dzieło każdego (1 Kor 3,13); cierpliwe nawracanie naszej subiektywności, aby upodabniała się ona coraz bardziej do sposobu, w jaki „Jezus żył Ewangelią, i z tym sposobem harmonizowała”; wreszcie jakość życia²⁷.

Z kolei ojciec Marko Ivan Rupnik kieruje naszą uwagę ku zagrożeniu, dość powszechnie lekceważonemu, a polegającemu na tym, że

pod wpływem psychologii ryzykujemy w procesie formacji duchowej pogrzebanie sztuki rozeznawania, jako, że unika się walki duchowej i gdy tylko ktoś zaczyna czuć się źle, jesteśmy gotowi pomagać mu, stosując różne metody psychologiczne, aby wyszedł z tej sytuacji i poczuł się lepiej. [...] o wiele ważniejsze jest rozpoznanie myśli, które rodzą się w tych stanach ducha, i tego, na co są ukierunkowane. Dzięki temu, ku swemu wielkiemu zdziwieniu możemy odkryć, że pewne stany przykre, stany smutku czy niepokoju są [...] wynikiem działania Ducha Świętego. Jeśli zatem nie akceptujemy faktu,

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 347. Na ten temat zob. M. J. Le Grialou, *Les témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit Saint*, Paris 1976.

²⁶ J. Ratzinger, *Duch Święty jako Communio. Relacje między pneumatologią i duchowością według Augustyna*, [w:] *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary. Josephowi Kardynałowi Ratzingerowi na siedemdziesiąte piąte urodziny – uczniowie*, red. S. O. Horn, V. Pfnür, przeł. W. Szymona, Kraków 2005, s. 34.

²⁷ Y. Congar, *Duch człowieka, Duch Boga*, przeł. A. Foltńska, Warszawa 1996, s. 15–16.

że w życiu duchowym możemy mieć także – nawet dość długie – chwile złego samopoczucia, wówczas uciekamy spod wpływu Ducha Świętego i Bóg niczego nie może nam powiedzieć²⁸.

Kościół bardzo liczy na profetyczną obecność osób konsekrowanych w świecie, co oznacza, że osoby te uprzednio

muszą przeżyć głębokie doświadczenie Boga i uświadomić sobie wyzwania swojej epoki, odkrywając ich głęboki sens teologiczny w drodze rozeznawania dokonywanego z pomocą Ducha Świętego (VC 73).

To właśnie

w wydarzeniach historycznych często ukryte jest Boże wezwanie do działania zgodnego z Jego zamiarami przez żywy i owocny udział w sprawach naszych czasów. [...] Trzeba zatem otworzyć serce na wewnętrzne wskazania Ducha Świętego, który zachęca nas do odkrycia głębokiego sensu zamysłów Opatrzności. Wzywa On życie konsekrowane do szukania nowych odpowiedzi na nowe problemy współczesnego świata. Tylko ludzie nawykli do szukania we wszystkim woli Boga potrafią właściwie zrozumieć te Boże wskazania, a potem odważnie je realizować poprzez działania zgodne z pierwotnym charyzmatem, a zarazem odpowiadające potrzebom określonej sytuacji historycznej (VC 73).

Na tej zasadzie wszelkim zaangażowaniem konsekrowanych powinno

kierować *nadprzyrodzone rozeznanie*, które potrafi odróżnić to, co pochodzi od Ducha, od tego, co Mu się sprzeciwia (por. Ga 5,16–17.22; 1 J 4,6). Poprzez wierność Regule i Konstytucjom takie rozeznanie pozwoli zachować pełną komunię z Kościołem [...], przyczyni się także do wypracowania *nowych programów ewangelizacji* dostosowanych do potrzeb dnia dzisiejszego; wszystko to w przeświadczeniu płynącym z wiary, że Duch Święty potrafi udzielić właściwych odpowiedzi nawet na najtrudniejsze pytania (VC 73).

W punkcie osiemdziesiątym czwartym adhortacji dodatkowo podkreślono, że osoba konsekrowana, wysłuchawszy Słowa Boga

w dialogu modlitwy, głosi je swoim życiem, słowem i czynami, występując jako rzecznik Boga przeciw złu i grzechowi,

a czyni to, trwając

w kościelnej komunii, której nigdy nie może zabraknąć oraz praktyki duchowego rozeznawania i umiławania prawdy (VC 84).

²⁸ M. I. Rupnik, *Rozeznawanie...*, s. 55.

5. Rozeznawanie duchowe i *Napomnienia* Świętego Franciszka

Thaddée Matura OFM uznał *Napomnienia* za „klucz i bramę” do zrozumienia pism Świętego Franciszka²⁹. Zdaniem tego autora,

Napomnienie pierwsze jest jednym z najlepiej zbudowanych teologicznych tekstów Franciszka, swego rodzaju „krótką rozprawą o poznaniu duchowym”. Wychodząc od historycznego człowieczeństwa Chrystusa i Jego istnienia w postaci sakramentalnej, symbolicznej, opisuje drogę, jaka prowadzi przez Ducha od tego, co widzialne – cielesne i materialne – aż do głębokich pokładów Ojca³⁰.

Nie jest sprawą przypadku, że dotyczy ono Eucharystii, misterium, które można rozeznaczyć jedynie w Duchu Świętym. Synowie Świętego Franciszka muszą dołożyć wszelkich starań, aby nabywając umiejętności czytania „znaków czasu”, nie utracili zdolności rozeznawania „znaków eklezjalnych”, a przede wszystkim obecności Pana w Eucharystii. Patriarcha z Asyżu potępia tych, którzy „nie dostrzegają” Pana pod tymi postaciami (I, 9) i akcentuje, że przyjmować Ciało Pańskie mogą tylko ogarnięci Duchem Pańskim („Duch Pański, przebywający w wiernych swoich, jest tym, który przyjmuje Najświętsze Ciało i Krew Pana” – I, 12).

Wśród darów pochodzących od Najwyższego nie znajdziemy na ziemi nic cenniejszego, świętszego i godniejszego. Tego porządku należy przestrzegać, gdy używamy wzroku, a raczej „oczu serca” (por. Ef 1,18), w odczytywaniu rzeczywistości. Nasz wzrok powinien przejść bardzo dogłębną formację, by stał się uporządkowany i skoncentrowany eucharystycznie. Papież Jan Paweł II w liście apostolskim *Orientale Lumen* podkreślił, że uformowany w tej szkole wzrok stopniowo

przyzwyczajają się do kontemplowania Chrystusa także w ukrytym wnętrzu stworzenia i ludzkiej historii, którą również obejmuje jego stopniowe upodabnianie się do Chrystusowej pełni. W ten sposób wzrok, przemieniony stopniowo przez obecność Chrystusa, uczy się odrywać od tego, co zewnętrzne, od zamętu zmysłów, czyli od wszystkiego, co odbiera człowiekowi ową lekkość, otwierającą go na działanie Ducha. Zdążając tą drogą, człowiek jedna się z Chrystusem przez nieustanny proces nawrócenia: przez świadomość własnego grzechu i oddalenia od Pana, która staje się skrucą serca, symbolem własnego chrztu, zbawienną wodą łez; przez milczenie oraz poszukiwanie i przyjęcie wewnętrznego spokoju, w którym serce uczy się bić w rytmie Ducha, odrzucając wszelką dwulicowość czy dwuznaczność. [...] Szukającym

²⁹ T. Matura, „*Napomnienia*” – *klucz i brama do pism Franciszka*, przeł. M. Kulikowska, „Nasze dzisiaj”, Biuletyn Prowincji Matki Bożej Anielskiej Zakonu Braci Mniejszych, 6 (2002), s. 20–26.

³⁰ Tamże, s. 22.

wewnętrznego uzdrowienia mówi On, by nie ustawali w poszukiwaniu: bo jeśli intencja jest czysta, a droga uczciwa, to ostatecznie oblicze Ojca da się im rozpoznać, jest bowiem wyryte w głębi ludzkiego serca (nr 12).

Doświadczenie mnichów wschodnich i doświadczenie duchowe Świętego Franciszka jest w znacznym stopniu podobne. Dotyczy kontemplacji Ukrzyżowanego i ostatecznie prowadzi do oglądania oblicza Ojca we wszystkim, w całym stworzeniu. Do takiego kontemplacyjnego oglądu potrzebne jest jednak odpowiednie światło. Młody Franciszek błagał usilnie Najwyższego, żeby „rozzaśnił ciemności jego serca” i osiągnął w konsekwencji rozeznanie, że całe stworzenie jest powiązane relacją zbratania. Nie dowiedzie się tej relacji w refleksji, która opiera się jedynie na myśli Karola Darwina czy współczesnych ekologów. Trudność zostaje przewyciężona, gdy „na początku” oglądu umieścimy Ojca Wszechmogącego, Stwórcę objawionego już w pierwszym wersecie Biblii.

Uderzające w *Napomnieniach* Świętego Franciszka jest

miejsce, jakie zajmuje w nich Pismo Święte. Trzynastcie napomnień rozpoczyna się wyraźnie słowami z Biblii, które następnie komentuje (1–9; 13–16); w większości pozostałych odnajdujemy cytaty z Pisma Świętego lub odniesienia do niego³¹.

Począwszy od napomnienia trzynastego, aż do dwudziestego szóstego i także dwudzieste ósme – wszystkie teksty zawierają „błogosławieństwa” (*beatu*), cztery zaś (szóste, jedenaste, dwunaste i trzynaste) słowo „biada” (*vae*)³².

W tak ewangelicznie nasyconym kontekście odkrywamy w *Napomnieniach*

podstawę jego [Franciszka] wizji antropologicznej. Jego rozprawa nie jest uporządkowana. Przypomina wschodniego mędrca, mistrza zen, który w sposób często niejasny i paradoksalny, obalając wartości, donosi o przewrotności zachłannego ego, skłania ku wyrzeczeniu się wszelkiej własności i oddaniu wszystkiego, również samego siebie, Bogu. *Człowiek jest tym tylko, czym jest w oczach Boga i niczym więcej* (Np 19), ...ani niczym mniej, moglibyśmy dodać³³.

Spadkobiercy ducha Świętego Franciszka nie mogą nigdy zrezygnować z tych norm rozeznawania duchowego, które przyjął dla siebie Patriarcha i cała rzesza świętych zakonu franciszkańskiego, których dzisiaj czcimy. Chodzi przede wszystkim o zasadę: *Ewangelia sine glossa* oraz o wierność wobec *Magisterium Ecclesiae*. Należałoby uznać za sprzeniewierzenie duchowe, gdyby franciszkanin, przepowiadając Słowo Boże, opierał się na hipotezach naukowych, a nie głosił zdrowej nauki prowadzącej ku pobożności! Gdyby w liturgii czy w konferencjach rekolekcyjnych cytował piękne myśli z przeróżnych źródeł, a nie objaśniał tego

³¹ Tamże, s. 22.

³² Por. tamże, s. 23.

³³ Tamże.

Słowa Bożego, które Kościół na każdy dzień nam podaje jako „kromki” pokarmu przeznaczone na dziś. Gdyby nie czytał sam i nie przytaczał podczas przepowiadania dokumentów papieskich, zwłaszcza tych najnowszych, do których lektury powinien czuć się wezwanym jako pierwszy wśród wierzących, skoro ma „podtrzymywać” Kościół! Nie byłby godzien miana syna Świętego Franciszka, gdyby dokumenty Kościoła czy teksty nauczania papieskiego obierał sobie za przedmiot do krytyki czynionej w świetle kryteriów naukowych albo politycznych, według norm ulubionego autorytetu medialnego.

Święty Franciszek z radością podpisałby się pod słowami, jakie Jan Paweł II zapisał w encyklice *Veritatis splendor*:

Żadne rozgrzeszenie, udzielone przez pobłażliwe doktryny, także filozoficzne czy teologiczne, nie może naprawdę uszczęśliwić człowieka: tylko Krzyż i chwała Chrystusa zmartwychwstałego mogą dać pokój jego sumieniu i obdarzyć zbawieniem (VS 120).

Ta prawda jest niezmienna w Kościele także w trzecim tysiącleciu, powinna więc rozbrzmiewać w świecie niesiona naszym głosem.

Pouczenia *Napomnień* dotyczą rozeznawania duchowego w tym zakresie, że wbrew temu, co

moglibyśmy przypuszczać, większość *Napomnień* jest zainteresowana postawą lub wewnętrznym zachowaniem człowieka w różnych sytuacjach, w jakich przychodzi mu się znaleźć. Jednym zgrabnym cięciem skalpela nacinają fałszywe pozory, otwierając na prawdziwe poznanie siebie, na nędzę istnienia, pokorę i zwrócenie wszystkiego Bogu. Takich napomnień jest około piętnastu, poczynając od Np 2, następnie 4–7, 10–15, 19, 21–23, 27, 28³⁴.

Nie sposób nie dostrzec, że wyraźnie wyłania się z nich temat trojakich relacji: do Boga, do bliźniego i do samego siebie. Według rozeznania ojca Thadée Matury,

przedmiotem około dziesięciu napomnień jest bezpośredni stosunek do bliźniego, sposób, w jaki należy go uznawać, doceniać, znosić go albo mu służyć; podobnie życie w braterstwie (posłuszeństwo) jest tematem około dziesięciu rad: Np 3–9, 17–18, 20, 24–26³⁵.

Zaledwie dwa pouczenia, choć wcale nie najmniejsze (Np 1; 16), dotyczą duchowego doświadczenia tajemnicy Boga. W przeciwieństwie do konkretnych wskazań zawartych w *Regułach* i innych pismach, tutaj

nie odnajdujemy żadnych aluzji do tego, co można by określić mianem „świata zewnętrznego”. Wszystko skupia się na wnętrzu człowieka, na tajemniczej wartości niewidzialnego „ja”, jego postaw i sądów. Czytamy o pragnieniu władzy i trudności, aby się od niego wyzwolić (Np 4; 9); o przywiązaniu

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

do samego siebie i wynikającej stąd pysze (Np 5; 7); o trudności oddaniu Bogu wszystkich należących do Niego dóbr (Np 18); o religijności na pokaz (Np 21); o burzliwych relacjach międzyludzkich: zawiści, zazdrości dobra bliźniego (Np 8); o gniewie i zgorzeniu grzechem bliźniego (Np 11); o nadmiernych wymaganiach w stosunku do innych (Np 17); obmawianiu braci za ich plecami (Np 25); o bezlitosnych sądach wobec duchownych (Np 26). Za każdym razem wskazuje rozwiązanie, a jest nim dokładnie odwrotna postawa czy postępowanie³⁶.

Zakończenie

Jakie konsekwencje ponosi człowiek, który przyjąwszy łaskę wiary, zaniechał duchowego rozeznawania, wskazuje Święty Paweł młodemu Tymoteuszowi:

[...] mając wiarę i dobre sumienie. Niektórzy odrzuciwszy je, ulegli rozbiciu we wierze (1 Tm 1,19).

Żyjemy w świecie, w którym jest

obecna potężna anty-ewangelizacja, która ma też swoje środki i swoje programy i z całą determinacją przeciwstawia się Ewangelii i ewangelizacji. Zmaganie się o duszę świata współczesnego jest największe tam, gdzie duch tego świata zdaje się być najmocniejszy [...], to świat nauki, kultury, środków przekazu; są to środowiska elit intelektualnych, środowiska pisarzy i artystów³⁷.

Zagrożenie dla kandydatów do kapłaństwa i młodych kapłanów stanowi „kultura chwili” – jak to ujął Papież Benedykt XVI w warszawskiej archikatedrze 26 maja 2005 roku – stanowiąca tło naszego życia, a domagająca się odrzucenia rozeznawania. Chodzi o to, żeby po prostu „konsumować” życie, poddać się doznaniu, które trwa chwilę i nie wzywa do odpowiedzialności. Podstawowe zadanie formatorów towarzyszących rozeznawaniu duchowemu ostatecznie

zawiera się w przeniknięciu powierzchni ludzkiego życia, by móc dostać się za fasadę konwencjonalnych gestów i postaw, okazywanych światu, [...] wydobyc wewnętrzną wolność człowieka, jego wewnętrzną prawdę [...] to sprawa całkowicie nadprzyrodzona, gdyż trud ratowania człowieka przed wewnętrznym automatyzmem należy przede wszystkim do Ducha Świętego³⁸.

Rozeznawanie duchowe nie ma nic wspólnego z przewrażliwieniem inspirowanym legalizmem czy tendencją do perfekcyjności! Ono jest „porywem mi-

³⁶ Tamże, s. 25.

³⁷ *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania V. Messoriego*, Lublin 1994, s. 96.

³⁸ T. Merton, *Kierownictwo duchowe i medytacja*, przeł. W. Grzybowski, Kraków 1995, s. 15.

łości” zdolnej rozróżnić między tym, co dobre, i tym, co lepsze, między tym, co pożyteczne samo w sobie, a tym, co przydatne w danej chwili. Łączy się zawsze z gotowością do poniesienia ofiar. Jak napisał Święty Paweł, chodzi o

ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną [...] odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest woła Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe (Rz 12,1–2).

Nie jest to łatwe dla nikogo. Kardynał Carlo Maria Martini ośmielił się założyć, że nawet Maryja miała kłopoty z rozeznawaniem. Chodzi o scenę, kiedy Jezus został w świątyni. Napomniała Go: „czemuś nam to uczynił? [...] z bólem serca szukaliśmy Ciebie” (Łk 2,48). Jezus jednak nie zważa na ich *odunomeoi* – z bólem serca (to samo słowo użyte w Łk 16,27)³⁹, lecz rozstrzyga ostro: „powinienem być w tym, co należy do mego Ojca”. Rozeznanie wymaga nieraz kategorięcznego tonu: „to jest konieczne”, „to moja powinność”, „my nie możemy bardziej słuchać ludzi niż Boga”.

Rosnąc duchowo, człowiek wyzbywa się tych obrazów własnego „ja”, jakie utworzył sam albo stworzyli o nim inni. Płomień Ducha Świętego wypala z niego ciernie, a odsłania obraz i podobieństwo do Boga. Święty Ambroży mówi w imię Boga:

Gdzie jest Kościół, tam jest mocne oparcie twego serca. W Kościele są położone fundamenty twojej duszy. Bo w Kościele ukazałem się tobie, tak jak kiedyś w ciernistym krzewie. Ty jesteś ciernistym krzewem, Ja jestem ogniem. Jestem w twoim ciebie, jak ogień w krzewie ciernistym. Jestem ogniem po to, by cię oświecać; ażeby wypalić ciernie twoich grzechów i obdarzyć cię przychylnością mojej łaski⁴⁰.

We wnętrzu Kościoła nabywamy wolności, która predestynuje do głębokich rozeznań, ponieważ opiera się o noszone w sercu „całe *Credo*”, które Kościół dał nam w depozyt podczas chrztu. Albert Görres (1918–1996) twierdzi, że wolność wierzącego nie wypływa z faktu: „wybieram taki cocktail przekonań, jaki najbardziej mi smakuje”⁴¹, gdyż dokonujący takiego wyboru byłiby „poddani urojeniom wielkościowym albo zarozumiali, opanowani przez kompleks nieomyślności”⁴².

W innym miejscu dodaje:

[...] nie ma chrześcijaństwa bez wyrazistości. Nie istnieje żadna nauka Jezusa pozbawiona kości, pozbawiona zasady dogmatycznej. Jezus nie chciał

³⁹ Por. C. M. Martini, *Kobieta pośród swego ludu*, przeł. S. Obirek, Kraków 1993, s. 111–112.

⁴⁰ Ambrosius, *Epistola* 63,41.42 (PL 16,1200 C/D) (za: J. Ratzinger, *Eklezjologia Konstytucji Lumen gentium*, [w:] *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary...*, s. 137).

⁴¹ A. Görres, *Glaubensgewissheit in einer pluralistischen Welt*, IKZ, 12 (1985), s. 119 (za: J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków 2005, s. 88–89).

⁴² Tamże.

wywołać beztreściowego wzruszenia... Jego posłanie jest określonym posłaniem... nie każdemu przyznaje słusność⁴³.

Wierzący według norm eklezjalnych pozwala Duchowi Świętemu na wprowadzenie – w ramach kolejnych etapów formacji – w coraz głębsze rozumienie treści Ewangelii nie tylko zapisanej, ale uosobionej w Słowie Wcielonym.

W czasie konklawe w natchnieniu Ducha kardynał Joseph Ratzinger bezkompromisowo mówił do zgromadzonych:

Iluz powiewów nauki zazналиśmy w ostatnich dziesięcioleciach, iluz ideologicznych prądów, ile sposobów myślenia... Łódeczka myśli wielu chrześcijan była nierzadko huśtana przez te fale – miotana z jednej skrajności w drugą: od marksizmu do liberalizmu aż po libertynizm; od kolektywizmu do radykalnego indywidualizmu; od ateizmu do niejasnego mistycyzmu religijnego; od agnostycyzmu po synkretyzm i tak dalej. Każdego dnia rodzą się nowe sekty i urzeczywistnia się to, co święty Paweł nazywa „oszustwem ze strony ludzi i przebiegłością w sprowadzaniu na manowce fałszu” (por. Ef 4,14).

Posiadanie jasnej wiary, zgodnej z credo Kościoła, zostaje często zaszufładowane jako fundamentalizm. A tymczasem relatywizm, to znaczy zdanie się na „każdy powiew nauki”, zdaje się jedyną postawą godną współczesności. Ustanawiany jest rodzaj dyktatury relatywizmu, która nie uznaje niczego za pewnik, a jedynym miernikiem ustanawia własne *ja* i jego zachcianki.

My natomiast mamy inną miarę wielkości: Syna Bożego, prawdziwego człowieka. To on jest wyznacznikiem prawdziwego humanizmu. Wiara „dorosła” nie idzie z prądem mód i nowinek; wiara dorosła i dojrzała jest głęboko zakorzeniona w przyjaźni z Chrystusem. Ta przyjaźń otwiera nas na każde dobro, dając nam zarazem kryterium rozeznania prawdy i fałszu, odróżnienia ziarna od plew. Do tej dorosłej wiary musimy dojrzywać, ku niej powinniśmy prowadzić Chrystusową trzodę. I właśnie ta wiara – i tylko ona – tworzy jedność, realizując się w miłości (Watykan, homilia 20 kwietnia 2005 roku).

Święci poprawnie rozeznali własną niemoc i moc Bożą. Dlatego byli ludźmi tej autentycznej pokuty, która dosięga serca, a nie tylko zewnętrznych gestów. Jeśli członek AA jest w stanie mówić o sobie: „jestem alkoholikiem niepijącym od ... lat”, to dlaczego nam, podejmującym „życie pokuty”, przychodzi trudno przyznać: „jestem grzesznikiem niegrzeszącym od ... lat”? Kto przygotowuje się do przejścia przez świat z Ewangelią na ustach, ten musi znaleźć w sobie dość siły, żeby dzień po dniu swoje kilogramy przynieść „na czas” do kaplicy, do miejsca pracy, do miejsca, z którego dobiega wołanie bliźniego.

Z tego powodu formatorzy czują się przymuszeni wielokrotnie powtarzać młodym:

⁴³ Tamże, s. 129.

Bez pokory nigdy nie rozwiniesz prawdziwej osobowości. W najlepszym razie potrafiśz oszukać innych, będziesz rozgadany, elokwentny. Ale nie myl pojęć⁴⁴.

To jeszcze nie jest wyposażenie prawdziwego apostoła. Tylko człowiek, który napełnił serce Bogiem, może podjąć się ewangelizacji.

Jeśli w archiwum naszej psychiki zgromadził się nadmiar emocji i doznań z przeszłości, to już czas, w logice wiary, uczynić ją także miejscem doświadczenia duchowego i nawet po najciemniejszej przeszłości wołać do Pana: „Jezu wspomnij na mnie”. W ekonomii Boga „ilość” nie ma priorytetu, On nie sumuje dokonań, lecz oczekuje „jakości” naszych wyborów w obecnej chwili. Skoro Święty Franciszek zostawił nam zaledwie dwadzieścia osiem napomnień, rozeznając ich treść i wskazania, możemy przenieść je do naszej mentalności już w okresie jednego, najkrótszego miesiąca. Refleksja osobista, podjęta odważnie i rzetelnie, bez wątpienia wyda owoce w praktyce życia franciszkańskiego.

Wołajmy ze Świętym Franciszkiem i wszystkimi świętymi jego zakonu:

Najwyższy... rozjaśnij ciemności mego serca, bym mógł bezpiecznie wchodzić w ciemności i chaos tego świata... *Daj prawdziwą wiarę*, wytrwałą nadzieję, doskonałą miłość – to wyposażenie, które pozwoli skutecznie świadczyć o Tobie i przepowiadać Ewangelię całemu stworzeniu. Ty mi *daj zrozumienie* – nie chcę go oczekiwać od świata, słuchać jego rad, przyswajając jego modnych poglądów. Pozwól mi rozeznąć *Twoją świętą wolę!* Każ mi nosić w sercu Twoje pragnienie, nie moje, aby Twoja wola wypełniła się przeze mnie...

Święty Ojciec Franciszku, strzeż naszej tożsamości! Zbaw nas od pokusy przystosowania się do świata. Wskaż, jak zachować odrębny charyzmatyczny charakter, a przy tym nie być zmanierowanym. Ucz nas badać własne postępowanie bez zestawienia z drugimi (por. Ga 6,4). Naucz smakowania mądrości Ewangelii i Tradycji Kościoła. Ukształtuj w nas takie zewnętrzne i wewnętrzne postawy – w kaplicy, przy pracy, w sali wykładowej..., aby dla każdego było czytelne, kto tu *jest Panem*, a kto sługą.

⁴⁴ J. Urteaga, *Chrześcijananie do boju! Wyłącznie dla odważnych, młodych duchem*, przeł. J. Radożycki, L. Polak, Warszawa 1994, s. 53.

O. Roland Prejs OFMCap

Testament wśród pism Świętego Franciszka

Święty Franciszek z Asyżu nie zwykł wypowiadać swoich myśli na piśmie. Mówił o sobie, że jest „homo simplex”¹ (człowiek prosty), co w średniowieczu oznaczało człowieka bez wykształcenia, nieobeznanego ze sztuką czytania i pisania, a przynajmniej niemającego z nią stałego kontaktu. Podobnie wyraża się Franciszek o pierwotnej wspólnotie swoich braci: „eramus idiotae et subditi omnibus” (byliśmy niewykształceni – „nieuczeni” – i poddani wszystkim)². Gwoli prawdy należy stwierdzić, że Franciszek w dzieciństwie lub we wczesnej młodości posiadał elementarne wykształcenie – ukończył *trivium* przy kościele św. Jerzego w Asyżu, umiał więc czytać i pisać, a ponadto w podstawowym zakresie znał łacinę³. Faktem jest jednak, że pisał rzadko. Do naszych czasów zachowały się trzy jego autografy: *Błogosławieństwo dla brata Leona*, na drugiej stronie tego dokumentu modlitwa *Uwielbienie Boga Najwyższego*, wreszcie *List do brata Leona* (czwarty autograf, modlitwa *Zachęta do uwielbienia Boga*, zaginął – tekst modlitwy znamy z odpisów). Wątpliwe jednak, żeby było tych autografów więcej, a gdyby nawet były, to raczej w skromnej liczbie. Jeśli już Franciszek chciał przekazać coś za pomocą pisma, uciekał się do pomocy sekretarzy. Funkcję tę pełnili między innymi brat Leon⁴,

¹ *Testament św. Franciszka* [dalej: T], 29 [polski przekład między innymi w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*. Wydanie łacińsko-polskie, Kraków–Warszawa 2002, s. 215–219].

² T 19.

³ Średniowieczne szkolnictwo dzieliło się na dwa podstawowe etapy. Pierwszy, zwany *trivium*, obejmował „trzy sztuki wyzwolone”, czyli gramatykę, retorykę i dialektykę. Drugi, zwany *quadrivium*, obejmował cztery kolejne „sztuki wyzwolone” – arytmetykę, geometrię, astronomię i muzykę. Absolwent *trivium* umiał zatem czytać i pisać, daleko mu jednak było do erudycji i posługiwania się wykwinną łaciną. Por.: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1990, s. 212–215; L. Moulin, *Średniowieczni szkolarze i ich mistrzowie*, Gdańsk–Warszawa 2002. O wykształceniu Franciszka – zob. uwagi R. Mansellego, *Święty Franciszek z Asyżu. Editio maior*, Kraków 2006, s. 108–109.

⁴ Franciszek z Asyżu św., *Prawdziwa i doskonała radość*, 1–2 [polski przekład między innymi w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*..., s. 135].

brat Benedykt z Piratro⁵, brat Cezary ze Spiry⁶, być może okazyjnie także inni bracia.

Testament Świętego Franciszka był już wielokrotnie przedmiotem studiów krytycznych. Znakomite prace na ten temat napisali K. Esser⁷, D. Barsotti⁸, A. Quaglia⁹, F. De Lazzari¹⁰ czy M. Conti¹¹. Skromniej przedstawia się literatura w języku polskim – dysponujemy tylko hasłem w *Leksykonie duchowości franciszkańskiej*¹², ale wyczerpującym, choć – jak zwykle w wydawnictwach encyklopedycznych – skrótowym. Ogólne wprowadzenie do pism Franciszka, zamieszczone w jednym z ich wydań, zawiera również uwagi co do *Testamentu*, dość trafnie wskazujące na sedno rzeczy, choć także skrótowe¹³.

1. Ogólna charakterystyka *Testamentu*

Idąc za podziałem pism Świętego Franciszka przyjętym przez najwybitniejszego ich znawcę, Kajetana Essera OFM, wyróżniamy ze względu na tematykę *Napomnienia* (zbiór krótkich tekstów o charakterze zachęt), reguły, listy i modlitwy. *Testament* jest zaliczany do reguł, choć – jak dalej zobaczymy – jest to klasyfikacja umowna. Jest pismem, którego autentyczność nigdy nie była kwestionowana. Sprawiała to – paradoks – różnica zdań wśród braci, jaka zaistniała zaraz po śmierci Serafickiego Ojca, a która dotyczyła mocy obowiązującej *Testamentu*. Zarówno bracia stojący na stanowisku, że *Testament* obowiązuje na równi z regułą, jak i zajmujący stanowisko przeciwne, nie mieli wątpliwości, że

⁵ *Zbiór Asyski*, 59 [polski przekład w: *Źródła Franciszkańskie*, Kraków 2005, s. 1507–1669].

⁶ R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu...*, s. 355.

⁷ K. Esser, *Das Testament des Heiligen Franziskus von Assisi*, Münster/Westfalen 1949; tenże, *Il Testamento di san Francesco*, Milano 1978.

⁸ D. Barsotti, *Questo è il mio Testamento*, Milano 1976.

⁹ A. Quaglia, *Il Testamento di san Francesco e la Regola*, „Miscellanea Franciscana”, 79 (1979), s. 133–148.

¹⁰ F. De Lazzari, *Il Testamento di san Francesco*, Assisi 2003.

¹¹ M. Conti, *Il discorso d'addio di s. Francesco. Introduzione e commento al Testamento*, Roma 2000. Nie przytaczamy w tym miejscu całej literatury dotyczącej *Testamentu* ani przywołanych opracowań – z wyjątkiem studium K. Essera – nie traktujemy jako najważniejszych czy najlepszych. Zainteresowani muszą sięgnąć do międzynarodowej *Bibliographia Franciscana*, wydawanej przez Istituto Storico dei Cappuccini w Rzymie.

¹² M. Conti, *Testament św. Franciszka*, przeł. A. Zębik, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, Kraków–Warszawa 2006, s. 1823–1838. W dalszych wywodach nie przywołujemy każdorazowo w przypisach stosownej literatury, ponieważ co do istotnych faktów wszystkie cytowane przez nas prace są w zasadzie zgodne, hipotez zaś i nieudokumentowanych sądów, będących przedmiotem dyskusji, w tym miejscu nie relacjonujemy. Wymagałoby to osobnego, krytycznego studium.

¹³ T. Desbonnets, *Pisma św. Franciszka w ujęciu historycznym i krytycznym*, [w:] *Święci Franciszek i Klara z Asyżu, Pisma...*, s. 31–67.

jest to autentyczne pismo Franciszka, a kwestia sprowadza się tylko do tego, czy przyznać mu moc obowiązującą. I choć papież Grzegorz IX bullą *Quo elongati* (z 29 września 1230 roku) orzekł, że *Testament* nie ma mocy obowiązującej, a powtórzył to papież Mikołaj III w bulli *Exiit qui seminat* (z 14 sierpnia 1279 roku), pismo zawsze było otaczane w zakonie szacunkiem jako ostatnia wola Patriarchy, wskutek tego wielokrotnie przepisywane, a często komentowane. Mimo niekwestionowania autentyczności nie od razu przyjął się tytuł *Testament*. Papież Grzegorz IX we wspomnianej bulli *Quo elongati* mówi o „przykazaniu zwanym testamentem” (*mandatum*). Nie używali tego tytułu choćby niektórzy pisarze z grona franciszkanów spirytualnych, jak Piotr Jan Olivi, który w liście do błogosławionego Konrada z Offidy z 1295 roku mówi o „liście Ojca, który przez niektórych jest nazywany testamentem”. Tytuł *Testament* uzasadnia jednak wola samego Franciszka zawarta w tekście¹⁴. Nadają też ten tytuł liczne najstarsze kodeksy, niekiedy uzupełniając: „Testament błogosławionego Franciszka, który podyktował przed swoją śmiercią”, „Testament, który podyktował święty Ojciec u końca swego życia” i tym podobne. Posługuje się tym tytułem również Tomasz z Celano już w *Vita prima*, cytując ponadto fragmenty, co daje podstawę do wniosku, że była to wówczas nazwa rozpowszechniona i rozumiana dla ogółu braci. Określenia *Testament* używają też inne najstarsze źródła franciszkańskie: *Relacja Trzech Towarzyszy*, *Zbiór Asycki* i *Zwierciadło doskonałości*¹⁵.

Tekst *Testamentu* jest dobrze poświadczony. Zachowane odpisy pochodzą z okresu od połowy XIII aż po XVIII wiek, ponadto od XVI wieku *Testament* był wielokrotnie drukowany, najczęściej razem z *Regułą zatwierdzoną*. K. Esser, przygotowując krytyczne wydanie pism Świętego Franciszka, skolacjonował osiemdziesiąt siedem rękopisów łacińskich, które przekazują niemal identyczny tekst. Pierwszeństwo K. Esser dał kodeksowi z Biblioteka Comunale w Asyżu, pochodzącemu z połowy XIII wieku, noszącemu sygnaturę cod 338, uważając, że zawarty tam tekst jest najbardziej autentyczny, co jest zresztą uzasadnione tym, że jest to najstarszy – jak dotąd – znany rękopis *Testamentu*. Wariacje tekstowe w innych rękopisach są nieznaczne i drugorzędne.

Ile jednak testamentów Franciszek napisał? Oprócz bowiem tekstu, który powszechnie znamy *Testamentem*, dysponujemy także *Małym testamentem sienieńskim* i *Ostatnią wolą napisaną dla św. Klary*. Niektórzy badacze za rodzaj testamentu Franciszka uważają też rozdział 22 z *Reguły niezatwierdzonej*, napisany w 1219 roku przed udaniem się na wyprawę misyjną do Saracenów. Biorąc pod uwagę ówczesną sytuację, Franciszek musiał roztropnie liczyć się z tym, że z tej wyprawy może nie wrócić. Informacje w *Zbiorze Asyckim* i w *Zwierciadle doskonałości* o spisaniu przez Franciszka testamentu wskazują nam na jeszcze inne teksty, które rzeczywiście mogły być ostatnią wolą Serafickiego Ojca,

¹⁴ T 34.

¹⁵ M. Conti, *Testament św. Franciszka...*, s. 1823.

a których nie odnajdujemy wśród znanych nam dziś pism Franciszka¹⁶. O ile *Ostatnia wola napisana dla św. Klary* ma jasnego odbiorcę – Klarę i jej siostry, nas zatem w tym miejscu nie interesuje, o tyle inne Franciszkowe teksty o charakterze testamentalnym albo są kierowane do braci Pierwszego Zakonu, albo nie mają określonego adresata, co na jedno wychodzi, będą bowiem również dotyczyć Pierwszego Zakonu.

Rekonstruując życie Franciszka, należy przyjąć, co następuje: w 1226 roku złożony chorobą w Sienie liczył się z niebezpieczeństwem śmierci. Obecni przy nim bracia prosili go, żeby przekazał im jakieś słowa ostatniej woli¹⁷. W odpowiedzi na to podyktował *Mały testament sieneński*. Tekst ten mógł być jednak kilkakrotnie przerabiany i przepracowywany przez samego Franciszka, stąd w *Zbiorze Asyskim* znajdujemy teksty, których nie mamy w zachowanym dziś korpusie pism Franciszka. Mowa jest tam, że Święty Franciszek „chciał napisać w *Testamencie*”. Wspomniane zmiany tekstu mogły brać się choćby stąd, że stan zdrowia Franciszka był wówczas niestabilny. Święty, w zależności od aktualnego samopoczucia, mógł prosić, by napisano to lub owo, myśli nie kończył, po jakimś czasie wracał do przerwanego wątku, ale tymczasem zmieniał wypowiedź, a wszystko to mogło utrwalić się w świadomości najbliższych towarzyszy jako odrębne (różne) teksty czy zamiary napisania¹⁸. Dopiero powrót do Asyżu, który prawdopodobnie psychicznie podbudował Franciszka, dał możliwość podyktowania tekstu prostego, ale obszerniejszego i zwartego treściowo. Większość autorów przyjmuje dziś jednak hipotezę, że w czasie pobytu w pałacu biskupim w Asyżu Franciszek podyktował jeszcze jakiś tekst, który nie dochował się do naszych czasów, a w którym znajdowało się polecenie, żeby bracia otaczali szacunkiem Porcunkulę jako miejsce początków zakonu oraz żeby budowali swoje domy z błota i drewna. Niektórzy badacze rozszerzają tę hipotezę, że dyspozycje te miały wywołać niechęć ze strony części braci, wskutek czego Franciszek polecił je usunąć i nadać *Testamentowi* taki kształt, jaki dziś znamy, a wspomnienie o usuniętych fragmentach przechowało się jedynie w pismach pochodzących od Trzech Towarzyszy – Anioła, Leona i Rufina. Wydaje się jednak, że hipoteza ta idzie zbyt daleko¹⁹.

¹⁶ *Zbiór Asyski*, 56–57, 106. *Zwierciadło doskonałości*. Redakcja większa, 9, 55. [Polski przekład w: *Źródła Franciszkańskie*, Kraków 2005, s. 1769–1925].

¹⁷ *Zbiór Asyski*, 59.

¹⁸ Por. dobre i uzasadnione wywody na temat ostatnich dni Franciszka w: R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu...*, s. 435–444.

¹⁹ Przytacza ją M. Conti, *Testament św. Franciszka...*, s. 1824.

2. Autor i redaktor, czas powstania, język i styl

Nigdy nie było wątpliwości, że autorem *Testamentu* jest Święty Franciszek z Asyżu. Nie znamy sytuacji, żeby ktokolwiek i kiedykolwiek kwestionował autorstwo Serafickiego Ojca, choć co do innych pism przypisywanych Franciszkowi rozbieżności w kwestii autorstwa istniały. Nie spotykamy się również z zarzutem, że *Testament* jest pismem okrojonym czy zniekształconym. *Testament* na pewno został podyktowany przez Franciszka. Nie tylko nie spotkano się z Franciszkowym autografem tekstu ani choćby z pośrednimi świadectwami, że taki autograf istniał, ale przytoczone już przez nas incipity stwierdzają wyraźnie fakt podyktowania. Dodatkowo świadczą o tym dane krytyki zewnętrznej: *Testament* powstał – o czym dalej – gdy Franciszek był złożony przedśmiertną chorobą. Stan jego zdrowia wykluczał, aby mógł pisać osobiście, zwłaszcza że – jak zauważyliśmy – pisanie nie było czynnością, do której nawykł, i musiało wymagać od Świętego Ojca znacznie większej koncentracji psychicznej niż w wypadku kogoś, kto z pisaniem miał do czynienia na co dzień. Wątpliwe, żeby zdobył się na taką koncentrację człowiek ciężko chory.

Podnoszono z kolei problem wpływu redaktora na ostateczny kształt i treść *Testamentu*. Jak duży był to wpływ? Czy nie zniekształcił on oryginalnej myśli Franciszka? Imienia redaktora nie znamy. Kto mógł nim być? Łatwiej będzie pokusić się o jakieś hipotezy, jeżeli spróbujemy ustalić czas napisania. Incipity rękopiśmiennych przekazów *Testamentu* informują, że Franciszek napisał bądź podyktował ostatnią wolę „in ultimo”, „circa finem vitae suae”, „prope finem vitae suae nobis reliquit”. Są więc zgodne co do tego, że nastąpiło to u schyłku doczesnego życia Poverella. Zrekonstruujmy jeszcze raz fakty: w kwietniu–maju 1226 roku Franciszek przebywał w Sienie, gdzie poddał się leczeniu oczu, jak się miało okazać, bezskutecznemu. Ponieważ doświadczał w tym czasie także innych dolegliwości (choroba śledziony i żołądka, ogólne osłabienie organizmu), liczył się z rychłą śmiercią. W tym czasie podyktował tekst, znany dziś jako *Mały testament sieneński*. Tekst ten został napisany na prośbę braci, którzy spodziewając się rychłej śmierci Franciszka, prosili, żeby zostawił im jakąś pamiątkę swej woli²⁰. Latem (czerwiec?) Franciszek został przeniesiony do Celle di Cortona, a następnie do Asyżu. We wrześniu 1226 roku znajdował się w pałacu biskupim w Asyżu, pod koniec miesiąca kazał się przenieść do Porcjunkuli. *Testament* powstał więc prawdopodobnie w tym właśnie czasie, a więc w pałacu biskupa lub w Porcjunkuli, ten bowiem czas, to okres, który możemy nazwać „in ultimo”, „circa finem vitae suae”, czy „prope finem vitae suae”. Zdaniem K. Essera, odwołującego się do przekazu Tomasza z Celano i Świętego Bonawentury²¹, nastąpiło to w Por-

²⁰ *Zbiór Asyski*, 59.

²¹ Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy*, 108–110; Bonawentura św., *Życiorys większy*, 14,5 [polskie przekłady w: *Źródła Franciszkańskie...*].

cjonu. Przy Franciszku byli wówczas między innymi Eliasz Buonbarrone, Leon (spowiednik Franciszka), Anioł Tancredi, Bernard i Jan z Lodi. Spośród nich Leon z pewnością umiał pisać, był przecież kapłanem, co więcej, wcześniej już niejednokrotnie służył Franciszkowi jako sekretarz. Co do innych braci nie umiemy powiedzieć, czy znali sztukę pisania. Bernarda i Jana z Lodi należałoby raczej wykluczyć, co do Anioła Tancredi i Eliasza nie mamy już pewności, ale zarówno w Porcjunkuli, jak i w pałacu biskupim w Asyżu z pewnością nie brakowało ludzi obeznanych z tą umiejętnością. Hipotetycznie możemy jednak wskazać na brata Leona. Wprawdzie nie przemawiają za nim żadne jednoznaczne świadectwa, ale to, że wcześniej już sekretarzował Serafickiemu Ojcu i że Franciszek darzył go szczególnym zaufaniem, każą w nim widzieć redaktora *Testamentu*.

Czy i w tym wypadku, podobnie jak w wypadku *Małego testamentu sieneńskiego*, jakiś wpływ na powstanie interesującego nas dokumentu wywarli bracia, przynajmniej taki, że prosili Franciszka o napisanie (podyktowanie) ostatniej woli? Żadne świadectwa pisane tego nie potwierdzają. Wydaje się jednak, że nie było takiej potrzeby. *Mały testament sieneński* jest tekstem bardzo krótkim: jest to tylko błogosławieństwo dla braci oraz wezwanie, aby się wzajemnie miłowali, zachowali ubóstwo i byli wierni Kościołowi oraz jego pasterzom. Franciszek dyktował go osłabiony chorobą i sam stwierdza, że nie jest w stanie przekazać niczego więcej²². Tymczasem poczuł się o tyle lepiej, że mógł być przeniesiony ze Sieny do Asyżu. Zapewne lepsze samopoczucie pozwoliło na rozwinięcie treści zawartych w *Małym testamencie sieneńskim*. W takim wypadku nie było potrzeby żadnej powtórnej zachęty czy prośby ze strony braci: Franciszek sam zdawał sobie sprawę, że musi zostawić im coś, co będzie przypominało tak jego, jak też jego pragnienia.

Testament jest napisany w języku łacińskim. Nie jest to łacina wykwinna, niemniej zachowuje ona poprawność językową. Daleko jej jednak do subtelności prawniczych, tym bardziej do języka teologicznego. Redaktorem był więc ktoś, kto znał łacinę i umiał się nią poprawnie posługiwać. Mimo obróbki redakcyjnej język *Testamentu* nosi cechy charakterystyczne dla Świętego Franciszka. Proste słownictwo, a przy tym dość ubogi zasób leksykalny, częste zaczynanie zdań od „i”, posługiwanie się zdaniami niezłożonymi, brak okresów warunkowych – wszystko to wskazuje na pochodzenie *Testamentu* od człowieka niewykształconego, niemającego zwyczaju przelewania swoich myśli w formie pisemnej. Pasuje to do Franciszka, sugerując, że *Testament* został podyktowany, a interwencje redaktora ograniczyły się do najkonieczniejszych sytuacji. To ograniczenie interwencji także pośrednio przemawia za redakcją brata Leona: inny redaktor zapewne nie odniósłby się z taką atencją do tekstu wygłoszonego (dyktowanego) przez Franciszka, lecz pozwoliłby sobie na daleko bardziej posunięte opracowanie redakcyjne tekstu. Nie oznacza to, że zniekształciłby przesłanie Franciszka, prawdopodobnie jednak nie zachowałby charakterystycznego stylu wypowiedzi.

²² Franciszek z Asyżu św., *Mały testament sieneński*, 2 [polski przekład w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma...*, s. 221].

3. Treść

Testament liczy czterdzieści jeden zdań (wierszy), bez grupowania ich w rozdziały lub inne podobne jednostki. Możemy jednak wyróżnić kilka wątków tematycznych. Wiersze początkowe mają charakter autobiograficzny, w których Franciszek wspomina początki swojego powołania. Wbrew naszym oczekiwaniom nie mówi jednak wiele o sobie, podkreślając raczej działanie łaski Bożej w swoim życiu. Przebija tu wyraźna skromność autora, który nie zamierza w centrum zainteresowania stawiać własnej osoby: dla niego ważny jest Bóg ze swoim nadprzyrodzonym, uświęcającym działaniem, który powołuje, kogo chce i w jaki sposób chce²³. Wiersze następne od autobiografii przechodzą wyraźnie do zrelacjonowania stosunku Franciszka do Kościoła, duchownych i Najświętszego Sakramentu. Franciszek wyraża w nich pragnienie posłuszeństwa Kościołowi, szacunek dla duchowieństwa oraz religijną cześć dla Eucharystii. Jest to piękne świadectwo katolickiej postawy Franciszka, dalekiej od kwestionowania prawd wiary. Stanowi to zarazem zaprzeczenie tych wszystkich twierdzeń, które chciałyby widzieć we Franciszku prekursora późniejszych herezji²⁴. W kolejnych wierszach wraca wątek autobiograficzny, ale w łączności z ukazaniem początków wspólnoty braterskiej pierwszych towarzyszy Franciszka. Mowa jest tutaj o powstaniu reguły, przy czym Franciszek daje wyraz przekonaniu, że jest ona objawiona przez Boga. Ponadto Poverello porusza sprawę całkowitego ubóstwa, jakie panowało w najstarszej wspólnotie minorytów, podkreśla wierność w odmawianiu Boskiego Oficjum i w wykonywaniu pracy, wreszcie poświadcza używane przez braci pozdrowienie. Jest to cenny przekaz historyczny, ukazujący fizjonomię najstarszej wspólnoty franciszkańskiej, a pochodzący od jej twórcy i naocznego świadka, dzielącego we wszystkim jej życie²⁵.

Wiersze następne powstały prawdopodobnie w odpowiedzi na rozrastającą się wspólnotę franciszkanów i rodzące się w związku z tym problemy. Przypomnijmy, że już za życia Serafickiego Ojca wspólnota minorytów liczyła około pięciu tysięcy braci, a daleko jej było do uformowania regularnych struktur: chyba tylko kapituła oraz urzędy ministra generalnego i ministrów prowincjalnych były tym, co funkcjonowało już w życiu braci mniejszych. Reszta instytucji i ich kompetencje dopiero się kształtowały. Seraficki Ojciec nie zamierzał dawać gotowych recept, a propozycje rozwiązań instytucjonalnych poddawał pod osąd kapituły²⁶. Otwierało to jednak drogę do daleko idących przewartościowań franciszkańskiego ideału, pochodzących od samych braci²⁷. Franciszek

²³ T 1–5.

²⁴ T 6–13.

²⁵ T 14–23.

²⁶ Por. Franciszek z Asyżu św., *List do ministra*, 13–15 [polski przekład między innymi w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma...*, s. 259–261].

²⁷ Na temat napięć w najstarszej wspólnotie franciszkańskiej – zob. R. Manselli, *Święty Fran-*

jest tego świadom: otwarty na przyszłe postanowienia kapituł co do wprowadzenia takich lub innych rozwiązań, staje na straży charyzmatu ubóstwa i *minoritas*. Przestrzega więc przed przyjmowaniem kościołów i domów, choć – znamienne – robi pewne odstępstwo w stosunku do *Reguły zatwierdzonej*, w której całkowicie zakazał przyjmowania czegokolwiek na własność, tu zaś zezwala na przyjęcie, jeżeli tylko odpowiada to świętemu ubóstwu. Trzeba jednak zaznaczyć, że dyspozycja ta jest sformułowana negatywnie („niech bracia nie przyjmują [...] jeżeli to nie odpowiada świętemu ubóstwu”), stąd w pierwszej chwili trudno ją dostrzec²⁸. Seraficki Ojciec zakazuje następnie starań o ochronę prawną dla wspólnoty braterskiej oraz wyraża osobiste pragnienie posłuszeństwa i odmawiania liturgicznej modlitwy Kościoła, podobne żądania stawiając braciom. Licząc się z tym, że mogą znaleźć się bracia pragnący wprowadzić zmiany, Franciszek bezwzględnie zmian zakazuje, przewidując kary dla nieposłusznych i niewiernych ślubowanemu życiu. W tym miejscu dochodzi do głosu rola kardynała-protektora, który musi – smutna konieczność – interweniować, a nawet surowo postępować z braćmi, którzy burzyliby jedność wspólnoty. Na koniec tej części Franciszek zastrzega, że nie jest to inna reguła, lecz jego testament, dany braciom w celu wierniejszego zachowania ślubowanej reguły. Zdanie to wyklucza więc interpretacje *Testamentu* jako pisma opozycyjnego w stosunku do *Reguły zatwierdzonej*²⁹.

Końcowe wiersze ponawiają zakaz wprowadzania zmian, tym razem do *Reguły zatwierdzonej* i *Testamentu*, ponadto nakazują łączne odczytywanie obu pism przy okazji kapituł lub innych zebrań braterskich. Dwa ostatnie wiersze to błogosławieństwo dla zachowujących regułę³⁰.

Treść *Testamentu* tchnie bardzo osobistym stosunkiem Franciszka do czytelników, którymi są jego bracia. Nie jest to dokument prawny ani kodeks przepisów uzupełniających do *Reguły zatwierdzonej*. Nie jest to także żaden program na przyszłość czy uroczysta proklamacja ideałów franciszkańskich, tym bardziej – jak chciał francuski historyk Paul Sabatier – wyraz opozycji w stosunku do reguły, rzekomo narzuconej przez Stolicę Apostolską. Z tonu pisma przebija przekonanie, że Franciszek nie jest zaniepokojony o przyszłość braterstwa, nie staje też przed problemem, czego bracia mają się trzymać i co on, założyciel, musi im zostawić jako ostatnią wolę. Jedyne, czego mają się trzymać, to reguła, braterstwo, ubóstwo i wierność Kościołowi. Jest to więc wezwanie do gorliwości i wierności. Asyski realista zdawał sobie sprawę, że gorliwość może

ciszek z Asyżu..., s. 275–348. Napięcia takie niewątpliwie istniały, trudno jednak wnioskować, że zakon u schyłku życia Franciszka był areną walk między zwolennikami złagodzonego sposobu życia a obrońcami dotychczasowego stylu. Tak mogłoby to wyglądać we wspólnocie o ukształtowanym sposobie życia, z uformowanymi instytucjami, mającymi jasne kompetencje. U braci mniejszych w tym czasie jeszcze tego wszystkiego nie było.

²⁸ T 24.

²⁹ T 24–34.

³⁰ T 35–39.

słabnąć i trzeba ją ożywiać. Temu ma służyć przywołanie doświadczenia własnego powołania, nawiązanie do życia pierwotnej wspólnoty, wreszcie zachęta, żeby bracia ślubowaną regułę zachowali w duchu bardziej katolickim, i zakaz wprowadzania zmian.

Podsumowanie

Biorąc pod uwagę powyższe racje, trudno pod względem literackim zaliczyć *Testament* do reguł. Jego miejsce jest raczej między *Napomnieniami*. Za zaliczaniem do reguł przemawia wielowiekowa tradycja, wypływająca z woli Serafickiego Ojca, który kazał, aby *Testament* odczytywano razem z *Regułą zatwierdzoną*, gdy bracia zbiorą się razem. Za traktowaniem *Testamentu* jako tekstu przynależnego do reguł przemawia również podkreślony już przez nas paralelizm z *Regułą zatwierdzoną*. Niemniej są to racje tekstologiczne i wywodzące się z tradycji, nie zaś z zawartości treściowej. Pismo jest wyraźną zachętą, co zresztą jest charakterystyczne dla Franciszka: Seraficki Ojciec nie był prawodawcą, lecz animatorem życia duchowego, którego drogę genialnie wytyczył i ukazał własnym przykładem. Stąd właśnie *Napomnienia* stanowią wśród jego pism grupę najliczniejszą, a *Testament* mieści się w ich obrębie.

Zauważono już, że treść *Testamentu* jest paralelna do *Reguły zatwierdzonej*. I tak, wiersz czternasty *Testamentu* odpowiada pierwszemu i dwunastemu rozdziałowi *Reguły*, wiersz szesnasty – rozdziałowi drugiemu, wiersz osiemnasty – rozdziałowi trzeciemu, wiersze dwudziesty i dwudziesty pierwszy – rozdziałowi piątemu, wiersze dwudziesty drugi i dwudziesty czwarty – rozdziałowi szóstemu, wiersz dwudziesty piąty – rozdziałowi dziewiątemu i dziesiątemu, wiersz dwudziesty siódmy – rozdziałowi dziesiątemu, wiersz trzydziesty pierwszy – rozdziałowi siódmemu, wiersze od trzydziestego drugiego do trzydziestego czwartego – rozdziałowi dwunastemu. *Testament* jest więc swoistym komentarzem do *Reguły zatwierdzonej*, tym cenniejszym, że pochodzącym bezpośrednio od Franciszka³¹.

Byłoby wprawdzie przesadą, gdybyśmy określili *Testament* jako streszczenie innych pism Franciszka, niemniej możemy w nim odnaleźć echa tematów pojawiających się już w innych miejscach, choćby wierność Kościołowi, szacunek dla kapłanów, a już szczególnie ubóstwo. *Testament* nie jest z pewnością streszczeniem innych pism Poverella, jest natomiast streszczeniem najdroższych mu idei i umiłowanej przezeń formy życia.

³¹ M. Conti, *Testament św. Franciszka...*, s. 1830–1838.

O. Lucjusz R. Wójtowicz OFM

„Pan dał mi braci” – doświadczenie braterstwa w *Testamencie* Świętego Franciszka

Brat i braterstwo w *Testamencie* Świętego Franciszka

Testament Świętego Franciszka z Asyżu to dzieło bogate w treści zarówno duchowe, jak i egzystencjalne. Jest on tematem wielu rozpraw naukowych i ciągłej dyskusji o charakterze legislacyjnym, antropologicznym i teologicznym.

Jest dokumentem o wielkim znaczeniu duchowym, jedynym w swoim rodzaju, zważywszy na datę jego powstania. W pierwszej połowie XIII wieku jest czymś zupełnie nowym i oryginalnym¹. Przez swój charakter mógł być podobny do wcześniejszych reguł.

Święty Franciszek rozwiewa tę wątpliwość w słowach:

I niech nie mówią bracia: „To jest inna reguła”, jest to, bowiem **przypomnienie, pouczenie, zachęta i mój testament** [podkreślenia – L. R. W.], który ja, maluczki brat Franciszek, zostawiam wam, braciom moim umiłowanym, po to abyśmy bardziej w duchu katolickim zachowywali regułę ślubowaną Panu (T 34).

Tak więc widzimy, że nie jest to tekst reguły czy komentarza, ale coś zgoła idącego w głąb, mającego znaczenie przede wszystkim duchowe.

Encyklopedyczny słownik duchowości *Dizionario di Spiritualità* mówi, że *Testament* nie ma wartości prawnej, co zostało zadeklarowane przez papieża Grzegorza IX w bulli *Quo elongati* z 30 września 1230 roku².

Wielki znawca duchowości franciszkańskiej, ojciec Kajetan Esser, zachęca, aby status prawny nie różnił rodzin franciszkańskich. Wydaje się to możliwe

¹ Por. R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu. Editio maior*, Kraków 2006, s. 437.

² *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, red. E. Ancilli, t. 2, Roma 1975, s. 1038.

tylko wtedy, kiedy będzie on postrzegany jako mowa pożegnalna³, która zawiera w sobie świadectwo osobiste Świętego Franciszka i napomnienia dla braci.

Jest to tekst, w którym Franciszek najbardziej wiernie rysuje siebie samego, swoje doświadczenie, swoje pouczenia i pragnienia. Dyktuje go pod koniec swojego życia (sierpień lub wrzesień 1226 roku), gdy dotknięty chorobą oczu nie może już widzieć świata zewnętrznego, ale bardzo jasno wewnętrze śledzi najważniejsze stopnie wędrówki duchowej⁴.

Wśród określeń, jakie spotykamy, jest również i takie, że *Testament* to osobiste pismo do braci⁵, których Franciszek otrzymał jako dar od Boga, będącego Jedynym i Największym Dobrem.

Święty Franciszek, żegnając się z braćmi, dyktuje swoisty tekst *Il discorso d'addio* (*Ostatnia mowa* lub *Z Bogiem...*) na sposób „mowy pożegnalnej”, która z jednej strony jest osobistą refleksją, z drugiej zaś – wskazówką dla braci, jak żyć i iść za Chrystusem.

Takiego właśnie określenia używa ojciec Martino Conti OFM, pisząc wstęp i komentarz do *Testamentu*. Już sam tytuł jego książki na to wskazuje⁶.

Istotne wydaje się to, że Zakonodawca pragnął jakby przelać swoją duszę z całym jej uczuciem, jakim promieniował, aby następne pokolenia franciszkanów żyły duchem, który ożywiał pierwsze wspólnoty. Osobisty przykład jego życia, który wspomina, jest „energią”⁷ ożywiającą i pobudzającą braci do aktywności i kreatywności. Franciszek objawia się jemu współczesnym nie tylko jako mistrz życia duchowego, ale jako *homo testis* – człowiek świadek.

W *Testamencie* widzimy Franciszka w dwóch przenikających się płaszczyznach: osobistej i wspólnotowej. Jego relacja z Bogiem jest czymś najważniejszym, co rozpoczyna jego *itinerarium mentis* „Mnie, bratu Franciszkowi, Pan dał tak rozpocząć życie pokuty” (T 1).

Już na samym początku przez określenie „bratu Franciszkowi” wskazuje na podstawową zmianę myślenia.

Osobiste wspomnienia (T 1–13). Pierwsza część *Testamentu*

Święty Franciszek – brat

To przypomnienie pomaga mu uświadomić sobie, jak wielką rolę na drodze jego nawrócenia odegrał Bóg. Słowo „brat” jest dla niego nowym „nazwi-

³ Por. M. Conti, *Testament*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, Kraków–Warszawa 2006, s. 1832.

⁴ O. Da Spinetoli, *Francesco: L'utopia che si fa storia*, Assisi 1999, s. 247–249.

⁵ Por. *Scritti di s. Francesco*, przeł. G. Racca, Cerbera–Città del Castello 1984, s. 90.

⁶ M. Conti, *Il discorso d'addio di san Francesco*, Roma 2000.

⁷ R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu...*, s. 438.

skiem” i wchodzi do semantyki jego pism. W *Testamencie* używa go trzy razy i zawsze odnosi do siebie. Wydaje się, że Franciszek nie chce być zakonnikiem, skoro wciąż jest wśród ludzi. Pragnienie życia w jedności i bliskości ze stworzeniem skłania go do przyjęcia określenia „brat” dla siebie samego i dla pierwszych, którzy chcą iść jego drogą. Swoją zakon rozumie jako braterstwo⁸.

Jego fundamentalnym odkryciem jest Dobroć Boga i jego Ojcostwo (*La paternità di Dio*). Wchodząc w ten sekret i doświadczając słodkości tego Ojcostwa, przeżywa nie tylko cudowną miłość Boga Ojca względem niego, ale również wobec innych ludzi i całego stworzenia⁹.

Swoje nawrócenie postrzega jako Dar Boży, jako pewien proces ewolucyjny i stopniowy¹⁰. Bóg objawia się Franciszkowi na jego drodze powołaniowej. Przemienia jego myślenie i jego serce. A to uzewnętrznia się w następujących relacjach:

- w relacji do Boga Ojca w pobożności ewangelicznej (Mt 6,1–18),
- w relacji do człowieka – brata, w dobroci ewangelicznej (Mt 5,17–48),
- w relacji do dóbr materialnych w wolności ewangelicznej (Mt 6,19–34)¹¹.

Bóg jest miłością, która się objawia i obdarowuje Franciszka bardzo hojnie. Bracia są dla niego darmowym „prezenterem” od Ojca i w tej darmowości również samego siebie rozpoznaje jako brata wszystkich¹².

Bóg jest dla Franciszka pierwszym Protagonistą, który obdarował go swoją łaską, dzięki której mógł czynić pokutę, to znaczy „zacząć” nowe relacje z rzeczywistością, jaka go otacza. Konsekwencją tego jest miłość Boga przede wszystkim i miłość bliźniego. To nawrócenie implikuje nowe spojrzenie i nowe „wzicie” rzeczywistości:

Nikt nie może nawrócić się do miłości Boga, którego nie widzi, jeśli nie kocha brata, którego widzi (por. 1 J 4,20)¹³.

Widzimy więc, że dla Franciszka kimś bardzo istotnym jest „brat”. Ojciec Thadée Matura OFM określa to bardzo dobitnie i trafnie w słowach:

Nacisk kładziony przez Franciszka na stosunki międzyludzkie, na ich braterski, a nawet macierzyński charakter, użycie słowa *braterstwo* na określenie skupionej wokół niego grupy wystarczająco ukazują, jak ważny jest dla niego ten wymiar całego życia ludzkiego. Z pewnością to właśnie jest jedna z cech znamienych dla jego doświadczenia i projektu, w równym stopniu, jeśli nie bardziej, jak ubóstwo¹⁴.

⁸ J. Le Goff, *Święty Franciszek z Asyżu*, Warszawa 2001, s. 168.

⁹ Por. F. De Lazzari, *Il testamento di s. Francesco*, S. M. Delli Angeli–Assisi 1988, s. 176.

¹⁰ Por. M. Conti, *Il discorso...*, s. 50.

¹¹ Tamże, s. 51.

¹² Por. F. De Lazzari, *Il testamento...*, 176.

¹³ Por. *Źródła franciszkańskie*, Kraków 2005, s. 155.

¹⁴ T. Matura, *Podstawowe wartości tożsamości franciszkańskiej*, [w:] *Powołanie franciszkańskie*, red. Z. Kijas, Kraków 2003, s. 33.

Po czym dodaje:

Chyba nie będzie przesadą stwierdzenie, że *sakrament brata* znajduje się w samym sercu doświadczenia franciszkańskiego¹⁵.

Brat jest zatem widzialnym znakiem niewidzialnej łaski, którą daje Pan Świętemu Franciszkowi, a także każdemu, kto chce żyć franciszkańskim charyzmatem.

Człowiek w oczach Franciszka ma zawsze „znamię” brata. I obecność brata ma ogromne znaczenie w rozwoju doświadczenia duchowego¹⁶.

Przywracając w pamięci swoje spotkanie z trędowatym, Święty Franciszek odkrywa „znak” swojego nawrócenia. I tak jak ewangeliczny Samarytanin, udziela Jezusowi odpowiedzi na pytanie: „Kto jest moim bliźnim?”. Wydaje się, że Franciszek nie wyłącza nikogo. Tak więc dla świętego słowo „bliźni” to synonim słowa „brat”.

Okazanie miłosierdzia wobec trędowatego – brata – jest nagrodzone podwójnym darem:

- darem nawrócenia (*conversione*),
- darem powołania (*vocazione*).

Fraternitas jest zachwycającym odkryciem, że każdy człowiek, a nawet każde stworzenie, jest mi bratem, istotą bliską, jednocześnie podobną i odmienną, mając to samo źródło i tego samego jedynego Ojca. Powinienem ją kochać, przyjmować, jaką jest, i nigdy nad nią nie dominować.

Wspomnienia dotyczące wspólnoty (T 16–27).

Druga część *Testamentu*

Wspólnota braterska

Druga część *Testamentu* otwiera się przypomnieniem, że Bóg w swojej wolności dał Franciszkowi braci, podobnie jak swego czasu dał uczniów Chrystusowi (por. J 17,6–12.24; 1 Reg 22,42–43).

F. Oligati wskazuje, że jeśli wspólnota braterska jest również darem, jak początek życia w pokucie, szacunek dla Kościołów, wiara i zaufanie do kapłanów, to można stwierdzić, że wszystko jest łaską¹⁷.

Sposobem, w jaki należy kochać i szanować braci, jest troska o nich nie przez dominację, ale w ramach ewangelicznej służby. Bo jest to zadanie, jakie zlecił Franciszkowi sam Pan.

¹⁵ Tamże, s. 33.

¹⁶ C. Vaiani, *Teologia e fonti francescane. Indicazioni di metodo*, Milano 2006, s. 69.

¹⁷ Por. *Źródła franciszkańskie...*, s. 157.

I gdy Pan zlecił mi troskę o braci, nikt mi nie wskazywał, co mam czynić, lecz sam Najwyższy objawił mi¹⁸, że powinienem żyć według Ewangelii świętej (T 14).

Pierwszym etapem tej miłości jest więc zachwycające odkrycie Franciszka, że braci dał mu Pan i On wskazał mu, co ma czynić. Żyć według Ewangelii¹⁹, co też zakłada pewną stałość. Franciszek braci nie wybiera, ale nie może ich opuścić – i to także jest jedna z fundamentalnych zasad braterstwa. Słowo „braterstwo” w *Testamencie* pada dwa razy, a słowo „bracia” pojawia się dziesięciokrotnie.

W drugiej części *Testamentu* Franciszek syntetycznie przedstawia narodzin i życie pierwszej wspólnoty braci:

I ja kazałem to spisać w niewielu prostych słowach... (T 15)

Także tutaj w tekście jasno można zauważyć pewien mechanizm. Na początku Święty Franciszek jeszcze raz akcentuje inicjatywę Bożą w jego życiu – Pan daje mu braci. A następnie mówi o sposobie życia braci zatwierdzonym w 1209/1210 roku przez papieża Innocentego III i potwierdzonym definitywnie w *Regule* przez papieża Honoriusza III dnia 29 listopada 1223 roku. Franciszek bardzo precyzyjnie opisuje zarówno zewnętrzny, jak i duchowy obraz wspólnoty braci:

A ci, którzy przychodzili przyjąć ten sposób życia, rozdawali ubogim *wszystko, co mogli posiadać* (por. Tb 1,3); i zadowalali się jedną tuniką połataną od spodu i z wierzchu, sznurem i spodniami. I nie chcieliśmy mieć więcej. Oficjum odmawialiśmy my, klerycy, jak inni duchowni; nie-klerycy odmawiali: *Ojciec nasz*; i bardzo chętnie przebywaliśmy w Kościołach. I byliśmy niewykształceni i ulegli wszystkim. I ja pracowałem własnymi rękami i pragnę pracować; i chcę stanowczo, aby wszyscy inni bracia oddawali się pracy, co jest wyrazem uczciwości. Ci, którzy nie umieją, niech się nauczą, nie z powodu chciwości, aby otrzymać wynagrodzenie za pracę, lecz dla przykładu i zwalczania lenistwa. A kiedy nie dadzą nam zapłaty za pracę, udajmy się do stołu Pańskiego i prosimy o jałmużnę od drzwi do drzwi.

Sposób życia był zupełnie nowy i oryginalny. Braterstwo (*fraternitas*) – to określenie ma u Franciszka

istotne rezonanse i konotacje. Przecistawia Braci Mniejszych (i inne bractwa żebracze) mnichom i kanonikom²⁰.

¹⁸ „[...] «trzykrotne otwarcie» Ewangelii w kościele św. Mikołaja w Asyżu (por. 1 Reg. 1), po czym Franciszek zwrócił się do swoich towarzyszy Bernarda i Piotra: «Oto, bracia, życie i zasady, które będziemy mieli, my i ci wszyscy, którzy zechcą się do nas przyłączyć»” (por. 3 T 29; por. AP 10–11) (*Źródła franciszkańskie...*, s. 1478, 1413).

¹⁹ Por. C. Vaiani, *Teologia...*, s. 83.

²⁰ J. Le Goff, *Święty Franciszek z Asyżu...*, s. 168.

To dzięki Franciszkowi ze słownika zakonów żebrzących zniknął termin *congregatio*, co wiąże się ze zniesieniem instytucjonalnych i stałych związków między zakonnikami i jego domem, wyrażanych w ślubie *stabilitas loci*²¹.

Wspólnota braci żyjąca dość nowatorsko przeciwstawiła się również temu, co nazywano consorcium lub w sposób zbliżony do niego *universitas*. Te dwa terminy stawały w opozycji do *fraternitas* i w XIII wieku zaczęto używać ich, akcentując bardziej instytucjonalność zrzeszenia się niż wewnętrzny związek między osobami²².

Jacques Le Goff podaje przykład, że nauczyciele świeccy wydziału teologii uniwersytetu paryskiego tworzyli *consortium* i ta struktura podkreśla funkcje i wspólny interes, co przyczyniało się w latach 1250–1259 do zaostrzenia konfliktu z nauczycielami z zakonów żebrzących²³.

Tyle historii.

Dla Świętego Franciszka tak właśnie rozumiane „braterstwo” to Zakon Braci Mniejszych²⁴.

Jest czymś także oczywistym, czego dowodzi ojciec Fernando Uribe OFM, że ani koszary wojskowe, ani dobrze zorganizowany zakład przemysłowy same z siebie nie są braterstwem²⁵.

