

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM

27 (2020)



Adres redakcji:
„W nurcie franciszkańskim”
ul. Żółkiewskiego 14
31-539 Kraków
wnf@franciszkanie.pl
<http://wnf.franciszkanie.pl>

ISSN 1427-292X

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 25 (2018)

Mateusz Gliwa OFMConv

*Zarys antropologii teologicznej w życiorysach Świętego Franciszka z Asyżu
napisanych przez Tomasza z Celano
oraz Bonawenturę z Bagnoregio*

Dawid Nowak OFMConv

*Poglądy Grzegorza z Nyssy na temat Trójcy
w „Drobnych Pismach Trynitarnych”*

Rafał Maria Antoszczuk OFMConv

*„Spór o Eucharystię” według obrazu narracyjno-pouczającego
z kolekcji franciszkanów radomszczańskich*

W NURCIE

27 (2020)

FRANCISZKAŃSKIM

czasopismo

FRANCISZKAŃSKIEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO



© Franciszkańskie Towarzystwo Naukowe, 2020
© Prowincja św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię Zakonu Braci
Mniejszych Konwentualnych (Franciszkanów)

KOLEGIUM REDAKCYJNE:

Redaktor naczelny: dr Łukasz Samiec OFMConv
mgr Rafał Antoszczuk OFMConv
dr Piotr Gryziec OFMConv

skład DTP: Łukasz Samiec OFMConv

Adres redakcji:
„W nurcie franciszkańskim”
ul. Żółkiewskiego 14
31-539 Kraków
wnf@franciszkanie.pl
<http://wnf.franciszkanie.pl>

ISSN 1427-292X

Słowo wstępne

Rok 2020 w porównaniu do ostatnich lat, dla całej naszej kuli ziemskiej, to specyficzny czas, bo wszystkie wymiary naszego funkcjonowania zostały zdominowane przez SARS-CoV-2. Oczywiście, na pierwszym miejscu chcemy pamiętać o wszystkich ofiarach, które straciły życie w tej nierównej walce. Polecamy je wszystkim Bożemu miłosierdziu. Dodatkowo śmiertelny koronawirus sparaliżował życie gospodarcze i społeczne. Z tego właśnie powodu Franciszkańskie Towarzystwo Naukowe nie miało możliwości, aby zorganizować kolejne sympozjum, z którego materiały znalazłyby się w aktualnym numerze „W nurcie franciszkańskim”.

Jednakże, pomimo wszystko, staramy się, aby życie, na ile jest to możliwe, biegło dalej swoim rytmem. Dlatego korzystając z okazji, chcielibyśmy się z Wami podzielić osiągnięciami tegorocznych franciszkańskich absolwentów Wyższego Seminarium Duchownego w Krakowie. Toteż w bieżącym numerze publikujemy pracę magisterską dwóch braci. Najpierw Mateusz Gliwa OFMConv analizując życiorysy św. Franciszka z Asyżu ukazuje swoistą wrażliwość antropologiczną Biedaczyny z Asyżu. Dalej Dawid Nowak OFMConv na podstawie *Drobnych Pism Trynitarnych* Grzegorza z Nyssy tłumaczy jego poglądy trynitologiczne. Dodatkowo, odwołując się bieżących dyskusji, przedstawiamy także artykuł Rafała M. Antoszczuka OFMConv, w którym opierając się na przekazie obrazu z kolekcji radomszczańskich franciszkanów autor wyjaśnia nam „Spór o Eucharystię”.

z franciszkańskim pozdrowieniem

br. Łukasz Samiec

o. Łukasz Samiec
redaktor naczelny

Spis treści

- 1) Mateusz Gliwa OFMConv, *Zarys antropologii teologicznej w życiorysach Świętego Franciszka z Asyżu napisanych przez Tomasza z Celano oraz Bonawenturę z Bagnoregio*7
- 2) Dawid Nowak OFMConv, *Poglądy Grzegorza z Nyssy na temat Trójcy w „Drobnych Pismach Trynitarnych”. Studium dogmatyczne*87
- 3) Rafał Maria Antoszczuk OFMConv, *„Spór o Eucharystię” według obrazu narracyjno-pouczającego z kolekcji franciszkanów radomszczańskich*119

MATEUSZ GLIWA OFMConv

**Zarys antropologii teologicznej
w życiorysach Świętego Franciszka z Asyżu
napisanych przez
Tomasza z Celano oraz Bonawenturę z Bagnoregio**

praca magisterska
napisana na seminarium naukowym z teologii dogmatycznej
pod kierunkiem ks. dra hab. Roberta J. Woźniaka, prof. UPJPII w Krakowie
Kraków 2020

ABSTRAKT

Praca jest wynikiem analizy życiorysów autorstwa Tomasza z Celano oraz Bonawentury z Bagnoregio, przedstawiających drogę do świętości Franciszka z Asyżu. Refleksja nad życiorysami jest zestawiona z zagadnieniami teologii dogmatycznej, konstytuującej wizję człowieka wedle prawd objawionych. Wybrano i zanalizowano poszczególne fragmenty życiorysów, stanowiące istotny punkt w charakteryzowaniu poszczególnych etapów życia Franciszka. Uwzględniono przy tym wnioski wypływające z poszczególnych prawd wiary oraz twierdzenia wybitnych znawców tematu, poczynając od czasów patrystycznych aż po współczesność. Dzięki temu podjęto próbę wyodrębnienia etapów przemiany Franciszka jak również scharakteryzowania jego drogi od życia w grzechu do całkowitej przemiany i zjednoczenia z Bogiem.

WSTĘP

„Przyjaciół Trójcy” – to określenie w pełni charakteryzuje relację Franciszka z Bogiem, której niezwykłość stara się uchwycić i przedstawić św. Bonawentura w mowach poświęconych właśnie świętemu z Asyżu¹. Udział w życiu Boga jest najpełniejszym wyrazem obdarowania człowieka dokonanego za sprawą łaski. Przykład Franciszka nie wyczerpuje możliwości udzielania się Boga, który w wyjątkowy sposób każdego prowadzi do siebie. Jednakże jest typowy w ukazaniu zakresu działań antropologii teologicznej, próbującej zgłębiać tajemnicę człowieka w świetle prawd Objawienia. Poszczególne elementy tworzące biografię św. Franciszka napisane przez ówczesnych autorów są praktycznym odzwierciedleniem prawd dogmatycznych i antropologicznych, wnikliwie opisujących bogactwo doświadczeń życia zewnętrznego i wewnętrznego człowieka.

1 Bonawentura, *Mowy o naszym świętym ojcu Franciszku*, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, red. S. Kafel OFMConv, t. 1, Warszawa 1981, s. 411-413.

Człowiek jako element świata łączący w sobie rzeczywistość materialną i duchową jest otwarty na niepojętą tajemnicę, którą jest Bóg. Natomiast przez swoje umiejętności, stanowiące o jego indywidualności, może zbliżyć się do tej tajemnicy. Umiejętności te wiążą się z myśleniem, zadawaniem pytań i poznawaniem. Samostanowienie człowieka dokonuje się właśnie poprzez to, że pyta, myśli i poznaje. To otwiera mu drogę do wchodzenia w bezpośrednią relację, ponieważ już samo poznanie stoi o wiele wyżej niż jakiegokolwiek pośrednictwo². Rahner pisze: „dopiero wtedy, kiedy ktoś zaczyna zadawać pytanie dotyczące samego pytania i myśleć o samym myśleniu, kiedy zaczyna zwracać uwagę na zakres poznania, a nie tylko przedmioty poznania, na samą transcendencję, a nie tylko na to, co ujmuje się w niej w sensie kategorialnym i przestrzenno-czasowym, zaczyna się stawać *«homo religiosus»*”³. Tak rozumiana religijność człowieka jest niczym innym, jak drogą prowadzącą do spotkania Boga. Niniejsza praca powstała z zainteresowania autora osobą świętego Franciszka z Asyżu w kontekście antropologii teologicznej. Głównym zadaniem antropologii teologicznej jest ukazanie człowieka w relacji do Boga. Antropologia teologiczna pozostaje w organicznym związku z prawdami wiary, które stanowią dla niej podstawę i określają jej treść. Dlatego przekazuje prawdy zawarte w teologii trynitarnej, chrystologii i historii zbawienia. Wydaje się właściwym potraktowanie antropologii teologicznej z uwzględnieniem zwłaszcza historii zbawienia i chrystologii. Poprzez takie ujęcie można zobrazować człowieka, uwzględniając jego doświadczenie zakorzenione w historii. To doświadczenie zawiera w sobie samostanowienie człowieka w otaczającej go rzeczywistości. Jednocześnie zaś odnosi się do Chrystusa, w którym człowiek został stworzony i od którego swój początek bierze jego odnowienie.

Inspiracją dla autora w osobie świętego Franciszka z Asyżu była jego droga do Boga i do świętości, szczegółowo opisana na kartach życiorysów świętego napisanych przez Tomasza z Celano oraz świętego Bonawenturę z Bagnoregio. Zatem życiorysy są źródłem niniejszej pracy. Natomiast przedmiot pracy stanowi interpretacja biografii Franciszka z Asyżu w świetle danych antropologii teologicznej. Antropologia ta zawiera dogmatyczne nauczanie Kościoła, jak również jego interpretację teologiczną. Chociaż autor nie zawsze wychodzi wprost od interpretacji tekstu biografii, to jednak stanowi on główny punkt odniesienia w analizowaniu poszczególnych prawd teologicznych. Celem tej analizy jest ukazanie przemiany człowieka i wyodrębnienie poszczególnych etapów, świadczących w szczególny sposób

2 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Pax, Warszawa 1987, s. 15.

3 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary...* s. 25.

o przemianie życia Franciszka, dokonanej przez współpracę z łaską Bożą. Ponieważ praca opiera się na teologii dogmatycznej, której praktyczna realizacja ściśle łączy się i dokonuje w teologii duchowości, jest próbą wyodrębnienia i scharakteryzowania szczególnych momentów w duchowej drodze człowieka do Boga. Te charakterystyczne stany zawierają się w kanonach teologii duchowości, która podjęła próbę ich ogólnego określenia i tak wyodrębniła: oczyszczenie początkujących, oświecenie postępujących i zjednoczenie doskonałych. Zatem autor włącza poszczególne etapy przemiany człowieka w strukturę kolejnych rozdziałów. W wyniku tych założeń ujawnia się metodologiczna struktura pracy, jako analizowanie i porównywanie treści biografii Franciszka z zagadnieniami antropologii teologicznej.

Praca składa się z trzech rozdziałów, które kolejno przedstawiają etapy przemiany duchowej Franciszka. Najpierw jako człowieka grzesznego, uwikłanego w następstwa grzechu pierworodnego; następnie jako człowieka kroczącego drogą nawrócenia, który odkrywa Boga przez Ewangelię, świat stworzony, drugiego człowieka i samego siebie. Ostatnim rozdziałem jest spojrzenie na Franciszka jako człowieka przemienionego łaską. Wyraża się to w jego bliskości wewnętrznej i zewnętrznej z Bogiem. Wewnątrz przez władze duszy i ciała skierowane na Boga, na zewnątrz przez znaki męki Chrystusa odbite na jego ciele⁴.

Pierwszy rozdział jest próbą zobrazowania grzechu w życiu człowieka na podstawie życiorysów Franciszka. Grzech, mając swoją genezę w nieposłuszeństwie wobec Boga, wdzierza się głęboko w naturę człowieka, pozbawiając go jasności poznania dobra. Konsekwencją tego są wolne wybory człowieka, zamykające go w świecie własnych ambicji i przyjemności, w zamknięciu na prawdziwe dobro pochodzące od Boga. Prawdy teologiczne, definiujące struktury i wpływ grzechu, znajdują swoje odzwierciedlenie w biografiach Franciszka napisanych przez ówczesnych autorów. Definiują one słabość i kruchość natury człowieka, jego skłonność do grzechu, wolę skierowaną nie tylko na dobro, ale również na wybieranie zła. Ta część pracy będzie próbą opisu skutków grzechu i ich wpływu na świat oraz życie człowieka w oparciu o życiorysy Franciszka. Dlatego autor pracy skupia uwagę na młodzieńczych latach Franciszka, obrazujących jego sposób myślenia, rozumienie wartości i podejście do autorytetów.

W drugim rozdziale autor postara się skoncentrować na tych elementach biografii Franciszka, które najlepiej opisują przemianę jego dotychczasowego życia, tak aby przedstawić to, co wpływa na człowieka i ukierunkowuje go na inny sposób myślenia o świecie. Zatem konstrukcja tego rozdziału opiera się o wnioski wypływające

4 Bonawentura, *Mowy o naszym świętym ojcu Franciszku...* s. 364-366.

z przyłgnięcia człowieka do Boga oraz prawdy wypływające z Objawienia zawarte w Słowie Bożym. Wnioski te zawierają się w słowie „nawrócenie”, ponieważ istotą nawrócenia jest przewrót dokonany w wewnętrznym świecie człowieka, pozwalający mu obrać nowy kierunek. Działanie Boga, które staje się coraz łatwiejsze do rozpoznania, wyraża się poprzez odkrywanie siebie jako dziecka Bożego. Miejszem obcowania z Bogiem staje się Ewangelia, docierająca do człowieka przez zmysł słuchu. Słuchanie, poprzez które człowiek zaszczepia w sobie zdolność do życia wedle Bożych przykazań, pociąga za sobą wrażliwość sumienia i wyczulenie na to, co do Boga prowadzi. Konsekwentnie następująca przemiana dotyka także duchowości człowieka, z której wypływa formowanie nowego światopoglądu, kształtowanego na wzór obrazu pochodzącego z intymnej wewnętrznej jedności z Bogiem. W tej części pracy istotnym elementem jest ukazanie decyzji wyboru Boga oraz konsekwentne realizowanie powziętego postanowienia. Dlatego autor analizuje te elementy, które utwierdzają wolność i tożsamość człowieka nawróconego⁵.

Trzeci rozdział pracy skupia uwagę na widocznych skutkach przemiany człowieka, powodowanej udzielaniem się Boga. Ta przemiana jako swój fundament przyjmuje rozumienie, zachwyt i kontemplację zbawczych tajemnic Chrystusa, którymi są Wcielenie, Męka i Śmierć oraz Zmartwychwstanie. Kto odkrywa te tajemnice, ten zaczyna poznawać Boga i staje się do Niego podobny. Życiorysy przedstawiają szczególne podobieństwo Franciszka do Chrystusa; w tej perspektywie wyraża się ono w ranach Chrystusa odbitych na ciele Franciszka. Miłość Boga do człowieka okazuje się nie mieć granic i pozostaje nieuchwytna wszelkiemu doświadczeniu, a tym bardziej próbie językowego opisu. W rozdziale tym autor stara się uchwycić te elementy biografii Franciszka, które pokazują niepodważalne dowody osobowej relacji człowieka z Bogiem. Objawia się ona w prozaiczności codziennego życia, jak i nadprzyrodzonych interwencjach Boga. Pozwala to przyrzyć się mentalności człowieka przeobstwowanego.

Źródłami stanowiącymi fundament pracy są wspomniane wcześniej biografie świętego Franciszka, napisane przez Tomasza z Celano i Bonawenturę. Ponadto literaturę podmiotu dopełniają tzw. „Mowy o św. Franciszku” napisane przez Bonawenturę oraz nieliczne teksty autorstwa Franciszka napisane dla wspólnoty braci. Literaturę pomocniczą stanowią liczne opracowania dotyczące tematu antropologii teologicznej i franciszkanizmu. Wybierając literaturę pomocniczą, autor pracy kierował się w głównej mierze opracowaniami autorów polskich

5 A. Gemelli OFM, *Franciszkanizm*, tłum. W. J. Surmacz OFMConv, Prowincjałat Ojców Franciszkanów Prowincji Matki Bożej Niepokalanej, Warszawa 1988, s. 325.

i tłumaczonych z języka włoskiego, które uwzględniały elementy interpretacji życiorysów w świetle założeń antropologii teologicznej odnoszącej człowieka do tematu łaski, interwencji Boga i historii zbawienia. Znaczący wkład miały pozycje, które analizują elementy życiorysów od strony duchowości, aby móc tym samym łatwiej ukazać duchową drogę Franciszka w zestawieniu z prawdami wiary wypływającymi z Objawienia Bożego, zawartego w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła. Istotne znaczenie odegrały opracowania wybitnych teologów współczesnych, prezentujących poszerzoną i pogłębioną interpretację prawd Objawionych.

Czyniąc refleksję nad dotychczasowym stanem badań odnośnie do przedstawionego tematu można stwierdzić, że w literaturze obcojęzycznej istnieje szereg pozycji poruszających zagadnienie antropologii teologicznej w perspektywie franciszkańskiej. Należą do nich: J.B. Freyer, *Homo Viator*⁶, C. Gniecki, *Visione dell'uomo*⁷, P. Botte, *L'uomo, Cristo e Dio*⁸, D. Nothwehr, *The Franciscan View*⁹, U. Valtorta, *L'uomo creato*¹⁰, R. Zavalloni, *L'uomo e il suo destino*¹¹, czy C. Paolazzi, *Lettura degli Scritti*¹². Jednak autorzy tych pozycji starają się uchwycić wizję człowieka z różnych perspektyw w oparciu o całość *Źródeł franciszkańskich* (Fonti Francescane). W niniejszej pracy, autor zawęży pole swoich badań jedynie do samych życiorysów, dlatego należy podkreślić, że nie ma publikacji na temat antropologii teologicznej obejmujących jedynie analizę życiorysów Franciszka, tym bardziej w oparciu o wykładnię Kościoła i jego współczesną interpretację.

Cele jakie stawia autor w pracy są następujące: pokazać potencjalności życiorysów jako tych, które mówią zarówno o widzialnej jak i niewidzialnej – duchowej podróży duszy do Boga. Autor chce pokazać jak trzynastowieczny tekst odżywa we współczesnych interpretacjach teologii. Kolejnym celem jest ukazanie, że antropologia teologiczna jako traktat nie jest tylko i wyłącznie czystą abstrakcją ale może być przedstawiona za pomocą konkretnego życiorysu. Równie wielka wartość leży w ukazaniu

6 J.B. Freyer, *Homo Viator: Der Mensch im Lichte der Heilsgeschichte. Eine theologische Anthropologie aus franziskanischer Perspektive*, Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie, Mönchengladbach, Vol. 13, Butzon & Bercker, Kevelaer 2001.

7 C. Gniecki, *Visione dell'uomo negli scritti di Francesco d'Assisi*, Ed. Antonianum, Roma 1987.

8 P. Botte, *L'uomo, Cristo e Dio nella teologia francescana*, Centro Studi Teologici Francescani, Roma, 1976.

9 D. Nothwehr, *The Franciscan View of the Human Person: Some Central Elements*, The Franciscan Heritage Series, Vol. 3, The Franciscan Institute St. Bonaventure University, New York 2005.

10 U. Valtorta, *L'uomo creato ad immagine del Figlio, secondo il corpo' negli scritti di Francesco d'Assisi*, in *L'uomo e il mondo alla luce di Cristo*, BATTAGLIA V., Hg., L.I.E.F., Vicenza 1986, 151-226.

11 R. Zavalloni, *L'uomo e il suo destino nel pensiero francescano*, Ed. Porziuncola, Assisi 1994.

12 C. Paolazzi, *Lettura degli Scritti di Francesco d'Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2002.

ponadczasowości analizowanych biografii przez zestawienie ich zwłaszcza z interpretacją teologiczną współczesnych autorów niż autorów średniowiecznych.

Przeprowadzona w ten sposób analiza sytuuje człowieka w centrum miłości Boga. Człowiek będąc zupełnie wolną istotą jest zaproszony do współpracy z łaską Boga, który chce doprowadzić go do pełni. Człowiek, przyjmując swoim życiem Jezusa, otwiera się na rzeczywiste spotkanie z Bogiem i drugim człowiekiem, a także samym sobą i światem, w miłości prowadzącej do uwielbienia. Jak pisze Rahner: „Jest bowiem prawdą, że w ostatecznym wymiarze cała historia ludzkości i zbawienia jest jedną wielką symfonią ku czci Bożej miłości, która porusza słońce i gwiazdy”¹³.

1. FRANCISZEK – CZŁOWIEK GRZESZNY

Pierwszy rozdział pracy dotyczy tematyki grzechu. Grzech pierworodny ujawnił się z chwilą nieposłuszeństwa stworzenia w stosunku do Stwórcy. Zciemnił on prawdę o godności człowieka jako tego, który jest powołany do przymierza z Bogiem. Poprzez grzech człowiek stał się wyobcowany i osamotniony w swojej wędrówce. Grzech „odbiera człowiekowi – na różne sposoby – to, co stanowi o jego ludzkiej godności: o właściwej mu godności obrazu i podobieństwa Bożego”¹⁴. Stąd uwidaczniają się destrukcyjne skutki grzechu (1.1) zarówno w dziejach świata (1.2) jak i osobistym doświadczeniu człowieka (1.3).

Człowiek, oszepecony przez grzech, zatracił w sobie pierwotne podobieństwo do Boga i przestał dążyć do prawdy. Wyobcowanie, które stało się udziałem człowieka, dotknęło trzech wymiarów jego istnienia, mianowicie jego relacji do samego siebie (1.1.1), do Boga (1.1.2) oraz wspólnoty (1.1.3). Rzeczywistość grzechu, w której znalazł się człowiek, radykalnie zaburzyła jego funkcjonowanie w świecie, określone przez Boga. Miało to wpływ na sposób panowania człowieka (1.2.1), niełatwe rozeznanie wyższych wartości (1.2.2), oraz zachowanie przymierza z Bogiem (1.2.3). Człowiek, doświadczając ciągłych pokus, zmagą się z samym sobą przez cierpienie (1.3.1) i wewnętrzną walkę (1.3.2).

1.1. Grzech i jego skutki

Na przykładzie życiorysów Franciszka z Asyżu można nakreślić i scharakteryzować działanie i skutki grzechu pierworodnego w życiu człowieka. Franciszek, „mając bogatych zamożnych rodziców, naśladował próżne życie świata, czerpiąc z niego przyjemności, stał się tym samym zuchwały i próżny”¹⁵. Bez zastanowienia korzystał on

13 K. Rahner, *Pojednanie i idea zastępstwa*, tłum. G. Bubel SJ, w: *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005, s. 349.

14 Jan Paweł II, *Jezus Chrystus. Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków-Ząbki 1999, s. 10.

15 Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu*, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, red. S. Kafel OFMConv, t. 1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1981, 1 (dalej: 1 Cel).

ze wszystkiego, czego pragnęła jego młodzieńcza frywolność. Tomasz z Celano, autor życiorysów, podkreśla w swoich dziełach skutki, jakie wywołuje grzech. Zaznacza, że wada, która przywarła do Franciszka, stała się niejako jego drugą naturą. Stwierdza, że „niezwykle ciężko jest porzucić przyzwyczajenia, a raz wrazone w duszę niełatwo wykorzenieć. Zazwyczaj duch, nawet po długiej przerwie, powraca do pierwotnych przyzwyczajień, a wada w końcu staje się drugą naturą”¹⁶. Wada jest skłonnością do popełniania grzechu, która ma swój początek w powtarzaniu tych samych złych czynów. Biorą swój początek z tego niewłaściwe postawy, „zaciemniające sumienie i zniekształcające konkretną ocenę dobra i zła”¹⁷. Wady są wyrazem opierania się zbawczemu działaniu Ducha Świętego¹⁸. Wada, która zakorzeniła się mocno w osobie Franciszka, sprawia, że chce zatopić się jeszcze bardziej w zdobywaniu sobie chwały świata.

1.1.1. Relacja do samego siebie

Po grzechu pierwotnym natura ludzka uległa skażeniu, rozum został pozbawiony jasnego widzenia prawdy i stał się niezdolny do prawidłowej oceny moralnego postępowania. Człowiek stał się wewnętrznie rozdarty; co więcej, wyalienowany od samego siebie chciał decydować, co jest dobre, a co złe. Taki stan można opisać jako „przyćmienie zdolności rozumu do poznawania prawdy oraz osłabienie wolnej woli, która stała się skłonniejsza do ulegania zmysłom, a także w większym stopniu narażona na oddziaływanie fałszywych obrazów dobra, wypracowanych przez rozum pozostający pod wpływem namiętności”¹⁹. Opis ten dobrze charakteryzuje stan Franciszka z Asyżu przed nawróceniem. Im bardziej człowiek popada w niewolę grzechu, tym mniej staje się wolny wewnętrznie, przestaje być sobą, przestaje panować nad sobą, miotają nim nieuporządkowane pragnienia i uczucia. Wyraz tego możemy dostrzec w życiu Franciszka: życiorys przedstawia go jako tego, który „przoduje w niewybrednych żartach, piosenkach, hulankach, rozrzutności, zachłanności oraz umiłowaniu pieniądza”²⁰.

Franciszek dokonuje interpretacji siebie i odczuwa lęk i niechęć, aby odkryć i poznać prawdę o swojej tożsamości zakorzenionej w Bogu. Życiorys wskazuje:

Franciszek przeto jeszcze usiłuje uciec przed ręką Boga. Wnet zapomina o Jego ojcowskim skarceniu. Przy sprzyjających mu okolicznościach myśli

16 1 Cel 4.

17 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1865, Poznań 1994 (dalej: KKK).

18 Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, w: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2005, 55 (dalej: DV).

19 Jan Paweł II, *Jezus Chrystus...*s. 7.

20 1 Cel 2.

o sprawach światowych, a nie znając woli Bożej obiecuje sobie zdobycie doczesnej i jeszcze większej próżności²¹.

Wnętrze człowieka zostało przygotowane, aby przyjąć Boże Objawienie. W nim została ukonstytuowana tajemnica spotkania z Bogiem, co więcej, konieczność poszukiwania Absolutu i Jego woli. Zarazem w samym człowieku została potwierdzona niemożliwość przewyżczenia niemożności rozporządzania własną egzystencją²².

1.1.2. Relacja do Boga

Kolejnym wymiarem wyobcowania, które dotyka człowieka w kontekście rozważań o grzechu, jest relacja człowieka do Boga. Człowiek ze swej natury jest ukierunkowany na Byt, od którego pochodzi, a który jednocześnie jest zupełnie inny niż on sam. Doświadczenie transcendentalności jest formą podstawową, poprzez którą człowiek dotyka rzeczywistości różnej od tej, którą odkrywa empirycznie. Doświadczenie to pokazuje także, że człowiek jest wychylony ku transcendencji i rzeczom duchowym.

Człowieczeństwo i sposób życia Franciszka żadną miarą nie odzwierciedla *imago Dei*. Wręcz przeciwnie, niszczy on obraz Boży w sobie i staje się tym samym naśladowcą świata, jak podaje Życiorys: „mając bogatych zamożnych rodziców naśladował próżne życie świata, czerpiąc z niego przyjemności stał się tym samym zuchwały i próżny”²³. Franciszek nie kierował myśli ku Bogu, będąc zanurzony w sprawy światowe. Nie liczy się z Nim, żyjąc wedle swoich upodobań. Życiorys podkreśla, że Franciszek nie znał woli Bożej względem siebie: „Sam zaś Franciszek nie znał jeszcze zamiarów Bożych wobec siebie dlatego, że z rozkazu ojca oddawał się sprawom zewnętrznym, a na skutek grzechu pierwotnego ulegał powabom tego świata”²⁴.

Człowiek, wybierając życie bez Boga, odseparowuje się od Niego, chce układać życie wedle swojego uznania i pragnień. Taka postawa Franciszka wobec Stwórcy jest typowym przykładem człowieka zanurzonego w grzechu, dla którego Bóg ze swoimi planami staje się przeszkodą w jego własnych dążeniach. W takiej sytuacji człowiek gardzi możliwością stania się miejscem wypowiedzenia się Boga. Znika harmonia między Bogiem i człowiekiem, ponieważ ten ostatni wybrał własną drogę. Jeśli człowiek nie chce poznać woli Boga względem siebie, nie będzie nigdy w pełni szczęśliwy.

21 1 Cel 4.

22 K. Rahner, *Łaska i natura*, w: tenże, H. Vorgimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 215.

23 1 Cel 1.

24 Bonawentura, Życiorys większy św. Franciszka z Asyżu, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, red. S. Kafel OFMConv, t. 1, Warszawa 1981, I, 2 (dalej: 1 Bon).

Postawa Franciszka wobec Boga jest potwierdzeniem totalnej wolności człowieka oraz tego, że wymaga to z jego strony odpowiedzialności. Ukazuje to, że dopóki człowiek stawia granicę Bogu, dopóty Bóg nie może działać w jego życiu. Według Rahnera „wolność jest przede wszystkim odpowiedzialnością podmiotu wobec samego siebie, tak że w swojej najgłębszej naturze dotyczy podmiotu jako takiego i w jego całości”²⁵. W wolności człowiek osiąga szczyty świętości, ale gdy „wolność pragnie sobie złupić i panem być na własnej pustyni”²⁶, zdolny jest do najgorszych niegodziwości. Możliwość podejmowania decyzji zgodnie z własną wolą jest elementem konstytutywnym w antropologii i ściśle odnosi się do podstawowych własności definiujących człowieka jako istotę rozumną i świadomie rozporządzającą swoim życiem i wszystkimi jego aspektami.

„Bóg jest możliwością daną człowiekowi”²⁷. Możliwość ta konkretyzuje się przez wiarę i odpowiedź człowieka. Życiorys przedstawia dynamizm Bożego działania we wnętrzu Franciszka. W jego duszy rodzi się zaszczerpiony przez Boga zamiar dokonania wielkich rzeczy, wspanialszych niż te, za którymi podążał. Wskazuje to na troskę Boga o człowieka, która jest ciągła. Bóg darzy Franciszka swoją łaską, nie pozwala mu zatracić siebie w świecie. Zaszczerpione pragnienie może nie zostać odrzucone i zaowocować jedynie wtedy, gdy zostanie podparte stanowczą decyzją. Szczególnie uwidacznia się tutaj aspekt dobrej woli człowieka, w której on sam decyduje się przyjąć Boga lub Go odrzucić.

Serce Franciszka pozostawało zawsze otwarte na Boże propozycje, dlatego bez zastanowienia skłonił się on w kierunku wypełniania dobrych pragnień. „Pragnienie Boga jest wpisane w serce człowieka, ponieważ został on stworzony przez Boga i dla Boga. Bóg nie przestaje przyciągać człowieka do siebie i tylko w Bogu człowiek znajdzie prawdę i szczęście, których nieustannie szuka”²⁸. Jednakże korzysta on z daru wolności, dlatego sam decyduje o swoim położeniu względem kategorii dobra i zła. Zamknięcie na Boga powoduje otwarcie na grzech, on zaś sprowadza śmierć. Dlatego Bóg proponuje człowiekowi nowe Prawo, którym jest Duch Święty. Duch daje życie w Chrystusie i wyzwala spod prawa grzechu i śmierci (por. Rz 8, 2).

1.1.3. Relacja do wspólnoty

Człowiek pozostaje w relacji nie tylko do siebie i do Boga, ale również do innych. Człowiek jako byt jest otwarty na drugiego. Grzech zniszczył w człowieku bezosłowną, czystą i naturalną zdolność do relacji. Odsunął go od wspólnoty z innymi

25 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary...* s. 82.

26 F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Poznań 1995, s. 13.

27 M. Jieris, *Podstawa antropologiczna w koncepcji teologii Karla Rahnera*, w: *Filozofia Chrześcijańska*, t. 7, red. K. Stachewicz, Poznań 2010, s. 122.

28 KKK, nr 27.

ludźmi. Dlatego życie człowieka na ziemi jest dojrzewaniem i doskonaleniem relacji z innymi. Mimo tego, że natura ludzka została skażona grzechem, to człowiek nosi w sobie obraz Boga. Grzech pierworodny nie wykluczył z człowieka naturalnej zdolności do kochania. Tomasz z Akwinu napisał, że „człowiek z natury ustosunkowuje się po przyjacielsku do wszystkich ludzi”²⁹. Taką postawę prezentuje Franciszek, jak można przeczytać w życiorysie: „pewien mąż z miasta Asyżu przypadł mu do serca bardziej niż inni, gdyż był jego rówieśnikiem, a trwała z nim przyjaźń ośmieliła go do zwierzenia mu się ze swoich sekretów”³⁰. Człowiek dzięki relacjom poznaje siebie i coraz głębiej rozumie swoje „ja”. Franciszek znajduje kogoś, przed kim może odsłonić swoje wnętrze. Takie przedstawienie Franciszka wskazuje na to, że nie jest on samotnikiem, lecz angażuje się w relacje z drugim człowiekiem. Według św. Tomasza, jeśli człowiek kocha siebie, to kocha także swoją naturę – człowieczeństwo; wszystko to prowadzi go do miłości drugiego, czyli relacji:

Powiedzieliśmy wyżej, że anioł jak i człowiek miłuje siebie samego w sposób naturalny. Otóż to, co z kimś tworzy jedno, jest nim samym – jego drugim „ja”; i dlatego każda rzecz kocha to, z czym tworzy jedno; i jeżeli tworzy jedno z sobą naturalną jednością, kocha to miłością naturalną; jeżeli zaś tworzy jedno z sobą jednością nie naturalną, kocha to miłością nie naturalną. Np. człowiek kocha swojego współobywatela z poczucia wspólnoty obywatelskiej, czyli miłością cnoty obywatelskiej; swojego zaś krewnego kocha miłością naturalną, jako że tworzy z nim jedno z racji wspólnego początku: urodzenia naturalnego.