Dlatego też się wydaje, że Franciszek również świadomie nie używa słowa *comunitas* – wspólnota, ale *fraternitas* – braterstwo.

Charakterystyka fraterni franciszkańskiej w myśl *Testamentu* Świętego Franciszka

Wgłębiając się w treść *Testamentu* św. Franciszka z Asyżu, można wymienić kilka istotnych przymiotów braci, czegoś, co ich charakteryzuje i odróżnia od innych. Są to:

1. Bracia, którzy darzą się pozdrowieniem objawionym Franciszkowi przez Boga²⁶: „Pan objawił mi, abyśmy używali pozdrowienia: *niech Pan obdarzy was pokojem* (por. Lb 6,26)”.
2. Bracia, którzy na pierwszym miejscu stawiają ubóstwo i wolność od rzeczy materialnych: „Niech bracia strzegą się, aby wcale nie przyjmowali kościołów, ubogich mieszkań i wszystkiego, co się dla nich buduje, jeśli się to nie

²¹ Tamże, s. 168.

²² Tamże.

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. F. Uribe, *La fraternità nella forma di vita proposta da Francesco d'Assisi*, „Vita minorum”, LV, Padova 1989, s. 358.

²⁵ Tamże, s. 360.

²⁶ Por. G. Polidoro, *Il Saluto rivelato a Francesco*, Città del Castello 2002, s. 19–25.

zgadza ze świętym ubóstwem, które ślubowaliśmy w regule, goszcząc w nich zawsze jak obcy i pielgrzymi (por. 1 P 2,11)”.

3. Bracia, którzy nie ubiegają się o pisma i prawa: „Nakazuję stanowczo na mocy posłuszeństwa wszystkim braciom, gdziekolwiek są, aby nie ważyli się ani osobiście, ani przez pośredników prosić w kurii rzymskiej o jakiegokolwiek pisma [polecające] ani dla kościoła, ani dla żadnego innego miejsca, ani pod pozorem kaznodziejstwa, ani z powodu prześladowania cielesnego; lecz jeśli ich gdzieś nie przyjmą, niech się schronią do innego kraju, aby tam z błogosławieństwem Bożym czynić pokutę”.
4. Bracia, którzy są posłuszni jak Franciszek, którego pragnieniem jest doskonale posłuszeństwo: „I bardzo pragnę być posłusznym ministrowi generalnemu tego braterstwa i temu gwardianowi, którego on zechce mi wyznaczyć. I tak chcę być ujęty w jego rękach, żebym bez jego woli i wbrew posłuszeństwu nie mógł się poruszać ani cokolwiek czynić, gdyż on jest moim panem”.
5. Bracia, którzy są świadkami przynależności do Kościoła katolickiego, a potwierdzeniem tego jest odmawianie psalmów według oficjum rzymskiego: „I chociaż jestem człowiekiem prostym i chorym, pragnę jednak mieć zawsze kleryka, żeby mi odmawiał oficjum, jak przepisuje reguła. I wszyscy inni bracia powinni tak samo słuchać swoich gwardianów i odmawiać oficjum według reguły”.
6. Bracia, którzy upominają się i troszczą o brata, który się zagubił duchowo: „A jeśli znaleźliby się bracia, którzy nie odmawialiby oficjum według reguły i chcieliby wprowadzić jakieś zmiany albo nie byłiby katolikami, to wszyscy bracia, gdziekolwiek przebywają, spotkawszy któregoś z nich, obowiązani będą pod posłuszeństwem doprowadzić go do najbliższego kustosa tego miejsca, gdzie go znaleźli. A kustosz pod posłuszeństwem obowiązany jest strzec go pilnie we dnie i w nocy jak więźnia, aby nie mógł mu uciec, dopóki go we własnej osobie nie odda w ręce swego ministra. I minister pod posłuszeństwem obowiązany jest odesłać go przez takich braci, którzy będą go strzec we dnie i w nocy jak więźnia, dopóki nie przyprowadzą go do pana Ostii, który jest panem i opiekunem całego braterstwa, utrzymującym je w karności. A ministrowi generalnemu i wszystkim innym ministrom i kustoszom zabraniam na mocy posłuszeństwa cokolwiek do tych słów dodawać lub ujmować. Niech to pismo zawsze mają przy sobie wraz z regułą. I na wszystkich kapitułach, które odprowadzają, czytając regułę, niech przeczytają i te słowa. I ktokolwiek to zachowa, niech w niebie będzie napełniony błogosławieństwem Ojca najwyższego, a na ziemi błogosławieństwem umiłowanego Syna Jego z Najświętszym Duchem Pocieszycielem i ze wszystkimi mocami niebios, i ze wszystkimi świętymi. I ja, brat Franciszek, najmniejszy wasz sługa, jak tylko mogę, wewnętrznie i zewnętrznie potwierdzam wam to największe błogosławieństwo”.

Mysł do żyjących ideałem Franciszka

I nawet po latach, gdy Franciszek już umiera i pisze swój *Testament* „jako człowiek prosty i chory”, jest nadal młody. Dlaczego? Bo nie porzucił swojego ideału, nie zapomniał tego głosu usłyszanego w San Damiano. A nawet więcej – zachęca on również swoich braci, żeby wytrwali w pierwotnej gorliwości. Błaga ich i prosi, by nie wprowadzali żadnych zmian:

I wszystkim moim braciom klerykom i nie-klerykom zakazuję stanowczo na mocy posłuszeństwa wprowadzać wyjaśnienia do reguły i do tych słów; niech nie mówią: *Tak należy je rozumieć*. Lecz jak Pan dał mi prosto i jasno mówić i napisać regułę i te słowa, tak prosto i bez wyjaśnień rozumiejcie je i gorliwie zachowujcie aż do końca.

Podsumowując moje rozważania na temat braci i braterstwa w *Testamencie* Świętego Franciszka, jako wyzwanie i zachętę chciałbym przytoczyć jeszcze raz słowa cytowanego wcześniej ojca Thadée Matury:

Słowo *franciszkański* (dodajmy – franciszkanin, brat żyjący charyzmatem św. Franciszka) dla każdego oznacza przede wszystkim: życzliwy, otwarty, braterski. Trzeba utrzymać się na wysokości takiej opinii o nas²⁷.

Niech będzie to dla nas wyzwanie i sprawdzian autentyczności naszego życia.

²⁷ T. Matura, *Podstawowe wartości...*, s. 34.

O. Innocenty A. Kielbasiewicz OFM

Święty Franciszek i człowiek

Charyzmat franciszkański charakteryzują dwie główne postawy, które są jednocześnie sprawdzianem autentyczności ewangelicznego ducha, właściwego Świętemu Franciszkowi i jego prawdziwym naśladowcom¹: *fraternitas* – braterstwo i *minoritas* – mniejszość, małość. W nawiązaniu do nich przyjrzymy się postawie Biedaczyny wobec człowieka².

Fraternitas Świętego Franciszka

Człowiek, będąc istotą duchowo-cielesną, jest stworzeniem szczególnym, jest ukoronowaniem dzieła Stwórcy³. Z jednej strony zawiera on w sobie wszystkie formy istnienia świata przyrody, z drugiej jednak nieskończenie tę przyrodę przerasta. Dlatego też nie wolno go degradować do rzędu przedmiotu, rzeczy, stworzenia, które inny człowiek bezwzględnie może wykorzystywać⁴. Domaga się tego wartość i godność człowieka jako osoby. Tylko on bowiem, jako jedyne

¹ Por. H. J. Lipiński, *Duchowość franciszkańska*, [w:] *Chrześcijańska duchowość*, red. B. Bejze, Warszawa 1981, s. 387.

² K. Esser, E. Grau, *Odpowiedzieć miłością. Franciszkańska droga do Boga*, przeł. A. Czarnocki, Niepokalanów 1994, poruszając problem obu tych postaw charakteryzujących ducha franciszkańskiego, piszą: „Swoich naśladowców Franciszek nazwał «braćmi mniejszymi». [...] I rzeczywiście – w tym określeniu jak w żadnym innym zawiera się istota franciszkańskiego powołania i życia wspólnotowego, czy to braci, czy sióstr. [...] W pojęciach «braterstwo» i «małość» streszcza się ewangeliczne życie wszystkich [...] [franciszkańskich] wspólnot” (s. 200–201). W przypisie do tego fragmentu autorzy dodają, że analogiczną nazwę *sorores minores* próbowano używać w stosunku do sióstr II Zakonu, klarysek, ze skutkiem jednak z przyczyn obiektywnych nieudanym (por. tamże, s. 201, przypis 3).

³ Por. KDK 14: „Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego, tak że przez niego dosięgają one swego szczytu i wznoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy”.

⁴ Por. A. J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1992, s. 37.

ze stworzeń Bożych, jest uczyniony na Jego podobieństwo⁵. Bóg jest tym, w relacji do którego człowiek posiada określoną wartość. Sam Franciszek wskazuje nam na to w jednym ze swoich pism, mówiąc:

Człowiek jest tym tylko, czym jest w oczach Boga, i niczym więcej⁶.

Ta wizja człowieczeństwa w życiu Franciszka tworzy specjalną postawę braterstwa⁷, będącą ukierunkowaniem siebie na potrzeby bliźniego, szczerym współczuciem i szacunkiem wobec każdej osoby, nawet tej, która w pewnych okolicznościach może jawić się nam jako nieprzyjaciół i wróg. Jest to postawa, którą znamionuje odpowiedzialność za siebie i za bliźniego oraz głoszenie światu pojednania, pokoju i dobra⁸.

Szczególną miłością i braterstwem darzył Franciszek tych, z którymi wiązała go reguła życia⁹. Wspomina o tym Tomasz z Celano w *Życiorysie drugim*:

Braci zaś ogarniał nadmierną miłością całego serca, jako domowników wiarę szczególnej i jako tych, z którymi łączyło go uczestnictwo w dziedzictwie życia wiecznego¹⁰.

Sam Franciszek nazywał siebie bratem¹¹. Chciał również, żeby jego naśladowcy używali tego określenia¹². Zanim też jeszcze wspólnota pierwszych braci przyjęła oficjalną nazwę Zakonu Braci Mniejszych, Święty Franciszek obrał

⁵ Por. Rdz 1,26: „A wreszcie Bóg rzekł «Uczynimy człowieka na nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!»”.

⁶ *Napomnienia* [dalej: Np] 19,2.

⁷ Na potrzeby niniejszej pracy pojęcia *fraternitas* (braterstwo) będziemy używać w znaczeniu duchowym jako „komunia braterska”, która wypływa z serc ożywionych miłością. Ten aspekt podkreśla „komunię życia” i relacje międzyludzkie. Zewnętrzny charakter terminu *fraternitas*, czyli braterstwo jako życie we wspólnocie, życie wspólnotowe, nie jest w zasadzie przedmiotem naszych rozważań. Por. Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Życie braterskie we wspólnocie „Congregavit nos in unum Christi amor”*, Rzym 1994 [dalej: *Congregavit*], nr 3; 9.

⁸ Por. W. Egger, L. Lehmann, A. Rotzetter, *Duchowość Franciszkańska. Zeszyty duchowości franciszkańskiej (1–22)*, oprac. S. Padewski, Wrocław 1992, z. 16: *Braterstwo w życiu Franciszka*, s. 1. K. Esser i E. Grau (*Odpowiedzieć miłością...*, s. 207) nazywają tę Franciszkową postawę „łaską Bożej dobroci, za którą nigdy nie będziemy mogli dostatecznie podziękować”. Por. J. A. Merino, *Visione francescana della vita quotidiana*, Assisi 1993, s. 233–236.

⁹ Por. K. Esser, E. Grau, *Odpowiedzieć miłością...*, s. 202). Zob. też: R. Zavalloni, *Pedagogia francescana. Sviluppo e prospettive*, Assisi 1995, s. 133–137.

¹⁰ 2 C 172.

¹¹ Por. między innymi T 1: „Mnie, bratu Franciszkowi dał Pan tak rozpocząć życie pokuty”; Rad 9: „[...] Cały zabłocony, zziębnięty i zlodowaciały przychodzę do bramy, i gdy długo pukalem i wołałem, przyszedł brat i pyta: «Kto jest?» Odpowiadam: «Brat Franciszek»”. Zob. też: J. A. Merino, *Umanesimo francescano. Francescanesimo e mondo attuale*, Assisi 1984, s. 167.

¹² 1 Reg 6,3: „I nikogo nie można nazywać przeorem, lecz wszyscy bez różnicy niech nazywają się braćmi mniejszymi”. Por. L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska Reguła życia*, przeł. K. Ponurek, Niepokalanów 1988, s. 97.

dla niej nazwę braterstwo – *fraternitas*. Pragnął w samej już nazwie zaakcentować i ukazać jej głęboki, wewnętrzny wymiar duchowy, wymiar wzajemnego oddania i miłości, realizowany w formie zewnętrznej i równocześnie jednoczący braci bardziej niż jakiegokolwiek struktury prawne¹³. Świadczy o tym fakt, że w odróżnieniu od tradycyjnych wspólnot mniszych, franciszkańska miała charakter bardzo rodzinny¹⁴. Być może miało to związek z przykrymi doświadczeniami wyniesionymi przez Franciszka z domu rodzinnego i jego dramatycznym opuszczeniem rodziny, która nie podzielała nowych i natchnionych ideałów syna¹⁵. W *Regule zatwierdzonej* Franciszek nakazuje braciom:

I gdziekolwiek [...] przebywają lub spotkaliby się, niech odnoszą się do siebie jak członkowie rodziny. I niech jeden drugiemu z zaufaniem wyjawia swoje potrzeby, jeśli bowiem matka karmi i kocha syna swego cielesnego, o ileż troskliwiej powinien każdy kochać i karmić swego brata duchowego!¹⁶

Nakazy te odnosił przede wszystkim do siebie. W *Relacji trzech towarzyszy* znajdujemy fragment mówiący, że Biedaczyna

zanim [...] zaczął przekonywać innych swoimi przemówieniami, rozpoczął nawracanie samego siebie, wprowadzając w czyn to, co miał głosić, aby prawdę Bożą przepowiadać z największą wiernością¹⁷.

Święty Bonawentura w *Życiorysie większym* mówi o prawdziwie rodzicielskiej trosce Świętego Franciszka o braci oraz jego wrażliwość na ich potrzeby i niedomagania:

[...] Którejś nocy jeden z braci z powodu zbyt długiego powstrzymywania się od jedzenia doznał bardzo silnych boleści, pobożny pasterz nie mógł znaleźć spokoju i zrozumiał, że grozi niebezpieczeństwo jego owieczce. Dlatego też zawołał brata, położył chleb, i by ten nie musiał się wstydzić, sam zaczął jeść pierwszy, bardzo serdecznie go zapraszając. Ten zaś, wyzbywszy się nieśmiałości zjadł chleb i bardzo się uradował, bo przez widzianą przychylność pasterza uniknął i szkody ciała, i otrzymał budujący przykład¹⁸.

Wyrazem tej troski są również wskazania Świętego Franciszka dotyczące postępowania względem braci chorych. W *Regule niezatwierdzonej* znajdujemy cały rozdział poświęcony temu zagadnieniu. Czytamy tam między innymi:

Gdy jakiś brat zachoruje, gdziekolwiek by był, niech go bracia nie opuszczają, nie wyznaczwszy jednego lub, jeśli potrzeba, kilku braci, którzy będą go

¹³ Por. *Congregavit*, nr 9.

¹⁴ Por. G. Montorsi, *Św. Franciszek z Asyżu w świetle pism i pierwszych biografii*, przeł. Z. Zwolska, Kraków 1990, s. 36.

¹⁵ Por. *List-Orędzie Przełożonych Rodziny Franciszkańskiej na obchody osiemsetlecia narodzin św. Franciszka z Asyżu*, SF, 1 (1984), s. 58.

¹⁶ 2 Reg 6,7–8.

¹⁷ 3 T 54.

¹⁸ 1 B V, 7.

tak obsługuwali, jak sami „chcieliby być obsłużeni”. Lecz w razie ostatecznej konieczności mogą go zostawić jakiejś osobie, która powinna się nim opiekować w chorobie¹⁹.

Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że braterstwo Świętego Franciszka obejmowało, obok materialnych i socjalnych, także duchowe potrzeby braci. Tomasz z Celano w następujących słowach świadczy:

jego usilnym pragnieniem i czujną troską było zawsze staranie o jedność wśród synów, iżby ci, których powołał ten sam duch i zrodził ten sam ojciec, chowali się spokojnie na łonie jednej matki. Chciał zjednoczyć braci wyższego stanu z braćmi stanu niższego, połączyć braterskim uczuciem mądrych z prostymi, zespolić klejem miłości dalekich z dalekimi²⁰.

W budowaniu doskonałego braterstwa bardzo ważną rolę Franciszek przypisuje wspólnej Eucharystii oraz doświadczeniu życia pustelniczego.

W *Liście do Zakonu* Franciszek zwraca się do braci z prośbą, aby tam, gdzie przebywają razem, była odprawiana dziennie tylko jedna msza święta, w której uczestniczyliby wszyscy członkowie danej wspólnoty, nie wyłączając kapłanów²¹. Prośba ta, jak się wydaje, ma związek z ograniczaniem w tamtych czasach praktyki koncelebrowanej mszy świętej do niektórych tylko uroczystości²². Franciszek pragnął, aby sprawowanie mszy – mimo obecności wielu kapłanów – i udział w liturgii były elementem jednoczącym wspólnotę. Święty Franciszek

¹⁹ 1 Reg 10,1–2. Z kolei w *Napomnieniach*, które są zbiorem zachęt i wskazówek skierowanych do – jak czytamy w niektórych kodeksach (między innymi w kodeksie As, pochodzącym z połowy XIII wieku, a znajdującym się w Bibliotece Kórnickiej) – „wszystkich braci” i które tworzą prawdziwe perły franciszkańskiej duchowości (por. *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, przeł. K. Ambrożkiewicz, Warszawa 1990, s. 19, 31–35), czytamy: „Błogosławiony sługa, który tak kochałby swego brata chorego, który nie może mu oddać przysługi, jak kocha zdrowego, który może mu pomóc” (Np 24). Fragment ten w odróżnieniu od wyżej cytowanego fragmentu *Reguły* wyraźnie kładzie nacisk na bezinteresowność braterskiej postawy wobec brata chorego.

²⁰ 2 C 191.

²¹ Por. LZ 30–31: „[...] Upominam i zachęcam was w Panu, aby w miejscach, gdzie przebywają bracia, była odprawiana w ciągu dnia tylko jedna Msza św. według przepisów Kościoła świętego. Jeśli zaś jest na miejscu więcej kapłanów, niech jeden zadowoli się z miłości uczestnictwem [we Mszy] odprawianej przez drugiego kapłana”.

²² Koncelebracja w znaczeniu ścisłym – jako sprawowanie Eucharystii, w którym działa, uczestniczy i którą współcelebruje wielu kapłanów pod przewodnictwem głównego celebransa – była znana już od końca VIII wieku, ale począwszy od pontyfikatu papieża Innocentego III (†1216) stosowanie jej ogranicza się tylko do wielkich uroczystości i powoli usuwa z praktyki liturgicznej Kościoła, w konsekwencji zawężając ją jedynie do święceń prezbiteratu, biskupich oraz benedykcji opata. Praktykę częstszego stosowania mszy świętej koncelebrowanej Stolica Apostolska przywróciła dopiero w 1965 roku dekretem *Ritus servandus in concelebratione Missae et ritus communionis sub utraque specie* (AAS 57[1965]411), lecz w pełni została ta sprawa unormowana dopiero po Soborze Watykańskim II, który położył fundament pod odnowę obrzędu koncelebry (KL 57) oraz, nawiązując do wspomnianego dekretu z 1965 roku, wyszczególnił sytuacje, kiedy jest wskazane ją stosować (KL 58). Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4: *Eucharystia*, Poznań 1992, s. 79–82.

wiedział, że wspólna modlitwa, a zwłaszcza wspólne uczestnictwo braci we mszy świętej, jest podstawowym fundamentem jedności i życia braterskiego²³.

Także w doświadczeniu życia pustelniczego, w odróżnieniu od dotychczasowej praktyki, Franciszek dostrzegł możliwość realizowania i doskonalenia prawdziwego braterstwa²⁴. W *Regule dla pustelni* odwołuje się do praktyki życia rodzinnego:

[...] Bracia, którzy pragną wieść życie zakonne w pustelniach, niech będą we trzech, a najwyżej we czterech. Dwaj z nich niech będą matkami i niech mają dwóch synów lub przynajmniej jednego²⁵.

Wyrazem braterstwa jest także troska o braci błędzących i grzeszących. Szacunek i zrozumienie dla człowieka nigdy nie powinny ustawać, nawet gdyby ten zbłądził²⁶. W *Regule niezatwierdzonej* Franciszek pisze:

I niech się strzegą wszyscy bracia, tak ministrowie i słudzy, jak i inni, aby się nie denerwowali ani gniewali z powodu czyjegoś grzechu lub złego [przykładu], bo szatan chce przez grzech jednego przywieść wielu do upadku. Niech raczej jeśli tylko mogą, duchowo wspomagają tego, który zgrzeszył, bo nie zdrowi, lecz chorzy potrzebują lekarza²⁷.

Nie oznacza to jednak pobłażliwości wobec rozmaitych zaniedbań, przewinień i grzechów braci. Święty Franciszek, który był bardzo wyczulony na grzech, w jednym z napomnień pisze:

Słudze Bożemu tylko jedno nie powinno się podobać: grzech²⁸.

Szczególnie piętnował grzech oszczerstwa, którego nie tolerował nawet w najmniejszym stopniu²⁹.

Jednego razu, słysząc jak pewien brat oczerniał innego brata, zwrócił się do brata Piotra z Cattani, swego wikariusza i wypowiedział to straszne słowo: „Przyjdą na Zakon złe czasy, jeśli nie poskromi się oszczerców. Szybko zacuchnie choćby najprzyjemniejszy zapach wielu, jeśli nie zamknie się gęby śmierdzielom. Wstań, wstań, pilnie zbadaj sprawę, i gdy stwierdzisz, że oskarżony brat jest niewinny, ujawnij oskarżyciela wobec wszystkich, poddając go ciężkiej karze! A jeśli ty sam nie zdołasz go ukarać, wydaj go w ręce boksera z Florencji” (Mianowicie brata Jana z Florencji, człowieka wielkiego wzrostu i ogromnie silnego, nazywał bokserem)³⁰.

²³ Por.: G. Montorsi, *Św. Franciszek...*, s. 34; K. Esser, E. Grau, *Odpowiedzieć miłością...*, s. 206.

²⁴ Tamże, s. 34.

²⁵ Pust 1. Por. też: J. A. Merino, *Umanesimo francescano...*, s. 172.

²⁶ Por. A. Boni, *Fraternità, fratello, sorella, compagno, ricreazione*, DF, k. 626.

²⁷ 1 Reg 5,7–8.

²⁸ Np 11,1.

²⁹ Por. G. Montorsi, *Św. Franciszek...*, s. 37.

³⁰ 2 C 182.

Franciszek rozumiał, że człowiek dwulicowy jest człowiekiem nieuczciwym i hańbą świata, rozbijającym ducha jedności i braterstwa³¹. Aby zapobiec tego rodzaju postępowaniu braci oraz wskazać im właściwą drogę, umieścił w *Regule niezatwierdzonej* następujące pouczenie:

I wszyscy bracia niech wystrzegają się słów obelżywych i sprzeczek, niech starają się raczej, o ile Bóg da im łaskę, zachowywać milczenie. Niech nie sprzecząją się ze sobą ani z innymi [...]. I niech się nie gniewają [...]. I niech kochają się wzajemnie [...]. I niech czynem okazują miłość jaką mają względem siebie [...]. I niech nikomu nie złorzeczą; niech nie szemrzą, nie ubliżają innym [...]³².

W celu ułatwienia życia braterskiego, w czasie pobytu w Rivo Torto Franciszek wyznaczył każdemu z braci osobne miejsce na modlitwę i odpoczynek³³.

Inną formą pogłębiania wzajemnych więzi braterskich były kapituły zwołowane z polecenia Świętego Franciszka³⁴.

³¹ Por. tamże: „Czymże bowiem jest oszczerca, jeśli nie żółcią ludzi, fermentem nieprawości, hańbą świata? Czymżeż człowiek dwujęzyczny, jeśli nie zgorszeniem dla zakonu, trucizną dla klasztoru, rozbiciem dla jedności”.

³² 1 Reg 11,1–7.

³³ Por. 3 T 55: „Mąż Boży wypisał imiona braci na belkach szopy, by ci, którzy chcieliby spać albo modlić się, mogli znaleźć miejsce, bez narażania innych mieszkających w szopie na hałas i zakłócenia skupienia ducha”.

³⁴ Por. 1 Reg 18: „Każdy minister może się spotykać z braćmi co roku, w uroczystość św. Michała Archanioła, gdzie im się podoba, aby omówić sprawy Boże. Wszyscy bowiem ministrowi krajów leżących za morzem lub za górami powinni się zbierać raz na trzy lata, a inni ministrowie raz na rok, na kapitułę w Zielone Świąta w kościele Świętej Maryi w Porcunkuli, jeśli minister i sługa całego braterstwa nie zarządzi inaczej”. Por. też: R. Zavalloni, *Pedagogia...*, s. 135. Ważnym, chociaż raczej o charakterze zewnętrznym, elementem spajającym wspólnotę i wyrażającym przynależność do niej był strój zakonny braci mniejszych. Jego ostateczne ukształtowanie związane jest z wysłuchaniem przez Franciszka w Porcunkuli fragmentu Ewangelii o powołaniu uczniów. To wydarzenie opisuje Tomasz z Celano w *Życiorysie pierwszym* w następujących słowach: „Święty Franciszek usłyszawszy, że uczniowie Chrystusa nie powinni posiadać ani złota, ani srebra, ani pieniędzy, ani trzosu, ani torby, ani chleba, nie nosić laski w drodze, nie mieć obuwia, nie mieć dwu sukien, ale przepowiadać królestwo Boże i pokutę, natychmiast w duchu Bożym rozradowany wykrzyknął: «To jest, czego pragnę, to jest, czego szukam, to całym sercem pragnę czynić!». Potem święty ojciec, niezmiernie uradowany, zabiera się do wypełnienia tych zbawiennych usłyszanych wskazań i nawet chwili nie zwleka, ale zbożnie usposobiony zaraz zaczyna wykonywać to, co usłyszał. Natychmiast zdejmuje obuwie z nóg, wyrzuca laskę, poprzestaje na jednej sukni, a pas rzemienny zmienia na powróż. Sporządza sobie tunikę wyobrażającą krzyż, aby jego obraz w niej odganiał wszelkie diabelskie fantazje; sporządza ją grubą i szorstką, aby w niej krzyżować ciało z jego wadami i grzechami; sporządza ją wreszcie bardzo ubogą i lichą, jakiej w żaden sposób świat by nie zapragnął” (1 C 22). Na przykładzie tego fragmentu widzimy, że dla Franciszka habit był nie tylko wyrazem przygodności i przemijalności świata doczesnego, znakiem i środkiem pokuty, ale równocześnie, przez podobieństwo do krzyża, znakiem przynależności i braterskiego zjednoczenia z Chrystusem (por. A. J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, t. 2: *Ślub posłuszeństwa*, Lublin 1994, s. 271–272). W *Życiorysie drugim* Tomasz z Celano, opisując brata, który nie chciał żyć w braterskiej wspólnotcie, mówi: „[...] Odlączył się od

Podsumowując etap naszych rozważań dotyczący przejawów Franciszkowego braterstwa wobec tych, z którymi łączyła go więź wspólnego życia zakonnego, należy przedstawić również troskę Świętego Franciszka o braci chorych na duszy, czyli tych, których dręczą jakieś poważne wątpliwości i niepokój sumienia. Widać ją między innymi w następującym wskazaniu *Reguły zatwierdzonej*:

I gdziekolwiek są bracia, którzy poznają i rozumieją, że nie zdołają zachować reguły według ducha, powinni i mogą zwrócić się do swoich ministrów. Ministrowie zaś niech ich przyjmą z miłością i dobrocią i niech im okażą wielką serdeczność, aby bracia mogli z nimi rozmawiać i postępować jak panowie ze swoimi sługami. Tak bowiem powinno być, aby ministrowie byli sługami wszystkich braci³⁵.

Postawa braterstwa otwierała Franciszka również na wszystkich innych ludzi. Liczne tego przykłady znajdujemy w pismach Świętego Franciszka i we wcześniejszych jego biografiach. Między innymi w *Regule* czytamy:

Upominam [...] i przestrzegam, aby [bracia] nie gardzili ludźmi i nie sędzili ich, gdy zobaczą ich ubranych w miękkie i barwne szaty i spożywających wyszukane potrawy i napoje³⁶.

Braterstwem obejmuje Franciszek również nieprzyjaciół. Darzył ich ewangeliczną miłością, oraz pragnął, aby każdy brat mniejszy czynem okazywał im szacunek, miłość i zaufanie³⁷. Tym zaś, którzy z różnych powodów nie potrafili lub nie chcą kochać bliźnich jak siebie samego, Franciszek poleca, żeby starali się chociaż nie wyrządzać im zła, ale czynić dobro³⁸. W *Regule niezatwierdzonej* znajdujemy następujące jego słowa:

I ktokolwiek przyszedłby do nich [braci]: przyjaciel czy wróg, złodziej czy łotr, niech go przyjmą uprzejmie³⁹.

zakonu braci i poszedł przez świat jako pielgrzym i gość. Tunikę habitu przerobił na krótką tunikę, nosił kaptur nie przyszyty do tuniki, i tak szedł przez świat”. Franciszek pragnął, aby przez wspólnotę stroju oraz przez jego szczególną formę (kształt krzyża) wzrastały wzajemne więzi braterskie, rodzinne, tak między braćmi, jak i braci z Bogiem.

³⁵ 2 Reg 10,4–6.

³⁶ 2 Reg 2,17.

³⁷ Por. Np 9: „Pan mówi: «Miłujcie nieprzyjaciół waszych (czyńcie dobrze tym, którzy was nienawidzą i módlcie się za prześladowającymi i spotwarzającymi was)». Ten bowiem rzeczywiście kocha swego nieprzyjaciela, kto nie boleje nad doznawaną krzywdą, lecz dla miłości Bożej smuci się grzechem jego duszy. I czynem okazuje mu miłość”.

³⁸ Por. 2 LW 27: „A jeśli ktoś nie chce kochać ich tak jak siebie, niech im przynajmniej nie wyrządza zła, lecz niech czyni im dobrze”.

³⁹ 1 Reg 7,14. Niemal powszechnie jest znany epizod o zbójcach z Monte Casale, kiedy to pewnego razu Franciszek dał następującą radę braciom tego klasztoru, których od czasu do czasu nawiedzali grasujący w okolicy zbójcy: „Jeżeli zrobicie tak, jak wam powiem, ufam w Pana, że zdobędziecie ich dusze. Idźcie więc, weźcie dobrego chleba i dobrego wina, zanieście im do lasu, gdzie przebywają, i wołając, mówcie: Bracia zbójcy, przyjdźcie do nas, bo braćmi jesteśmy i niesiemy wam dobry chleb i dobre wino. Ci przyjdą natychmiast, wy zaś rozłóżcie obrus na ziemi,

W obu wersjach *Reguły* Franciszek umieścił specjalne wskazania dla braci udających się do Saracenów, którzy byli w tym czasie największym zewnętrznym wrogiem chrześcijaństwa. Wśród tych wskazówek na pierwsze miejsce wysuwa się apostołat życia braterskiego:

Bracia zaś, którzy udają się [do Saracenów i innych niewiernych] mogą w dowolny sposób duchownie wśród nich postępować. Jeden sposób: nie wdawać się w kłótnie ani w spory, lecz być poddanymi wszelkiemu ludzkiemu stworzeniu ze względu na Boga i przyznawać się do wiary chrześcijańskiej. Drugi sposób: gdyby widzieli, że tak się Panu podoba, niech głoszą słowo Boże, aby [ludzie] uwierzyli w Boga wszechmogącego, Ojca i Syna i Ducha Świętego, Stworzyciela wszystkich rzeczy i Zbawiciela i aby przyjęli chrzest i zostali chrześcijanami [...] ⁴⁰.

Omawiając Franciszkowe braterstwo należy wspomnieć o jego postawie wobec kobiet. Nie była nią pogarda, jaka często charakteryzowała wielu mężczyzn, którzy pragnęli poświęcić się życiu duchownemu ⁴¹. Franciszek postępował wobec kobiet po rycersku i w duchu Ewangelii ⁴².

Pierwszą kobietą w życiu Świętego Franciszka, tak jak w życiu każdego człowieka, była matka ⁴³. Jedynie *Relacja Trzech Towarzyszy* wymienia jej imię – Pika – i przyrównując ją do Elżbiety, nazywa „najszlachetniejszą niewiastą” ⁴⁴. Z pewnością wywarła spory wpływ na Świętego Franciszka, skoro w swoich pismach nawiązuje do obrazu matki w rodzinie ⁴⁵. Gdy używa słowa „matka”, czyni to z delikatnością i uszanowaniem ⁴⁶:

połóżcie na nim chleb i wino i usługujcie im pokornie i radośnie aż zjedzą. Po posiłku zaś powiedzcie im słowo Pańskie, a na końcu w imię miłości Bożej skierujcie do nich tę pierwszą prośbę, a mianowicie, by przyrzekli wam, że nie zabiją nikogo i nikomu nie wyrządzą osobistej krzywdy. Jeżeli bowiem zażądalibyście wszystkiego od razu, nie usłuchają was; tak natomiast od razu wam obiecują ze względu na waszą pokorę i miłość. Następnego znów dnia ze względu na tę obietnicę zanieście im z chlebem i winem również jaja i ser oraz usługujcie im, aż zjedzą. Po posiłku powiedzcie im: Dlaczego pozostajecie tutaj całymi dniami przymierając głodem i cierpiąc tyle przeciwności, a przy tym czyniąc tyle zła pragnieniem i działaniem, z powodu którego zgubicie dusze wasze, jeśli nie nawrócicie się do Pana. Lepiej byście służyli Panu, a On udzieli wam na tym świecie wszystkiego, co jest potrzebne waszym ciałom, a w końcu zbawi wasze dusze. Wówczas Pan natchnie ich, żeby się nawrócili ze względu na waszą pokorę i miłość, którą im okazecie” (Zw 66).

⁴⁰ 1 Reg 16,5–7.

⁴¹ Por. G. Montorsi, *Św. Franciszek...*, s. 100.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Niestety, mimo stosunkowo wielu źródeł dających materiał do poznania matki Franciszka i jej postawy względem syna, niewiele możemy dowiedzieć się z nich o relacji przeciwnej: syna do matki. Można jedynie wnioskować na podstawie przesłanek ogólnych, że podobnie jak względem innych osób, postawa wobec matki charakteryzowała się szacunkiem, wdzięcznością i miłością.

⁴⁴ Por. 3 T 2bis: „[...] Jego matka, imieniem Pika, była najszlachetniejszą niewiastą, która jak druga Elżbieta, rodząc tego szczęśliwego syna podczas nieobecności ojca, który wyjechał do Francji w sprawach kupieckich, dała mu na imię Jan”.

⁴⁵ Zob. między innymi: 2 Reg 6,7; Pust 1–10; 1 LW 1,7–10; 2 LW 49–53.

⁴⁶ Por. C. Niezgoda, *Św. Klara w świetle Poverella*, Kraków 1993, s. 40.

I niech jeden drugiemu z zaufaniem wyjawia swoje potrzeby, jeśli bowiem matka karmi i kocha syna swego cielesnego, o ileż troskliwiej powinien każdy kochać i karmić swego brata duchowego⁴⁷.

Jak mówi Tomasz z Celano, Franciszek z wyglądu znał twarze tylko dwóch kobiet:

[...] Razu jednego powiedział towarzyszowi: „Najdroższy, wyznaję prawdę, że gdybym popatrzył, to rozpoznałbym z twarzy zaledwie dwie kobiety, żadnej innej”. Mówił dalej: „Jednej i drugiej twarz znam, żadnej innej nie znam”⁴⁸.

Powszechnie się przyjmuje, że mówiąc to, Franciszek miał na myśli Świętą Klarę – „pierwszą roślinkę Ubogich Sióstr św. Damiana z Asyżu”⁴⁹ oraz Jakobi-nę z Sette Soli⁵⁰. Obie te kobiety Franciszek darzył szczególną przyjaźnią i braterstwem. N. G. M. van Doornik, snując rozważania na temat relacji Franciszka do kobiet, wysuwa tezę, że choć nie znał on dokonań współczesnej psychologii głębi, to jednak w sercu rozumiał, że mężczyzna nie może się właściwie rozwijać w całkowitej izolacji od kobiety⁵¹.

Nie możemy w pełni zrozumieć duchowości franciszkańskiej, pomijając postać Świętej Klary z Asyżu. Niektórzy autorzy chcą nawet widzieć w niej, zaraz po Franciszku, postać pierwszorzędną ewangelicznego ruchu zapoczątkowanego przez Biedacynę⁵². Klara rozumiała myśl Franciszka lepiej niż niektórzy jego bracia, sprawiający mu swoim postępowaniem wiele duchowych cierpień⁵³. Franciszek ukochał Klarę miłością czystą, będącą wyrazem jego zatopionego w Bogu ducha⁵⁴. Dzięki tej wzajemnej nadprzyrodzonej miłości oboje pełniej rozwinęli swój ideał⁵⁵.

⁴⁷ 2 Reg 6,8. W *Pierwszym życiorysie* Tomasza z Celano znajdujemy następujący opis: „Matka dwu braci przyszła kiedyś do świętego, z zaufaniem prosząc o jałmużnę. Święty ojciec współczujący jej powiedział swemu wikariuszowi Piotrowi Cattani: «Czy możemy dać jakąś jałmużnę naszej matce?» Mianowicie matkę jakiegoś z braci nazywał matką swoją i wszystkich braci” (1 C 91).

⁴⁸ 2 C 112.

⁴⁹ Zw 108. Sama Klara nazywała siebie „roślinką świętego Ojca”, jak to czytamy na przykład w jej *Testamencie*: „Ja więc, Klara, niegodna służebnica Chrystusa i sióstr ubogich klasztoru św. Damiana i roślinka świętego Ojca” (por. TKl 37; zob. też: RegKl 1,3).

⁵⁰ Por. WŻF, t. 1, przypis na s. 145.

⁵¹ Zob. N. G. M. van Doornik, *Franciszek z Asyżu. Prorok naszych czasów*, Warszawa 1981, s. 115.

⁵² Por. R.-Ch. Dhont, *Klara wśród swoich sióstr*, przeł. J. Szpakowska, Niepokalanów 1988, s. 13. Według opinii A. J. Nowaka, gdyby w życiu Franciszka nie pojawiła się Klara, kobieta pełna modlitwy i ofiarności, nigdy nie zostałby on tak wielkim świętym i nigdy nie dokonałby w Kościele tak wielkich dzieł (por. A. J. Nowak, *Dojrzałość chrześcijańska w życiu kapłańskim*, Lublin 1990, s. 26–27).

⁵³ Por. Dhont, *Klara...*, s. 17.

⁵⁴ Por. A. J. Nowak, *Dojrzałość...*, s. 27. Zob. też: A. Rotzetter, *Klara von Assisi. Die erste franziskanische Frau*, Freiburg–Basel–Wien 1993, s. 66–67.

⁵⁵ Por. N. G. M. van Doornik, *Franciszek z Asyżu...*, s. 118–119. O nadprzyrodzonej, prawdziwie

Najlepiej jednak braterską postawę Franciszka wobec Klary możemy odczytać z jej własnych wypowiedzi. Przede wszystkim Biedaczyna był w jej oczach ojcem i założycielem Ubogich Panien:

Oto jest reguła życia zakonu sióstr ubogich, założonego przez świętego Franciszka: zachowywać świętą Ewangelię Pana naszego Jezusa Chrystusa, żyjąc w posłuszeństwie, bez własności i w czystości.

Klara, niegodna służebnica Chrystusa i roślina świętego Ojca Franciszka przyrzeka posłuszeństwo i szacunek papieżowi Innocentemu i jego prawnym następcom, jak również Kościołowi Rzymskiemu⁵⁶.

Zwraca uwagę sformułowanie: „Klara [...] roślina świętego Ojca Franciszka”, przez które Święta Klara chciała wyraźnie ukazać fakt zakonodawstwa, czyli duchowego ojcostwa Świętego Franciszka oraz tym samym pokornie uniknąć honoru podawania się za założycielkę⁵⁷.

Franciszek był dla Klary również najlepszym i wyrozumiałym przewodnikiem w naśladowaniu ubogiego Chrystusa⁵⁸. Osoba Świętego Franciszka oraz jego wskazania były zawsze ostateczną racją zachowania pełni życia ewangelicznego, nawet wtedy, gdy chodziło o przywilej złagodzenia obserwacji zakonnej, który chciała siostronom nadać sama Stolica Apostolska. Zawsze jednak, o czym nigdy nie należy zapominać, odbywało się to z zachowaniem szacunku i posłuszeństwa ślubowanego papieżowi i Kościołowi rzymskiemu⁵⁹.

Postawę braterstwa Franciszka oraz wyraz jego zatroskania i opieki wobec Klary i jej sióstr widzimy także w regule życia, tak zwanej *forma vivendi*, którą im dał Franciszek, obiecując w niej troszczyć się o Ubogie Panie osobiście i przez swoich zastępców⁶⁰.

braterskiej miłości Świętego Franciszka do Klary i Ubogich Panien świadczy Tomasz z Celano, przekazując w *Życiorysie drugim* słowa Franciszka do braci: „Kochani, nie myślcie, że ich nie miłuję w sposób doskonały. Jeśli by bowiem grzechem było opiekować się nimi w Chrystusie, to czyż nie większym grzechem byłoby zaślubiać je Chrystusowi? Przeto, o ile nie powoływać ich w ogóle nie byłoby żadną krzywdą, o tyle nie troszczyć się o już powołane, byłoby jak największym brakiem życzliwości” (2 C 205). Zob. też: A. Rotzetter, *Klara von Assisi...*, s. 70–71.

⁵⁶ RegKl 1,1–3.

⁵⁷ Por. L. Iriarte, *Reguła świętej Klary. Litera i duch*, przeł. M. A. Gołębiowska, Warszawa 1993, s. 20. Możemy również w tym samookreśleniu się Klary doszukać się jej wewnętrznego przekonania o konieczności stałej pomocy i opieki nad sobą i swoimi siostrami ze strony Franciszka i jego naśladowców – tak, jak roślina potrzebuje ona opieki ogrodnika. Zob. też: P. Anzulewicz, *Śluchajcie, ubożuchne! Wczesne źródła franciszkańskie o św. Klarze i Ubogich Pannach oraz ich relacji ze św. Franciszkiem i jego braćmi*, Gdańsk 1993, s. 15; A. Rotzetter, *Klara von Assisi...*, s. 57, 67–71.

⁵⁸ Por. R.-Ch. Dhont, *Klara...*, s. 18.

⁵⁹ Por. L. Iriarte, *Reguła...*, s. 20.

⁶⁰ Por. SpKl 2: „Pragnę i przyrzekam osobiście i przez moich braci otaczać was, tak jak ich, serdeczną troską i szczególnym staraniem”. Tekst ten zachował się dzięki Świętej Klarze, która włączyła go do swojej *Reguły* (por. *Pisma...*, s. 131). Po tym cytacie Klara dodaje: „dopóki sam żył, wypełniał sumiennie tę obietnicę i chciał aby bracia ją wypełniali” (RegKl 6,2–5).

Drugą kobietą była Jakobina z Sette Soli. Postawa Franciszka wobec niej była nacechowana serdecznym, nadprzyrodzonym uczuciem⁶¹. Postać tej niewia-
sty nakreślił Tomasz z Celano w *Traktacie o cudach*. Pisze on:

Jakobina z Sette Soli zarówno sławna, jak i święta w mieście Rzymie, zasłu-
żyła u Świętego na szczególny przywilej miłości. Nie moja to rzecz opisywać
ku jej chwale jej sławetne pochodzenie, godność rodziny, czy wreszcie dziw-
ną doskonałość jej cnót i długoletnią wstrzemięźliwość wdowieństwa⁶².

Jej szczególną pozycję w życiu Świętego Franciszka ilustruje nazywanie jej
„bratem Jakobiną” oraz zniesienie wobec niej obowiązku zachowania klauzu-
ry⁶³.

Obok tych pięknych świadectw braterskiego i pełnego delikatnych, rycer-
skich uczuć stosunku Franciszka do kobiet nie można zapominać o jego wy-
rażnym i stanowczym zakazie, zawartym w jedenastym rozdziale *Reguły*, który
dotyczy nawiązywania podejrzanych z nimi znajomości i rozmów⁶⁴. Przepis ten
miał na celu ochronę braci przed niektórymi związanymi z płciowością człowie-
ka poglądami heretyckimi. Zwracał on uwagę na zachowanie ślubu czystości⁶⁵
oraz niedopuszczenie do zgorszenia „wśród braci lub z powodu braci”⁶⁶.

⁶¹ Por. G. Montorsi, *Św. Franciszek...*, s. 109.

⁶² 3 C 37.

⁶³ Por. tamże: „Błogosławiony Bóg, który brata naszego panią Jakobinę posłał do nas! [...] Otwórzcie wrota i wprowadźcie ją do wnętrza, ponieważ do brata Jakobiny nie musimy stosować zakazu wchodzenia kobiet”.

⁶⁴ Por. 2 Reg 11,1: „Zakazuję stanowczo wszystkim braciom wdawać się w podejrzane znajomości i rozmowy z kobietami”. Znacznie mocniej brzmi ten zakaz w wersji z *Reguły niezatwierdzonej*: „Wszyscy bracia, gdziekolwiek są lub idą, niech się wystrzegają nieczystych spojrzeń na kobiety i obcowania z nimi. Niech nikt nie wdaje się z nimi w rozmowę ani sam nie idzie z nimi drogą, ani nie jada przy stole z jednej miski” (1 Reg 12,1–2).

⁶⁵ Por. L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska Reguła...*, s. 170–174.

⁶⁶ Por. 2 Reg 11,2–3: „I niech nie wchodzi do klasztorów mniszek oprócz tych braci, którym Stolica Apostolska udzieliła specjalnego pozwolenia. Niech też nie będą ojcami chrzestnymi mężczyzn lub kobiet, aby z tego powodu nie powstało zgorszenie wśród braci i z powodu braci”. Ostatnie polecenie-zakaz nie wydaje się podyktowane tym, że zostanie ojcem chrzestnym stwarza pewne powinności, którym bracia ze względu na swój tryb życia nie mogliby podołać. Bardziej prawdopodobne wydaje się to, że Franciszek chciał, by bracia uniknęły pocałunku, jaki według zwyczaju udzielali sobie wzajemnie ojciec i matka chrzestna, a który w wypadku brata mniejszego mógł wywołać zgorszenie (Por. L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska Reguła...*, s. 172–173). Kończąc rozważania o braterstwie Świętego Franciszka, jako swego rodzaju ciekawostkę chcemy za T. Desbonnets przytoczyć kilka liczb. Otóż, podaje on, że w całości wczesnych źródeł franciszkańskich można znaleźć 259 941 słów dotyczących braterstwa. Najczęściej powtarzającym się słowem jest *frater* – aż 3143 razy, które występuje na przykład w *Pismach św. Franciszka* 73 razy, w *Życiorysie pierwszym* Tomasza z Celano 185 razy, a w *Życiorysie drugim* aż 81 razy (zob. T. Desbonnets, *Dalla fraternità all'ordine*, [w:] *Lettura delle Fonti Francescane. Temi di vita francescana: la fraternità*, a cura di G. Cardaropoli, C. Stanzone, Roma 1983, s. 71).

Minoritas Świętego Franciszka

Franciszkowa postawa braterstwa może się okazać nie w pełni zrozumiała, jeżeli będzie rozpatrywana w oderwaniu od postawy małości, będącej drugim istotnym i konstytutywnym elementem duchowości franciszkańskiej. Obie te postawy, wzajemnie się przenikając i uzupełniając, współtworzą to, co możemy nazwać „postawą brata mniejszego, postawą franciszkańską”⁶⁷. *Minoritas*, oparta na Chrystusowym przykładzie pokornego wyniszczenia siebie dla braci i pełnej oddania im służby, będąc swego rodzaju – jak mówi C. Niezgoda – „syntezą wszystkich cnót”, jest bezpośrednim źródłem i motywem braterstwa Świętego Franciszka⁶⁸.

Franciszkowe *minoritas* wyraża się przede wszystkim w każdorazowym zaparciu się siebie, wyrzeczeniu się posiadania czegokolwiek, w całkowitej i stałej gotowości pokornej i pełnej prostoty służby każdemu napotkanemu bratu i każdej napotkanej siostrze⁶⁹. L. Hardick określa Franciszkowe *minoritas* jako „pragnienie stania się mniejszym wśród mniejszych”⁷⁰, według O. Schmuckiego, jest to „pokorna i uległa służba i – z wolnego wyboru – postawa podwładnego a nie rządzącego”⁷¹. Z kolei K. Esser nazywa *minoritas* „odwagą bycia zawsze i wszędzie ostatnim”⁷². Jest to odwaga, pozwalająca Franciszkowi połączyć w sobie szacunek do najuboższych i najbardziej pogardzanych – *minores* z szacunkiem wobec wielkich tego świata – *maiores*. Biedaczyna chciał, aby także jego duchowi bracia i naśladowcy potrafili w sobie te dwie różne postawy łączyć, a co więcej – pragnął on, żeby jego i braci identyfikowano z tymi pierwszymi, co wyraził, umieszczając w *Regule* nazwę „bracia mniejsi” – *Fratres Minores*⁷³.

⁶⁷ Por. K. Esser, E. Grau, *Odpowiedzieć miłością...*, s. 201.

⁶⁸ Por. C. Niezgoda, *Charakterystyka duchowości św. Franciszka*, [w:] *Franciszkową drogą. Duszpasterskie i ascetyczne materiały o św. Franciszku z Asyżu*, red. J. R. Bar, Warszawa 1982, s. 38. Por. też: R. Zavalloni, *Pedagogia...*, s. 129–133.

⁶⁹ Por. K. Esser, E. Grau, *Odpowiedzieć miłością...*, s. 217. Por. też: H. J. Lipiński, *Duchowość franciszkańska (zarys)*, Poznań 1980, przypis 38 na s. 37 [mps].

⁷⁰ L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska Reguła...*, s. 19.

⁷¹ O. Schmucki, *Linee fondamentali della „forma vitae” nell’esperienza di San Francesco*, [w:] *Letura biblico-teologica delle fonti francescane*, a cura di G. Cardaropoli, M. Conti, Roma 1979, s. 212.

⁷² K. Esser, *Origini e valori autentici dell’Ordine dei frati minori*, Milano 1972 (za: C. Niezgoda, *Charakterystyka duchowości...*, s. 35).

⁷³ 2 Reg 1,1: „Reguła i życie braci mniejszych polega na zachowywaniu świętej Ewangelii Pana naszego Jezusa Chrystusa przez życie w posłuszeństwie, bez własności i w czystości” („Regula et vita Minorum Fratrum haec est, scilicet Domini nostri Jesu Christi sanctum Evangelium observare vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate” – zob. K. Esser, *Die Opuscula...*, s. 366–367). Użycie w tym wypadku przydawki „mniejsi” (*Minores*), nawiązującej do tego najniższego stanu, jest w pełni oryginalne i w tamtych czasach bez precedensu, właściwe tylko Franciszkowi. Biedaczyna chciał, by jego naśladowcy, którzy razem z nim pragną naśladować Jezusa Chrystusa według wskazań Ewangelii, dzielili również los wszystkich *minores* (por. G. Bartoszewski, *Komentarz do Reguły Braci Mniejszych*, [w:] *Franciszkową drogą...*, s. 111).

W związku z tym Tomasz z Celano w *Życiorysie pierwszym* przekazuje nam następującą wypowiedź Biedaczyny:

[...] Moi bracia dlatego zostali nazwani Mniejszymi, żeby nie śmieli stać się wielkimi. Powołanie ich uczy pozostawać na dole i kroczyć śladami pokory Chrystusowej, przez co doznają wyniesienia ponad innych w obliczu świętych⁷⁴.

Franciszek doskonale zrozumiał to powołanie do „bycia mniejszym” i przyjmował je w całości jako własne. W *Regule niezatwierdzonej* umieścił następujące słowa, mówiące o głębokim umiłowaniu tej formy życia i pragnieniu przebywania wśród najmniejszych:

Wszyscy bracia niech się starają naśladować pokorę i ubóstwo Pana naszego Jezusa Chrystusa i niech pamiętają, że niczego nie powinniśmy mieć na tym świecie, tylko – jak mówi Apostoł: „Zadowoleni jesteśmy z tego, że mamy pożywienie i ubranie”. I powinni się cieszyć, gdy przebywają wśród ludzi prostych i wzgardzonych, ubogich i słabych, chorych i trędowatych, i żebraków przy drogach. I gdy będzie potrzeba, niech idą po jałmużnę. I nie powinni się wstydić⁷⁵.

Również w innych pismach, a zwłaszcza w listach, Święty Franciszek z głęboką pokorą przedstawia się jako: „poddany sługa”⁷⁶, „sługa [...] w Panu Bogu najmniejszy i godny pogardy”⁷⁷, „człowiek nędzny i słaby, sługa [...] najmniejszy”⁷⁸.

Tomasz z Celano przytacza w *Życiorysie drugim* słowa Franciszka, które charakteryzują doskonałą i prawdziwą postawę brata mniejszego:

Nie widziałbym się Bratem Mniejszym, gdybym nie był w stanie, jakim ci opiszę. [...] Oto, będąc przełożonym braci, idę na kapitułę, przemawiam, upominam braci, a na końcu mówią przeciw mnie: „Nie odpowiada nam nieuk i człek wzgardliwy, dlatego nie chcemy byś rządził nami; jesteś bowiem prostak, niemy i idiota”. Potem wyrzucają mnie z urąganiem, przez wszystkich wzgardzonego. Mówię ci, że gdybym tych słów nie wysłuchał z tą samą twarzą, z tą samą radością ducha, z tą samą decyzją dążenia do świętości, to nie byłbym wcale Bratem Mniejszym⁷⁹.

⁷⁴ 1 C 148.

⁷⁵ 1 Reg 9,1–4.

⁷⁶ 2 LW 1.

⁷⁷ LRz 1.

⁷⁸ LZ 2. Zwłaszcza ten ostatni cytat, rozważany w kontekście wcześniejszych słów tego samego wiersza, jest bardzo wymowny, ponieważ wymienia on „wszystkich braci prostych i posłusznych, pierwszych i ostatnich”, co wskazuje na to, że Franciszek pragnął być absolutnie „najmniejszy”.

⁷⁹ 2 C 145. Fragment ten warto porównać z Franciszkowym traktatem *Prawdziwa i doskonała radość*. Są one do siebie bardzo podobne treściowo, przy czym traktat bardziej akcentuje aspekt doskonałej radości, jakby warunkując ją postawą brata mniejszego scharakteryzowaną podobnie jak w cytowanym wyżej fragmencie z *Życiorysu drugiego* Tomasza z Celano. Zob. też: *Pisma...*, s. 47–48.

Postawa *minoritas*, która wpływała na Franciszkową koncepcję posłuszeństwa i władzy, leży u podstaw zupełnie nowego pojęcia zależności i relacji między przełożonymi i podwładnymi⁸⁰. Tę nowość widzimy między innymi w tym, że hierarchia wspólnoty franciszkańskiej jest oparta aż do dziś nie na dożywotnim piastowaniu urzędów, jak to było na przykład u benedyktynów czy cystersów, lecz na kolejnych zmianach⁸¹.

Novum możemy dostrzec również w odejściu od przyjętej wówczas i stosowanej w zakonach tytulatury⁸². We franciszkańskiej wspólnotie przełożony ma być sługą (*minister*) i stróżem (*custos, guardianus*) całego braterstwa. Aby jeszcze bardziej podkreślić i zaakcentować charakter służebny urzędu ministra, niejednokrotnie Święty Franciszek dodaje synonimiczne wyrażenie *servus* – sługa⁸³.

Temat przełożenstwa jako służby będącej owocem postawy mniejszości jest stosunkowo często poruszany przez Franciszka. W jednym z *Napomnień* Święty Franciszek naucza:

ci którzy są postawieni nad innymi, tak powinni się chlubić z tego przełożenstwa, jakby zostali wyznaczeni do obowiązku umywania nóg braciom. I jeśli utrata przełożenstwa zasmuca ich bardziej niż utrata obowiązku umywania nóg, tym więcej napełniają sobie trzosa z niebezpieczeństwem dla duszy⁸⁴.

Z kolei w *Liście do wiernych* czytamy:

Ten zaś, który ma czuwać nad posłuszeństwem i który uchodzi za większego, niech będzie jako mniejszy i sługa innych braci. [...] I niech się nie gniewa na brata z powodu jego występku, lecz niech go łagodnie upomina i znosi z wszelką cierpliwością i pokorą⁸⁵.

I dalej:

Nie pragniemy nigdy górować nad innymi, lecz bądźmy raczej sługami i poddanymi wszelkiemu ludzkiemu stworzeniu ze względu na Boga⁸⁶.

W okresie wielu społeczno-politycznych napięć i konfliktów, tak charakterystycznych dla średniowiecza, w okresie braku jedności, zarówno wewnątrz-

⁸⁰ Por. *Pisma...*, s. 316. Zob. też: U. Occhialini, *Con Francesco alla Porziuncola*, Assisi 1989, s. 91–93.

⁸¹ W pierwszych latach istnienia zakonu ściśle ramy tej czasowości były jednak nieokreślone, co prowadziło czasami do pewnych nadużyć, na przykład za generalatu brata Eliasza.

⁸² Por. na przykład: 1 Reg 6,3: „I nikogo nie można nazywać przeorem, lecz niech wszyscy bez różnicy nazywają się braćmi mniejszymi”.

⁸³ Por. między innymi: 2 Reg 8,1: „Wszyscy bracia obowiązani są mieć zawsze jednego z braci tego zakonu za ministra generalnego i sługę całego braterstwa i mają ściśle obowiązek być mu posłuszni”. Por. też: *Pisma...*, s. 315–317.

⁸⁴ Np 4,2–3.

⁸⁵ 2 LW 42–44.

⁸⁶ 2 LW 47. Zob. też cytowane wcześniej fragmenty wstępów niektórych listów Świętego Franciszka poruszające ten temat.

nej (w samym człowieku), jak i zewnętrznej (między poszczególnymi społecznościami), Franciszek ze swoją koncepcją władzy i przełożenia rozumianej jako pokorna służba jawi się jako „zwiastun pokoju”⁸⁷, ewangeliczny mąż pokoju, jako ten, który będąc mniejszym, z pokorą nadstawia drugi policzek⁸⁸. *Minoritas*, leżące u podstaw jego głoszenia pokoju i pojednania, było podstawą do umieszczenia w *Regule* słów mówiących o niepogardzaniu ludźmi ze względu na to, co jedzą lub jak się ubierają⁸⁹. W swoim *Testamencie* zaś pozostawił swoim naśladowcom następujące słowa:

Pan objawił mi, abyśmy używali pozdrowienia: niech Pan obdarzy cię pokojem⁹⁰.

Z tym życzeniem idąc razem z braćmi od miasta do miasta, łagodził konflikty⁹¹, jak choćby ten między biskupem a burmistrzem Asyżu⁹², których pojednał ułożoną przez siebie specjalnie na tę okazję zwrotką *Pieśni słonecznej*⁹³.

Tomasz ze Splitu⁹⁴, archidiakon, a później także biskup tego miasta, jako student był przypadkowo świadkiem przepowiadania Franciszka. Wspomina on, że dzięki jego kazaniu w Bolonii:

Bóg sprawił, iż okazywało się ono tak skuteczne, że doprowadziło do pokoju wiele rodzin szlacheckich, które na skutek wzajemnych konfliktów przeżyły wiele krwi⁹⁵.

⁸⁷ Por. 3 T 37: „Tam gdzie wchodził do miasta czy zamku, osady czy domu, zwiastowali pokój”. Por. też.: W. Egger, L. Lehmann, A. Rotzetter, *Duchowość franciszkańska...*, z. 21: *Franciszek niesie pokój*, s. 1; J. Majka, *Św. Franciszek na tle swojej epoki*, AK, 408 (1977), s. 11–13. Nie jest wykluczone, że Franciszkowe głoszenie i jego troska o rozszerzanie pokoju przez własne pokorne umniejszanie się ma obok nadprzyrodzonego, również naturalne źródło, jakim mogły być przykre doświadczenia wojenne z okresu lat młodzieńczych, kiedy to był on świadkiem bratobójczych walk między *minores* a *maiores* w Asyżu i jego okolicach. Być może to właśnie wtedy Franciszek głęboko doświadczył prawdy, że pokoju nie można budować na wzajemnej nienawiści, na zazdrości i pysze, ale na wewnętrznej przemianie ducha, na własnym pokornym umniejszaniu się i na ewangelicznym nadstawianiu drugiego policzka.

⁸⁸ Por. Mt 5,38–39: „Słyszeliście, że powiedziano: «Oko za oko, ząb za ząb!» A Ja wam powiem: Nie stawiajcie oporu złemu: lecz jeśli was kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi!”

⁸⁹ Por. 2 Reg 2,17: „Upominam [...] i przestrzegam, aby nie gardzili ludźmi i nie sądzili ich, gdy zobaczą ich ubranych w miękkie i barwne szaty i spożywających wyszukane potrawy i napoje”.

⁹⁰ T 23.

⁹¹ Można o tym przeczytać między innymi w 3 T 37: „Tam gdzie wchodził do miasta czy zamku, osady czy domu, zwiastowali pokój”.

⁹² O konflikcie tym zob. między innymi w: Zw 101.

⁹³ Por. Psł 10–11: „Pochwalony bądź, Panie mój, przez tych, którzy przebaczą dla Twej miłości i znoszą słabości i prześladowania. Błogosławieni ci, którzy je zniosą w pokoju, ponieważ przez Ciebie, Najwyższy, będą uwieńczeni”.

⁹⁴ Błędnie przez niektórych tłumaczy nazywany Tomaszem ze Spoleto – zob. między innymi w: N. G. M. van Doornik, *Franciszek z Asyżu...*, przypis na s. 125. Por. „Spalatum, -i, Split, miasto w Jugosławii, biskupstwo od VII wieku” (A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 106).

⁹⁵ *Tomaso da Spalato*, FF, n. 2252.

Ten, który jest prawdziwie mniejszym, nie pretenduje do posiadania za wszelką cenę racji, ale swoim życiem chce dać szczere świadectwo pokoju i miłości, szacunku i wzajemnego zrozumienia⁹⁶. Wskazania te mają zastosowanie w pracy misyjnej i szczególnie dotyczą braci udających się do Saracenów, będących największym ówczesnym wrogiem chrześcijaństwa⁹⁷. W dobie krucjat i wypraw rycerskich do Ziemi Świętej są to wskazania bardzo znamienne i jednocześnie bardzo charakterystyczne dla Świętego z Asyżu.

Wydaje się jednak, że jednym z najpoważniejszych zagrożeń dla pokoju były, tkwiące w tym czasie w ramach samego chrześcijaństwa, spory w kwestii zachowania ewangelicznego ubóstwa. Historia ukazuje nam średniowiecze jako obfitujące w różne, inspirowane Ewangelią, ruchy oraz reformy mające na celu powrót do ubóstwa pierwszych chrześcijan⁹⁸. Skrajnie i bardzo często tylko literalnie pojmowane przez sekciarzy ubóstwo stało się przysłowiowym kamieniem obrazy w ich sporach z Rzymem⁹⁹. Niejednokrotnie mają oni rację, gdyż wiele z nowo powstałych w wyniku reform zakonów, między innymi cystersi lub premonstratensi, wraz ze wzrostem popularności wzbogacało się, odsuwając się tym samym coraz bardziej od najniższych warstw społecznych i stając się przedmiotem krytyki tych ostatnich¹⁰⁰.

Franciszek, żyjąc i działając w tym konkretnym kontekście historyczno-dziejowym, pełną garścią zaczerpnął z nurtu współczesnych sobie ruchów pauperystycznych. W odróżnieniu jednak od wielu z nich, ubóstwo było wyrazem jego życia mniejszego i było ujmowane integralnie, a nie tylko socjalnie, co jakże często występowało w koncepcji ubóstwa ruchów heterodoksyjnych¹⁰¹.

⁹⁶ Por. K. Synowczyk, *Apostolstwo w duchu św. Franciszka*, SE, 4 (1991), s. 190.

⁹⁷ Por. 1 Reg 16,5–7: „Bracia zaś, którzy udają się [do Saracenów i innych niewiernych] mogą w dwojaki sposób duchownie wśród nich postępować. Jeden sposób: nie wdawać się w kłótnie ani w spory, lecz być poddanymi wszelkiemu ludzkiemu stworzeniu ze względu na Boga i przyznawać się do wiary chrześcijańskiej. Drugi sposób: gdyby widzieli, że tak się Panu podoba, niech głoszą słowo Boże aby [ludzie] uwierzyli w Boga wszechmogącego, Ojca i Syna i Ducha Świętego, Stworzyciela wszystkich rzeczy i Zbawiciela i aby przyjęli chrzest i zostali chrześcijanami”. Również wspomniana wcześniej opowieść o nawróceniu zbójców z Monte Casale wskazuje na Franciszkowe umiłowanie apostolstwa przez życie mniejsze i uniżone.

⁹⁸ Por. J. Kłoczowski, *Franciszek z Asyżu w Kościele i społeczeństwie swoich czasów*, AK, 408 (1977), s. 31. Zob. też: G. Polidoro, *Francesco: Uomo cristiano*, Assisi 1986, s. 73.

⁹⁹ Por. A. Gemelli, *Franciszkanizm*, przeł. W. J. Surmacz, Warszawa 1988, s. 22.

¹⁰⁰ Por. J. Majka, *Św. Franciszek...*, s. 12, 16–17. Por. też: J. Kłoczowski, *Franciszek z Asyżu...*, s. 28–32.

¹⁰¹ Por. J. Kłoczowski, *Franciszek z Asyżu...*, s. 29–30. Według B. Brzuska, Franciszkowe „być ubogim” to „być świadomym swoich grzechów i własnej niemocy, absolutnie zaufać samemu Bogu i Jego miłości miłosiernej i darmowej, pogardzać samym sobą i kochać tych, którzy nas policzkują, nie przywłaszczać sobie własnej woli i nie chęłpić się z dobra, jakim obdarza nas Pan, wyzwoić się wewnętrznie w posłuszeństwie, nie zatrzymywać dla siebie żadnych dóbr, ale wszystko oddawać Bogu, do którego wszystko należy” (B. Brzuszek, *Charyzmat powołania franciszkańskiego we współczesnym Kościele*, [w:] *Franciszkową drogą...*, s. 61–62). Ciekawa i chyba godna w tym miejscu przytoczenia jest wypowiedź, znanego skądinąd, jednego z twórców

Na podstawie pism Świętego z Asyżu oraz jego biografii możemy dostrzec, jak doskonale połączył on w swoim życiu te dwa wymiary ubóstwa: wymiar naturalny o charakterze socjalnym i nadprzyrodzony, czyli ubóstwo ducha, przy czym na pierwszym miejscu stawia właśnie to ostatnie¹⁰².

Postawa *minoritas* jako ubóstwo ducha nierozzerwalnie wiąże się z wyrzeczeniem się własnej woli, gdyż

wielu jest takich, którzy oddając się gorliwie modlitwom i obowiązkom, nęka-
ją swe ciała licznymi postami i umartwieniami, lecz z powodu jednego tylko
słowa, które zdaje się być krzywdą dla ich ciała, lub z powodu jakiejś rzeczy,
której się ich pozbawia, wzburzają się i wpadają w gniew. Ci nie są ubodzy
duchem. Kto bowiem jest rzeczywiście ubogi duchem, ten nienawidzi siebie
samego i kocha tych, którzy uderzają go w policzek¹⁰³.

Chociaż ubóstwo ducha było stawiane przez Franciszka wyżej, to jednak socjalny wymiar ubóstwa, tak zwane ubóstwo materialne, jako konsekwencja ubóstwa duchowego, również było obecne oraz pełniło ważną funkcję w życiu Biedaczyny.

Codziennosc braci mniejszych, tak jak codzienność *minores*, powinna być rzeczywiście uboga: przystępując do wspólnoty, mieli oni obowiązek sprzedać całego swoje mienie, a uzyskane w ten sposób pieniądze rozdać ubogim¹⁰⁴, mieli nosić odzież ubogą i tanią – w razie potrzeby mogli ją łątać „zgrzebnym płótnem lub innymi kawałkami materiału”¹⁰⁵, mieli spożywać te potrawy, które im podano¹⁰⁶, powinni byli żyć z pracy własnych rąk, a gdyby to nie starczało im na

„teologii wyzwolenia”, L. Boffa, który niedawno porzucił stan duchowny i zakonny, zawarta we wzbudzającej wiele kontrowersji pozycji *Francesco d'Assisi: una alternativa umana e cristiana – una lettura a partire dai poveri*. Brzmi ona następująco: „Tym, co czyni biednego jeszcze bardziej biednym, jest to, że jest on ujmowany, obserwowany z punktu widzenia bogacza. Święty Franciszek jest wielki, gdyż spoglądał na biednego oczyma biednego, a ten sposób postrzegania pozwala odkryć wartość, którą mają biedni [„Ciò che rende il povero ancor più povero é il fatto di essere preso in considerazione dal punto di vista del ricco. S. Francesco fu grande perché guardò il povero con gli occhi del povero, permettendo così la scoperta dei valori dei poveri”] (L. Boff, *Francesco d'Assisi: una alternativa umana e cristiana – una lettura a partire dai poveri*, Assisi 1989, s. 79). Należy zauważyć, że L. Boff w uprawianej przez siebie teologii przeakcentowuje właśnie ów socjalny wymiar ubóstwa, niejednokrotnie nawet utożsamiając je z biedą, niedostatkiem, naginając jednocześnie wypowiedzi Biedaczyny do własnych koncepcji teologicznych. Doskonale widać to właśnie na przykładzie cytowanej książki.

¹⁰² Por. A. Żynel, *Ubóstwo św. Franciszka*, [w:] *Franciszkową drogą...*, s. 70–71.

¹⁰³ Np 14,2–4.

¹⁰⁴ Por. 2 Reg 2,5: „[...] Niech im powiedzą słowa Ewangelii świętej, aby poszli i sprzedali całe swoje mienie, i starali się rozdać to ubogim”.

¹⁰⁵ 2 Reg 2,14.

¹⁰⁶ Por. 2 Reg 3,14: „I zgodnie ze świętą Ewangelią mogą spożywać wszystkie potrawy, jakie im podadzą”.

utrzymanie, mogli żebrac jak inni ubodzy¹⁰⁷, przede wszystkim zaś nie można im było przyjmować pieniędzy i rzeczy posiadających wartość pieniężną¹⁰⁸.

Na ścisły związek postawy *minoritas* z ubóstwem wskazuje Franciszek również w jednej ze swoich modlitw, w słowach:

Pani święte Ubóstwo, Pan niech cię strzeże z twą siostrą, świętą Pokorą¹⁰⁹.

Święta pokora oraz sercem przyjęte, jako dar, cnota ubóstwa, spotęgowane motywami nadprzyrodzonymi stanowiły w życiu Franciszka źródło inspiracji w zachowaniu się wobec ludzi biednych, ubogich i potrzebujących¹¹⁰. W *Relacji Trzech Towarzyszy* znajdujemy fragment, mówiący, że gdy Franciszek przebywał jeszcze w domu swego ojca,

[...] postanowił w swoim sercu, by w przyszłości nie odmówić jałmużny żadnemu ubogiemu, który prosiłby go w imię Boga i by dawać hojniej i obficiej niż zazwyczaj. Tak więc, za każdym razem, gdy ubogi prosił go o jałmużnę poza domem, wspierał go pieniędzmi, skoro tylko było to możliwe; gdy zaś nie miał pieniędzy, dawał czapkę, pas, byle tylko nie odsyłać go z pustymi rękoma. Jeśli i tego nie miał, odchodził na ustronne miejsce, zdejmował swą koszulę i dawał ją dyskretnie ubogiemu, prosząc, by wziął ją ze względu na Pana¹¹¹.

Nieco dalej ci sami wspominają, że Biedaczyna do tego stopnia współczuł ubogim, że:

[...] Chociaż nosił jeszcze szaty świeckie, pragnął znaleźć się w jakimś miejscu, gdzie nierozpoznany, zdjąłby swoje szaty, zamienił je z łachmanami uboższego i tak odziany próbował żebrac¹¹².

Po nawróceniu i obraniu drogi pokuty troska i współczucie względem ubogich i potrzebujących jeszcze bardziej się pogłębiły. Tomasz z Celano w *Życiorysie pierwszym* wspomina:

Ojciec ubogich ubogi Franciszek, co chciał być podobny do wszystkich ubogich, z przykrością spostrzegał kogoś biedniejszego od siebie, nie dla prag-

¹⁰⁷ Por. 1 Reg 7,3,7–8: „A bracia, którzy znają się na pracy, niech pracują wykonując ten sam zawód, którego się nauczyli, jeśli to nie szkodziłoby zbawieniu duszy i mogłoby być uczciwie wykonywane. Jako wynagrodzenie za pracę mogą przyjmować wszystko, co im potrzebne, z wyjątkiem pieniędzy. A gdy zajdzie konieczność, niech idą po jałmużnę, jak inni ubodzy”.

¹⁰⁸ Por. 2 Reg 4,1: „Nakazuję stanowczo wszystkim braciom, aby żadnym sposobem nie przyjmowali pieniędzy lub rzeczy mających wartość pieniężną osobiście lub przez zastępcę”.

¹⁰⁹ Pcn 2.

¹¹⁰ Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Vita consecrata* podaje szeroką interpretację wyrażenia „człowiek ubogi”: „Ubogimi są uciśnieni, zepchnięci na margines, starcy, chorzy, dzieci i wszyscy, których społeczeństwo postrzega i traktuje jako «ostatnich»” (VC 82). Podobnie dzięki postawie *minoritas* rozumiał człowieka uboższego Święty Franciszek. Por. A. Żynel, *Ubóstwo św. Franciszka...*, s. 69.

¹¹¹ 3 T 8.

¹¹² 3 T 10.

nienia próżnej chwały ale wyłącznie ze współczucia. I chociaż zadowalał się tuniką bardzo lichą i szorstką, po wiele razy chciał ją podzielić z jakimś biedakiem¹¹³.

Ze względu na ubogich Franciszek potrafił nie tylko oddać potrzebującemu część swojego ubioru, lecz umiał także odstąpić od stosowanych przez siebie zasad, co możemy dostrzec między innymi w tym, że zezwolił, aby pewien brat wstępujący do zakonu należącą do siebie własność pozostawił rodzinie, chociaż powinien był ją oddać innym ubogim¹¹⁴.

Szczególnym wyrazem Franciszkowej postawy *minoritas* była jego troska o trędowatych. Potrzebowali oni nie tylko dóbr materialnych, ponieważ choroba zmuszała ich do opuszczenia własnych majątków oraz do porzucenia życia zawodowego, ale przede wszystkim dóbr duchowych. Choroba pozbawiała ich doznań życzliwości, miłości, ciepła rodzinnego, gdyż przytłaczająca większość dotychczasowych przyjaciół oraz krewnych, dowiedziawszy się tylko o tym nieszczęściu, jakie ich spotkało, natychmiast odwracało się od nich, uciekało, a nawet prześladowało ich¹¹⁵.

Franciszek współczuł trędowatym i z czułością nazywał ich „braćmi chrześcijanami”¹¹⁶. W swoim *Testamencie* Franciszek tak wspomina spotkanie z dotkniętym tą chorobą ludźmi:

Mnie, bratu Franciszkowi, Pan dał tak rozpocząć życie pokuty: gdy byłem w grzechach, widok trędowatych wydawał mi się bardzo przykry. I Pan sam wprowadził mnie między nich i okazywałem im miłosierdzie. I kiedy odchodziłem od nich, to, co wydawało mi się gorzkie, zmieniło mi się w słodczy duszy i ciała¹¹⁷.

Minoritas wpływało również na jego stosunek do osób duchownych. W *Testamencie* Biedaczyny czytamy:

[...] Dał mi Pan i daje tak wielkie zaufanie do kapłanów, którzy żyją według zasad świętego Kościoła Rzymskiego ze względu na ich godność kapłańską, że chociaż prześladowaliby mnie, chcę się do nich zwracać. I chociaż miałbym

¹¹³ 1 C 76. Zob. też: 2 C 87; 3 T 44; Zw 29; 31; 33.

¹¹⁴ Por. Zw. 57: „[...] Chcę, aby wyzbył się wołu na waszą korzyść, jako na rzecz ubogich, choć według Ewangelii powinien dać go innym ubogim». Ucieszyli się wszyscy słowami błogosławionego Franciszka, zwłaszcza zaś ucieszyli się z oddanego wołu, byli bowiem bardzo biedni”. Wymownym świadectwem postawy *minoritas*, wyrażającej się w trosce o ubogich, jest również ofiarowanie jednego egzemplarza Ewangelii, jaką miała wspólnota, matce pewnych dwóch braci, która będąc w wielkiej potrzebie, zwróciła się do Biedaczyny z prośbą o pomoc (zob. 1 C 91).

¹¹⁵ Por. G. Montorsi, *Św. Franciszek...*, s. 120.

¹¹⁶ Zob. między innymi: Zw 58.

¹¹⁷ T 1–3. W początkach ruchu franciszkańskiego posługiwanie trędowatym było podstawą formacji, tworząc coś w rodzaju nowicjatu zakonnego, w którym kandydat poznawał, doświadczał i wdrażał się w życie wspólnoty braci mniejszych, i odwrotnie – wspólnota poznawała i formowała kandydata (por. WŻE, t. 2, przypis 23 na s. 215).

tak wielką mądrość jak Salomon, a spotkałbym bardzo biednych kapłanów tego świata, nie chcę wbrew ich woli nauczać w parafiach, w których oni przebywają. I tych, i wszystkich innych chcę się bać, kochać i szanować jako moich panów. I nie chcę dopatrywać się w nich grzechu ponieważ rozpoznaję w nich Syna Bożego i są moimi Panami¹¹⁸.

Z kolei w jednym z *Napomnień* umieścił następujące słowa:

Błogosławiony sługa, który ma zaufanie do duchownych uczciwie żyjących według zasad Kościoła rzymskiego. Biada tym, którzy nimi gardzą; choćby bowiem byli oni grzesznikami, jednak nikt nie powinien ich sądzić, bo Pan sam zastrzega sobie prawo sądu nad nimi¹¹⁹.

Jego duch mniejszości nie pozwalał mu na zwracanie im publicznie uwagi – jeśli już, to czynił to prywatnie¹²⁰.

Zakończenie

Na zakończenie należy jeszcze raz podkreślić że przedstawienie Franciszkowej postawy wobec bliźniego na podstawie jego życia braterskiego oraz życia mniejszego, aby było w miarę pełne, każdorazowo powinno rozpatrywać oba omawiane aspekty integralnie, gdyż w życiu Biedaczyny, w jego pismach oraz we wczesnofranciszkańskich biografiach możemy trafić na wiele fragmentów świadczących zarówno o jego duchu braterstwa, jak i o jego postawie *minoritas* wobec każdego człowieka.

¹¹⁸ T 6–9. Por. też: J. A. Merino, *Umanesimo francescano...*, s. 176–182.

¹¹⁹ Np 26,1–2. Bardzo ciekawe są też świadectwa biografów Świętego Franciszka. Tomasz z Celano w *Życiorysie drugim* tak pisze: „Chciał okazywać wielki szacunek dłoniom kapłańskim, które otrzymywały boską władzę sprawowania tegoż Sakramentu [Eucharystii]. Często mawiał: «Gdyby mi się przydarzyło spotkać razem jakiegoś świętego z nieba i jakiegoś biednego księdza, to najpierw uczciłbym kapłana i pośpieszyłbym co rychlej ucałować mu ręce. Powiedziałbym: Ach, święty Wawrzyńcze, zaczekaj! ponieważ jego ręce dotykają «Słowa żywota» i mają w sobie coś ponadludzkiego»” (2 C 201). Podobnie czytamy w *Relacji Trzech Towarzyszy*: „Chciał także, aby bracia otaczali szczególnym szacunkiem [...] kapłanów, którzy sprawowali czcigodne i największe tajemnice. Posuwał się aż do tego, że chciał, aby gdziekolwiek ich spotkają, skłaniali głowę i całowali ich ręce. A jeżeli spotkaliby ich jadących konno, chciał, aby nie tylko całowali ich ręce, lecz także kopyta koni, na których jechali ze względu na szacunek wobec ich władzy” (3 T 57).

¹²⁰ Por. Za 60: „Cierpiał bardzo [Franciszek], kiedy wchodząc do kościoła widział [...] brud i dlatego zawsze po zakończeniu kazania do ludu, zbierał wszystkich księży, którzy się tam znajdowali i brał ich na bok, aby nie słyszeli świeccy ludzie. Mówił im wtedy o zbawieniu ich dusz i przypominał zwłaszcza o trudzie, jaki winni podjąć w celu utrzymania czystości w kościołach, na ołtarzach oraz wokół tego wszystkiego, co służyło do sprawowania tajemnic Bożych”.

Ks. Tadeusz Borutka

Troska o ubogich w świecie współczesnym jako szczególne zadanie duchowe synów Świętego Franciszka

Ojciec José Rodríguez Carballo, generał Zgromadzenia Ojców Franciszkanów (OFM), w swoim dokumencie-przewodniku wyznaczył priorytety na VIII Stulecie Założenia Zakonu¹, a wśród nich wskazał na potrzebę troski o ubogich. Dokument ten jest przedstawiony jako pogłębienie refleksji na temat duchowego doświadczenia Franciszka z Asyżu, które znajduje się u fundamentów zakonu.

Bez żadnej przesady można stwierdzić już na początku, że to braterstwo bezpośrednio odwołuje się do przykładu Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Dlatego ojciec generał mógł we wspomnianym dokumencie napisać:

Wpatrując się w zwierciadło, którym jest Chrystus, i oglądając w nim ciągle naszą twarz, będziemy mogli przyodziać się w błogosławione ubóstwo, w świętą pokorę i w niewymowną miłość, które jaśnieją w Chrystusie [...]. Jeśli rozważymy tajemnicę Jego życia, dostrzegamy w niej pokorę tego, który służy, błogosławione ubóstwo Tego, który cały daje się innym, miłość Tego, kto przyjmuje niezliczone cierpienia i trudy dla odkupienia wszystkich. Jeśli rozważymy w Chrystusie tajemnicę Jego śmierci, widzimy, że światło niewymownej miłości jaśnieje w niej w zdumiewającej pokorze i w nagim ubóstwie naszego Boga i Pana².

Dlatego, czytamy dalej,

miłość Chrystusa prowadzi nas do „trędowatych” naszych czasów, do ubogich, i wzywa nas, byśmy byli ubogimi pośród nich, sługami wszystkich i wszystkim poddani, czyniący pokój i pokorni sercem³.

¹ *Naśladowcy Chrystusa dla braterskiego świata*, Rzym 2004.

² Tamże, s. 25.

³ Tamże.

W ten sposób wspólnota franciszkańska czerpie wielowiekowe natchnienie z ubogiego życia Chrystusa⁴.

Święty Franciszek sługą Jezusa

„Komu chcesz służyć: Panu czy słudze?” – to pytanie usłyszał Biedaczyna z Asyżu podczas swojej choroby w Spoleto. Słowa te wstrząsnęły nim do głębi i były pierwszym krokiem na długiej drodze odkrywania jego powołania. Drodze niełatwej, pełnej przeciwieństw piętrzonych przez najbliższych, ale prowadzącej do odważnego opowiedzenia się po stronie Chrystusa i Jego Ewangelii! To właśnie ten Seraficki Ojciec – niezwykle otwarty na Boga, dzielący się miłością z wszystkimi potrzebującymi, pragnący we wspólnocie braci podążać drogą wiary – zostaje wybrany przez Pana, aby stać się narzędziem Jego łaski, pokoju i zbawienia⁵.

Święty Franciszek przez całe życie podążał śladami Jezusa i tak mocno upodobił się do Niego, że zostawił nam żywy obraz bezgranicznej „przynależności do Chrystusa” (Ga 14,17). Ukochał on Zbawiciela i to – wbrew rozpowszechnianej opinii – bardziej w jego boskiej niż ludzkiej naturze. Mówił przecież do swoich braci:

Gdy usłyszemy Jego Imię, winniśmy odnosić się do Niego z lękiem i szacunkiem, pochylając się do ziemi⁶.

A mówiąc o człowieczeństwie Jezusa, kładł nacisk na rzeczywistość Wcielenia i zbawienia przez agonię, Krzyż, Krew i Śmierć. Franciszek medytował i fascynował się przede wszystkim pokorą Wcielenia, ubóstwem i uniżeniem Jezusa. Dziś Świętego Franciszka i założone przez niego zakony uważa się w kulturoznawstwie za prekursorów renesansu i humanizmu⁷. Rzeczywiście, przez ukazanie naturalnej dobroci człowieka i piękna stworzonego świata przełamywał on jednostronny stereotyp myślowy średniowiecza, że ciało jest więzieniem dla duszy, a świat źródłem pokus szatańskich dla człowieka. Przez jasełkowy teatr ludowy i franciszkańskie przedstawienia pasyjne przybliżano wierzącym ludzkie oblicze Zbawiciela. Z drugiej jednak strony – Biedaczyna z Asyżu był mistykiem, o czym wielu zapomina, i na różne sposoby doświadczał transcendencji i wszechmocy Bożej Jezusa Chrystusa⁸.

⁴ *Z jasnością i śmiałością*. Relacja ministra generalnego Fr. José Rodrígueza Carballo OFM, Wrocław 2006, s. 91–93. Zob. też: L. Iriarte, *Powołanie franciszkańskie*, Kraków 1999, s. 147–182.

⁵ Zob. L. Iriarte, *Powołanie...*, s. 45–48.

⁶ Święci Klara i Franciszek, *Pisma*, Warszawa 2002, s. 80.

⁷ Zob. T. Matura, *Św. Franciszek z Asyżu na nowo odczytany*, Kraków 1999, s. 62–69.

⁸ Zob. F. Accrocca, *Franciszek bratem i nauczycielem*, Kraków 2007, s. 25–36.

Żadne ze spisanych przez biografów wydarzeń z młodzieńczych lat Biedaczyny z Asyżu nie wskazuje na to, ażeby kiedykolwiek nisko upadł. A jednak w *Testamencie* napisanym w ostatnich miesiącach życia on sam widzi swoje pierwsze dwadzieścia pięć lat jako czas, kiedy „był w grzechach” (por. 2 T 1)⁹. Abstrahując od konkretnych uczynków, jego grzechem było pojmowanie i organizowanie życia wokół samego siebie, w pościgu za próżnymi snami o doczesnej chwale. Kiedy w Asyżu był „królem zabaw” młodzieży, nie brakowało mu wrodzonej wielkoduszości¹⁰. Ale była ona jeszcze wówczas bardzo daleka od miłości chrześcijańskiej, która bez reszty oddaje się bliźnim. Jak sam wspomina, odczuwał gorycz, gdy patrzył na trędowatych. Grzech uniemożliwiał mu jednak – jak zauważył w przemówieniu wygłoszonym w Asyżu 17 czerwca 2007 roku papież Benedykt XVI – zapanowanie nad przejmującą go do nich odrazą fizyczną na tyle, żeby uznać w nich braci, których powinien darzyć miłością¹¹. Później, dzięki nawróceniu, zaczął praktykować miłosierdzie, a jednocześnie sam doznał miłosierdzia. Służba trędowatym stała się dla niego prawdziwym doświadczeniem religijnym, zrodzonym z łaski i miłości Boga. Mówił:

Pan sam wprowadził mnie między nich¹².

Wtedy to gorycz przekształciła się w „słodycz duszy i ciała”¹³.

Życie nawróconego Franciszka stało się jednym wielkim aktem miłości, a określiło je pragnienie przemiany całego siebie w Jego pełny obraz¹⁴. Tak właśnie, nawracając się do miłości, przechodzi człowiek od goryczy do „słodycz”, od smutku do prawdziwej radości. Pełnię swojego człowieczeństwa uzyskujemy na tyle, o ile żyjemy Bogiem i z Bogiem, rozpoznając Go i miłując w swoich braciach.

Wzorem dla swoich duchowych braci

Duchowi synowie Świętego Franciszka mają dawać całym swoim życiem świadectwo jego przesłania. Skoro porzucili świat, nic innego nie mają czynić, jak tylko spełniać wolę Pana i Jemu samemu się podobać. Za wzorem swojego założyciela powinni stale kierować wzrok ku Chrystusowi i dostrzegać Jego

⁹ *Fontes Franciscani*, Assisi 1995, s. 110.

¹⁰ Tomasz z Celano, *Życiorys drugi św. Franciszka [Vita II s. Francisco]*, I, 3,7. Zob. *Fontes Franciscani...*, s. 588.

¹¹ Benedykt XVI, *Życie Franciszka było wielkim aktem miłości*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie), 28 (2007), nr 7–8, s. 29.

¹² Franciszek św., *Testament*, [w:] Święci Klara i Franciszek, *Pisma...*, s. 215.

¹³ Tamże.

¹⁴ Benedykt XVI, *Życie Franciszka...*, s. 31.

oblicze w cierpiących braciach, tak jak Franciszek dostrzegał je w trędowatych¹⁵. W *Testamencie Biedaczyny* czytamy na temat pierwszych jego uczniów:

A ci, którzy przychodzili przyjąć ten sposób życia, rozdawali ubogim wszystko, co mogli posiadać i zadowalali się jedną tuniką połataną od spodu i z wierzchu, sznurem i spodniami. I nie chcieliśmy mieć więcej¹⁶.

[...] Niech bracia strzegą się, aby wcale nie przyjmowali kościołów, ubogich mieszkań i wszystkiego, co się dla nich buduje, jeśli się to nie zgadza ze świętym ubóstwem, które ślubowaliśmy w regule, goszcząc w nich zawsze jak obcy i pielgrzymi¹⁷.

W ostatnich słowach *Testamentu sienneńskiego* znajdujemy z kolei zachętę skierowaną do braci,

aby zawsze kochali i dochowali wierności naszej pani, świętemu ubóstwu¹⁸.

Zwrócenie się ku najmniejszym to widoczna od wieków duchowa postawa franciszkańska. Franciszkanie zawsze zwracali się ku najmniejszym. Przez to sami stawali się mniejszymi, a to znaczy: byli braćmi dla drugih, wchodzili w solidarność z ubogimi, słabymi, małuczkami, byli nieustannie gotowi do niesienia bezinteresownej pomocy¹⁹.

Pochylenie się nad ubogim nie zawsze jednak bywa pochyleniem się nad człowiekiem, nie zawsze więc jest odpowiedzią na wezwanie Chrystusa. W dobie „aktywizmu”, który w czasach współczesnych stał się herezją czynu, należy zatem pytać, co kieruje służbą potrzebującym: Czy umiłowanie biednego i słabego bądź zniewolonego i grzesznego człowieka, czy tylko umiłowanie aktywności charytatywnej? Z pewnością ważne jest i jedno, i drugie. Jan Paweł II za kardynałem Stefanem Wyszyńskim powtarzał, że także miłość i miłosierdzie powinny być kochane²⁰. Trzeba jednak pamiętać, że – jak mówi ojciec święty w encyklice *Redemptor hominis* – wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka²¹. Jeśli priorytetowym zadaniem uczyni się służbę człowiekowi, nigdy nie dojdzie do jego urzeczowienia, nigdy nie będzie się traktować drugiego człowieka jedynie jako okazji do czynienia dobra.

Człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą

¹⁵ Zob. T. Matura, *Duchowość św. Franciszka z Asyżu a nasze problemy współczesne*, Kraków [2000], s. 61–78.

¹⁶ Franciszek św., *Testament...*, s. 217.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Franciszek św., *Testament sienneński*, [w:] Święci Klara i Franciszek, *Pisma...*, s. 21.

¹⁹ Idea bycia „po stronie ubogich” i „bycie ubogimi” ma swoje korzenie nie tylko w Biblii, ale także w pismach z Kumran oraz w nauczaniu Ojców Kościoła (Święty Bazyli, Święty Augustyn). Na Soborze Watykańskim II w dokumencie *Lumen gentium* wprost mówi się o Kościele ubogich (zob. R. Cantalamessa, *Ubóstwo*, Kraków 2001, s. 33–39).

²⁰ Jan Paweł II, *Encyklika o Bożym Miłosierdziu „Dives in misericordia”*, Watykan 1981.

²¹ Tenże, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Watykan 1979.

wyznaczoną przez samego Chrystusa – czytamy w programowej encyklice Jana Pawła II *Redemptor hominis*²². Drogą Kościoła jest każdy człowiek, a szczególnie człowiek ubogi. Czy Bóg nie wybrał ubogich tego świata na bogatych w wierze oraz na dziedziców królestwa przyobiecane tym, którzy Go miłują? (Jk 2,5) – pyta Święty Jakub.

Ale wierzący zostali wezwani przez Jezusa nie tylko do służby ubogim, zostali wezwani także do praktykowania ubóstwa. Ubóstwa ewangelicznego. Należy je rozumieć jako podporządkowanie wszystkich dóbr najwyższemu Dobru, Bogu i Jego Królestwu. Ewangelia mówi o tym jasno:

Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi, gdzie mól i rdza niszczą i gdzie złodzieje włamują się i kradną. Gromadźcie sobie skarby w niebie (Mt 6,19–20).

Tak rozumianego ubóstwa ewangelicznego nie należy mylić z ubóstwem ekonomicznym. To drugie – jak powiada Jan Paweł II – jest doświadczeniem bolesnym, przeżywanym wbrew własnej woli, jako rodzaj zniewolenia. To pierwsze polega na dobrowolnym wyborze, który jest odpowiedzią na wskazanie Chrystusa:

Nikt z was, kto nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem (Łk 14,33).

Człowiek, który zdaje się na Boga, dobra ziemi uznaje za dar Boży mający służyć wszystkim, dlatego gotów jest poświęcić swoje majątności i samego siebie, żeby inni mogli żyć godnie.

Do takiego poświęcenia powinien być gotów przede wszystkim zakonnik. Wymaga to bezinteresowności i dystansu wobec pieniędzy, odrzucenia zachłannego pragnienia dóbr doczesnych, przyjęcia prostego stylu życia, rezygnacji z wszystkiego, co jest lub wydaje się luksusem, oddania się służbie Bogu i wiernym. Jan Paweł II nawołuje, aby bardziej „być” niż więcej „mieć”. Posiadanie rzeczy i dóbr nie doskonali człowieka, jeśli nie przyczynia się do dojrzewania i wzbogacania jego „być”, czyli do urzeczywistnienia jego ludzkiego powołania. Trzeba jednak podkreślić, że zło nie polega na „mieć” jako takim, ale na „mieć”, które nie uwzględnia jakości i właściwej hierarchii posiadanych dóbr, czyli nie podporządkowuje ich takiemu dysponowaniu nimi, aby służyły „byciu” człowieka i jego godności.

W dzisiejszym świecie, zauważa papież, są tacy, nieliczni, którzy posiadają wiele i nie potrafią prawdziwie „być”, gdyż na skutek odwrócenia właściwej hierarchii wartości przeszkodą staje się dla nich kult „posiadania”. Są także tacy, liczni, którzy mają mało lub nie mają nic i nie są w stanie zrealizować swojego głównego ludzkiego powołania z powodu braku podstawowych i niezbędnych dóbr.

²² Tamże, nr 14.

Preferencyjna opcja na rzecz ubogich

Królestwo Chrystusa należy do ubogich. Jezus w czasie swojego ziemskiego życia i nauczania podkreślał tę prawdę wielokrotnie i na różne sposoby, zarówno w bezpośrednich nakazach, jak i w przypowieściach. Wybrał też ubogie narodziny i ubogie życie. Słynne Kazanie na Górze rozpoczął od błogosławieństwa ubogich, a mówiąc o sądzie ostatecznym sam utożsamiał się z ubogimi:

[...] cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, mnieście uczynili (Mt 25,40).

Pisze o tym Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Asia*:

Kościół wskazuje na priorytet miłości ubogich i zepchniętych na margines, ponieważ z nimi w szczególny sposób utożsamiał się Pan [...]. Miłość ta nigdy nie wyklucza, lecz ucieleśnia po prostu zasadę służby²³.

Egzegeza licznych tekstów biblijnych nie pozostawia wątpliwości, że służba ubogim jest zadaniem, bez którego prawie niemożliwa jest realizacja chrześcijańskiego powołania. Ubodzy mają pierwszeństwo w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej. Są jej najważniejszym odbiorcą i podmiotem²⁴.

W encyklice *Sollicitudo rei socialis* ojciec święty wyjaśnia, że opcję, czyli miłość preferencyjną w stosunku do ubogich, rozumie jako specjalną formę pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej:

Pragnę tu zwrócić uwagę na opcję czy miłość preferencyjną na rzecz ubogich. Jest to rodzaj opcji, czyli specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, poświadczonej przez całą Tradycję Kościoła. Odnosi się ona do życia każdego chrześcijanina, które ma być naśladowaniem życia Chrystusa, ale stosuje się również do naszej społecznej odpowiedzialności, a zatem do stylu naszego życia, do decyzji, które trzeba stosownie podejmować w odniesieniu do własności i użytkowania dóbr. [...] Owa miłość preferencyjna oraz decyzje, do jakich pobudza, nie mogą nie obejmować wielkich rzesz głodujących, żebrzących, bezdomnych, pozbawionych pomocy lekarskiej, a nade wszystko nie mających nadziei na lepszą przyszłość: nie można nie brać pod uwagę tych rzeczywistości. Niezauważenie ich oznaczałoby upodobnienie się do „bogatego smakosza”, który udawał, że nie dostrzega żebraka Łazarza leżącego u bramy jego pałacu²⁵.

Ksiądz Karol Wojtyła w utworze *Brat naszego Boga*, poświęconym Świętemu Albertowi Chmielowskiemu, wskazuje na dwa rodzaje ludzkiego ubóstwa

²³ Tenże, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Asia”*, Watykan 1999, nr 34.

²⁴ H. A. Matusiewicz, *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich i odepchniętych kluczowym aspektem obchodu jubileuszu*, [w:] Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Te Deum laudamus. Program duszpasterski na Wielki Jubileusz Roku 2000*, Katowice 1999, s. 283.

²⁵ Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, nr 42.

i nędzy. Jest nędza i ubóstwo, które ludzi do Boga przybliżają (bieda, cierpienie, wyzysk), oraz nędza i ubóstwo, które ludzi od Boga oddalają (nieprzystosowanie społeczne, demoralizacja). Obie te kategorie ludzi należy postawić w centrum życia nie tylko Kościoła, ale także świata. Tych pierwszych, żeby pomagać, uczyć się od nich godnego dźwigania krzyża, pokory w stosunku do życia, tych drugich, żeby nieść im skuteczną pomoc i wsparcie w przewyżnianiu trudności życiowych.

To, co nazywamy preferencyjną opcją Kościoła na rzecz ubogich, nie jest i nie chce być jednym z wielu programów duszpasterskich, jakimś chwytliwym hasłem na dzisiejsze czasy, ale stanowi niezbywalny aspekt kontynuacji misji samego Jezusa Chrystusa, który przyszedł głosić ubogim Ewangelię (zob. Mt 11,5)²⁶. Misję tę powinni kontynuować wszyscy członkowie Kościoła, ale przede wszystkim kontynuować ją muszą zakonnicy. Oni powinni być tymi, o których Chrystus powiedział:

Byłem chory, byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie (Mt 25,43).

Żeby jednak móc przyjść prawdziwie do człowieka, trzeba go darzyć miłością. Nie jest to łatwe i czasami się zdarza, że prowadzi nie tam, dokąd powinno. Miłość ze swojej natury jest kierowana do konkretnej osoby. Należy się więc starać, żeby nie kierować jej do zbiorowości, jakiegoś nieokreślonego ogółu, i nie ulec pokusie utopijnego „naprawiania świata” zamiast nieść pomoc konkretnemu człowiekowi. Z drugiej jednak strony, chrześcijańska miłość bliźniego ma swój wymiar społeczny. Kształtuje wrażliwość i postawy prospołeczne. Powinna mobilizować do przeprowadzenia sprawiedliwych reform społecznych na poziomie lokalnym, narodowym, międzynarodowym oraz światowym.

Opcja na rzecz ubogich jest niepodważalnym i nieodwracalnym elementem życia współczesnego Kościoła²⁷. Została ona wpisana w dynamikę miłości przeżywanej zgodnie z zamysłem Chrystusa. Są do niej zatem zobowiązani wszyscy Jego uczniowie, a osoby konsekrowane muszą czuć się w nią wyjątkowo zaangażowane²⁸. Na ten temat czytamy w enuncjacjach Jana Pawła II poświęconych życiu zakonnemu:

Szczera odpowiedź na miłość Chrystusa każe im żyć, tak jak żyją ubodzy i opowiedzieć się po ich stronie. [...] W ten sposób także w różnych współczesnych sytuacjach niezliczone osoby konsekrowane będą dawały świadectwo takiej samej ofiarności, jaką odznaczeni się założyciele i założycielki, którzy poświęcili całe życie, aby służyć Panu obecnemu w ubogich. Chrystus bowiem przebywa na ziemi w osobach swoich ubogich. Jako Bóg, bogaty, jako Człowiek,

²⁶ J. Chrapek, *Tylko miłość się liczy. List pasterski na temat biedy i ubóstwa*, Radom 2000.

²⁷ T. Borutka, *Społeczne nauczanie Kościoła. Teoria i zastosowanie. Podręcznik dla studentów teologii*, Kraków 2008, s. 115–118.

²⁸ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Vita consecrata” o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele*, Watykan 1996, nr 82.

ubogi. Istotnie, ten sam Człowiek już bogaty wstąpił do nieba, siedzi po prawicy Ojca, chociaż na ziemi nadal ubogi, cierpi głód, pragnienie, jest nagi²⁹.

Ten element ewangeliczny, obecny od zawsze w życiu Kościoła, zawiera jednak pewne nowe rzeczy, które w dzisiejszym świecie stają się nowymi wyzwaniami.

Bo chociaż Kościół od samego początku w swoim nauczaniu i praktycznej działalności tak wiele miejsca poświęcał pomocy ubogim, chociaż ustami kolejnych papieży w społecznych encyklikach od *Rerum novarum* po *Centesimus annus* jednoznacznie i zdecydowanie stawał po stronie biednych, potępiając wszelkie formy wyzysku i niesprawiedliwości oraz wskazując środki poprawy sytuacji ludzi doświadczających wielorakiej biedy, to jednak trudno nie zgodzić się ze współczesnym teologiem, Karlem Rahnerem, który mówił, że Kościół często zanadto trzymał stronę możnych i zbyt rzadko był rzecznikiem ubogich, a jego krytyka władców tego świata była wypowiedziana zbyt cicho, tak że wyglądało, jakby chciał sobie tylko zapewnić jakieś alibi, a nie naprawdę wejść z nimi w konflikt. Słowa te pozostają gorzkim wyrzutem, mimo wielu wspaniałych przykładów zaangażowania się Kościoła w obronę ubogich.

Słowa Karla Rahnera o „wejściu w konflikt z bogatymi” nie oznaczają jednak, że nasz stosunek do bogatych powinien być wrogi, jak pojmowali to teologowie wyzwolenia, i że ta wrogość musi być celem naszych działań. Oznaczają, że w trosce o ubogich powinniśmy być gotowi nawet na narażenie się bogatym, przez to, że naruszamy ich interesy. Jeden z prawników latynoamerykańskich, przemawiając do księży brazylijskich zaangażowanych w teologię wyzwolenia, postawił im pytanie:

Powiedzcie, co wami kieruje, czy miłość biednego, czy nienawiść bogatego, bo to nie jest to samo? Kościół jest dla wszystkich, także dla bogatych!

Chociaż trzeba ustawicznie bogatym przypominać ewangeliczną wypowiedź Chrystusa:

Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa Bożego (Mk 10,25).

Dlatego też ojciec święty u progu trzeciego tysiąclecia przypomina:

Jakże nie potwierdzić bardziej zdecydowanie opcji preferencyjnej Kościoła na rzecz ubogich i odepchniętych? Należy wręcz stwierdzić, że działalność na rzecz sprawiedliwości i pokoju w świecie takim jak nasz, naznaczonym przez liczne konflikty i niedopuszczalne nierówności społeczne i ekonomiczne jest kluczowym aspektem³⁰.

²⁹ Tamże.

³⁰ Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente” w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000*, Watykan 1994, nr 51.

Nie można wobec tego uniknąć stwierdzenia, że istnieje potrzeba ciągłej, pogłębionej refleksji nad przejawami ubóstwa w otaczającym nas świecie oraz możliwościami konkretnego zaangażowania się Kościoła, w tym także Zakonu Braci Mniejszych, po stronie ubogich³¹.

Aktualna sytuacja ubogich

Eksperci Projektu Milenijnego Narodów Zjednoczonych, niezależnego ciała doradczego ONZ, w raporcie *Inwestowanie w rozwój: praktyczny plan osiągnięcia Milenijnych Celów Rozwoju* przedstawili wiele liczb dających wstrząsające świadectwo biedy na świecie. Oto kilka z nich: ponad 1 miliard osób musi przeżyć za mniej niż 1 dolara amerykańskiego na dzień, kolejne 2,7 miliarda walczy o przeżycie za mniej niż 2 dolary amerykańskie na dzień, co 3,6 sekundy umiera z głodu człowiek, każdego roku umiera 11 milionów dzieci, większość z nich nie dożywa piątego roku życia, z czego ponad 6 milionów traci życie z powodu chorób, którym można zapobiec. Ubóstwo szerzy się między innymi w obrębie Wspólnoty Niepodległych Państw w Europie, w krajach Azji Środkowej, na kontynencie afrykańskim i w Ameryce Łacińskiej.

Ubóstwo ma, jak wiemy, dwa wymiary: materialny i ewangeliczny. Z jednej strony jest ono dla człowieka przekleństwem, z drugiej – błogosławieństwem. Jedni pragną się od niego wyzwolić, dla drugich bywa obiektem marzeń. Są tacy, którzy w ogóle go nie dostrzegają, są i tacy, którzy nie będąc ubogimi, za ubogich się uważają. W epoce mocno oddziałujących mediów często się zdarza, że ktoś, konfrontując się – głównie za pośrednictwem telewizji – z poziomem życia bardzo bogatych państw, ludzi i grup społecznych albo z wymaginowanym światem reklamy, zaczyna czuć się materialnie ubogi. Przestaje dostrzegać realne problemy konkretnych osób obok, nie myśli już o rzeczywistej biedzie innych ludzi w innych państwach. Subiektywne poczucie bycia ubogim nie zawsze zatem odpowiada rzeczywistości, a niekiedy jest po prostu formą frustracji, mającej swoją dodatkową przyczynę w duchowej pustce, czyli braku ewangelicznego ubóstwa duchowego³².

Należy mieć to na uwadze, aby nie popełniać błędów. Ale to stanowi margines. Palącym problemem jest rzeczywiste ubóstwo. A pogłębia się ono coraz bardziej. W miarę rozwoju świata i bogacenia się społeczeństw sytuacja ubogich nie ulega poprawie. Nie stają się oni mniej ubodzy, wręcz przeciwnie – doświadczają coraz bardziej się nasilającej, wciąż rosnącej biedy. Jeżeli dawniej ubóstwo miało twarz opresji, to dzisiaj ma twarz wykluczenia, odstawienia na margines, jeżeli dawniej było konsekwencją wyzysku pracy, to dzisiaj jest wynikiem braku

³¹ T. Matura, *Duchowość św. Franciszka z Asyżu...*, s. 184–188.

³² J. Chrapek, *Tylko miłość się liczy...*, s. 2.

jakiegokolwiek zatrudnienia. Dlatego też, jeżeli dawniej mówiono o kapitalizmie zależności, to dzisiaj mówi się o kapitalizmie wykluczenia lub zniewolenia.

Jeszcze kilkanaście lat temu wykazywano istnienie trzech światów: bogatych krajów kapitalistycznych, uboższych krajów postkomunistycznych i krajów Trzeciego Świata, do których zaliczano ubogie narody Afryki, Azji czy Ameryki Południowej. Dziś mówi się o „czwartym świecie” – istniejącym w krajach dobrobytu. Im bardziej w krajach tych podnosi się stopa życiowa jednych, tym bardziej ubożeją i tym silniej są marginalizowani drudzy. Jan Paweł II zauważa:

A wszystko rozgrywa się na rozległym tle tego gigantycznego wyrzutu, którym dla ludzi i społeczeństw zasobnych, sytych, żyjących w dostatku, hołdujących konsumpcji i użyciu, musi być fakt, że w tej samej rodzinie ludzkiej nie brak takich jednostek, takich grup społecznych, które głodują. [...] Stan nierówności pomiędzy ludźmi i ludami nie tylko się utrzymuje, ale powiększa. Wciąż wypada bytować obok tych, którzy są zasobni, takim, którzy żyją w niedostatku, którzy przymierają w nędzy, a czasem po prostu umierają z głodu; liczba tych ostatnich idzie w miliony, w dziesiątki i setki milionów³³.

Dzięki Bogu, w naszej szerokości geograficznej nie ma ludzi trędowatych, w naszym kraju nikt nie umiera z głodu. Ale „czwarty świat” jest także u nas. Nie sposób go nie zauważyć. Są wśród nas ludzie zapomniani, osamotnieni, niezaradni życiowo i pogubieni duchowo. Podobnie jak w czasach Świętego Franciszka, i dziś można spotkać ludzi wyrzuconych na margines życia społecznego, zaszeregowanych do drugiej kategorii, ludzi, których się unika, którymi się gardzi. Oni o tym wiedzą, oni to czują, doświadczają z tego powodu bólu. I im potrzebna jest miłość, nasza miłość. Wciąż są ludzie słabi na ciele – chorzy w szpitalach, w domach, na ulicach. Są słabi intelektualnie, już na poziomie szkoły i w dorosłym życiu. Są chwiejni emocjonalnie i niestabilni finansowo, niepewni jutra. Są słabi moralnie, pogrążeni w pospolitych grzechach pogmatwanego życia, złamani grzechem ciężkim. Im także jest potrzebna miłość.

Odcięcie się od tych ludzi byłoby odcięciem się od samego Chrystusa i jednocześnie wzgardą wobec Świętego Franciszka. Ten „herold wielkiego Króla”, jak sam siebie nazywał, był w gruncie rzeczy posłańcem, apostołem Jezusa, szukającym i pochylającym się nad najbardziej potrzebującymi. I dzisiaj potrzeba ludzi, którzy będą się nad nimi pochylać. I to pochylać się z miłością. W czasach dotkliwego deficytu dobra człowiek współczesny potrzebuje świadków miłości, żywych znaków tej pokornej postawy. Taki właśnie świadkami, takimi znakami są franciszkanie.

³³ Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 11.

Potrzeba realizacji ewangelicznej wrażliwości na potrzebujących

Święty Franciszek poślubił „panią Biedę”. Jeśli skutecznie mógł głosić Ewangelię ubogim, to właśnie dlatego, że sam był ubogi. Wzór tego ubóstwa i świadomość, że przez nie można głosić Słowo Boże, zaczerpnął oczywiście z Biblii. Ale nie na wszystkich jej kartach można to było wyczytać. Idea ubóstwa w Piśmie Świętym rozwijała się powoli. Pierwotnie ideałem był człowiek bogaty. Bogactwo było odczytywane jako przejaw Bożej hojności i znak błogosławieństwa Bożego. Później jednak bogactwo przestano wiązać z rzeczami materialnymi a zaczęto – ze sprawami duchowymi. Błogosławieni przez Boga byli już nie ci, którzy wiele posiadali, ale ci, którzy rezygnowali z bogactw materialnych w trosce o duszę. Tak właśnie rozumiejąc ubóstwo Chrystus mówi, że „błogosławieni są ubodzy w duchu” (por. Mt 5,3). Ma oczywiście na myśli tych, którzy są wolni od przywiązania do wartości materialnych. Oni stają się wzorem. Ale najdoskonalszy przykład ubóstwa daje nam Boski Nauczyciel, Jemu też najpełniej przysługuje tytuł *anawim*, ubogi, bo z własnej woli dla zbawienia świata огоłocił samego Siebie. Stał się dla nas ubogi, żeby swoim ubóstwem nas ubogacić (por. 2 Kor 8,9).

Chrystus w swojej Ewangelii uczy nas, że największym bogactwem i skarbem człowieka jest właśnie jego ubóstwo, wolność od przywiązania do wszelkich dóbr „tego świata”, nie tylko materialnych, ale także psychicznych, jak: kariera, awans społeczny, uznanie, prestiż, znaczenie czy poklask ludzi. Nie oznacza to, że trzeba wyzbyć się wszystkiego, zrezygnować z godziwych ambicji i życiowych aspiracji. Wartości te, jakkolwiek cenne, nie mogą jednak stać się podstawowym celem naszych pragnień, dążeń i zabiegów. Celem powinna stać się wolność wewnętrzna.

Tylko ludzie wewnętrznie wolni potrafią bezinteresownie służyć bliźnim, tylko oni są zdolni do egzystowania na sposób „daru”. Tej prawdy całym swoim życiem uczy każdego z nas Święty Franciszek³⁴. Mocą tej prawdy chce odnowić także Kościół doby posoborowej, wskazując, że nie ma prawdziwej służby człowiekowi, ludzkości, jeśli Kościół nie stanie się „Kościołem ubogich”. Należy w tym ujęciu podkreślić, że nie należy identyfikować „Kościoła ubogich”, jak czynią to niektórzy, z „Kościołem ubogim”. Kościół nie jest i nie będzie nigdy ubogi. Posiada największy skarb i najcenniejsze bogactwo, jakim jest sam Chrystus żyjący w Kościele. Tym bogactwem Kościół chce nadal ubogacać świat.

Pragnąc dotrzeć do tego świata, może, ma prawo, a nawet powinien sięgać także po różne dobra doczesne wspierające dzieło ewangelizacji. Zawsze powinien je jednak traktować jako „środki” do celu, a nie jako cel swojego zaangażowania. Kościół nie ma celów doczesnych, jedynym jego celem jest wieczne

³⁴ Zob. R. Cantalamessa, *Ubóstwo...*, s. 100–135.

zbawienie człowieka. Tego właśnie ducha chce ożywić w posoborowym Kościele Biedaczyna z Asyżu.

Kościół, jako uniwersalny sakrament zbawienia, przyciąga albo oddala od siebie potencjalnych wiernych tym, co oni widzą. Nie chodzi tu tylko o sferę zjawiskową, lecz o prawdę i życie wyrażone w widzialnych faktach. Dlatego konieczne jest zweryfikowanie naszej postawy wobec ubogich tego świata. Nigdy nie będziemy wiarygodni i niemożliwe będzie ukazanie naszej solidarności z uciśnionymi, zepchniętymi na margines, starcami, chorymi, dziećmi i wszystkimi, których społeczeństwo postrzega i traktuje jak „ostatnich”³⁵, jeżeli nie podejmiemy ryzyka życia w prostocie i ukryciu, rezygnując z tryumfalizmu i samozadowolenia. Znany teolog Yves Congar mówił, że jednym z istotnych celów odnowy soborowej jest „strząśnięcie z Kościoła cesarskiego kurzu!”. Jest to kurz merkantylizmu, triumfalizmu, pychy i próżności, czyli wszystkiego tego, co stanowi konsekwencje grzechu pierworodnego. A ponieważ słabość i ułomność ludzka są stałymi skutkami tego grzechu, „cesarski kurz” należy strząsać „zawsze” i „wszędzie”, zaczynając od siebie.

Ewangeliczne ubóstwo jest nie tylko służbą ubogim, ale przede wszystkim wartością samą w sobie.

Od osób konsekrowanych oczekuje się zatem odnowionego i zdecydowanego świadectwa ewangelicznego wyrzeczenia i umiarkowania, wyrażającego się w braterskim stylu życia inspirowanym zasadami prostoty i gościnności, tak aby mógł być on również przykładem dla tych, którzy są obojętni na potrzeby bliźnich. To świadectwo winno oczywiście łączyć się ze szczególnym umiłowaniem ubogich i wyrażać się zwłaszcza przez dzielenie z najbiedniejszymi ich warunków życia³⁶.

Naturalną konsekwencją tego, a więc przyjęcia opcji na rzecz ubogich, powinno być z pewnością

gorliwe głoszenie Jezusa Chrystusa ludziom, którzy jeszcze Go nie znają lub o Nim zapomnieli³⁷.

Powołanie zakonne pociąga za sobą czynne przepowiadanie Ewangelii przez dzieło miłości zlecone przez Kościół. Dlatego działalność osób zakonnych nie jest tylko ludzkim wysiłkiem czynienia dobra, ale staje się aktem eklezjalnym. Kościół napomina, żeby brać pod uwagę głębokie powiązania zachodzące między ewangelizacją a promocją ludzką. Zapomnienie o nich oznaczałoby, że ignoruje się płynącą z Ewangelii naukę o miłości bliźniego, który znajduje się w potrzebie i cierpi. Służba bliźnim nie oddala ani nie odłącza zakonnika od Boga. Jeśli wypływa z prawdziwej miłości teologicznej, staje się służbą Bogu. A życie

³⁵ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Vita consecrata”...*, nr 82.

³⁶ Tamże, nr 90.

³⁷ Tamże, nr 75.

konsekrowane wymownie świadczy o tym, że im bardziej „żyje się Chrystusem”, tym lepiej można Mu służyć w bliźnich.

Osoby konsekrowane, radykalnie odpowiadając na miłość ubogiego Chrystusa, są wezwane do tego, żeby szczególnie żyć „tak, jak żyją ubodzy i opowieść się po stronie ubogich”, a przez to odpowiedzieć na wezwanie „do przyjęcia skromnego i surowego stylu życia, zarówno indywidualnego, jak i wspólnotowego”. Wspólnota „ubogich” ma być solidarna z ubogimi i ukazywać serce ewangelizacji, ponieważ uobecnia w praktyce przemieniającą moc błogosławieństw.

Zakończenie

Jeszcze za życia Świętego Franciszka jeden z pierwszych braci zakonnych postawił mu pytanie: „Dlaczego za tobą biegnie cały świat?”

Świat biegnie za Świętym Franciszkiem, jest on bowiem założycielem wielkiej rodziny zakonnej. Jego podobiznę możemy spotkać w licznych kościołach i domach prywatnych. Cieszy się popularnością wśród pisarzy i poetów, malarzy i śpiewaków, pracowników nauki i robotników, zdrowych i chorych, młodzieży i ludzi dorosłych. Jest jednym z największych świętych Kościoła powszechnego. Urzeka do dziś każdego, kto zetknie się z jego ideami i działalnością.

Ciągle aktualne jest więc to pytanie postawione przed ośmiu wiekami przez brata Mateo: „Franciszku, dlaczego za tobą biegnie cały świat?”. Pewnie dlatego, że Biedaczyna rozkochał się w Chrystusie i zauroczył w człowieku, że uczył się życia od Chrystusa i naśladować Go, czynił jak On, że umiłował krzyż Jezusa i że Jego ślady w postaci stygmatów nosił na swoim ciele. Nikt bardziej od niego nie związał się z krzyżem Jezusa, nikt nie odczytał lepiej Jego przesłania. On nie zamknął się w kontemplacji własnego krzyża, przeciwnie – sam doświadczony krzyżem, lepiej rozumiał innych. Wiedziony pragnieniem nawracania dusz zaginionych, chodził po miasteczkach i wsiach doliny Spoleto i nawoływał do pokuty, mówiąc: „Miłość nie jest kochana”. To pragnienie kazało mu także uczestniczyć w wyprawach krzyżowych, ale nie po to, żeby zabijać i niszczyć, ale żeby powstrzymać przemoc i apostołować, ukazując muzułmanom prawdę, że „Bóg jest miłością!” (1 J 4,16).

Szczególną formą jego apostołskiego działania była miłość do biednych. Można powiedzieć, że tym samym stał się prekursorem głoszonej dzisiaj preferencyjnej opcji na rzecz ubogich. Nie ulega zatem wątpliwości, że podstawowym zadaniem jego braci jest wierna i konsekwentna służba na rzecz potrzebujących, której podstawę stanowi miłość do Boga i ewangeliczna wrażliwość na człowieka.

Br. Konrad M. Zastawny OFM

Chory we wspólnocie braci mniejszych

Wprowadzenie

Braterska wspólnota jest elementem konstytutywnym dla wszystkich osób poświęcających się Bogu. Żywotność tej wspólnoty wyraża się w przylgnięciu poszczególnych jej członków do Boga, w całkowitym oddaniu się misji oraz we wzajemnej komunii. Powołanie do jedności w ramach jednej wspólnoty zakonnej wymaga zdecydowania na ofiarną służbę oraz przyjęcia każdego brata z jego słabościami i ułomnościami. Szczególnym przejawem miłości, która łączy osoby konsekrowane, jest troska o chorych i starszych, wobec których jest wymagane większe zaangażowanie w codzienne posługiwanie. We współczesnym świecie, nastawionym na konsumpcję i zapoznającym sens cierpienia, troska o ludzi cierpiących staje się znakiem zaangażowania na rzecz głoszenia Ewangelii życia¹.

W tradycji franciszkańskiej takie pojęcia, jak „braterstwo” i „wspólnota”, naberają szczególnego znaczenia. Stosunek brata mniejszego do drugiego człowieka ma swoje źródło i zrozumienie w tajemnicy Trójcy Świętej. Doskonała więź miłości, jaka istnieje między Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym, jest podstawą, przykładem i miarą braterstwa. Franciszek kontempluje najpierw tajemnicę Boga Ojca. Idea ojcostwa Boga bardzo często pojawia się w jego pismach. To ona stanowi podstawę chrześcijańskiego braterstwa, w którym bratem jest ten, kto ma tego samego Ojca, i nie tylko Ojca ludzi, ale także Ojca Syna Bożego².

Wspólnota braterska, której Święty Franciszek ciągle pragnął, zbudowana na Chrystusie, jest wspólnotą łączącą ludzi w miłości tego samego Ojca i w dobrodziejstwie tego samego zbawienia, dokonanego przez takiego „brata i syna, który życie swoje oddał za owce swoje” (por. J 10,15). Ta jedność tworzona

¹ A. Derdziuk, *Troska o braci starszych i chorych wymiarem ślubu ubóstwa*, [w:] *Vita consecrata. Tekst i komentarze*, red. A. J. Nowak, Lublin 1998, s. 373.

² K. Synowczyk, *Charyzmat ewangelicznego braterstwa*, [w:] *Studia franciszkańskie*, red. B. Tomczak, Poznań 1999, t. 10, s. 202.

przez „braci duchowych”³ przekształca się w „braterską wspólnotę” dzięki integrującemu i jednoczącemu działaniu Ducha Świętego⁴. Zamysłem Franciszka było, aby wyrzeczenia związane z „najwyższym ubóstwem” znajdowały rekompensatę nie w określonym prawem życiu wspólnym, lecz w zwielokrotnionej miłości braci⁵.

Braterstwo ma motywację religijną i dotyczy konkretnych sytuacji człowieka. Przyjacielskie, braterskie współżycie to odkrywanie więzi z innymi, skierowanie siebie ku drugim, wczuwanie się w stany psychiczne brata, to wreszcie szacunek dla drugiego człowieka, nawet dla złego. Święty Franciszek chciał wskrzesić życie braterstwa ewangelicznego. „Być bratem” oznaczało zrównanie się ze wszystkimi, zwłaszcza najsłabszymi, bo i Syn Boży zrównał się z człowiekiem – i to człowiekiem słabym. We Franciszkowej wizji nic nie powinno stać na przeszkodzie między człowiekiem i Bogiem, a co za tym idzie – między człowiekiem i człowiekiem. Założoną przez siebie wspólnotę nazywa *fraternitas* – braterstwo, aby podkreślić, że braterskość jest istotnym elementem obranej formy życia.

Troska o brata chorego w świetle *Reguły niezatwierdzonej*

Regułą młodego bractwa w pierwszych latach było życie samego Franciszka⁶. Wspólnota zgromadzona wokół Biedaczyny rozrastała się błyskawicznie. W 1210 roku Franciszek otrzymuje od papieża Innocentego III ustne zatwierdzenie pierwszej *forma vitae*, którą historycy nazywają *Regułą pierwotną*⁷. Po kilku latach nie wystarczało już unormowanie sprowadzające się do kilku zdań z Ewangelii, mające stanowić program życia. Powstała wersja reguły, składająca się z dwudziestu czterech rozdziałów, którą datujemy na 1221 rok, a która w rzeczywistości jest stopniowo uzupełnianą wersją z 1210 roku⁸. Budowa i ton *Reguły niezatwierdzonej* odzwierciedlają wiernie obraz życia franciszkańskiego

³ „Brat duchowy” to określenie często używane przez Świętego Franciszka. Według niego, bracia stają się duchowymi dzięki działaniu Ducha Świętego. To właśnie duch Święty powołuje i kieruje kandydatów do braterskiej wspólnoty oraz przez swoje natchnienie spoczywa na każdym z braci, mieszka w nich i duchowo ich łączy.

⁴ L. Iriarte, *Powołanie franciszkańskie*, Kraków 1999, s. 201.

⁵ „Naprawdę, na stałej podwalinie miłości powstała szlachetna budowla, w której żywe kamienie zgromadzone ze wszystkich stron świata utworzyły mieszkanie Ducha Świętego. O jakimże żarem miłości pałali ci nowi uczniowie Chrystusa! Jakież kwitło w nich ukochanie zbożnej wspólnoty. Czy w jakimś miejscu zeszli się razem, czy spotkali się w drodze, jak to bywa, tam zaraz zażęgał się bodziec duchowej miłości i skłaniał do oznak prawdziwej przyjaźni, wyższej do wszelkiego zwykłego kochania” (1 C 38).

⁶ L. Hadrick, J. Terschlusen, K. Esser, *Franciszkańska reguła życia*, Niepokalanów 1988, s. 18.

⁷ L. Iriarte, *Powołanie...*, s. 42.

⁸ L. Hadrick, J. Terschlusen, K. Esser, *Franciszkańska reguła...*, s. 24.

tak, jak się ono rozwinęło od 1209 do 1213 roku. Okres ten historycy, nie bez słuszności, nazywają złotym wiekiem zakonu braci mniejszych. Codzienne potrzeby wspólnego życia zmuszały rok po roku do włączenia nowych dodatków i rozszerzenia pierwszej redakcji. Wraz ze wzrostem i z rozprzestrzenianiem się gromadki powstały nowe potrzeby, należało zająć się bliżej zakonem i jego organizacją. Odtąd stało się niemożliwe, aby każdy z braci żył indywidualnym życiem, nie licząc się z życiem całej wspólnoty. Napisana przez Franciszka, a opatrzona cytata z Pisma Świętego przez Cezarego ze Spiry reguła została przyjęta na kapitule 30 maja 1221 roku.

Jedną z dominujących cech, charakterystycznych dla pierwszych wspólnot franciszkańskich, była braterska miłość, którą bracia obdarowywali się wzajemnie⁹. Naczelnym obowiązkiem braterskiej wspólnoty jest miłość względem chorego brata. W *Regule niezatwierdzonej* czytamy:

Gdy jakiś brat zachoruje, gdziekolwiek by był, niech go bracia nie opuszczają nie wyznaczwszy jednego, lub jeśli potrzeba, kilku braci, którzy będą go tak obsługiwali, jak sami chcieliby być obsłużeni¹⁰.

Braciom chorym należy zapewnić zaspokojenie – mimo najwyższego ubóstwa – wszelkich materialnych i duchowych potrzeb¹¹.

Pragnieniem każdego człowieka, szczególnie chorego, jest spotkać się z innymi, rozmawiać, dzielić swoim bólem. Zadanie to jest znacznie trudniejsze niż dostarczenie lekarstw, żywności czy odzieży. W sferze duchowej człowiek potrzebuje zrozumienia i akceptacji. Człowiek złożony chorobą musi czuć się potrzebny. Życzliwa atmosfera braterska rodzi u niego chęć do życia, służby Bogu i wspólnocie w miarę swoich możliwości. W tym znaczeniu zadanie braterskiej wspólnoty polega na obdarzeniu chorego szczerą miłością i ciepłem serca. Dostarczenie choremu odczucia, że mimo swojej słabości jest kochany przez wszystkich członków wspólnoty, stanowi dla niej bezcenną wartość, powoduje także duchowe umocnienie. Jeśli takiego wsparcia zabraknie, u chorych mogą pojawić się kompleksy czy nawet stan załamania psychicznego, którego powodem jest poczucie własnej bezsilności, nieużyteczności, słabości i obcości¹².

Wyjście naprzeciw drugiemu człowiekowi jest odpowiedzią człowieka na Chrystusowy apel miłości bliźniego.

⁹ Tamże, s. 48.

¹⁰ 1 Reg 10,1–2.

¹¹ „Dlatego żaden z braci, gdziekolwiek jest i gdziekolwiek się udaje, nie może w żaden sposób brać ze sobą rzeczy mający wartość pieniężną lub pieniędzy, przyjmować lub kazać przyjmować, ani na zakup odzienia lub książek, ani jako wynagrodzenie za pracę, ani w żadnym innym wypadku, z wyjątkiem oczywistej potrzeby braci chorych” (1 Reg 8,3). Tomasz z Celano pisze: „Twierdzi, że nierozważne odmawianie ciała jego potrzeby jest grzechem, podobnie jak dawanie mu za dużo, pod wpływem zachłanności na jedzenie” (2 C 22).

¹² D. Cz. Podstawa, *Mądrość Franciszkowych napomnień. Rozważania franciszkańskie i nie tylko*, Kalwaria Zebrzydowska 2001, s. 213.

Największym przykazaniem w Zakonie jest miłować Boga z całego serca, a bliźniego jak siebie samego (por. Mt 22,37–40)¹³.

Miłość, którą naśladowcy Świętego Franciszka powinni sobie wzajemnie okazywać, jest świadectwem uczniów Chrystusa. Stosunek do cierpiącego brata wymaga czasem wielkiego zaparcia się siebie, spokoju i opanowania. Przede wszystkim trzeba przewycięzać siebie, aby sprostać wymaganiom chorego.

Rozważając problematykę chorych, nie można zapomnieć o takim aspekcie cierpienia, jakim jest choroba ducha. Franciszek

szczególną łagodnością darzył i cierpliwie znosił tych chorych, o których wiedział, że są jak chwiejące się dzieci, dręczone pokusami i upadające na duchu. W stosunku do nich unikał szorstkich nagan, tam gdzie nie widział niebezpieczeństwa grzechu oszczędzał różgi, żeby oszczędzić duszy. Mawiał, że właściwością przełożonego, który jest ojcem, a nie tyranem, ma być zapobieganie materii przestępstwa, niepozwalanie, by upadł ktoś taki, co tylko z trudem podniósłby się z upadku. Biada nieszczęsnemu szaleństwu naszego czasu! Chwiejących się nie tylko nie prostujemy czy nie podtrzymujemy, lecz niekiedy popychamy do upadku. Za nic poczytujemy sobie zatracenie jednej owieczki, z trzody owego najwyższego Pasterza, który za nią na krzyżu bardzo głośno wołał ze łzami¹⁴.

Nakazu szczególnej troski o chorych uczył braci Biedaczyna swoim przykładem. Wiele epizodów ukazuje, jak bardzo Franciszek angażował się w przychodzenie z pomocą potrzebującemu bratu:

Dochodziło nawet do tego, że w dniach postu jadł, aby chorzy nie wstydzili się jeść i nie wahał się publicznie prosić w mieście o kawałek mięsa dla chorego brata¹⁵.

Pewnej nocy jeden z braci, wycieńczony z głodu w czasie postu, zbudził innych swoim narzekaniem. Franciszek natychmiast kazał przygotować stół i zobowiązał wszystkich do jedzenia z głodnym bratem, aby ten się nie wstydził¹⁶. Innym razem jeden chory wyjawiał pragnienie skosztowania winogron. Franciszek bez chwili zastanawiania się zaprowadził go do winnicy i tam, usiadłszy z nim, zachęcał go do zrywania winogron i do jedzenia ich w jego towarzystwie¹⁷.

Tomasz z Celano opisuje jeszcze inne wydarzenie z życia Świętego Franciszka:

Wielkie u niego współczucie dla chorych, wielka troska o ich potrzeby. Jeśli kiedy dobrzy ludzie świeccy przysłali mu najsmaczniejsze wiktuały, jako że był jak najbardziej potrzebujący, to jednak dawał je innym chorym. Doznania

¹³ Tamże, s. 212.

¹⁴ 2 C 177.

¹⁵ 2 C 175.

¹⁶ 2 C 22.

¹⁷ 2 C 175.

wszystkich cierpiących przeżywał jak własne; a tam, gdzie nie mógł pomóc inaczej, przynajmniej słowami wyrażał swoje współczucie¹⁸.

Problem chorych w *Regule ostatecznej*

Reguła zatwierdzona na kapitule w 1221 roku okazała się niewystarczająca. Franciszek, ulegając naciskom braci, którzy wołali o regułę ostateczną, naszkicował podczas zimy roku 1222–1223 projekt nowej reguły¹⁹. Towarzyszyli mu brat Leon i znany z erudycji w prawie kanonicznym brat Bonizzo. Wiosną 1223 roku Franciszek udał się do Rzymu, gdzie rozmawiał o regule z kardynałem Hugolinem. Tekst reguły poddano drobiazgowej rewizji. Niektóre fragmenty zostały usunięte, inne złagodzone. Wydaje się, że także papież Honoriusz III interweniował osobiście, dyskutując ze Świętym Franciszkiem niektóre kwestie²⁰. Ostatecznie reguła została zatwierdzona 29 listopada 1223 roku. Mimo że jest tekstem krótszym i napisanym stylem mniej namaszczonego, zachowuje istotną część pierwotnego prawodawstwa. Z większą mocą potwierdza ona ewangeliczne powołanie Zakonu Braci Mniejszych.

W przeciwieństwie do reguły z 1221 roku, Franciszek nie poświęca tu zbyt dużo miejsca braciom chorym. Dedykuje im jedno zdanie:

I jeśli który z nich zachoruje, inni powinni tak mu służyć, jakby pragnęli, aby im służyli²¹.

Fakt, że słowa te są umieszczone w szóstym rozdziale, który traktuje o zachowaniu przez braci świętego ubóstwa, pozwala sądzić, że istotną motywacją szczególnej troski o chorych było życie w skrajnym wyrzeczeniu się rzeczy materialnych. W pierwszej części rozdziału Franciszek zobowiązuje swoich braci do najbezwzględniejszego ubóstwa, w drugiej zaś ukazuje, jak to najwyższe ubóstwo powinno się realizować w autentycznym bratnim zespole. Nieprzypadkowo oba te żądania znajdują się w jednym rozdziale. Ubóstwo i miłość bratnia podtrzymują się wzajemnie, jedno stwarza sprzyjające warunki do urzeczywistnienia się drugiego. Ubóstwo nieprzepojone bratnią miłością czyni człowieka zgorzkniałym, a miłość bratnia jest nieustannie pobudzana w rzeczywistym ubóstwie²².

W kwestii ubóstwa Franciszek wypowiada swoją wolę jasno:

¹⁸ 2 C 175.

¹⁹ Informacje dotyczące powstania tekstu *Reguły ostatecznej* są niejasne i pochodzą prawie wyłącznie z tendencyjnych źródeł spirytualnych zrelacjonowanych przez brata Leona. Por. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, Kraków 1998, s. 44.

²⁰ Tamże.

²¹ 2 Reg 7,9.

²² L. Hadrick, J. Terschlusen, K. Esser, *Franciszkańska reguła...*, s. 127.

Bracia niech niczego nie przyjmują na własność: ani domu, ani ziemi, ani żadnej rzeczy²³.

Powstaje pytanie, jak można pogodzić ten najwyraźniej niemożliwy do zachowania zakaz z konkretnymi potrzebami codziennego życia braci oraz warunkami zmieniającego się świata. Odpowiedź jest prosta. Franciszek w praktyce nie posuwał nigdy ubóstwa do niemożliwej skrajności. Braciom wolno było posiadać habit, księgi konieczne do odprawiania Bożego oficjum czy też narzędzia stosowne do wykonywanego przez nich zawodu²⁴. O rzeczy potrzebne dla braci chorych mieli się troszczyć ministrowie i kustosze²⁵. Sam Franciszek przy różnych okazjach nie waha się dysponować rzeczami, na przykład oddając swój płaszcz, spodnie, tunikę, książki, a nawet przedmioty kultu, oświadczając również, że jego bracia powinni się cieszyć i tą wolnością:

Chcę, żeby moi bracia okazywali się synami tej samej matki i żeby jeden drugiemu chętnie użyczał tuniki czy paska, lub o cokolwiek poprosi. Niech użyczają sobie książek i wszystkiego, co miłe, tak nawet, by jeden drugiego przymuszał do brania²⁶.

Powodem, dla którego Franciszek pozwalał swoim braciom posługiwać się rzeczami koniecznymi do życia i wykonywania zadań, jest przekonanie że wszystkie te rzeczy są im wypożyczone przez Boga, „wielkiego Jałmużnika”²⁷, i bracia mogą je zatrzymywać u siebie dopóty, dopóki nie spotkają biedniejszego od siebie, któremu mogliby ulżyć w biedzie pożyczonymi im dobrami. Święty Franciszek wypracowuje tutaj prostą teologię prawa własności, posługując się terminami feudalnymi. Bóg jest Królem, uniwersalnym Panem wszystkiego, który przydziela jako czasowe lenno dobra ziemskie. Człowiek, zwykły wasał wobec Boga, powinien składać na ręce swojego Pana – albo dobrowolnie w czasie ziemskiego życia, albo przymusowo w chwili śmierci – to wszystko, co posiada. Franciszek każde dobro stworzone widzi w tym świetle najwyższej władzy i własności Boga, który stworzył rzeczy bardzo piękne, przyjemne i pożyteczne, abyśmy za ich pośrednictwem składali Mu w ofierze naszą daninę chwały i miłości²⁸. Fakt wyrzeczenia się wszelkiej własności służy zatem wielkiemu ideałowi: czci i chwale Bożej, gdyż człowiek czci Go Jako najwyższego pana wszystkich rzeczy.

Franciszek zaleca swoim braciom zachowanie najściślejszego ubóstwa i wystawienie życia na całkowitą niepewność pod względem środków do niego potrzebnych. W drugiej części wspomnianego rozdziału szóstego stara się im dać zabezpieczenie zupełnie innego rodzaju, autentycznie chrześcijańskie –

²³ 2 Reg 6,1.

²⁴ Por. 1 Reg 7.

²⁵ Por. 2 Reg 5,2.

²⁶ 2 C 180.

²⁷ 2 C 77.

²⁸ L. Iriarte, *Powołanie...*, s. 153.

prawdziwie braterską wspólnotę franciszkańską, w której ich ubóstwo dozna wzmocnienia i zabezpieczenia:

I gdziekolwiek bracia przebywają lub spotkaliby się niech odnoszą się do siebie jak członkowie rodziny. I niech jeden drugiemu z zaufaniem wyjawia swoje potrzeby, jeśli bowiem matka karmi i kocha syna swego cielesnego, o ileż troskliwiej powinien każdy kochać i karmić swego brata duchowego!²⁹

Wzajemna miłość duchowa braci powinna zatem być większa od największej miłości naturalnej, większa od miłości matki do dziecka, które nosiła w swym łonie. Franciszek chce, żeby bracia miłowali się miłością Chrystusową. Ktokolwiek jest złączony ze swoimi braćmi duchem Chrystusowym, powinien kochać miłością Chrystusową, tą miłością, która przewyższa wszelkie pojęcie³⁰. Braterstwo franciszkańskie jest więc braterstwem i jednością w Chrystusie. Bracia według ducha powinni kochać się miłością tego Boga, który w Jezusie Chrystusie stał się człowiekiem.

Franciszek podaje jeszcze jedną rację podejmowania wszelkiej troski o chorych:

Bracie! W chorych rozważaj wszystkie utrapienia, którym Pan zechciał się poddać dla nas³¹.

Chorzy dają braterskiej wspólnocie okazję do udowodnienia czynami swojej miłości do Chrystusa. Jak ubogi był dla Biedaczyny obrazem ubogiego Chrystusa, tak w każdym chorym widział on Chrystusa cierpiącego. Franciszek sam okazał się hojny w szafowaniu miłości i miłosierdzia względem trędowatych, których z tak wielkim zapałem pielęgnował z miłości do swojego Mistrza. U kresu ziemskiego życia, pisząc testament, Biedaczyna wspomina swoje nawrócenie i odkrycie powołania:

Mnie, bratu Franciszkowi, Pan dał tak rozpocząć życie pokuty: gdy byłem w grzechach, widok trędowatych wydawał mi się bardzo przykry. I Pan sam wprowadził mnie między nich i okazywałem im miłosierdzie. A kiedy odchodziłem od nich, to, co wydawało mi się gorzkie, zmieniło mi się w słodycz duszy i ciała; i potem nie czekając długo, porzuciłem świat³².

W człowieku ubogim i odrzuconym przez społeczeństwo Biedaczyna odkrywa ubogiego, poniżonego i cierpiącego Zbawiciela. Moment spotkania z trędowatymi stał się dla Franciszka momentem osobistego nawrócenia, a doświadczenie to oświecało i kierowało całym jego późniejszym życiem. Decydującym doświadczeniem, które pod nagłym wpływem łaski Bożej zupełnie go przemieniło, było wspomniane wcześniej spotkanie z trędowatymi. Pierwszym zwy-

²⁹ 2 Reg 6,7–8.