Jasnym jest, że to, co tworzy jedno z kimś z racji należenia do tego samego rodzaju lub gatunku, tworzy jedno z natury. I dlatego naturalną miłością każda rzecz lubi to, z czym tworzy jedno co do gatunku, ponieważ kocha swój gatunek³¹.

Z drugiej strony, postawa Franciszka staje się również dowodem na ciągłą zdolność człowieka do czynienia zła i konsekwencje, jakie to ze sobą niesie – degradację człowieka i wspólnoty. Jak podaje życiorys: „nawet bardziej grzesznie niż jego rówieśnicy brnął w próżności, podlegał ich do złego i bardziej od nich hołdował głupocie”³². Franciszek, zaabsorbowany korzystaniem z rozrywek świata, nie interesuje się swoimi bliskimi i tym, że przyczynia się do ich grzechu. „Kto nie uznaje Boga jako Boga, sprzeniewierza się głębokiemu pojęciu człowieka i narusza komunie między ludźmi”³³. Człowiek próbuje tworzyć relacje wedle własnych

29 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II 157, 3 ad 3.

30 1 Cel 6.

31 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I a, 60, 4.

32 1 Cel 2.

33 Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, w: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2,

upodobań, podkreślając tym samym kreatywność swojego wolnego wyboru. W rzeczywistości zaś wnosi w ludzką egzystencję chaos i degradację wartości³⁴.

Od początku istnienie człowieka wiąże się ze wspólnotą, zatem z zamysłu Bożego człowiek jest istotą społeczną. Wyraz temu daje drugi opis stworzenia z Księgi Rodzaju: „Gdy Bóg stworzył człowieka, na podobieństwo Boga stworzył go; stworzył mężczyznę i niewiastę, pobłogosławił ich i dał im nazwę «ludzie», wtedy gdy ich stworzył” (Rdz 5, 1–2). Ludzkość jako społeczeństwo jest wpisana w Boży plan stworzenia. Słowa Księgi Rodzaju wskazują, że Bóg nie tylko tworzy pojedynczego człowieka, lecz również społeczność ludzi. Negatywne skutki grzechu pierwotnego dotyczą zatem nie tylko każdego człowieka osobście, lecz również wspólnotę ludzi jako całość. Katechizm Kościoła wyjaśnia:

Konsekwencje grzechu pierwotnego i wszystkich grzechów osobistych ludzi powodują w świecie, ujmowanym jako całość, stan grzeszności, który może być określony wyrażeniem św. Jana: „grzech świata” (J 1, 29). Wyrażenie to określa także negatywny wpływ, jaki wywierają na osoby sytuacje wspólnotowe i struktury społeczne, które są owocem grzechów ludzi³⁵.

Kryzys wartości dotyka również środowiska młodzieńczego dorastania Franciszka. Ówczesny świat jest opanowany przez złe postępowanie i rozkład życia moralnego, natomiast wspólnota kultywuje negatywne przyzwyczajenia, nawyki i nauki. Tomasz z Celano podsumowuje to w życiorysie następująco: „wszędzie tak bardzo szerzyła się śmiertelna choroba i obejmowała wszystkie członki wielu, że gdyby Lekarz cokolwiek się spóźnił, pozbawiłby ich życia, odciąwszy żywotnego ducha”³⁶. Mamy więc ukazany obraz wspólnoty dotkniętej grzechem, natomiast ratunek upatrywany jest w „Lekarzu”, którym jest Jezus Chrystus. W innym miejscu podobnie autor życiorysu nakreśla obraz wspólnoty jako tej, która rości sobie prawo do danego człowieka i stara się zatrzymać go na poziomie degradacji, tak jak to działo się z Franciszkiem: „oni ciągnęli go na siłę. Albowiem rzesza młodzieńców z miasta Asyżu (...) zaczęła go zapraszać na zespołowe uczty, którym zawsze towarzyszyła rozwiązłość i błazeństwa”³⁷. Franciszek jest tym, któ-

Kraków 2005, 36 (dalej: EV).

34 J. Życiński, *Antropologiczny sens prawdy o grzechu pierwotnym*, artykuł dostępny online na stronach KUL: pracownik.kul.pl/files/12979/public/Zycinski_grzech.doc (dostęp z dnia: 6 stycznia 2020).

35 KKK, nr 408.

36 1 Cel 8.

37 Tomasz z Celano, *Życiorys drugi świętego Franciszka z Asyżu*, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, red. S. Kafel OFMCap, t. 1, Warszawa 1981, 7 (dalej: 2 Cel).

ry stał na czele owej wspólnoty, „której on niegdyś torował drogę do próżnych uciech”³⁸. Ideą wspólnoty, do której należał Franciszek przed nawróceniem, było naśladowanie życia świata. Obraz tej wspólnoty bardzo różnił się od pierwotnego założenia wspólnoty ludzi jako tych, którzy ukazują obraz Boga, naśladując Jego syna Jezusa Chrystusa.

1.2. Człowiek w świecie

Człowiek jako jednostka konstytutywna świata stworzonego i element jego struktury poznaje siebie na różne sposoby, głównie poprzez wszystko to, co różni się od niego samego, a jednocześnie z czym pozostaje w relacji. Jest jedynym stworzeniem zdolnym nawiązać dialog z Bogiem. Rozpoznając głos Boga w swoim wnętrzu, zostaje powołany do wykonywania określonej misji. Jednakże wszystko rozstrzyga się z poszanowaniem wolnej woli człowieka. Można wyróżnić trzy rzeczywistości, do których człowiek jest powołany: panowanie nad światem, przekazywanie życia oraz zachowanie przymierza Bogiem.

1.2.1. Panowanie

Panowanie jest pierwszą z rzeczywistości i daje człowiekowi prerogatywy władcy ziemi oraz plasuje go w rankingu stworzenia na miejscu pierwszym. Jedną z encyklik podkreśla: „Świat widzialny zostaje stworzony dla człowieka: człowiek zostaje więc obdarowany światem”³⁹. Prawda, że człowiek jest koroną stworzenia, należy do podstaw w antropologii i w Biblii. Ponadto Biblia, jako że zawiera prawdy dotyczące funkcjonowania świata i człowieka, określa, czym to panowanie się charakteryzuje. Odpowiedzi dostarcza Księga Rodzaju: „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał” (Rdz 2, 15).

Pierwszym i podstawowym środkiem panowania człowieka nad światem jest praca⁴⁰. Z pracą wiąże się władza człowieka, „w ten sposób człowiek został postawiony na czele całego stworzenia i właśnie poprzez pracę spełnia swą władczą rolę na świecie”⁴¹. W życiorysie Franciszka czytamy, że „po zdobyciu początków wykształcenia został przeznaczony do zajmowania się sprawami kupieckimi”⁴². Zatem naturalnym również dla Franciszka było wykonywanie jakiejś pracy. „Praca nie jest więc karą, lecz zaufaniem okazanym człowiekowi przez Boga. Jest ona konieczną drogą rozwoju, środkiem doskonalenia się, a przez to upodobnienia do Boga”⁴³.

38 2 Cel 7.

39 DV 34.

40 Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 33.

41 J. Lartigolle, *Vocation chrétienne du travailleur moderne*, Paris 1964, s. 37.

42 1 Bon II, 1.

43 B. Skrzydlewski, *Teologia pracy ludzkiej*, „Ateneum Kapłańskie” 65 (1962), s. 102.

Poprzez pracę człowiek z jednej strony wyraża siebie, zaś z drugiej przekształca świat wedle swoich potrzeb. Świat został dany człowiekowi przez Boga w tym celu, aby człowiek dokończył akt stwórczy, równocześnie zaspokajając, dzięki temu wysiłkowi pracy, swoje potrzeby ludzkie.⁴⁴ Najgłębszą wartością pracy jest fakt, iż poprzez nią człowiek uczestniczy w działalności Boga. Stwórca podzielił się z człowiekiem swoją Boską prerogatywą – aktem stwórczym, aby mógł kreować otaczającą go rzeczywistość, ale także zadowalać samego siebie. Rzeczywistość pracy jest wyrazem działania Boga w samym człowieku, jednak owocność pracy wpływa również w pewnym stopniu z moralności.

Analizując postawę Franciszka można stwierdzić, że jego praca służyła wyłącznie zaspokojeniu swoich egoistycznych pragnień, jak go charakteryzuje życiorys: „obrotny kupiec, ale pełen próżności szafarz”⁴⁵. Takie rozumienie pracy wypacza jej cel, którym jest „rozwój osobowy i społeczny wszystkich ludzi”⁴⁶. Człowiek wykonuje swoją pracę jako osoba w pełni wolna i rozumna. „Samą istotą osoby ludzkiej jest to, że może się ona przyczynić do swej doskonałości, praca jest więc elementem samokreacji człowieka”⁴⁷. Swoimi działaniami czyni sobie i świat bardziej wartościowym oraz staje się pomostem między tym, co materialne i duchowe, a „będąc zaś panem stworzenia, staje się przez pracę, która nabiera charakteru sakralnego, kapłanem w dziele uświęcania świata i oddania go Bogu z Chrystusem i w Chrystusie”⁴⁸.

1.2.2. Płodność

Dla antropologii podstawą rozważań na temat przekazywania życia są słowa Boga z Księgi Rodzaju: „bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28), a także: „dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24). Powołanie do tego, aby stać się darem dla drugiej osoby, jest wspólne wszystkim ludziom⁴⁹ oraz jest odzwierciedleniem wewnętrznego życia Trójcy Świętej poprzez doskonałe zjednoczenie.

44 M.D. Chenu, *Pour une théologie du Travail*, Paris 1955, s. 60.

45 1 Cel 2.

46 A. Richardson, *The Biblical doctrine of work*, London 1963 – cyt. za: J. Ozdowski, *Podstawowe zagadnienia etyki zawodowej*, „Chrześcijanin w Świecie” 11 (1971), s. 26.

47 J. Vialatoux, *Signification humaine du travail*, Les éditions ouvrières, Paris 1953, s. 67.

48 A. Couesnongle, *Signification chrétienne du travail*, „Economie et Humanisme” 128 (1960), sept.-oct. s. 9.

49 Jan Paweł II, *List apostolski „Mulieris dignitatem” z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety* (15.08.1988), w: tenże, *Wybór listów Ojca Świętego Jana II*, t. 1, Kraków 2005, 7 (dalej: MD).

W sercu Franciszka rodzą się także różne pragnienia, wypowiada on tajemnicze słowa odnośnie swojej małżonki: „poślubię oblubienicę szlachetniejszą i piękniejszą od wszystkich, jakie kiedykolwiek widzieliście, która wyglądem góruje nad innymi, a mądrością wszystkie przewyższa”⁵⁰. W swoim pragnieniu i poszukiwaniu spełnienia w relacji małżeńskiej Franciszek antycypuje wypełnienie powołania w sposób bardzo konkretny, a jednocześnie zupełnie odmienny od tradycyjnego rozumienia małżeństwa. Katechizm Kościoła naucza, że: „powołanie do małżeństwa jest wpisane w samą naturę mężczyzny i kobiety, którzy wyszli z ręki Stwórcy”⁵¹. Franciszek poszukuje swojej oblubienicy i wyraża chęć poślubienia kogoś bardzo wartościowego. Te zamiary wypowiada jako człowiek poszukujący spełnienia, który ukierunkowuje się do osiągnięcia jakiegoś celu. Bardzo prawdopodobne jest to, że Franciszek nie wie o tym, iż wypowiada prorocze słowa, dotyczące założenia zakonu. Słowa te pozostają tym bardziej niezrozumiałe dla bliskich mu osób. Życie Franciszka przedstawia typowe elementy wskazujące na usamodzielnienie i naturalny proces poszukiwania swojego miejsca w świecie, gdyż – jak wskazuje życiorys – Franciszek opuszcza swoich rodziców, swój dom rodzinny, aby rozpocząć życie, którego pragnie jego serce⁵².

Fundamentalnym celem małżeństwa, zgodnie ze słowami Stwórcy, jest przekazywanie życia kolejnym pokoleniom. Słowa wypowiedziane w raju do mężczyzny i kobiety są wezwaniem, aby przez wolność i odpowiedzialność uczestniczyć, w łączności z Bogiem, w przekazywaniu życia. Nie jest to jednak wezwanie tylko i wyłącznie do fizycznego wymiaru przekazywania życia, lecz odnosi się także do inicjacji życia moralnego, etycznego, kulturalnego, społecznego. W wypowiedzi Franciszka wyraża się pragnienie małżeństwa, rozumiane w sposób tajemniczy i duchowy, więc taka interpretacja dotyczy również przekazywania życia w jego rozumieniu. Płodność wyraża się też w wymiarze nadprzyrodzonym: przez posiadanie córek i synów duchowych, dla których człowiek staje się ojcem. Duchowym synom i córkom wskazuje się drogę postępowania i towarzyszy się im w realizowaniu przyjętych postanowień. Uwidacznia się tutaj miłość duchowa, która wyzwala pragnienie dobra dla osoby kochanej. Poprzez taką bezinteresowną miłość człowiek staje się darem dla drugiej osoby. Miłość duchowa zatem zespala i buduje wspólnotę.

1.2.3. Przymierze

Trzeci wymiar powołania dotyka przymierza z Bogiem. To przymierze może urzeczywistnić się tylko wtedy, gdy jego kontrahentem jest istota rozumna i wol-

50 1 Cel 7.

51 KKK, nr 1603.

52 1 Bon II, 5.

na, czyli każdy człowiek. Pierwsze przymierze między Bogiem a ludźmi zostało zawarte w raju, gdy człowiek obdarzony pierwotną czystością, niewinnością i łaską mógł uczestniczyć w życiu Stwórcy⁵³. Kolejne starotestamentalne przymierza zawierane były przez Boga z Noem, następnie z Abrahamem i Mojżeszem. Potwierdzały one partnerstwo człowieka w stosunku do Boga, a tym samym jego godność. Pierwsze przymierze w raju bierze swój początek od słów wypowiedzianych przez Stwórcę: „z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 2, 16).

Człowiek, jak przedstawia Biblia, został zwiedziony przez węża (por. Rdz 3, 13) i zgrzeszył, zrywając tym samym przymierze z Bogiem. Konsekwencji grzechu pierwotnego doznaje odtąd każdy potomek Adama. Można je dostrzec również w życiu Franciszka, który „z młodzieńczym żarem gorzał w grzechach (...), a nie umiając się ujarzmić, chłonał truciznę starodawnego węża”⁵⁴. Autor życiorysu, opisując młodość Franciszka, próbuje ukazać przyczyny jego niemoralnego postępowania. Stara się zrozumieć przyczyny jego grzesznego życia, wskazując na genezę nieposłuszeństwa, wywodzącą się od pierwszych rodziców. Konsekwencje grzechu są tragiczne:

Popelniając ten grzech, człowiek przedłożył siebie nad Boga, a przez to wzgardził Bogiem; wybrał siebie samego przeciw Bogu, przeciw wymaganiom swego stanu jako stworzenia, a zarazem przeciw swemu dobru. Stworzony w stanie świętości, człowiek był przeznaczony do pełnego „przebóstwienia” przez Boga w chwale⁵⁵.

„Trucizna starodawnego węża”, niszcząca rajske życie pierwszych ludzi, urzeczywistnia się także w życiu Franciszka i atakuje wszystkie aspekty jego ziemskiej egzystencji. W takim stanie natura człowieka ulega degeneracji: „Serce człowieka napętnia się gniewem i pożądliwością, wzmacnia się nieprzyjaźń do bliźniego, udziałem ludzi staje się nędza i samotność, natomiast oddalenie od Boga sprawia, że człowiek jest na ziemi zbiegiem i tułaczem, a niepewność i niestałość losu stają się jego udziałem na zawsze”⁵⁶. Grzech pierwszych ludzi dotknął przede wszystkim przymierza z Bogiem, naznaczając tym samym człowieka utratą poznania Boga i osłabieniem woli.

Interesującym jest odniesienie do życia Franciszka potrójnego rodzaju natury pożądliwości ukazanej na kartach Księgi Rodzaju. Opis ten koreluje z Listem św. Jana,

53 Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...* s. 32.

54 1 Cel 3.