³⁰ L. Hadrick, J. Terschlusen, K. Esser, *Franciszkańska reguła...*, s. 135.

³¹ 2 C 85.

³² T 1–3.

cięstwem, odniesionym nad sobą, było spotkanie z trędowatym, który zastąpił mu drogę na równinie asyjskiej. Franciszek zsiadł z konia, włożył nieszczęśliwemu jałmużnę do ręki i ucałował go. Natura Franciszka, będąca w całej pełni nieomal samą delikatnością i wytwornością, przeżywała obrzydzenie na widok gnijącego ciała trędowatego³³. Kilka dni później Franciszek sam chciał powtórzyć to doświadczenie, udał się więc do małego lazaretu i powtórzył ten heroiczny akt z każdym trędowatym³⁴. Przebywając wśród trędowatych, Franciszek chciał dać Chrystusowi decydujący dowód, że jest gotowy do wypełniania Jego woli. Chrystus objawił się Biedaczynie w najuboższym człowieku średnio-wiecznego społeczeństwa. Od tego momentu Franciszek będzie siedł na radosne spotkanie z Nim w braciach chrześcijanach. Lubił określać tym popularnym wyrażeniem trędowatych. Tym, co w jego oczach jawiło się u nich jako najgodniejsze współczucia, było oddalenie ich od ludzkiej społeczności, na co byli skazywani. Biedaczyna w każdym prawdziwym chrześcijaninie, w każdym chorym i w każdym ubogim widział obraz Chrystusa – Chrystusa, który się objawia³⁵.

Postawa braci chorych

Franciszek w swoich zaleceniach nie tylko wskazuje, jak należy usługiwać braciom chorym, ale także wyjaśnia, jak sami chorzy powinni zachowywać się w swoim cierpieniu. Zachęca do pozytywnej postawy w chorobie:

I proszę chorego brata, aby za wszystko składał dzięki Stwórcy; i żeby pragnął być takim, jakim chce go mieć Pan: czy to zdrowym, czy to chorym, bo tych wszystkich, których Bóg przeznaczył do życia wiecznego, przygotowuje przez ciosy doświadczeń i chorób, i przez ducha skruchy, jak mówi Pan: *Ja poprawiam i karzę tych, których miłuję* (por. Ap 3,19)³⁶.

Kto żyje prawdziwie ubogo, przyjmuje wszystko z wiarą, wiedząc, że wszystko pochodzi z ręki Bożej. Nie żąda niczego, wie bowiem, że nic mu się nie należy, zdrowie również. Każdy brat może zatem kochać i sławić „panią Biedę” nawet w chorobie. Bracia powinni pozostawać w wielkiej ufności z Bogiem, Jemu polecać swój stan w cierpieniu, a dzięki temu również ze swojej strony miłować i kochać tych wszystkich, którzy im usługują.

Chory człowiek różnie reaguje na swoje cierpienie. Są tacy, którzy łatwiej godzą się z nim, oraz tacy, którzy stawiają opór i buntują się. Ci ostatni zazwyczaj

³³ „Jak sam nieraz mówił, widok trędowatych był mu bardzo przykry za czasu jego płochości, że gdy co najmniej z odległości dwu tysięcy kroków spostrzegał ich domy, zatykał sobie nos rękami” (1 C 17).

³⁴ 2 C 9.

³⁵ Por. 1 B VIII, 5.

³⁶ 1 Reg 10,3.

bywają nerwowi, pełni grymasów i niezadowolenia. Jest to wynik słabości ludzkiej. Stąd wszyscy opiekunowie są doświadczani w swoim posługiwaniu. Ich wielkość polega na ofiarnym i mężnym znoszeniu niecierpliwych chorych. Franciszek, akceptując każdy rodzaj choroby, współczując braciom pozbawionym doskonałego zdrowia, pragnie, aby starali się oni nie burzyć swoim cierpieniem atmosfery we wspólnocie. Do tej grupy braci chorych, dla których ważniejsze są troski doczesne niż miłość i zbudowanie duchowe, Franciszek kieruje surowe upomnienie:

I jeśli któryś brat chory denerwowałby się lub gniewał na Boga lub braci, albo natarczywie domagał lekarstw, nazbyt pragnąc ratować swoje ciało, które i tak wkrótce umrze i jest nieprzyjacielem duszy, czyni to pod wpływem złego i jest cielesny, i zdaje się, jakby nie był spośród braci, bo bardziej kocha ciało lub duszę³⁷.

W tym ostatnim sformułowaniu mamy do czynienia z ciekawą wizją człowieka w ujęciu Świętego Franciszka. W XII wieku obserwujemy podkreślanie dualizmu metafizycznego, według którego człowiek składa się z duszy i ciała. Dusza jednak przewyższa ciało i jest elementem podstawowym, co więcej – to ona konstytuuje człowieka. Istnieją różne odłamy dualizmu, które stawiają duszę i ciało w mocnej opozycji³⁸. Także Franciszek rozróżnia byty duchowe i materialne. W człowieku widzi podwójny element, duchowy i cielesny³⁹, z tym jednak, że nie przeciwstawia tych elementów i nie mówi o wyższości jednego nad drugim. Widzi człowieka jako jedność złożoną z ciała i duszy. Można zauważyć u Franciszka pewne rozróżnienie pierwiastka duchowego od cielesnego, ale tylko na płaszczyźnie duchowej:

Święte posłuszeństwo zawstydzia wszelkie cielesne i grzeszne pożądania, utrzymuje ciało w umartwieniu, aby było posłuszne duchowi i aby słuchało swego brata⁴⁰.

Całe życie człowieka charakteryzuje nieustanne napięcie między duchem cielesnym a duchem Pańskim. Franciszek bardzo często mówi o tej rzeczywistości, uwrażliwiając na potrzebę życia według ducha Pańskiego, nie zaś według ducha cielesnego:

I cieszymy się raczej wtedy, gdy w rozmaite pokusy wpadamy i gdy znosimy na tym świecie dla życia wiecznego przykrości i utrapienia duchowe i cielesne. Bracia wystrzegajmy się więc wszelkiej pychy i próżnej chwały i wystrze-

³⁷ 1 Reg 10,4.

³⁸ Pierwszy z nich to tak zwany dualizm naukowy, wypracowany w środowisku szkół w Chartres i szkoły Świętego Wiktora, drugi zaś zrodził się w kręgach ludowych środowiska katarów.

³⁹ „Człowieku, zastanów się, do jak wysokiej godności podniósł Cię Pan Bóg, bo stworzył Cię i ukształtował według ciała na obraz umiłowanego Syna swego i na podobieństwo według ducha” (Np 5).

⁴⁰ Pcn 14.

gajmy się mądrości tego świata i roztropności ciała; duch bowiem cielesny lubi słowa i stara się o nie bardzo, lecz nie wiele troszczy się o czyny. Zamiast szukać pobożności i świętości wewnętrznej ducha, chce i pragnie pobożności zewnętrznej widocznej dla ludzi⁴¹.

Człowiek opanowany przez ducha cielesności to człowiek opanowany przez słabość natury ludzkiej – owocem życia takiego człowieka są różne grzechy i wady. Z kolei duch Pański ma zupełnie odmienne wymagania i zasady. Mówi o tym Franciszek w tym samym rozdziale reguły:

Duch Pański natomiast domaga się, aby ciało było umartwione i upokorzone, liche i odrzucone, i wzgardzone. Stara się o pokorę i cierpliwość, szczerą prostotę i prawdziwy pokój ducha. Ponad wszystko zaś pragnie bojaźni Bożej i mądrości Bożej, i miłości Bożej Ojca i Syna, i Ducha Świętego⁴².

Obecność Ducha Pańskiego domaga się przede wszystkim umartwienia i samozaparcia. Ducha Pańskiego mogą bowiem osiągnąć tylko ci, którzy zaangażują się w niełatwe zadanie uwolnienia się od ducha cielesności, uwolnienia od panowania nad sobą świata i szatana. Dokonuje się to w ramach ascezy, umartwienia i samozaparcia. Dlatego Franciszek kładzie duży nacisk na konieczność umartwienia i prowadzenia życia ascetycznego. Jako środki umartwienia wskazuje: posłuszeństwo połączone z miłością⁴³, przyjmowanie z radością przeciwności życia⁴⁴ i cierpienie (tak duchowych, jak i fizycznych, a więc także choroby⁴⁵). Podobnie ubóstwo jest widziane jako przejaw życia ascetycznego, które nie jest tylko rezygnacją z prawa rzeczy materialnych, ale także wyrzeczeniem się własnej woli i własnego „ja”. Ponadto środkiem prowadzenia życia ascetycznego jest praca i zbieranie jałmużny⁴⁶, milczenie⁴⁷, znoszenie monotonii codziennego życia i słabości braci⁴⁸. Z kolei w napomnieniu czternastym Franciszek mówi, że istnieją także inne umartwienia i posty, których nie precyzuje⁴⁹.

Należy jednak zauważyć, że umartwienie i samozaparcie nie są celem same w sobie, lecz środkiem do pełnego panowania nad sobą, nad nieuporządkowanymi skłonnościami i pragnieniami. Asceza ma więc prowadzić do osiągnięcia równowagi wewnętrznej oraz harmonii między człowiekiem a otaczającym go

⁴¹ 1 Reg 17, 9–12.

⁴² 1 Reg 17,14–16.

⁴³ „Święte posłuszeństwo zawstydzia wszelkie ludzkie i cielesne pożądania, i utrzymuje ciało w umartwieniu, aby było posłuszne duchowi i aby słuchało swego brata i czyni człowieka poddanym i uległym wszystkim ludziom, którzy są na świecie” (Pnc 14–16).

⁴⁴ 1 Reg 17,8.

⁴⁵ 1 Reg 10,3.

⁴⁶ 1 Reg 7,1–12.

⁴⁷ 1 Reg 11,2.

⁴⁸ „Błogosławiony człowiek, który znosi swego bliźniego z jego ułomnościami, tak jak chciałby, aby jego znoszono, gdyby był w podobnym położeniu” (Np 19).

⁴⁹ Np 14,2.

światem. To z kolei jest warunkiem naśladowania Chrystusa i życia w przyjaźni z Bogiem, swoim Stwórcą.

W *Zwierciadle doskonałości* czytamy, że Franciszek polecał, aby bracia zaspokajali z umiarkowaniem potrzeby ciała, aby cały człowiek, także jego ciało, był zdolny do życia duchowego⁵⁰. Jeżeli istnieją antagonizmy między pierwiastkiem duchowym a cielesnym, to wynikają one z naszej upadłej natury i wyrażają się w opozycji tej natury w stosunku do ducha Pańskiego. Te tendencje skazanej natury człowiek musi opanowywać i poddać je pod kierownictwo ducha. Zadaniem człowieka jest nieustanne przywracanie jedności między ciałem i duszą. Przykładem tej jedności jest życie samego Franciszka, o którym Tomasz z Celano tak pisze:

Zar ducha już tak mu ciało oswoił, że gdy jego dusza tęskniła za Bogiem, to pragnęło Go także i ono, przeświète jego ciało⁵¹.

Zakończenie

Życie braci mniejszych jest kształtowane przez Ewangelię. W swoim totalnym ubóstwie, praktykowanym na łonie wspólnoty, bracia są do bezwzględnej dyspozycji Boga, dla którego wyrzekli się całego mienia ziemskiego: ubodzy i pokorni pielgrzymi, płonący miłością do Chrystusa, na oczach wszystkich wyzbywają się wszelkiego dobra tego świata wyłącznie dla chwały Wszechmogącego Boga. W testamencie sienneńskim, podyktowanym na kilka miesięcy przed śmiercią, Franciszek określił istotę drogi franciszkańskiej. Obok wierności ubóstwu, szacunku i posłuszeństwa dla duchownych Kościoła, wskazuje na miłość braterską:

[...] by na znak pamięci o mnie i mój testament kochali się wzajemnie⁵².

Szczególną troską bracia powinni otaczać chorych we wspólnocie. Seraficki Ojciec wskazuje tutaj złotą regułę, która powinna określać jakość relacji między braćmi zdrowymi a chorymi:

Jeśli który z nich zachoruje, inni bracia powinni tak mu służyć, jakby pragnęli, aby im służył⁵³.

⁵⁰ Zw.

⁵¹ 2 C 129.

⁵² TS 3.

⁵³ 2 Reg 6,9.

O. Igor A. Bartoszek OFM

Postawa ubóstwa Świętego Franciszka

Wolność wobec materii

Kultywowanie nędzy, lekceważące wyzbywanie się dla samego wyzbywania nie stanowi postawy ubóstwa. W postawie ubóstwa chodzi o integrującą postawę człowieka, który przez całkowite zaufanie Bogu oraz wdzięczność za każdy dar staje się wolnym dzieckiem Boga prawdziwego¹, człowiekiem wolnym od wszelkiego zniewolenia. Chrystus podkreślił radykalizm pierwszeństwa Królestwa Bożego przed chęcią posiadania. Ten, kto istnieje w Chrystusie, ten nie ulega zniewoleniu dobrami materialnymi².

Taką postawę ubóstwa reprezentował Święty Franciszek z Asyżu. Całe jego życie od momentu nawrócenia nacechowane było ufnością i wdzięcznością dla Boga jedyne go Ojca. W czasie, gdy był jeszcze prześladowany przez swojego ojca, Piotra Bernardone,

w poście i płaczu błagał dobroć Zbawiciela, i nic nie ufając swej przemyślności, cały swój zamysł powierzył Panu³.

Aby stać się prawdziwie wolnym dla Chrystusa, Franciszek musiał pokonać przeszkody, które stały na drodze do postawy ubóstwa. Jedną z tych przeszkód była zależność od rzeczy materialnych. Lata, w których żył Biedaczyna z Asyżu, charakteryzowały się między innymi pogonią za pieniędzmi, za dobrami materialnymi. Pieniądz był gwarantem nie tylko beztróskiego życia osobistego i odpowiedniej pozycji społecznej, ale także otwierał dostęp do władzy. Ludzie goniąc za złotem, które wyznaczało pewien status w społeczeństwie, z czasem stawali się jego niewolnikami, tracąc tę wolność, którą można osiągnąć jedynie w Chrystusie. Franciszek, będąc synem bogatego sukiennika, mimo że miał zadatki na dobrego i obrotnego kupca, nie wykazywał zbytnej troski o dobra

¹ Por. S. J. Ridick, *I voti. Un tesoro in vasi d'argila. Riflessioni psicologico-spirituali*, Roma 1983, s. 6 (za: A. J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, t. 1: *Ślub ubóstwa*, Lublin 1992, s. 48).

² Por. A. J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1992, s. 88.

³ 1 C 10.

materialne. Obrazuje to chociażby incydent z żebrakiem, któremu Franciszek, zajęty sprawami handlowymi, odmówił jałmużny, ale chwilę potem się zreflektował, zostawił wszystko i pobiegł za nim, żeby wręczyć mu jałmużnę⁴.

Tomasz z Celano, pisząc o młodości Franciszka, zaznacza, że był on

bardzo zamożny, nie skąpy, ale rozrzutny, nie chciwy pieniędzy, ale trwoniący majątek, obrotny kupiec, ale pełen próżności szafarz⁵.

Świadczy to w pewien sposób o tym, że Seraficki Ojciec już w młodości nie był zniewolony chęcią gromadzenia dóbr materialnych, a nawet wręcz przeciwnie – jak pisze Święty Bonawentura:

[...] wewnątrz jego ubogacone było szczodrym współczuciem dla ubogich. Współczucie to rozwijało się w nim od dzieciństwa i napełniało jego serce tak wielką życzliwością, że już nie jako głuchy słuchacz Ewangelii postanowił sobie, iż udzieli pomocy każdemu proszącemu, zwłaszcza jeśli ten będzie powoływał się na miłość Bożą. [...] delikatna łagodność połączona z wytwornym sposobem postępowania, cierpliwość i odnoszenie się do innych w sposób przewyższający przeciętność ludzką, szczodrośliwość większa niż możność przyjsia z pomocą, świadczyły o pewnych danych wrodzonych, którymi promieniował ten młody człowiek. Były one chyba zapowiedzią, iż w przyszłości Bóg udzieli mu w swej obfitości jeszcze większego błogosławieństwa⁶.

Czym innym jest jednak wrodzona skłonność, a czym innym decyzja o porzuceniu wszystkiego. Można mieć pewne wrodzone skłonności do czegoś i na nich poprzestać, nie robiąc następnego kroku. Dla Franciszka takim kolejnym krokiem wiodącym do postawy ubóstwa i całkowitego zawierzenia Bogu było zdarzenie, kiedy wezwany przez swojego ojca przed sąd biskupi, zwrócił mu nie tylko pieniądze, ale także szaty, które od niego otrzymał⁷. Jest to nie tylko wyzbycie się pieniędzy i majątku, który mu przysługiwał jako synowi pierworodnemu, lecz również wielki akt zaufania Bogu. Franciszek zwrócił się do ojca słowami, które w pewien sposób ukazują stan jego ducha:

Aż do tej pory nazywałem cię na ziemi ojcem, teraz zaś będę mógł bezpiecznie mówić: Ojciec nasz, który jesteś w niebie, w tobie złożyłem wszelki skarb i wszelkie zaufanie nadziei⁸.

Ubóstwo było dla niego ukrytym skarbem, a on jako roztropny kupiec zamierzał sprzedać wszystko, aby kupić znaną perłę⁹.

Franciszek doskonale zdawał sobie sprawę z tego, jak wielkie niebezpieczeństwo dla duszy stanowi żądza posiadania pieniędzy, dlatego nie tylko sam

⁴ Por. 1 B 1,1.

⁵ 1 C 2.

⁶ 1 B 1,1.

⁷ 1 B, 2,4.

⁸ Tamże.

⁹ Por. 1 B 1,4.

żył ubogo, ale także swoim braciom zabronił ich posiadania. Pierwszemu towarzyszowi – Świętemu Bernardowi – przez trzykrotne otwarcie księgi Ewangelii wskazał, co ma uczynić, aby stać się doskonałym. Po przeczytaniu słów Jezusa, który powiedział, żeby niczego nie brać na drogę, sprzedać wszystko, co się posiada, i zaprzecić się samego siebie, Święty Franciszek powiedział:

To jest życie i reguła nasza i tych wszystkich, którzy chcieliby przyłączyć się do naszej społeczności. Idź więc, jeśli chcesz być doskonały i wykonaj to co usłyszałeś¹⁰.

W regule z 1221 roku Biedaczyna kładzie szczególny nacisk na to, aby bracia nie przyjmowali pieniędzy i rzeczy mających wartość materialną, przyrównując je do kamieni. Dobitnie stwierdza:

Dlatego żaden z braci, gdziekolwiek jest i gdziekolwiek się udaje, nie może w żaden sposób brać ze sobą rzeczy mających wartość pieniężną lub pieniędzy, przyjmować lub kazać przyjmować, ani na zakup odzienia lub książek, ani jako wynagrodzenie za pracę, ani w żadnym innym wypadku, z wyjątkiem oczywistej potrzeby braci chorych; nie powinniśmy bowiem przypisywać większej użyteczności i znaczenia rzeczom mającym wartość pieniężną i pieniądзом niż kamieniom [...]. I jeśli znajdziemy gdzieś pieniądze, nie dbajmy o nie więcej niż o pył, który deptamy stopami, bo to marność nad marnościami i wszystko marność¹¹.

Brata, który łamał zakaz posiadania pieniędzy i rzeczy mających wartość pieniężną, Franciszek uważał

za fałszywego brata i odstępcę, i za złodzieja, i łotra, i za tego, który nosi trzos¹².

Surowy i wymagający pod tym względem wobec siebie, potrafił być surowy i wymagający wobec innych. Bratu, który ośmielił się tylko dotknąć monety, kazał, aby ustami podniósł i położył ją na kupie oślego gnoju, dając mu jednocześnie do zrozumienia, że pieniędzmi należy gardzić nie mniej niż gnojem¹³.

Innym aspektem Franciszkowej postawy ubóstwa jest jego stosunek do pracy. Tak jak każdy człowiek, potrzebował on rzeczy niezbędnych do życia, ale starał się o nie w taki sam sposób, w jaki zarabiają na nie ludzie ubodzy, czyli przez pracę. Sam pracował i swoim braciom zalecał pracę, aby odsunąć pokusę lenistwa i bezczynności, które są korzeniem wszelkiego zła¹⁴. *Zwierciadło doskonałości* podaje, że braci, którzy nie oddawali się pokornie i gorliwie żadnemu

¹⁰ Por. 1 B 3,3.

¹¹ 1 Reg 8,2–6.

¹² 1 Reg 8,7.

¹³ Por. 2 C 65.

¹⁴ Zw 82.

zajęciu, Franciszek określał jako letnich, grożąc, że rychło zostaną wyrzuceni z ust Pana¹⁵. Mawiał:

Chcę, żeby wszyscy moi bracia pracowali i zaprawiali się pokornie w pełnieniu dobrych czynów, abyśmy byli mniejszym ciężarem dla ludzi i aby serce i język nie błękały się w bezczynności. Ci zaś, którzy nie umieją pracować, niech się nauczą¹⁶.

Praca była dla niego darem Bożym, który jako zadanie wymaga wypełnienia i staje się odpowiedzią miłości. Praca to także zjednoczenie z Bogiem, najwyższe powołanie, to konieczne narzędzie, za pomocą którego człowiek czyni sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1,28)¹⁷. Dobra materialne muszą być odczytywane jako dar Boga i jemu zwrócone w sposób wielokrotniony i spotęgowany. Takiej postawie ubóstwa przyobiecane jest Królestwo Niebieskie (por. Mt 5,3)¹⁸.

Franciszek wiedział, że praca może stanowić pewne niebezpieczeństwo zniewolenia, że postawiona na pierwszym miejscu może przysłonić obraz Boga. Człowiek, który ulega pokusie, żeby swoją godność i wartość utożsamić z sukcesami i z tym, do czego doszedł dzięki swojej pracy, zapomina o czasie przeznaczonym dla Boga, a nawet taki czas uważa za zmarnowany¹⁹. Dlatego upominał braci, aby praca, którą wykonują, była przepełniona modlitwą:

Ci bracia, którym Pan dał łaskę, że mogą pracować niech pracują pobożnie, tak żeby uniknąwszy lenistwa, nieprzyjaciela duszy, nie gasili ducha świętej modlitwy i pobożności, któremu powinny służyć wszystkie sprawy doczesne²⁰.

Dotyczyło to nie tylko pracy fizycznej. W liście do Świętego Antoniego podkreśla, że studium świętej teologii nie powinno gasić w nim ducha modlitwy i pobożności²¹.

Postawie wewnętrznego ubóstwa towarzyszyło Biedaczynie ubóstwo zewnętrzne. Wiedząc, że praca może stać się źródłem bogacenia, wielką wagę przywiązuje do ubóstwa ubioru, miejsca zamieszkania, odżywiania, a nawet książek. Uważał za słuszne, żeby bracia nosili

odzież pospolitą, którą mogą z błogosławieństwem Bożym łątać zgrzebnym płótnem lub innymi kawałkami płótna, wystrzegając się jednocześnie gardzenia tymi, którzy noszą barwne i miękkie szaty²².

¹⁵ Zw 75.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. A. J. Nowak, *Osobowość...*, s. 88.

¹⁸ Por. tamże, s. 89 n.

¹⁹ Por. tamże, s. 91.

²⁰ 2 Reg 5,1–2.

²¹ Por. L.A.

²² 2 Reg 2,14–17.

Nie może dziwić fakt, że ten, dla którego Bóg był dobrem, wszelkim dobrem i najwyższym dobrem²³, nie pragnął innego dobra.

Chrystus postawił przed swoimi uczniami wybór – Bóg albo mamona (por. Łk 16,3). *Tertium non datur*. W życiu Franciszka, który swoje wnętrze otworzył dla Boga, nie było miejsca na mamonę. Nie posiadając dóbr materialnych, Biedaczyna był przepełniony wdzięcznością za każdy dar. Za dar uważał to, że został stworzony. Darem było wszystko, co jego istnieniu towarzyszyło, toteż konsekwencją tego była u Franciszka radość i wdzięczność dla Stwórcy. Żyjąc całkowicie Chrystusem, miał świadomość, że być ubogim wobec Boga, to zaakceptować dar stworzenia, zachowując jednocześnie dystans prawdziwego dziecka Bożego²⁴.

Wolność wobec kolektywu

Wolność wobec rzeczy materialnych, uznanie swojej niezależności od dóbr doczesnych, pieniędzy, nie stanowi jeszcze pełni wolności w Chrystusie. Jest to dopiero jak gdyby pierwszy stopień na drodze do całkowitego zjednoczenia z Chrystusem ubogim. Błogosławiona Aniela z Foligno wymienia trzy rodzaje ubóstwa, które człowiek powinien zachowywać, a które tak doskonale realizował w swoim życiu Święty Franciszek z Asyżu. Pierwsze dotyczy rzeczy doczesnych. Jest to ubóstwo, które w najdoskonalszym stopniu posiadał Chrystus. Na drugim miejscu błogosławiona Aniela umieszcza ubóstwo względem przyjaciół. To ubóstwo Chrystus posiadał w takim stopniu,

iz nie darowano Mu ani jednego uderzenia w twarz ze względu na jakiegoś przyjaciela, krewnego, którego miał ze strony matki. Tak i my powinniśmy być ubodzy w stosunku do przyjaciół i we wszystkich stworzeniach, które przeszkadzają nam w naśladowaniu Chrystusa²⁵.

Pokładanie nadziei oraz szukanie własnego bezpieczeństwa w drugim człowieku, w kolektywie, tak, że druga osoba, drugie „ja”, staje się sensem istnienia, jest niezgodne z postawą ubóstwa²⁶. Biedaczyna z Asyżu w pełni pojmował to, że druga osoba może stać się przeszkodą na drodze do Chrystusa. Zniewolenie siebie ojcem, matką, żoną, mężem, dzieckiem, bratem, siostrą powoduje, że człowiek zatracą postawę wolności gwarantowaną ewangelicznym wymiarem ubóstwa. Dopiero gdy zostaje zaakceptowana wzajemna wolność, wówczas

²³ Por. Kl.Bł. 3.

²⁴ A. J. Nowak, *Osobowość...*, s. 89.

²⁵ Aniela z Foligno bł., *Wybór tekstów*, [w:] *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 2, red. S. Kafel, Warszawa 1986, s. 234.

²⁶ Por. A. J. Nowak, *Osobowość...*, s. 92.

możliwa jest prawdziwa relacja w sensie „ja – ty” oraz „ja – my”²⁷. Chcąc w pełni zrealizować ten wymiar ubóstwa, Franciszek musiał pokonać bariery, które mu ten zamiar uniemożliwiały. Pierwszą taką przeszkodą był dla niego rodzinny ojciec. Była to przeszkoda niemała, biorąc pod uwagę, że rodzina włoska to krąg wspólnych interesów, przywilejów i obowiązków, które są unormowane prawami przynależnymi dziedzictwu krwi i solidarności. Przypomina ona pod tym względem moralną i społeczną strukturę rodziny biblijnej, której przewodził ojciec, jej władca i strażnik. Opuszczając rodzinę, Franciszek zdawał sobie sprawę, że jego odejście wstrząsa egzystencją i podstawami więzi rodzinnej. Tym bardziej że jako syn pierworodny stanowił ważne ogniwo tej rodziny²⁸.

Hagiografowie i biografowie, opisując fakt odejścia Franciszka z domu rodzinnego, nie oddają w pełni dramatu, jaki rozegrał się w duszy Biedaczyny. Zrywając z ojcem, Franciszek zerwał jednocześnie z matką, zerwał z domem oraz z całym należnym mu dziedzictwem. To sieroctwo z wyboru stanowiło dla Franciszka ranę, którą sam sobie zadał po to, żeby zdobyć upragnioną wolność. Pozbawiony ojcowskiego błogosławieństwa, tego samego, którego patriarchowie udzielali synom, gdy ci sposobili się do ważnych przedsięwzięć, Franciszek poszedł w świat obarczony ojcowskimi przekleństwami i złorzeczeniami²⁹. Mając na uwadze ich ciężar, Franciszek

wybrał sobie na ojca bardzo ubożego i nędznego, któremu powiedział: – Chodź ze mną, a będę ci oddawał część jałmużn, które otrzymam. Gdy zobaczysz mego ojca złorzeczącego, powiem ci: ojciec błogosławił mnie; wówczas ty uczynisz nade mną znak krzyża i miast ojca pobłogosławisz mnie³⁰.

Seraficki Ojciec chciał, aby błogosławieństwo przybranego ojca przeciwstawiało się przekleństwu Piotra Bernardone³¹. Wydarzenia te pokazują, jak bardzo ciążyło Franciszkowi sieroctwo z wyboru. Decyzja zerwania z rodziną nie sprawiła, że Franciszek raz na zawsze pozbył się pokusy posiadania własnego domu rodzinnego, własnej rodziny. Świadom był tego, że dobrowolne ubóstwo również w tym zakresie jest warunkiem życia wiecznego obiecanego przez Chrystusa tym, którzy porzucą wszystko dla niego i Ewangelii (por. Mk 10,30). Chcąc jedynie służyć Bogu i tylko jemu poświęcić całe swoje życie, za pomocą wszelkich środków, wyrzeczeń i umartwień zwalczał pokusę posiadania i zależności od najbliższej rodziny. W *Życiorysie drugim* Tomasz z Celano pisze, że Biedaczyna, kuszony w tej materii przez nieprzyjaciela duszy, ulepił ze śniegu siedem kulistych bałwanów. Stanąwszy przed nimi, rzekł:

²⁷ Tamże, s. 96.

²⁸ Por. R. Brandstaetter, *Inne kwiatki św. Franciszka z Assyżu*, Warszawa 1976, s. 75 n.

²⁹ Por. tamże, s. 76.

³⁰ 3 T 23.

³¹ Por. tamże.

Oto ta największa kula to jest twoja żona i dalsze cztery to dwaj twoi synowie i dwie córki; dwie pozostałe kule to twój służący i służąca, których należy mieć do obsługi. Pośpiesz się by je ubrać, bo umarzną z zimna. A jeżeli mężczy cię ta wieloraka o nich troska, to dbaj o służbę samemu Bogu³².

Zdając sobie sprawę z niebezpieczeństwa, jakie stanowią dla człowieka całkowicie oddanego Bogu zażyłości z kobietami, nie tylko sam się przed nimi bronił, ale i swoich braci upominał, by unikali tej

słodkiej trucizny [...], które nawet świętych mężczyzn sprowadzają na manowce³³.

Sam oświadczał, że z twarzy są mu znajome tylko dwie kobiety, a żadnych innych nie zna³⁴. W *Regule zatwierdzonej* zakazuje stanowczo braciom, by nie wdawali się w podejrzone znajomości i rozmowy z kobietami, a do klasztorów mniszek mogą wchodzić jedynie ci bracia, którzy otrzymali specjalne pozwolenia od Stolicy Apostolskiej³⁵.

Wszystkie te upomnienia i zakazy wypływały z Franciszkowego przeświadczenia, że całkowitą wolność można jedynie odnaleźć w Chrystusie, a wszelkie więzy rodzinne, jak i zażyłe znajomości są jedynie niebezpieczeństwem, które zagraża w osiągnięciu zjednoczenia z Ubogim Mistrzem. Jak mawiał sam Franciszek:

Są one przeszkodą dla tych, którzy chcą iść trudną drogą doskonałości i pa-trzeć w „twarz pełną łask” (Est 15,17)³⁶.

Zniewolenie drugim „ja”, zniewolenie kolektywem, wykracza także poza wymiary rodzinne. Duch ludzki, który zmierza do wolności, źle się czuje zamknięty w systemie. Ewangeliczny duch ubóstwa koresponduje z dynamizmem wolnościowym człowieka w wymiarze społecznym. Kolektyw, który staje się normą dla osoby, a także wypełnianie rozkazów bez konfrontacji ich z Chrystusem, jest zawsze działaniem niezgodnym z duchem ubóstwa. Osoba, która temu podlega, tłumi wymiary przekraczania siebie³⁷.

Świętemu Franciszkowi była obca również i taka postawa zniewolenia. Panujący wówczas system feudalny, dążenie do zaszczytów, odpowiedniej pozycji społecznej, gonitwa za dobrami materialnymi, które wyznaczały odpowiedni status w tym społeczeństwie – wszystko to nie zdołało zatrzymać Franciszka na drodze ku ewangelicznej doskonałości.

Nie uległ Seraficki Ojciec fascynacji i pokusie ziemskich królestw. Kiedy cesarz Otto IV szedł do Rzymu, aby otrzymać koronę z rąk papieża Innocentego

³² 2 C 117.

³³ 2 C 112.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ 2 Reg 11,1–2.

³⁶ 2 C 112.

³⁷ Por. A. J. Nowak, *Osobowość...*, s. 96.

III, Franciszek, przebywając w tym czasie w Rivo Torto, nie pozwolił braciom nawet na to, by mogli popatrzeć na przechodzący orszak cesarski. Wysłał tylko jednego z braci z krótkimi słowami upomnienia³⁸. Tomasz z Celano skomentował ten fakt słowami, że Biedaczyna

posiadał autorytet apostołski, dlatego całkowicie wzbraniał się przed pochlebaniem królom i książętom³⁹.

Święty Ojciec Franciszek, naśladować Chrystusa posłusznego, czystego i ubożego, mógł swój zamiar zrealizować jedynie w Kościele. Dokonawszy raz na zawsze Ofiary, Chrystus będąc sakramentalnie obecny w Kościele, który nie jest kolektywem, systemem ani nawet religią, umożliwia człowiekowi realny przystęp do siebie. Kościół, wychowując człowieka w Misterium Paschalnym, prowadzi go do Chrystusa, który stanowi serce Kościoła i jego centrum⁴⁰. Stąd wywodzi się wielka miłość Franciszka do Kościoła, jego wierność i posłuszeństwo Kościołowi. Będąc posłuszny Kościołowi, zabraniał przyjmować do zakonu wbrew praktykom i przepisom Kościoła świętego⁴¹ oraz zachęcał braci,

aby zawsze byli wierni i ulegli dostojnikom i wszystkim duchownym świętej Matki Kościoła⁴².

Wolność wobec własnego „ja”

Człowiek pragnący odnaleźć prawdziwą wolność w Chrystusie musi liczyć się z jeszcze jednym zniewoleniem, które tej wolności zagraża i ją uniemożliwia. Jest to zniewolenie własnym „ja”, nieliczenie się z wolą Boga i brakiem zaufania Jemu. Postawą, która umożliwia uniknięcie tej niewoli, jest ubóstwo wobec własnego „ja”. Człowiek, którego charakteryzuje taka właśnie postawa ubóstwa, nie uważa, że jego wolność została ograniczona przez podjęcie pewnych decyzji blokujących realizację innych. On nie rozumie wolności jako stanu bez warunkowań i ograniczeń. Jego życie przepełnione jest zaufaniem Chrystusowi. Obca jest mu postawa egoistyczna i egocentryczna. Człowiek taki żyje posłuszeństwem, ubóstwem i czystością, a z tego wypływa radość wolności prawdziwego dziecka Bożego. Potrafi on dysponować światem materialnym i nie jest niewolnikiem własnego ciała⁴³.

³⁸ Por. 1 C 43.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Por. J. A. Nowak, *Osobowość...*, s. 97

⁴¹ Por. Reg. 1221. 2, 12.

⁴² TS 5.

⁴³ Por. J. A. Nowak, *Osobowość...*, s. 99.

Takie właśnie elementy postawy ubóstwa wobec własnego „ja” charakteryzują postać Świętego Franciszka z Asyżu. Decyzje, które podejmował, choć unie możliwiał, a nawet wręcz zamykały pewne drogi życiowe, otwierały przed nim drogę, która prowadziła go do Ubogiego Mistrza z Nazaretu. Nie mógłby Biedaczyna stać się wiernym naśladowcą Chrystusa, gdyby nie podjął decyzji odejścia z rodzinnego domu. Słowa, które wyrzekł przed sądem biskupim:

„Ojciec nasz, który jesteś w niebie” (Mt 6,9), w Tobie złożyłem wszelki skarb i wszelkie zaufanie nadziei⁴⁴

są wielkim manifestem ufności pokładanej w Bogu. Ta ufność będzie towarzyszyła mu przez całe życie, zarówno w sprawach ważnych, decydujących, jak i w codziennych problemach. Święty Franciszek nie wykazywał zbytniej troski o dzień następny, co będzie jadł i czy będzie się miał czym przyodziać. W czasie zwołanej przez niego kapituły powszechnej przy Porcjunkuli powiedział do zgromadzonych braci:

Rozkazuję, dla zasługi posłuszeństwa świętego, wam wszystkim tu zgromadzonym, by żaden z was się nie troszczył ni starał o nic do jedzenia ani do picia, ani o rzecz żadną konieczną dla ciała, lecz oddawał się jeno modlitwie i chwaleńiu Boga. Wszelką troskę o ciało wasze zostawcie Jemu, gdyż On ma szczególne o was staranie⁴⁵.

Obca mu była również wszelka zapobiegliwość. Chcąc, żeby bracia urzeczywistniali słowo Ewangelii: „Nie troszczcie się o jutro” (Mt 6,34), zabronił nawet bratu kucharzowi wcześniejszego przygotowywania posiłków⁴⁶.

Dla Franciszka rezygnacja z miłości własnej i własnego „ja” to takie ubóstwo, które było

specjalną drogą do zbawienia, a jednocześnie urodzajną glebą dla pokory i korzeniem doskonałości⁴⁷.

Błogosławiona Aniela z Foligno, wspominając o rodzajach ubóstwa, które posiadał Chrystus, a które powinien zachowywać człowiek pragnący Go naśladować, po ubóstwie wobec rzeczy materialnych i przyjaciół wymienia ubóstwo z racji ludzkiej natury. Ten rodzaj ubóstwa polega na uważnym rozważaniu naszej nędzy i podłości oraz opłakiwaniu naszego niedostatku. Wzorem ma być Chrystus, który będąc wszechmocny, przyjął na siebie nasze niedostatki i słabości⁴⁸.

Święty Franciszek był przekonany, że uważanie siebie za pana swojej woli oraz posługiwanie się nią według własnego upodobania, to przywłaszczenie sobie woli, która jest dobrem Boga, a także przywłaszczenie owoców jej użycia,

⁴⁴ 1 B 2,4.

⁴⁵ *Kwiatki św. Franciszka z Asyżu*, przeł. L. Staff, Warszawa 1996, s. 61.

⁴⁶ Por. Za 52.

⁴⁷ 1 B 7,1.

⁴⁸ Por. Aniela z Foligno bł., *Wybór...*, s. 243.

czyli wszystkich zdobytych dóbr i dokonanych dzieł. Wielokrotnie zwraca się z upomnieniem do braci, żeby nie uważali swojej woli za własność osobistą i nie posługiwali się nią według swoich upodobań, bo to jest nadużycie dobra, którego wcieleniem jest Bóg⁴⁹.

Również wiedza uchodziła w oczach Franciszka za bogactwo, które mogło zagwarantować egzystencję, znaczenie lub stanowić tytuł do chlubienia się. Dlatego Biedaczyna uważał, że każdy, kto chce w doskonały sposób naśladować Chrystusa,

powinien nie tylko wyrzec się światowej roztropności, ale także w jakiś sposób wiedzy nabytej przez wykształcenie, aby tak wywłaszczony z wszelkiej własności „wszedł w potężne dzieła Pana” (Ps 70,15) i nagi oddał się w ramiona Ukrzyżowanego⁵⁰.

Ten, kto zostawia w swoim sercu choćby najmniejsze miejsce dla własnych zmysłów, nie wyrzeka się doskonale świata⁵¹. Święty Franciszek chciał, żeby przełożeni nie przywiązywali się do urzędów i stanowisk w wewnętrznym przynajmniej przekonaniu, bo to świadczyłoby o uznawaniu siebie za lepszych od innych⁵². W regule pisał:

I żaden minister lub kaznodzieja niech nie przywłaszcza sobie swej posługi wobec braci lub obowiązku kaznodziejskiego, lecz bez sprzeciwu niech złoży swój obowiązek w tej samej godzinie, w której otrzyma rozkaz⁵³.

W dążeniu do realizacji doskonałego ubóstwa Franciszek przestrzegał, by bracia nie gromadzili sobie bogactwa w formie dobrych uczynków, jeżeli nie wyrzekli się własnego „ja”, które gwałtownie reaguje na pozorną nawet krzywdę. Mówił o takich, że są gorliwi jeśli chodzi o modlitwę i obowiązki, zachowują wszelkie posty i umartwiają się, lecz wystarczy jedno słowo, które w ich mniemaniu zdaje się krzywdą dla ich ciała, lub pozbawienie ich rzeczy, a już wpadają w gniew i się oburzają. Tacy bracia, według Franciszka, nie są ubodzy duchem⁵⁴. Prawdziwie ubogi duchem jest ten, kto „nienawidzi siebie samego” (por. Łk 14,26) i kocha tych, którzy uderzają go w policzek (por. Mt 5,39)⁵⁵. Także wszelkie irytowanie się i wpadanie w gniew z powodu grzechu jakiejś osoby, jeżeli nie jest podyktowane miłością, jest gromadzeniem sobie winy⁵⁶. Według Franciszka, taka irytacja i gniew świadczy o tym, że uważa się za lepszego od

⁴⁹ Por. A. F. Żynel, *Słońce człowieczego rodu. Duchowa sylwetka św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1989, s. 226.

⁵⁰ 1 B 7,2.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Por. A. F. Żynel, *Ubóstwo św. Franciszka*, [w:] *Franciszkową drogą*, red. J. R. Bar, Warszawa 1982, s. 68–76.

⁵³ 1 Reg 17,4.

⁵⁴ Por. Np 14,2–3.

⁵⁵ Por. Np 14,4.

⁵⁶ Por. Np 11,2.

tego, który zgrzeszył. Taki sąd jest dowodem przekonania o posiadaniu cnoty, unikanie zaś gniewu jest świadectwem o własnej grzeszności. W zakres pełnego ubóstwa wchodzi również poskromienie zarozumiałości naszego „ja” – ukrytej formy zatrzymania i posiadania czegoś dla siebie⁵⁷. Widoczny jest tutaj ścisły związek ubóstwa z pokorą. W *Pozdrowieniu cnót* Franciszek napisał:

Pani święte Ubóstwo, Pan niech cię strzeże z twą siostrą świętą Pokorą⁵⁸, w regule zaś zalecał, żeby bracia starali naśladować się pokorę i ubóstwo Jezusa Chrystusa i pamiętali, że nic nie powinni posiadać na tym świecie, a radować się z tego, że mają co jeść i w co się ubrać⁵⁹. Łączność pokory z ubóstwem jest jeszcze uzasadniona tym, aby ubóstwo nie stało się znakiem wybrania i specjalnego uprzywilejowania przez Boga, bo wtedy staje się ono okazją do chwały własnej i wzrostu pychy, a nie jest chwaleniem Boga⁶⁰. Przed takim traktowaniem ubóstwa Franciszek przestrzega braci:

Dlatego przez miłość, którą jest Bóg (por. 1 J 4,8.16), błagam wszystkich moich braci kaznodziejów i tych, którzy się modlą, i tych, którzy pracują, tak kleryków, jak i nie kleryków, aby się starali uniząć we wszystkim, aby się nie chępli ani nie cieszyli i nie wynosili się w duchu z powodu dobrych słów i uczynków ani nawet z żadnego dobra, jakie Bóg niekiedy czyni lub mówi i dokonuje w nich i przez nich [...]. I wszelkie dobro odnośmy do Pana Boga najwyższego i uznawajmy za jego własność. I On sam, najwyższy, jedyny i prawdziwy Bóg, niech ma, odbiera i otrzymuje wszelką cześć i uszanowanie, wszelkie uwielbienia i błogosławieństwa, wszelkie dziękczynienia i chwałę, On, który ma wszelkie dobro, który sam jest dobry (por. Łk 18,19)⁶¹.

Święty Ojciec Franciszek podniósł ubóstwo na prawdziwe szczyty życia duchowego, z wprost niezwykłą dla siebie logiką wymiar ubóstwa doprowadził do wyrzeczenia się najbardziej nawet intymnych odruchów ludzkiej natury. Seraficki Ojciec postawił duszę w stanie, jakiego domagał się Chrystus w błogosławieństwach⁶². Na pierwszym miejscu w Kazaniu na Górze została podkreślona przez Chrystusa ewangeliczna postawa ubóstwa:

Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie (Mt 5,3).

Człowiek wolny, który we wszystkim widzi dar Boga, ma pełne prawo oczekiwać królestwa niebieskiego. Nie jest mu dane, by stał się bytem zniewolonym. Został przecież stworzony na obraz i podobieństwo Boga, a nie na podobieństwo

⁵⁷ Por. A. F. Żynel, *Słońce...*, s. 227.

⁵⁸ Pcn 2.

⁵⁹ Por. 1 Reg 9,1.

⁶⁰ Por. A. F. Żynel, *Słońce...*, s. 228.

⁶¹ 1 Reg 17.

⁶² Por. A. F. Żynel, *Ubóstwo...*, s. 77.

świata ożywionego czy nieożywionego. Człowiek, który żyje sakramentalnie Chrystusem, kocha Go i dostrzega w każdym człowieku, całą mocą swojego jestestwa, jest ukierunkowany na Chrystusa, żyje duchem ewangelicznego ubóstwa⁶³.

Zakończenie

Aktualność postaci Świętego Franciszka wciąż zachwyca i jest inspiracją dla wielu ludzi. Jego osobowości nie można uchwycić w konkretne ramy i schematy. Model życia, który pozostawił, nie jest łatwy do scharakteryzowania i dogłębnego zanalizowania, o czym świadczą chociażby coraz nowsze próby ujęcia i naświetlenia jego charyzmatu. Doskonale upodobnienie się do Chrystusa sprawia, że jeszcze przez wiele lat nie będzie można o Franciszku powiedzieć ostatniego słowa. Odkrywany wciąż na nowo Biedaczyna ukazuje wciąż inne, głębokie pokłady swojej duchowości.

Ze względu na rozmiary tej pracy nie jest możliwe wyczerpujące ukazanie Franciszkowej postawy ubóstwa, dlatego też koncentruje się ona na kluczowych problemach dotyczących hierarchii wartości w życiu Świętego Franciszka.

Chrystus, którego Franciszek postrzegał jako najwyższe dobro, usuwał w cień wszelkie dobra doczesne związane z ludzką egzystencją. Podporządkowując wszystko Chrystusowi, na wszelkie możliwe sposoby starał się Franciszek do Niego doskonale upodobnić, przyjmując za punkt wyjścia dobrowolne ubóstwo. W dążeniu do całkowitego upodobnienia się do Ubogiego Chrystusa w postawie Franciszka, należy wyróżnić trzy etapy, których nie można ułożyć według pewnej hierarchii, gdyż są one ze sobą ściśle związane i jeden nie może występować bez pozostałych. Tylko łącznie pojmowana wolność od materii, kolektywu i własnego „ja” gwarantuje postawę całkowitego, wewnętrznego ubóstwa. Taka postawa sprawia również, że śmierć nie jest traktowana jako utrata życia i tego wszystkiego, co pozostawia się na ziemi, wręcz przeciwnie – staje się zyskiem, złączeniem z Tym, od którego pochodzi wszelkie dobro na Ziemi.

Franciszek nie został tutaj przedstawiony jako ktoś, kto przekracza ramy człowieczeństwa, ale jako człowiek przeżywający na serio Ewangelię. Sposób jego spojrzenia na ubóstwo, przeżywanie go, może dla wielu współczesnych ludzi stać się odpowiedzią na nękające ich problemy dotyczące wartości w świecie. Dzieło odnowy życia franciszkańskiego powinno przez pozytywne ukazanie postawy ubóstwa stać się jednocześnie dziełem odnowy współczesnego chrześcijaństwa, które w dużym stopniu zagrożone jest konsumpcyjnym podejściem do życia.

⁶³ Por. A. J. Nowak, *Osobowość...*, s. 101.

Gabriela Kwoska

Postawa ubóstwa Świętej Klary

Postawa ubóstwa nie polega na kultywowaniu nędzy ani na lekceważącym wyzbywaniu się dla samego wyzbywania. W postawie tej chodzi raczej o całkowite zaufanie Bogu oraz o wdzięczność za każdy Jego dar. Człowiek staje się wtedy dzieckiem Boga Prawdziwego¹.

Człowiek wolny od wszelkiego zniewolenia, który całą mocą swojego jestestwa jest ukierunkowany na Chrystusa, Nim sakramentalnie żyje i kocha Go w każdym człowieku, żyje duchem ewangelicznego ubóstwa². Postać Świętej Klary z Asyżu ukazuje nam drogę doskonałego wewnętrznego wyzwolenia przez wolność od jakiegokolwiek zniewolenia światem materialnym, kolektywem oraz własnym „ja”.

Wolność wobec świata materialnego

U podstaw wolności zewnętrznej leży autentyczna wolność wewnętrzna, która ożywiona miłością, przyjmuje postawę służebną³. Kto jest ubogi w duchu (por. Mt 5,3), ten posiada Chrystusa, ale też *vice versa* – posiadając Chrystusa, człowiek przeżywa prawdziwą wolność wewnętrzną⁴. Uboga Pani z Asyżu była osobą, którą cechowała właśnie taka wolność. Umiłowała ona bowiem najwyższe ubóstwo, rozumiane nie tylko jako nieposiadanie jakiejkolwiek własności materialnej, ale jako czystość, wolność od przywiązania do wszelkiego grzechu czy namiętności, jako wewnętrzna samotność, jako całkowita zależność od

¹ Por. S. I. Ridick, *I voti. Un tesoro in vasi d'argilla. Riflessioni psicologico-spirituali*, Roma 1983, s. 6 (za: A. J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, t. 1: *Ślub ubóstwa*, Lublin 1992, s. 48).

² Por. A. J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1992, s. 101.

³ Por. tenże, *Osoba...*, s. 52.

⁴ Por. tamże, s. 39. Gdzie brakuje całkowitej zależności człowieka od łaski i miłosierdzia Boga, czyli ubóstwa wewnętrznego, tam ubóstwo zewnętrzne staje się karykaturą, faryzeizmem. Por.: H. J. Lipiński, *Nowa interpretacja ubóstwa, posłuszeństwa i pokory życia w duchu św. Franciszka*, red. R. Rak i in., „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 10 (1977), s. 158; K. Esser, *Temi spirituali*, Milano 1967, s. 77–83.

Boga, ogromny głód Boga⁵. Zobaczymy, jak Święta realizowała w swym życiu wolność wobec świata materialnego.

Naśladując Chrystusa – podobnie jak Święty Franciszek – Klara chciała być uboga w najszerszym tego słowa znaczeniu, pozbawiona wszystkiego, do czego człowiek może się przywiązać⁶. Zapalona miłością do swojego Mistrza, tak głęboko wzgardziła próżnością chwały ziemskiej, że nic, co było z nią związane, nie potrafiło pociągnąć jej serca⁷.

Z ubóstwem duchowym Klary nierozdzielnie łączyło się ubóstwo materialne, rzeczowe⁸. Jej bezpośrednim nauczycielem był w tym sam Święty Franciszek. Jan de Ventura, występujący jako świadek w procesie kanonizacyjnym Świętej Klary, zeznał:

[...] Pani Klara, jak tylko usłyszała, że Święty Franciszek wybrał drogę ubóstwa, postanowiła w swym sercu zrobić to samo⁹.

Postanowienie to realizowała nieustannie, wyrzekając się świata oraz wszystkich rzeczy ziemskich, i „tak szybko, jak tylko mogła, poszła służyć Bogu”¹⁰. Sprzedała więc całe swoje dziedzictwo i rozdała je ubogim¹¹. Tomasz z Celano, omawiając założenie Drugiego Zakonu, pisze, że Klara w Porcunkuli:

[...] wyrzekłszy się sromoty Babilonu, wręczyła światu list rozwodowy; tutaj rękami braci obcięła sobie włosy i zdjęła na zawsze różnobarwne ozdoby¹².

Od tej pory nieposiadanie niczego pod niebem na własność i Chrystus – jedyne bogactwo – stało się dla Świętej Klary i jej siostr jedyną „formą życia”¹³.

Życie Ubogich Pań w klasztorze Świętego Damiana było naprawdę ciężkie i pełne wyrzeczeń, lecz ani Klara, ani jej siostry nie lękały się niczego. Były całkowicie oddane Mistrzowi z Nazaretu i w Jego naśladowaniu odnajdywały prawdziwą radość¹⁴. To naśladowanie ubóstwa Chrystusa jest głównym punktem *Reguły Zakonu św. Klary* i podstawową normą życia wspólnoty Świętego

⁵ Por. *Doświadczenie Boga. Charyzmat św. Klary we wspólnocie SS. Klarysek w Starym Sączu*, „Nasze życie”, 16 (1994), nr 1, Łódź–Łagiewniki, s. 11.

⁶ Por. R.-Ch. Dhont, *Klara wśród swoich siostr*, przeł. J. Szpakowska, Niepokalanów 1988, s. 64. A. J. Nowak, *Osoba...*, s. 62, definiując ślub ubóstwa, stosuje występującą w języku polskim grę słów: „Ślub ubóstwa to świadome zmierzanie ku temu, by być zawsze «u-Boga»”.

⁷ Por. Lg 6.

⁸ Por. Lg 13. Przejawem ubóstwa względem rzeczy materialnych było między innymi to, że Klara przepisała odmawianie brewiarza, a nie jego śpiewanie, do tego bowiem byłyby potrzebne drogie antyfonarze, na które ubogi klasztor nie mógłby sobie pozwolić. Por. C. Niezgoda, *Święta Klara w świetle Poverella*, Kraków 1993, s. 138.

⁹ 20 P 6.

¹⁰ 12 P 2.

¹¹ Por. 12 P 3.

¹² Lg 8.

¹³ Por. *Klara z Asyżu. List*, s. 35.

¹⁴ Por. C. Niezgoda, *Święta Klara...*, s. 117.

Damiana¹⁵. Żadna niewiasta nie mogła być wcześniej przyjęta do wspólnoty bez uprzedniego formalnego przyrzeczenia zachowania doskonałego ubóstwa¹⁶. W regule czytamy następujące słowa dotyczące zachowania ubóstwa:

[...] Wszystkie Siostry są obowiązane zachować je nienaruszenie aż do końca: mianowicie nie wolno im przyjmować ani mieć żadnej posiadłości lub własności, czy to wprost, czy przez osobę zastępczą, ani cegokolwiek, co mogłoby być racjonalnie uważane za własność¹⁷.

I w innym miejscu w podobnym tonie:

Siostry niech niczego nie nabywają na własność [...], lecz „jako pielgrzymujące i obce” na tym świecie, służąc Panu w ubóstwie i pokorze, niech z ufnością posyłają po jałmużnę¹⁸.

Święta Ksieni, świadoma wezwania Chrystusa, żeby za Nim postępować, w swoim życiu nieustannie pamiętała, że najpierw należy zabiegać o Królestwo Boże, a o wszystko inne konieczne do życia Bóg sam się zatroszczy (por. Mt 6,23)¹⁹. Uważała ona, że wszelkie odrzucenie własności jest niezbędne na drodze świętego powołania, dlatego też tak wytrwale broniła swojego przywileju zachowania najdoskonalszego ubóstwa²⁰.

Przejawem wyzwolenia od dóbr materialnych było między innymi ubogie odzienie siostr. Tekst reguły mówi:

Przez miłość Najświętszego i Najmilszego Dzieciątka, owiniętego w bardzo biedne pieluszki i złożonego w żłobku, oraz przez miłość Jego Najświętszej Matki, upominam, proszę i zachęcam moje siostry, aby zawsze nosiły ubogie odzienie²¹.

Sama Klara, jak świadczyć o tym zeznania w czasie procesu kanonizacyjnego, była

[...] tak bardzo surowa dla swojego ciała, że zadowalała się tylko jedną tuniką z samodziału [...] i jednym płaszczem. A jeśli kiedy dostrzegła, że tunika

¹⁵ L. Iriarte, *Reguła...*, s. 108, mówi o tym następująco: „Trzy rozdziały dotyczące ideału ewangelicznego ubóstwa stanowią rdzeń Reguły św. Klary. Życie w zupełnym oderwaniu, niepewności, bez posiadłości i dochodów, aby lepiej naśladować Chrystusa ubogiego i pokornego; pragnienie małości [...], która poszukuje środków do życia w codziennej pracy siostr i w uzależnieniu od dobrej woli ludzi [...]: taka jest treść rozdziałów szóstego, siódmego i ósmego”.

¹⁶ Por. RKL 2,8.14.

¹⁷ RKL 6,11–13.

¹⁸ RKL 8,1–2.

¹⁹ Por. A. J. Nowak, *Osobowość...*, s. 86.

²⁰ Klara za przykładem Franciszka odrzucała wszelką własność, nawet wspólnotową, a więc środki utrzymania, a jednocześnie surowo ograniczała korzystanie z dóbr materialnych. Nie chciała dla swojej wspólnoty żadnego zabezpieczenia bytu, gdyż byłoby to sprzeczne z całkowitym zaufaniem Bogu. Por. R.-Ch. Dhont, *Klara...*, s. 83, przypis 24.

²¹ RKL 2,25.

któreś z Sióstr była bardziej licha od tej, jaką sama nosiła, brała ją dla siebie, a swoją lepszą oddawała owej Siostrze²².

Naśladowczyni ubogiego Chrystusa wiedziała, że kto kocha rzeczy doczesne, ten traci owoc miłości Bożej²³, dlatego biegła za swoim Mistrzem swobodnie i lekko, „bez trzosa”, wystawiając swoją żeńską wspólnotę sióstr na konieczność pokładania swojej ufności w ojcostwie Boga, uciekania się codziennie do pracy i uzależniania się od dobrej woli ludzi, z obliczem zwróconym zawsze ku „ziemi żyjących”²⁴.

Zachowane źródła nie opisują nam codziennego życia Ubogich Pań u Świętego Damiana, niektóre szczegóły wyraźnie jednak wskazują, że życie sióstr było rzeczywiście skrajnie ubogie. Zdarzało się niekiedy, że siostry były głodne i nie miały co jeść. Z jednego z zeznań procesu kanonizacyjnego dowiadujemy się, że:

[...] siostry nie miały nawet pół chleba²⁵.

Radykalne wyzbycie się dóbr materialnych zadecydowało o tym, że siostry, aby zapewnić sobie utrzymanie, pracowały i kwestowały, zdając się przy tym całkowicie na Bożą Opatrzność²⁶.

Praca była najważniejszym środkiem utrzymania. W siódmym rozdziale zakonnej reguły czytamy:

Siostry, którym Pan dał łaskę, że mogą pracować, niech po tercji sumiennie i pobożnie oddają się pracy uczciwej i pożytecznej dla wspólnoty²⁷.

Jakub z Vitry, znający z bliska sposób życia Braci Mniejszych i Ubogich Pań, zanotował, że siostry nie przyjmowały niczego, lecz utrzymywały się z pracy własnych rąk²⁸.

Praca postawiona na pierwszym miejscu groziła siostronom zniewoleniem i mogła przysłonić obraz Boga, dlatego Klara chciała, żeby:

[...] w określonych godzinach oddawały się pracom ręcznym, zawsze w taki sposób, iżby zgodnie z pragnieniem Założyciela nie osłabiły zapału w praktykowaniu modlitwy²⁹.

²² 2 P 4.

²³ Por. 1 Lkl 25.

²⁴ Por. L. Iriarte, *Reguła...*, s. 132.

²⁵ 6 P 16. Zob. też: Lg 15.

²⁶ Por. R.-Ch. Dhont, *Klara...*, s. 72.

²⁷ Rkl 7,1. Oprócz prac domowych siostry uprawiały ogród, ale tylko na potrzeby klasztoru (por.: Rkl 6,14–15; R.-Ch. Dhont, *Klara...*, s. 72), oddawały się również pracom ręcznym (por.: Lg 36; 1 P 11).

²⁸ Por. I. Omaechevarria, *Escritos de Santa Clara y Documentos contemporaneos*, Madrid 1970, s. 36 (za: L. Iriarte, *Reguła...*, s. 124).

²⁹ Lg 36.

Siostra, która żyje prawdziwie kontemplacją, nawet podczas pracy fizycznej nie opuszcza swojego Pana, ponieważ całym sercem nieustannie szuka najpierw Królestwa Bożego³⁰.

Innym przejawem wolności wobec rzeczy materialnych było praktykowanie kwesty przez Klarę i jej siostry. Należy jednak zaznaczyć, że Ubogie Panie zawsze stosowały się do zasady Świętego Franciszka: najpierw praca, a jeśli ona nie wystarcza, dopiero wtedy jałmużna³¹. Klara nie lubiła przyjmować „hojnych” darów. Tomasz z Celano wspomina:

Z wielką radością przyjmowała drobne jałmużny i kromki chleba, jakie kwestarze przynosili; całe chleby smuciły ją, radowały ułamki³².

Wszystko to czyniła ze względu na Chrystusa:

Siostry [...] niech z ufnością posyłają po jałmużnę. I nie mają się tego wstydić, bo Pan dla nas stał się ubogim na tym świecie³³.

Najbardziej radykalnie została przez Franciszka potraktowana sprawa otrzymywania pieniędzy. Bracia Mniejsi nie mogli w żadnym wypadku ich przyjmować, ani nawet rzeczy, które miały wartość pieniężną. Żaden brat nie mógł też polecić nikomu ich przyjmowania³⁴. W zakonie Ubogich Pań sprawa ta była regulowana nieco inaczej. W *Regule Zakonu św. Klary* czytamy:

[...] Jeśli jej [siostrze] przyślą pieniądze, niech opatka za radą sióstr radnych zaopatrzy ją w rzeczy potrzebne³⁵.

Na podstawie powyższych rozważań możemy stwierdzić, że życie Świętej Klary i jej sióstr nie było łatwe, ale mimo całkowitego wyrzeczenia się przez Ubogie Panie dóbr doczesnych, ich „forma życia” była dla nich źródłem prawdziwej i najwyższej radości. Sama Klara wspomina:

[...] nie obawialiśmy się ani ubóstwa, ani pracy, ani trudów, ani ponizenia, ani pogardy świata, [...] uważałyśmy je raczej za rozkosz [...]³⁶.

Pragnienie nieba nie może iść w parze z troską o rzeczy ziemskie, dlatego Klara często powtarzała siostronom:

³⁰ Por. C. Niezgoda, *Święta Klara...*, s. 119. Zob. też: J. M. Rochford, *Clare's Form of Life: A light for us*, „The Cord”, 45 (1995), nr 4, s. 29.

³¹ Por. L. Iriarte, *Reguła...*, s. 125.

³² Lg 14. Por. też: 3 P 13.

³³ RKl 8,1–3. Chodzenie po jałmużnę – uciekanie się do Opatrzności Boga, czyli „stołu Pańskiego” – było zadaniem sióstr zewnętrznych, a także Braci Mniejszych, delegowanych do pomocy siostronom. Por. L. Iriarte, *Reguła...*, s. 126.

³⁴ Por. 1 Reg 8,8.11.

³⁵ RKl 8,11. Por. też: RKl 7,4.

³⁶ Por. RKl 6,2.

[...] ich wspólnota wtedy będzie miła Panu Bogu, kiedy będzie bogata w ubóstwo i że przetrwa na stałe pod tym warunkiem, jeśli zawsze będzie się bronić z wieży najwyższego ubóstwa³⁷.

Chrystus domaga się rezygnacji z kurczowego trzymania się materii na rzecz osobowego przyłgnięcia do Niego i dlatego człowiek wewnętrznie wolny nie może sobie pozwolić na zniewolenie materią³⁸. Święta Ksieni, codziennie żyjąc ubogim Chrystusem, dawała świadectwo:

więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada (KDK 35).

Wolność wobec drugiego człowieka

Być prawdziwie ubogim, według słów Ewangelii, oznacza „całkowicie zakorzenie swoje istnienie w Jezusie Chrystusie”³⁹. Jednak dobrowolne, ewangeliczne ubóstwo podjęte w celu pójścia za Chrystusem, nie ogranicza się tylko do wyrzeczenia się dóbr materialnych. Jest ono również uwolnieniem się od wszystkiego, co jest przeszkodą dla miłości. Jest ostrożnością wobec wszelkiego przejawu spekulankiego egoizmu, a przede wszystkim – wobec żądzdy wykorzystywania innych albo stawiania się ponad innych⁴⁰. Tak więc wolność wobec całego świata materialnego to dopiero pierwszy krok na drodze całkowitego zjednoczenia się z Bogiem.

Błogosławiona Aniela z Foligno podaje, że wzorem ubóstwa – wolności wobec drugiego „ja” – był sam Jezus, gdyż

nie darowano Mu ani jednego uderzenia w twarz ze względu na jakiegoś przyjaciela, krewnego, którego miał ze strony matki⁴¹.

Dlatego też

powinniśmy być ubodzy w stosunku do przyjaciół i we wszystkich stworzeniach, które przeszkadzają nam w naśladowaniu Chrystusa⁴².

Szukanie własnego bezpieczeństwa w drugim człowieku, gdy staje się on sensem istnienia, jest sprzeczne z postawą ewangelicznego ubóstwa⁴³. Prawdzi-

³⁷ Lg 13.

³⁸ Por. A. J. Nowak, *Wolność. Manipulacja. Kierownictwo duchowe*, Wrocław 1992, s. 13.

³⁹ Por. T. Sikorski, *Ubóstwo*, [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. 2, Katowice 1989, s. 332.

⁴⁰ Por. L. Iriarte, *Reguła...*, s. 133.

⁴¹ Aniela z Foligno, *Wybór tekstów*, [w:] *Antologia mistyków franciszkańskich*, red. S. Kafel, t. 2, Warszawa 1986, s. 234.

⁴² Tamże.

⁴³ Por. A. J. Nowak, *Osobowość...*, s. 92.

wa i zdrowa relacja „ja – ty”, „ja – my” jest możliwa, gdy została zaakceptowana wzajemna wolność. Ktokolwiek więc chce trwać w Chrystusie, nie może pozwolić sobie na zredukowanie swojego „ja” do przedmiotu manipulacji ani też sam nie manipuluje wartością osobową drugiego człowieka⁴⁴.

Święta Klara z Asyżu prezentuje właśnie taką postawę ubóstwa – wolności od zniewolenia drugą osobą, kolektywem. Zrozumiała ona dobrze, że jedność z Panem można osiągnąć nie tylko przez огоłocenie materialne. Konieczne jest również zerwanie jakichkolwiek więzów posiadania i zniewalającego przywiązania do ludzi⁴⁵.

Zniewolenie siebie rodziną, przyjaciółmi czy też opinią innych powoduje, że człowiek zatracą postawę wolności gwarantowaną ewangelicznym wymiarem ubóstwa. Świętej z Asyżu obce było takie zniewolenie. Przechodząc odważnie i stanowczo ponad wszelkimi przeciwnościami, postawiła ona w centrum swojego życia Boga i Jego sprawę⁴⁶. Gdy proszono ją o zgodę na zamążpójście,

ona nigdy nie chciała się zgodzić⁴⁷,

a gdy wielmożny Ranieri di Bernardo ubiegał się o rękę młodej dziewczyny, ona w odpowiedzi „mówiła mu o wzgardzie świata”⁴⁸. Widzimy, że Klara nie szukała sensu swojego istnienia w drugim człowieku – w mężczyźnie. Była całkowicie zajęta przez Chrystusa⁴⁹.

Aby osiągnąć pełnię wolności, „Ubożuchna Pani Klara” musiała pokonać wiele przeszkód, które stały na jej drodze. Pierwszą z nich był zdecydowany opór rodziny, gdy pamiętnej nocy opuściła dom rodzinny i życie *maiores*. Doskonale wiedziała, że nie zostanie zrozumiana przez swoich krewnych, wezwanie miłości było jednak silniejsze⁵⁰. Gdy rodzina usiłowała skłonić ją do powrotu – grożąc między innymi użyciem przemocy – Święta Klara,

uchwyciwszy się obrusów ołtarza, odkryła głowę obciętą z włosów oświadczając, że w żaden sposób nie da się oderwać od służenia Chrystusowi Panu⁵¹.

Wraz ze zwiększaniem się napastliwości krewnych rosła jej odwaga:

Przez szereg dni walcząc z przeszkodami na drodze Pańskiej i cierpiąc sprzeciw swoich krewnych [...], nie osłabła w zapale. [...] W końcu krewni zniechęcili się i uznali się za pokonanych i dali spokój⁵².

⁴⁴ Por. tamże, s. 96.

⁴⁵ Por. C. G. Cremaschi, *Povere Dame*, [w:] *Dizionario francescano. Spiritualità*, red. E. Coroli, Assisi 1983, k. 1362.

⁴⁶ Por. L. Iriarte, *Reguła...*, s. 31.

⁴⁷ 18 P 2.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Por. A. J. Nowak, *Wolność...*, s. 20.

⁵⁰ Por. R.-Ch. Dhont, *Klara...*, s. 29.

⁵¹ Lg 9.

⁵² Tamże.

Mimo że batalia krewnych przeciw Klarze trwała dłuższy czas, to jednak nie upadła ona na duchu i pozostała wierna słowom powołania, aby wyjść ze swojego domu rodzinnego (por. Rdz 12,1).

Prawdziwa wolność urzeczywistnia się przez miłość, a to znaczy: przez dar z samego siebie (por. VS 87). Ubóstwo powoduje, że człowiek staje się wolny w swojej miłości do Boga i przez to – w miłości do ludzi⁵³. Jedyna miłość – do ubogiego Chrystusa – ożywiała Matkę Klarę i jej towarzyszek w klasztorze Świętego Damiana. Ta właśnie miłość była podstawą jedności we wspólnocie⁵⁴. Rzeczą wymowną jest to, że Klara zestawiała w jednym z rozdziałów swojej reguły najwyższe ubóstwo i miłość braterską⁵⁵, zdawała sobie bowiem sprawę, że zachowanie i wierność najwyższemu ubóstwu jest możliwe tylko w jedności. Bez niej ubóstwo stałoby się niemożliwe do praktykowania⁵⁶. W regule czytamy:

Niech [siostry] dbają o wzajemne zachowanie miłości i jedności⁵⁷.

Jedność życia wewnętrznego przekształciła zgromadzenie kobiet o różnym wykształceniu i pochodzeniu społecznym w autentyczną siostrzaną wspólnotę⁵⁸. Prawdziwa wolność od zniewolenia drugą osobą czy społecznością wyrażała się we wzajemnej i stałej miłości siostr, która tak łączyła ich wole w jedno, że w stosunku do różnych spraw chciały lub nie chciały jednego i tego samego⁵⁹. To właśnie zjednoczenie dusz niwelowało wszelkie różnice wieku, pochodzenia i kultury⁶⁰.

Jedność wypływająca z miłości konkretyzuje się w zrozumieniu słabości i grzechów innych oraz w dyspozycyjności do ewangelicznego przebaczenia. Klara zalecała:

Opatka [...] i siostry niech się wystrzegają gniewu i wzburzenia z powodu czyjegoś grzechu, bo gniew i wzburzenie utrudniają miłość nam i innym⁶¹.

Siostry mają również wspaniałomyślnie darować sobie wszystkie wyrządzone krzywdy⁶².

W ten sposób Klara dawała przykład, jak bardzo można umiłować Chrystusa w drugim człowieku, zachowując jednocześnie całą swoją wewnętrzną wol-

⁵³ Por. C. G. Cremaschi, *Povere Dame...*, k. 2253.

⁵⁴ Por. tamże, k. 1364. Zob. też: I. Brady, *Clare of Assisi: Our Model*, „The Cord”, 45 (1995), nr 4, s. 5.

⁵⁵ Por. RKl 8,1–6.

⁵⁶ Por. *Klara z Asyżu. List...*, s. 35.

⁵⁷ RKl 10,7.

⁵⁸ Por. R.-Ch. Dhont, *Klara...*, s. 91.

⁵⁹ Por. 1 C 19.

⁶⁰ Trzeba sobie w tym miejscu uświadomić, jak głęboka musiała być ta miłość-jedność, skoro zacierала te różnice.

⁶¹ RKl 9,5–6.

⁶² Por. RKl 9,16.

ność. Ukazywała, jak traktować bliźniego – każdego, bez wyjątku – „za drugiego samego siebie” (por. KDK 27).

Dbając o całkowite oderwanie się od ziemskich spraw, pierworodna córka Serafickiego Ojca napominała swoje siostry:

Niech nie będą matkami chrzestnymi mężczyzn i kobiet. Niech nie wąż się przynosić do klasztoru nowinek ze świata⁶³.

W swoim testamencie zaś dała świadectwo, jak głęboko sięgała jej wolność względem ludzi i ich opinii:

[...] Nie cofałyśmy się [...] przed lekceważeniem i wzgardą świata, lecz [...] uważałyśmy to za wielką rozkosz⁶⁴.

Klara wiedziała, że zniewolenie siebie słowem, opinią społeczną sięga sfer duchowych i czyni człowieka bałwochwałą⁶⁵.

W kierowaniu swoimi duchowymi córkami, Matka Klara wykorzystywała zasadę posłuszeństwa, pragnęła ona jednak posłuszeństwa istot wolnych⁶⁶. Było więc ono dalekie od ślepego poddania przełożonym, Święta Klara wiedziała bowiem, że bez wolności

żaden czyn, żadne pragnienie, żadne spełnienie funkcji nie będzie własnym czynem człowieka⁶⁷.

Zalecenia reguły i testamentu mówią, że przełożona kierująca zakonem ma zawsze brać pod uwagę indywidualność każdej z sióstr oraz że ma ona:

[...] bardziej przewodzić cnotami i świętym życiem niż urzędem, żeby siostry pociągnięte jej przykładem były posłuszne nie tyle ze względu na urząd, co z miłości [...], [tak], aby na widok wzajemnej miłości, pokory i jedności wśród sióstr matce było lżej dźwigać ciężar urzędu⁶⁸.

We wzajemnych relacjach we wspólnocie Ubogich Pań możemy zauważyć pełnię wolności również wtedy, kiedy chodzi o stosunki na linii przełożona – podwładna. Święta Klara była wzorem właściwej realizacji obowiązków przełożonej. Pełniąc posługę ksieni, była pokorna, a kiedy

nakazywała swoim siostrom coś do zrobienia, nakazywała z wielką bojaźnią i pokorą, i w większości wypadków o wiele chętniej wołała sama zrobić, aniżeli nakazywać innym⁶⁹.

⁶³ RKL 9,14.16.

⁶⁴ TKL 27–28.

⁶⁵ Por. A. J. Nowak, *Osoba...*, s. 85.

⁶⁶ Por. R.-Ch. Dhont, *Klara...*, s. 102.

⁶⁷ J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 49.

⁶⁸ TKL 61–62.69.

⁶⁹ I P 10.

Kolejny przykład ubóstwa realizowanego jako doskonała wolność od zaborczych wpływów drugiego „ja” stanowi zdecydowana postawa Świętej Klary wobec namawiającego ją do przyjęcia jakiejś własności papieża Grzegorza IX. Klara, broniąc ideału najwyższego ubóstwa, na propozycję papieża z pokorą odpowiedziała:

Ojcze Święty, pod żadnym warunkiem i nigdy na wieki, nie chcę być zwolniona z naśladowania Chrystusa⁷⁰.

Widzimy wyraźnie, że nawet najwyższy dostojnik Kościoła nie potrafił załadować wolą kobiety, która ukochała ubogiego Chrystusa⁷¹.

W liście do Agnieszki Praskiej Klara napisała:

[...] Jeśli będzie ci kto mówił co innego lub dawał inne rady szkodliwe dla twej doskonałości, niezgodne z twoim powołaniem, to mimo należynej czci, nie słuchaj jego rady, lecz uboga dziewczico obejmij ramionami ubogiego Chrystusa⁷².

Skoro więc Matka Ubogich Pań dawała takie rady swojej naśladowczym, sama najpierw musiała nimi żyć.

Córka Favaronów została pociągnięta do Boga przykładem Świętego Franciszka. Był on dla niej znakiem Boga, w którym stale odczytywała swoje powołanie do życia ewangelicznego. Biedaczyna jednak, który czuwał nad swoją „roślinką”, nigdy nie narzucał jej i siostrze swojej władzy i wystrzegał się nadmiernej ingerencji w życie wspólnoty od Świętego Damiana. Podobnie też uległość Klary w stosunku do Serafickiego Ojca nie była nigdy aż taka, żeby zdławiła jej osobowość⁷³. Święty Franciszek i Święta Klara są wzorami osób o wspaniale ukształtowanej osobowości sakramentalnej⁷⁴, dlatego oboje zabiegali o wolność osobistą, a jednocześnie byli pełni szacunku wobec wolności bliźniego. Duchowa córka Poverella w żadnej mierze nie była nim zniewolona, ale wręcz przeciwnie – z własnej woli wybrała go na „swojego przewodnika po drodze do Boga”⁷⁵.

⁷⁰ Lg 14.

⁷¹ Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że Klara, broniąc swojego ideału, zawsze była posłuszna Kościołowi i jego autorytetowi. Por. R.-Ch. Dhont, *Klara...*, s. 83, przypis 25.

⁷² 2 Lkl 15–16.

⁷³ Por. R.-Ch. Dhont, *Klara...*, s. 19–21. C. Niezgoda, *Święta Klara...*, s. 45, tak wypowiada się na interesujący nas temat: „Ten stosunek «ojciec – córka» Franciszek przeżywał w wolności ducha, bez jakiś uczuć błędnych, jak męska wyższość, paternalizm i chęć posiadania. Z równą wolnością ducha odwzajemniały mu się Klara i Siostry. Trzeba podkreślić, że w tych kobietach nie widać żadnego lęku [...], że ich uczucie dla ojca Franciszka [...] zaciemni choćby minimalnie ich oddanie się Chrystusowi Panu”.

⁷⁴ Przez pojęcie „osobowości sakramentalnej” rozumiemy „taki model zachowania, którego wewnętrznym determinansem wszelkich poczynań jest ustawiczne zabieganie o łączność z Chrystusem w Misterium Paschalnym” (A. J. Nowak, *Osobowość...*, s. 80).

⁷⁵ Lg 6.

Prawdziwą i całkowitą wolność można odnaleźć jedynie w Chrystusie, a wszelkiego rodzaju więzy rodzinne i zażyłe znajomości są jedynie przeszkodą do osiągnięcia pełnego zjednoczenia z Ubogim Oblubieńcem. Dlatego też Klara tak bardzo konsekwentnie upominała swoje podopieczne:

Niech się [opatka] wystrzega osobistych przywiązań, aby kochając bardziej niektóre, nie gorszyła całości⁷⁶.

Brak postawy ewangelicznego ubóstwa prowadzi do kultywowania ideologii i systemów politycznych, prowadzi do zniewolenia nimi⁷⁷. Natomiast osoba żyjąca na co dzień Chrystusem odcina się od tego rodzaju bożków. Pragnie ona wyłącznie służyć Panu, gdyż tylko On jest prawdziwym Bogiem (por. Ef 5,24)⁷⁸. Znakiem łączności z Chrystusem i oddanej służby Jemu jest łączność z Kościołem, który nie jest ani kolektywem, ani systemem, ani religią. Jest on rodziną, która gromadzi się wokół Jezusa⁷⁹.

Człowiek trwa w Chrystusowej nauce dopóty, dopóki trwa w nieomyślnej nauce Kościoła⁸⁰. I właśnie w tym Kościele święty człowiek zostaje obdarzony prawdziwą wolnością, którą przeżywa w relacji osobowej do Kyriosia – swojego Pana⁸¹.

Święta Klara nie mogła oddzielić wierności Ubogiemu Panu i Jego Ewangelii od łączności z Kościołem. W pierwszym rozdziale jej reguły czytamy:

Klara, niegodna służebnica Chrystusa i roślina świętego Ojca Franciszka, przyrzeka posłuszeństwo i szacunek papieżowi Innocentemu i jego prawnym następcom, jak również Kościołowi Rzymskiemu⁸².

Ubożuchna ksieni oddała się bez reszty ubogiemu Mistrzowi z Nazaretu i w konsekwencji poślubiła również Jego święty Kościół, razem z tym wszystkim, co on ze sobą niesie⁸³.

Wolność wobec własnego „ja”

Ewangeliczna postawa ubóstwa, ściśle związana z wolnością wobec świata materialnego oraz z wolnością od niebezpiecznych i zaborczych wpływów drugiej osoby lub kolektywu, nierozłącznie jest również związana z postawą wolności

⁷⁶ Rkl 4,11.

⁷⁷ Por. A. J. Nowak, *Osobowość...*, s. 105.

⁷⁸ Por. tamże, s. 20.

⁷⁹ Por. tamże, s. 18.

⁸⁰ Por. tamże, s. 23.

⁸¹ Por. tamże, s. 28.

⁸² Rkl 1,3.

⁸³ Por. R.-Ch. Dhont, *Klara...*, s. 112.

wobec własnego „ja”⁸⁴. Życ w prawdziwym ubóstwie to znaczy posiadać ducha oderwanego i wolnego od własnych egoistycznych interesów⁸⁵.

Bóg, który jest Panem wszechświata, jest też właścicielem ludzkiej duszy⁸⁶. Wszelkie uzdolnienia, wszystko, co wspaniałe, wyróżniające człowieka od innych, jest własnością Boga⁸⁷. Dobra przynależące istotowo do wewnętrznego życia człowieka nie mogą być wykorzystywane do podkreślenia jego wyższości nad innymi. Mają one służyć bliźnim, bo taki jest ich cel⁸⁸. H. Lipiński uważa:

prawdziwie ubogi człowiek jest przekonany, że nie ma prawa do niczego i wszystko mu подарowano, jak jałmużnę żebrakowi⁸⁹.

Osoba prawdziwie wolna traci własne życie i maksymalnie otwiera się na Chrystusa. Jej życie jest przepełnione zaufaniem Bogu. Będąc w pełni dzieckiem Bożym, potrafi ona dysponować światem materialnym i nie jest niewolnikiem własnego ciała, własnych zachcianek⁹⁰.

Widzimy więc, że wolność w stosunku do własnego „ja” charakteryzuje zdolność odrzucenia wszelkiej chęci posiadania czegokolwiek, nie wyłączając własnej woli, oraz całkowita otwartość na działanie miłującego Boga⁹¹.

Święta z Asyżu zdawała sobie sprawę, że liczy się tylko i wyłącznie Bóg, dlatego wyrzekła się wszelkich własnych zachcianek i pretensji. Przez wolność od własnego „ja” wskazywała ludziom najlepszą drogę do Boga – ubóstwo. Od chwili poświęcenia się życiu zakonnemu Klara wyrzekła się popełnionych grzechów, wyrzekła się samej siebie i zrezygnowała z dotychczas prowadzonego życia. Odcięła się zdecydowanie od wszystkich zaszczytów i ludzkiej godności. Chciała „trzymać się” wyłącznie ubogiego Chrystusa⁹².

Całe istnienie świętej ksieni od młodości wypełniała gorąca i wielka miłość ku Ubogiemu Panu, dlatego też, odrzucając wszystkie oferty zamążpójścia, Bogu „powierzyła swoje dziewictwo”⁹³. Odtąd nieustannie wyrzekała się siebie samej, aby On mógł w niej zamieszkać. W miejsce własnego „ja” stale i dobrowolnie

⁸⁴ Por. A. J. Nowak, *Osobowość...*, s. 98.

⁸⁵ Por. L. Iriarte, *Reguła...*, s. 24, przypis 7.

⁸⁶ Por. A. J. Nowak, *Osoba...*, s. 97.

⁸⁷ Święty Franciszek w jednym ze swoich napomnień określił to w następujących słowach: „Gdybyś był piękniejszy, bogatszy od wszystkich i gdybyś nawet cuda czynił, tak że wyrzucałbyś złe duchy, wszystko to zwraca się przeciwko tobie i nie należy do ciebie i nie możesz się tym wcale chlubić” (Np 5,7).

⁸⁸ Por. A. J. Nowak, *Osoba...*, s. 96.

⁸⁹ *Nowa interpretacja...*, s. 157. „Jeżeli samo istnienie jest otrzymanym darem, tym bardziej wszystko to, co temu istnieniu towarzyszy, jest darem” (A. J. Nowak, *Osoba...*, s. 33). Już zresztą Święty Paweł pyta w liście: „Cóż masz, czego byś nie otrzymał?” (1 Kor 4,7).

⁹⁰ Por. A. J. Nowak, *Osobowość...*, s. 99.

⁹¹ Do swoich siostr Klara napisała: „Siostry [...] niech pamiętają, że dla Pana wyrzekły się własnej woli” (TKI 67).

⁹² Por. Kobyłańska, *W cieniu...*, s. 35.

⁹³ Lg 4. Por. też: R.-Ch. Dhont, *Klara...*, s. 30.

stawiała Jezusa Chrystusa jako jedyne źródło własnego życia. To ewangeliczne ubóstwo uczyło Klarę tego, żeby zawsze być gotową utracić wszystko, aby pojąć Boga jako jedyne dobro⁹⁴.

Bóg wezwał tę młodą dziewczynę, żeby upodobniła się do obrazu Jego Syna przez stopniowe umieranie dla miłości własnej, dla swojej próżności. W dążeniu do naśladowania Jezusa Klara wyzbyła się pragnienia sławy, bogactwa, popularności, a więc wszystkiego tego, co ceni sobie świat⁹⁵. Dla Boga córka Favaronów chętnie zamknęła się w ciasnym schronieniu u Świętego Damiana. Tomasz z Celano relacjonuje:

[...] Ukrywszy się przed zawieruchą świata, uwięziła swe ciało na całe życie. [...] W tej ciasnej pustelni przez czterdzieści dwa lata kruszy alabaster swego ciała biczami dyscypliny, tak, że napełnia gmach Kościoła wonią pachnących olejków⁹⁶.

W klasztorze Klara codziennie dawała świadectwo o Dobrej Nowinie przyniesionej światu przez Jezusa z Nazaretu, a odnowionej przez Biedaczynę z Asyżu. Rezygnując ze wszystkiego na rzecz swojego Oblubieńca i zamykając się w ubogim klasztorze, Klara zdecydowała się na Chrystusową propozycję:

Każdy, kto dla mego imienia opuści dom, braci lub siostry, ojca lub matkę, dzieci lub pole, stokroć tyle otrzyma i życie wieczne odziedziczy (Mt 19,29)⁹⁷.

Główną motywacją Klary do życia w odosobnieniu nie była wcale ochrona dziewiczej czystości, ale jeszcze większa wolność w służeniu Panu. Jest to więc kolejny przykład jej absolutnego ubóstwa⁹⁸. Kardynał Rainaldo zwrócił się kiedyś do Klary i sióstr tymi słowami:

Dokonałyście wyboru, by żyć zamknięte ciałem i służyć Panu w najwyższym ubóstwie, aby móc poświęcić się Jemu wolne duchem⁹⁹.

Gdy w samotności doświadcza człowiek oswobodzenia ducha, wtedy odnajduje sens zamknięcia cielesnego za murem klasztornym, w klauzurze. Taka separacja staje się wyrzeczeniem będącym na usługach „najwyższego ubóstwa” i dopiero wówczas można głębiej pojąć, jak wielką rzeczą jest wyłączna przynależność do Boga Trójjedynego. Święta Klara, która potrafiła dostrzec w klauzurze cenę tej całkowitej wolności ducha, poświęciła się Bogu bez jakichkolwiek

⁹⁴ Por. C. Niezgoda, *Święta Klara...*, s. 116.

⁹⁵ *Światło rozprasza ciemności. Aktualność przesłania Franciszka*, „Słowo wśród nas”, 4 (1994), nr 9, przeł. M. Jarski, red. K. Pek, s. 9.

⁹⁶ Lg 10.

⁹⁷ Por. C. Niezgoda, *Święta Klara...*, s. 76.

⁹⁸ Por. L. Iriarte, *Reguła...*, s. 185.

⁹⁹ *Bulla papieża Innocentego IV [zatwierdzająca Regułę Zakonu św. Klary]*, [w:] Święci Klara i Franciszek, *Pisma*, Warszawa 2002, s. 159. Zob. też: L. Oligier, *Documenta originis Clarissarum Civitatis Castelli, Eugubii (a 1223–1260) necnon Statuta Monasteriorum Perusiae Civitatis-que Castelli (saec. XV) et S. Silvestri Romae (saec. XIII)*, AFH, 14 (1922), s. 71–102.

warunków czy zobowiązań¹⁰⁰. Również swoje duchowe córki napominała i polecała im:

Od tej pory nie wolno [...] wychodzić z klasztoru bez pożytecznego, rozumnego, wyraźnego i wiarygodnego powodu¹⁰¹.

Kolejnym przykładem wolności względem własnej osoby jest wyrzeczenie się własnej woli. W regule zakonnej czytamy:

Podwładne zaś siostry niech pamiętają, że dla Boga wyrzekły się własnej woli¹⁰².

Ta dobrowolna uległość, której punktem wyjścia było dokonane w dniu profesji zakonnej wywłaszczenie z tego, co stanowi największy dar Boży – samodecydowanie o sobie – była dla Klary wyzwoleniem dla Królestwa Niebieskiego. Owocem zaś tego wyrzeczenia było prawdziwe odrzucenie pychy i egoizmu¹⁰³. W ten sposób Klara, poświęcając swoją wolę Bogu i składając ofiarę z siebie, trwale i bezpieczniej jednoczyła się ze zbawczą wolą Boga (por. DZ 14). Doskonale naśladowała swojego Pana, który w Ogrójcu modlił się:

Ojcze, [...] nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie] (Mk 14,36).

Posłuszeństwo Bogu było dla Ubogiej Pani Klary przejawem miłości do Niego. Przez całe życie otwierała się na swojego Mistrza i przyjmowała Jego wolę¹⁰⁴.

Chrystusowe posłuszeństwo „aż do śmierci” (Flp 2,8) Święty Franciszek określał jako to, które

zawstydza wszelkie ludzkie i cielesne pożądania i utrzymuje ciało w umartwieniach, aby było posłuszne duchowi¹⁰⁵.

Jest ono szczególną cnotą, przez którą Chrystus odkupił rodzaj ludzki (por. DM 24).

Właściwy rozwój postawy posłuszeństwa warunkuje postawa ubóstwa – całkowite zawierzenie Bogu, o którym mówi pierwsze przykazanie dekalogu oraz pierwsze błogosławieństwo:

Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie (Mt 5,3)¹⁰⁶.

Posłuszeństwo we wspólnocie miłujących się osób pozwala głębiej odczytywać wolę Bożą względem każdego człowieka. Osoby realizujące w swoim ży-

¹⁰⁰ Por. tamże.

¹⁰¹ Rkl 2,13.

¹⁰² Por. Rkl 10,2.

¹⁰³ Por. L. Iriarte, *Reguła...*, s. 165 n. Dla Świętego Franciszka rezygnacja z własnej woli i jedność z wolą Bożą były prawdziwą szkołą wyrzeczenia, siłą i motorem działania. Por. H. J. Lipiński, *Nowa interpretacja...*, s. 160.

¹⁰⁴ Por. R.-Ch. Dhont, *Reguła...*, s. 102.

¹⁰⁵ Pcn 14–15.

¹⁰⁶ Por. A. J. Nowak, *Osobowość...*, s. 103.

ciu tę postawę ukazują nam wewnętrzną wolność wobec własnego „ja”. Dają one świadectwo, że „nie ma sprzeczności między posłuszeństwem a wolnością” (VC 91). Aby pójść za ubogim Jezusem, trzeba dojść do takiej skrajności, jaką jest porzucenie własnej woli! Prowadzenie autentycznego i szczerego życia w ubóstwie jest możliwe tylko wówczas, gdy człowiek wyrzeka się własnej woli. Franciszkańskie ubóstwo wznosi się do najwyższej doskonałości przez totalne posłuszeństwo¹⁰⁷. Ksieni z klasztoru Świętego Damiana właśnie w takim dobrowolnym posłuszeństwie odnajdywała środek do rozwoju swojej osobowości na drodze do świętości¹⁰⁸.

Będąc duchową matką, była jednocześnie znakiem, przez który Bóg objawiał swoją wolę jej podopiecznym. Starła się ona mimo swojego stanowiska we wspólnocie być pokorną służebnicą swoich siostr. Siostra Pacyfika w procesie kanonizacyjnym zeznała, że kiedy Klara

nakazywała swoim siostrom coś do zrobienia, nakazywała [to] z wielką bojaźnią i pokorą i w większości wypadków o wiele chętniej wołała sama zrobić, aniżeli nakazywać innym¹⁰⁹.

Klara postępowała jak prawdziwie troskliwa matka, gotowa zawsze dać z siebie wszystko, aby zaspokoić potrzeby swoich córek¹¹⁰. Pozostawała w relacji służby w stosunku do każdej siostry. Była ona

jak najbardziej pilna w zachęcaniu i strzeżeniu siostr mając jednocześnie współczucie dla siostr chorych. Bardzo dbała o usługiwanie im, pokornie podporządkowując się nawet najmniejszym służebnym i zawsze poniżając samą siebie¹¹¹.

Władza i wolność pozostają w zgodzie ze sobą i idą ręką w rękę w wypełnianiu woli Bożej wtedy, gdy ci, którzy posiadają władzę, służą pełnym miłości zamysłom Ojca w niebie, podwładni zaś, przez wypełnianie poleceń, naśladują swojego Mistrza, Jezusa Chrystusa¹¹².

We wspólnocie siostr klarysek słowa Ewangelii:

Kto chce stać się wielkim, niech będzie sługą innych, a kto by chciał być pierwszym, niech będzie niewolnikiem wszystkich (por. Mt 20,26–27),

¹⁰⁷ Por. L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska reguła życia*, przeł. K. Ponurek, Niepokalanów 1988, s. 157.

¹⁰⁸ Por. H. J. Lipiński, *Nowa interpretacja...*, s. 163.

¹⁰⁹ 1 P 10.

¹¹⁰ Por. R.-Ch. Dhont, *Klara...*, s. 163. W regule Świętego Franciszka czytamy: „Tak bowiem powinno być, aby ministrowie byli sługami wszystkich braci” (2 Reg 10,6). Analogiczne słowa znajdujemy w *Regule Zakonu św. Klary*: „Bo tak powinno być, aby opatka była służebnicą wszystkich siostr” (RK1 10,5).

¹¹¹ 6 P 2.

¹¹² Por. L. Iriarte, *Reguła...*, s. 161.

nabierały realnego kształtu. Ubogie Panie wzajemnie się prześcigały w czynieniu sobie najprzeróżniejszych posług i uprzejmości. Przez tę – pełną wzajemności – miłosną realizację stosunku „przełożona – podwładna” siostry pogłębiały swoją świadomość tego, że są narzędziem Bożej woli¹¹³.

Posłuszeństwo zakonne nie jest zrzeczeniem się osobistej odpowiedzialności przed Bogiem. Granicą władzy dla przełożonego jest sumienie i wierność ewangelicznemu powołaniu. Osoba, która ofiarowała się posłuszeństwu, nadal jest osobą wolną i odpowiedzialną za swoje czyny wobec Boga i własnego sumienia. Musi ona pamiętać, że bardziej „należy słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5,29)¹¹⁴.

Inną formą realizowania przez Świętą Klarę ubóstwa – wolności wobec własnego „ja” – i ofiarowania go Bogu była jej doskonała pokora¹¹⁵.

Pokora jest wyrzeczeniem się wszystkiego, co pochodzi od naszej przewrotnej natury. Jest doskonałym ubóstwem. To właśnie przez pokorę mierzy się autentyczność ubóstwa. Człowiek pokorny nie wywyższa się z powodu dobra, które Bóg przez niego dokonuje, gdyż każde

dobro, jakie otrzymujemy i wszelki dar doskonały zstępują z góry, od Ojca światła (Jk 1,17)¹¹⁶.

Przyznanie się do własnej ułomności wobec Boga jest przeciwstawieniem się postawie egoizmu. Pokorny człowiek prezentuje się takim, jakim jest w rzeczywistości. Zachowuje się więc w sposób naturalny i swobodny tak wobec wielkich i dostojnych, jak i wobec małych i prostych. Prawdziwa pokora polega bowiem nie na umniejszeniu siebie, ale na większym docenianiu bliźnich¹¹⁷.

Dotychczasowe rozważania upoważniają nas do stwierdzenia, że człowiek pokorny jest jednocześnie człowiekiem ubogim, człowiekiem, który całą swoją nadzieję złożył w Bogu. Jest tym, który potrafił dostosować własne „ja” do woli Chrystusa, który zawsze był cichy i pokornego serca (por. Mt 11,29) i „ogolocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi” (Flp 2,7)¹¹⁸. Osoba uboga (pokor-

¹¹³ Tamże, s. 167. Por. L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska reguła...*, s. 162.

¹¹⁴ Por. L. Iriarte, *Reguła...*, s. 164. Święty Franciszek pisze w swojej regule: „Jeśli jakiś minister wyda któremuś z braci polecenie sprzeczne z naszym sposobem życia lub sumieniem brata, ten nie jest obowiązany go słuchać; bo nie ma posłuszeństwa tam, gdzie kryje się wykroczenie lub grzech” (1 Reg 5,2).

¹¹⁵ Ubóstwo i pokora to dwa pokrewne oblicza wyrzeczenia. Przez nie człowiek wyrzeka się posiadania czegokolwiek. Usuwa w ten sposób przeszkody, które mogłyby przeszkodzić w nawiązaniu kontaktu człowieka z Bogiem. Ponieważ człowiek jest bytem złożonym z duszy i z ciała, jest konieczne, aby to wyrzeczenie dokonano się w stosunku do obu tych elementów, czyli w zakresie zarówno wewnętrznym, jak i zewnętrznym ludzkiego bytowania. Por. L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska reguła...*, s. 180.

¹¹⁶ Por. H. J. Lipiński, *Nowa interpretacja...*, s. 164–165.

¹¹⁷ Por. tamże, s. 167.

¹¹⁸ Por. A. J. Nowak, *Osoba...*, s. 98, 101. Klara w liście do Świętej Agnieszki pisze: „O przeziwna pokoro, o zdumiewające ubóstwo! Król aniołów, Pan nieba i ziemi złożony w żłobie” (4 Lkl 20–21).

na) powinna wyrzec się siebie i wszystkiego, co dotychczas uważała za swoje (por. DM 24), powinna stać się wszystkim dla wszystkich (por. 1 Kor 9,22). Taką właśnie postawę zauważamy w życiu Ubogiej Pani Klary. W liście do Ermentrudy stwierdza ona:

Dzieło, które dobrze zaczęłaś, prowadź wytrwale do końca i spełniaj służbę, której się podjęłaś w świętym ubóstwie i szczerzej pokorze¹¹⁹.

To, co polecała Ermentrudzie, sama wypełniała w stopniu doskonałym. Nazywała się niegodną służebnicą Chrystusa i ubogich siostr klasztoru Świętego Damiana¹²⁰. Od początku starała się budować wspólnotę Ubogich Pań przede wszystkim na fundamencie pokory¹²¹. Dobitnie świadczą o tym pozostawione przez jej współczesnych dokumenty i świadectwa:

Pewnego razu myła nogi jednej z [...] Służebnych [siostr] i podczas gdy miała je ucałować, tamta, nie mogąc patrzeć na tak wielkie upokorzenie, porwała nogę i w tym odruchu uderzyła swą panią w twarz. Ale ona łagodnie przytrzymała nogę Służebnej i dokładnie ucałowała ją w stopę¹²².

W ciszy ubogiego kościółka odbudowanego przez Świętego Franciszka uboga ksieni mówiła swoim siostronom o potrzebie wyzbycia się wszystkiego i zachęcała, aby gardziły wymogami ułomnego ciała oraz aby przy pomocy swojego rozumu utrzymywały na wodzy cielesne zachcianki¹²³.

Gdy przyjrzymy się postawie Świętej Klary przez pryzmat miłości bliźniego, która ją charakteryzowała, nie dostrzeżemy w niej utraty własnego „ja”, gdyż miłość otwierała ją całkowicie na drugiego człowieka¹²⁴. Dlatego też jej napomnienia kierowane do siostr były przepełnione miłością, a karcenie było pełne powściągliwości¹²⁵. Szczególną formę przyjmowało to w stosunku do siostr chorych i przeżywających rozmaite problemy duchowe¹²⁶:

Jeśli któraś [siostra] była trapiąca pokusą, jeśli która [...] wpadła w przygnębienie, to wówczas zwykła była wzywać dyskretnie i ze łzami pocieszać.

¹¹⁹ 5 LKl 14.

¹²⁰ Por. 3 LKl 2.

¹²¹ Tomasz z Celano wspomina, że trzy lata po swoim nawróceniu Klara starała się zrezygnować z funkcji przełożonej wspólnoty Ubogich Pań i że tylko na usilne zalecenie Świętego Franciszka przyjęła rządy nad siostrami (Lg 12). Por. też: BK 11.

¹²² Lg 12.

¹²³ Por. Lg 36.

¹²⁴ Por. A. J. Nowak, *Osoba...*, s. 97.

¹²⁵ Por. BK 13.

¹²⁶ Por. 1 P 12. Prawdziwa służba chorym, przepełniona miłością, nie dopuszcza najmniejszych nawet pozorów liczenia się z własną osobą. Klara nie dopuszczała możliwości konfliktu między ubóstwem a miłością, dlatego też wobec siostr chorych uchylała ogólne, surowe przepisy dotyczące na przykład postu (por.: RKL 5,3; 3 P 3).

Czasem padała do stóp strapionych siostr, aby przez macierzyńskie pieśczoły osłabić siłę ich bólu¹²⁷.

Człowiek autentycznie pokorny (wolny) uznaje bliźnich i miłuje ich bezinteresownie. Jest on świadomy swojej małości i niewystarczalności, wie, że nie powinien wysuwać pretensji pod adresem bliźnich¹²⁸. Święta Klara upominała swoje duchowe córki, aby wystrzegały się wzburzenia, ponieważ ono utrudnia realizację miłości¹²⁹, która przecież nie unosi się gniewem, zapomina i przebacza (por. 1 Kor 13,5). Gdyby jednak któraś z siostr zgrzeszyła w ten sposób, wtedy ta, która obraziła, powinna pierwsza się upokorzyć i prosić o wybaczenie siostrę znieważoną¹³⁰. Ta ostatnia zaś jest zobligowana do wspaniałomyślnego wybaczenia, bez jakichkolwiek zastrzeżeń¹³¹. Klara – żywy przykład tego, co sama głosiła – jak zeznają świadkowie w procesie kanonizacyjnym, nigdy nie była wzburzona lub zagniewana na żadną z siostr¹³².

Chrystusowa uczennica była prawdziwym naczyniem pokory¹³³. Przez dwadzieścia osiem lat ciężkiej choroby nie słyszano z jej ust żadnego narzekania czy szemrania¹³⁴. Dzielenie losu ubogich, którzy są narażeni na poniżenie, nie było dla Świętej Klary tylko jedną z cnót do naśladowania, ale przede wszystkim byłą jedną z fundamentalnych prawd jej życia oraz życia jej rodziny zakonnej¹³⁵.

Pokora uzdalnia człowieka do miłości¹³⁶. Uboga Pani w swoim odnoszeniu się do bliźnich potrafiła doskonale łączyć pokorę i miłość, czego wynikiem była jej wielka uprzejmość w stosunku do każdego napotkanego człowieka, o której mówią świadectwa siostr złożone podczas procesu kanonizacyjnego. Klara, bezgranicznie kochając każdą z siostr, ich dobro zawsze stawiała przed swoim¹³⁷. Z czułym sercem pochylała się też nad cierpieniem i biedą każdego nieszczęśnika¹³⁸.

Doskonała wolność Świętej Klary w stosunku do własnego „ja” polegała na tym, że potrafiła ona pokonać wszystko to, co mogło tej wolności przeszkodzić

¹²⁷ Lg 38.

¹²⁸ Por. H. J. Lipiński, *Nowa interpretacja...*, s. 167. W *Napomnieniach* Świętego Franciszka wyraźnie czytamy, że nikt nie powinien gorszyć się grzechem bliźniego: „Ten sługa Boży wie, że życie prawe, wolne od przywiązań, który się nie denerwuje i nie gniewa na nikogo” (Np 11,4). Ci, którzy się wzburzają lub wpadają w gniew, nie są ubogimi duchem (por. Np 14,3–4).

¹²⁹ Por. RKl 9,5.

¹³⁰ Por. RKl 9,8.

¹³¹ L. Iriarte, *Reguła...*, s. 153, pisze: „Jak mogłaby zakonnica – której życie ma być zawsze skierowane ku Bogu – uważać się za mile przez Niego widzianą na modlitwie, jeżeli wie, że jej siostra ma coś przeciw niej”.

¹³² Por. 3 P 6. Por. też: 6 P 4.

¹³³ Por BK 14.

¹³⁴ Por. Lg 39.

¹³⁵ Por. C. Niezgoda, *Święta Klara...*, s. 116.

¹³⁶ Por. L. Iriarte, *Reguła...*, s. 171.

¹³⁷ Por. 2 P 1–3. Por. też: 3 P 3,7; Cz. Ryszka, *Zaczął się w Asyżu*, Bytom [b.r.], s. 88–89.

¹³⁸ Por. Lg 3.

i ograniczyć ją. Tocząc walki na polu zewnętrznym i wewnętrznym, wychodziła z nich zwycięsko, szczerze bowiem pragnęła, aby Jezus zawładnął całym jej istnieniem. Dawała z siebie wszystko, odpowiadając na Boże wezwanie, odrzucając jednocześnie wszelkie egoistyczne pragnienia¹³⁹.

W ślubie ubóstwa zawiera się również decyzja umierania dla wszystkich form zniewolenia po to, aby w wolności ducha cieszyć się jednością z Chrystusem¹⁴⁰. Dlatego też wszystkie troski związane z doczesnym życiem są odepchnięte. Ten, kto bezgranicznie ufa swojemu Panu, nie troszczy się zbytnio o żywność ani o odzienie (por. Łk 12,22–31). Klara miała serce przejrzyste, które potrafiło zwyciężać wszelkie roszczenia własnego „ja” i dlatego na pierwszym miejscu starała się zawsze o sprawy Królestwa Bożego (por. Mt 6,33)¹⁴¹.

Kolejną formą wyrzeczenia się realizowaną przez Świętą Klarę i Zakon Ubogich Pań, jaką chcemy w tym miejscu rozważyć, jest rezygnacja z wykształcenia. Biedaczyna z Asyżu, duchowy kierownik Świętej Klary, uważał, że wiedza może być formą bogactwa, gwarancją wygodnego życia. Osoba wyrzekając się wykształcenia pozbawia się pewnego rodzaju formy własności, aby jeszcze doskonalej i całkowicie ofiarować się Ukrzyżowanemu¹⁴². Święta Klara kierowała w związku z tym do sióstr następujące słowa:

Siostry nie posiadające wykształcenia niech się o nie nie starają, lecz niech pamiętają, że nade wszystko powinny mieć Ducha Pańskiego¹⁴³.

Pragnienie wybicia się i wzięcia w posiadanie miejsc bardziej uprzywilejowanych w związku ze zdobyciem wyższego wykształcenia, jeśli rodzi się z kultu własnego „ja”, stanowi istotne niebezpieczeństwo dla uległości, zawierzenia i ufności Panu¹⁴⁴.

Osoba wyłączone z siebie pamięta o Chrystusowych słowach:

Kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa (Łk 9,24).

Uboga Pani poszukiwała zawsze tego, co najuboższe, i dlatego pragnęła żyć i umrzeć na wzór Jezusa. Będąc autentyczną naśladowczynią ubogiego Mistrza

¹³⁹ Por. R.-Ch. Dhont, *Klara...*, s. 126, 133. Klara zawsze była wierna Franciszkowym słowom: „Nie zatrzymujcie więc niczego z siebie dla siebie, aby was całych przyjął Ten, który cały wam się oddaje” (LZ 29).

¹⁴⁰ Por. A. J. Nowak, *Osoba...*, s. 133.

¹⁴¹ Por. L. Iriarte, *Reguła...*, s. 179.

¹⁴² Por. H. J. Lipiński, *Nowa interpretacja...*, s. 156. Święty Biedaczyna „nie chciał, aby w bractwie ustanowiono studia, mimo wielkiego szacunku, jaki żywił do teologów i ludzi nauki. Obawiał się, że to mogłoby doprowadzić do uformowania się w Zakonie klasy wykształconej, nie tylko na niekorzyść równości, ale także i «drogi prostoty», na którą bracia zostali wezwani” (L. Iriarte, *Reguła...*, s. 175).

¹⁴³ RKL 10,8–9.

¹⁴⁴ Por. L. Iriarte, *Reguła...*, s. 176.

z Nazaretu, pragnęła przynieść światu zbawienie nawet za cenę własnego życia¹⁴⁵. Troszczyła się o swoje córki i nie zawahała się stanąć w ich obronie, gdy zagrażało im niebezpieczeństwo ze strony Saracenów¹⁴⁶. Klara wyrzekła się samej siebie i swoich pragnień, i żyła wyłącznie dla Pana, tak aby „Bóg był wszystkim we wszystkich” (VC 35).

Zakończenie

Klara – niegodna służebnica Chrystusa i roślina św. Franciszka z Asyżu – zachwyciła sobą wielu ludzi. Mimo że żyła w czasach odległego średniowiecza, to jednak nadal stanowi ona wzór głębokiego umiłowania Boga i bliźniego.

Jej przeogromna miłość do Zbawiciela nie straciła nic ze swojej aktualności i ze swojego dynamizmu. Właśnie tego „rozkochania w Chrystusie” pragnęła nauczyć każdego, z kim zetknęła ją wola Boża na ścieżce życia.

Święta Ksieni od Świętego Damiana była orędownikiem wielkiej tajemnicy miłości Boga do człowieka, a swoją życiową postawą dawała przykład uboiego i pokornego trwania u stóp nauczającego Mistrza.

Głęboko poruszona słowami i przykładem życia Biedaczyny, wyrzekła się rodzinnych bogactw, aby pójść śladami Jezusa Chrystusa – swojego jedyne Oblubieńca, drogą zapoczątkowaną przez Serafickiego Ojca.

W kształtowaniu swojej osobowości nieustannie otwierała się na głos umiłowanego Odkupiciela, który docierał do niej przez Eucharystię, Ewangelię, życiowe doświadczenia, ale również przez działalność Poverella i jego braci. To właśnie od niego przejęła ewangeliczną duchowość chrystocentryczną i szczególne umiłowanie Misterium Wcielenia i Odkupienia oraz tajemnicy Eucharystycznego oddania się Boga ludziom. Także w praktykowaniu ascezy w formie totalnego ubóstwa, surowej pokuty, adoracji Najświętszego Sakramentu i częstej komunii świętej, wzorowała się na praktyce ascetycznej Świętego Franciszka.

Największym wkładem Klary do tradycji i duchowości franciszkańskiej była jej nieugięta postawa obrony przywileju całkowitego ubóstwa. Olśnienie ewangelicznym błogosławieństwem ubogich i tak heroiczną jego realizację w życiu można jedynie wytłumaczyć wielką miłością Klary do Zbawiciela, który stał się ubogi, aby nas swoim ubóstwem ubogacić w skarby niebieskie.

W niniejszym przedłożeniu chcieliśmy ukazać rozmiłowanie Klary w świętym ubóstwie, które zawiodło ją na wyżyny ewangelicznej doskonałości i świętości. Radykalne porzucenie wszystkiego ze względu na miłość do Chrystusa,

¹⁴⁵ Klara pragnęła za przykładem braci mniejszych udać się do Maroka, aby z miłości do Pana podzielić z nimi męczeństwo (por.: 6 P 6; 7 P 2).

¹⁴⁶ Por. Lg 21.

postawienie Go ponad wszystkim, było punktem wyjścia na drodze świętego życia ubogiej Matki Klary.

Całe życie ksieni od Świętego Damiana było nieustannym pielgrzymowaniem z Chrystusem, który stał się centrum i ośrodkiem, ku któremu skierowała się jej miłość. Był dla niej również źródłem mocy potrzebnej do wyrzeczenia się wszelkich dóbr materialnych, a także do codziennego, wytrwałego, ciągle na nowo podejmowanego wysiłku zachowywania postawy wolności wobec siebie i innych ludzi.

Jezus jawił się Klarze również jako cel jej doczesnej wędrówki, był nadzieją życia wiecznego i dlatego w Niego święta ksieni nieustannie się wpatrywała, w relacji do Niego przeżywała swoją ziemską pielgrzymkę.

Wybierając ścisłą klauzurę jako środowisko swojego życia, Klara miała udział w całkowitym wyniszczeniu się Chrystusa, właśnie dzięki wyrzeczeniu się nie tylko rzeczy materialnych, ale także przez wyrzeczenie się i ograniczenie do minimum kontaktów z ludźmi „ze świata”.

Dla dzisiejszego świata „Ubożuchna Pani Klara” – mimo ośmiuset lat, które upłynęły od jej narodzin – wydaje się nadal idealnym przewodnikiem po tej trudnej i wymagającej, ale i bogatej w Boże błogosławieństwo drodze, tak jak była nim dla współczesnych sobie.

O. Andrzej Derdziuk OFMCap

Formacja seminaryjna w służbie jedności eklezjalnej

Podejmując zaproszenie Jana Pawła II do budowania eklezjologii komunii, zarysowanej w *Novo Millenio ineunte*, warto uświadomić sobie, że budowanie komunii jest warunkiem trwania naszych wspólnot:

Czynić Kościół domem i szkołą komunii: oto wielkie wyzwanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu, jeśli chcemy pozostać wierni Bożemu zamysłowi, a jednocześnie odpowiedzieć na najgłębsze oczekiwania świata¹.

Posługa formatorów ma na celu nie tylko pomoc wychowankowi w dojrzewaniu do osobowej pełni, ale też powinna zapewnić mu wsparcie w zrozumieniu i docenieniu relacji społecznych. Człowiek jest bowiem z natury swojej istotą społeczną, powołaną do życia na obraz i podobieństwo Trójjedynego Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego. Jedną z istotnych relacji w polskim środowisku eklezjalnym jest współlistnienie i współdziałanie duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego. Obecnie ma się do czynienia z różnymi czynnikami wpływającymi na tę kwestię i zarazem z różnymi wyzwaniami, które są do podjęcia wspólnymi siłami. Wyzwania te są konieczne ze względu na świadomość przynależno-

¹ NMI 43. W kolejnych zdaniach papież stwierdza: „Zanim przystąpimy do programowania konkretnych przedsięwzięć, należy *krzewić duchowość komunii*, podkreślając jej znaczenie jako zasady wychowawczej wszędzie tam, gdzie kształtuje się człowiek i chrześcijanin, gdzie formują się szafarze ołtarza, duszpasterze i osoby konsekrowane, gdzie powstają rodziny i wspólnoty. Duchowość komunii to przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicę Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać także w obliczach braci żyjących wokół nas. Duchowość komunii to także zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze dzięki głębokiej jedności mistycznego Ciała, a zatem postrzegania go jako «kogoś bliskiego», co pozwala dzielić jego radości i cierpienia, odgadywać jego pragnienia i zaspokajać jego potrzeby, ofiarować mu prawdziwą i głęboką przyjaźń. Duchowość komunii to także zdolność dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne, a co należy przyjąć i cenić jako dar Boży: dar nie tylko dla brata, który bezpośrednio go otrzymał, ale także «dar dla mnie». Duchowość komunii to wreszcie umiejętność «czynienia miejsca» bratu, wzajemnego «noszenia brzemion» (por. Ga 6,2) i odrzucania pokus egoizmu, które nieustannie nam zagrażają, rodząc rywalizację, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność, zazdrość”.

ści do jednego Kościoła, w którym wielość powołań i charyzmatów jest bardzo wielkim ubogaceniem wspólnoty wiary². Na etapie formacji potrzeba głębszego poznania i budowania nieuprzedzonego podejścia do siebie nawzajem oraz uczenia się szacunku dla drugiej strony. Poznawanie charakteru różnych powołań i odkrywanie misji, która jest do wspólnego podjęcia w Kościele, może stać się pomocą w dojrzewaniu do pełni własnego powołania i w krystalizowaniu własnej tożsamości³.

1. Trudności we wzajemnym zrozumieniu: mity i grzechy

Istnieją różne uprzedzenia i funkcjonują różne mity, które zatruwają wzajemne relacje między duchowieństwem diecezjalnym a osobami konsekrowanymi i utrudniają porozumienie. Mity te, choć, niestety, oparte są na drobnych przesłankach, występujących jednak w rzeczywistości, zakorzeniły się głęboko i stanowią część mentalności społecznej podsycanej przez wrogów Kościoła. Rodzące się niekiedy z braku wzajemnego poznania uprzedzenia wyolbrzymiają zasłyszane informacje i na zasadzie stugębnej plotki wyciągają z jednego wydarzenia uogólniające wnioski, rozciągnięte na całą społeczność zakonną lub diecezjalną. Niekiedy ma się do czynienia z powtarzaniem niesprawdzonych wiadomości, którym nadaje się rangę niepodważalnej prawdy. Zdarza się, że u podstaw powstawania uprzedzeń i walki leżą osobiste animozje i przykre doświadczenia jednostek, które następnie są uogólniane. Nierzadko przerzuca się na innych winę za własne niepowodzenia i na zasadzie przeniesienia, szuka odpowiedzialnych za brak należnego zaangażowania w dążenie do doskonałości lub troskę o dobro Kościoła. W tym ostatnim wypadku ma się do czynienia z mentalnością odwracania od siebie uwagi i zrzucania winy na innych.

Uprzedzenia są obustronne i obustronnie krzywdzące. Z jednej strony klerycy i księża diecezjalni spotykają się z uproszczonymi stereotypami zakonników i zakonnic, z drugiej zaś strony osoby konsekrowane przechowują i podtrzymują negatywne opinie na temat księży diecezjalnych. Tam, gdzie nie ma wymiany informacji i nie podejmuje się współpracy, uprzedzenia te utrudniają współdziałanie i przyczyniają się do rzeczywistego zadawania ran Mistycznemu Ciału Chrystusa. Tam, gdzie następuje wielkoduszne otwarcie na wielość form, kwitnie współpraca i dokonuje się wzajemne ubogacenie.

² Por. KK 43.

³ Autor niniejszego opracowania jest od dwudziestu ośmiu lat w zakonie kapucynów i z radością dziękuje Bogu za dar powołania. Otrzymał formację intelektualną w seminarium diecezjalnym w Lublinie, od lat współpracuje z księżmi diecezjalnymi na różnych płaszczyznach. Ma brata księdza diecezjalnego, który jest prałatem i proboszczem oraz egzorzystą diecezjalnym i bardzo poszukiwanym spowiednikiem.

A. Mity antyzakonne

W niektórych kręgach duchownych uważa się zakonników za leni, którzy poświęcają czas na bezproduktywne siedzenie w klasztorze i pasożytowanie na dobroci ludzkiej. W tej wersji patrzenia na życie zakonne modlitwa staje się tylko bezdusznym klepaniem pacierzy niesłużącym niczemu w Kościele. Pragmatyczne nastawienie do życia sprawia, że wszelkie działania z dziedziny ducha są postrzegane jako zajęcia osób nawiedzonych, szukających jedynie religijnych wrażeń i niestąpających twardo po ziemi. Taka postawa jest niebezpieczna dla każdego duchownego, bo podważa zasadność misji ucznia Chrystusa w świecie, który powinien najpierw szukać Królestwa Bożego⁴. Przewartościowywanie działania na rzecz kontemplacji znamionuje postawę naturalizmu i jest oznaką słabnięcia wiary. Niestety, nie zawsze jest to tylko skutek następującego na pewnym etapie pracy duszpasterskiej procesu wypalenia, ale owoc fundamentalnego braku podstawowej ewangelizacji u początków formacji i niedorozwoju osobowej więzi z Chrystusem.

Postrzeganemu w krzywym zwierciadle zakonnemu posłuszeństwu i trwaniu we wspólnocie zarzuca się, że wykrzywia i niszczy osobowości oraz wpływa na przyjmowanie masek i granie określonych ról, pozbawionych autentyczności zajmowanych postaw. Ma na to wpływ także współczesna moda na autentyczność, która zbliża się do luzactwa i lansuje nieskrępowaną ekspresję uczuć. Rozbudzona asertywność w takiej mentalności dochodzi do niebezpiecznego poziomu agresji. Roszczeniowa postawa wielu osób sprawia, że nie tylko nie rozumieją już one sytuacji dobrowolnego podporządkowania się innemu, ale także oskarżają takie podporządkowanie jako coś nieludzkiego, co powinno być prawem zakazane. Polityczna poprawność wdzierająca się do umysłów znudzonych reformatorów Kościoła wynosi na sztandary demokrację, w istocie zasłaniając jedynie brak cnót posłuszeństwa i pokory, tak bliskich Jezusowi.

Nie bez znaczenia jest także postrzeganie wspólnoty jednopłciowej w perspektywie panseksualizmu jako wspólnoty zagrożonej dewiacjami na tle seksualnym. Mieszkanie pod jednym dachem samych mężczyzn lub kobiet w świecie naznaczonym pogonią za sensacjami kojarzy się niektórym z podejrzanymi, niecnymi praktykami. Opowiadane dowcipy o nadużyciach seksualnych utrwalały negatywne spojrzenie na wspólnotę osób konsekrowanych i znowu stają się usprawiedliwieniem szarej praktyki niewierności zaproszeniu do zachowania czystego serca. W tym kontekście mają zastosowanie dwie zasady. Jedna to Pawłowe stwierdzenie, że „wskutek złych rozmów psują się dobre obyczaje” (1 Kor 15,33), druga to Jezusowa maksyma, że „z obfitości serca mówią usta” (Mt 12,34). Zaśmieszanie wyobraźni nieobyczajnymi rozmowami wprowadza zamęt w życie wewnętrzne. Zarazem jednak podejmowanie pewnych tematów

⁴ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do kapłanów w archikatedrze warszawskiej*, Warszawa 2006.

z nieskrywaną predylekcją ujawnia już intensywne zainteresowania, przyjmujące niekiedy charakter ukrytych kompensacji.

Szeroko rozpowszechnione są też przesadne wyobrażenia na temat zakonnego ubóstwa, a raczej jego braku i przekonanie o ogromnym bogactwie zakonów i nastawieniu na komercję. *Nihil posidentes, omnia habentes* zakonnicy, którzy posługują się drogim sprzętem i mają zaspokojone potrzeby materialne, są wdzięcznym przedmiotem złośliwych komentarzy osób, które naiwnie oczekiwałyby, żeby słudzy Boży chodzili w zimie w tenisówkach i żywili się suchym chlebem oraz korzonkami. Oczywiście asumpt do takich krytyk dają niekiedy zakonnicy, którzy zbyt rozciągle traktują zakonne ubóstwo jako używanie wszystkiego, byle za pozwoleniem przełożonego. Nie bierze się jednak pod uwagę, że gospodarna wspólnota trwająca przez lata łatwiej kumuluje dochody i nie wydając ich na indywidualne potrzeby, jest w stanie dokonywać nawet znacznych inwestycji. Ponadto trzeba wziąć pod uwagę solidarność poszczególnych wspólnot domowych i prowincjalnych, które wspierają się nawzajem i wymieniają dobrami.

Mity i niesłuszne oskarżenia rodzą się także z wzajemnej zazdrości na polu pastoralnym przez rywalizację o wpływy wśród ludzi oraz walkę o pieniądze. Złość, że psuje się robotę przez niewyznaczanie stawek za sprawowanie chrztów, ślubów i pogrzebów oraz przyjmowanie intencji mszalnych „co łaska”, nie jest rzadkim wypadkiem. Zarzucanie zakonnikom, że mają wyspecjalizowanych ludzi do zajmowania się określonymi sektorami w Kościele, nie uwzględnia charyzmatów w Kościele, które są wzbudzane przez Ducha Bożego i mają służyć wspólnemu dobru. Odsyłanie penitentów do kościołów klasztornych, by się wyspowiadali u zakonników, nie jest z kolei uznaniem ich kompetencji, ale raczej zrzucaniem odpowiedzialności i wyrazem lekceważenia sakramentu pokuty. Nadużywanie władzy mającej silne umocowania w kuriach do niesprawiedliwego traktowania placówek zakonnych nie buduje solidarności i nie wyzwała owocnej współpracy.

Osobom konsekrowanym, zwłaszcza żeńskim, zarzuca się też drobiazgowość w dbaniu o dążenie do doskonałości i wikłanie się w roztrząsanie przypadków sumienia, którymi nie chcą zajmować się niecierpliwi spowiednicy. Troska o uległość natchnieniom Ducha Świętego traktowana jest jako duchowa przesada i zawracanie głowy niepotrzebnymi andronami. Nieprzystające do obrazu współczesnych trendów noszenie habitu oraz podejmowanie abstynencji lub jakiejś formy wyrzeczenia jest traktowane jako negacja współczesnej kultury i odbierane jako oskarżenie innych, że postępują źle. Wydaje się niekiedy, że smutny obraz duchowej kondycji współczesnego człowieka objawia się także wśród duchownych, którzy swoich pobożniejszych konfratrów, traktujących poważnie wezwanie do ewangelicznego radykalizmu, traktują jak białe wrony.

Nie zawsze nieuzasadnionym zarzutem jest postrzeganie zakonników jako pysznych i zamkniętych w sobie kandydatów na samorodnych „duchowych gigantów”, którzy nie mają realnego spojrzenia na świat. Żyjąc w złudnym

przekonaniu, że się bardzo Panu Jezusowi poświęcili i uczynili łaskę Bogu oraz wyrzekli się świata i jego rozkoszy, wiodą całkiem wygodne życie. Mimo składanych trzech ślubów poziom oczekiwań i styl zaspokajania życiowych potrzeb wskazuje na brak liczenia się z poziomem życia ludzi ubogich i oderwanie od realiów codzienności. Uroczyście potwierdzając wolę powierzenia się braterskiej wspólnoty przez ślub posłuszeństwa, niektórzy zakonnicy uprawiają narcystyczny indywidualizm i nie rozumieją praktycznego posłuszeństwa, jakiemu podlegają zwykli ludzie w zależności od szefa w pracy lub relacji w rodzinie. Zdarza się, że klasztory są zamkniętymi twierdzami – i to nie w celu chronienia atmosfery duchowego życia, ale raczej, by nikt nie zakłócał spokojnej bez troski. W tym kontekście warto przytoczyć słowa z dokumentu Kongregacji Zakonów i Instytutów Świeckich:

Zakonnicy, choćby należeli do Instytutu na prawie papieskim, powinni się czuć uczestnikami rodziny diecezjalnej i podejmować trud koniecznej adaptacji⁵.

B. Uprzedzenia klerykalne

Z kolei wśród osób zakonnych funkcjonują przesadne i szkodliwe uprzedzenia oraz mity dotyczące duchowieństwa diecezjalnego. One też nie zawsze są całkiem fałszywe, ale wielką niesprawiedliwością jest ich uogólnianie i podtrzymywanie. Do charakterystycznych treści tych mitów należą: pogoń za kasą, brak konsekwencji w zachowywaniu celibatu oraz zamykanie się w samotności prowadzącej do starokawalerstwa. Do tego trzeba jeszcze dodać lekceważenie u niektórych księży życia duchowego oraz swoisty cynizm w podchodzeniu do życia. Buta niektórych duchownych i przekonanie o ich wyższości jest owocem niepokromionej ambicji, która zdradza dramatyczne niespełnienie i wieczne poszukiwanie zastępczych sposobów potwierdzania własnej wartości. Niestety, takie tendencje widać już na etapie formacji seminarystycznej i daje się dostrzec luzackie podejście do życia, które maskowane jest w seminarium różnymi formami lizusostwa oraz nadskakiwania przełożonym. Niepokojący staje się brak delikatności oraz wrażliwości na drugiego człowieka. Jest to, niestety, owoc panującego w społeczeństwie indywidualizmu. Zauważa się upadek kultury osobistej, która zrezygnowała z dbałości o delikatność ducha i form grzecznościowych, a zadowala się zewnętrznymi gadżetami dżentelmena, który szpanuje sprzętem i strojem oraz perfumami.

Studiowanie filozofii i teologii oraz słuchanie pobożnych konferencji o wzniosłości powołania kapłańskiego i jednocześnie przebywanie we wspólnoty ludzi niedoskonałych oraz oglądanie Kościoła „od kuchni” powoduje przeżywa-

⁵ Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich oraz Kongregacja Biskupów, *Wytoczne dla wzajemnych stosunków między biskupami i zakonnikami. Mutuae relationes*, Watykan 1978, nr 18b.

nie niespójności tych dwóch oblicz świata i prowadzi do podważania realności ideałów. Zderzenie z brutalną rzeczywistością powoduje powstawanie swoistego cynizmu w podejściu do życia i rodzi umiejętność wytłumaczenia wszystkiego bez obciążania swojego sumienia. My, duchowni, mając odpowiedni aparat pojęciowy i przeżywając dystans od ideałów do praktyki, potrafimy łatwo nagiąć prawdę do swoich potrzeb i tłumaczyć sobie sprawy, które nie zasługują na akceptację. Zastanawiająca jest niekiedy niefrasobliwość sumień, które przeszły cały proces formacji, a są rozległe jak alpejskie doliny. Doskonale rozumienie tego świata nie zawsze sprzyja rozumieniu tego, czego oczekuje Chrystus. Pragmatyzm duszpasterzy, budowniczych i działaczy nie zawsze sprawdza się w wykuwaniu nowego człowieka na miarę Serca Jezusa.

Nierzadko w środowiskach osób konsekrowanych obciąża się księży zarzutem niezrozumienia i lekceważenia życia zakonnego jako takiego. Powoduje to też obawę przed kontaktami i narastanie obcości we wzajemnych kontaktach. Zdarza się, że zakonnicy otwarci na kontakty z duchowieństwem diecezjalnym są niezrozumiani we własnych wspólnotach i oskarżani o niebezpieczeństwo tracenia charyzmatu. Na powstawanie takich mitów ma wpływ brak wzajemnych relacji oraz brak odpowiedniego wykształcenia w tym zakresie. Mimo powstawania wielu dokumentów i nacisku Jana Pawła II na dowartościowanie życia konsekrowanego w jego wymiarze instytutów zakonnych, wielu duszpasterzy uważa dzisiaj, że życie zakonne przeżyło się i jego miejsce zajęły, lub wkrótce zajmą, ruchy świeckie oraz inne wspólnoty powstające w Kościele.

Trzeba jednak zauważyć, że wszystkie te mity oddziałują w obie strony i są praktycznie przechodnie. Jeśli bowiem nie uświadomimy sobie, że jedziemy na tym samym wózku i stanowimy jeden Kościół, to powielanie szkodliwych mitów będzie tylko nieudolnym odbijaniem piłeczki, która w każdej chwili może być przez kogoś przerzucona na naszą stronę. Jeśli będziemy podtrzymywali takie mity i uważali, że nas one nie dotyczą, to się boleśnie rozczarujemy, bo tym, którzy te mity szerzą lub je bezkrytycznie przyjmują, jest w istocie obojętne, czy to czarni, czy brązowi, ważne, że są to funkcjonariusze Kościoła, którzy wszyscy postrzegani są podobnie.

2. Różnice w podejściu do życia na etapie seminarium

Trzeba uwzględnić następujące elementy w formacji zakonnej, różnicujące osoby konsekrowane od alumnów diecezjalnych już na etapie seminarium. Do tych elementów należą: posiadanie wstępnej formacji przed seminarium, nastawienie na realizację rad ewangelicznych oraz trwanie we wspólnotcie. Wszystkie te trzy elementy mają charakter zasadniczych wymiarów życia młodego zakonnika i decydująco naznaczają kształt realizowania powołania do służby Bożej.

A. Formacja w postulacie i nowicjacie

Alumni zakonni, przychodząc do seminarium, mają już za sobą dwa lata formacji. Roczny postulat ma na celu wdrożenie młodego kandydata w prowadzenie formacji ludzkiej i uzupełnienie niedostatków wiedzy religijnej. Na tym etapie jest czas na ewangelizację oraz rozeznawanie powołania we wspólnocie. Wykłady i konferencje oraz praca fizyczna w klasztorze, a także praktyki na zewnątrz, pozwalają lepiej poznać siebie i odkryć płaszczyzny pracy nad sobą. W postulacie rozeznaje się i weryfikuje przydatność do życia wspólnotowego. W dobie coraz mniej licznych rodzin ten proces socjalizacji i uczenia się współpracy z innymi jest ułatwiony w postulacie przez mniejszą i jednorodną grupę, która szybciej się poznaje i lepiej żywa ze sobą. Wspólnota seminaryjna jest większa i pozwala na łatwiejsze zagubienie się w tłumie.

Nowicjat jest szczególnym czasem wprowadzenia w charyzmat zakonu i podejmowania życia właściwego danemu instytutowi. Ważne jest duchowe nastawienie w odosobnieniu od świata i ukierunkowaniu przede wszystkim na doświadczenie konkretnych prawd teologicznych i praktyk zakonnych, przez które poznaje się i opanowuje duchowość instytutu. Priorytet dany życiu duchowemu przed formacją intelektualną i zaangażowaniem apostolskim ma bardzo duży wpływ na młodego brata, który pozwala się formować przez szczególny klimat nowicjatu i jego dynamikę. Wprowadzanie w poszczególne elementy duchowości dokonuje się przez uczestnictwo w ich spełnianiu i wyjaśniającą posługę magistra, który wprowadza młodych braci we wspólnotę i weryfikuje ich otwarcie na proponowane m ideały.

Przejęcie okresu wstępnej formacji w postulacie i nowicjacie wywiera pewien wpływ i sprawia, że alumni zakonni są na pierwszym etapie seminarium bardziej urobieni od alumnów diecezjalnych, którzy przychodzą ze świata. Mają oni też większe doświadczenie duchowe i umiejętność modlitwy. Na ogół mają też większą orientację w życiu Kościoła. Dwa lata formacji powoduje większe rozeznanie wezwania Bożego i krystalizowanie się trwałych decyzji o podjęciu powołania. Po tym okresie wspólnota jest już w pewnym stopniu zweryfikowana. Co najmniej dwukrotnie przełożeni podejmowali decyzję o dopuszczeniu do dalszych etapów formacji i sami kandydaci stawali przed pytaniem o sens trwania w zakonie.

Obok niewątpliwych walorów takiego stanu ma on swoje minusy, ujawniające się we wzajemnych relacjach alumnów zakonnych i diecezjalnych. Do plusów należą w tych sytuacjach wzajemny szacunek i gotowość do współpracy. Klerycy diecezjalni na pierwszych latach na ogół cenią zakonników i podziwiają ich decyzję o radykalnym naśladowaniu Chrystusa. Powstają przyjaźnie i rodzą się różne formy współpracy na płaszczyźnie ducha. Są gotowi szukać pewnej rady, gdyż traktują swoich kolegów z zakonu jako rzeczywiście starszych i bardziej doświadczonych.

W zakresie negatywnych zjawisk chodzi o grożącą alumnom zakonnym pychę i przyjmowanie postawy wyższości. Czują się oni lepsi, „bardziej wyszkoleni” i doświadczeni w życiu duchowym. Jeśli się ponadto uwzględni gorliwość nowicjacką i swoisty syndrom bujania w obłokach, powstaje mieszanka łatwo pojawiającego się zjawiska pozowania i odgrywania świętszych, aniżeli są. Ujawniający się w takich sytuacjach lokalny patriotyzm powoduje jednostronność widzenia i wręcz zaślepienie na inne wartości.

B. Przynależność do wspólnoty

Dla każdego człowieka bardzo istotną kwestią jest przynależność do określonej grupy społecznej. Trwanie w jakiejś grupie pozwala na odkrywanie i pogłębianie tożsamości oraz pomaga w nabywaniu cnót społecznych i rozwijaniu własnej osobowości. Na zasadzie uzupełniania się lub przeciwieństw, młody kandydat do kapłaństwa zyskuje wzorce do naśladowania albo też poznaje niewłaściwe sposoby realizacji charyzmatu, które w swoim młodzieńczym zapale potrafi odrzucić. Pokonywanie skłonności do arbitralnego decydowania o sobie i subiektywnego patrzenia na wszystkie sprawy, bez dopuszczenia do zweryfikowania własnego punktu widzenia, jest dziś bardzo trudne. Tym bardziej potrzebny jest wysiłek wychowawców, którzy nie niszcząc indywidualnego bogactwa osobowości każdego z wychowanków, będą ich uczyć współdziałania i poświęcenia się w służbie wspólnoty.

Trwanie we wspólnocie znającej się już dwa lata daje klerykom zakonnym poczucie przynależności i oparcia w braciach. Znają oni już swoich kolegów z roku i tworzą z nimi bardziej zgraną paczkę. Przy istniejącej nadal dziś swoistej nieśmiałości młodego człowieka jest to ważne, że ma kogoś znajomego, a może nawet przyjaciela. Trzeba zauważyć ogromny przeskok z życia w świecie do struktur seminaryjnych, gdzie wszystko jest nowe i obce. Nastrój świętości i poczucie dystansu wobec przełożonych powoduje powstawanie pewnego lęku i określanie pewnych zakresów spraw jako niezrozumiałych oraz tajemniczych. Są to problemy błahе z punktu widzenia osoby znajdującej się już w środku systemu, ale zupełnie nowe i obce dla początkującego kandydata do kapłaństwa. Poszukiwane znajomości i oparcia sprzyja nawiązywaniu relacji i rodzi ze strony kleryków diecezjalnych poczucie otwarcia oraz wdzięczności za okazane zainteresowanie i pomoc. Może to jednak w wypadku kleryków zakonnych zaowocować inną postawą, która polega na zamknięciu się w swoim gronie już znanych osób. Stanowiąc zwartą grupę, nie muszą oni szukać nowych znajomości i pozostają hermetyczną grupą trzymającą się razem. Taka postawa się utrwała i drogi obu grup się coraz bardziej oddalają, gdyż żyją oni w innych środowiskach.

Istnieje bowiem znaczna różnica między charakterem wspólnoty seminarium diecezjalnego i wspólnoty zakonnej. Różnicę tę można określić ujawnianiem się

w tych wspólnotach relacji pionowych i poziomych. Choć nie mają one charakteru całościowego, to jednak relacje pionowe bardziej charakteryzują duchowieństwo diecezjalne, a relacje poziome dotyczą wspólnot zakonnych. Istota tych relacji polega na tym, że w diecezji raz zajęta pozycja i określony dystans uzyskany w ramach awansów eklezjalnych nie jest tak łatwo zmieniany. Tak więc rektor nie będzie raczej podwładnym obecnego alumna i pozostaje poza możliwością wpływania na niego przez kleryka. Relacja pionowa oznacza tu zależność kleryka od rektora, a nie odwrotnie. Ma ona charakter jednostronny, co przekłada się na kształt relacji naznaczonej submisyjnością, a niekiedy też lękiem. Relacja ta przyjmuje bardziej kształt ojciec – syn niż brat – brat. Łatwo też o zajmowanie przez wychowanków postaw sztubackich, na co, niestety, wychowawcy odpowiadają straszaniem i demonstrowaniem swojej władzy w celu utrzymania porządku i dyscypliny. Powoduje to narastającą nieufność i utrudnia współpracę w formowaniu do życia w Kościele, pojętym jako komunია.

We wspólnocie zakonnej relacje są poziome i dwustronne. Kadencyjność urzędów zakonnych sprawia, że po kilku lub kilkunastu latach przełożeni staną się podwładnymi swoich wychowanków. Ponadto obecny w charyzmacie wielu wspólnot nacisk na budowanie braterskiej wspólnoty od początku inaczej układa relacje między wychowawcami a wychowankami. Warto dodać do tego większy wpływ modeli zachodnich, które ze względu na rosnącą wymianę z braćmi spoza Polski, bardziej wnikają do zakonów niż do diecezji. O ile w seminariach diecezjalnych relacje pionowe utrudniają wzajemną komunikację i sprawiają, że dużo jest pozy oraz nieszczerości, o tyle w seminariach zakonnych z kolei łatwiej o zbyt poufałą komunikację, która przy niedojrzałości obu stron przeradza się bądź to w lekceważenie i chamstwo, bądź udawanie dobrego wujka. Niestety, dzisiaj wielu młodych ludzi bierze dobroć wychowawcy za objawy słabości i pragnie nim wówczas manipulować. Z kolei asertywność młodych ludzi, broniących swojej godności i nieskrępowanie wyrażających swoje racje, dochodzi często do poziomu agresji, w którym gubią się zasady kultury odnoszenia do starszego.

Zarówno zbyt kolektywizm, jak i nadmierny indywidualizm niszczą jednostki, które tak okaleczone, nigdy nie zbudują dobrej wspólnoty. Potrzeba zespolenia wspólnoty seminaryjnej nie przez odgórne zakazy i nadmierną ingerencję prawa, ale przez związanie jedną ideą miłości do Chrystusa i Kościoła, która rodzi się w zewangelizowanym sercu, odkrywającym, że jest umiłowane i zaproszone do udzielenia odpowiedzi miłości. Postulatem dla moderatorów staje się zintensyfikowanie dążenia do świętości i brania przykładu ze Świętego Jana Bosko, który wzywał do cierpliwości i czujności.

C. Życie radami ewangelicznymi

Zobowiązania wynikające z zachowywania ślubowanych rad ewangelicznych modyfikują życie zakonników i sprawiają, że stają się oni inni od osób żyjących poza klasztorem. Dążenie do życia ślubami jest zadaniem całożyciowym i nie kończy się na etapie seminarium. Zakonnik zawsze będzie miał przełożonego, będzie żył we wspólnocie i będzie doświadczał ograniczenia w używaniu dóbr materialnych. Mimo że przynależy do rodziny zakonnej, będzie też miał poczucie samotności, co może zrodzić większe zrozumienie konieczności wzrastania w przyjaźni z Bogiem.