55 KKK, nr 398.

56 EV 8–9.

który porusza owo zagadnienie: „wszystko bowiem co jest na świecie, a więc: pożądlivość ciała, pożądlivość oczu i pycha tego żywota, nie pochodzi od Ojca, lecz od świata” (1 J 2, 16). W Księdze Rodzaju kolejno wymienionym pożądlivościami odpowiadają następujące treści: „drzewo to ma owoce dobre do jedzenia” (Rdz 3, 6) odpowiada pożądlivości ciała, „jest ono rozkoszą dla oczu” (Rdz 3, 6) odnosi się do pożądlivości oczu, natomiast „owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy” (Rdz 3, 6) charakteryzuje pychę tego żywota. Również w życiorysie Franciszka można doszukać się owej triady opisującej działanie mechanizmu pożądlivości. Pożądlivość ciała wyraża się przez nieuporządkowane relacje w stosunku do bogactwa: jak wskazuje życiorys, Franciszek „był bowiem bardzo zamożny, nie skąpy ale rozrzutny, nie chciwy pieniędzy ale trwoniący majątek”⁵⁷. Życiorys podaje informację, że Bóg doświadczył Franciszka chorobą, po której „piękno pól, rozkoszny czar winnic i wszystko, co raduje oczy, zupełnie go nie ucieszyło”⁵⁸. Stąd można wnioskować, iż wiele wartości cenionych przez świat stanowiło przed jego nawróceniem „rozkosz dla oczu”. Natomiast pychę Franciszkowego młodzieńczego życia autor życiorysu podsumowuje zwięzłą frazą, mówiąc, że „w pogoni za próżną chwałą nie dał się nikomu prześcignąć”⁵⁹. Grzech osiąga swoje wypełnienie na trzech płaszczyznach również w życiu Franciszka. Człowiek u zarania swojego istnienia został dotknięty pożądlivością, która „poddaje go przyjemnościom zmysłowym, pożądaniu dóbr ziemskich i afirmacji siebie wbrew nakazom rozumu”⁶⁰. Jak zostało wykazane, pożądlivość jest mocno zakorzeniona w antropologii i ma swoją genezę w kuszeniu pierwszych rodziców. Człowiek stracił pierwotną niewinność, „zniszczeniu uległa wpisana w ludzką naturę pierwotna matryca moralna, dzięki której człowiek, ukierunkowany na mocy aktu stwórczego na swego Stwórcę, pozostawał z Nim w głębokiej przyjaźni”⁶¹.

Człowiek, jako byt skończony, doświadcza w sobie pewnej pustki i jeśli postawimy go w relacji do Tego, który jest pełnią w nieskończoności – Boga, okaże się, że doświadczenie wiary wspomnianą pustkę wypełnia. Franciszek „przeżywał pasję ducha i nie spoczął, dopóki nie dokonał tego, co począł w sercu”⁶². Doświadczenie wiary pobudza nadzieję na spełnienie się w obrębie swojej osoby, a tym, który znosi wyrok potępiający, wydany przez człowieka na samego siebie,

57 1 Cel 2.

58 1 Cel 3.

59 1 Cel 2.

60 KKK, nr 377.

61 E. Guziakiewicz, *Rajski owoc i podstawy biblijnej moralności*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 68 (2015) nr 1, s. 63.

62 1 Cel 6.

jest Bóg. Wiara jest tym nieodzownym elementem spotkania człowieka i Boga, wymaga od człowieka rozumienia, zarówno siebie, jak i podstawowych własności określających naturę, którymi są osoba i podmiot⁶³. „Bycie osobą znaczy więc samo posiadanie podmiotu jako takiego w świadomej i wolnej relacji do całości”⁶⁴. Franciszek rozpoczyna swoje świadome „bycie” od momentu, w którym potrafi nabrać dystansu do samego siebie i wszystkiego, co go otacza, bowiem „zaczął się mało cenić i mieć w pewnej pogardzie to, co przedtem podziwiał i kochał”⁶⁵. Z pewnością można zauważyć, że im mniej cenił siebie tym, bardziej był zdolny, aby wyjść poza siebie, a przez to spojrzeć na siebie obiektywnie. Spojrzenie z różnych perspektyw pozwala dostrzec prawdziwe motywy swojego zachowania, a także pragnienia, dążenia i cele, które chce się osiągnąć. Wszystkie te elementy zostają poddane oczyszczeniu i przemyśleniu. Pogarda w stosunku do tego, co stanowiło przedmiot dotychczasowej fascynacji człowieka, czyni go wolnym od przywiązań, a przez to może on widzieć siebie w innej perspektywie niż ta, która była mu narzucana przez nieuporządkowane pożądlivości.

„Bycie w świecie” stawia człowiekowi konkretne wymagania. Z jednej strony jest to pragnienie dojścia do prawdy, odkrycia Tajemnicy; z drugiej zaś strony zmierzenie się ze świadomością przemijalności. Człowiek, wplątany w szereg relacji zewnętrznych i wewnętrznych, musi ciągle zadawać pytanie o swój sens. Żyjąc w świecie, uświadamia sobie swoją odrębność od niego i wyższość, a jednocześnie doświadcza trudności w prawidłowym i całościowym ocenianiu otaczającej go rzeczywistości. Wszystko to stanowi dla niego przedmiot poznania, lecz tylko on sam zachowuje swoją podmiotowość wobec wszystkiego, co doświadcza. Poczucie odrębności i wolności oraz samoświadomość są tym co go definiuje. Człowiek w swoim istnieniu jest ukierunkowany na Boga, jest bytem otwartym i wezwanym. Otwartość wiąże się z poznaniem samego siebie, które wypełnienia się w zjednoczeniu z Bogiem. Wezwanie to działanie Boga, realizujące się w otwartości człowieka, ponieważ w Bogu człowiek znajduje swój sens i najpełniej się realizuje⁶⁶.

1.3. Tożsamość człowieka

Jednym z istotnych aspektów człowieczeństwa jest poszukiwanie prawdy o sobie, Bogu i świecie. Człowiek jawi się poniekąd jako poszukiwacz prawdy, dzięki której jest bliżej – niż sobie uświadamia – Boga, który jest Prawdą, a przez to samo także

63 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary...* s. 27.

64 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary...* s. 31.

65 1 Cel 4.

66 E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. J. I. Adamska OCD, Poznań 1995, s. 501.

bliżej własnego wnętrza⁶⁷. Owo pragnienie poszukiwania prawdy zostało zaszczone w sercu i rozumie człowieka przez Boga. Prawda jest odkrywana na drodze kontemplacji, ta z kolei utrudniona jest przez grzech. Czytamy w życiorysie Franciszka: „na skutek grzechu pierworodnego ulegał powabom tego świata i nie nauczył się jeszcze kontemplacji rzeczywistości nadprzyrodzonych”⁶⁸. Autor życiorysu stwierdza, że zdolność do kontemplacji rzeczy Bożych u Franciszka jest czymś nieodkrytym, bo zasłoniętym grzechem, a kontemplacja jest „darem, łaską; nie można przyjąć jej inaczej jak tylko w pokorze i ubóstwie”⁶⁹. W relacji Boga i człowieka, którą tworzy wiara, Bóg pragnie udzielać się człowiekowi, aby ten mógł go poznawać i kochać bardziej. Bóg udziela się człowiekowi zawsze, gdy ten jest gotowy, bowiem „przebywa i jest substancjalnie w każdej duszy, choćby to była dusza największego w świecie grzesznika”⁷⁰. Natomiast sposoby dotarcia do człowieka stanowią tajemnicę, której zrozumienie jest drogą i zadaniem, a jednocześnie ogromnym skarbem.

1.3.1. Cierpienie

Bóg wchodzi na drogę spotkania z człowiekiem wieloma sposobami. Poszukuje sytuacji, w której człowiek zdolny jest otworzyć swoje serce najbardziej. Dla Franciszka sposobnością ku temu było doświadczenie cierpienia i choroby jako działania Bożego. W Starym Testamencie człowiek przeżywał chorobę w Bożej obecności (por. Ps 39), przed nim otwierał swoje serce i uskarżał się na swój los. Bardzo często właśnie w chorobie człowiek uświadamia sobie swój grzech, jak mówi psalmista: „winy moje przerosły moją głowę, gniotą mnie jak ciężkie brzemie; cuchną, ropieją me rany na skutek mego szaleństwa” (Ps 38, 5). Na przykładzie dziejów narodu izraelskiego można stwierdzić, że choroba ma swoje uzasadnienie w grzechu i złu, którego tenże naród się dopuścił. Jak poucza Kościół, choroba może być też „drogą do większej dojrzałości, może pomóc lepiej rozeznaczyć w swoim życiu to, co nieistotne, aby zwrócić się ku temu, co istotne. Bardzo często choroba pobudza do szukania Boga i powrotu do Niego”⁷¹.

Dla Franciszka, jak stwierdza Tomasz z Celano, Boska interwencja w doświadczeniu cierpienia była wyzwalająca, ponieważ „poprzez ucisk ducha i trud dla ciała pomogła mu ona wycofać się z błędnego usposobienia”⁷². W doświadczeniu niemocy, skończoności i ograniczenia pojawia się dla człowieka nadzieja na zejście z drogi grze-

67 E. Stein, *Wiedza Krzyża*, tłum. I. J. Adamska OCD, Kraków 1994, s. 181.

68 1 Bon I, 2.

69 KKK, nr 2713.

70 Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, w: tegoż, *Dzieła*, red. P. Linka, tłum. B. Smyrak OCD, Kraków 2014, s. 247.

71 KKK, nr 1501.

72 1 Cel 3.

chu i powrót na ścieżkę Bożych przykazań, prowadzącą do zbawienia. Św. Bonawentura daje temu wyraz, pisząc o Franciszku, że „Pan doświadczył go długą chorobą ciała, aby przygotować jego duszę dla zbawczego działania Ducha Świętego”⁷³. Cierpienie, którego doświadcza człowiek, jest tajemnicą i dotyka każdego wymiaru jego egzystencji. „W całym kosmosie tylko człowiek stawia pytanie o sens cierpienia i kieruje go ku Bogu”⁷⁴. Franciszek poprzez swoje cierpienie jest przykładem nawrócenia dla innych. Życiorys podaje: „żeby poprzez niego grzesznikom dać nadzieję pokrzepienia w łaskę, a wszystkim wskazać przykład nawrócenia do Boga”⁷⁵. Cierpienie może być pomocą człowiekowi w doskonaleniu swojej moralności, formą oczyszczającą także w życiu nadprzyrodzonym, co określa się mianem pokuty. „Protologia odpowiada pryncypialnie, że wszystkie te przykre doświadczenia człowieka są karą i konsekwencją grzechu”⁷⁶. Cierpienie jest złem, ponieważ jest jedną z konsekwencji grzechu. Nieocenioną wartość uzyskuje cierpienie dopiero poprzez przeżywanie go w relacji do Boga.

1.3.2. Sumienie

Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boże, został obdarzony sumieniem. Na tej płaszczyźnie dochodzi do spotkania człowieka z Bogiem, który nieustannie zaprasza do wejścia w relację z sobą, a tym samym oczekuje, by sam człowiek odpowiedział Stwórcy w pełnej swej wolności. Sumienie pozwala usłyszeć głos Boży we wnętrzu człowieka, dzięki czemu może on rozpoznać swoje powołanie.

Stworzony na obraz Boga człowiek zostaje przez Ducha Prawdy obdarowany sumieniem, ażeby obraz wiernie odzwierciedlał swój Pierwowzór, który jest zarazem Mądrością i prawem odwiecznym, źródłem ładu moralnego w człowieku i świecie⁷⁷.

Sumienie nie stanowi pewnego rodzaju dodatku do człowieczeństwa jako takiego, lecz ściśle zawiera się w jego istocie. Poprzez nie człowiek może być sobą, poznawać prawdę o sobie oraz podążać za dobrem⁷⁸. Zatem można wyróżnić podstawowe funkcje sumienia, do których należą: rozpoznanie Bożego głosu, umiejętność odróżniania dobra i zła oraz wybór dobra⁷⁹.

73 1 Bon I, 2.

74 Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris” o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia* (11.02.1984), w: tenże, *Wybór listów Ojca Świętego Jana II*, t. 1, Kraków 2005, 9 (dalej: SD).

75 1 Cel 2.

76 M.K. SULEJ, *Od teologii cierpienia do teologii krzyża*, „Ateneum Kapłańskie” 470 (1987), s. 13.

77 DV 36.

78 J. Bajda, *Sumienie i osoba a autorytet Magisterium*, w: Jan Paweł II, *Veritatis Splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 1995, s. 198.

79 Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987, s. 271.

1.3.2.1. Głos Boga

Bóg przemawia do człowieka wieloma sposobami, szuka drogi, poprzez którą może dotrzeć do jego serca. Życiorys wspomina, że pierwszą interwencją Boga w życie Franciszka było doświadczenie choroby, podczas której Franciszek „wszedł w siebie i zaczął się zastanawiać”⁸⁰. Poprzez wejście w głąb siebie, Franciszek dokonuje analizy swojego dotychczasowego postępowania, dążeń i wartości, co prowadzi go do zmiany myślenia. Jak zauważa autor życiorysu Franciszek, „dziwił się nagłej swej zmianie”⁸¹. Wejście w głąb sumienia powinno być czymś naturalnym dla człowieka. „Jest ważne, by każdy wszedł w siebie, ażeby usłyszeć głos swojego sumienia i za nim pójść. To poszukiwanie głębi wewnętrznej jest tym bardziej konieczne, że życie często sprawia, iż uchylamy się od wszelkiej refleksji, zastanowienia się lub wejścia w siebie”⁸². Słusznie pisze św. Augustyn: „Wróć do swego sumienia, jego pytaj!... Zejdźcie więc – bracia – do waszego wnętrza i we wszystkim, co czynicie, patrzcie na świadka – Boga!”⁸³. Refleksje te przywodzą na myśl ewangeliczną przypowieść o synu marnotrawnym, który będąc w stanie całkowitego upadku moralnego i dobrowolnego oddalenia od Ojca „wchodzi w siebie i zaczyna się zastanawiać” (por. Łk 15, 17). Właśnie to wejście w siebie jest początkiem powrotu do Ojca, jednakże ma ono na celu nie tyle ściślejsze skupienie się na sobie samym, bo byłby to egoizm, ale odnalezienie Boga. Jak poucza św. Augustyn:

Jeśli chcesz znaleźć Boga, porzuć świat zewnętrzny i wejdź w siebie.

Jednakże nie pozostań w sobie, ale przekrocz siebie, bo nie jesteś Bogiem: On jest głębszy i większy od ciebie. Szukałem Jego obecności w mojej duszy i jej nie znajduję; mimo to rozważałem w poszukiwaniu Boga i wdychałem do Niego; przez stworzenia starałem się poznać „niewidzialne jego przymioty” (Rz 1, 20)⁸⁴

Wskazuje on na to, iż zamknięcie i pozostanie w sobie samym jest czymś błędnym, ponieważ człowiek jest stworzeniem i jako stworzenie musi przekroczyć w sobie to, co Bogiem nie jest, aby ostatecznie znaleźć Tego, który jest „*interior intimo meo et superior summo meo* – głębszy od mojej głębi i wyższy od mojej wysokości”⁸⁵.

80 1 Cel 3.

81 1 Cel 3.

82 KKK, nr 1779.

83 Augustyn, *Homilie na Ewangelie i pierwszy List św. Jana*, cz. II, red. S. Kalinowski, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, Warszawa 1997, s. 471–472.

84 Augustyn, *Enarratio in Psalmos*, 41, 8: PL 46, 469, cyt. za: J. Ratzinger, Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej *Orationis formas*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, tłum. Z. Zimowski, J. Królikowski, Biblos, Tarnów 1995, nr 19.

85 Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 62.

Kolejny raz Bóg interweniuje w życie Franciszka, gdy „nawiedza go słodyczą łaski w nocnym widzeniu”⁸⁶. Podczas snu zostaje mu ukazany „wspaniały pałac, w którym spostrzega różny sprzęt zbrojeniowy”⁸⁷, słyszy też głos i zostaje „zawołany po imieniu i pociągnięty obietnicą otrzymania tego wszystkiego”⁸⁸. Franciszek, nie rozumiejąc znaczenia snu, idzie do Apulii, aby osiąść upragniony stan rycerstwa, który jawi mu się jako dobro najwyższe. Franciszek, układając swoje życie według ziemskich kategorii i wartości, nie rozumie Bożego wezwania, „cielesny duch dyktuje mu cielesne rozumienie doznanej wizji, podczas gdy w skarbcu mądrości Bożej kryje się sens o wiele szczytniejszy”⁸⁹. Dopiero drugie nawiedzenie, podczas którego Bóg wzywa Franciszka do swojej służby, pozwala mu dostrzec prawdziwe dobro, którym Bóg chce go obdarzyć, a tym samym dostrzec i porzucić dobro pozorne, związane z chwałą doczesnego życia. Człowiek, mając kontakt z grzechem, bardzo łatwo traci światło rozeznania, jednak Bóg nigdy nie przestaje pouczać człowieka, co wiąże się z dobrem, a co nie. On sam daje łaskę do wybierania tylko tego co dobre, święte i budujące. Wszystko to można odczytywać poprzez rozum i dobrze uformowane sumienie.