O ile alumn diecezjalny, ukończywszy seminarium, będzie miał własny samochód, pieniądze i możliwość dysponowania swoimi zarobkami, o tyle zakonnik będzie musiał liczyć się w używaniu tych rzeczy z praktyką zależności od przełożonych. Może ona oczywiście mieć różny charakter i rozmiary, ale zawsze jest pewne ograniczenie. Podobnie jest z posłuszeństwem. Alumn diecezjalny po ukończeniu seminarium, poza sprawami duszpasterskimi, nie zależy od swojego przyszłego proboszcza i samodzielnie układa swoje życie oraz spędzanie czasu wolnego. Zakonnik jest związany posłuszeństwem i na opuszczenie klasztoru powinien mieć pozwolenie. Przedstawione wyżej uwarunkowania mają swoje reperkusje w postawach alumnów. Niestety, zdarza się, że ktoś już w seminarium snuje plany, jaki będzie miał samochód i jak urządzi się w życiu. Ujawniająca się zachłanność i chciwość już na tym etapie budzi niepokój przełożonych i wychowawców.

Ewangeliczna rada czystości, która jest czymś więcej niż tylko zobowiązaniem do bezżenności wynikającym z ustanowienia takiej dyscypliny Kościoła, zobowiązuje zakonnika do bardziej pogłębionej oblubieńczej więzi z Chrystusem. Powinno się to wyrażać w większym poświęceniu modlitwie i praktykowaniu bogomyślności. Osoby konsekrowane – jako powołane do bycia w Kościele szczególnie podatnymi na działanie Ducha Świętego i przynależący do sfery charyzmatycznej w Kościele – powinny głębiej żyć konsekracją chrztu, bardziej radykalnie naśladować Chrystusa.

3. Elementy formacji do jedności

W formowaniu młodych do jedności eklezjalnej konieczne trzeba ukazywać teoretyczne podstawy tej jedności oraz uczyć konkretnych praktyk potwierdzających piękno przynależności do wspólnoty Kościoła. Trzeba zatem pamiętać o ukazywaniu piękna nowej teologii trynitarniej oraz antropologii teologicznej, w której natura społeczna człowieka jawi się jako szczęściodayne wezwanie do dawania siebie. Dzisiejszemu podejściu do życia grozi bowiem

zbyt ni indywidualizm, który nie tylko nie liczy się z prawdą o Bogu, ale też nie uwzględnia pełni prawdy o samym człowieku.

Jeśli stwierdzamy dziś rozpowszechnienie się indywidualizmu i jego dramatycznej konsekwencji w formie egocentryzmu i egoizmu, to trzeba pytać o poziom ewangelizacji na pierwszych etapach formacji, na których wtłacza się megabajty użytecznych informacji, ale brakuje nawiązania i rozwijania osobowej więzi z Jezusem. Ktoś, kto nie potrafi się modlić i tracić czasu na adoracji przed utajonym w Najświętszej Postaci Ukrytym Bogiem, nie będzie umiał tracić czasu dla bliźniego i potraktuje go instrumentalnie, jako intruza zajmującego czas potrzebny do robienia czegoś, co potwierdza własną wartość w oczach świata. Modlitwa prowadząca do odkrywania bogactwa Kościoła i dowartościowania obłubieńczego kontaktu z Chrystusem nie tylko uczy kontemplacji Boga, ale też otwiera na tajemnicę człowieka, który przez tego Boga został tak umiłowany. Wchodząc w przyjaźń z Chrystusem, kandydat do kapłaństwa jest zaproszony do posiadania tych samych uczuć, które są w Sercu Jezusa, i zaczyna uczestniczyć w Jego miłości pasterskiej do dusz.

Antropologia Jana Pawła II, oparta na misterium trynitarnym, wskazuje powołanie człowieka jako drogę przekraczania siebie samego w bezinteresownym darze z siebie składanym drugiemu, którego nie traktuje się jak wroga i intruza, ale jak brata potrzebnego do osiągnięcia własnej pełni. Człowiek, pojmując siebie jako istotę powołaną na obraz i podobieństwo Trójjedynego Boga, widzi swoje szczęście w uszczęśliwianiu drugiego i staje się większy przez to, co da z siebie drugiemu. Więź z Chrystusem pomaga przejąć Jego postawę proegzystencji i otwiera na projekt życia, w którym najważniejsza staje się wola Ojca, który daje swoim dzieciom dobre dary. Ewangelizacja, która prowadzi do brania Słowa Bożego na serio, wskazuje na Ewangelię jako „regulę i sposób życia” ucznia Chrystusowego.

Warto przyrzeć się też eklezjologii kandydatów do kapłaństwa. Patrząc na pragmatyczne postępowanie niektórych duchownych, powstaje pytanie, czy ich obraz Kościoła to poletko, ranczo, czy też stado owiec do strzyżenia. W rzeczywistości obraz Kościoła, który jest też przedmiotem wyznania wiary w liturgii, jest tajemnicą komunii zespalałą wszystkie Jego członki w jednym Ciele. Każdy z członków Kościoła ma swoje miejsce i właściwe sobie zadania, których nie wypełni nikt inny. Wzajemnie sobie potrzebni ludzie o różnych powołaniach świadczą sobie wiarę i zarazem stają się pytaniem o wierne jego realizowanie. Nie do przecenienia jest też odkrywanie duchowego bogactwa Kościoła, który naśladując Chrystusa w wielości form, nie wyczerpuje do końca możliwości realizowania całego bogactwa objawionego w bosko-ludzkim życiu Zbawiciela⁶.

⁶ Por. F. Favreau, *Będziecie kapłanami XXI wieku*, „Pastores”, 5 (2002), nr 4, s. 127–128.

W seminariach konieczne jest przywrócenie właściwego wykładu teologii życia zakonnego, która jest częścią eklezjologii. Wyraźnie na ten temat wypowiada się Jan Paweł II w adhortacji poświęconej życiu konsekrowanemu:

Lepszemu wzajemnemu poznaniu sprzyjać też będzie włączenie takich przedmiotów, jak teologia i duchowość życia konsekrowanego do programów studiów teologicznych w seminariach diecezjalnych, a także uwzględnienie teologii Kościoła partykularnego i duchowości kleru diecezjalnego w formacji osób konsekrowanych⁷.

Niestety, zdarza się, że w wykładzie prawa kanonicznego opuszcza się kano-ny KPK poświęcone życiu konsekrowanemu. Jak stwierdza Jan Paweł II:

[...] życie konsekrowane znajduje się w samym sercu Kościoła jako element o decydującym znaczeniu dla jego misji, ponieważ wyraża najgłębszą istotę powołania chrześcijańskiego oraz dążenie całego Kościoła-Oblubienicy do zjednoczenia z jedynym Oblubieńcem⁸.

Odrzucanie sensowności życia zakonnego jako przeżytku, który zostaje zastąpiony przez nowego rodzaju wspólnoty i ruchy kościelne, jest odrzucaniem nauki Kościoła i zamykaniem sobie drogi do pełnego rozumienia jego tajemnicy. Warto tutaj przytoczyć słowa błogosławionego Honorata Koźmińskiego, który twierdził, że „życie zakonne ustać nie może, bo nie byłaby zachowywana w pełni Ewangelia Chrystusowa”.

Wspomniany wyżej dokument *Mutuae relationes* wypowiada się na ten temat:

Biskupi niech starają się o to, by duchowieństwo diecezjalne zapoznawało się z aktualnymi problemami życia zakonnego, jak i z palącymi dziś potrzebami misjonarskimi; niech także pomyślą o tym, by niektórzy dobrani księża przysposabiali się do wspomagania zakonników i zakonnic na drodze ich duchowego postępu⁹.

Kwestia ta jest bardzo istotna w wypadku potrzeby sprawowania sakramentu pokuty i kierownictwa duchowego wobec siostr zakonnych. Nie godzi się bowiem traktować siostr jedynie jako siły roboczej w parafii, ale trzeba okazywać im kompetentną pomoc w wiernym życiu charyzmatem instytutu.

W pokonywaniu trudności na drodze budowania jedności eklezjalnej ważne jest też większe poznanie wzajemne i trwanie w gorliwym realizowaniu własnego powołania do służby w Kościele. Jasna świadomość własnego charyzmatu i strzeżenie tożsamości usuwa lęk przez pomieszaniem się z innymi, bo gdy się wie, kim się jest, i zachowuje wierność swemu powołaniu, nie ma możliwości wzięcia danej osoby za kogoś innego lub utraty własnej tożsamości. Niestety, dzisiejsze zatracanie wyrazistości niektórych powołań zakonnych powoduje

⁷ VC 50.

⁸ VC 3.

⁹ *Mutuae relationes*..., nr 30b.

wzrastające ujednolicanie stylu życia i zarazem poszukiwanie drugorzędnych elementów odróżniających. Tam, gdzie zakonników nie różnicuje od księży diecezjalnych wierność charyzmatowi Założyciela i radykalizm w przyłgnięciu do duchowości instytutu, podkreśla się pretensjonalne szczegóły i ucieka w izolacjonizm, który w rzeczywistości jest ukrywaniem swojej duchowej mizერი. Ktoś, kto wie, kim jest, i poświadcza to życiem, nie musi się bać konfrontacji z innymi. Ktoś, kto ma problemy z własną tożsamością, dramatycznie i w duchu konfrontacji podkreśla inność i obcość wobec reszty powołanych.

Istotne jest też organizowanie i umożliwianie różnych spotkań oraz tworzenie forów do wzajemnego poznawania się i wymiany doświadczeń. Warto podkreślić inspirującą rolę Mistrzostw Polski w piłce nożnej, mistrzostw w tenisa stołowego w Częstochowie oraz inne tego rodzaju inicjatywy. Taką okazję do spotkań dają oazy kleryckie w Krościenku oraz kursy apostołstwa trzeźwości w Zakroczymiu. Warto wspomnieć cieszące się długą tradycją Forum Młodych we Wrocławiu oraz sympozja seminaryjne w Płocku. Kiedyś więcej kleryków przyjeżdżało na Tygodnie Eklezjologiczne na KUL. Młodzi łatwiej porozumiewają się ze sobą, gdy się znają i zawiązują przyjaźnie. Spotkania na pielgrzymkach, podczas różnych akcji duszpasterskich oraz wzajemne odwiedziny w seminariach służą wymianie informacji i urealnianiu spojrzenia.

Dobłą inicjatywą jest też zapraszanie na rekolekcje i dni skupienia do seminariów diecezjalnych osób konsekrowanych, które oprócz podejmowania wskazanych tematów dają też świadectwo życia. Podobnie w seminariach zakonnych prowadzenie okresowych ćwiczeń duchowych przez kapłanów diecezjalnych bardzo dobrze służy komunii eklezjalnej. Korzystanie z kierownictwa duchowego u doświadczonych i starszych zakonników powinno być nie tyle oznaką ucieczki w anonimowość, ile stałym korzystaniem z pomocy kogoś, kto na serio traktuje wymagania troski o sprawy ducha. Każdy bowiem kapłan powinien być przede wszystkim ojcem duchownym, jak nazywają go ludzie w konfesjonale¹⁰.

Duchowe bogactwo Kościoła nieustannie czeka na odkrycie i współdzielenie. Dążenie do jedności księży i zakonników nie może być motywowane jedynie przez nadciągającą falę sekularyzacji, ale powinno wypływać z poznawania przynależności do rodziny Bożej, w której jako dzieci jednego Ojca, bracia Chrystusa napełnieni tym samym Duchem, służymy sobie nawzajem przez świadectwo szacunku i modlitwy. Budując duchowość komunii, urzeczywistniamy wieczny zamysł Boży i tworzymy autentyczną wspólnotę.

¹⁰ Por. H. Seweryniak, *Męscy eksperci od duchowości*, „Więź”, 49 (2006), nr 7–8, s. 34–44.

O. Syrach B. Janicki OFM

Kryzysy u Świętego Franciszka¹

Biedaczyna z Asyżu jest spośród licznych świętych tym, który wciąż wielu fascynuje i inspiruje. Prawdopodobnie mamy już za sobą sposób opisywania tego świętego tak, jakby jego życie było tylko pełne heroicznych zasług zdobywanych w zwycięskim zmaganiu się ze sobą i z życiowymi okolicznościami. Obraz „słodkiego” Biedaczyny z pewnością królował i być może jeszcze panuje w umysłach wielu, którzy jego życiorys znają tylko pobieżnie i bez głębszej refleksji zarówno na polu egzystencjalnym, jak i psychologicznym. Niniejsze rozważania mają na celu trochę „odbrzązować” świętość Biedaczyny, przez ukazanie, jak wiele ona go kosztowała i w jaki sposób do niej dochodził.

Podstawowe prawo rozwoju mówi, że człowiek rozwija się przez kryzysy². Jeśli świętość jest jakimś finałem ludzkiego rozwoju, to droga do niej nie może prowadzić inaczej, jak tylko przez kolejne kryzysy³. To prawo zostało w całość rozciągłości

¹ Niniejszy artykuł jest autoryzowanym tekstem wykładu wygłoszonego na Górze św. Anny dla wychowawców Konferencji Północnosłowiańskiej Zakonu Braci Mniejszych 20 kwietnia 2007 roku.

² Kryzys to termin psychologiczny. W *Leksykonie duchowości katolickiej* znajdujemy następujący podział i definicje kryzysu: 1. Kryzys psychiczny. Okres przejściowy w życiu człowieka, charakteryzujący się chaosem myśli, negatywną emocjonalnością i eksperymentowaniem w zachowaniu, wynikającym z faktu, że wyuczone strategie zachowania przestają być odpowiednie w zmieniającej się sytuacji życiowej; 2. Kryzys rozwojowy. To punkt zwrotny lub rozstrzygający okres w rozwoju człowieka, w którym występuje wzmożony potencjał rozwojowy dla określonej funkcji; 3. Kryzys tożsamości. Charakteryzuje się poszukiwaniem własnej roli w życiu i sensu swojego istnienia oraz pytaniami dotyczącymi sposobu realizacji wybranych wartości; 4. Kryzys sytuacyjny. Powstaje w związku z krytycznymi wydarzeniami, które zakłócają funkcjonowanie układu jednostka – otoczenie, powodując destabilizację i zaburzenia równowagi w ustalonych formach przystosowania jednostki; 5. Kryzys wartości. Jest związany z zagrożeniem różnych wartości życiowych, może wynikać z wydarzeń losowych, dylematów aksjologicznych, niepokoju egzystencjalnego lub konfrontacji z odmiennymi postawami wartościującymi u innych ludzi; 6. Kryzys religijny. Jest to stan emocjonalnego, uczuciowego rozdarcia, mający swoje źródło w religijnej dyspozycji człowieka na skutek zaniku lub braku korelacji do wartości religijnej kultury, w której rozwija się człowiek; 7. Kryzys w wierze. To męczący stan pełen cierpienia o charakterze interpsychicznym rozgrywający się w płaszczyźnie łaski (A. J. Nowak, *Kryzys*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 453–456).

³ Dla teologii duchowości bardziej adekwatnym terminem określającym kryzys jest „oczysz-

zastosowanie w życiu Świętego Franciszka. Każdy etap drogi Biedaczyny był otwierany kryzysem, który pokonywany, stawał się kamieniem milowym na jego drodze do świętości. Dla nas wydaje się cenne nie tylko zaobserwowanie, jakiego rodzaju kryzysy przechodził Święty Franciszek, ale w jaki sposób je rozwiązywał.

Niniejsze opracowanie zostanie oparte na kilku fragmentach *Legendy Trzech Towarzyszy*, którą można uznać za pierwszą nieoficjalną spisana historię życia Biedaczyny i jego zakonu⁴. Nie rości sobie ono pretensji do pełnego opisu wszystkich kryzysów z życia Świętego Franciszka. Chodzi w nim raczej o ujęcie działania Boga i odpowiedzi Serafickiego Ojca.

Przegrana z Perugią

Dzieciństwo Biedaczyny miało charakter dosyć idylliczny. Był dzieckiem chcianym i kochanym. Po ojcu odziedziczył moc i zdecydowanie, a także praktyczność w życiu i interesach, po matce – delikatność, wrażliwość i duchowość. Dosyć sprzeczne temperamenty rodziców sprawiły, że ich syn nosił w sobie wiele pozornie wykluczających się cech, które to między innymi decydowały o bogactwie jego osobowości⁵.

Plany względem jego dorosłego życia, jakie mieli rodzice, tylko w jednym punkcie zgadzały się z jego zamiarami. Tak jak oni i on pragnął dla siebie sławy i bycia podziwianym przez wszystkich. Najprostszym sposobem zrealizowania tego marzenia była wojna. Moment, w którym Biedaczyna wsiadł na konia i udał się wraz z towarzyszami na bitwę z Perugią, zamknął dzieciństwo, a otworzył nowy etap życia. Kluczem do niego był kryzys związany z przegraną bitwą i więzieniem w Perugii. *Legenda Trzech Towarzyszy* opisuje to zdarzenie:

Swego czasu wybuchła wojna między Perugią a Asyżem. Franciszek wraz z wieloma współobywatelami został wzięty do niewoli i uwięziony w Perugii. Jednak ze względu na szlachetność obyczajów został osadzony w więzieniu razem z rycerzami.

Gdy zaś któregoś dnia jego współwięźniowie byli szczególnie przygnębieni, on, z natury radosny i pogodny, nie wydawał się smutny, lecz w jakiś sposób uradowany. Z tego powodu jeden z towarzyszy skrzyczał go jak obłąkanego, gdyż będąc w więzieniu okazuje radość.

W odpowiedzi na to Franciszek głośno zawołał:

czenie” – w znaczeniu negatywnego działania łaski. W niniejszym opracowaniu konsekwentnie będziemy używać pojęcia „kryzys”, ze względu na jego liczne odniesienia natury psychiczno-egzystencjalnej.

⁴ *Legenda Trzech Towarzyszy*, [w:] *Źródła franciszkańskie. 1455–1505*, przeł. o. S. Kafel, Kraków 2005 [dalej: 3 Towl].

⁵ Por. D. Schiopetto, „*Va e ripara la Mia casa...*”. *Lettura spirituale dell'itinerario vocazionale di Francesco d'Assisi*, Vincenza 2005, s. 121–136

– Cóż myślicie o mnie? Jeszcze będę uwielbiany przez cały świat. Gdy jeden z rycerzy, z którymi był uwięziony, znieważył towarzysza niedoli, a reszta z tego powodu chciała trzymać się od niego z daleka, to tylko sam Franciszek nie odmówił mu swego towarzystwa i innych zachęcał do tego samego. Pod koniec roku zawarto pokój między tymi miastami i Franciszek z pozostałymi więźniami powrócił do Asyżu⁶.

Przegrana bitwa i więzienie postawiły Świętego Franciszka w zupełnie nowej sytuacji. To wszystko stanowiło tło kryzysu, który przeżył wtedy Biedaczyna. Przede wszystkim on, który kochał wolność, został jej brutalnie pozbawiony. Węzienie nie tylko nie pozwalało mu na opuszczanie miejsca skazania, ale także pozbawiało kontaktu z najbliższymi. Zewnętrzne więzy z kochającymi go rodzicami zostały przerwane⁷.

Dom rodzinny zapewniał Biedaczynie bezpieczeństwo, ciepło i dostatek. Węzienie było czymś odwrotnym. Święty Franciszek ani na chwilę nie był tu bezpieczny. W każdej chwili mógł zostać pozbawiony życia. Po raz pierwszy doświadczył głodu, brudu i chłodu.

W ciągu jednej nocy rozwiały się jego marzenia o sławie i bogactwie. Zamiast smakować słodczy zwycięstwa, musiał pogodzić się ze swoim nowym położeniem. W więzieniu Biedaczyna odkrył świat, którego oblicza być może nawet wcześniej nie domyślał się. Był to świat realny, gdzie nie stosowano żadnej taryfy ulgowej. Świat nie młodzieńczych marzeń, ale świat dorosłych. Można powiedzieć, że więzienie w Perugii uczyniło z dziecka mężczyznę.

Sytuację Świętego Franciszka w więzieniu cechowały:

- jego bezradność wobec sytuacji zewnętrznej,
- zakwestionowanie dotychczasowych marzeń i planów,
- zetknięcie się z rzeczywistością bez żadnego znieczulenia,
- samotność.

Kryzys, jaki przeżywał Święty Franciszek w Perugii, przyczynił się do jego otwarcia się na świat wewnętrzny. Była to jego jedyna rzeczywistość, w której czuł się wolny. To tutaj dokonało się wyjście Biedaczyny z wiary dziecinnej i praktycznie nieliczącej się z Bogiem. Modlitwa Franciszka po raz pierwszy płynęła z jego wnętrza i była pełna wiary i autentyczności. Nie miała w sobie nic z rytuału i magicznych formulek. Wiara stała się tu relacją z Bogiem żywym.

Można śmiało powiedzieć, że bez tego kryzysu prawdopodobnie Święty Franciszek nigdy by nie wydorósł. Byłby może i człowiekiem liczącym wiele lat, ale w swoim wnętrzu dalej pozostałby małym chłopcem. Przegrana z Perugią była dla niego niewątpliwie bardzo gorzką, ale w perspektywie całego życia – „błogosławioną klęską”. Jego historia zapewne potoczyłaby się zupełnie inaczej gdyby z bitwy wrócił z laurem zwycięzcy. Pierwszy kryzys przyniósł Franciszkowi utratę dotychczasowej pewności siebie.

⁶ 3 Tow 2,4.

⁷ Por. G. Salonia, *Kairos. Direzione spirituale e animazione comunitaria*, Bologna 1996, s. 56–57.

Biedaczyna radził sobie z nim poprzez:

- otwarcie się na Boga i świat wewnętrzny,
- nadzieję na rozwiązanie sytuacji,
- wrażliwość na niedolę swoich towarzyszy.

Powrót do Asyżu

Po roku ojcu udało się wykupić Świętego Franciszka z niewoli. Biedaczyna wracał do domu zupełnie odmieniony. Kryzys, jaki przeżył w Perugii, pozostawił w nim trwałe ślady. Do pozytywnych przede wszystkim: wydoroślenie i porzucenie dziecinnych marzeń, poznanie nie tylko barwnych, ale także ciemnych stron życia, obudzenie wiary i zbudowanie autentycznej relacji z Bogiem. Negatywnym skutkiem pobytu w więzieniu była przede wszystkim choroba, która na stałe podcięła biologiczne siły Biedaczyny.

Szybko okazało się, że Święty Franciszek właściwie z jednego kryzysu wszedł w drugi⁸. Ten, który rozpoczął się w jego domu rodzinnym, był trudniejszy do rozpoznania, ponieważ towarzyszyły mu inne okoliczności zewnętrzne. W domu Biedaczyna został otoczony ciepłem i bezpieczeństwem. Zewnętrznie nie brakowało mu niczego, w jego wnętrzu natomiast trwała choroba, która przyjęła formę depresji. Dziś trudno jednoznacznie na podstawie dostępnych źródeł określić, jak dokładnie wyglądała choroba Świętego Franciszka po powrocie z niewoli. Było to połączenie słabości fizycznej z niemocą duchową. Główna trudność tego kryzysu polegała na niemożności rozróżnienia choroby duszy od choroby ciała. Nawet jeśli później Święty Franciszek wraz z upływającymi miesiącami odzyskiwał siły fizyczne, to jego psychika pozostawała dalej rozchwiana.

Kryzys, który wówczas przeżywał Święty Franciszek, odznaczał się:

- napadami smutku i melancholii,
- samotnością i utrudnionym kontaktem z innymi,
- niezrozumieniem siebie i swojej sytuacji,
- emocjonalnym opuszczeniem domu i swojego dotychczasowego środowiska.

Stan Świętego Franciszka był taki, że nic nie potrafiło go zadowolić i przywrócić utraconej radości. Gdy jednak odzyskał siły fizyczne, postanowił powrócić do swojego poprzedniego projektu życiowego, a mianowicie jeszcze raz wybrać się na wojnę. Ta decyzja jest próbą przełamania niemocy, w jakiej się znalazł. Jeśli już nie miał więcej złudzeń co do sławy i do tego, czym jest wojna, to ta decyzja wydaje się być znakiem, że kryzys związany z chorobą skończył się.

Święty Franciszek jednak nie wiedział jeszcze, że w życiu nic nie dzieje się tak samo jak wcześniej. Na swoją drugą wojnę wyruszył już, jako inny człowiek. Nie było w nim tej pewności i zuchwałości, jakie cechowały go wcześniej. Jego

⁸ Por. J. Charron, *Da narciso a Gesù*, Padova 1995, s. 61.

decyzja to raczej znak bezradności i poszukiwania niemal po omacku, aniżeli pewności, co do celu życia. Nie można się więc dziwić, że w takim stanie znów spotkało Go coś, co z łatwością przekreśliło jego plany⁹. *Legenda Trzech Towarzyszy* tak relacjonuje zdarzenie w drodze na wojnę:

Przygotowawszy się wyruszył do Apulii. Dotarł aż do Spoleto i tam zachorował. Nadal jednak marzył o kontynuowaniu podróży.

Pewnej nocy pogrążony w półśnie, usłyszał głos pytający go, dokąd chce się udać. Gdy Franciszek ujawnił cały swój plan, ten, który ukazał mu się we śnie, zapytał:

– Kto może postąpić z tobą lepiej? Pan czy sługa?

Franciszek odpowiedział:

– Pan.

A głos ów odrzekł:

– Dlaczego więc dla sługi opuszczasz Pana i Księcia?

Franciszek zapytał więc:

– Panie, co chcesz, abym czynił?

Głos powiedział:

– Powróć do swojej ziemi, a tam się dowiesz, co masz czynić [...].

A jak po pierwszej wizji napełniła go ogromna radość, bo przecież pragnął tylko doczesnej pomyślności, tak po tej skupił się wewnętrznie i pełen podziwu zastanawiał się nad jej znaczeniem tak głęboko, że owej nocy już nie mógł więcej zasnąć.

Z pośpiechem i wielką radością wybrał się o świcie w powrotną drogę do Asyżu, mając nadzieję poznania woli Boga, który ukazał mu to wszystko, i otrzymania od Niego wskazówek dotyczących własnego zbawienia. Jego serce już zostało przemienione. Zrezygnował z podróży do Apulii. Nie pragnął już niczego innego, jak tylko dostosowania się do woli Bożej¹⁰.

Należy zwrócić uwagę, że Święty Franciszek śnił podczas choroby, która znów go dosięgła. Co więcej, wszystko to działo się w drodze, czyli w atmosferze prowizoryczności. Można z łatwością zauważyć, że Świętemu Franciszkowi brak już tej pewności siebie, jaka towarzyszyła mu podczas jego pierwszej wyprawy wojennej. To wszystko, co przeżył wcześniej, uzdolniło go do dialogu, już nie tylko ze sobą samym i swoimi planami, ale z tajemniczym głosem. Głos ten nie przedstawił się Biedaczynie. Był tajemniczy, ale jednak zrozumiały dla niego. Dopiero później, już z perspektywy wielu lat, Święty Franciszek rozpoznał w nim Boga. Dwa pytania, które usłyszał, nie przekreśliły planów Biedaczyny, ale spowodowały jego nową refleksję nad sobą. Musiał tej nocy zadać sobie wyraźne pytanie o to, kim jest i dokąd chce zmierzać. Odpowiedź na te kwestie rozstrzygnął w wyborze, komu chce służyć. Głos nie podjął decyzji za Świętego, on tylko jasno postawił alternatywę: służba Panu albo słudze. Dialog z tajemniczym głosem uświadomił Świętemu Franciszkowi, kim był dotychczas. Był sługą. Odkrył też,

⁹ Por. G. Salonia, *Kairos...*, s. 58–59.

¹⁰ 3 Tow 2,6.

co istotniejsze, czym sługą. Odpowiedź zdaje się być taka, że jego dotychczasowym panem był on sam, a jego dotychczasowe życie polegało na zaspakajaniu ambicji, które w sobie nosił. Narcyzm, którym był przeniknięty, powodował w nim niezaspokojone pragnienie bycia podziwianym i wręcz czczonym. Był król asyjskiej młodzieży goniąc za sławą i ludzkim podziwem doznał wiele goryczy i rozczarowań. Uznał, że droga ta jest fałszywa i nie prowadzi go do szczęścia¹¹.

Nocny dialog z głosem stanowił punkt zwrotny w życiu Świętego Franciszka. To nie przed krzyżem San Damiano, ale właśnie tu, w Spoleto, Biedaczyna po raz pierwszy postawił pytanie: „Panie, co chcesz abym czynił?” Do tego momentu pytał: co ja chcę czynić? Co jest dobre dla mnie? Tak stawiana kwestia powodowała, że Święty Franciszek kierował się tylko sobą oraz swoimi potrzebami i planami. Trzeba było tak długiego oczyszczającego działania Boga, aby nastąpiło zasadnicze przeorientowanie.

Można powiedzieć, że owocem tego kryzysu było zawrócenie z dotychczasowej drogi. Jest w tej radykalnej zmianie kierunku głęboka symbolika. Biedaczyna wędrował dalej, ale już nie tam, dokąd chce. Jest posłuszny głosowi, który nakazuje mu powrót do Asyżu. Można zauważyć tu pewien paradoks. Już raz Święty Franciszek wracał do Asyżu. Był to powrót niesławny, bo po klęsce i niewoli. Ten kolejny z pewnością narażał go na wiele złośliwych pytań i docinków. Znow więc poniósł klęskę, na niczym spełzły jego dotychczasowe zamiary i kończył się sen o sławie rycerza. Czy odtąd ktokolwiek w Asyżu mógł go traktować poważnie?

Przełamanie kryzysu w Spoleto przyniosło Świętemu Franciszkowi bardzo duże umocnienie. Był tak pełen radości i wewnętrznej mocy, że trudności jakie czekały na niego po powrocie, właściwie nie zauważał. Nastąpiła w nim nowa integracja. Tym razem już nie wokół jakiegoś osobistego projektu, ale wokół nadziei poznania woli Boga, który ukazał mu to wszystko, i otrzymania od Niego wskazówek dotyczących własnego zbawienia. Jego serce już zostało przemienione. Nie pragnął już niczego innego, jak tylko dostosowania się do woli Bożej.

Kryzys tego etapu życia Świętego Franciszka odznaczał się następującymi cechami:

- niepewnością i dezorientacją,
- próbami podjęcia decyzji,
- słabością fizyczną,
- zakwestionowaniem sensu i celu dotychczasowych wysiłków.

Postawa Biedaczyny pozwala nam także uchwycić środki, jakimi się posłużył w rozwiązywaniu trudności:

- postawa dialogu z głosem,
- gotowość do zmiany,
- posłuszeństwo głosowi.

¹¹ Por. J. Charron, *Da narciso...*, s. 61–63.

Spotkanie z trędowatym

Powrót Świętego Franciszka do Asyżu okazał się dla niego czymś zaskakującym¹². Był pewien, że głos ze Spoleto gwarantował mu szybkie poznanie i wypełnienie woli Boga. Rzeczywistość okazała się znów nieco inna od oczekiwań. Głos milczał i Biedaczyna zdeorientowany nie wiedział, co robić. Prawdopodobnie oczekiwał jasnej zachęty do jakiegoś bohaterskiego czynu. Rozpoczął pracę w sklepie ojca, lecz bez przekonania, że miałoby to być wypełnieniem Bożych planów względem niego. Rozpoczął się kolejny etap kryzysu. Biedaczyna zaczął coraz bardziej odstawać od swojego dotychczasowego środowiska. Nie znajdował spełnienia ani w zabawie, ani w pracy. Jedyną nadzieją była dla niego modlitwa, w czasie której spodziewał się znów usłyszeć głos Pana. I tak się też stało. W *Legendzie Trzech Towarzyszy*, znajdujemy taki opis:

Gdy pewnego dnia z żarliwości błagał Pana, usłyszał w odpowiedzi:
– Franciszku, to wszystko, co kochałeś i pragnąłeś posiadać według ciała, trzeba abyś uznał za godne wzgardy i nienawiści, jeżeli chcesz znać moją wolę. Gdy później zaczniesz czynić to, co wydawało ci się ongiś miłe i słodkie, będzie to dla ciebie nie do zniesienia i przykre, w tym zaś, do czego odczuwałeś wstręt, znajdziesz wielką słodycz i rozkosz bez miary¹³.

Odpowiedź Boga zdaje się zaskakująca. Nie jest bowiem jakimś wezwaniem do czynu, ale zaproszeniem do wejścia na drogę zaparcia się siebie. Głos zdaje się mówić: jeśli chcesz mieć nowe życie, najpierw musisz stracić stare. Żeby osiąść nową miłość, trzeba zostawić dotychczasową. Bóg nie zachęcał Świętego Franciszka do jakiegoś czynu, ale do zmiany wewnętrznej postawy. Już sama ta perspektywa oznaczała początek kolejnego kryzysu, który był nieuchronny, jeśli Biedaczyna miał postępować dalej.

Gdy więc Franciszek, ucieszony tym i wzmocniony w Panu, urządzał konne przejażdżki w pobliżu Asyżu, spotkał trędowatego. Mimo że trędowaci zazwyczaj budzili w nim wstręt, to jednak, zadając sobie gwałt, zsiadł z konia i dał trędowatemu wsparcie, całując go w rękę. Otrzymałszy zaś od niego pocałunek pokoju, wsiadł na konia i kontynuował swoją przejażdżkę. Gdy się oddalił, poznał prawdziwość Bożej obietnicy – co było dla niego tak gorzkie niegdyś, a mianowicie widok i kontakt z trędowatymi, zostało zamienione w słodycz.

Od tej pory zaczął coraz bardziej przewyżczać siebie, aż dzięki łasce Bożej doszedł do doskonałego zwycięstwa nad sobą.

Po kilku dniach, biorąc dużo pieniędzy, udał się do szpitala trędowatych i zebrawszy wszystkich razem, dał każdemu z nich jałmużnę, całując jego rękę. Wychodząc zaś ze szpitala, przekonał się, że naprawdę to, co było dla niego poprzednio przykre, a mianowicie widzenie i dotykanie trędowatych, przemieniało

¹² Por. G. Salonia, *Kairos...*, s. 65–66.

¹³ 3 Tow 4,11.

się w słodycz. Tak bardzo bowiem, jak powiedział, przykry był dla niego widok trędowatych, że nie tylko nie chciał ich widzieć, ale nawet nie chciał się zbliżyć do ich mieszkań. Jeśli zaś czasem wypadało mu mijać ich domy, lub tylko je spostrzec, chociaż litość pobudzała go do udzielenia im jałmużny za pośrednictwem kogoś innego, zawsze jednak odwracał twarz, zatykając sobie nos rękoma. Teraz jednak, wzmocniony łaską Bożą tak, jak było mu powiedziane, to, przed czym poprzednio się wzdrygał, ukochał, a znienawidził to, co poprzednio lubił niewłaściwie. Do tego stopnia spoufalili się z trędowatymi i stał się ich przyjacielem, że, jak świadczy w swoim testamencie, pozostawał wśród nich i pokornie im służył¹⁴.

Trędowaci byli dla Świętego Franciszka znakiem śmierci. Ich rozkładające się ciało i odór, który z nich się unosił, wywoływał w nim jak najgorsze skojarzenia. Co więcej, jego natura reagowała gwałtownym obrzydzeniem i odrzuceniem. Trędowaci przez ówczesne społeczeństwo byli wyrzuceni na zupełny margines. Nie wolno im było kontaktować się ze światem zdrowych. Byli nikomu niepotrzebni i skazani na życie w leprozoriach. Biedaczyna nie wyobrażał sobie bardziej smutnego i wręcz przeklętego miejsca na ziemi niż szpitale trędowatych. Kontakt z chorymi oznaczał dla niego ryzyko zarażenia się i otarcia o śmierć. Nie można więc dziwić się, że aż do tego spotkania świat trędowatych był wykluczony ze świadomości Biedaczyny.

Pierwsza reakcja Świętego Franciszka była naturalna: chciał jak najszybciej uciec. A jednak, zadając sobie gwałt, zsiadł z konia i dał trędowatemu wsparcie, całując go w rękę. Zauważmy, nie poszedł za naturą. Przewyciężył siebie. To stało się najpierw w jego wnętrzu, a zewnętrzne gesty były tego konsekwencją. Upraszczając nieco, można stwierdzić, że duch zwyciężył nad ciałem. Biedaczyna poszedł jednak znacznie dalej. Zsiadł z konia i oprócz ofiarowania jałmużny ucałował trędowatego. Gest pocałunku jest chyba najbardziej wymownym znakiem, jak wiele uczyniła już w Nim Boża łaska. Święty Franciszek, całując trędowatego, narażał się na zarażenie i śmierć. Wolał jednak zaryzykować ten gest miłości, niż chronić swoje życie. I w tym momencie doszło do największego paradoksu w jego życiu. Tam, gdzie miał prawo spotkać śmierć, odnalazł życie. To w objęciu trędowatego spotkał Pana. Pocałunek trędowatego okazał się spotkaniem z Bogiem. Gdyby nie zadał sobie gwałtu i ograniczył się do rzuconia z oddali jałmużny, nie otworzyłyby się przed nim nowe horyzonty.

Kryzys ten zapoczątkował dosyć radykalną zmianę w zewnętrznej działalności Biedaczyny. Do tego momentu jego świat ograniczał się do trójkąta: praca u ojca, samotna modlitwa, konne przejażdżki. Po spotkaniu z trędowatym Święty Franciszek trwale oddał się posłudze w leprozorium. Jego życie zyskało nowy, zaskakujący horyzont. Prawdopodobnie początki posługi trędowatym były dla niego bardzo trudne. Ale raz przekroczywszy granicę swojej natury, już się nie cofnął. Od tej pory zaczął coraz bardziej przewyciężać siebie, aż dzięki ła-

¹⁴ Tamże.

sce Bożej doszedł do doskonałego zwycięstwa. Owocem tego kryzysu było nowe życie. Narodził się w nim nowy człowiek, który potrafił przekraczać swoją naturę. Nie było to przekraczanie siebie osiągnięte przez wysiłek ascetyczny, ale dzięki służbie ludziom najbardziej wyrzuconym poza margines.

Kryzys ten przyniósł Świętemu Franciszkowi przełom w relacji z Bogiem. Jak sam daje świadectwo, w trędowatym spotkał wreszcie Chrystusa. To spotkanie było tak mocne, wyraziste i prawdziwe, że kiedy umierał, chciał na nowo wrócić do leprozorium. Pisząc swój testament, Biedaczyna bardzo krótko stwierdził, że spotkanie z Chrystusem obecnym w trędowatym zamieniło to, co gorzkie, w słodkie.

Ten etap kryzysu u Świętego Franciszka odznaczał się:

- brakiem jasności co do celu drogi,
- zmaganiem wewnętrznym.

Biedaczyna pokonał ten kryzys przez:

- przekroczenie swojej natury,
- gest pocałunku, który wykraczał poza to, co było konieczne,
- posługę trędowatym, która stała się narzędziem do spotkania z Bogiem.

Rozebranie się przed biskupem

Posługa wśród trędowatych była niewątpliwie dla Świętego Franciszka okresem przełomowym. Uczył się tam służby bezinteresownej i cierpliwej. Miłości niepozbawionej ryzyka i samozaparcia się. Gdy jednak minęły miesiące, stawało się dla Biedaczyny coraz bardziej oczywiste, że jednak nie jest to jego miejsce. Nie można jednak stwierdzić, że nowy duchowy etap Święty Franciszek zaczynał jak wcześniej niemal od zera. To, czego już doświadczył, wyraźnie wskazywało mu drogę ubóstwa i poświęcenia się Panu. Kierunek stał się jeszcze jaśniejszy, kiedy w San Damiano usłyszał z krzyża słowa: „Idź odbuduj mój Kościół, który chyli się ku upadkowi”. Odpowiedź Świętego Franciszka była taka jak wcześniejsze: spontaniczna i szczerza, jednak bez głębszej refleksji. Okazało się, że początek odbudowy San Damiano był przyczyną kolejnego kryzysu w jego życiu. Kryzysu, który zakończył się uwolnieniem z dotychczasowych więzów i wyborem Boga jako swojego Ojca¹⁵.

Gdy Święty Franciszek zabrał materiały z magazynu ojca i sprzedał je wraz koniem, aby za uzyskane środki odbudować San Damiano, wywołał tym dosłownie lawinę zdarzeń, które tak relacjonuje *Legenda Trzech Towarzyszy*:

Ojciec Biedaczyny przybiegł następnie do ratusza i żałac się wobec radnych na syna, domagał się, aby pieniądze, które Franciszek zabrał z domu, zostały mu zwrócone przez posłańca. Ci widząc go tak wzburzonego, wzywają

¹⁵ Por. G. Salonia, *Kairos...*, s. 68–71.

i przynaglają św. Franciszka, by stawiał się przed nimi. Franciszek odpowiedział mu, że łaska Boża uczyniła z niego człowieka wolnego i niepodlegającego więcej radzie miasta, ponieważ jest wyłącznie sługą samego Boga Najwyższego. Wówczas radni, nie chcąc zadawać mu gwałtu, powiedzieli ojcu:

– Od kiedy przystąpił do służby Bożej, nie podlega już naszej władzy.

Ojciec widząc, więc, że u radnych nic nie skorzysta, przedłożył tę samą skargę biskupowi miasta. Biskup, człowiek roztropny i mądry, drogą prawną wezwał Franciszka, by przyszedł wytłumaczyć się z zarzutów stawianych przez ojca. Franciszek odparł posłańcowi:

– Przyjdę do biskupa, ponieważ jest ojcem i panem dusz.

Przyszedł więc do biskupa, a ten przyjął go z wielką radością.

Biskup powiedział mu:

– Twój ojciec bardzo rozgniewał się na ciebie i jest bardzo zgorzony tym wszystkim. Dlatego jeśli chcesz służyć Bogu, zwróć ojcu pieniądze, które masz, bo jeśli przypadkiem zostały nieuczciwie zdobyte, Bóg nie chce, byś je poświęcał na potrzeby Kościoła. Zwróć je ze względu na grzechy twego ojca, któremu minie gniew, gdy otrzyma je z powrotem. Miej ufność w Panu mój synu i postępuj mężnie. Nie obawiaj się, bo On będzie twym wspomożycielem i udzieli ci obficie wszystkiego, co będzie konieczne do budowy Jego Kościoła.

Wstał więc mąż Boży uradowany i umocniony słowami biskupa, a przynosząc do niego pieniądze, powiedział mu:

– Panie, nie tylko pieniądze, które są jego, chcę mu oddać z wewnętrzną radością, ale także szaty.

Wszedłszy do pokoju biskupa, rozebrał się zupełnie ze swych szat, położywszy na nich pieniądze w obecności biskupa, ojca i kilku tam obecnych, obnażony wyszedł na zewnątrz i powiedział:

– Słuchajcie mnie wszyscy i rozumiejcie dobrze. Aż dotąd nazywałem Piotra Bernardone moim ojcem. Ponieważ jednak zdecydowałem się służyć Bogu, oddaję mu pieniądze, z powodu których był rozgniewany, a także wszystkie szaty, które otrzymałem od niego. Chcę odtąd mówić: „Ojciec nasz, który jesteś w niebie”, a nie „Ojciec mój, Piotrze Bernardone”¹⁶.

Poprzednie omówione przez nas kryzysy podnosiły zawsze Biedaczynę na kolejny stopień jego dojrzałości zarówno ludzkiej, jak i chrześcijańskiej. Każdy z tych kryzysów można było nazwać nawróceniem. Żaden z nich jednak nie był czymś kompletnym. Dokonywało się ewangeliczne obumarcie – nie było jednak powtórnego narodzenia się.

Sytuacja, która nastąpiła przed pałacem biskupa, uwiaryściła kryzys i rozwiązanie kilku relacji¹⁷. Relacja z ojcem, Piotrem Bernardone ukazała rozziwienie, jaki był między nimi. Ojciec Świętego Franciszka nie potrafił oderwać się od swoich planów względem syna. To wszystko, co się zdarzyło w życiu Biedaczyny, było dla niego zupełnie niezrozumiałe i nie do zaakceptowania. Przywiąza-

¹⁶ 3 Tow 6,19–20.

¹⁷ Por. D. Schioppetto, *Va e ripara...*, s. 137–143.

nie ojca do wizji syna jako dziedzica majątku właściwie wykluczało to, co rodziło się w pragnieniach Biedaczyny. Niezrozumienie i upór ojca stały się dla Świętego Franciszka nie do pokonania. Jedyne wyjście, jakie znalazł, to wyrzeczenie się synostwa i praw do dziedziczenia majątku. Możemy sobie wyobrazić, jak ten kryzys relacji z ojcem był dla nich obu bolesny.

Drugi kryzys polegał na zakwestionowaniu ówczesnych praw rządzących społeczeństwem. Wyrzeczenie się praw synowskich i dziedziczenia majątku było przekreśleniem porządku, jakim kierowały się rodziny w Asyżu.

Sytuacja, w jakiej postawił się Święty Franciszek, była skrajna. Zewnętrzne оголошение się z szat i zwrócenie ich ojcu stało się wymownym symbolem powtórnych narodzin. Tym razem Franciszek nie rodził się dla rodziny, społeczności czy celów ekonomicznych. Rodził się do nowego życia w Chrystusie, według jego Ewangelii.

Przyjęcie Świętego Franciszka przez biskupa oznaczało, że odtąd jego nową rodziną stała się wspólnota Kościoła, której Ojcem jest Bóg, najwyższą normą zaś nie prawo cywilne ale Ewangelia.

Owocem tego kryzysu był dar wolności, jaką Święty Franciszek otrzymał na początek swej ewangelicznej drogi. Nie czuł się już skępowany żadnymi więzami, a Ewangelia i Kościół gwarantowały, że na nowej drodze nie pogubi się.

Kryzys tego etapu życia Świętego Franciszka odznaczał się:

- skrajnym brakiem akceptacji ze strony najbliższych i społeczności,
 - potrzebą radykalnej decyzji.
- Środki podjęte przez Świętego Franciszka dla rozwiązania tego kryzysu:
- rezygnacja z pólśrodków,
 - oddanie się w opiekę biskupowi,
 - postawa wewnętrznego i zewnętrznego zawierzenia się Ojcu niebieskiemu.

To, co wydarzyło się przed pałacem biskupa, było jednocześnie początkiem jego publicznego życia. Zakończył się długi proces oczyszczenia i stopniowego objawiania się zamiarów Boga.

Zakończenie

Gdy spojrzymy na ciąg dalszy życia Biedaczyny, bardzo szybko zauważymy, że Bóg nie zmienił dynamiki działania. Przejście do każdego kolejnego etapu życia było poprzedzone kryzysem. Z czasem nie dotyczyły one tylko samego Biedaczyny, ale stały się udziałem wspólnoty, którą założył. I tak jest do dziś. Znaki kryzysu, które dotyczą poszczególnych braci i cały zakon, nie muszą oznaczać nieszczęścia. Są to szczególne „dotknięcia” Boga, może i w praktyce kłopotliwe, ale przynoszące jedyną w swoim rodzaju szansę na oczyszczenie i duchowy wzrost.

Ks. Marcelli Cogiel

Formacja jako dojrzewanie do odpowiedzialności moralnej

„Prawdziwy autorytet tworzy tylko osobisty przykład,
prawdziwość czynów, odpowiedzialność, porządek, konsekwencja”
hm. Stefan Mirowski

Wprowadzenie

W wyniku transformacji ustrojowej w Polsce po przerwie spowodowanej eksperymentem realnego socjalizmu wkroczyliśmy na drogę rozwoju według liberalno-demokratycznego wzorca ukształtowanego w Europie Zachodniej. Szybko następujące zmiany stanowiące rezultat tego procesu przekształceń mają modernizacyjny charakter i niosą za sobą przeobrażenia w takich przede wszystkim obszarach społecznych, jak rodzina, społeczność lokalna, religijność, poddając erozji zastany porządek aksjologiczny.

Prowadzi to do konfliktu kulturowego między wartościami identyfikującymi z przeszłością i tymi, które niesie nowy ład społeczny. Społeczeństwa tradycyjne charakteryzują się powszechnie akceptowanymi normami kulturowymi, podczas gdy nowoczesne względnie niewielką liczbą takich norm. Jest to związane z laicyzacją życia, co wyraża się tym, że religijne nakazy przestają być głównym regulatorem zachowań, ze wzrostem znaczenia środków masowego przekazu jako czynnika wzorcotwórczego, malejącym znaczeniem rodziny i społeczności lokalnych jako instrumentów kontroli społecznej, osłabieniem respektu dla starszych i sprzyjanie kultowi młodości, dominacją postaw konsumenckich, otwartością na nowe doświadczenia, nastawieniem na przyszłość, gotowością do akceptacji zmiany społecznej.

Dzieci i dorastająca młodzież o nieukształtowanej jeszcze tożsamości szczególnie silnie odczuwają rezultaty takiego fermentu. Socjologowie analizujący skutki takich szybkich społecznych przemian podkreślają, że prowadzą one do redukcji powszechnie akceptowanych norm kulturowych, co wywołuje zja-

wisko anomii społecznej, czyli braku norm lub niepewności wobec norm obowiązujących w społeczeństwie¹⁸. Modne dziś hasła wolności i tolerancji bardzo często prowadzą do zapatrzenia się jedynie w siebie, do subiektywizmu i relatywizmu, w konsekwencji do obojętności na obiektywne zło, które zagraża nie tylko im osobiście, ale także ich koleżankom i kolegom.

Pokolenie dzisiejszych nastolatków jest tym, które od niemowlęctwa rośło przed telewizorem, a dojrzewało przed monitorem komputera, obecnie nie rozstając się z telefonem komórkowym. Są one nieodłącznym elementem ich życia, podstawowym źródłem ich wiedzy, a nawet ich głównym doświadczeniem. Traktują to źródło jako równorzędne, w zasadzie zaś lepsze, bo łatwiejsze i atrakcyjniejsze niż obraz rzeczywisty lub przekaz książkowy i werbalny. Świat mediów elektronicznych jest tak absorbujący, że często zawłaszcza przestrzeń realną, pracę, obowiązki, relacje międzysobowe, relacje z Bogiem. Może on zaburzyć integralny rozwój osoby, orientację w realnym świecie¹⁹.

Wstępne zarysowanie problemu

Nasz podstawowy problem – sprowadzenie edukacji do kształcenia intelektualnego – pozostaje nierozwiązywalny między innymi z powodów rozmyślenia treści pojęć: „wychowanie” i „formacja moralna”, czy wręcz nieobecności „kształcenia charakteru człowieka”²⁰.

Postmodernistyczne przekonanie o braku wspólnych wszystkim ludziom przekonań etycznych i zasadniczej relatywności wszystkiego każe ograniczyć jakiegokolwiek wpływy formacyjne jedynie do „aksjologicznie neutralnego” wspierania dążeń wychowawczych. Celem wychowania moralnego pozostanie tutaj radykalna dekonstrukcja wszelkich etycznych pewników i swoista „transgresja” sięgająca poza granice dobra i zła²¹.

Nastąpiła dezintegracja współczesnej edukacji (nauczania i wychowania w szkole), interpretowana na gruncie pedagogiki postmodernizmu jako pożądanego następstwa relatywizmu (względności) prawdy i dobra w perspektywie historycznej i kulturowej. Zwolennicy postmodernizmu w pedagogice głoszą pogląd, że moralność nie istnieje (można mówić o „etyczności”, czyli indywidualnie i dowolnie wybieranych kryteriach oceny dobra i zła). Postmoderniści

¹⁸ H. Machel, K. Wszechborowski, *Psychospołeczne uwarunkowania zjawisk dewiacyjnych wśród młodzieży w okresie transformacji ustrojowej w Polsce*, Gdańsk 1999, s. 132–133.

¹⁹ E. Smółka, *E-pokolenie jako wezwanie dla personalistycznej pedagogiki*, „Cywilizacja”, nr 22, Lublin 2007, s. 93 n.

²⁰ Por. K. Ablewicz, *Nieobecność ducha w wychowaniu człowieka*, „Horyzonty wychowania”, 6 (2007), s. 65.

²¹ M. Machinek, *Formacja moralna*, [w:] *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 206.

negują teleologiczny (celowościowy) i aksjologiczny (wartościujący) charakter wychowania.

Łączy się to z odrzuceniem moralnego charakteru wychowania. Pedagogizm, czyli przewartościowanie znaczenia „wychowania” wśród innych oddziaływań kształtujących wiedzę, postawy i umiejętności uczniów, który wyrażał się w używaniu takich określeń, jak „wychowanie techniczne”, „wychowanie fizyczne”, „wychowanie plastyczne”, „wychowanie muzyczne” i powszechnym określaniu nauczycieli mianem „pedagogów”, zastąpiło lansowanie selektywnie ujmowanej dziedziny wychowania oraz manifestowanie niechęci do włączania wychowania w obszar pracy zawodowej przez wielu nauczycieli, którzy określają tożsamość zawodową przez nauczanie danego przedmiotu²².

Konieczne jest zintegrowanie wysiłków oraz współpracy rodziny i szkoły w dziedzinie wychowania, powrót do dyscypliny i porządku w życiu szkolnym, troska o autorytet nauczyciela. Cała szkoła i wszyscy nauczyciele powinni realizować właściwy program wychowawczy nastawiony na kształtowanie charakteru ucznia.

Integralny charakter wychowania w aspekcie odpowiedzialności

Wychowanie powinno być harmonijne, musi zatem obejmować całego człowieka: jego życie fizyczne, zdolności spostrzegania i kojarzenia, aktywność intelektualną, życie uczuciowo-emocjonalne, wreszcie zdolność wyboru dobra i osiągnięcia zamierzonych celów. Powinno ono zmierzać do tego, aby wychowanek był zdolny do pełnej spójni myśli, słowa i czynu, logicznej konsekwencji działania.

Postulat harmonijnego wychowania obejmuje jednak nie tylko pełne kształtowanie osobowości człowieka, ale także całkowitą integralność treści, które są przekazywane w procesie wychowania. Wychowanek zostaje wprowadzony w całość dorobku ludzkiej kultury, lecz z równoczesną nauką wartościowania tych dóbr. W tym, co niesie czas, uczy się wyszukiwać tego, co najwartościowsze, co pożyteczne, co bezwartościowe lub co nawet stanowi zagrożenie jego osoby.

Wśród wartości osobne miejsce zajmuje wolność. Jedni sytuują ją wśród wartości ostatecznych, inni widzą w niej raczej fundament warunkujący osiągnięcie wszystkich innych wartości. Wolność w tym rozumieniu to nie wolność wyborów, ale wolność autonomii, całkowita władza człowieka nad sobą samym.

Podstawowym dylematem codziennej praktyki wychowania jest wyznaczenie dziecku odpowiedniego zakresu samodzielności w stosunku do osiągniętej już przez niego dojrzałości. Pozostawienie zbyt małej przestrzeni samodzielności infantylizuje je, czyli hamuje i wypacza jego rozwój. Postawy dorosłych,

²² A. Lendzion, *Realizowanie programu wychowania w szkole w aspekcie kształtowania charakteru ucznia*, „Cywilizacja”, nr 22, Lublin 2007, s. 55–56.

którzy pozostawiają dzieciom zbyt dużo swobody, również z punktu widzenia ich wpływu na rozwój są niekorzystne, a w skrajnych wypadkach wręcz groźne. Zarówno nadopiekuńczość, jak i uchylanie się od wychowania i w domu, i w szkole rodzi negatywne konsekwencje – utrudnia dzieciom dojrzewanie do samodzielności i odpowiedzialności²³.

Podstawowym założeniem naszego rozumowania jest to, że dana osoba jest w stanie podjąć się w sposób świadomy i wolny zadania własnej formacji. Jak długo w swoim procesie rozwojowym ona sama nie jest w stanie tego uczynić, tak długo należy jej pomagać w dorastaniu do tego zadania, to znaczy do umiejętności rozeznawania wartości istotnych dla jej życia i do rozumienia siebie jako wzywanej przez nie do ich urzeczywistniania. Rzeczą fundamentalną w tej optyce jest osobista autentyczność, wyrażająca się w świadomym urzeczywistnianiu wolności, a zatem w odpowiedzialności. Chodzi o poznanie dobra i opowiedzenia się za nim²⁴.

Odpowiedzialność należy do szczególnego i wrodzonego wymiaru doświadczenia moralnego. Wezwanie do odpowiedzialności – połączone ze świadomością i wolnością – stanowi element konstytutywny doświadczenia moralnego. Do warunków dojrzewania odpowiedzialności moralnej należy warunek osobistej formacji, przyjmującej kształt równie ciągłego nawracania się²⁵.

Dydaktyka formacji moralnej

Nihilizm praktyczny młodzieży, jej niechęć do kultury wielkich tradycji, do rozmowy serio o wartościach i celach, jest dużym zagrożeniem. Dziś najbardziej widocznym, nadającym ton nurtem obyczajowym młodego pokolenia jest nurt „imprezy”. Jedni są pracoholikami, inni bezrobotnymi łazikami, jeszcze inni niebezpiecznie oscylują wokół szarej strefy, są wreszcie tacy, którzy mają mafijne powiązania²⁶.

Towarzyska atrakcyjność, hałaśliwość elit tego nurtu jest istotnym zagrożeniem dla wszystkich wychowawczych działań ukierunkowanych na wartości, rozwijających ducha służby czy postawę solidarności. Był czas, że wychowawcy, którzy posługiwali się takimi określeniami, jak „samowychowanie” czy „kształcenie charakteru”, mieli w młodym pokoleniu partnerów do rozmowy.

²³ S. Słamiński, *Uczeń szkoły katolickiej. Wychowanie do odpowiedzialności*, „Ateneum Kapańskie”, 592 (2007), z. 3, s. 480–484.

²⁴ S. Bastianel, *Formacja moralna. Wymiar etyczny i chrześcijański*, „Horyzonty wychowania”, 3 (2004), s. 40.

²⁵ M. Cogieł, *Wychowanie do odpowiedzialności w okresie dorastania*, „Zeszyty formacji katechetów”, 3 (2007), s. 25–29.

²⁶ Por. J. Townsend, *Granice w życiu nastolatków. Kiedy mówić tak, jak mówić nie*, Ustroń 2006, s. 12 n.

Jeśli nie mają teraz, to nie pora pytać, czyja wina – wychowawców czy wychowywanych. Pora szukać dróg powrotu do szkoły charakterów²⁷.

Człowiek powinien uznać dwa sprzeczne oblicza swojej rzeczywistości: tkwiące w nim dobro, którym jest on sam, oraz niezgłębione zło, które go dotyka i stanowi dla niego zagrożenie²⁸.

W ramach pedagogiki chrześcijańskiej celem wszelkich oddziaływań wychowawczych jest ukształtowanie dojrzałej osobowości, która charakteryzuje umiejętność kierowania własnym postępowaniem przez odpowiedzialne korzystanie z wolności. Formacja moralna nie będzie się ograniczała jedynie do przekazywania wiedzy o dobru, ale będzie także obejmowała zachętę do umiławania go i do wysiłku w celu poszukiwania i czynienia dobra²⁹.

Na tle pedagogiki chrześcijańskiej można wyróżnić kilka elementów istotnych w procesie formacji ciągłej osób dorosłych. Pierwszym z nich będzie formacja sumienia jako zobowiązujący punkt odniesienia przy podejmowaniu decyzji moralnej³⁰.

Drugim elementem ciągłej formacji sumienia jest nieustanne oczyszczanie obrazu Boga, które pozwoli chrześcijaninowi na dojrzałe i pełne zaufania odniesienie do Niego. We właściwym ukształtowaniu sumienia chrześcijanin odnajduje wolę Bożą będącą najwyższą normą moralności, a jednocześnie drogą ostatecznego spełnienia człowieka³¹.

I wreszcie trzecim elementem ciągłej formacji moralnej jest żywa relacja ze wspólnotą wierzących w Chrystusie, w której chrześcijanin może w pełni odczytać wolę Bożą w stosunku do własnego życia, ponosząc moralną odpowiedzialność przed swoim sumieniem, Bogiem i wspólnotą³².

Zakończenie

Ponieważ Chrystus jest ucieleśnieniem i jedynym pełnym obrazem Boga niewidzialnego, stał się wzorem postępowania mającego na celu upodobnienie człowieka do Boga. Przy czym w naśladowaniu Chrystusa nie chodzi tylko o zewnętrzne odzwierciedlenie czynów Jezusa, co w pełni jest niemożliwe, ale o stałą dążność do głębokiego wnikania w ducha Jego nauki³³.

²⁷ D. Zalewski, *Sztuka samowychowania*, Lublin 2007, s. 10 n.

²⁸ T. Matura, *Duchowość św. Franciszka z Asyżu a nasze problemy współczesne*, Kraków 2000, s. 24.

²⁹ S. Dziekański, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie a nauczanie Kościoła*, Warszawa 2006, s. 335.

³⁰ Por. M. Loboński, *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków 2002, s. 48 n.

³¹ R. Adrjanek, *Wychowanie moralne w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 58–60.

³² Z. Marek, *Podstawy wychowania moralnego*, Kraków 2005, s. 139 n.

³³ J. S. Ledwoń, *U źródeł chrystocentryzmu w teologii św. Franciszka z Asyżu*, Kraków 2004, s. 101–102.

O. Tacjan W. Wójciak OFM

Kilka uwag na temat chrześcijańskiej tożsamości

Wprowadzenie

Ludzkie zachowania i towarzyszące im wypowiedzi stają się czasami okazją do dyskusji na tematy, które z różnych powodów można by uznać za kontrowersyjne. W takiej atmosferze co pewien czas odżywa w Polsce dyskurs wokół tak zwanych związków partnerskich¹. Temat ten – obok aborcji oraz zapłodnienia *in vitro* – wywołuje sporo emocji. Ponieważ niektóre środowiska opiniotwórcze wydają się zbyt liberalne w swoich poglądach dotyczących zjawiska homoseksualizmu, stąd wypływa – jak się wydaje – słuszna potrzeba przypomnienia pewnych istotnych elementów refleksji nad tym zjawiskiem. Elementów, które, niestety, nie zawsze są brane pod uwagę.

Umieszczenie tej problematyki na tle tożsamości chrześcijańskiej jest próbą zwrócenia uwagi na główny motyw, dla którego zjawisko homoseksualizmu musi być rozpatrywane w znacznie szerszej perspektywie niż wolność wyrażania poglądów lub praktyk związanych z ludzką płciowością². Ponadto wybór takiego tła rozważań powinien uwrażliwić środowiska chrześcijańskie na niebezpieczeństwo wywierania na nie nacisków zmierzających do popierania – nawet milczącego – homoseksualnego lobby. Szczególnie dotyczy to rodziców, nauczycieli i wychowawców wszystkich poziomów nauczania oraz związków i stowarzyszeń odwołujących się do wartości chrześcijańskich (na przykład NSZZ „Solidarność”). Wspomniana linia nacisku nie jest przypadkowa. Kościół katolicki, a wraz z nim jego wierni, są nierzadko przedstawiani jako źródło rzekomych prześladowań mniejszości seksualnej w Polsce.

¹ Por.: J. Najfeld, *Pornografia na kościołach, czyli tolerancja po gejowsku*, „Gość Niedzielny”, 85 (2008), nr 15, s. 32–33; F. Kucharczyk, *Cywilizacja rakowa*, „Gość Niedzielny”, 85 (2008), nr 15, s. 58.

² Szerzej na ten temat napisałem w artykule złożonym do druku w periodyku „Szkola Seraficka”, 2 (2009), nr 4, zatytułowanym *Wolność, tolerancja i „prawo do...” na przykładzie aborcji oraz homoseksualizmu*.

Tożsamość chrześcijańska

Nie ulega wątpliwości, że dotykając problematyki chrześcijańskiej tożsamości, dotyka się bardzo szerokiego spektrum zagadnień, które współtworzą pewien blok tematyczny. Każde z tych zagadnień pozwala zaprezentować inny aspekt problemu, ukazując tym samym złożoność analizowanych treści. Warto przy tej okazji przypomnieć, że troska o zachowanie jakiejkolwiek tożsamości wymaga ze strony człowieka szeroko rozumianej dojrzałości (religijnej, moralnej, emocjonalnej). W tym wypadku stałość poglądów jest konsekwencją odpowiedzialnego przyjęcia lub odrzucenia określonego świata wartości moralnych. Powyższa uwaga ma kolosalne znaczenie w stosunku do współczesnych trendów moralnych pojmujących tożsamość, jako pewien element ludzkiej formacji, który ulega ciągłym transformacjom. Opisywana sytuacja zdecydowanie nie sprzyja pewnej stabilizacji wartości moralnych, do których odwołuje się tożsamość. Bezpośrednim skutkiem tego typu działań jest wymuszanie kompromisów o wątpliwej wartości moralnej w kwestiach kluczowych dla społeczeństwa oraz jednostki. Szczególnie wyraźnie widać to na przykładzie procesu integracji europejskiej³.

Dlatego też próbując wyjaśnić chrześcijańskie rozumienie tożsamości, trzeba na wstępie w sposób nie budzący jakichkolwiek wątpliwości przypomnieć, że w tym względzie kwestią fundamentalną jest uznanie autorytetu Boga⁴. Trudno bowiem wyobrazić sobie chrześcijanina, który bezkrytycznie usiłuje polemizować ze Stwórcą. Powyższe stwierdzenie może budzić wewnętrzny sprzeciw, lecz nie jest to próba odmawiania komukolwiek prawa do swobody wypowiedzi lub posiadania własnych poglądów. Wręcz przeciwnie, stanowczy charakter tej tezy jest skierowany przeciwko takiej koncepcji wolności, która bliska jest anarchii i samowoli. Wolności, która usiłuje wyzwolić człowieka od tego, co rzekomo krępuje swobodę jego myślenia oraz działania (Boga, wyrzutów sumienia, trwałości norm moralnych). Ponadto towarzyszące tej postawie powoływanie się na tolerancję ma w rzeczywistości na celu zachowanie nietolerancyjne (zarzut homofobii) względem tych, którzy wyrażają swój sprzeciw wobec zacierania różnic między dobrem a złem. Te i inne działania są niczym innym, jak świadomym i przemyślanym działaniem próbującym osłabić w ludziach wierzących ich chrześcijańską tożsamość – przez wyrugowanie Boga z możliwie jak najszerzej sfery życia ludzkiego⁵.

³ Por. J. Życkiński, *Europejska wspólnota ducha*, Warszawa 1998, s. 33–43.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, 10, [w:] *Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II. Komputerowy zbiór dokumentów papieskich*, Kraków 1999 [wydanie CD].

⁵ Por.: tenże, *List apostolski „Tertio Millennio Adveniente”*, 36, [w:] tamże; H. Juros, *Europejskie dylematy i paradygmaty*, Warszawa 2003, s. 145–160.

Należy podkreślić, że przedstawione powyżej zjawisko jest wynikiem bardzo wyraźnego kryzysu sumienia, a w konsekwencji braku poczucia grzechu⁶. Autorytet Bożego prawa zostaje zastąpiony autorytetem ludzkim, który – jak powszechnie wiadomo – jest podatny na rozwiązania popularne oraz tymczasowe. Orędzie chrześcijańskie, w tym także tożsamość chrześcijańska, stają się mało wyraziste i nieczytelne. Można w tym wypadku mówić o „poprawności politycznej”, która jest niczym innym, jak odejściem od źródła oraz fundamentu ewangelii⁷. Opiswane zjawisko jest ponadto konsekwencją postmodernizmu jako jednego z wielu wyzwań dla współczesnego chrześcijaństwa⁸.

W świetle dotychczasowych rozważań trzeba przypomnieć, że Boża wizja człowieka i otaczającej go rzeczywistości stanowi punkt odniesienia dla ludzkiej aktywności we współczesnym świecie. W świetle biblijnej koncepcji człowieka oraz świata oba podmioty są dla siebie Bożym darem. Człowiek, jako „partner” Boga, stworzony na Jego obraz i podobieństwo, ma odpowiedzialnie dbać zarówno o własny rozwój, jak i o rozwój świata. Z tego, że całe stworzenie w oczach Bożych nosi na sobie przymiot dobra, wynika wniosek, że fundamentalnym przesłaniem ludzkiej egzystencji jest obiektywne dobro (por. Rdz 1,1–31). Obiektywne, czyli niezależne od subiektywnych ocen lub odczuć. Należy pamiętać o tym, że to, co uważa się powszechnie za dobre, nie zawsze jest tożsame z tym, co uważa się za przyjemne. Stąd też człowiek, w stosunku do samego siebie oraz do świata, w którym żyje, w zakresie praw określanych jako fundamentalne, pełni funkcję lektora tych praw, a nie ich kreatora.

Praktyczne konsekwencje takiego postrzegania ziemskiej rzeczywistości postulują między innymi integralną wizję człowieka jako istoty duchowo-cielesnej. Ma to dziś szczególne znaczenie, gdyż można zauważyć znaczne zachwianie równowagi między duchowym a cielesnym wymiarem człowieka. Kładzie się większy nacisk na sprawy związane z biologią czy też psychologią niż na duchowy rozwój człowieka. Tego typu działania prowadzą do przedmiotowego, fragmentarycznego, a czasami nawet utylitarneho rozumienia ludzkiego życia (na przykład eutanazja, aborcja, *in vitro*). Tymczasem w ludzkie życie wpisane są ściśle określone odniesienia. W głównej mierze chodzi tu o odniesienie do: Boga, bliźniego, siebie samego oraz świata. W tym ujęciu człowiek, podobnie jak Jezus, pełni wobec otaczającej go rzeczywistości w pozytywnym tego słowa znaczeniu rolę służebną (por. Mt 20,27–28). Wspomniana rola obli-

⁶ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, nr 18, [w:] *Nauczanie Ojca Świętego...*

⁷ Por. J. Grodfełd, *Chrześcijanin w Europie*, [w:] *Europa. Zadanie chrześcijańskie. Księga pamiątkowa z okazji 65. rocznicy urodzin księdza profesora Helmuta Jurosa*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 118–120.

⁸ Por. *Postmodernizm. Wezwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995.

je chrześcijan do teoretycznej oraz praktycznej ochrony właściwego im świata wartości moralnych⁹.

Ochrona chrześcijańskiego świata wartości nie jest zadaniem łatwym. Wynika to z bardzo mocnych trendów laicyzacyjnych, którym na co dzień ulegają również chrześcijanie. Relatywizm moralny dotyka kluczowych kwestii chrześcijańskiej tożsamości (na przykład praktyki sakramentalne, wizja małżeństwa i rodziny, ochrona życia). Ten brak wyrazistości tworzy niekorzystną atmosferę dla percepcji ewangelicznego przesłania, sprzyjając tym samym różnego typu naciskom deformującym sumienie. Środowiska propagujące taki sposób postrzegania świata odwołują się bardzo często do jednostronnie rozumianej tolerancji oraz niemal absolutnej wolności jednostki¹⁰. Jednym z klasycznych przykładów manipulacji jest kreowanie homoseksualizmu jako alternatywnej koncepcji ludzkiej płciowości, a także próba zalegalizowania tych związków przez przyznanie im takich samych praw, jakie posiadają rodziny (na przykład adopcja dziecka).

W stosunku do pojęcia tożsamości chrześcijańskiej trzeba przypomnieć, że ludzka seksualność jest wpisana w relacje heteroseksualne. Relacje te – z woli Stwórcy – mogą być realizowane jedynie w małżeństwie jako związku sakramentalnym kobiety z mężczyzną (por. Rdz 1,27–28; 2,18–28; Ef 5,32). W tym ujęciu homoseksualizm jawi się jako poważne naruszenie porządku moralnego (por. Rz 1,27; 1 Kor 6,9). Warto również zauważyć, że całe nauczanie Kościoła dotyczące sfery ludzkiej seksualności opiera się na biblijnej wizji ludzkiej płciowości¹¹. Wynika stąd wniosek, że jest ono bardziej logiczną konsekwencją pewnych zasad o charakterze fundamentalnym – nie mylić z fundamentalizmem – niż próbą nieuzasadnionego uzurpowania sobie rzekomego prawa do ingerencji w kwestie życia intymnego. Ponadto twierdzenie, jakoby nauka Kościoła inicjowała postawy nietolerancji wobec mniejszości seksualnych, jest albo przejawem manipulacji lub złej woli, albo dowodem braku znajomości tegoż nauczania¹².

⁹ Por. J. Nagórny, *Wychowanie do wartości moralnych. Perspektywa chrześcijańska*, „Materiały Wydziału Szkolenia Politycznego Zarządu Głównego Zjednoczenia Chrześcijańsko-Narodowego”, z. 17, Lublin 1993, s. 3–30.

¹⁰ Por. J. Mariański, *Chrześcijaństwo wobec europejskiej sekularyzacji*, [w:] *Europa. Zadanie chrześcijańskie...*, s. 382–387.

¹¹ Por. T. Wójciak, *Płciowość ludzka*, [w:] Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Kielce 2003, s. 390–393.

¹² Por.: Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej*, „Persona humana”, nr 8, s. 98–99; *List do Biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych. Uwagi dotyczące odpowiedzi na propozycje ustaw o niedyskryminacji osób homoseksualnych*, „Omoseksualità”, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 2358.

Zakończenie

Całe zamieszanie wokół homoseksualnego lobby wskazuje między innymi na ciągle aktualną potrzebę autorefleksji na temat tożsamości chrześcijan we współczesnym świecie. Wydaje się, że zbyt duża anonimowość i czasami dowolność w kwestii praktycznego wymiaru wyznania wiary może nawet nieświadomie stwarzać korzystny klimat dla środowisk kontestujących świat Ewangelii. Należy zdać sobie sprawę z tego, że szczere bycie uczniem Chrystusa pociąga za sobą określone konsekwencje. Takie konsekwencje są również udziałem tych, którzy na co dzień pragną bezkompromisowo bronić takich wartości, jak dobro, prawda, sprawiedliwość. Nie odwołując się przy tym wcale do autorytetu, za jaki należy uznać Pana Boga.

Orędzie ewangeliczne w każdej epoce było kontrowersyjne dla tych, którzy nie akceptowali lub nie potrafili zrozumieć chrześcijańskiej wizji świata (por. Mt 24,9). Fakt ten nie powinien jednak deprymować katolików w ich relacjach z tymi, którzy mają inny – nie oznacza, że rzekomo bardziej postępowy – pogląd na człowieka i całą jego ziemską egzystencję. O postępie lub nowoczesności można bowiem mówić tylko wtedy, gdy ma się do czynienia z pełnym wymiarem dobra oraz prawdy. Wymiarem, który nie podlega różnego typu naciskom lub manipulacjom. Postęp i nowoczesność w swoim naturalnym przesłaniu są ukierunkowane na dobro i prawdę.

Spółeczne przyzwolenie na zbyt daleko posuniętą liberalizację w sferze zachowań seksualnych nie może być dla chrześcijan sygnałem do akceptacji tego typu praktyk. Warto przy tej okazji pamiętać, że dotyczy to nie tylko zachowań o charakterze homoseksualnym. Przeżywanie ludzkiej płciowości ze wszystkim jej konsekwencjami ma, jak wiele innych kwestii związanych z chrześcijańską tożsamością, swoje moralne unormowania. Normy te odzwierciedlają zamysł Stwórcy względem rodzaju ludzkiego i służą przede wszystkim wszechstronnemu rozwojowi człowieka.

O. Witosław J. Sztyk OFM

Wychowanie, nauczyciel i wychowawca w tradycji starotestamentalnej

Od najdawniejszych czasów można w Izraelu zauważyć obecność struktur scholastycznych. Odnoszą się do nich niektóre teksty biblijne, a potwierdzają to ostatnie odkrycia archeologiczne¹.

Nauczanie nie tyle zmierzało do formacji intelektualnej, ile raczej integracji osoby. Kładło nacisk na wolę. Zamykało w sobie całą sferę doświadczenia woli i odniesień². Niewiele jednak wiadomo o metodach nauczania.

W Starym Testamencie tylko w jednym tekście występuje słowo „uczeń”. Tłumaczy się to tym, że stosunek do Boga rozpatrywany był zawsze w ramach całego narodu, a nie jednostki³. Towarzysze Mojżesza, Eliasza, Elizeusza, Jeremiasza nazywani są „sługami” (hebr. *meszaret*; por. Wj 24,13; 1 Krl 19,21; 2 Krl 4,12; Jr 32,12 n.), a nie „uczniami”. Dopiero w późnym judaizmie pojawia się hebrajskie pojęcie *talmid* (uczeń) w stosunku do rabiego⁴.

W związku z wielością postaci związanych z wychowaniem i nauczaniem artykuł podzielono na siedem punktów.

1. Jahwe

Doświadczenie religijne Izraela miało swój początek w przymierzu zawartym między Bogiem a narodem wybranym. Wybór ten zakładał wierność wobec Boga i uznanie Go za jedyne i umiłowanego całym sercem nauczyciela i wychowawcy (por. Pwt 6,4–5; Joz 24,14–24)⁵.

¹ A. Sacchi, *Insegnamento*, [w:] *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Milano 1988, s. 742.

² Tamże, s. 743.

³ X. L. Dufour, *Uczeń*, [w:] *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, s. 641.

⁴ Tamże.

⁵ A. Sacchi, *Insegnamento...*, s. 743.

Przyglądając się wspomnianemu przymierz, możemy jasno dostrzec jego interpersonalny charakter i dynamizm relacji, które wiązały Izraela z Bogiem przez Abrahama (por. Rdz 18,19), Mojżesza (por. Wj 33,12.17), Jeremiaśa (por. Jr 1,5)⁶.

Hebrajskie słowa: „prawda”, „słuchać”, „przyjmować” oznaczają otworzyć się na słowo Boże, otworzyć serce na prawdę Bożą, a zatem być uległym Bogu⁷. Człowiek powinien słuchać Boga, do czego zresztą nawołują prorok (por. Am 3,1; Jr 7,2) i mędrzec (por. Prz 1,8).

Jahwe ujawnił się Izraelowi przede wszystkim przez objawienie Swojego imienia: „Ja jestem Jahwe”. Rozumiany jest więc jako Ten, który jest z Izraelem dla jego zbawienia⁸.

Przez swoje dzieła Bóg nie tylko daje się poznać, lecz także poucza Izraela, przedstawiając się jako Jedyny Mistrz; poucza o swej woli, o swoich drogach. Jest przedstawiony według schematów ludzkiego wychowania. Przez napomnienia i doświadczenia wychowuje swój lud⁹:

Rozpoznaj więc w swoim sercu, że jak ojciec poucza syna, tak twój Bóg poucza ciebie (por. Oz 11,1–4).

Podstawowym środkiem wychowawczym Boga jest miłość¹⁰:

Ja nauczyłem stawiania pierwszych kroków Efraima, brałem ich w swoje ramiona (Oz 11,3a.4).

Właściwa funkcja nauczycielska Jahwe pojawia się nie tylko w tekstach bezpośrednio o tym mówiących, ale widoczna jest także w momentach, kiedy Jahwe przedstawia się jako Ten, który wybiera i prowadzi Izraela, który kroczy na przedzie pod postacią słupa dymu lub jako Pasterz prowadzący trzodę¹¹.

Należy podkreślić osobowy i dynamiczny charakter Bożego nauczania. Jahwe naucza nie tyle posługując się pojęciami, ile raczej dając się poznać przez swoje dzieła. Wychowuje swój lud, przedstawiając się jako wzór do naśladowania¹²:

Bądźcie świętymi, gdyż Ja Jestem święty, Pan Bóg wasz (Kpł 11,44–45).

Dla Izraela przykazania Boże były nie tyle normą jurydyczną, ile raczej pouczeniami, których udzielał im Bóg jako ich sprzymierzeniec i nauczyciel. Celem takiego postępowania było wyjaśnianie i skonkretyzowanie nauczania zawartego w ekonomii zbawienia¹³. Przykazania stanowiły formę wychowania przez

⁶ Tamże, s. 744.

⁷ Ch. Augrain, *Słuchać*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 885.

⁸ A. Sacchi, *Insegnamento...*, s. 744.

⁹ X. L. Dufour, *Wychowanie*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 1086.

¹⁰ A. Sacchi, *Insegnamento...*, s. 745.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

Nauczyciela, prowadziły do zachowania wierności względem Niego. Lud jawi się tu jako uczeń, który uczy się czynić dobrze, poznaje naukę, sprawiedliwość, ale przede wszystkim uczy się bojaźni wobec Jahwe¹⁴.

Ze względu na swoją transcendencję, Bóg nie mógł być bezpośrednim wzorem do naśladowania, dlatego jako dobry wychowawca zostawił człowiekowi przykłady, wzory, które lud miał znaleźć w swoich ojcach, prorokach, kapłanach.

Naród izraelski żył pod opieką Prawa, rozumianego jako wola Boga Wychowawcy¹⁵:

[...] z niebios pozwolił ci słyszeć swój głos, aby cię pouczyć (Pp 4,36).

Wychowanie to miało prowadzić do tego, żeby Prawo zagościło w sercu człowieka¹⁶:

Nie będą się już uczyć nawzajem [...] wszyscy będą mnie znali – wyrocznia Jahwe (Jr 31,33 n.).

Prawo oznaczało ciągłą obecność słowa Wychowawcy, które

było bardzo blisko [...] w ustach i w sercu (Pp 30,11–14).

Bóg jako dobry wychowawca dał obietnicę wynagrodzenia tym wszystkim, którzy będą wypełniać Prawo¹⁷.

Nauczanie Jahwe zawierało w sobie także treści eschatologiczne – nie polegało tylko na przekazywaniu nowej nauki, ale także na przemianie serc, która uzdolni lud do całkowitego przestrzegania praw Bożych. Ta przemiana serc dokonuje się pod działaniem Ducha Bożego (por. Ez 36,26–27), objawiającego się jako Nauczyciel pośród ludu¹⁸.

Prorok Izajasz zapowiada, że pojawi się potomek Dawida, głosząc naukę Bożą pośród wszystkich narodów (por. Iz 11,2.9; 33,6). Zapowiada też udrękę Izraela (Iz 30,20)¹⁹.

U Deutero-Izajasza widzimy postać Sługi Jahwe, który został posłany, aby nieść naukę Bożą aż do odległych wysp (por. Iz 42,4; 49,6). Jest on zdolny tego dokonać, gdyż jest najdoskonalszym wzorem ucznia, który słucha i ogłasza Słowo Boże (por. Iz 53,5)²⁰. Proroctwa mówiły o tym, że to Bóg w czasach ostatecznych stanie się nauczycielem ludzkich serc, dlatego niepotrzebni już będą nauczyciele ziemscy (por. Jr 31,31–34), ale wszyscy staną się „uczniami Jahwe” (por. Iz 54,13)²¹.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ X. L. Doufour, *Wychowanie...*, s. 1086.

¹⁶ Tamże, s. 1087.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ A. Sacchi, *Insegnamento...*, s. 748.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ A. Feuillet, *Uczeń*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 1002.

Mądrość Boża ukazuje się jako Osoba Boska, kierująca historią zbawienia i pouczającą o drogach Bożych (por. Mdr 10,1–11; Prz 8,1–11.32–36; 9,1–6). W Mądrości jest sam Bóg, który staje się Nauczycielem Izraela, prowadząc go na drogę wierności Jego Prawu²².

Powszechne przekonanie narodu żydowskiego, że każdy człowiek jest pouczany przez Boga (por. Ps 71,17), mobilizowało ludzi do nieustannej modlitwy o poznanie Jego dróg, przykazań i woli (por. Ps 25,4; 143,10; 119,7.12). Serca Izraelitów nie zawsze były jednak otwarte (por. Pp 18,16.19), stąd metodą wychowawczą Jahwe stała się kara, której celem było rozkruszenie zatwardziałości serca człowieka. Jawi się ona jako środek wychowawczy krnąbrnego Izraela. Karcenie to miało prowadzić do przemiany serc (por. Wj 20,5; Ez 11,20; 15,7; 18,31; Oz 11,9).

Mimo zatwardziałości, Bóg może otworzyć ucho swojego ucznia (por. Iz 50,5; 1 Sm 9,15; Hi 36,10), aby lud stał się Jemu posłuszny (por. Iz 29,18; 35,5; 42,18 n.; 43,8).

2. Rodzina

Rodzina u Hebrajczyków stanowiła wyjątkową wspólnotę i jedność – jej członkowie ożywieni byli tymi samymi więzami witalnymi, tą samą krwią (por. Rdz 29,14; Rdz 2,23)²³. Miała charakter patriarchalny, co jest widoczne w samym określeniu domu jako „domu ojca” – *bet ab* (por. Rdz 34,19)²⁴. W rodzicach widziano praautorytet, którego ostateczne źródło tkwiło w Bogu²⁵.

Prokreacja ludzkości obdarzona była szczególnym błogosławieństwem Bożym (por. Rdz 1,28)²⁶. Dzieci były darem Bożym, który utrzymywał ród (por. Rdz 33,5; Ps 127,3)²⁷. Hebrajczycy zdawali sobie sprawę z tego, że ich siła zależy od dietności rodzin²⁸. Wielka liczba dzieci nie była wartością samą w sobie (Syr 16,1–3; por. Koh 6,3; Mdr 3,13–19). Chodziło o to, żeby mieć dużo, ale dobrych dzieci²⁹.

Ze względu na własną słabość i niedoskonałość dziecko posiadało szczególne przywileje, znajdowało się pod specjalną opieką Boga (por. Wj 22,21 n.; Ps 68,6)³⁰.

²² A. Sacchi, *Insegnamento...*, s. 748.

²³ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 273.

²⁴ X. L. Dufour, *Wprowadzenie VIII*, [w:] *Słownik Nowego Testamentu...*, s. 75.

²⁵ M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 171.

²⁶ Tenże, *Biblia...*, s. 268.

²⁷ K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu nr 3*, Kraków 1984, s. 308.

²⁸ J. Szłaga, *Społeczne i teologiczne aspekty biblijnego spojrzenia na dziecko*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 23 (1980), nr 3 (91), s. 52.

²⁹ M. Filipiak, *Biblia...*, s. 271.

³⁰ T. M. Dąbek, *Dziecko w Biblii*, „Ruch Biblijny Liturgiczny”, nr 5–6 (1989), s. 360.

Matka pierwsza przeżywała radość z urodzenia dziecka. Ojciec nie mógł być obecny przy narodzinach, dlatego jego pierwszy kontakt z dzieckiem następował wówczas, gdy przychodził do matki i brał niemowlę na kolana, co było stwierdzeniem jego prawego pochodzenia³¹.

Jednym z pierwszych aktów opiekuńczo-wychowawczej troski rodziców było poddanie nowo narodzonego syna obrzezaniu i nadanie mu imienia (por. Kpł 12,3)³².

Obowiązek wychowania spoczywał na matce i ojcu³³. Wczesne dzieciństwo spędzały dzieci u boku matki (por. 2 Mch 7,27). Chłopcy jednak dość szybko przechodzili pod opiekę ojca, który przygotowywał ich do wykonywanego przez siebie zawodu³⁴. Rola ojca w wychowaniu wzrastała w miarę dojrzewania dziecka³⁵.

Podstawowym celem wychowania przez rodziców było wdrożenie dziecka do karności i dyscypliny (por. Prz 1,8; 15,5; 19,18; 23,12–13.20–21; 29,17), postępowania „drogą prawości” (Prz 23,19), wpojenie mu zasad moralnych, które obejmowały troskę o własnych rodziców (por. Tb 4,3–4; 14,13; Prz 23,22; 30,17; Syr 3,12–13), o ubogich, sieroty i wdowy (por. Tb 1,8; 2,2; 4,7–16; 12,8–9), przestrzeganie zasad sprawiedliwości społecznej (por. Tb 4,14), wystrzeganie się lenistwa (por. Tb 4,13), pijaństwa (por. Tb 4,15). Rodzice uczyli swoje dziecko „mądrości” (por. Prz 23,23; 24,3), to znaczy roztropności (por. Prz 23,20; 24,1–2), pracowitości (por. Prz 23,21; 24,4), karności (por. Prz 23,23). Samo wychowanie w sensie ścisłym miało się opierać na zasadach przypominających cokolwiek pedagogikę spartańską (por. Mdr 30,7–13).

Dziecko rozumiano jako byt jeszcze niedoskonały, jak mówi mędrzec³⁶:

W sercu chłopięcym głupota się mieści, różga karności wypędzi je stamtąd (Prz 22,15).

Stąd środkiem wychowawczym szczególnie uprzywilejowanym było upomnienie:

Nie żałuj chłopcu upomnień (Prz 23,13).

Karć syna, a uszczęśliwi cię i stanie się radością twej duszy (Prz 29,17).

Ideąłem stało się surowe wychowanie:

Kto syna rozpieszcza, będzie swe rany obwiązywał (Syr 30,7).

³¹ J. Szlaga, *Spółeczne...*, s. 54.

³² K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, s. 44.

³³ M. Filipiak, *Problematyka...*, s. 179.

³⁴ J. Szlaga, *Spółeczne...*, s. 55.

³⁵ M. Filipiak, *Problematyka...*, s. 179.

³⁶ K. Romaniuk, *Małżeństwo...*, s. 44.

Dyscyplina stanowiła wyraz uwagi skierowanej w stronę dobrego klimatu wzrostu dziecka (por. Prz 13,24; 22,15; 29,15), miała uchronić dziecko od złych wpływów (por. Rdz 8,21; Ps 51,7)³⁷.

Liczne teksty podkreślają, że wychowanie wymagało niekiedy zastosowania kary chłosty, na przykład:

Kto kocha swego syna, często ćwiczy go różgą (Syr 30,1; 22,6; Prz 22,15; 23,13; 3,12; Pwt 8,5; 2 Sm 7,14).

Karcenie to nie wynikało ze złości, lecz z miłości³⁸, z głębokiego przekonania, że bez należytej troski wychowawczej dziecko nie wyrośnie na dobrego człowieka, a jego życie okryje wstydem ojca (por. Syr 17,21; 22,3–6; Oz 11,1–4)³⁹.

Pedagogika ludzka miała być odbiciem pedagogiki Bożej, a tej doświadczano bardzo często w formie kar dotyczących fizycznej sfery ludzkiej egzystencji.

Jednym z ważnych wskazań dydaktycznych było sprawiedliwe i równe traktowanie dzieci, bez wyróżniania któregośkolwiek⁴⁰.

Autorzy biblijni nie uważają, że dziecko rodzi się z natury dobre i że dopiero negatywny wpływ środowiska wyrabia w nim złe skłonności – według nich, dziecko jest istotą uformowaną jedynie zaleźkowo, wymagającą ukierunkowania rozwojowego, inspiracji, dlatego od początku musi być formowane przez rodziców⁴¹.

Rodzina kształtowała wszechstronnie człowieka⁴². Rodzice mieli nie tylko wychowywać, ale także wykształcić swoje dzieci. Regularne nauczanie szkolne pojawiło się w epoce późniejszej⁴³, dlatego ciężar wykształcenia spoczywał początkowo na rodzicach. Mieli oni wtlaczać swoim dzieciom przykazania, co dokonywało się przez ustne nauczanie⁴⁴.

Wtlaczajcie w pamięć [hebr. *sanan*] swoim dzieciom (Pwt 6,7).

Będziesz opowiadał [hebr. *nagad*] synowi swemu (Wj 13,8; por. Pwt 6,7; Ps 78,3–4).

W wychowaniu starano się przygotować dziecko do życia w społeczeństwie. Ponieważ było to społeczeństwo na wskroś przeniknięte treściami religijnymi, wykształcenie religijne uważano więc za podstawowe⁴⁵.

³⁷ A. Demsky, *Education*, [w:] *Encyklopaedia Judaica*, t. 6, Jerusalem 1978, s. 387.

³⁸ J. Chmiel, *Zadania rodziców w świetle Pisma Świętego*, „Ruch Biblijny Liturgiczny”, nr 1–6 (1977), s. 215.

³⁹ M. Filipiak, *Problematyka...*, s. 181.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 183.

⁴² A. Demsky, *Education...*, s. 387.

⁴³ M. Filipiak, *Problematyka...*, s. 184.

⁴⁴ S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*, Poznań 1971, s. 144.

⁴⁵ J. Szlaga, *Spoleczne...*, s. 55.

Edukacja skupiała się wokół opowiadania historii rodziny, szczepu, narodu (por. Pwt 32,2)⁴⁶. Obejmowała przygotowanie do zawodu, przyswajanie potwarzanych w tradycji utworów opiewających wielkie zdarzenia z przeszłości (por. 2 Sm 1,17–18; 1 Mch 9,20–21), a szczególnie wykształcenie religijne, czyli pouczenie dzieci o tradycjach religijnych (por. Wj 10,2; 12,26; 13,8; Pwt 4,9; 6,7.20–21; 32,7.46; Ps 77,5; Prz 1,8; 6,20; Syr 30,1–13) oraz wpojenie im przykazań Bożych, co powinno odbywać się ciągle, zarówno w domu, jak i poza nim, we wszystkich okolicznościach życia (por. Pwt 6,4–7b).

Jest godne podkreślenia, że Biblia uznaje rodziców za pierwszych i głównych wychowawców ich dzieci (por. DWCH 3).

3. Mędrzec

Na określenie mędrca język hebrajski używa słowa *hakam*. Termin ten oznacza: „doświadczony”, „znający się na czymś”, „rozumujący po mistrzowsku”⁴⁷.

W znaczeniu biblijnym mędrzec to człowiek, który na podstawie doświadczenia i wykształcenie uprawiał mądrość jako sztukę życia⁴⁸. Nie ograniczał się jednak do tego. Jako wychowawca chciał tę sztukę przekazać innym, stąd wyznaczał normy postępowania: roztropność, umiar w pragnieniach, pracę, pokorę, rozwagę, skromność, opanowanie języka⁴⁹. Potwierdza to prorok Jeremiasz pisząc, że celem życia mędrca było udzielanie wskazań innym ludziom (por. 18,18), dlatego możemy powiedzieć, że mędrzy ze swej istoty byli nauczycielami sztuki życia ludu izraelskiego (por. Prz 8,10; Hi 15,18; Koh 12,9).

Zajmowali się przede wszystkim życiem jednostki⁵⁰. Byli uwrażliwieni na wielkość człowieka (por. Syr 16,24; 17,14), jego wiedzę (por. Syr 40,1–11), samotność (por. Hi 6,11–30; 14,13–22), lęk przed cierpieniem (por. Job 7,16), śmierć (por. Koh 3; Syr 41,1–4). Nie oznacza to jednak, jakoby nie prowadzili systematycznego nauczania (por. Prz 5,13; 13,20; 15,12.31), gromadzili bowiem wokół siebie uczniów dając im wykształcenie (por. Prz 8,32; Iz 8,16; 50,4; Syr 44,16–49,16; 1 Mch 2,50–60). Swoją wiedzę przekazywali na zebraniach starszych (por. Syr 6,34), biesiadach świątecznych (por. Syr 9,16), ulicach, placach, w bramach miasta (por. Prz 1,20–22; 8,1–4)⁵¹. Wiedza zdobyta w szkole mędrców była solidna, pozwalała uczniom znaleźć Boga (por. Syr 51,23.25 n.).

⁴⁶ A. Damsky, *Education...*, s. 389.

⁴⁷ G. Fohrer, (*Weisheit*) *im Alten Testament*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 7, Stuttgart 1979, s. 483.

⁴⁸ J. S. Synowiec, *Mędracy Izraela*, Kraków 1990, s. 54.

⁴⁹ A. Barocq, P. Grelot, *Mądrość*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 461.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ B. Lang, *Schule und Unterricht im Alten Israel*, [w:] *Wie wird man Prophet in Israel?*, Düsseldorf 1980, s. 118.

Mędrzec jest nazywany *moreh* – mistrzem (por. Prz 5,13). Księga Sofoniasza zawiera liczne opowiadania, zebrane z doświadczenia, jakie mędrcy przekazywali swoim uczniom⁵².

Sami mędrcy określali siebie słowem „ojciec”, a swoich uczniów nazywali „synami” (por. Prz 1,8–10; 2,1; 3,1; 4,1; 5,7; 7,24; 8,32; Iz 8,6; 50,4–6), gdyż w wychowaniu uczniów spełniali taką funkcję jak ojciec względem dzieci (por. Syr 30,3; Prz 3,21; 4,1–17.20)⁵³. Mistrz przekazywał swoim „synom” prawdziwą mądrość (por. Hi 33,33), znajomość i bojaźń Boga (por. Prz 2,5; Ps 34,12), czyli treści religijne będące warunkiem szczęśliwego życia. Zbiór sentencji w Prz 1–9 można przyjąć jako podręcznik do nauczania w szkole mędrców izraelskich⁵⁴.

Biblia przestrzega tych uczniów, którzy nie chcieli słuchać mędrców (por. Prz 5,12).

Wysiłki dydaktyczne mędrców nawiązywały do nauczania kapłanów i proroków, asymilując treści Prawa i ksiąg prorockich oraz dostosowując je do użytku wszystkich⁵⁵.

4. Kapłan

Kapłaństwo jest bez wątpienia jednym z najbardziej istotnych elementów w całej gamie treści tematów biblijnych. Wiara w Jedyne Boga wydaje się nie do pomyślenia bez aktywnej działalności kapłanów.

Teksty Pięcioksięgu mówią o trzech stopniach kapłaństwa: arcykapłan, kapłan, lewita. Lewici byli to potomkowie Lewiego, syna Jakuba. Zostali uprzywilejowani pod względem możliwości usługiwania w świątyni. Jednemu z rodów Lewiego, to znaczy gałęzi Aarona, powierzono godność kapłańską. Z kolei tylko jednemu z potomków Aarona przypadała godność arcykapłana (por. Kpł 6,15)⁵⁶.

W Biblii hebrajskiej na określenie kapłana są użyte dwa terminy: *kohen* i *komer*.

Kohen (TM – 740 razy) ma znaczenie bardzo uniwersalne. Występuje zarówno na określenie kapłanów Izraela, jak i kapłanów pogańskich (por. Rdz 14,18; Wj 2,16; Rdz 41,45; 2 Krl 10,19; 1 Sm 5,5; Jr 48,7).

Komer (TM – 3 razy) dotyczy tylko kapłanów fałszywych bogów (por. 2 Krl 23,5; Oz 10,5; So 1,4) i występuje tylko w liczbie mnogiej⁵⁷.

⁵² A. Sacchi, *Insegnamento...*, s. 743.

⁵³ A. Barocq, P. Grelot, *Nauczać*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 530.

⁵⁴ B. Lang, *Schule...*, s. 115.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ R. Pindel, *Kapłaństwo w Biblii*, Kraków 1992, s. 22.

⁵⁷ Tamże, s. 5.

Kohen jako termin podstawowy oznacza: „być i funkcjonować jako kapłan” oraz „sprawiać pomyślność, bogactwo”⁵⁸. W początkach dziejów Izraela, kiedy jeszcze nie było znane kapłaństwo urzędowe, funkcje kapłańskie pełnili ojcowie – głowy rodzin, rodów, naczelnicy szczepów, królowie (por. Rdz 12,7; 13,18; 14,18)⁵⁹. Kapłaństwo urzędowe pojawia się dopiero od momentu zawarcia przymierza na Synaju, gdzie Mojżesz ustanawia oficjalny kult (por. Wj 40,16–33), namaszczać swojego brata Aarona wraz z czterema synami na kapłanów (por. Wj 29; Kpł 8)⁶⁰.

Do stanu kleryckiego wchodziło się dopiero w wieku trzydziestu lat (por. Lb 4,3), a do lewitów – w wieku dwudziestu pięciu lat (por. Lb 8,24). Ten odpowiednio późny wiek wskazuje na długi okres przygotowania wstępnego, koniecznego do wykonywania przez nich wszechstronnych zadań⁶¹. Chociaż nie ma zapisków na temat form nauczania, to jednak kandydaci musieli uczestniczyć w formalnych ćwiczeniach. Prawdopodobnie odbywały się one przy świątyni⁶². Edukacja kapłana skupiona była wokół czynności kultycznych i skomplikowanych rytów sakralnych⁶³.

Wydawanie zarządzeń w kwestii prawa rytualnego i czystości rytualnej było ważnym zadaniem kapłanów (por. Kpł 10,8–11; 12–15; Jr 18,18; Ag 2,11; Ml 1,4–8). Niezbędną wiedzę do podejmowania tych decyzji bez wątpienia zdobywano przez studium i praktykę⁶⁴.

Jeśli chodzi o czynności kapłanów starotestamentalnych, możemy je ująć w dwie główne posługi: posługę obrzędu i posługę słowa. Posługa obrzędu obejmowała: pośrednictwo w składaniu ofiar (por. Kpł 1–7), błogosławienia ludu Bożego (por. Kpł 9,22; Lb 6,22–27), opiekę nad sanktuariami (por. 1 Sm 1–4; 2 Sm 15,24–29; Wj 27,21; 30,7; Kpł 23,11.30; 24,3 n.; Lb 3,38), oczyszczanie wiernych od zmazy legalnej (por. Kpł 13,3.6; 14), sprawowanie sądu Bożego (por. Lb 5,11–31)⁶⁵. Posługa słowa, w porównaniu z posługą obrzędu, była o wiele skromniejsza, co wiązało się z rosnącym autorytetem i działalnością proroków. Obejmowała następujące czynności: autentyczną i obowiązującą interpretację Prawa (por. Pwt 33,10; Syr 45,17; Jr 18,18; Ag 2,11 n.), radzenie się wyroczni Jahwe, którą stanowiły *urim* i *tumim* – święte losy Izraela (por. 1 Sm 30,7 n.; 14,36–42; Pwt 33,8)⁶⁶.

⁵⁸ Tamże, s. 6.

⁵⁹ A. Jankowski, *Jedyne Kapłaństwo Chrystusa*, [w:] A. Jankowski, K. Romaniuk, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Katowice 1972, s. 13.

⁶⁰ Tamże, s. 7.

⁶¹ A. Demsky, *Education...*, s. 396.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ A. Jankowski, *Jedyne...*, s. 14.

⁶⁶ Tamże, s. 15.

Religijne i sakralne funkcje wymagały od kapłanów zdolności czytania i pisanie. Wskazuje na to fakt, że wszystko skupiało się w kulcie słowa pisanego (por. Wj 34,27–28; Lb 5,23)⁶⁷. Mojżesz przekazał kapłanom oficjalną kopię Tory (por. Pwt 31,24–26; Jr 2,8). Kapłani byli odpowiedzialni za autorytatywne sporządzanie następnych kopii (por. Pwt 17,18–19; 2 Krl 22,8), tym samym stali się autentycznymi nauczycielami Tory (por. Pwt 31,10–13; 2 Krl 17,28; 2 Krn 17,8–9)⁶⁸.

Podstawową formą nauczania przez kapłanów, aby lud mógł żyć wiarą i w praktyce stosować Prawo, był wykład przeplatany napomnieniami typu:

„Słuchaj, Izraelu...” (Pwt 4,1), „Poznaj dziś...” (Pwt 4,39), „Zapamiętaj...” (Pwt 4,32), „Strzeż się...” (Pwt 4,9; 8,11 n.).

Głoszenie słowa Bożego miało na celu utrwalenie jego treści w umysłach słuchaczy (por. Pwt 11,18–21)⁶⁹. Okazję do nauczania stanowiły przede wszystkim święta obchodzone uroczyście w sanktuariach (por. Pwt 27,9 n.; Joz 24,1–24)⁷⁰.

Poznanie Boga było świętym obowiązkiem każdego kapłana. To poznanie miało się przerodzić w nauczanie innych, aby

słuchając uczyli się bać Jahwe [...] i przestrzegać pilnie wszystkich słów Prawa (Pwt 31,9–12)⁷¹.

Kapłaństwo wynikało z ustanowienia Bożego. Bóg nakazał kapłanom składanie ofiar i nauczanie. Można więc powiedzieć, że do istoty kapłaństwa w Starym Testamencie należało nauczanie i składanie ofiar – czynności te wymagały świętości życia (szczególnie rodzinnego⁷²) każdego kapłana⁷³.

Ważnym przymiotem, wymaganym od kandydatów na kapłanów, była wolność od ułomności fizycznej. Według Księgi Kapłańskiej (por. 21,17–21), występuje dwanaście braków fizjonomicznych, które uniemożliwiały spełnianie funkcji kapłańskich.

Rola kapłana jako nauczyciela szczególnie rozwinęła się w okresie niewoli, kiedy to funkcje kultyczno-liturgiczne zostały ograniczone do minimum⁷⁴.

W Księdze Ozeasza (4,4–9) spotykamy krytykę kapłana dotyczącą ignorancji Prawa i lenistwa w czytaniu i interpretacji Tory ludowi Bożemu. Stąd interwencje ze strony proroków (por. Oz 4,6; 5,1; Jr 5,31; Ml 2,7)⁷⁵.

⁶⁷ A. Demsky, *Education...*, s. 396.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Ch. Augrain, *Nauczać...*, s. 529.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ H. Langkammer, *Stary Testament o kapłaństwie i o kapłanach*, [w:] *Agnus et sponsa*, red. T. M. Dąbek, T. Jelonek, Warszawa 1993, s. 176.

⁷² R. Pindel, *Kapłaństwo...*, s. 9.

⁷³ H. Langkammer, *Stary...*, s. 177.

⁷⁴ Tamże, s. 176.

⁷⁵ Ch. Augrain, *Nauczać...*, s. 529.

5. Prorok

Działalność prorocka w Izraelu sięga bardzo odległych czasów. Łączono ją zawsze z życiem religijnym narodu w całej jego historii. Ustalenie początków ruchu prorockiego stwarza trudności. Także określenia proroków nie są jednolite. Do podstawowych można zaliczyć: *roeh*, *hozeh* (widzący) i *nabi* (prorok)⁷⁶.

„Widzący” jest jednym z najstarszych terminów na określenie proroka, jednak nie najczęściej występujących w Biblii⁷⁷. W swojej historii Izrael miał własnych „widzących”. Należeli do nich: Debora, Samuel, Natan, Gad. Nie są oni wszyscy formalnie „widzącymi”, reprezentują jednak – charakterem swojej działalności – tradycję widzących⁷⁸. Wspólną cechą „widzących” był ich ścisły związek z historią narodu oraz posiadanie „Ducha Jahwe” (1 Sm 10,6). Przekazywali oni polecenie Boże otrzymane we śnie lub w widzeniach, używając formy poetyckiej⁷⁹. Zakres ich działalności wydaje się dość szeroki: obwieszczali objawienie Boże, udzielali informacji o rzeczach ukrytych i przyszłych (por. 1 Sm 9,6–9), strzegli zwierzchności Jahwe nad narodem wybranym⁸⁰.

Drugi typ profetyzmu, określany terminem *nabi*, czyli prorok, jest zjawiskiem późniejszym, związanym z kulturą osiadłą⁸¹. Było to podstawowe określenie proroka jako człowieka mówiącego w imieniu i aurytetycie Jahwe⁸², używającego krótkich wypowiedzi (wyroczni)⁸³. Określenie to (*nabi*) przeszło widoczny proces ewolucji i sublimacji. Prorok Amos mówi:

Nie jestem *nabi* ani uczniem *nabi* (Am 7,14).

Odcina się w ten sposób od proroków zawodowych, którzy, pozostając w królewskich ośrodkach kultowych, stali się narzędziami królewskiej polityki. Od takich „fałszywych” proroków (por. Pwt 13,2–6) prorocy „prawdziwi” się odcinali⁸⁴. Niektórzy jednak, jak Ozeasz (por. 9,7) czy Ezechiel (por. 2,5), określenie to przyjmują.

Z czasem słowo *nabi* (w swoim oczyszczonym znaczeniu) określało wybranego charyzmatyka, którego Jahwe wybrał i powołał, aby ten stał się pośrednikiem słów Bożych, ustami Boga zwiastującymi szczęście i nieszczęście⁸⁵.

Biblia mówi także o „grupach proroków” (*Hebel nebiim* – por. 1 Sm 10,5–6; *Lahagat hannebiim* – por. 1 Sm 1,20–24; 1 Krl 18,4), które w okresie monar-

⁷⁶ L. Stachowiak, *Prorocy – słudzy słowa*, Katowice 1980, s. 31.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ M. Filipiak, *Człowiek współczesny a Stary Testament*, Lublin 1982, s. 42.

⁷⁹ L. Stachowiak, *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 241.

⁸⁰ L. Stachowiak, *Prorocy...*, s. 34.

⁸¹ M. Filipiak, *Człowiek współczesny...*, s. 43.

⁸² L. Stachowiak, *Prorocy...*, s. 35.

⁸³ Tenże, *Wstęp...*, s. 242.

⁸⁴ A. Lapple, *Od księgi rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1983, s. 301.

⁸⁵ Tamże.

chii tworzyły oddzielny stan, a ich przedstawiciele są wyliczani obok królów, mędrców i kapłanów jako duchowi przywódcy Izraela (por. Oz 4,4–5; Mi 3,11; Iz 3,2–3; 28,7; Jr 6,13; 8,1; 14,18; 18,18; Ez 13,19)⁸⁶.

Oprócz proroków w znaczeniu ścisłym oraz grup proroków Biblia wspomina „synów prorockich” (*bene hannebiim* – por. 1 Krl 20,35; 2 Krl 2,3; Am 7,14). Tworzyli oni religijne zrzeszenia, na których czele stał jeden z proroków. Formę tę zapoczątkował Samuel (por. 1 Krl 10,5.10; 19,20; 1 Krn 22,6.10), a rozwinęli ją Eliasz i Elizeusz (por. 1 Krn 20,35 n.; 2 Krn 2,3.5.7.15; 4,1.38; 5,22; 6,1; 9,1). Pod kierunkiem proroka (por. 1 Krl 19,20) prowadzili życie wspólne, najczęściej wokół sanktuariów: w Gibe'a (por. 1 Krl 10,5.10), w Rama (por. 1 Krl 19,18–24), w Betel (por. 2 Krn 2,3), w Gilgal (por. 2 Krn 2,1), odznaczając się specjalnym odzieniem (por. 2 Krn 1,8; Za 13,4)⁸⁷, nieraz tatuażem (por. Za 13,6)⁸⁸, zajmując się sprawowaniem kultu, na przykład śpiewem, tańcem religijnym (por. 1 Krn 25,1–3; 2 Krn 20,14)⁸⁹.

Synowie prorocy nie są tym samym co grupy proroków, lecz stanowią oddzielną grupę. Mogli to być uczniowie proroków, przygotowywani przez nich na nauczycieli ludu i przywódców gminy, względnie zwolennicy proroków, ich towarzysze. Święty Hieronim uważa ich za pewnego rodzaju zrzeszenie zakonne Starego Testamentu, które mieszkalo nad Jordanem i prowadziło życie jaryszy⁹⁰. Na synach prorockich oparli się Eliasz i Elizeusz, wykorzystując ich jako znakomite narzędzie propagandy w swojej działalności prorockiej.

Eliasz działał między 873 a 853 rokiem przed Chrystusem, występując w państwie północnym. Reprezentował typ proroka wędrownego, który nie był związany z żadnym sanktuarium. Jednak jego uczeń, Elizeusz, gromadził wokół siebie liczną wspólnotę prorocką, prowadzącą życie osiadłe⁹¹. Jak podaje Biblia (por. 2 Krl 4,38; 6,1), uczniowie Elizeusza schodzili się w jedno miejsce, słuchając wykładów swojego mistrza, który nosił zaszczytny tytuł „ojca” (por. 2 Krl 6,2.12.21; 2,12)⁹². Szczególną zasługą tej społeczności było przeciwstawianie się inwazji kultów pogańskich oraz budzenie w narodzie świadomości obowiązków względem Jahwe. Ich obecność, pielgrzymki, zewnętrzne przejawy religijności, bardzo mocno oddziaływały na rodaków⁹³. Członkowie takiej wspólnoty pochodzili najczęściej z warstwy, która bardzo nisko stała pod względem społecznym i ekonomicznym – właściwie nie należeli do żadnej klasy. Ich styl życia, odżywianie, mieszkanie sugerują, że nie byli bogaci, a nieraz zadłużeni (por. 2 Krl 4,1–7)⁹⁴.

⁸⁶ M. Filipiak, *Człowiek współczesny...*, s. 43.

⁸⁷ E. Dąbrowski, *Profetyzm*, [w:] *Podręczna encyklopedia biblijna*, t. 2, Poznań 1961, s. 340.

⁸⁸ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 383.

⁸⁹ L. Stachowiak, *Wstęp...*, s. 244.

⁹⁰ M. Filipiak, *Człowiek współczesny...*, s. 43.

⁹¹ L. Stachowiak, *Wstęp...*, s. 244.

⁹² G. von Rad, *Teologia...*, s. 383.

⁹³ E. Dąbrowski, *Profetyzm...*, s. 340.

⁹⁴ G. von Rad, *Teologia...*, s. 383–384.

Niektórzy prorocy wybierali tylko określoną grupę uczniów (por. Iz 8,18) lub tylko jednego protegowanego. I tak, Mojżesz wybrał Jozuego, Eliasza – Elizeusza, Jeremiasz – Barucha⁹⁵. W tych relacjach rola ucznia sprowadzała się do postawy sługi względem proroka jako mistrza. Przypomina to rabinistyczną koncepcję *shimmush*, polegającą na usługiwaniu mistrzowi⁹⁶. Tekst Izajasza (8,16–18) zasługuje na szczególną uwagę, gdyż ukazuje charakter posłannictwa ucznia, mianowicie uczeń ma stać się znakiem (*mopet*), który pośród świata podążającego na sąd pokłada ufność w Bogu⁹⁷.

Celem nauczania było zachowanie i studiowanie literatury narodowej oraz słów i dzieła wielkich oświeconych proroków (na przykład Eliasza i Elizeusza – por. 2 Krl 8,4; Jr 26,17–18). Musiały być też ćwiczenia w mowie prorockiej i akompaniamencie muzycznym (por. 2 Krl 3,18; Ez 33,30–33)⁹⁸.

Jeśli chodzi o wypowiedzi i pieśni proroków, połączonych w niewielkie zespoły tradycji, nie wiemy, czy dokonali tego sami prorocy, czy też uczynił to krąg ich uczniów. Nowsi badacze przypisują decydującą rolę uczniom, którzy gromadzili się wokół proroka. Dostrzega się w wielu wypadkach ingerencję w pierwotny tekst w formie drugorzędnych uzupełnień. Przykładem tego może być na przykład stosunek Trito-Izajasza do Deutero-Izajasza, w którym zależność pierwszego sugeruje, że chodzi tu o kogoś, kto był bezpośrednim uczniem drugiego. Także Jeremiasz na początku swojej działalności pozostaje w wyraźnie uczniowskim stosunku do Ozeasza. W księdze Jeremiasza jest wiele tekstów, których język i pojęcia świadczą o „drugiej ręce”⁹⁹.

Nieobecność proroków była uważana w Izraelu za karę. Oznaczała milczenie Boga (por. Ez 7,26; Am 8,11) na skutek grzechu, nieposłuszeństwa wobec Jego słowa¹⁰⁰.

6. Szkoła

Według tradycji żydowskiej, dopiero w 67 roku po Chrystusie arcykapłan Jozue ben Gamala zarządził, aby każda miejscowość miała własną szkołę, do której powinny uczęszczać dzieci od piątego roku życia¹⁰¹. Pogląd ten jednak neguje wielu uczonych, twierdząc, że już około 130 roku przed Chrystusem Jan Hyrkan zorganizował nauczanie publiczne¹⁰². Ale i ta data zdaje się nie odpowia-

⁹⁵ A. Demsky, *Education...*, s. 396.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ G. von Rad, *Teologia...*, s. 655.

⁹⁸ A. Demsky, *Education...*, s. 397.

⁹⁹ G. von Rad, *Teologia...*, s. 396.

¹⁰⁰ L. R. Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, Warszawa 1982, s. 127.

¹⁰¹ M. Filipiak, *Problematyka...*, s. 186.

¹⁰² R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. 1, Paris 1960, s. 85.

dać rzeczywistości. Wiadomo bowiem, że na starożytnym Wschodzie instytucja szkolnictwa, odpowiadająca pod pewnym względem naszemu szkolnictwu wyższemu, była dość dobrze rozwinięta, przynajmniej można tak mówić o Babilonii¹⁰³, gdzie istniały tak zwane domy tablic, i w Egipcie¹⁰⁴, w którym działały tak zwane domy życia. Z braku źródeł trudno określić formy szkolnictwa w Izraelu, wiadomo jednak, że naukę uprawiano na dworze królewskim Dawida i Salomona.

Biblia mówi o szkołach kształcących proroków (por. Am 7,14), choć trudno dokładnie przedstawić strukturę prowadzonych w niej zajęć. Więcej danych mamy z epoki powygnaniowej, czyli od 586 roku przed Chrystusem, kiedy to związały się szkoły uczonych w Prawie¹⁰⁵.

Ezdrasz i jego towarzysze zostali upoważnieni do nauczania Tory – pod jego przewodnictwem Tora stała się podstawą życia indywidualnego i wspólnotowego. Także w tym okresie dojrzały początki programu masowej edukacji (por. Pwt 31,12–13; 2 Krn 17,7–9), w formie nowych instytucji, intensyfikujących studium Tory i podnoszących jakość ogólnych wiadomości. Ustanowiono instruktorów, zwanych *mevinim*, którzy byli zobowiązani do publicznego nauczania¹⁰⁶.

Termin „dom nauki”, „szkoła”, *bet midras* (*oikos paideias*), występuje w tekście masoreckim Księgi Syracha, czyli między 200 a 170 rokiem przed naszą erą¹⁰⁷:

Zbliźcie się do mnie, i zatrzymajcie się w domu nauki (Syr 51,23).

Pedagog Syrach, jak się wydaje, wprowadził bezpłatną naukę. Nie był to jednak sposób wspólnego uczenia, nauka odbywała się bowiem nawet w domu studenta¹⁰⁸. O tych domach, które były też nazywane „domami księgi” (*beth ha-sefer*), uczeni żydowscy mówili, że lepiej aby została zniszczona jedna świątynia niż jedna szkoła. Nauka w takiej szkole miała charakter podstawowy – uczono Biblii, a na jej podstawie gramatyki, historii, geografii¹⁰⁹. Jest tu już mowa o szkole, początki nauczania wydają się jednak znacznie wcześniejsze. Jest wielce prawdopodobne, że przy sanktuariach (Szilo, Sychem, Gilgal, Hebron, Berszeba), istniała pewna forma nauczania przygotowująca chłopców do służby kapłańskiej. W czasach Dawida i Salomona szkoła taka powstała w Jerozolimie¹¹⁰. Na przykład Samuel był przygotowywany w Szilo przez Helego do funkcji sędziego i kapłana (por. 1 Sm 1–3), relacje między Natanem a Dawidem, przed intronizacją Salomona, mogą być wskazówką, że Natan był nauczycielem Salomona (por. 2 Sm 12,24–25; 1 Krl 1,11 n.), Pierwsza Księga Królewska wspomina młodzieńców,

¹⁰³ A. Falkenstein, *De babylonische Schule*, „Saeculum”, 4 (1953), s. 126.

¹⁰⁴ A. H. Gardiner, *The House of Life*, „Journal of Egyptian Archeology”, 24 (1938), s. 165.

¹⁰⁵ J. Szlaga, *Spółeczne...*, s. 56–57.

¹⁰⁶ A. Demsky, *Education...*, s. 384.

¹⁰⁷ M. Filipiak, *Problematyka...*, s. 187.

¹⁰⁸ A. Demsky, *Education...*, s. 388.

¹⁰⁹ J. Szlaga, *Spółeczne...*, s. 57.

¹¹⁰ M. Filipiak, *Problematyka...*, s. 189.

„którzy razem z Roboamem wzrosli i stanowili jego otoczenie” (1 Krl 12,8.10). Pod koniec II wieku Symeon ben Shetah rozpoczął pierwszy znany nam system publicznej edukacji opartej na wzajemnej pomocy¹¹¹.

Obok szkół w stolicy były także szkoły w wielkich centrach, jak i w małych miejscowościach. Szkoły te dzielono na królewskie, kapłańskie, prorockie¹¹².

Mówiąc o szkole, nie należy jej rozumieć w sensie zbyt instytucjonalnym (budynek, katedra, program, metody). Występuje brak konkretnych wzmianek o szkole jako budynku. Biblia podaje jedynie pewne aluzje co do miejsca nauczania. Druga Księga Królewska (6,1–2) mówi o mieszkaniu Elizeusza, które dzielił ze swoimi uczniami. Tekst ten niektórzy uznają za pierwsze świadectwo o budowie szkoły izraelskiej¹¹³. Miejscem nauczania mogła być też świątynia (por. Iz 28,7–13), mógł być pałac królewski, mogła być także brama miasta (por. Prz 1,20–21; 8,2–3)¹¹⁴. W tych to miejscach przemawiali ludzie, wokół których gromadziły się tłumy. Nauczyciele mieli pomocników, pełniących funkcję heroldów, czy też „głośników”, przekazujących słuchaczom to wszystko, co głosili nauczający¹¹⁵.

Trudno zdefiniować, kto nauczał. Na określenie nauczyciela Biblia używa terminów: *moreh* (nauczyciel – por. Prz 5,13), *melammed* (nauczający – por. Prz 5,13), *haham* (mędrzec – por. Prz 13,14; 15,12 n.; 22,17; 24,23; Koh 12,9). Uczniów Biblia nazywa: *ben* (syn – por. Prz 1,8.10.15; 2,1; 3,1.11.21; 4,1), *limud* (uczeń – por. Iz 8,16; 50,4; 54,13), *talimd* (uczeń – por. 1 Krn 25,8)¹¹⁶.

Nauczyciele woleli uczyć dzieci już przygotowane w domu. Zwykle rzeczywiście dom przygotowywał dzieci do nauki w szkole, ale nie brakowało wyjątków, zdarzało się bowiem, że przychodzili chłopcy nieobeznani z Prawem – Biblia nazywa ich głupcami (por. Syr 21,11–28)¹¹⁷. Tradycja żydowska wyróżniała cztery okresy życia człowieka: od jednego miesiąca do pięciu lat, od pięciu do dwudziestu lat, od dwudziestu do sześćdziesięciu lat i powyżej sześćdziesięciu lat (por. Kpł 27,3–7). Edukacja szkolna rozpoczynała się prawdopodobnie w piątym roku życia. Zgadzałoby się to z systemem szkolnym w Egipcie oraz powiedzeniem rabiego Jehuda ben Tema¹¹⁸:

W piątym roku życia człowiek jest przeznaczony dla Biblii, w dziesiątym roku życia do Miszny, w trzynastym roku życia do przykazań, w piętnastym do Talmudu, a w osiemnastym dla małżeństwa (por. Abot 5,21).

¹¹¹ A. Demsky, *Education...*, s. 385.

¹¹² A. Lamaire, *Les ecdes et la formation de la Bible dans l'Ancien Israel*, Freiburg 1981, s. 49.

¹¹³ B. Lang, *Frau Weisheit*, Dusseldorf 1975, s. 32.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ D. Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Poznań 1964, s. 408.

¹¹⁶ M. Filipiak, *Problematyka...*, s. 190.

¹¹⁷ J. Szlaga, *Spoleczne...*, s. 57.

¹¹⁸ A. Lamaire, *Les ecdes et la formation...*, s. 60.

Z podanej chronologii można wnioskować, że edukacja kończyła się w dwudziestym roku życia, gdy Izraelita rozpoczynał aktywne życie. W zasadzie kształcono tylko chłopców¹¹⁹, co wynikało prawdopodobnie z podrzędnej sytuacji społecznej kobiety w tamtym okresie¹²⁰.

Co do metody – uczeń powtarzał na głos to, co podawał nauczyciel (por. Iz 28,10). Celem takiego nauczania było dobre zapamiętywanie, czyli

wypisanie na tablicy swego serca (Prz 3,3; 7,3; por. Jr 31,33; Pwt 6,6).

Nauczyciel próbował jednak uatrakcyjnić swoje nauczanie, stosując przysłowia, dialogi, przypowieści, zagadki oraz inne środki mnemotechniczne¹²¹.

Uczono przede wszystkim Tory. Służyła ona do wszystkiego, nawet do nauki alfabetu¹²². Oparta na niej treść różniła się w zależności od rodzaju szkoły¹²³. Trudno powiedzieć, czy korzystano z innych pomocy. Wydaje się, że teksty mądrościowe, szczególnie Księga Przysłów i Księga Kapłańska, służyły w szkołach jako swego rodzaju podręczniki. Podobny charakter mają niektóre Psalmi¹²⁴.

Urząd nauczycielski ceniono wysoko. Mówiono powszechnie, że nauczyciel szkolny jest „wysłannikiem Przedwiecznego”¹²⁵.

7. Nauczyciel Sprawiedliwości z Qumran

Młody pasterz o imieniu Muhammad edh-Dhib (Wilk), z na wpół koczowniczego plemienia Taamire, przypadkowo, podczas zabawy, odkrył w 1947 roku grotę leżącą na północno-zachodnim brzegu Morza Martwego w pobliżu Qumran. Zaczęto prowadzić badania archeologiczne i do 1956 roku odkryto jedenaście grot, które łącznie zawierały sześćset rękopisów, z tego dziesięć zwojów jest zachowanych w stanie nienaruszonym, reszta zaś to fragmenty. Rękopisy te pochodzą z okresu od III wieku przed Chrystusem do I wieku naszej ery¹²⁶, a zawierają, oprócz ksiąg Starego Testamentu, apokryfy starotestamentalne oraz pisma religijne wspólnoty żydowskiej ukazujące w nowym świetle środowisko palestyńskie tego okresu¹²⁷.

¹¹⁹ R. de Vaux, *Les Institutions...*, s. 85.

¹²⁰ M. Filipiak, *Problematyka...*, s. 191.

¹²¹ G. von Rad, *Israel et la Sagesse*, Geneve 1971, s. 26.

¹²² D. Rops, *Życie...*, s. 154.

¹²³ M. Filipiak, *Problematyka...*, s. 192.

¹²⁴ Tamże, s. 192–193.

¹²⁵ D. Rops, *Życie...*, s. 153.

¹²⁶ J. Jeremias, *Oryginalność orędzia Nowego Testamentu. Qumran a teologia*, [w:] J. Kudasiwicz, *Biblia dzisiaj*, Kraków 1969, s. 169.

¹²⁷ Tamże, s. 170.

Zainteresowano się, kto posiadał tak olbrzymią bibliotekę oraz dlaczego i kiedy ukrył ją w grotach. Odpowiedzi na to pytanie możemy szukać już u przyrodnika i geografa rzymskiego Pliniusza Starego w jego *Historii naturalnej*, w której pisze¹²⁸:

Na stronie zachodniej Morza Martwego mieszkają tak daleko od brzegów, jak jest możliwe, Esseńczycy. Jest to lud samotny i różniący się od wszystkich innych ludów w świecie, żyją w towarzystwie palm, bez kobiet – gdyż wyrzekają się miłości seksualnej – i bez pieniędzy. Wspólnota ich zawsze równa, odradza się ciągle przez przybyszów, albowiem wielu tu przybywa takich, co sprzyskrzyszy sobie życie i pędzeni burzą losu, obyczajają ich przyjmują [...] (V,17,13).

Wśród Esseńczyków postacią dominującą był Nauczyciel Sprawiedliwości. Jest on bez wątpienia najbardziej zdumiewającym odkryciem ze zwojów znad Morza Martwego. Mimo że Esseńczycy istnieli już, zanim Nauczyciel Sprawiedliwości do nich dołączył, jest on uważany za założyciela wspólnoty, w której cieszył się pozycją naczelnego teologa i egzegety¹²⁹ oraz proroka, który interpretował przykazania Prawa¹³⁰. We wspólnocie tej miało żyć około dwustu mnichów. Początek ich zamieszkania datuje się na czas po 134 roku przed Chrystusem (wskazują na to monety znalezione na terenie przez nich zamieszkałym)¹³¹. Prowadziła ona życie oparte na Starym Testamencie i własnej regule.

Odkryte teksty ukazują nam niezwykle surowe życie we wspólnocie. Podstawowym celem było osiągnięcie przez jej członków jak najdoskonalszej czystości wewnętrznej i zewnętrznej, stąd stosowano wiele oblucji i kąpiei rytualnych (por. 1QS; 1QSa; CD; 1Q Hab). Żyli w celibacie, gdyż stosunki seksualne były zakazane – na znak czystości nosili białe szaty kapłańskie (por. Józef Flawiusz, *Bellum Judaicum*, 2,123)¹³².

Aby wejść do wspólnoty, należało przejść przez dwa lata próby i nowicjat. Całość kończyła się uroczystą przysięgą, w której zobowiązywało się do przestrzegania wszystkich zasad religijnych wspólnoty i dochowania sekretu jej nauk (por. 1QS 5,7 n.; 9,17.22; 10,24; 8,18; CD 15,8 n.). Kto dopuścił się jakiegoś wykroczenia, zostawał wykluczony ze wspólnoty i wyrzucany. Ponieważ w regule zobowiązywał się do spożywania tylko tego, co było przygotowane we wspólnocie, był tym samym skazany na śmierć z głodu (por. Józef Flawiusz, *Bellum Judaicum*, 2,144)¹³³. Życie w Qumran cechował rygorystyczny legalizm i bez-

¹²⁸ E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, t. 2, Poznań 1958, s. 202.

¹²⁹ J. Jeremias, *Oryginalność...*, s. 172.

¹³⁰ J. Murphy-O'Connor, *Teacher of Righteousness*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, t. 6, New York 1992, s. 340.

¹³¹ J. Jeremias, *Oryginalność...*, s. 172.

¹³² Tamże, s. 173.

¹³³ Tamże, s. 174.

względne posłuszeństwo Prawu. Największą świętość stanowił szabat (por. CD 11,11; 16 n.)¹³⁴.

Nauczyciel Sprawiedliwości był rozumiany jako wysłannik Boga, który dał nową interpretację Prawa i zgromadził wokół siebie dzieci światłości, aby przez ścisłe zachowanie Prawa przygotować się na ostateczne objawienie się Boga¹³⁵. Wzmianki o Nauczycielu występują w trzech utworach: w Komentarzu do Habakuka, Komentarzu do Micheasza i w Dokumencie Damasceńskim. Inne teksty, jak Księga Reguły, Księga Wojny, Księga Hymnów, nie mają wyraźnych wzmianek o nim, jednak ze względu na swoją treść mogą być odniesione tylko do Nauczyciela¹³⁶. Według Komentarza do Habakuka, Nauczyciel jest kapłanem danym przez Boga (2,2–8), który posiada specjalne natchnienie tłumaczenia proroków (2,9; 7,5).

Prawie nic nie wiemy o tożsamości Nauczyciela. Możemy jednak co nieco powiedzieć o pozytywnych stronach jego charakteru, o jego ideałach. Był człowiekiem wykształconym, czczonym przez swoich uczniów aż do tego stopnia, że podobnie jak uczniowie Pitagorasa, tak i jego uczniowie nie wymawiali jego imienia¹³⁷, co więcej – nawet go nie pisali, upodabniając się w tym do Żydów niepiszących i niewymawiających imienia Jahwe¹³⁸. Tytuł Nauczyciel Sprawiedliwości wskazywał na szczególną osobowość¹³⁹. Jako zdecydowany wróg oficjalnego kapłaństwa zarzucał mu pogardę dla Prawa i bezbożność, zerwał więc z oficjalnym judaizmem, służbą w świątyni i tak powstała wspólnota Nowego Przymierza, która miała reprezentować prawdziwego Izraela Bożego. Przepych kultu jerozolimskiego został tu zamieniony w praktyki ascetyczne, a zwłaszcza rygorystyczne zachowywanie czystości rytualnej i modlitwy. Koncepcja Ludu Jahwe, skupiającego wokół siebie wszystkie narody świata, została zredukowana tylko do wolontariuszy wyłonionych spośród kapłanów, lewitów i świeckich Izraelitów, którzy po czasie próby, pod przysięgą zobowiązywali się do zachowania Prawa i przepisów normujących ich postępowanie na co dzień, a ustalonych przez Nauczyciela Sprawiedliwości¹⁴⁰. Jest on nie tylko kapłanem, ale także gorliwym reformatorem i płomiennym mistykiem¹⁴¹.

Fragment Księgi Izajasza (40,3) wyraża podstawowe założenie Eseneńczyków – zostało ono przedstawione w tak zwanym *Manifeście Nauczyciela Sprawiedliwości*, włączonym do Reguły Zrzeszenia (por. 8,14)¹⁴².

¹³⁴ Tamże.

¹³⁵ Tamże, s. 176.

¹³⁶ H. Chyliński, *Wykopaliska w Qumran a pochodzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 1961, s. 109.

¹³⁷ Z. J. Kaper, *Rękopisy z Qumran I*, [w:] *Filomata*, Kraków 1989, s. 240.

¹³⁸ A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings From Qumran*, London 1973, s. 358.

¹³⁹ J. Murphy-O'Connor, *Teacher...*, s. 340.

¹⁴⁰ Z. J. Kaper, *Rękopisy...*, s. 236–238.

¹⁴¹ A. Dupont-Sommer, *The Essene...*, s. 359–360.

¹⁴² Z. J. Kaper, *Rękopisy...*, s. 239.

Z ułożonej przez niego reguły monastycznej wynika, że był surowym ascetą, życzliwym, ale twardym w stosunku do siebie, jak i innych¹⁴³. Nauczyciel okazuje się całkowicie oddany swojej wspólnoty. Bóg uczynił go ojcem dla niej¹⁴⁴. Używa ojcowskiego sposobu przemawiania, mówi językiem, który przypomina opisy mesjańskie, na przykład porównuje założenie swojej wspólnoty do rodzącej kobiety, z całym towarzyszącym bólem rodzenia.

Zwoje „Hymnów” z pierwszej jaskini zawierają kompozycje samego Nauczyciela – autor dziękuje Bogu za łaskę i siłę, które otrzymał, chociaż sam przyznaje, że nie zasłużył na nie, gdyż jest nic nieznaczącym stworzeniem. Hymny wyrażają także eschatologiczną siłę oraz przekonanie co do własnego posłannictwa. Musiał również przekazać to swoim uczniom, którzy wiernie przechowywali nie tylko jego słowa, lecz również ideały.

Wierność jego nauczaniu była kryterium zbawienia¹⁴⁵. Czytając te słowa, trudno się oprzeć wrażeniu, jakie robi siła osobowości ich autora. Jawi się on jako człowiek wielkiej pobożności, pokory i posłuszeństwa wobec Boga. Niektórzy zauważają jego ślepe oddanie Prawu, a nawet arogancję w postępowaniu z ludźmi¹⁴⁶.

Nauczyciel nie był doktorem esseńskiej gnozy, ale prorokiem w biblijnym sensie tego słowa, doświadczał serc ludzkich, próbował człowieka w prawdzie i miłości¹⁴⁷.

Zakończenie

Wychowanie i nauczanie, przedstawione powyżej, mają charakter doświadczalny, to znaczy mają na celu bardziej „nauczyć działać” niż „zrozumieć”¹⁴⁸.

Pedagogika ta jest przede wszystkim głęboko religijna w tym znaczeniu, że służy odkrywaniu relacji człowieka z Bytem Ostatecznym.

Środkami wychowawczymi są: upomnienie, skarcenie, a także cierpienie i kary fizyczne.

Wychowawcy starotestamentalni, w przyjętej metodologii, wykorzystują przede wszystkim zdolność „widzenia” i „słyszenia” swoich uczniów lub dzieci.

Doskonały uczeń lub dziecko to ktoś, kto ma „oczy i uszy otwarte”, czyli nastawione na tego, kto mówi.

¹⁴³ Tamże, s. 240.

¹⁴⁴ P. R. Davies, *Cites of the Biblical World „Qumran”*, Jerusalem 1982, s. 82.

¹⁴⁵ J. Murphy-O'Connor, *Teacher...*, s. 340.

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ A. Dupont-Sommer, *The Essene...*, s. 363.

¹⁴⁸ F. Gioia, *Metodi e ideali educative dell'Antico Israele e del Vicino Oriente*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, s. 151.

S. Teresa Paszkowska SNMPN

Nadać życiu „formę *fraternitas*”

„Posłuchajcie, Bracia moi umiłowani!
Czyż Bóg nie wybrał ubogich tego świata
na bogatych w wierze oraz na dziedziców Królestwa...?”
(por. Jk 2,5)

Spotykamy się w kontekście Jubileuszu 800-lecia pobłogosławienia przez papieża „pierwszej reguły”, według której chciał wieść życie Franciszek, jak i ci, którzy ochoczo przyłączyli się do niego.

W liście na 800-lecie urodzin św. Franciszka (*Radiabat velut*, 15 VIII 1982 roku), Jan Paweł II podkreślił, że jawi się on jako ten, który osiągnął wyjątkowy stan człowieczeństwa: *wolność osiągając w posłuszeństwie* „wobec Kościoła, a nawet «wobec wszystkich ludzi, którzy są na świecie» [*Pozdrowienie cnót*, 14–16] [...]. Doskonałość owej pierwotnej formy człowieka, w której jest wolnym panem wszechświata, rozbłysła we Franciszku światłem wyjątkowym [por. Rdz 1,28; Mdr 9,2–3]. Logicznie wiodąc tę myśl, możemy powiedzieć, że jest to wręcz „człowiek rajski”, choć zrodzony i żyjący poza rajem.

Jak doszedł do tej *formy* człowieczeństwa? Z pierwszego rozdziału *Reguły niezatwierdzonej* wynika, że Franciszek postanowił i potrafił „iść śladami Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Rnb 1,1) doświadczając życia takim, jakim było ono w społeczeństwie i Kościele pierwszej połowy XIII wieku. Nabywał doskonałej formy człowieka nowego *chodząc śladami Pana... wewnątrz Kościoła katolickiego*.

R. Cantalamessa podczas ostatniej Kapituły Braci Mniejszych¹ w Asyżu powiedział, że pierwsze zasady stanowiące *charyzmatyczne natchnienie* winni traktować jak „bulwę” kwiatu, która w okresie wiosennym na nowo budzi się, kielkuje, pięknieje. Zachęca, by poczuć w sobie żywotność tamtej charyzmatycznej limfy, pulsującej od 800 lat w Winnym Krzewie. To szansa na wejście w charyzmat ewangelicznej i katolickiej *fraternitas* pobłogosławionej przez Innocentego III.

¹ R. Cantalamessa, *Refleksja duchowa „Zachowajmy Regułę, jaką przyrzekliśmy Panu”* (Wystąpienie podczas Kapituły, Asyż, 15 kwietnia 2009 roku).

Franciszek w *Testamencie* (14–15) wzmiankuje krótko o etapach swego doświadczenia: „1° Pan zlecił mi troskę o braci; 2° sam Najwyższy objawił mi, że powinienem żyć według Ewangelii świętej; 3° Ojciec św. potwierdził mi”.

Tomasz z Celano dopowiada: „Św. Franciszek, widząc, że Pan Bóg co dzień powiększał ich liczbę, napisał prosto i zwięźle, dla siebie i dla swoich braci, formę życia i regułę, używając głównie tekstów świętej Ewangelii, której doskonałości jedynie pożądał. Włączył też nieco innych wskazań, które były niezbędne do prowadzenia świętego życia we wspólnocie”².

Na tym etapie św. Franciszek nie analizował, jakie aspekty Ewangelii wybrać, idąc za wewnętrznym zewem *sine glossa*, przyjmował całość niepodzielną. Jak św. Paweł – którego Rok przeżywamy – nawrócony Franciszek przyjmuje wszystko, co stanowi naukę Pana. Jak Paweł jest on „zdobyty przez Chrystusa” (Flp 3,12) i nawrócony całkowicie. Słusznie zauważył o. Cantalamessa, że przed Chrystusem nawrócenie oznaczało zmianę życia przez powrót (hebr. *shub*) do Prawa i zerwanego Przymierza. Jednak „Począwszy od Jezusa nie oznacza już powrotu, ale **skok do przodu** i wejście do królestwa, które przyszło do ludzi w sposób darmowy. «Nawracajcie się i wiercie» [Mk 1,15] nie oznacza dwóch oddzielnych rzeczywistości, ale jedną: nawracajcie się, to znaczy wiercie w dobrą nowinę!”³.

1. Dbać o *formę życia* – powinność podejmującego „życie pokuty”

Formacja – to przestrzeń, w którą wprowadza się powołanego, by nadać odpowiednią do powołania „formę” jego duchowi, działaniom, życiu. Formatorzy i formowani koncentrują się na tym, by przede wszystkim *usunąć deformacje* (które każdy grzesznik posiada) a *nadać lepszą formę* temu, co uznano w osobie za przydatne na tej drodze. Należy jasno rozeznaczyć, co *jest zdeformowane*, a co tylko *domaga się wzrostu i intensyfikacji* jako dobre. W takim ujęciu, formacja jest bardzo bliską krewną *ascezy* – a dla postępujących za św. Franciszkiem, bliską krewną – *życia pokuty*.

W formacji zakonnej nie wystarcza *uformowanie zewnętrznych* postaw, gdyż w życiu duchowym to, co zewnętrzne, powinno być autentycznym wyrazem wnętrza. Faryzeizmem zwiemy taką duchową sytuacją, w której nastawienie wewnętrzne i postawy zewnętrzne rozszczepiają się, obrawszy różne racje dla siebie dogodne. Piętnował to kard. Carlo M. Martini podczas rekolekcji do kleryków jezuickich (Galoro k. Rzymu, 5 VI 2008 r.): „udawanie pobożności,

² Cyt. za: tamże.

³ Tamże.

której się nie ma. Postępowanie jak gdyby się było praktykującym, ale bez życia wewnętrznego”⁴.

Tymczasem, to konkretne postawy (nie jakieś deklaracje słowne) żłobią w człowieku jego prawdziwe „wewnętrzne oblicze” rozpoznawalne z wiecznej perspektywy (*po tym obliczu Cię obliczą; oszacują, ileś naprawdę wart...*).

Jan Paweł II przypominał tę zasadę w encyklice *Veritatis splendor*: „Czyny ludzkie [...] nie tylko prowadzą do zmiany stanu rzeczy zewnętrznych wobec człowieka, ale jako następstwo świadomych decyzji kwalifikują moralnie osobę, która je podjęła i określają jej *wewnętrzne duchowe oblicze*” (nr 71). Czyny zmieniają zatem, najpierw oblicze tego, kto je pełni, a następnie także oblicze ziemi... Każdą błędną rysę, każde fałszywe pociągnięcie trzeba zaraz usunąć „palcem Bożym” w sakramencie pokuty i pojednania, by nie została utrwalona na wieczność.