Sumienie Franciszka staje się miejscem, w którym słyszy on głos Boga, zapraszający do wejścia z Nim w relację, pomimo iż Franciszek nie jest jeszcze oderwany od światowych marności. Porządek Boży zaszczerpiony w sumieniu człowieka daje o sobie znać zawsze, gdy staje on w obliczu wyboru między dobrem a złem. Rozróżnienie dobra i zła jest możliwe poprzez wybory dokonywane pod kierownictwem własnego sumienia. Rzeczywistość sumienia „jako instancji gwarantującej (...) słuszność decyzji polega właśnie na tym, iż reprezentuje ono ponadpodmiotową i ponadindywidualną obiektywność w dziedzinie moralnych wzorców i norm postępowania”⁹⁰. Należy podkreślić również indywidualną pracę każdego człowieka nad swoim własnym sumieniem, którego dojrzałość wyraża się tym, że sądy człowieka odzwierciedlają prawdę o dobru poprzez poszukiwanie prawdy i kierowanie się nią⁹¹. Płaszczyną, na której uwidacznia się odniesienie ludzkiej wolności do Prawa Bożego, są czyny. Poprzez nie człowiek wyraża siebie i swoją postawę moralną, co z kolei pozwala mu trwać przy Stwórcy lub w opozycji do Niego.

86 1 Cel 5.

87 2 Cel 6.

88 2 Cel 6.

89 2 Cel 6.

90 J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Warszawa 1999, s. 21.

91 Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, w: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2005, 61 (dalej: VS).

1.3.2.2. Wybór

Święty Bonawentura mówił, że „sumienie jest jakby Bożym zwiastunem i posłańcem, tak że nie głosi nakazów własnych, ale nakazy pochodzące od Boga na sposób herolda, który ogłasza królewskie rozporządzenia”⁹². Franciszek pewnego razu wykrzyczał: „Jestem heroldem wielkiego króla”⁹³. Zestawiając obie wypowiedzi, można zauważyć, że św. Bonawentura przyporządkowuje tytuł głosiciela prawa Bożego sumieniu, natomiast Franciszek sam przedstawia siebie jako współpracownika Boga i kreuje się na głosiciela Bożego Objawienia. Oświadczył tym samym, że wybrał Boga i podążanie za Nim. Zatem zawsze Bóg jako pierwszy wychodzi do człowieka z propozycją, jaką jest On sam.

Ziemska egzystencja przez wolną wolę predysponuje człowieka do wybierania określonych dóbr spośród szerokiego wachlarza możliwości. Dobre jest jednak tylko to, co nie przynosi szkody moralnej:

Dobra wola oznacza pragnienie dobra. Ale pragnienie dobra byłoby ślepe, gdyby nie zmysł moralny, który otwiera wolę na to, co dobre (...). Z kolei, bez sumienia widzenie i pragnienie dobra kończyłoby się samym podziwem dla dobra, bez próby realizacji⁹⁴.

Człowiek posiada wrodzony instynkt, który podpowiada mu o istnieniu jakiegoś szczególnego rodzaju dobra. Tym naturalnym instynktem jest sumienie, które daje możliwość samorealizacji osoby poprzez wybór określonych dóbr, a w tym dobra największego. Bardzo często zdarza się, że przez źle ukształtowane sumienie człowiek nie wybiera od razu obiektywnego dobra najwyższego, jakim jest Bóg, lecz subiektywne dobro najwyższe, jakim są własne pragnienia. Franciszek, kształtowany według swojej zachwianej młodzieńczej moralności, stwierdza, że jego dobrem najwyższym jest podążanie za karierą, czyli realizacja siebie w stanie rycerskim. Franciszek dokonał wyboru zgodnie z własnym sumieniem popartym rozumem, jak zauważa św. Tomasz:

Wiara w Chrystusa sama w sobie jest rzeczą dobrą, jednakże błędem moralnym jest wierzyć w Chrystusa, jeśli rozum mówi nam, że nie jest to dobre; każdy musi słuchać własnego sumienia, nawet jeśli to sumienie błądzi⁹⁵.

92 Bonawentura, *Commentatorium in Quator Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), t. 2, dist. 39, a. 1, q. 3.

93 1 Cel 16.

94 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 100.

95 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Ia IIae, q. 19, art. 5.

W przypadku Franciszka sumienie stanowi instancję, która nie jest dla niego gwarancją wyboru największego obiektywnego dobra – Boga. Lecz sam Bóg interweniuje i pragnie wejść z nim w relację. Bóg przedstawia się jako Dobro Najwyższe warte wszelkich ludzkich wysiłków a tym samym chce być poznany przez człowieka jego prawidłowo ukształtowanym sumieniem i rozumem.

1.3.2.3. Dobro

Bóg, którego Franciszek określał jako „Dobro Najwyższe”, dzieli się sobą nieustannie. Najwznioślejszym wyrazem tego obdarowania jest wcielenie Syna Bożego. Aspekt ten wiąże się z wyborem życia, a tym samym uwolnieniem od śmierci. Jednakże Bóg wyzwala nie tyle od śmierci, ale przede wszystkim radykalnie odcina człowieka od zła i grzechu. Bóg pragnie człowieka zbawić:

Zbawić to znaczy wyzwolić od zła radykalnego, ostatecznego. Takim złem nie jest sama tylko śmierć. Śmierć już nie jest takim złem, skoro przychodzi po niej zmartwychwstanie. A zmartwychwstanie przyszło za sprawą Chrystusa. Za sprawą Chrystusa śmierć przestaje być złem ostatecznym – zostaje przyporządkowana mocy życia⁹⁶.

Moc życia wyraża się w tym, iż Bóg chce uczynić człowieka uczestnikiem swojego życia⁹⁷. Bóg przyciąga człowieka do siebie, czego przykład można znaleźć w życiu Franciszka, jak sam mówił: „został napełniony taką wielką słodyczą Bożą, że nie mogąc jej wyrazić, wcale nie mógł ruszyć się z miejsca”⁹⁸. Bóg kieruje duchowe oczy Franciszka na rzeczywistość inną od tej, której doświadczał, „przeniknięty został jakimś uczuciem duchowym, porywającym ku rzeczom niewidzialnym”⁹⁹. Uczestnictwo w życiu Boga jest przyobiecane każdemu człowiekowi przez ofiarę Jezusa Chrystusa. Objawiając się, Bóg wychodzi naprzeciw człowiekowi, uzdalniając go tym samym do przyjęcia zbawienia. Stąd człowiek stopniowo odkrywa w swoim życiu Bożą obecność pomimo swego przywiązania do świata. Przejaw tego można dostrzec w życiorysie Franciszka: „płomyk miłości Bożej zawsze płonął w jego sercu, to jednak jako młodzieniec nie znał jeszcze tajemnicy Bożej mowy, ponieważ uwikłany był w sprawy ziemskie”¹⁰⁰.

96 Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 68.

97 M. Kowalczyk, *Bóg pragnie, aby wszyscy zostali zbawieni*, w: *Tajemnica Odkupienia*, Kolekcja Communio 11, red. L. Balter, Poznań 1997, s. 428.

98 2 Cel 7.

99 2 Cel 7.

100 Bonawentura, *Życiorys mniejszy św. Franciszka z Asyżu*, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, red. S. Kafel OFMCap, t. 1, Warszawa 1981, I, 2 (dalej: 2 Bon).

Droga ludzkiego życia pełna jest wskazówek udzielanych przez Boga. Nosząc w sobie podobieństwo do biblijnego Adama, człowiek poprzez grzech ucieka i skrywa się przed Bogiem. Podobnie jak w raju Stwórca pierwszy zwraca się do człowieka, tak i w życiu Franciszka Bóg jako pierwszy poszukuje go na różne sposoby. Pytanie postawione w raju: „Adamie gdzie jesteś?” (Rdz 3, 9) otwiera przed każdym możliwość przyjęcia zbawienia. Dokonuje się ono na drodze postępowania za wezwaniem Tego, któremu się powierza swoje życie. Pytanie Boga w raju uświadamia Adamowi oddalenie od Niego, natomiast pytanie skierowane do Franciszka: „Kto może mu lepiej zrobić, sługa czy Pan?”¹⁰¹ również wskazuje na pewien stopień nieuporządkowania jego wnętrza i oddalenia od Stwórcy. Zdarzenie to wprowadza Franciszka w nową sytuację, wymaga decyzji oraz odpowiedzi.

Kiedy człowiek decyduje się kroczyć za Bogiem, którego głos w swoim wnętrzu rozpoznaje¹⁰², wtedy jego życie zmienia się radykalnie. Jest wezwany do nadania swojemu życiu innego kierunku, do uporządkowania relacji nie tylko z Bogiem, lecz także z innymi, tak, aby zmieniła się ona jakościowo. Franciszek mówi o sobie: „Kiedy byłem w grzechach, widok trędowatych wydawał mi się nie do zniesienia, wszakże Pan wprowadził mię między nich i spełniałem wobec nich usługi miłosierdzia”¹⁰³. Jest ukierunkowany do nadania właściwej perspektywy swojemu życiu, do postępowania wedle standardów wyznaczonych przez Boga, do sprzeciwienia się temu, co do tej pory niszczyło jego życie, czyli grzechowi.

Życie Boże, które objawia się w człowieku, staje się widoczne dla innych. Człowiek rozpoznaje siebie, a przez to rozumie i przyjmuje to, do czego jest wezwany. Bóg proponuje człowiekowi uczestnictwo w porządku łaski, a przez to bardziej daje się poznać. „Bóg wzywa ludzi, aby Mu służyli w Duchu i prawdzie; wezwanie takie wiąże ich w sumieniu, ale nie zmusza (...)”¹⁰⁴. Franciszek słyszy owo wezwanie i odpowiada na nie całym sercem mówiąc: „Panie, co chcesz, abym czynił?”¹⁰⁵.

2. FRANCISZEK - CZŁOWIEK NAWRACAJĄCY SIĘ

Drugi rozdział pracy podejmuje w głównej mierze analizę tekstów źródłowych, którymi są życiorysy św. Franciszka, aby wykazać istotne momenty mające wpływ na nawrócenie Franciszka, a przez to pokazać drogę przemiany mentalnej,

101 2 Cel 6.

102 Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”, w: tenże, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, 16 (dalej: KDK).

103 1 Cel 17.

104 Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej* „*Dignitatis humanae*”, w: tenże, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, 11 (dalej: DWR).

105 2 Cel 6.

moralnej i duchowej człowieka. Zatem struktura poniższego rozdziału, opierając się o te trzy sfery, pozwala rozumieć status człowieka w stosunku do Boga, określany jako synostwo Boże (2.1.), prowadząc do przyjęcia określonego stylu życia opartego i wzorowanego o prawdy wypływające z Ewangelii (2.2.), czego konsekwencje uwidaczniają się w duchowości człowieka (2.3.).

Relacja synostwa utrwała się poprzez działanie łaski (2.1.1.), słuchanie słowa Bożego (2.1.2.) i wypełnianie Bożych przykazań (2.1.3.). Człowiek, podążając drogą nawrócenia, jest wezwany do zażyłości w relacji z Jezusem. Zakorzenie w stylu Jezusa wyraża się poprzez życie radami ewangelicznymi¹⁰⁶: posłuszeństwa na wzór Jezusa posłusznego Bogu Ojcu (2.2.1.), ubóstwa prowadzącego Jezusa do stania się sługą wszystkich ku zbawieniu (2.2.2.) oraz czystości, poprzez którą Jezus staje się zapowiedzią porządku Królestwa Bożego (2.2.3.). Nawracanie się człowieka wpływa na rozwój życia duchowego. Owocuje ono doskonaleniem człowieka na poziomie ciała i ducha poprzez świadomość siebie samego (2.3.1.), podjęcie ascezy (2.3.2.) oraz życia modlitwy, która staje się przebywaniem z Panem (2.3.3.).

2.1. Synostwo Boże

Człowiek jest koroną stworzenia, a jednocześnie jego fundamentem. W swojej istocie jest bytem, bez którego stwórcze dzieło Boga nie posiada pełni swojego wyrazu. Dlatego też pęknięcie, jakie nastąpiło w jego naturze po upadku w raju, swoimi następstwami dotknęło całego wszechświata – kosmosu. Stąd, jak mówi św. Paweł, klęska dotyka również całego stworzenia, które „zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 20–22). Jednakże pozostaje ono w nadziei, „bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych” (Rz 8, 19). To właśnie usynowienie człowieka w Bogu przez otwarcie się na Chrystusa prowadzi do pełni człowieczeństwa oraz komunii człowieka z Bogiem i całym stworzeniem¹⁰⁷.

2.1.1 Nagość i łaska

W Biblii dość ciekawym, poruszonym na różnych stronach wątkiem jest nagość i przyodziewanie. Temat ten jest najczęściej obrazem przymierza zawieranego między Bogiem a ludzkością. Przyodziewanie kogoś przez Boga wyraża troskę,

106 T. Sikorski, I. Mierzwa, *Rady ewangeliczne*, w: *Słownik teologiczny*, t. 2, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, s. 187–188.

107 R. Manselli, *Św. Franciszek i jego towarzysze*, tłum. K. Kubis, Kraków 2008, s. 173.

opiekę, ale i relację oblubieńczą. Bóg z troską przyodziewa płaszczem dziewczynkę, która w wizji proroka Ezechiela uosabia naród wybrany:

Oto Ja przechodziłem obok ciebie i ujrzałem cię, jak szamotałaś się we krwi. Rzekłem do ciebie, gdy byłaś we krwi: Żyj, rośnij! Uczyniłem cię jak kwiat polny. Rosłaś, wzrastałaś i doszłaś do wieku dojrzałego. Piersi twoje nabrały kształtu i włosy twoje stały się obfitsze. Ale byłaś naga i odkryta. Oto przechodziłem obok ciebie i ujrzałem cię. Był to twój czas, czas miłości. Rozciągnąłem połę płaszcza mego nad tobą i zakryłem twoją nagość. Związałem się z tobą przysięgą i wszedłem z tobą w przymierze – wyrocznia Pana Boga – stałaś się moją (Ez 16, 6–8).

Księga Rodzaju opisuje, że Adam i Ewa zgrzeszyli nieposłuszeństwem względem Boga, spożywając zakazany owoc, a zaraz potem „poznali, że są nady” (Rdz 3, 7). Od tego momentu została zachwiana relacja z Bogiem, a nagie ciało zaczęło być utożsamiane z pewnym brakiem w tej relacji. Poczucie wstydu i strach wymusiło na pierwszych rodzicach zrobienie sobie przepasek na biodrach, jednakże to nie było wystarczające. Dlatego Bóg przyodziewa Adama i Ewę ubraniem ze skóry zwierzęcej, co niesie ze sobą różne znaczenie. Z jednej strony odzienie sporządzone przez Boga będzie wyrazem pewnej pierwotnej godności natury człowieka, którą przez nieposłuszeństwo utracił, z drugiej zaś strony czynność ubierania człowieka przez Boga będzie wyrażała „możliwość ponownego przyodziania się w chwałę ongiś utraconą”¹⁰⁸.

2.1.1.1. Nagość

Znamienną sceną, inaugurującą zmianę dotychczasowego życia Franciszka, jest obnażenie się przed biskupem Asyżu. Obraz ten niesie za sobą wiele różnorodnych interpretacji. Tomasz z Celano relacjonuje to wydarzenie następująco:

Gdy został zawezwany przed biskupa, nie zwlekał ani w niczym nie zwłóczył. Co więcej nie wdawał się w żadną rozprawę słowną, ale zaraz zdjawszy i zrzuciwszy całe ubranie, zwrócił je ojcu. Nawet nie zatrzymał spodni, tak że wobec wszystkich cały się obnażył¹⁰⁹.

Przedstawiona scena koresponduje z Księgą Rodzaju i poruszonym w niej tematem nagości, która była czymś naturalnym dla pierwszych rodziców zanim popadli w grzech i jego konsekwencje, czyli utratę łaski. Pierwotna nagość oznaczała

108 E. Haulotte, *Szata*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, wyd. 4, Poznań 1994, s. 926-930.

109 1 Cel 15.

stan łaski, człowiek nie odczuwał wstydu, bo nie potrzebował żadnych mechanizmów obronnych. Franciszek, zrzucając z siebie ubranie, uzewnętrznił przed wszystkimi zgromadzonymi uczucie, które trawiło jego duszę. Tym uczuciem była tęsknota za pierwotną łaską i tym, co ze sobą niesie: porządkiem, harmonią oraz pięknem człowieka i jego duszy.