Sobór Watykański II przypominał, iż Chrystus – *Lumen gentium* – *rozjaśnia oblicze swojego Kościoła*, posłanego na krańce świat, by głosić Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (por. KK 1). Można powiedzieć, że *formuje* to oblicze *od wewnątrz* tak, by świat mógł dostrzec w Kościele Jego samego – jako Posłańca Ojca oraz Ducha Uświęciciela, który ludom i narodom pozwala słyszeć w ich językach głoszone „wielkie dzieła Boże” (por. Dz 2,11).

Najczęstsze błędy w formacji zakonnej odnoszą się do bezmyślnego przyswajania światowych zasad zewnętrznego zachowania. Skrajnie ujmując, można wskazać na dwie formy takich postaw, widocznych zarówno u formatorów, jak i formowanych w nowicjacie czy seminarium:

a) postawa tzw. *luzu* – przy której wszelkie zachowania są dozwolone, priorytetem jest poczucie swobody bycia;

b) postawa, którą ściśle określa tzw. *etykieta, protokół zachowań* – charakterystyczna dla świata dyplomacji i wyższych sfer; tu każdy gest i formuła wypowiedzi ma określone znaczenie i rangę.

Każda z tych postaw ma standardy, które okazjonalnie mogą być przydatne; ale żadna nie zawiera optymalnych wzorców dla formowania stylu życia osoby zakonnej.

W formacji zakonnej chodzi bowiem nade wszystko o *formę, kształt, kondycję wnętrza człowieka*, tj. tego antropologicznego centrum, które jest swoistym sanktuarium osoby. Powołany do życia zakonnego, *postępuje za Panem* – poznając jak w zwierciadle (1 Kor 13,12) *oblicze Człowieka Doskonałego* (KDK 22) – przyjmuje Go za normę osobową i żywą, według której rozeznaje *formę* swego i innych człowieczeństwa.

Ten miernik zdecydowanie różni się od kryteriów światowych, domaga się przewartościowania dawnych priorytetów, kwalifikujących *jakość* człowieczeństwa.

⁴ Kard. Martini o próżności, zawiści i oszczerstwach w Kościele, <http://ekai.pl/serwis/?print=1&MID=15282>.

Przed 30 laty (3 VI 1979 roku), papież Jan Paweł II wskazał zebranym w kościele akademickim w Warszawie, jakim wymiarem człowieka należy się zająć, by ocenić go prawdziwie: „Jaką miarą mierzyć człowieka? Czy mierzyć go miarą sił fizycznych, którymi dysponuje? Czy mierzyć go miarą zmysłów, które umożliwiają mu kontakt z zewnętrznym światem? Czy mierzyć go miarą inteligencji, która sprawdza się poprzez wielorakie testy czy egzaminy? Odpowiedź dnia dzisiejszego, odpowiedź liturgii Zielonych Świąt, wskazuje dwie miary: człowieka trzeba mierzyć miarą «serca». Sercem! Serce w języku biblijnym oznacza ludzkie duchowe wnętrze, oznacza w szczególności sumienie... Człowieka więc trzeba mierzyć miarą sumienia, miarą ducha, który jest otwarty ku Bogu. Trzeba więc człowieka mierzyć miarą Ducha Świętego [...]. Zrozumcie, że człowiek stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, jest równocześnie **wezwany w Chrystusie do tego, aby w nim objawiło się to, co jest z Boga**”. Znaczy to, że siebie samego należy postrzegać jako *miejsce objawienia* Boga!

Już dokumenty soborowe wskazały, że *sequela Christi* – to logiczna zasada formacyjna: „Ktokolwiek idzie za Chrystusem, Człowiekiem Doskonałym, sam też pełniej staje się człowiekiem” (KDK 41). Dynamizm rozwojowy zawarty jest w tej dwoistości: *kto idzie – staje się*. Znaczy to, że nie wystarczy raz przyjść, lecz należy przyjść i *chodzić za Panem*, dokądkolwiek idzie. W czasach Pierwszego Przymierza tajemnica powołania odnosi się do kryterium „wyjścia” (na głos Pana), w Nowym Przymierzu należy położyć wyraźny akcent na: „przyjdź... chodź za Mną... wejdź do radości twego Pana”. Powołany zabiega więc o to, by ostatecznie „wejść” do domu Ojca wraz z Synem Umiłowanym.

To w tej sytuacji *pełniej staje się człowiekiem*. Rola formatorów jest ustrzec, by formowany nie odstępował od relacji z Chrystusem zwiedziony przez inne kuszące wizje człowieczeństwa. Niewątpliwie w okresie formacji dociera do wielu natarczywe pytanie w formie pokusy: „czy nie można by spożytkować własnego życia w sposób bardziej wydajny i racjonalny z korzyścią dla społeczeństwa?” (VC 104).

Bł. Aniela z Foligno wyraziła przekonanie, że wszelkie zdeformowane postawy ludzkie wiążą się z niedostatecznym poznaniem Chrystusa: „**Gdyby** któreś z dzieci Bożych **poznało** Boską miłość i zakosztowało Boga niestworzonego, Boga wcielonego, Boga cierpiącego, który jest najwyższym dobrem, oddałoby Mu się bez reszty, **oderwałoby się** nie tylko od innych stworzeń, ale nawet od siebie samego i **całym swoim jestestwem miłowałoby tego Boga miłości, aż przemieniłoby się do końca w Boga-Człowieka, który jest najwyższym Umiłowanym**”⁵.

Nie wystarczy intelektualne czy intuicyjne poznanie, chodzi o doświadczenie Pana „metodą życia”; o takie *poznanie Pana*, które jest czytelne dla innych. Jan Paweł II nawoływał, by ludzie przyglądali się konsekrowanym: „Przyjrzyj-

⁵ Aniela z Foligno, *Il libro della Beata Aniela de Foligno*, Grottaferrata 1985, s. 683, cyt. za: VC 104, wyakcentowania TP.

cie się tym ludziom, którymi Chrystus zawładnął całkowicie: ukazują oni, że panowanie nad sobą, wspomagane przez łaskę i miłość Bożą, jest lekarstwem przeciw żądzy posiadania, przyjemności, władzy” (VC 108).

Powinniśmy być osobami rewelacyjnymi, nade wszystko w tym, że swym życiem odsłaniamy Boga (łac. *re-velatio* – oznacza odsłonić, usunąć zasłonę); jakby „otwierając niebo”, ukazywać rąbek tajemnicy wiary. To jest możliwe, gdy życie autentycznie zostaje „przekonsekrowane”: dzień po dniu, rok po roku... Pragnieniem Kościoła jest uformować ludzi współczesnych, nawet „niezależnie od tego, czy wierzą w Boga, czy tylko niewyraźnie Go uznają, by jaśniej pojmując całe swoje powołanie, lepiej przystosowali świat do wzniosłej godności człowieka” (KDK 91). Wiara, którą niesie Kościół „nie jest wygodną drogą [...]. Stawia ona człowiekowi najwyższe wymagania, ponieważ myśli o nim w wysokich kategoriach. Ale właśnie ponieważ to robi, jest piękna i zgodna z naszą naturą. Jeśli postrzegamy ją w całej wielkości i rozległości, wtedy niesie w sobie odpowiedzi, o które wołają nasze czasy”⁶.

Ludzkość potrzebuje takich BRACI, którzy pomogą współczesnemu człowiekowi podjąć ten trud przemiany świata *mocą Ewangelii*. Kościół potrzebuje BRACI, którzy wyjdą naprzeciw współczesnym grzesznikom i pochwyć ich do *życia pokuty*...

Termin *frater* wyraża adekwatnie osobowość i posłannictwo tego, który własną tożsamość wyraził słowami: „Mnie, **bratu** Franciszkowi, **Pan dał** tak rozpoczynając **życie pokuty**” (T 1)⁷. To wskazuje, że *być bratem* i wieść *życie pokuty* wytycza tę „wąską drogę”, którą Franciszek wziął od Pana i wam przekazał w depozyt.

Pisma samego Franciszka i jego hagiografowie poświadczają jednoznacznie, że pojęcia: *frater*, *fraternitas* są kluczowe dla jego duchowości i rodziny duchowej, która od niego bierze początek. Słowo *frater*, *fratres* w pismach Franciszka pojawia się 179 razy, w innych tekstach stanowiących najstarsze źródła franciszkańskie, dodatkowo – 125 razy⁸, a w ogóle w całości *Źródeł Franciszkańskich* słowo *frater* jest najczęściej występującym (3143 razy). Przy czym Franciszek rzadko mówi o „braterstwie” (rzeczownik tylko 10 razy w Pismach), a chętniej o konkretnych braciach. Choć więc nie opracował Franciszek „traktatu o braterstwie”, to z kontekstów, w jakich zastosował ten termin, można odtworzyć wizję *fraternitas* (braterska komunia) i bogato uduchowioną „teologię braterstwa”.

⁶ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, przeł. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 101.

⁷ Treści te były częściowo prezentowane w mojej publikacji: *Fraternitas – Świętego Franciszka klucz do integralnej wizji rzeczywistości*, [w:] *Święty Franciszek w sztuce*, red. M. Lipok-Bierwiazzonek, J. Dębski, Muzeum Miejskie w Tychach 2009, s. 11–22.

⁸ Zob. L. Iriarte, *Powołanie franciszkańskie*, Kraków 1999, s. 202; por. G. Odoardi, *Fraternità e servizio. Le strutture della fraternità francescana*, [w:] *Lettura delle fonti francescane. Temi di vita francescana: la fraternità*, red. G. Cardaropoli, C. Stanzione, Roma 1983, s. 173; M. Sykuła, *Testamentum sancti Francisci a Testamentum sanctae Clarae – implikacje teologicznoduchowe*, Lublin 2008 [mps rozprawy doktorskiej], s. 97–98.

W opracowaniach poświęconych franciszkanizmowi, treść pojęcia *fraternitas* odnosi się na ogół do „wspólnoty braterskiej”⁹. W naszej formacyjnej refleksji zakres tego terminu znacznie poszerzymy, aby wskazać wprost na specyficzność duchowej sprawności – nabywanej przez podjęcie *życia pokuty* – która uzdalnia do „czynienia miejsca” bratu (por. NMI 43) w swoim sercu i życiu.

Franciszek nie jest pierwszym, który stosuje pojęcie „brat” do członków wspólnoty zakonnej. Już św. Augustyn w swoim *Praecepta* sześciokrotnie zastosował określenie *frater*¹⁰ (ani razu *monachus*; dwa razy *famulus Dei* – sługa Boży, przyjaciel domu; jeden raz – *vir sanctus*). U Augustyna też pojawia się ten rodzaj życia zakonnego, który przyjmuje kierunek odwrotny do *fuga mundi*, czyli tzw. „monastycyzm miejski”¹¹, gdzie powołany nie odchodzi od ludzi, lecz zamieszkuje w klasztorze ulokowanym wewnątrz społeczności ludzkiej, jak niegdyś *wspólnota apostołska* w Jerozolimie. To jest kontekst początków praktykowania braterstwa.

Podstawowa teza w naszej refleksji brzmi bardzo minorowo: ***nikt nie rodzi się z uzdolnieniem do fraternitas!***

Nie jest to naturalna dyspozycja człowieka. Taką szczególną sprawność serca nabywa się w formacji duchowej, z użyciem nadprzyrodzonych środków złożonych wewnątrz Kościoła. Nie nabędzie się jej bez otwarcia na łaskę (*Pan dał mi*). Ale posłany na krańce świata będzie ten, kto przyzwoli Panu, by ją ulokował w jego sercu, tego czeka posłanie na zewnątrz...

Autentyczna *fraternitas* – to sprawność duchowa stanowiąca *znak pełni czasu*, *znak początku nowego świata*, w którym urzeczywistnia się nowa wizja *relacji osobowych*.

Trzeba sobie jasno uświadomić – jak to wynika z Biblii – że pierwszym grzechem pozarajskim było ***bratobójstwo***, gwałtowna śmierć zadana ręką zrodzonego z jednej matki. Bez tego kontekstu nie można zrozumieć tajemnicy wiary wskazującej, że Chrystus – *Pierworodny między wielu braćmi* – *umniejszył się* (por. Flp 2,8) stając się *Człowiekiem*, wchodząc pomiędzy braci i oddając za nich dobrowolnie życie. Św. Franciszek logicznie powiązał tajemnicę Wcielenia i Ukrzyżowanego w kategoriach *fraternitas* i *minoritas*.

Biblijna antropologia zatem już w pierwszych odsłonach przedstawia obecną w grzeszniku skłonność bratobójczą. Można wręcz mówić o bratobójczych początkach dziejów ludzkich (zob. Rdz 4,1–12). W czwartym rozdziale księgi Genesis objawiono nam, że pierworodny syn Adam i Ewy, Kain był *niezdatny*

⁹ Tak też w najnowszym *Leksykonie duchowości franciszkańskiej*, wyd. polskie, przekłady i opracowania zbiorowe, Wydawnictwo M i Franciszkańskie Centrum dla Europy Wschodniej i Azji Północnej, Kraków–Warszawa 2006.

¹⁰ G. Lawless, *Przegląd monastycyzmu augustiańskiego*, [w:] *Duchowość starożytnego monastycyzmu*, Materiały z międzynarodowej sesji naukowej Kraków–Tyniec (16–19.11.1994), red. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 74.

¹¹ Tamże, s. 81.

(por. Mt 19,12) do *braterstwa*. Pierwszy mężczyzna, który przyszedł na świat jako *zrodzony, a nie stworzony* (nie bez powodu mszalne *Credo* odnosi te sformułowania do Chrystusa!) – nie jest w stanie miłować brata. Kajetan Esser OFM pyta retorycznie: „Czy to tylko przypadek, że Pismo Święte pomijając milczeniem inne wydarzenia, które nastąpiły po pierwszym grzechu, relacjonuje zbrodnię bratobójczą dokonaną przez Kaina?”¹².

W tym kontekście rozważamy nie tylko relację między dwoma mężczyznami jednego rodu, ale także **relację pomiędzy Bogiem Ojcem a pierwszym dzieckiem ludzkim**. To zupełnie inna forma relacji od tej, która łączy Ojca z Synem, o którym może On mówić „jam Cię... zrodził” (por. Hbr 1,5; 5,5).

Adrienne von Speyr napisała: „Niegdyś Boże oko wejrzało na Kaina, ciężko go obciążając. Kain poczuł, że Bóg wejrzał na niego, i poczuł ciężar Bożego wzroku, od którego nie mógł uciec i którego nie mógł zapomnieć. **Od oka Boga do oka Kaina prowadziła linia prosta, a sens tej linii nazywał się: sąd.** Ponieważ Bóg postanawia zesłać swego Syna, wie Syn, że oko Ojca będzie towarzyszyło również Jemu na ziemskiej drodze, podczas gdy On swe wewnętrzne oko będzie miał wciąż skierowane na Ojca; **sens tej linii będzie nazywał: miłość, wymiana darów.** Bóg na ziemi będzie żył i działał w obliczu Boga w niebie, a oko Ojca będzie dla Syna pociechą i zachętą”¹³.

To wskazuje, że życie człowiecze toczy się przed oczyma Boga, a człowiek powinien jak zaleca psalmista (Ps 16) „stawiać sobie zawsze Pana przed oczy” (w. 8) i chodzić „ścieżką życia” (w. 11).

2. *Stawać się bratem* – odpowiedzialność za autoformację (wertykalny wymiar)

Nie ulega wątpliwości, że „wejrzenie Ojca jest tak samo czymś zasadniczym dla – uciekającego przed Nim – Kaina, jak i dla Syna...”¹⁴ – zauważa A. von Speyr. Ten, który ma *grzeszną formę życia*, pod wejrzeniem Bożym czuje się nieswojo, natomiast Syn mając pełnię życia w sobie nie obawia się wejrzenia Ojca, lecz wypatruje go i przyjmuje z radością.

Adhortacja *Vita consecrata* podkreśla, że to Bóg Ojciec jest „pierwszym i najdoskonalszym Wychowawcą [...] tych, których powołuje [...]”. Formacja jest [...] uczestnictwem w dziele Ojca, który za pośrednictwem Ducha kształtuje w sercach młodych mężczyzn i kobiet myśli i uczucia Syna” (VC 66), wszystkie dzieci Kościoła są „powołane przez Ojca, aby «słuchać» Chrystusa” (VC 35).

¹² L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska Reguła życia*, przeł. K. Ponurek, Niepokalanów 1988, s. 181.

¹³ Adrienne von Speyr, *Oblicze Ojca*, przeł. K. Wójtowicz, Kraków 1999, s. 49.

¹⁴ Tamże, s. 51.

Podczas ziemskiego życia także Jezus powoływał, tych „których sam chciał, aby [...] nauczyli się żyć dla Ojca i dla misji, jaką od Niego otrzymali” (VC 41), również Duch Święty współdziałał w powołaniu: budząc pragnienie pełnej odpowiedzi, kierując wzrostem pragnienia, skłania do udzielenia pozytywnej odpowiedzi, a później pomaga w jej wiernej realizacji; formuje też dusze powołanych (zob. VC 19).

W dokumencie Kongregacji ds. Życia Konsekwowanego dotyczącym formacji Ojciec został ukazany jako Ten, który jakby bytuje w stanie powoływania, „który powołuje każdego we wszystkich momentach życia i we wciąż nowych okolicznościach”¹⁵. A „gdy nadchodzi wreszcie *chwila zjednoczenia się z ostatnią godziną męki Pana*, osoba konsekrowana wie, że Ojciec doprowadza w niej do końca tajemniczy proces formacji, rozpoczęty wiele lat wcześniej” (VC 70).

To Ojciec Przedwieczny sprawił, że Franciszek doznał przełomu swej mentalności i przemiany serca, gdy stanął wobec Ukrzyżowanego. Z krzyżu dosięgnął go „głos”, który wytyczył szlak *nowego życia*. Tu można upatrywać *pierwszy moment formowania Franciszka do braterstwa* – Ojciec pociągnął go w kierunku Syna Umiłowanego, wprowadził w relację braterstwa ze Swym Pierworodnym! Franciszek zaś wykonał „skok” w tę stronę, nie uciekł i nie odszedł zasmucony. Jest więc, rzeczywistą antytezą Kaina.

Podjmując próbę wejścia w tamto jego osobiste doświadczenie, możemy posłuchać „głosu” rozlegającego się w Kościele nam współczesnym, który przez papieża Benedykta XVI wzywa, byśmy stanęli przed Chrystusem: „Spotkanie z Nim jest decydującym aktem Sądu. **Pod Jego spojrzeniem topnieje wszelki fałsz. Spotkanie z Nim przepala nas, przekształca i uwalnia, abyśmy odzyskali własną tożsamość.** To, co zostało zbudowane w ciągu życia, może wówczas okazać się **suchą słomą, samą pyszałkowatością**, i zawalić się. Jednak w bólu tego spotkania, w którym **to, co nieczyste i chore w naszym istnieniu**, jasno jawi się przed nami, jest zbawienie. Jego wejrzenie, dotknięcie Jego Serca uzdrawia nas przez bolesną niewątpliwie przemianę, niczym «przejście przez ogień». Jest to jednak błogosławione cierpienie, w którym święta moc Jego miłości przenika nas jak ogień, **abyśmy w końcu całkowicie należeli do siebie, a przez to całkowicie do Boga.** Jawi się tu również wzajemne przenikanie się sprawiedliwości i łaski: **nasz sposób życia nie jest bez znaczenia, ale nasz brud nie płami nas na wieczność, jeśli pozostaliśmy przynajmniej ukierunkowani na Chrystusa, na prawdę i na miłość. Ten brud został już bowiem wypalony w Męce Chrystusa [...]. Ból miłości** staje się naszym zbawieniem i naszą radością. Jest jasne, że nie możemy mierzyć «trwania» tego przemieniającego wypalania miarami czasu naszego świata. **Przemieniający «moment» tego spotkania wy-**

¹⁵ Kongregacja ds. Inst. Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja: Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych *Potissimum institutioni* (2 II 1990 r.), nr 67.

myka się ziemskim miarom czasu – jest czasem serca, czasem «przejścia» do komunii z Bogiem w Ciele Chrystusa” (*Spe salvi*, 47).

Stawać przed Nim, by wielbić Go i wyjawiać pragnienie przemiany siebie – to pierwsza powinność tego, kto dał się wprowadzić na drogę braterstwa, do tej *fraternitas*, która początek wzięła od Franciszka. Święty Asyżanin niczego nie postrzega połowicznie, minimalistycznie, według *zwykłej miary*. Jak zauważył ojciec T. Matura, badając język Franciszka¹⁶, jego teologię znamionują żywiołowość i nadobfitość synonimów. Słowa żarliwe ujawniają stan *ducha*, w jakim przeżywał on powołanie do braterstwa. Kiedy poucza w *Pierwszej Regule*, że człowiek powinien kochać Boga trwając „w prawdziwej wierze i pokucie” (23,7), zestawia słowa wyznaczające najwyższą miarę¹⁷, tzn. „wszędzie, na każdym miejscu”, co więcej „o każdej godzinie i o każdej porze, codziennie i nieustannie” (23,11). A wskazując, *czym* powinien człowiek angażować się w miłowanie Boga, wymienia Franciszek siedem czynników figurujących w Biblii łacińskiej: serce, duszę, umysł, siłę, moc, rozum, energię, ale od siebie dorzuca też kolejne pięć: wysiłek, uczucie, wewnątrz, pragnienia i wolę (23,8)¹⁸. Czy nie jest to wskazówka, że człowiek tak odnoszący się do Boga – całym sobą, bez zastrzeżeń – będzie też zdolny przyjąć od Boga „brata” i przed Bogiem zdać sprawę z relacji z nim?

Musimy zauważyć, że w „teologii początków” określenie *brat* nie odnosi się (ani razu) do Kaina, lecz wyłącznie do drugiego z synów Adama i Ewy. To „Abel rodzi się jako brat i rodząc się, czyni z Kaina brata. Dzięki Ablowi, Kain zaczyna być «bratem»”¹⁹. Abel zrodzony jako *drugi syn*, postawił *pierworodnego* w nowej sytuacji domagającej się uznania go za brata i odczytania w sobie tej nowej tożsamości. Pojawienie się Abła „stało się dla Kaina wezwaniem, powołaniem”²⁰. Lektura całej perykopy biblijnej pozwala stwierdzić, że Kain tego powołania nie podjął, a swej nowej tożsamości nie zaakceptował. Niepomny na ostrzeżenie Boga, by nie realizował zamysłów (Rdz 4,7: „grzech... czyha na ciebie”)²¹, Kain „rzucił się na swego brata Abła i zabił go” (Rdz 4,8).

¹⁶ T. Matura, „Język” *Franciszka w jego Pismach*, „Nasze dzisiaj” Biuletyn Prowincji M. B. Anielskiej Zakonu Braci Mniejszych, 6 (89) 2002, s. 34–41. Warto zwrócić uwagę na fakt, że: „W konkordancji pism Franciszka przygotowanej zgodnie z wymogami naukowymi znajduje się 1 800 łacińskich słów znaczących występujących w pismach około 12 000 razy. Liczba ta wskazuje na dobrą znajomość łaciny przy założeniu, że umiejętność posługiwania się około tysiącem słów oznacza podstawową znajomość języka; dla porównania, Racine w swoich tragediach posługiwał się średnio 2 800 słowami” – tamże, s. 35.

¹⁷ Jan Paweł II mówił na progu III Tysiąclecia o niezbędnej na te czasy „swego rodzaju **wizji życia nadzwyczajnego** [...]. Dzisiaj trzeba na nowo z przekonaniem zalecać wszystkim **dążenie do tej «wysokiej miary» zwyczajnego życia chrześcijańskiego**” (NMI 31).

¹⁸ Por. tamże, s. 36.

¹⁹ L. A. Schökel, *Dov'è tuo fratello? Pagine de fraternità nel libro della Genesi*, Brescia 1987, s. 33, cyt. za: L. di Vertemate, *Błogosławione braterstwo. Rozważania biblijno-duchowe*, przeł. J. Chapska, Ząbki 2004, s. 38.

²⁰ Tamże.

²¹ Tu mamy pierwsze z pouczeń biblijnych o sumieniu *przeduczynkowym*.

Dramat Kaina polega na tym, że *nie stał się bratem*. W relacji z Bogiem przejawiał natomiast podejrzliwość podobną do tej, która legła u podstaw grzechu pierworodnego. Tak więc, *grzech pierworodny* i kondycja ontyczna *pierworodnego syna* ludzi pozostają w logicznym związku!

Te biblijne detale pozwalają lepiej zrozumieć sytuację, w jakiej Bóg postawił Franciszka z Asyżu, gdy *dał mu braci; zlecił mu troskę o braci* (zob. *Testament*). Umiłowany uczeń Jezusa, św. Jan – którego teologia jest bliska Franciszkowi – wskazał w Pierwszym Liście (zob. 3,17–19) zasadę: „kto zamknąłby serce przed bratem, ten ujawnia, że nie ma w nim miłości Boga”.

Wobec pytania: *kto jest moim bratem?* rozum każe zastosować kategorię pochodzenia od wspólnego rodzica. U św. Franciszka ma to znaczenie zasadnicze, OJCIEC stanowi tło i kontekst dla wszelkich relacji! Ten, do którego zwraca się w słowach: „Wszchemogący, najświętszy i najwyższy Boże, Ojczy Świąty...”²², to On wyzwała w ludziach autentyczne braterstwo. „Jesteśmy prawdziwie braćmi, gdy spełniamy *wolę Jego Ojca, który jest w niebie* [...]. O, jak chwalebne i święte, i wielkie jest mieć w niebie Ojca!”²³ – pisał w otwartym liście do wszystkich wierzących.

Sam Franciszek czuł się „przygarnięty” przez Ojcostwo Boże od dnia, gdy Piotrowi Bernardone (†1215) musiał powiedzieć publicznie: „Aż do tej pory nazywałem cię na ziemi ojcem, a teraz będę mógł bezpiecznie mówić: *Ojczy nasz, któryś jest w niebie* (Mt 6,9), *w Tobie złożyłem całą moją ufność i moją nadzieję*”²⁴.

U początku swej „nowej drogi” Franciszek nie ma ani ziemskiego ojca, ani stałego miejsca do zamieszkania. Jest wydziedziczony, ale zarazem wolny *do wejścia* w nowe relacje. Wchodził w te *horyzontalne* relacje, wychodząc od Teogo, którego zwał *Najwyższym*, z którym często obcował w odosobnionych miejscach i w opuszczonych kościołach²⁵. Można wskazać na: groty w Fontecolombo, Carceri, Greccio, Speco di Narni, lepiankę w Rivotorto, chatkę w Porcjunkuli i na La Verna²⁶. Potrzebował tej silnej wertykalnej relacji, by nie ustawać w relacjach międzyludzkich.

Młody ks. Ratzinger zanotował cenną myśl: „U podstaw słowa «Ojciec» leży fakt naszego prawdziwego dzięciństwa w Jezusie Chrystusie (Ga 4,6; Rz 8,15 n.). Nowością wypowiedzi o ojcostwie Nowego Testamentu nie jest psychiczny nastrój czy subiektywna głębia; tą nowością nie jest nowa idea, lecz nowy fakt, który zaistniał wraz z Jezusem Chrystusem”²⁷. Już jako papież – szczerze roz-

²² *Reguła niezatwierdzona*, 23,1.

²³ Św. Franciszek, *List do wiernych*, druga redakcja, 52; 54.

²⁴ Św. Bonawentura, *Życiorys większy św. Franciszka z Asyżu (Legenda maior)* 2,4.

²⁵ Por. Tomasz z Celano, *Vita prima* 71; tenże, *Vita secunda* 45, 95, 103; Św. Bonawentura, *Legenda maior* 3,6; 10,4; 13,1.5; tenże, *Legenda minor* 1,3; 6,1.4).

²⁶ Por. Tomasz z Celano, *Vita prima* 6; tenże, *Vita secunda* 35; 49; 167; *Relacja trzech towarzyszy (Legenda trium sociorum)*, 32; 41; 44; 55; 57; 69; Św. Bonawentura, *Legenda maior* 12,2; *Zbiór asyjski (Compilatio Assiniensis)* 50; 68; 86; 73; 74; 87; 92; 97; 118; 119.

²⁷ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Chrześcijańskie braterstwo*, przeł. J. Merecki, Kraków 2007, s. 43.

miłowany w duchowości franciszkańskiej – w swym najnowszym bestsellerze napisał: „Być synem znaczy [...] pozostawać w odniesieniu do drugiego; jest to pojęcie relacyjne. Oznacza wyrzeczenie się autonomii, która zamyka się w sobie samym; chodzi tu o to, co Jezus nazwał stawaniem się dzieckiem”²⁸.

O św. Franciszku można powiedzieć, że *przygarnął* pierwszych i kolejnych braci, których dał mu Pan, wyrzekając się osobistej autonomii. Współ z pierwszymi braćmi rozeznał posłannictwo zakonu, po modlitwie otwierając trzykrotnie Ewangelię (w kościółku św. Mikołaja, 16 IV 1208 roku) i przyjmując za swoje wersety: o sprzedaży dóbr (Mk 10,21), o naśladowaniu Chrystusa i o niesieniu swego krzyża (Mt 16,24), o misji apostołskiej bez żadnych zabezpieczeń (Łk 9,3).

Najwyższą miarę ideału *fraternitas* – rozumianego jako sprawność serca – odnajdujemy w tekście zwykle odnoszonym do pojęcia *radości doskonałej*²⁹. Doznanie tego rodzaju radości osadza się na wysokim upodobnieniu do Chrystusa. Zachować *stabilitas cordis* w takiej sytuacji – to autentyczny przełom w naturze grzesznika! To „najwyższy stopień” tej dyspozycji duchowej, którą określa pojęcie *fraternitas*! Nie pozostaje on bez związku z drogą posłuszeństwa, tj. pełnieniem woli Boga: „Kto bowiem woli znosić prześladowanie niż odłączyć się od braci, ten trwa rzeczywiście w doskonałym posłuszeństwie, bo *życie swoje oddaje za braci swoich?*” (*Napomnienia* III, 9)³⁰.

Te refleksje zostały wygłoszone na Wielkanoc 1958 roku podczas „Dnia Teologicznego” zorganizowanego przez Instytut Pastoralny w Wiedniu, następnie opublikowane w piśmie „Seelsorger” (1958) i w formie książkowej w Kösel-Verlag (1960). Nieco później opracował J. Ratzinger hasło *Fraternité*, które opublikowano w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 5, Paris 1964, col. 1141–1167.

²⁸ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przeł. W. Szymona, Kraków 2007, s. 283.

²⁹ *Prawdziwa i doskonała radość*: „Tenże [br. Leonard] opowiadał, że pewnego dnia u Świętej Maryi [Matki Boskiej Anielskiej] św. Franciszek zawołał brata Leona i powiedział: «Bracie Leonie, pisz». ²Ten odpowiedział: «Jestem gotów». ³Pisz – rzecze – czym jest prawdziwa radość. ⁴Przybywa posłaniec i mówi, że wszyscy profesorowie z Paryża wstąpili do zakonu; napisz to nie prawdziwa radość. ⁵Że tak samo uczynili wszyscy prałaci z tamtej strony Alp, arcybiskupi i biskupi, również król Francji i Anglii; napisz, to nie jest prawdziwa radość. ⁶Tak samo, że moi bracia poszli do niewiernych i nawrócili wszystkich do wiary; że mam od Boga tak wielką łaskę, że uzdrawiam chorych i czynię wiele cudów; mówię ci, że w tym wszystkim nie kryje się prawdziwa radość. ⁷Lecz co to jest prawdziwa radość? ⁸Wracam z Perugii i późną nocą przychodzę tu, jest zima i ślota, i tak zimno, że u dołu tuniki zwisają zmarznięte sople i ranią wciąż nogi, i krew płynie z tych ran. ⁹I cały zablocony, zziębnięty i zlodowaciały przychodzę do bramy; i gdy długo pukałem i wołałem, przyszedł brat i pyta: Kto jest? Odpowiedziałem: **Brat Franciszek**. ¹⁰A ten mówi: Wynoś się; to nie jest pora stosowna do chodzenia; nie wejdiesz. ¹¹A gdy ja znowu nalegam, odpowiada: **Wynoś się**; ty jesteś [człowiek] prosty i niewykształcony. Jesteś teraz zupełnie zbyteczny. Jest nas tylu i takich, że **nie potrzebujemy ciebie**. ¹²A ja znowu staję przy bramie i mówię: Na miłość Bożą, przyjmijcie mnie na tę noc. ¹³A on odpowiada: Nic z tego. Idź tam, gdzie są krzyżowcy i proś. ¹⁴Powiadam ci: **jeśli zachowam cierpliwość i nie rozniewiam się**, na tym polega prawdziwa radość i prawdziwa cnota, i zbawienie duszy” [podkr. TP].

³⁰ Werset ten został zacytowany w ostatniej instrukcji Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego nt. *Posługa władzy i posłuszeństwo. Faciem tuam, Domine, reguam* (5 V 2008 r.), nr 26.

Może się zdarzyć, że *bracia* staną się dla nas narzędziami męki. A. von Speyr widziała to w odniesieniu do Chrystusa: „Ojciec wybiera narzędzia męki, a są nimi grzesznicy. Syn będzie cierpiał nie za abstrakcyjne, teoretyczne grzechy; On wpadnie w ręce rzeczywistych grzeszników. Oni są Jego wrogami i chcą Jego śmierci [...]. On będzie celem ataku ludzi. W swoich grzechach wyszukali sobie tego Człowieka jako tarczę strzelniczą, ale tylko dlatego, że w Nim buntują się przeciw Bogu: przeciw Bogu stworzenia i przeciw Bogu chrześcijańskiej nauki i wiary. I dlatego każda strona istoty Syna – cielesna czy duchowa, ogólnoludzka czy w szczególności Bosko-ludzka – i zostanie tak samo wydana cierpieniu i dotknięta nim z bezbłędną precyzją”³¹.

Kto odcinając się od mentalności Kaina, chce związać się duchowo z Franciszkiem, ten pozna, że „wejście w doświadczenie relacji braterskiej nie jest tylko wynikiem ludzkich dążeń, wysiłków woli czy umysłu, ale braterstwo jest darem, który uprzedza jakiekolwiek działanie z mojej strony, jest darem i powołaniem zarazem, a z tym wiąże się odpowiedzialność: muszę dać odpowiedź na powołanie do braterstwa”³².

3. *Żyć i mówić po katolicku* – horyzontalny wymiar braterstwa

Kolejną tezę, którą można uznać za *normę formacyjną* dla Braci Mniejszych wyjmujemy z *Reguły niezatwierdzonej*: „Wszyscy bracia niech będą katolikami, niech żyją i mówią po katolicku. Gdyby który słowem lub postępowaniem odstąpił od wiary i życia katolickiego i nie poprawił się, należy go z naszego braterstwa zupełnie usunąć” (19,1–2). Samego Franciszka zwano: *vir catholicus et totus apostolicus*. Żył w burzliwych czasach, a nie „polemizował ani z Kościołem instytucjonalnym, ani z nieprzyjaciółmi Kościoła instytucjonalnego, ani z nikim innym [...] także dzisiaj masy oddaliły się od Kościoła instytucjonalnego. Powstała przepaść. Wielu ludzi nie jest już w stanie dotrzeć do Jezusa poprzez Kościół; trzeba im pomóc dotrzeć do Kościoła poprzez Jezusa, wychodząc od Niego i od Ewangelii. Nie przyjmuje się Jezusa z miłości do Kościoła, ale można przyjąć Kościół z miłości do Chrystusa” – mówi o. Cantalamessa³³.

Wobec siebie współczesnych, św. Franciszek był na tyle wymowny, że „wyręczał samym swoim istnieniem i postępowaniem, co nosi w sobie i co jest jego życiodajną siłą, on *przekazywał znaczenie*”³⁴.

Taki stopień miłości osiąga się dzięki głębokiemu *poznaniu* tajemnicy Jezusa Chrystusa. Bardzo wymownie przedstawił to Dietrich Bonhoeffer: „Bratem jest

³¹ A. von Speyr, *Oblicze Ojca...*, s. 65.

³² L. di Vertemate, *Błogosławione braterstwo...*, s. 12–13.

³³ R. Cantalamessa, *Refleksja duchowa...*

³⁴ T. Matura, „Język” *Franciszka...*, s. 35.

jeden drugiemu tylko przez Jezusa Chrystusa, jestem drugiemu bratem przez to, co Jezus Chrystus uczynił dla mnie i ze mną: ten drugi stał mi się bratem przez to, co Chrystus uczynił dla niego i z nim. To, że **jesteśmy braćmi jedynie przez Jezusa Chrystusa**, stanowi rzeczywistość o niezmierzonym znaczeniu. A więc nie ten, kto z powagą i pobożnością tęskni za braterstwem, staje naprzeciwko mnie, jest bratem, z którym mam do czynienia we wspólnocie; lecz bratem jest ten, którego Chrystus wybawił, uwolnił od jego grzechu oraz powołał do wiary i do życia wiecznego. Nie może być podstawą naszej wspólnoty to, czym ktoś jest sam w sobie jako chrześcijanin w całej swej głębi i pobożności, lecz braterstwo nasze określa to, czym ktoś jest uczyniony przez Chrystusa [...]. Jedynie przez Chrystusa mamy siebie wzajemnie, ale przez Niego mamy siebie rzeczywiście, mamy siebie całkowicie na całą wieczność”³⁵.

Braterstwo – to Chrystusowy *modus vivendi* dla tych, których odkupił. Dopiero Zmartwychwstały używa w odniesieniu do swoich terminu *bracia* (już nie uczniowie). Widzimy to, gdy poleca Marii Magdalenie: „udaj się do moich braci” (J 20,17). To *bracia Krwi*, która została już przelana na odpuszczenie grzechów...

Św. Jan Ewangelista o Kainie napisał otwarcie: „pochodził od Złego i zabił swego brata. A dlaczego go zabił? Ponieważ czyny jego były złe, brata zaś sprawiedliwe” (1 J 3,12). Agresja Kaina nie została skierowana przeciwko grzechowi, ale przeciw bratu. Tego typu *braterska zawiść* w teologii stanowi jeden z symptomów stanu ludzkości grzesznej: „ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki” (J 3,19). Zawiść była też motywem śmierci Chrystusa. Św. Piotr wskazując, że przełożeni ludu przygotowali „zasadzkę” na Sprawiedliwego³⁶, w dniu Pięćdziesiątnicy żarliwie nawoływał przedstawicieli całej ludzkości, by ratowali się „z tego przewrotnego pokolenia” (Dz 2,40). Ci nawróceni „trwali... w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwie” (Dz 2,42), tworząc *braterstwo* prawdziwie ewangeliczne i katolickie.

Obecny papież, podejmując refleksję o braterstwie przed 50 laty (1958), zauważył, że w pismach św. Jana słowo „brat” zostało „ograniczone do chrześcijan, znamienne jest również to, że św. Jan wymaga miłości braterskiej, a nigdy nie wspomina o miłości do wszystkich ludzi”³⁷. Również u św. Pawła „wspólnota braterska składa się z tych i tylko z tych, którzy przynajmniej w miarę regularnie uczestniczą w celebracji Eucharystii”³⁸.

To jest realne, skonkretyzowane ujęcie rzeczywistości *fraternitas* w Chrystusie. Braterstwo wobec tych, którzy są nie-Kościółem ma charakter posłannictwa – ci, co są jeszcze nie-braćmi mogą wejść do wnętrza. Takie doświadczenie Kościoła miał Paweł w Damaszku, słysząc: „Szawle, bracie...” (Dz 9,17).

³⁵ D. Bonhoeffer, *Życie wspólne*, przeł. K. Wójtowicz, Kraków 2001, s. 39–40, podkr. TP.

³⁶ Proroczo zapowiada to zdarzenie Mdr 2,12–21, wskazując jasno na motyw zbrodni.

³⁷ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Chrześcijańskie braterstwo...*, s. 43.

³⁸ Tamże, s. 77.

Jak w początkach Kościoła, tak w początkach zakonu franciszkańskiego, to „nieliczni» są punktem wyjścia, w oparciu o który Bóg chce uratować «wielu»”³⁹. Od III wieku termin „brat” jako określający wzajemne odniesienia chrześcijan zaczął powoli zanikać, ocalał funkcjonalnie tylko w odniesieniu do hierarchii i wspólnot zakonnych⁴⁰. W doświadczeniu osobistym św. Franciszka doznał on znamiennej rewaloryzacji. Celano potwierdza, że było „jego pragnieniem stałym i czujną troską utrzymywać pomiędzy synami *wieź jedności*, tak aby żyli zgodnie w łonie jednej tylko matki ci, którzy zostali *przyciągnięci przez tego samego ducha i zrodzeni przez tego samego ojca*” (2 Cel 191).

Wobec tych, którzy skupili się wokół, przejawiał Franciszek czułe podejście, choć nigdy nie nazywał ich „synami”. Posługuje się zwrotami: „moi bracia” lub czulej „moi błogosławieni bracia”, „bracia godni szacunku i wielkiej miłości”. Kiedy ich upomina, zwraca się także do samego siebie, na pierwszym miejscu stawiając „my” (nie „wy”). Podobnie w najważniejszych tekstach (1 Reg; T; LW) często występuje pierwsza osoba liczby mnogiej: „musimy”; „wiedzmy”; „starajmy się”; „uważajmy” itp. Interweniując, stosuje zwykle upomnienie, ale też energiczny nakaz, usilne błaganie i zaklinanie pełne pasji (np. 2 Reg – 4 razy „upominam i zachęcam”). Mówi także: „radzę”; „zachęcam”; „proszę”; „błagam”; „zaklinam”; „błagam przez świętą miłość, którą jest Bóg” (3 razy); „z całą miłością, na jaką mnie stać”; „w Panu Jezusie Chrystusie”. Potrafił pod koniec życia – jak świadczą *Druza Reguła* i *Testament* – odwoływać się do posłuszeństwa i wydawać nakazy. Słowo „nakazuję” pojawia się sześciokrotnie, czasem towarzyszy mu wyrażenie „na mocy posłuszeństwa”, a często przysłówki „stanowczo” (6 razy). Bardzo zasadnicze „chcę” pojawia się aż 9 razy w jego ostatnim piśmie, *Testamencie*⁴¹.

Jeżeli przyjąć, że *Napomnienia* – 28 duchowych wskazań zrodzonych z zadumy nad życiem Bogu oddanym – wiążą się z coroczną kapitułą w Santa Maria degli Angeli, gdy „Franciszek kierował do braci napomnienia, nagany i przykazania, jak mu się to wydawało stosowne, po zasięgnięciu rady u Pana” (AP 37; por. 3 T 57) – to dostrzegamy, że jego wskazania są owocem długiego słuchania Słowa oraz pełnej miłości i cierpienia kontemplacji życia chrześcijańskiego i zakonnego.

Już w pierwszym z nich znajdujemy fundamentalne przejście od „widzenia” Pana, który kiedyś objawił się „w prawdziwym ciele” do „widzenia i wierzenia” Tego, który teraz „ukazuje się nam w świętym Chlebie” (Np 1,16–21). To są prawdziwe wyznaczniki *katolickości* – Eucharystia i Słowo Boże!

Pierwsze dziewięć *Napomnień* czerpie obficie z biblijnych sentencji lub wydarzeń, zaś XIII–XXVIII, za wyjątkiem XXVII, rozpoczynają się od ewangelicznego błogosławieństwa lub podobnej formy („błogosławiony ów sługa”, Mt 24,46

³⁹ Zob. tamże, s. 79.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 46.

⁴¹ Zob. T. Matura, „*Język*” *Franciszka...*, s. 39–40.

i Łk 12,43). *Napomnienie XVI* wskazuje na miarę tych, którzy są „czystego serca”, więc „nie przestają nigdy czystym sercem i duszą uwielbiać i widzieć Pana, Boga żywego i prawdziwego”.

Cały tekst można uznać za *pieśń czystych sercem*, którzy jasno widzą, że główną postacią ich życia duchowego jest Pan, który „mówi i czyni wszelkie dobro” (VIII, 17)! To z tego powodu bracia nie chępią się (V, VI, XII, XIX) i niczego sobie nie „przywłaszczają” (II, IV), nie naśladują win innych braci (XI), nie zazdroszczą działania Boga w innych braciach (VIII), ale przeżywają wspólnie radość z „najświętszych słów i dzieł Pańskich” (XX). To także *pieśń ubogich w duchu*, którzy z powodu Ewangelii wyzbywszy się wszelkiego kultu samych siebie (XIV), przyjmują prześladowania i obelgi (VI, IX, X), przeciwności i niesprawiedliwe kary (XIII, XV, XXII, XXIII), ćwicząc się w pełnym miłości posłuszeństwie (III) i pełnej współczucia i miłości do braci (XVIII, XXV, XXV), aby oddać wszystko Panu, źródłu wszelkiego dobra (VII, XI, XVIII, XXVIII). Ten utwór zdaje się wskazywać braciom drogę do wewnętrznego pokoju, który ogarnia serce i promienieje na zewnątrz.

Brak takiego pokoju serca czyni nas niepełnosprawnymi w zakresie miłowania braci! Deficyt w tym zakresie sygnalizują nawet psycholodzy i socjolodzy, a terapeuci zdają się dochodzić do wniosków, które są bliskie teologii eklezjalnej: „Brak miłości tam, gdzie jej obecności moglibyśmy się słusznie spodziewać, rani najbardziej. Nie jest rzeczą możliwą do wyobrażenia, że powstanie kiedykolwiek jakaś naprawdę skuteczna terapia, która nie odwoływałaby się do miłości i nie leczyła przy jej pomocy. Brak miłości zapełnić można jedynie miłością. Coraz więcej psychologów wydaje się to rozumieć. Coraz więcej psychologów nie satysfakcjonują bowiem rezultaty obecnie stosowanych terapii, prowadzące się do uczynienia jakiegoś człowieka zdolnym – jak to się powiada – do funkcjonowania między ludźmi czy zdolnym do identyfikowania się ze swoimi uczuciami. Człowiek dopóki nie kocha, nie jest uleczony”⁴².

Wielcy zakonodawcy nie zamierzali być „wykładowcami” zasad życia, nie próbowali pozyskiwać słuchaczy, których mogliby formować ewangelicznie. To ze względu na fakt, że sami *podjęli życie ewangeliczne*, przyłączali się do nich inni. Klaryski z Reims na ścianie rozmównicy napisały: „Klara nie starała się siał, ona sama zamieniła się w ziarno”⁴³. To samo można powiedzieć o Franciszku, który potrafił prowadzić święte życie.

Dziecko Boże – jak każde dziecko – nie potrzebuje „teorii”, w zakonnym świecie od początku mówiło się kandydatowi: *przyłącz się, sam zobaczysz...* Kościół formuje tą wypróbowaną metodą przyłączania i trzeba wyraźnie dostrzeżać, że ta *katolicka przestrzeń* jest czymś absolutnie wyjątkowym pod względem

⁴² K. Paczos, *Kierunki współczesnej antropologii*, [w:] *Rozwój zintegrowany. Materiały wybrane Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich*, red. R. Jaworski, Płock 2002, s. 33–34.

⁴³ Cyt. za: R.-Ch. Dhont, *Klara wśród swoich sióstr*, przeł. J. Szpakowska, Niepokalanów 1988, s. 120.

relacji osobowych! Przekracza ona miarę zwykłych humanizmów (odseparowanych od miary, na którą wskazał Piłat: *ecce Homo*)!

Nie wolno tracić z pola widzenia tej prawdy, że *przewrót* chrześcijański dotyczy odwrócenia kierunku miłości. Od przyjścia Chrystusa miłość zaczęła płynąć z góry w dół, od Boga ku ludziom, przemieniając ziemię w przybytek Boga, a ludzi i stworzenia w jego domowników.

Kiedy młody Merton przyglądał się różnym wspólnotom zakonnym, rozeznając własne powołanie, spostrzeżenia dotyczące pewnej wspólnoty zapisał w notatniku: „Kłopot polega na tym, że kiedy traktujesz społeczność nadprzyrodzoną, jakby była zwykłą społecznością, ona umiera – kropka. Tylko Bóg może ożywić nadprzyrodzoną społeczność, a tu cała praca wykonywana jest przez ludzi. Oczywiście wszyscy się tutaj modlą, ale potrzeba im swego rodzaju reformy”⁴⁴.

Podobnie mówi H. Nouven: „Jeżeli żyjemy w taki sposób, jakby nasze związki były «twarem czysto ludzkim» – a więc również podlegającym zmianom w zależności od ludzkich ustaleń i zwyczajów – to nie możemy spodziewać się niczego więcej, jak tylko straszliwego rozbicia i alienacji, charakterystycznych dla naszego społeczeństwa”⁴⁵.

Nie wystarczy założyć „maskę katolika”, „maskę brata”! I poruszać się po arenie Kościoła, zakonu... Wszyscy jakieś *maski* czasem wkładamy.

Z punktu widzenia psychologii „posiadanie maski jest szczególnie ważne w pierwszej połowie życia, jest ona wtedy nieodzowna i konieczna. Poza nią toczy się walka, prowadząca osobowość do dojrzałości. Natomiast w drugiej połowie życia człowiek może pozwolić sobie na pełniejsze wydobywanie tego, czym jest rzeczywiście”⁴⁶. Z punktu widzenia formacji duchowej powinno się dokonywać o wiele więcej – człowiek ma walczyć o swą własną „tożsamość w Chrystusie”, ma *przyoblec się* w Chrystusa, na swej własnej twarzy nosić Jego oblicze... To *obłóczyny* szczególnego rodzaju – przyoblec siebie w Tego, który z miłości ku braciom oddał życie!

Sobór Watykański II z naciskiem mówi, że każdy powołany „usilnie starać się winien o to, **aby wytrwał i wznosił się wyżej** w tym powołaniu, do którego Bóg go wezwał, dla przysporzenia świętości Kościołowi, na większą chwałę jednej i niepodzielnej Trójcy, która w Chrystusie i przez Chrystusa jest źródłem i początkiem wszelkiej świętości” (KK 47).

To, co psychiczne (ludzkie) przeplata się w nas z tym, co duchowe (z Ducha) i – zauważa o. Andre Louf⁴⁷ – „do pewnego punktu, którego nie można dokład-

⁴⁴ T. Merton, *Bieg ku górze. Historia powołania (1939–1941)*, Poznań 2002, s. 555.

⁴⁵ H. J. M. Nouven, *Tu i teraz. Zanurzeni w Duchu Świętym*, tłum. S. Obirek, Kraków 1998, s. 113.

⁴⁶ J. Jacobi *Zamaskowanie. Obserwacje z psychologii życia codziennego*, przeł. Cz. Tarnogórski, Warszawa 1979, s. 62.

⁴⁷ Belgijski trapiста, filozof i pisarz, w latach 1963–1997 opat klasztoru Mont des Cats (Francja), obecnie prowadzący życie pustelnika.

nie określić, życie Ducha Świętego w nas utożsamia się z psychologią. Chirurg, który przeprowadza operację, potrafi doskonale odróżnić nerw od żyły. Ale nie ma żadnej duchowej chirurgii, która pozwoliłaby wyraźnie oddzielić to, co jest tylko psychologiczne, od tego, co wyłącznie nadprzyrodzone⁴⁸. W tej skomplikowanej głębokości wnętrza człowiek snuje się zagubiony lub znudzony. Tu jak w spichlerzu gromadzi zasoby doświadczeń życia, tu też wyczekuje Boga (może czasem tylko na zasadzie: *tego też chciałbym spróbować*). „W każdym z nas jest takie miejsce, gdzie Bóg nas dotyka [...] Nieustannie doznajemy tego Bożego dotknięcia, które wymyka się całkowicie naszej świadomości i powierzchownemu odczuwaniu”⁴⁹.

Powołanie jest szczególnym rodzajem takiego dotknięcia, wewnętrznym odczuciem, że Ktoś mną się zajmuje. Odczucie to jest bardzo mgliste, pojawi się na moment i może utracić oczywistość i wyrazistość. W procesie formacji trzeba ten element wewnętrznego doświadczenia pochwycić i doprowadzić do rozkwitu. Kto „raz odnajdzie swoją wewnętrżność, **nie będzie już słuchał ani działał tak jak inni**. Zacznie słuchać i działać od wewnątrz, posługując się «wewnętrznym uchem»”⁵⁰.

Kard. Ratzinger uważa, że wielkim dramatem człowieka współczesnego „jest nieumiejętność doznawania radości, znużenie życiem, postrzeganiem jako bezsensowne i wewnętrznie sprzeczne. Ten rodzaj ubóstwa występuje dziś powszechnie w bardzo różnych postaciach zarówno w społeczeństwach materialnie zamożnych, jak i w krajach ubogich. Nieumiejętność doznawania radości jest skutkiem i zarazem źródłem nieumiejętności kochania, rodzi też zawiść, chciwość i wszelkie wady, które sięgają zniszczenie w życiu jednostek i w świecie. Dlatego potrzebujemy nowej ewangelizacji: jeżeli sztuka życia pozostaje nieznaną, wszystko inne zawodzi”⁵¹.

Ewangelia wzywa człowieka do nawrócenia także w tym celu, by mógł zaznać radości. Greckie *metanoieite*, odpowiadające polskiemu *nawróćcie się*, znaczy: „przemyśleć, poddać rewizji życie indywidualne i społeczne; pozwolić Bogu wnikać w zasady rządzące naszym życiem; w osądach nie kierować się już rozpowszechnionymi opiniami. **Nawrócić się znaczy zatem: nie żyć tak jak wszyscy, nie postępować tak jak wszyscy, nie usprawiedliwiać własnych dwuznacznych albo niegodziwych działań tym, że inni postępują tak samo; zacząć patrzeć na własne życie oczyma Boga; a zatem szukać dobra, nawet jeśli jest to niewygodne; nie opierać się na osądzie wielu, na osądzie ludzkim, ale**

⁴⁸ A. Louf, *Towarzystwo duchowe*, przeł. L. Rutowska, Kraków 1994, s. 106.

⁴⁹ Tamże, s. 108.

⁵⁰ Tamże, s. 109.

⁵¹ J. Ratzinger, *Nowa ewangelizacja*. Przemówienie, jakie prefekt Kongregacji Nauki Wiary wygłosił do katechetów i nauczycieli religii, obchodzących w dniach 9–10 XII 2000 roku swój Jubileusz w Rzymie, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/inne/ratzinger_ewangelizacja.html.

na osądzie Bożym. Innymi słowy: szukać nowego stylu życia, nowego życia⁵². A ludzkie życie nie spełnia się samoistnie. „Nasze życie to sprawa otwarta, niedokończony projekt, który trzeba dopiero uzupełnić i urzeczywistnić. Podstawowe pytanie każdego człowieka brzmi: jak tego dokonać – jak stać się człowiekiem? Jak nauczyć się sztuki życia?”⁵³. To przedmiot szczególnej troski Kościoła o człowieka – troski powszechnej, katolickiej... skierowanej na każdego... troski nieustającej jak miłość matczyna...

Młodzi wchodzący w przestrzeń formacji powinni pamiętać, że w świecie skażonym grzechem *tylko chwasty rosną szybko i wybijają*, wartościowy człowiek dojrzewa wolno w bólu i trudzie, w świetle i w ciemnościach. Wielu wstępuje do zakonu, mając pragnienie: *być częścią czegoś „większego”!* Takich z nieco abstrakcyjnej sytuacji poczucia „bycia powołanym do większych rzeczy”, trzeba przeprowadzić bezpiecznie do praktyki życia, w którym odtąd już zawsze nasłuchuje się *głosu Boga*.

Nie można też przeoczyć prawdy, że „powołanie – jeżeli rzeczywiście ma powołanie – opiera się także na negatywnych aspektach jej [tj. danej osoby] osobowości. Nawet w przypadku prawdziwego powołania nie można zagwarantować, że ewolucja duchowa tej osoby spowoduje niezawodnie jej uzdrowienie psychologiczne [...]. Duch Święty może doskonale sprawić, że ktoś będzie osiągał duchowe owoce poprzez negatywne elementy swojej psychiki [...] nie jest to ostateczne kryterium powołania. Ostatecznym kryterium jest zawsze wezwanie Boże, czyli łaska. I to właśnie stanowi całą trudność w rozeznawaniu duchowym. Byłoby nieskończenie prostsze, szczególnie dziś, gdyby jedynie osoby doskonale zrównoważone były powołane przez Boga do życia *konsekwentnego* [dopowiedzenie TP; autor napisał: *kontemplacyjnego*]. Ale, fakty dowodzą czegoś innego. Ostatecznie Bóg może powołać kogoś do wysokiego stopnia doskonałej miłości, chociaż jego psychika ma wiele braków”⁵⁴. Tę prawdę w naszych braciach trzeba uszanować – to katolicka postawa...

Pięknie mówi o. Rupnik: „Powołanie to słowo, z którym Bóg zwraca się do człowieka i które sprawia, że ten istnieje z odcisniętym znamieniem dialogu”⁵⁵.

Jolande Jacobi, uczennica C. G. Junga przyjmuje: „Każdy człowiek jest w pewnym stopniu walizką z podwójnym dnem, a czasem nawet z wieloma, jakkolwiek bardzo rzadko albo nigdy nie przyznaje się do tego przed samym sobą, a tym mniej przed innymi. Otwarte ukazywanie zawsze tej samej prostolinijności, jednoznaczności, identyczności wewnętrznej treści a zewnętrznej formy – byłoby ideałem, który starają się wpoić działania wychowawcze. Jednak nie

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ A. Louf, *Towarzyszenie duchowe...*, s. 107.

⁵⁵ M. I. Rupnik, *Rozeznawanie duchowe*, cz. 1, *Ku doświadczeniu Boga*, przeł. A. Wojnowski, Częstochowa 2004, s. 21.

pozwała na to sama, z samej swojej istoty, natura człowieka”⁵⁶. Z tego powodu, człowiek posługuje się w życiu „maską” (w języku Junga: *persona*), która nawet w znaczeniu psychologicznym odnosi się do grzechu pierworodnego. Według Jacobi, grzesznik przyodziewa ją w sytuacji, gdy naga prawda o nim jest niemiła. Człowiek zawsze chciałby „być widziany, podziwiany nawet, jako «dobry», «wolny od wad», «możliwie doskonały»”⁵⁷. Żyjąc w społeczności, człowiek czuje się zmuszony „grać *niejedną rolę i nosić maskę* odpowiednią do roli”⁵⁸. Jung pod pojęciem *persony* rozumiał „pewien rodzaj «maski», kształtowany po to, by człowiek mógł ujawniać się na zewnątrz w sposób względnie zrównoważony i aby ci, z którymi ma do czynienia, mogli odpowiednio się do niego odnosić”⁵⁹.

Określenie „*persona*” wywodzi się z teatru greckiego i odnosi wprost do *głosu*, który spoza maski *przenikał* (łac. *personare*) w swym żywym brzmieniu i modulacji do widza mającego przed oczyma jakby „nieżywą”, niezmienną twarz przedstawianego bohatera. W dramatach greckich przedstawiano konflikty ogólnoludzkie, maska zatem miała jednoznacznie zasłonić to, co indywidualne⁶⁰.

Z punktu widzenia psychologii, *maska* – to powierzchowne warstwy psychiki, sposoby zachowania i reagowania związane z konkretną sytuacją lub rolą społeczną. Zdaniem Jacobi, „niełatwo odróżnić *personę* od tkwiącej za nią istoty człowieka. W *personie* zawiera się wszystko [...]. To, co człowiek tworzy i czyni, jego postępowanie i sposób zachowania się, maniery, postawa fizyczna, działania i wypowiedzi są tak samo związane z jego *personą*, jak jego ubiór, wyraz twarzy, fryzura, chód i gest”⁶¹.

Czy nie tak reaguje kandydat, wchodząc do zakonu? Uczy się „zakonnego” wyrazu twarzy, zachowań, gestów, odezwań... Kiedyś trzeba wejść na głębszy etap, tj. zająć się własną istotą, aby życia nie przeżyć tylko „grając rolę zakonnika”, a nie będąc nim! Jacobi stwierdza wprost, że wiele osób lubi taki styl, a „żądza znaczenia nie pozwala im się powstrzymać, nawet przed zachowaniem się w sposób odpychający. Można to zaobserwować przede wszystkim u osobników historycznych, zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Wymownymi przykładami bywają wielkie primadonny operowe i gwiazdy filmowe, postacie-idole i demagodzy”⁶².

Tymczasem, wychowanie eklezjalne sięga do głębi człowieka, do miary jego sumienia: „Sumienie dla osoby konsekrowanej ma być źródłem wszelkich odniesień. Ma ono prowadzić do jedności w działaniu i życiu osobistym, scalać, dając spójność: wierności, wolności działania, twórczości i odpowiedzialności”⁶³.

⁵⁶ J. Jacobi, *Zamaskowanie...*, s. 32.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 33.

⁵⁹ Tamże, s. 35.

⁶⁰ Zob. tamże, s. 35–36.

⁶¹ Tamże, s. 51.

⁶² Tamże, s. 47.

⁶³ D. Buksik, *Potrzeba kształtowania sumienia w perspektywie konsekracji zakonnej. Refleksja psychologiczna*, „Seminare”, 19 (2003), s. 299.

Antropologia eklezjalna „wie” o człowieku o wiele więcej niż wszystkie antropologie filozoficzne razem wzięte. Sobór Watykański II podkreślił wyraźnie, że człowiek, gdy „nie daje się zwieść uludną fikcją wypływającą z fizycznych tylko i społecznych warunków [...] dosięga samej prawdziwej istoty rzeczy” (KDK 14), dosięga tej głębokiej prawdy o sobie samym, z której właśnie wypływa jego godność. Nie myli się człowiek, uważając się „za wyższego od rzeczy cielesnych”, za coś więcej niż cząstka przyrody lub anonimowy składnik społeczności. „Albowiem tym, co zawiera jego wnętrze, przerasta człowiek cały świat rzeczy, [...] gdy zwraca się do swego serca, gdzie oczekuje go Bóg, który bada serce, i gdzie on sam pod okiem Boga decyduje o własnym losie” – stwierdza sobór (KDK 14).

I podczas, gdy psychologia koncentruje się na determinizmach psychospołecznych człowieka, to antropologia ewangeliczna eksponuje prawdę, że los osoby ludzkiej jest zdeterminowany poprzez „zaród wieczności, który w sobie nosi” (KDK 18), a który sprzyja formowaniu postaw w pełni dojrzałych. Ta prawda o człowieku wypływa z Objawienia, nie z ideologicznych założeń. W świetle wiary: człowieka determinuje nie to, co przeszedł w życiu lub co odziedziczył w genach, ale to, do czego jest przez Boga powołany!

* * *

Czy możemy słowami św. Pawła mówić dziś: „W każdym razie: *dokąd doszliśmy*, w tę samą stronę zgodnie postępujemy!” (Flp 3,16), czy też są sprawy, które Bracia Mniejsi powinni przeanalizować i odmienić?

Reguła zatwierdzona, według której formujecie swoje życie mówi w II rozdziale, że tych, „którzy przyjdą [...] przyjąć ten sposób życia” (II, 1) ministrowie winni wybadać sumiennie „w zakresie wiary katolickiej i sakramentów Kościoła” (II, 2). Jeśli spełniają warunek, że „w to wszystko wierzą i pragną to wierne wyznawać i aż do końca pilnie zachowywać” (II, 3) – ci mogą być uznani za *zdatnych do fraternitas*.

Katolickość – to punkt wyjścia, ale zarazem wybór i punkt dojścia (*do końca pilnie zachowywać*). To kryterium weryfikujące zdolność wejścia w relację braterską z Chrystusem, którego stawia przed człowiekiem Ojciec. Katolicy nie zawsze dorastają do tej miary, by przyjąć Go odpowiednio. Podczas Drogi Krzyżowej w Koloseum (25 III 2005 roku) kard. Ratzinger mówił o tym przy stacji IX: „ileż Chrystus musi wycierpieć w swoim Kościele. Ileż razy nadużywa się sakramentu Jego obecności, w jaką pustkę i złość serca tak często On wchodzi! Ileż razy sprawujemy go tylko my sami, nie biorąc Go nawet pod uwagę! Ileż razy Jego słowo jest przekręcane i nadużywane! Jakże mało wiary w tyłu teoriach, ileż pustostowania! [...] Ileż pychy i samouwielbienia! Jakże mało cenimy sakrament pojednania, w którym On oczekuje by nas podnieść z naszych upadków! [...] *Kyrie eleison*, Panie ratuj! (Mt 8,25)”.

Kto pragnie zmiany życia, czyli zmiany siebie (życia, którym jest napełniony) ten winien pozostać *człowiekiem sumienia* – Ignąć do tego *Lumen*, które jaśnieje na obliczu Kościoła. Nie zamieniać go na sztuczne światło pochodzące od świata. „Czyste sumienie nie boi się przyzywać całego tłumu, nieczyste jest pełne trwogi i niepokoju nawet w samotności. Jeśli postęпки twoje są rzetelne, niech wiedzą o nich wszyscy, jeśli zaś bezecne, to cóż ci po tym, że nikt ich nie zna, skoro znasz je ty sam?” – mówili już starożytni⁶⁴.

Wieść „życie pokuty” – znaczy zważać na to, że Jezus był bez grzechu (Hbr 4,14), a niósł grzechy wielu (Iz 53,12) – więc jak On idąc drogą krzyża, znaczy troszczyć się o zbawienie ludzi! Nie sposób *być bez grzechu*, nie oczyszczając się często w sakramentalny sposób. Nie można *iść za Jezusem*, nie biorąc na siebie grzechów braci, by za nie pokutować!

Życie pokuty oznacza też zrozumienie dogłębne, że „pierwszą misję osoby konsekrowane mają pełnić wobec samych siebie i czynią to, kiedy otwierają własne serca na działanie Ducha Chrystusa” (VC 25). To znaczy, że nim wyruszymy na *krańce ziemi*, trzeba zatroszczyć się o to, by ustrzec wiarę na tej „ziemi”, którą sami jesteśmy.

„Człowiek nie powstał z negatywnych żywiołów, lecz został uformowany z dobrej ziemi Boga [...] wszyscy ludzie są prochem wziętym z ziemi [...] wszyscy zostaliśmy uformowani z *jednej* Bożej ziemi”⁶⁵. Ziemia stała się człowiekiem, gdy Bóg wlał w nią tchnienie życia, w ten sposób w człowieku spotykały się niebo i ziemia⁶⁶. Kto pragnie żyć wiecznie, ten musi często wystawiać siebie na Boskie *wylanie życia*.

Katolicki portret uformowanego i szczęśliwego *brata* można dostrzec w jednym z *Napomnień* św. Franciszka: „Błogosławiony ten zakonnik, który znajduje zadowolenie i radość tylko w najświętszych słowach i dziełach Pana, i pociągą przez nie ludzi do miłości Boga w radości i weselu” (20).

O taki efekt Waszego wysiłku formacyjnego, módlmy się:

Duchu Uświęcicielu, przyjdź!

Odnów cuda działywane na początku świata, gdy ziemia była bezładem i pustkowiem, a ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód. Kiedy Ty unosiłeś się nad nimi, chaos przemienił się w kosmos (por. Rdz 1,1–2), w piękno, uporządkowane i harmonijne.

⁶⁴ L. A. Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1961, s. 144 (list 43,5), cyt. za: J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, przeł. W. Szymona, Kraków 2001, s. 288–289.

⁶⁵ J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył. Konsekwencje wiary w stworzenie*, przeł. J. Marecki, Kraków 2006, s. 50–51.

⁶⁶ Por. tamże, s. 51. „W całym zaś cyklu siedmiu dni stworzenia zaznaczona jest wyraźna gradacja: człowiek nie powstaje w zwykłej kolejności, ale Stwórca niejako zatrzymuje się przed powołaniem go do istnienia, jakby wchodził w siebie, gdy podejmuje decyzję: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam»”; Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986, s. 12.

Doświadczamy niemożności nadania sobie formy nowego życia. Unieś się, zstąp na nas! Przemień nasz chaos osobisty i wspólnotowy w nową harmonię, w coś pięknego dla Pana i dla Kościoła.

Odmień nasze wewnętrzne oblicza! Odmień nas, byśmy żyjąc prawdziwie, byli „chwałą Boga” od Którego wszystko i przez Którego wszystko... Jemu cześć i chwała na wieki. Amen.

Spis treści

Słowo wstępne	5
---------------------	---

Materiały sesji naukowej

<i>Napomnienia Świętego Franciszka – charakterystyka literacka i przesłanie duchowe (o. dr Marek Sykuła OFMConv)</i>	7
<i>Napomnienia Świętego Franciszka z Asyżu a correctio fraterna (o. dr Kazimierz Synowczyk OFMCap)</i>	18
<i>Znaczenie rozeznania duchowego w formacji (s. prof. KUL dr hab. Teresa Paszkowska SNMPN)</i>	34

Materiały dodatkowe

<i>Testament wśród pism Świętego Franciszka (o. prof. KUL dr hab. Roland Prejs OFMCap)</i>	54
<i>„Pan dał mi braci” – doświadczenie braterstwa w Testamencie Świętego Franciszka (o. dr Lucjusz R. Wójtowicz OFM)</i>	63
<i>Święty Franciszek i człowiek (o. mgr lic. Innocenty A. Kielbasiewicz OFM)</i>	71
<i>Troska o ubogich w świecie współczesnym jako szczególne zadanie duchowe synów Świętego Franciszka (ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka)</i> ...	91
<i>Chory we wspólnocie braci mniejszych (br. mgr lic. Konrad M. Zastawny OFM)</i>	104
<i>Postawa ubóstwa Świętego Franciszka (o. mgr Igor A. Bartoszek OFM)</i> ..	115
<i>Postawa ubóstwa Świętej Klary (mgr Gabriela Kwoska)</i>	127
<i>Formacja seminaryjna w służbie jedności eklezjalnej (o. prof. KUL dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap)</i>	148
<i>Kryzysy u Świętego Franciszka (o. dr Syrach B. Janicki OFM)</i>	161
<i>Formacja jako dojrzewanie do odpowiedzialności moralnej (ks. dr Marceli Cogieł)</i>	172
<i>Kilka uwag na temat chrześcijańskiej tożsamości (o. dr Tacjan W. Wójciak OFM)</i>	177
<i>Wychowanie, nauczyciel i wychowawca w tradycji starotestamentalnej (o. dr Witosław J. Sztyk OFM)</i>	182
<i>Nadać życiu „formę fraternitas” (s. prof. KUL dr hab. Teresa Paszkowska SNMPN)</i>	201

W serii Szkoła Seraficka ukazały się:

1. *150 lat historii Prowincji Wniebowzięcia NMP Zakonu Braci Mniejszych w Polsce*
2. *Mistrz i uczeń w tradycji biblijnej – autorytet mistrza*
3. *Chrześcijaństwo pośród religii – pluralizm czy nadrzędność?*
4. *Elementy formacji franciszkańskiej*

SZKOŁA SERAFICKA