Po dokonaniu akcie porzucenia ubrania, Franciszek zostaje okryty płaszczem przez biskupa. Zaskoczony pasterz, „zważając na jego ducha i zapał, natychmiast wstał i objąwszy go swymi ramionami, okrył go płaszczem, w który był ubrany”¹¹⁰. Zachowanie biskupa względem Franciszka jest wyrazem Bożej opieki, natomiast objęcie go ramionami wyraża ojcowskie przyjęcie. Podobnie zresztą, jak uczynił to ojciec w biblijnej przypowieści o synu marnotrawnym, który widząc skruszonego powracającego syna, „wzruszył się głęboko; wybiegł naprzeciw niego, rzucił mu się na szyję i ucałował go” (Łk 15, 20). Powrót do Boga i pójście drogą nawrócenia staje się od tego momentu dla Franciszka jedyną rzeczą, której pożąda. Franciszek zerwał związek ze światem i życiem w służbie ciału¹¹¹. Zaabsorbowany mistycznym uniesieniem przylgnął całą duszą do danej mu łaski. Życiorys przedstawia mistycyzm tej sceny, gdy podkreśla, że „tylko jeszcze ściana ciała oddziela go od widzenia Boga”¹¹².

2.1.1.2. Łaska

Łaska jest życzliwością Boga w stosunku do człowieka, wyrazem Jego miłości i dobroci. Ten dar przekształca człowieka cielesnego w duchowego, aby ten mógł zbliżyć się do Boga. Franciszek słyszy w duchu słowa Pana:

Franciszku, zamieniłeś już miłość cielesną i próżną na duchową; jeśli chcesz Mnie poznać, bierz to co gorzkie za słodkie, wzgardź samym sobą; dokonaj tego odwrócenia porządku, a zaczniesz ci smakować to, o czym ci mówię¹¹³.

Już w Starym Testamencie Bóg przez proroków zapowiada wewnętrzną przemianę człowieka: „I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza” (Ez 36, 26). Zatem nowa wewnętrzna przemiana człowieka dokonuje się za sprawą Boga. Franciszek zgodnie z Boskim natchnieniem wchodzi w dialog z łaską i poznanie Boga staje się rzeczywiste, bowiem odkrywa w Bogu Ojca¹¹⁴. Jak sam mówi: „Chcę odtąd mówić: «Ojcze nasz, który jesteś w niebie», a nie ojczy, Piotrze

110 1 Cel 15.

111 A. Iacovelli, *Życie św. Franciszka z Asyżu*, tłum. K. Śliwiński, Assisi 1985, s. 28.

112 1 Cel 15.

113 2 Cel 9.

114 G. Montorsi, *Franciszek z Asyżu nauczycielem życia*, tłum. M. Wszolek, Kraków 2003, s. 320.

Bernardone¹¹⁵. Chrystus, dokonując dzieła odkupienia, daje człowiekowi uczestnictwo w „wolności synów Bożych”. Takiej wolności doświadcza Franciszek zgodnie z tym co pisze św. Paweł: „Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: «Abba, Ojcze»” (Rz 8, 15). Chrystusowe wyzwolenie daje człowiekowi poznać przebaczenie grzechów, ale co najważniejsze wynosi człowieka do nowego życia. Doświadczenie to staje się udziałem Franciszka, o czym informuje życiorys:

W gorzkości swej duszy powracał myślą do lat źle przeżytych, często powtarzając te słowa: „Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu” (Łk 18, 13). Wtem uczuł, że wewnątrz jego serca zalewa jakaś niewymowna radość i jak największa słodycz. Zaczął też tracić świadomość siebie, a po nawale uczuć oraz rozpierzchnięciu się ciemności, jakie z powodu obawy grzechu zagnieździły się w jego sercu, została mu wlana pewność odpuszczenia wszystkich przestępstw i udzielona ufność w życiodajną łaskę¹¹⁶.

Immanencja Boga staje się namacalna dla Franciszka przez doświadczenie religijne. Bóg działa i interweniuje w Jego życie, a relacja wyrażająca się na tej płaszczyźnie ukazuje głęboką miłość Ojca do człowieka. Doświadczenie mistyczne Franciszek przeżywa na swój indywidualny sposób. Centralizując prawdę o Bożym Ojcostwie, w samym sobie nadaje jej uniwersalizm, stąd nawet nieożywione elementy świata stają się dla niego bratem i siostrą. W taki sposób odzwierciedla w sobie Chrystusową nowość człowieczeństwa, które św. Paweł nazywa „nowym stworzeniem”¹¹⁷. Jezus Chrystus jest dla każdego człowieka autorytetem synowskiego zwrócenia ku Ojcu i całkowitego z Nim zjednoczenia. Takie naśladowanie Chrystusa utwierdza w człowieku „chrystopodobny” wymiar życia¹¹⁸.

2.1.2. Słowo Boże

Zachwyt, jaki opanował Franciszka z powodu powziętej decyzji, można uznać za pewnego rodzaju doświadczenie mistyczne. Zapragnął on całym sercem Boga jako człowiek zewnętrznie ogołocony, lecz wewnątrz przybrany w różnorakie łaski i wzniosłe postanowienia. Człowiek w procesie nawrócenia chce możliwie całym sobą przyłgnąć do Tego, kogo miłuje – Boga. Jest wyczulony na wszelkie wskazówki, które docierają do niego z zewnątrz. Autor życiorysu zapisuje:

115 Tomasz z Celano, *Relacja trzech towarzyszy*, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, OFM-Capt. 2, Warszawa 1981, 20 (dalej: 3T).

116 1 Cel 26.

117 Jan Paweł II, *Jezus Chrystus...* s. 274.

118 Jan Paweł II, *Jezus Chrystus...* s. 281.

Pewnego dnia w tymże kościele czytano Ewangelię o tym, jak Pan rozesłał swoich uczniów na przepowiadanie. Święty Boży, obecny tam, po ukończeniu obrzędów Mszy św. pokornie poprosił kapłana o wyłożenie mu tej Ewangelii, chcąc lepiej zrozumieć jej znaczenie¹¹⁹.

Słowa Ewangelii porywają człowieka, przenikają wewnątrznie całą jego osobę i zapalają go do zmiany swojego dotychczasowego życia¹²⁰. Franciszek, wewnątrznie rozpalony Bożym Duchem, rozpoczyna natychmiastową realizację usłyszanych słów:

Święty Franciszek usłyszawszy, że uczniowie Chrystusa nie powinni posiadać ani złota ani srebra czy pieniędzy, ani trzосу, ani torby, ani chleba, nie nosić laski w drodze, nie mieć obuwia, nie mieć dwu sukien, ale przepowiadać królestwo Boże i pokutę (...) 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 usłyszał¹²¹.

Ewangelia staje się odtąd centrum życia Franciszka, wierność literalna w wypełnianiu Ewangelii wyzwala radość i motywuje do działania. Człowiek jest wezwany przez Boga do wolności względem świata, siebie i grzechu. Tą wolność może znaleźć przez słuchanie i wypełnianie słów Ewangelii¹²². Jeżeli człowiek słucha Słowa i przez nie się zmienia, to staje się głosicielem jak Franciszek, który „z wielkim żarem ducha i radością umysłu zaczął wszystkim przepowiadać pokutę, budując słuchających słowem prostym, ale wielkim sercem”¹²³. Słowo Boże ma swoją moc, jak pisze święty Paweł: „żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4, 12). Taką moc ma słowo Boże w ustach każdego, kto pozwala słowu przeniknąć siebie. W odniesieniu do Franciszka można stwierdzić, że „jego słowo było jak płonący ogień, przenikało głębiny serca i umysły wszystkich napełniało podziwem”¹²⁴. Moc Słowa Bożego zmienia diametralnie perspektywę patrzenia człowieka i samego człowieka, to co kiedyś miało pozorną wartość podczas

119 1 Cel 22.

120 G. Montorsi, *Franciszek z Asyżu nauczycielem życia...* s. 72.

121 1 Cel 22.

122 E. Mariani, *Wolność*, w: *Leksykon Duchowości Franciszkańskiej*, red. E. Kumka, wyd. 2, Kraków-Warszawa 2016, s. 2154-2163.

123 1 Cel 23.

124 1 Cel 23.

konfrontacji ze Słowem zupełnie ją traci. Swoją wyraz znalazło to także w życiu Franciszka, ponieważ „zdawał się być całkowicie innym, niż był przedtem, a patrząc w niebo, nie chciał spoglądać na ziemię”¹²⁵.

2.1.2.1. Wspólnota Słowa

Franciszek przyjmował Słowo Boże i wypełniał je literalnie; nie był głuchym słuchaczem Ewangelii, ale wszystko, co słyszał, zachowywał w chwalebnej pamięci i starał się wypełnić dokładnie, co do litery¹²⁶. Człowiek, którego przenika Duch Boży, postępuje we wszystkim wedle Jego natchnień. Jego miłość do Boga ciągle wzrasta, stąd chce przypodobać Mu się bardziej przez radykalne i literalne kroczenie według ścieżek wyznaczonych przez Boga¹²⁷.

Autentyczne życie Ewangelią rodzi natychmiastowe owoce w życiu Franciszka. Wyraża się to poprzez przyłączenie się do niego nowych naśladowców, którzy tak jak on zostali pociągnięci przez Boga. Życiorys podaje: „pewien człowiek z Asyżu, mający pobożnego i prostego ducha, jako pierwszy zbożnie naśladował męża Bożego”¹²⁸. Dobro zaraża każdego człowieka, którego umysł i serce pozostaje otwarte na Boże działanie. Nawrócenie Franciszka do Boga stało się „wzorem dla nawracających się co do sprzedania własności i rozdania jej ubogim”¹²⁹.

Głoszenie Dobrej Nowiny staje się dla Franciszka istotnym elementem jego relacji z Bogiem. W pewnym momencie przywołuje do siebie ośmiu braci i po krótkiej katechezie wysyła ich w różne strony świata, aby głosili Ewangelię¹³⁰. Człowiek dzieli się z innymi prawdą o Królestwie, której sam doświadcza i odkrywa, ponieważ nauka płynąca z własnego doświadczenia staje się dla współbraci Franciszka najbardziej przekonująca: „święty Franciszek zebrał wszystkich do siebie, wiele mówił do nich o królestwie Bożym, o pogardzie świata, o zaparciu własnej woli i o ujarzmieniu swego ciała”¹³¹. Doświadczenie żywego Boga nie pozwala człowiekowi pozostawić go tylko i wyłącznie dla siebie, lecz spontaniczna radość i zapał wzywa do wyjścia poza swój świat i dążenia do tego, aby owoce Ewangelii stały się również udziałem innych ludzi¹³². Wsparty autorytetem Boga, choć w swojej naturze słaby, to jednak dzięki mocy Bożej zdolny jest do tego, aby zmieniać świat i wprowadzać

125 1 Cel 23.

126 1 Cel 22.

127 G. Montorsi, *Franciszek z Asyżu nauczycielem życia...* s. 78-79.

128 1 Cel 24.

129 1 Cel 24.

130 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie*, tłum. S. Kafel, Kraków 1999, s. 45.

131 1 Cel 29.

132 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 50.

do niego Boże wartości zgodne ze starożytną, klasyczną koncepcją wartości: dobro i piękno, harmonię i pokój. Franciszek pragnie dzielić się z braćmi, a przez nich z innymi ludźmi, tym, co sam od Boga otrzymuje, pouczając ich słowami:

Najdrożsi, idźcie po dwóch w różne strony świata, głosząc ludziom pokój i pokutę na odpuszczenie grzechów. Bądźcie cierpliwi w uciskach. Czujcie się bezpieczni, gdyż Pan wypełni swoją obietnicę. Pytającym odpowiadajcie pokornie, prześladowającym błogosławcie, krzywdzącym was i ubliżającym dziękujcie, ponieważ ze względu na nich czeka nas królestwo wieczne¹³³.

Poprzez słuchanie i wypełnianie słów Ewangelii człowiek staje się uczestnikiem dóbr duchowych, ale i tych, które już na ziemi pozwalają żyć człowiekowi wartościami Królestwa Bożego. Franciszek, jako szafarz Bożych darów, doskonale wypełnia misję powierzoną mu przez Chrystusa, a jego współbracia z zaangażowaniem do niej się przyłączają, co potwierdza ich postawa: „z wielką radością i uciechą przyjęli rozkaz świętego posłuszeństwa i upadli kornie na ziemię przed świętym Franciszkiem¹³⁴.

2.1.2.2. Królestwo Boże

„Królestwo Boże (...) to sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym” (Rz 14, 17). Głoszenie i życie Ewangelią wiąże się z zasiewaniem i krzewieniem Królestwa Bożego, dlatego Franciszek również pragnie, aby wszędzie głosić Słowo Boże, ponieważ wszędzie tam, gdzie jest proklamowane, nastaje Boży porządek. Życiorys relacjonuje zapal Franciszka w głoszeniu Królestwa Boga:

Całą ziemię napełniał Ewangelią Chrystusa, tak że nieraz jednego dnia ob-szedł cztery lub pięć kasztelów, a nawet miast, każdemu wieszcząc królestwo Boże. Nie mniej przykładem niż słowem, budował słuchaczy, przemawiał całym ciałem – *de toto corpore fecerat linguam*¹³⁵.

Istotnie, Królestwo Boże rozkwitło w osobie Franciszka, zarówno jego dusza, jak i ciało złączone z Chrystusem, głoszą Go wszędzie i wszystkim. Osoba Franciszka jest ukazana jako jedność ducha i ciała, całkowicie zaangażowana w spotkanie z Bogiem. Fakt nawrócenia odsłania swoje piękno, to znaczy uczestniczy w nim nie tylko sfera duchowa, ale i cielesna, cała osoba. Całe ciało uczynił językiem, stał się czytelnym i widzialnym znakiem Chrystusa, który sam jest Królestwem, według tego co pisze św. Cyprian:

133 1 Cel 29.

134 1 Cel 29.

135 1 Cel 97.

Królestwo Boże może oznaczać samego Chrystusa; Tego, którego pragnąc wzywamy każdego dnia i którego przyjście chcemy przyspieszyć swoim oczekiwaniem. Jak jest On naszym Zmartwychwstaniem, ponieważ w Nim wszyscy zmartwychwstajemy, tak może On być również Królestwem Bożym, bo w Nim będziemy królować¹³⁶.

2.1.3. Przykazania

Życie Ewangelią wymaga kierowania się zasadami, które będą pomocne w kroczeniu drogą dobra, unikając zła. Zasady postępowania przekazane braciom przez Franciszka oparte były przede wszystkim o Ewangelię¹³⁷. Układając regułę, Franciszek włączył również inne wskazania, „które były niezbędne do prowadzenia świętego życia we wspólnocie”¹³⁸. Reguła, przykazania i zasady moralne trzymają człowieka w ryzach i dbają, aby nie wykroczył poza granicę dobra.

Głównej motywacji tych wartości dostarcza nam Biblia, a szczególnie autorzy Psalmów. Autor biblijny w Psalmie 19 pisze: „prawo Pana doskonałe – krzepi ducha; świadectwo Pana niezawodne – poucza prostaczka; nakazy Pana słuszne – radują serce; przykazanie Pana jaśniej i oświeca oczy” (Ps 19, 8–9). Prawo, jeśli jest respektowane, zaprowadza porządek we wszystkim, czego dotyczy i pozwala osiągnąć szczyty doskonałości, ponieważ Bóg nieomylnie prowadzi człowieka swoimi drogami¹³⁹. Tomasz z Celano opisuje Franciszka jako człowieka doskonałego wypełniającego Prawo Boże, mówi o nim: „Święty Ojciec Franciszek, żarliwy boską miłością, zawsze usiłował przykładać rękę do wielkich rzeczy, a krocząc wielkodusznie drogą przykazań Bożych, pragnął osiągnąć szczyt doskonałości”¹⁴⁰.

Człowiek prowadzony ścieżkami Prawa jest rozpalony gorliwością w ich przestrzeganiu i wprowadzaniu w świat jasności poznania Pana. Celano pisze, że Franciszek „promieniował jak gwiazda błyszcząca w ciemności nocy i jak zaranie rozciągnięte ponad mrokami”¹⁴¹. Blask postępowania wedle Bożych przykazań oświecał działanie Franciszka i wspólnoty braci; prawda, która towarzyszy Franciszkowi, już nie pozwala błędzić mu po bezdrożach życia, lecz z mocną wiarą kieruje go ku Bożym natchnieniom¹⁴².

136 Cyprjan, *De Dominica oratione*, 13; PL 4, 527 C-528 A, cyt. za: KKK, nr 2816.

137 A. Zając, *Historia nawrócenia w autobiograficznym Testamencie Franciszka z Asyżu*, w: *Mądrość Franciszkowych pism*, red. A. Zając, Kraków 2015, s. 127.

138 1 Cel 32.

139 S. Mazgaj, *Ewangelia w życiu św. Franciszka*, w: *Duchowość świętego Franciszka*, red. S. C. Napiórkowski, W. Koc, Niepokalanów 2001, s. 172.

140 1 Cel 55.

141 1 Cel 37.

142 T. Słotwiński, *Pokuta w pismach i wypowiedziach św. Franciszka*, w: *Duchowość świętego*

Dzieło Boże, dokonywane przez pośrednictwo Franciszka, zaczęło być widoczne dla hierarchii Kościoła. Sam papież, wysłuchawszy braci, udzielił im błogosławieństwa: „bracia, idźcie z Bogiem, i jak was On raczył natchnąć, tak głoscie wszystkim pokutę”¹⁴³. Okazuje, że charyzmat Franciszka doskonale wpisuje się w epokę, w której potrzebna jest pokuta i nawrócenie. Człowiek potrzebuje nawrócenia – gorąco przypomina o tym Ewangelia: „nawracajcie się i wiercie w Ewangelię!” (Mk 1, 15). Metanoia jest procesem – ciągle na nowo Bóg wzywa człowieka do oderwania od swojego świata, tak aby moc Chrystusa nie została zatrzymana, stłamszona¹⁴⁴. Franciszek, krocząc drogą nawrócenia, doskonale wie o tym, że życie człowieka porządkuje przestrzeganie Prawa Boga, stąd bierze za swoje słowa proroka Sofoniasza: „Szukajcie Pana, wszyscy pokorni ziemi, którzy pełnicie Jego nakazy; szukajcie sprawiedliwości, szukajcie pokory, może się ukryjecie w dzień gniewu Pańskiego” (So 2, 3).

Błogosławieństwo papieża sięga głębiej: „A gdy wszechmocny Bóg pomnoży was w liczbę i łaskę, z radością doniescie mi o tym, a ja wam udzielę więcej pozwoleń i bezpiecznie powierzę wam większe zadania”¹⁴⁵. Zatem działanie Franciszka, wypływające z natchnienia Boga, jest akceptowane przez Kościół. Weryfikacja tego wiąże się z owocami, które ze sobą niesie. Człowiek, będąc poddany działaniu łaski, może być pewny tego, że droga, którą obrał, jest prawdziwa, ponieważ potwierdza się to w wydanych owocach. W życiu Franciszka owocem działania Bożego przez wypełnianie Jego przykazań jest powiększenie liczby braci, tak jak chciał tego sam Najwyższy¹⁴⁶.

Sposób postępowania wspólnoty braci jest przypieczętowany napisaniem reguły przez Franciszka. Bonawentura pisze w życiorysie o tym wydarzeniu tak: „udał się pod przewodnictwem Ducha Świętego na pewną górę razem z dwoma towarzyszami. Tam (...) została ona napisana według natchnień, których modłącemu się udzielił Duch Święty”¹⁴⁷. Jednakże, jak dalej relacjonuje Bonawentura, napisana Reguła zaginęła, dlatego Franciszek, udając się po raz drugi na odludne miejsce, odtworzył ją na podobieństwo pierwszej. Od tego momentu bracia mają jasno wytyczony sposób postępowania, który jawi się jako przy mierze zawarte z Panem, ujęte w Regule, której treść, choć opartą na Ewangelii, Franciszek tworzy, „jakby przyjmował słowa z ust Bożych”.

Franciszka, red. S. C. Napiórkowski, W. Koc, Niepokalanów 2001, s. 267.

143 1 Cel 33.

144 T. Słotwiński, *Pokuta w pismach i wypowiedziach św. Franciszka...* s. 267.

145 1 Cel 33.

146 S. Mazgaj, *Ewangelia w życiu św. Franciszka...* s. 181.

147 1 Bon IV, 11.

Bóg objawia swoją wolę względem braci, ponieważ chce prowadzić człowieka do doskonałości¹⁴⁸. Pójście za Jezusem zawiera w sobie wypełnienie przykazań, ponieważ Jezus doskonale wypełnił Prawo. W Ewangeliach czytamy, że wezwanie do ścisłego zachowywania przykazań jest kierowane przez Jezusa do młodzieńca i stanowi zaproszenie do ubóstwa i czystości¹⁴⁹. Wezwanie do doskonalszego wypełniania przykazań kieruje Jezus do tych, którzy noszą w sercu pragnienie doskonalszego życia. Jednakże ewangeliczny młodzieniec nie odważył się wejść na tę drogę, pomimo tego, że Jezus wejrzał na niego z miłością. Natomiast Franciszek, wezwany przez Pana, odpowiedział tym bardziej żarliwą miłością, jak pisze Celano: „nie zadowolili się zachowaniem ogólnych przykazań, ale powodowany żarliwą miłością, wszedł na drogę pełnej doskonałości (...)”¹⁵⁰.

2.2. Rady ewangeliczne

Kreśląc w dalszym ciągu stosunki Boga i człowieka postępującego w pogłębianiu relacji do Stwórcy, można je rozważyć w odniesieniu do posłuszeństwa, czystości i ubóstwa. Rady ewangeliczne są odpowiedzią na Boże wezwanie i walką człowieka z grzechem i słabościami, których przyczynę wskazał św. Jan. Są nimi: pycha tego żywota, pożądliwość ciała i pożądliwość oczu. Znajdują one swoją konotację w opisie upadku pierwszych ludzi i działania pokusy, omówionych w rozdziale I.2.3. Trojaka pożądliwość, która była skutkiem zerwania przymierza z Bogiem, ma swoje przeciwstawienie w życiu człowieka poprzez czystość, ubóstwo i posłuszeństwo. Powrót człowieka do raju jest drogą miłości, natomiast miłość, jak wskazuje Nowy Testament, jest naturą Boga i wiąże się tym samym z udzielaniem się Ducha Świętego¹⁵¹. Powrót do zażyłości z Bogiem drogą posłuszeństwa, czystości i ubóstwa rozpoczął również Franciszek i właśnie rady ewangeliczne staną się teraz przedmiotem rozważań.

2.2.1. Posłuszeństwo

Posłuszeństwo Franciszka jest utożsamione z przyjęciem określonej postawy wobec Boga, wspólnoty braci oraz innych ludzi i całego stworzenia. Życiorysy Franciszka uwydatniają szczególne posłuszeństwo wobec Pana, choćby wtedy, gdy doznaje wizji w Spoleto: „Wrócił bez zwłoki, stawszy się już wtedy wzorem posłuszeństwa. Poprzez zaparcie się własnej woli stał się z Szawła Pawłem”¹⁵². Franciszek wypełnia posłuszenie natchnienia, skłaniające go do porzucenia świata: „Natychmiast poddał się bo-

148 S. Mazgaj, *Ewangelia w życiu św. Franciszka...* s. 181.

149 KKK, nr 2053.

150 1 Cel 90.

151 E. Guziakiewicz, *Rajski owoc i podstawy biblijnej moralności*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 68 (2015) nr 1, s. 64.

152 2 Cel 6.

skim rozkazom i zaczął wprowadzać je w praktykę¹⁵³. Z zapałem zaczyna wypełniać zadania wskazane mu przez Jezusa w San Damiano: „Jest gotów do posłuszeństwa, cały zabiera się do wykonania rozkazu”¹⁵⁴. Jest posłusznym słuchaczem głosu Pana, objawiającego się przez słowa Ewangelii o rozesłaniu: „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”¹⁵⁵. Wszystkie te przykłady z życia Franciszka kreślą postawę człowieka posłusznego jako tego, który przede wszystkim uznaje Boga jako swojego Pana oraz słucha Jego głosu¹⁵⁶. Człowiek taki widzi działanie Boga i odkrywa je w swoim życiu i w wydarzeniach, które je wypełniają. Posłuszeństwo dla Franciszka to bycie otwartym na Boga i konsekwentne wprowadzanie Go do swojej codzienności, to także podporządkowanie swojego życia Bogu i pozwolenie na to, aby On jego życiem kierował.

2.2.1.1. Wola

Bycie posłusznym jest rezygnacją z siebie i swojej woli. Jest pewnego rodzaju ascezą i ćwiczeniem siebie, prowadzącym do odnowienia relacji z Bogiem i całym stworzeniem. Ten, kto nie chce oddać się pod posłuszeństwo Bogu, pozostaje pod dyspozycją diabła, czego pewien jest Franciszek, mówiąc: „Bracie, widziałem, że diabeł siedział na grzbiecie nieposłusznego brata i trzymał go za szyję. Pod takim jeźdźcem wzgardził wędzidłem posłuszeństwa i chodził na jego cuglach”¹⁵⁷. Stąd wynika ofiarniczy aspekt posłuszeństwa – trzeba poddać się Bogu całym sobą, jak Chrystus „stając się posłusznym aż do śmierci i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 6–8). Misja Jezusa na ziemi wiązała się z pełnieniem woli Bożej, dlatego oddanie tej woli jest dla człowieka wyrazem najwyższej miłości do Boga, bo wiąże się z ogołoceniem i rezygnacją z siebie. Chrystus oddał całego siebie i tym samym doskonale wypełnił wolę Ojca, stając się sługą wszystkich. Odzwierciedleniem tego w życiu Franciszka jest oddanie się wspólnocie braci, a w głębszym wymiarze także całemu stworzeniu.

2.2.1.2. Wiąż braterska

Wspólnota braci, którą Franciszek gromadzi wokół siebie, nie wypływa z jego starania, lecz w swym pierwotnym zamyśle pochodzi z natchnienia Bożego. To właśnie posłuszeństwo wobec Boga prowadzi do zbudowania wspólnoty braci. Życie wspólne braci rodzi się ze słuchania Ewangelii¹⁵⁸. Wspólnota braci jest tym

153 2 Cel 9.

154 2 Cel 10.

155 1 Cel 22.

156 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 225.

157 2 Cel 34.

158 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 227-231.

uprzywilejowanym miejscem, w którym troszczy się o posłuszeństwo woli Boga. Wspólnota jest mieszkaniem Ducha Świętego, jak podaje autor życiorysu:

Zaprawdę, 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!¹⁵⁹

Człowiek, pragnąc żyć duchem Ewangelii, musi najpierw porzucić świat; tak też stało się z tymi, którzy zaczęli towarzyszyć Franciszkowi: „skoro wzgardzili wszystkim, co ziemskie, i zupełnie wyzbyli się miłości własnej, wtedy całe uczucie miłości skierowali ku wspólnocie”¹⁶⁰. Wspólnota jest miejscem, gdzie człowiek dojrzewa psychicznie i duchowo. Tworzy się wokół ludzi mających określony cel i pomaga w budowaniu między nimi relacji, ponieważ człowiek dobrze się w niej czuje. Bracia, jak podaje życiorys, „pragnęli się spotykać, a jeszcze bardziej pragnęli razem przebywać”¹⁶¹. Skoro więc bracia zaczęli razem przebywać, poczęła nimi kierować służba sobie nawzajem, a tym co kierowało ich sercami była Ewangelia¹⁶². Człowiek pełen miłości chce służyć innym, zaczyna być dyspozycyjnym wobec drugiego, poświęcać czas, swoje talenty, wkładać całego siebie w to, czego sam z własnej woli jest częścią. W takiej braterskiej atmosferze tworzą się dobre relacje, jak podaje autor życiorysu:

Czyste uściski, miłe uczucia, święty pocałunek, słodka rozmowa, skromny uśmiech, radosne wejrzenie, oko prawe, duch pokory, język uprzejmy, odpowiedź grzeczna, ochotna usługa i ręka niestrudzona¹⁶³.

Relacje, jakie panują we wspólnocie braci, prowadzą do duchowej miłości, która jest przyczyną współzawodnictwa między braćmi, mającego na celu tym większą służbę, oddanie, bezinteresowność i wzajemne słuchanie¹⁶⁴. Poddanie się woli Bożej to prawdziwe posłuszeństwo w duchu Franciszka, prowadzące do budowania wzajemnych więzi:

A bracia, uczniowie czcigodnego mistrza, z największą pilnością starali się to zachować, jako że usiłowali jak najskuteczniej spełniać nie tylko to, co im święty

159 1 Cel 38.

160 1 Cel 39.

161 1 Cel 39.

162 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 227-231.

163 1 Cel 38.

164 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 227-231.

Franciszek po bratersku radził albo po ojcowsku nakazywał, ale także to, co za pomocą jakichś wskazówek mogli rozpoznać, że zamysła lub rozważa¹⁶⁵.

W tym uwypukla się pewien charakter posłuszeństwa również jako inicjatywy. Jednakże na pierwszym miejscu jest poszukiwanie posłuszeństwa Bogu, z którego wypływa posłuszeństwo ludziom. Zatem właściwa relacja na linii podwładny-przełożony oparta jest o relacje bratersko-ojcowskie:

Bo samże święty ojciec mówił im, że prawdziwe posłuszeństwo nie tylko słucha, ale i domyśla się, nie tylko spełnia rozkazy, ale i pragnienia: „Brat podwładny nie tylko wówczas, skoro usłyszy głos brata przełożonego, ale i wówczas, skoro pochwyci jego wolę, zaraz cały winien zbierać się do posłuszeństwa i robić to, co z jakiegoś znaku pojął, że on chce”¹⁶⁶.

Jak widać, przełożony ma także swój udział w odkrywaniu woli Pana. Wobec posłuszeństwa Chrystusowi i Ewangelii wszyscy są równi i jednakowo zobowiązani do podążania za przykładem, który naśladują bez wyniosłości i podkreślania swojej wyższości nad innymi¹⁶⁷. Wspólnota zgromadzona wokół Franciszka jest wspólnotą bratnią ożywianą przez miłość, w której naczelną posługą jest służba innym. Biorąc pod uwagę idee służby ewangelicznej, Franciszek rysuje obraz przełożonego postępującego wedle tych zasad:

Winien to być człowiek bardzo statecznego życia, wielkiej rozwagi, chwałebnej sławy. Człowiek, który nie ma prywatnych upodobań, iżby na skutek stronniczej miłości nie spowodował zgorszenia w całym zakonie. Człowiek, który chętnie i gorliwie oddawałby się świętej modlitwie, który by dzielił czas na godziny poświęcone duszy i na godziny poświęcone powierzonej sobie owczarni... Po modlitwie powinien jako osoba urzędowa stawać się sługą dla wszystkich, i to z wielką łagodnością¹⁶⁸.

Posłuszeństwo, które wyłania się z kart życiorysu, nie zatrzymuje się na wypełnianiu reguł, lecz przekracza je i koncentruje się na poddaniu natchnieniom Ducha Świętego oraz byciu dyspozycyjnym względem Boga¹⁶⁹. W życiorysach posłuszeństwo jawi się jako otwartość i stałe poszukiwanie woli Boga, dokonywane

165 1 Cel 45.

166 1 Cel 45.

167 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 230-238.

168 2 Cel 185.

169 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 230-238.

przez jednostkę, ale i całą wspólnotę. Natchnienia Boże przychodzą do człowieka także przez wspólnotę i przełożonych.

2.2.2. Ubóstwo

Ubóstwo jako forma relacji i odniesienia do Boga charakteryzuje ducha franciszkańskiego, ponieważ wiąże się z wyrzeczeniem wszystkiego, co zabiera człowiekowi oparcie w Bogu. Co więcej, zachęca do posiadania wszelkiego rodzaju bogactwa w Bogu. Ubóstwo ducha, które jest poszukiwaniem i odkrywaniem wewnętrznego kontaktu z Bogiem, jest dla człowieka postępującego w nawróceniu szczególną płaszczyzną relacji, poprzez którą właściwie porządkuje swoje odniesienie do rzeczy materialnych¹⁷⁰. Proces postępu duchowego w odrzucaniu wszystkiego, co nie wiąże człowieka z Bogiem, jest trudny, ponieważ wymaga determinacji w zapierania się siebie.

2.2.2.1. Naśladowanie Jezusa

Franciszek, dla którego Ewangelia stała się światłem przewodnim, odkrył bez trudu wartość życia bez wartości świata doczesnego¹⁷¹. Ubóstwo dla królestwa niebieskiego jest tą wartością, o którą warto zabiegać, jak naucza Jezus: „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy Królestwo niebieskie” (Mt 5, 3). Franciszek już w młodości był wrażliwy wobec ubogich, jak podaje życiorys:

Gdy był jeszcze na świecie i prowadził życie światowe, zajmował się ubogimi, śpieszył wielkodusznie im z pomocą w ich potrzebach i odznaczał się współczuciem dla wszystkich uciśnionych. Raz, gdy wbrew swemu zwyczajowi, – gdyż był bardzo grzeczny – odepchnął ze złością ubogiego, który go prosił o jałmużnę, natychmiast skruszony, uznał za godne pogardy grubiaństwo, iż nie wysłuchał prośb zanoszonych w imię tak wielkiego Króla. Powziął wówczas decyzję nie odmawiania nikomu niczego, o ile było to dla niego możliwe, żadnej rzeczy o którą go poproszono w imię Boga¹⁷².

Franciszkowe ubóstwo to wybór ze względu na Chrystusa, który nie jest walką z bogactwem świata i zamożnością ludzi w hierarchii społecznej, lecz służbą i traktowaniem z godnością każdego człowieka. To woła upodobnienia się do samego Chrystusa, który przyjął postać sługi i stał się podobny do ludzi (por. Flp 2, 7). Ubóstwo jako wybór jest konsekwencją pragnienia zjednoczenia się z Jezusem. Franciszek podniósł „ubóstwo” do godności i szlachetności, nadając mu tytuł „Pani

170 I. Gobry, *Święty Franciszek*, tłum. A. Dębska, Warszawa 2005, s. 228.

171 I. Gobry, *Święty Franciszek...* s. 230.

172 1 Cel 17.

Ubóstwo¹⁷³. Pokazuje przez to konkretność realizacji tej idei i miłość do ubóstwa, ponieważ widzi w niej oblubienicę samego Jezusa¹⁷⁴. Franciszek poucza braci, że ubóstwo powinno być przeżywane dla Jezusa:

Najdrożsi bracia, Syn Boży był znakomitszy od nas, a jednak stał się ubogim na tym świecie dla nas. Dla miłości wybraliśmy życie ubóstwa, a zatem nie powinniśmy doznawać zawstydenia, gdy idziemy żebrac¹⁷⁵.

Franciszek, wsłuchany w Chrystusa, który mówi „Lisy mają nory i ptaki powietrzne – gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć” (Mt 8, 20), odnajduje motywację życia żebraczego. Wspólnota Jezusa i jego uczniów utrzymywała się z ofiar i jałmużny. Pierwszą, a zarazem najbardziej widoczną stroną ubóstwa, jest to zewnętrzne. Ukochanie ubóstwa przez człowieka jest przyłgnięciem do Jezusa, tak jak On przyjąwszy naturę ludzką przyłgnął do człowieka. Franciszek jest przejęty do głębi, gdy w pewnym momencie uświadamia sobie ubóstwo Jezusa i Jego Matki, a tak opisuje to życiorys:

Ze łzami wspominał nędzę, jaka w ten dzień (Boże Narodzenie) otaczała biedniutką Dziewicę Maryję. Pewnego dnia, kiedy siedział przy obiedzie, jeden z braci wspominał o ubóstwie błogosławionej Dziewicy i napomknął o niedostatku Chrystusa, Jej Syna. Franciszek natychmiast zerwał się od stołu, wybuchnął bolesnym szlochem i zalany łzami resztę swego chleba zjadł na gołej ziemi¹⁷⁶.

Ubóstwo realizuje się także w wymiarze wspólnotowym i wtedy staje się prawdziwą radością. Radość przeżywana przez wspólnotę Franciszka jest paradoksalna, bo jest radością¹⁷⁷ z braku posiadania wartości światowych:

Cieszyli się wielką radością, jako że nie mieli na oku ani nie pożąдали nic takiego, co by im sprawiło przyjemność prózną, czy cielesną. Dlatego obcowali tam ze świętym ubóstwem, czerpali wielką pociechę z braku tego wszystkiego, co światowe, i jak tam byli, tak decydowali się trwać przy nim zawsze i wszędzie¹⁷⁸.

173 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 148.

174 R. Manselli, *Św. Franciszek i jego towarzysze...* s. 199.

175 2 Cel 74.

176 2 Cel 200.

177 R. Manselli, *Św. Franciszek i jego towarzysze...* s. 187.

178 1 Cel 35.

Ubóstwo jest „święte” ze względu na to, że uczestniczy w nim sam najświętszy Bóg. Świętość jest pewnego rodzaju włączeniem, wejściem w pewną rzeczywistość Boską, gdzie porządek wartości buduje się ze względu na Niego. Dopiero w takim kontekście można dostrzec prawdziwe piękno bycia ubogim, czyli całkowitej wolności od jakiejkolwiek formy egoizmu i samolubstwa¹⁷⁹. Ubóstwo zewnętrzne wyraża się przez wiele aspektów. Jest nim chociażby odrzucenie pieniędzy dlatego, że Jezus nie zachęcał do gromadzenia bogactwa, mówiąc w Ewangelii: „Nie zdobywajcie złota ani srebra ani monety miedzianej do swych trzosów (...)” (Mt 10, 9). Jest nim również brak przywiązania do miejsca i przyjęcie tego, co się z tym wiąże, czyli zrozumienie niestałości ziemskiego bytowania.

Po odważnym kroku pozostawienia wartości zewnętrznych, człowiek wezwany jest do pójścia w głąb, aby tam również rozpocząć praktykę ubóstwa. Franciszek wzywa do wyrzeczenia się wiedzy:

Pewnego razu powiedział, że człowiek o wysokiej kulturze, jeśli chce wstąpić do Zakonu, winien wyrzec się w jakikolwiek sposób także wiedzy, by nagim oddać się w ramiona Ukrzyżowanego, wyzuwszy się nawet tej formy posiadania¹⁸⁰.

Franciszek zarówno siebie, jak i towarzyszy określa mianem „mniejsi”. Wszystkie te zabiegi wskazują na to, że bracia nie powinni w żaden sposób wywyższać się i wynosić nad innych wykształceniem czy wiedzą. Tym, co powinno charakteryzować braci, jest „małość”, wyrażająca przede wszystkim zachwyt wobec najwyższego Pana¹⁸¹. To postawa otwarcia się na łaskę, a także solidarność z ludźmi o niższym statusie społecznym. Franciszek wzywa braci, aby wyrzekli się przywilejów i statusu społecznego, którym cieszą się ludzie wykształceni¹⁸².

Dalszym etapem wewnętrznego ogałania jest pozostawienie swojego stylu myślenia zakorzenionego w antywartościach. To zmiana mentalna, którą można nazwać „odejściem ze świata”¹⁸³. Odejście to przede wszystkim wiąże się z odrzuceniem wszystkiego, co jest antyewangeliczne. Odejście ze świata wcale nie oznacza odrzucenia społeczno-kulturalnego wymiaru – wręcz przeciwnie, człowiek wezwany jest do życia między ludźmi, do pracy z nimi, egzystowania w kontekście społecznym, w którym w danej chwili się znajduje. Odejście od świata wiąże się z

179 A. Gemelli, *Franciszkanizm...* s. 333.

180 2 Cel 194.

181 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 165-171.

182 A. Gemelli, *Franciszkanizm...* s. 337.

183 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 159-160.

przyjęciem stylu myślenia i działania wypływającego z Ewangelii¹⁸⁴. Życie stylem Ewangelii daje radość spontaniczną i wolność od nieuporządkowanych przywiązań:

Pozbywszy się wszelkiej troski o sprawy ziemskie, radowali się jedynie pociechą Boską. Nie wstrząsani żadnymi troskami, nie szarpani żadnymi pokusami, postanawiali i utwierdzali się w postanowieniu, by nigdy ubóstwa nie opuścić¹⁸⁵.

Patrząc na Jezusa Franciszek, z jednej strony dostrzegał to ubóstwo materialne, z drugiej zaś to mniej widoczne, bo wewnętrzne uniżenie i wyniszczenie przez rezygnację z Boskich prerogatyw. Najpiękniejszy aspekt ubóstwa podjęty z miłości do Chrystusa to wyrzeczenie się siebie samego. To ubóstwo totalne staje się również pragnieniem Franciszka¹⁸⁶. Franciszek najpierw doświadczył tego osobiście, co pozwoliło mu nauczać o drogach wiodących do doskonalenia swego życia. Dlatego tym, którzy chcieli wkroczyć w jego ślady, zalecał „wzgardę świata przede wszystkim, przez ofiarowanie Bogu najpierw dóbr zewnętrznych, a potem darowanie wewnętrzne siebie samych”¹⁸⁷. Zatem ubóstwo wiąże się ze zgodą człowieka na to, że nie będzie w centrum, lecz znajdzie się w nim Bóg i drugi człowiek.

2.2.2.2. Pokora

Aby życie ubóstwem i wyrzeczenie się świata ze względu na Jezusa nie stało się przyczyną pychy czy motywem ostentacyjnego sprzeciwu wobec ówczesnych struktur ekonomicznych, Franciszek wybiera nazwę dla wspólnoty, której stał się początkiem i mówi: „Chcę, żeby ta wspólnota nazywała się Zakon Braci Mniejszych”. Poprzez taką decyzję człowiek może uniknąć pokusy ubóstwa pysznego, a nawet fanatycznego, pozbawionego miłości, finalnie prowadzącego do widzenia siebie jako doskonalszych od innych¹⁸⁸. Tytuł *Fratres Minores* sytuuje tożsamość wspólnoty na dwóch filarach, którymi są: braterstwo i poczucie małości¹⁸⁹. Celano wyjaśnia istotę takiego tytułu:

Naprawdę mniejsi, jako że byli „poddani wszystkim”, zawsze szukali nędznych miejsc pobytu i podejmowali się prac uważanych za poniżające. W ten sposób zasługiwali na mocne ugruntowanie w prawdziwej pokorze, a na tej szczęśnej dyspozycji rosła w nich duchowa budowla, złożona ze wszystkich cnót¹⁹⁰.

184 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 161-162.

185 1 Cel 35.

186 R. Manselli, *Św. Franciszek i jego towarzysze...* s. 191.

187 2 Cel 80.

188 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 165-171.

189 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 165-171.

190 1 Cel 38.

Poczucie małości jest więc ugruntowane stosunkiem do Ewangelii, gdzie Chrystus jest najwyższym Panem i sam poddaje się woli Ojca. Cnota pokory prowadzi człowieka do duchowości uniżenia, ale i optymizmu, do stanięcia ramię w ramię z ludzką ograniczonością, ale i bogactwem darów i dobrocią Boga. Bycie ubogim to świadome posiadanie pokory jako towarzyszek życia. Franciszek „okazywał się pokornym nie tylko wobec wyższych od siebie, ale także wobec równych i wzgardzonych”¹⁹¹. Zatem pokora to postawa człowieka wyrażająca nastawienie zarówno do innych, jak i do siebie. Nie przejawia się jako upokarzanie się czy wystawianie na wzgardę, lecz jest postawieniem się w świetle prawdy wartościującej postawy człowieka. Franciszek jasno wyraża pogląd na swój temat: „Uważam się za największego z grzeszników”¹⁹².

2.2.2.3. Wymiar wieczny

Ziemskie wyzbycie się przywiązania do dóbr materialnych i stanie się ubogim jest dla człowieka zapowiedzią królowania w niebie, wedle słów Franciszka: „Ubóstwo jest tym, co stanowi dziedziców i królów królestwa niebieskiego, a nie (...) fałszywe bogactwa”¹⁹³. Dla Franciszka prawdziwą wartością w życiu doczesnym jest „stół Pana” oraz pewność „stałego dziedzictwa” zachowanego w niebie, ponieważ to czyni człowieka wolnym duchowo, a jednocześnie daje pewność zabezpieczenia, które przekracza materialny wymiar życia człowieka¹⁹⁴. Franciszek rozpoznał, że Chrystus spełnia dążenia człowieka do zaspokojenia w pełni swojego człowieczeństwa przez to, że jest pełnią Boga, dlatego „nie chciał mieć nic na własność, ażeby wszystko móc posiąść o wiele pełniej w Panu”¹⁹⁵. Zatem człowiek jako pielgrzym tęskni za królestwem wiecznym, a przez życie ziemskie, które czyni go zasługującym na życie wieczne, sam staje się świadkiem i prorokiem owego królestwa.

2.2.3. Czystość

Czystość jest kolejną kategorią określającą relację człowieka z Bogiem. Ściśle wiąże się z ubóstwem, ponieważ w duchowości franciszkańskiej jest przejawem wewnętrznego оголоcenia, czyniącego dyspozycyjnym dla Królestwa niebieskiego¹⁹⁶. Biorąc pod uwagę analizę języka i słowo, które używał Franciszek na określenie czystości,

191 2 Cel 157.

192 1 Bon IV, 6.

193 2 Cel 72.

194 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 165-171.

195 1 Cel 44.

196 E. Mariani, *Czystość*, w: *Leksykon Duchowości Franciszkańskiej*, red. E. Kumka, wyd. 2, Kraków-Warszawa 2016, s. 206-219.

można wywnioskować, że wyraża ono radykalizm, zmierzający do pogłębienia relacji z Bogiem, bowiem częściej używa słowa *purezza* – ogołocenie niż *castità* – czystość¹⁹⁷.

Czystość wyraża się przez postawę serca, jak na to wskazuje Jezus: „Błogosławieni czystego serca, albowiem Boga oglądać będą” (Mt 5, 3). To z Boga Franciszek czerpie całe bogactwo swojego życia, które staje się podziwem dla otaczających go ludzi, jak wskazuje życiorys: „z czystości ducha czerpał spokój i pewność przemawiania, i nawet bez uprzedniego namysłu mówił wszystkim rzeczy dziwne i niesłychane”¹⁹⁸. Dla Franciszka czyste serce oznacza przede wszystkim postawę człowieka wobec Boga i ludzi. Czyste serce pozwala oddać się na wyłączność Bogu i stać się dyspozycyjnym¹⁹⁹. Czystość wyraża się przez modlitwę wyzwającą od niepokoju, trosk i przeszkód. Pozwala otworzyć się na modlitwę ustawiczną. Franciszek łączy także czystość z prostotą i chce uczynić to domeną swojego życia: „Połączyć niewinność życia z gołębią prostotą”²⁰⁰. Z czystości ducha wyrasta prawdziwa pokora, której uczą się bracia: „cała ta pierwsza szkoła świętego Franciszka odznaczała się tak wielką czystością duchową, że zupełnie nie wiedzieli, co to próżna radość z użytecznych, świętych i prawych uczynków, jakich dokonywali”²⁰¹. Taka czystość pozwala być człowiekowi przejrzyistym w postępowaniu.

2.2.3.1. Ciało

Czystość wyraża się również przez ciało, które jest poddawane próbom i pokusom. Takie doświadczenia nie były również obce Franciszkowi, o czym wspominają biografowie:

Dla siebie był szczególnie surowy i czujny, i jeśli jak zdarza się wszystkim, atakowała go jakaś pokusa cielesna, zanurzał się zimą w lodzie, ażeby niebezpieczeństwo dla duszy znikło²⁰².

Takie doświadczenia pomagają zrozumieć ograniczenia ciała i pożądlivość, wymagające czujności i samoascezy²⁰³. Jednakże pokusy nigdy nie przyćmiły żarliwości serca Franciszka, która szła w parze z czystością umysłu: „Istotnie żar ducha tak uszlachetnił jego ciało, że jak dusza pragnęła Boga, tak było Go spragnio-

197 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 137.

198 1 Cel 72.

199 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 137.

200 2 Cel 24.

201 1 Cel 30.

202 1 Cel 42.

203 E. Mariani, *Ciało*, w: *Leksykon Duchowości Franciszkańskiej*, red. E. Kumka, wyd. 2, Kraków-Warszawa 2016, s. 158-163.

ne w przeróżny sposób jego ciało najświętsze”²⁰⁴. Przyłgnięcie do Boga pomogło mu skierować wszelkie pragnienia ku Niemu, przez co był w stanie opanować pragnienia ciała i poddać je pod działanie ducha. Franciszek, świadomy niebezpieczeństw grożących wspólnocie, zwraca również uwagę na relacje z kobietami:

Jakie to sprawy Brat Mniejszy ma omawiać z kobietą? Czy nie jedynie sprawy związane ze świętą spowiedzią i z poradą, dotyczącą życia bardziej doskonałego, gdy o nie zbożnie prosi?²⁰⁵ Czystość rozpatrywana w tym wymiarze jest ukazana jako totalna rezygnacja i oddanie się na służbę Pana. Brat mniejszy nie może mieć rozdwojonego serca. Ogromny szacunek dla kobiet jest wyrażany przez troskę duchową, której nikt nie może być pozbawiony²⁰⁶. Przyjaźń z kobietami jest bardzo ważna dla Franciszka, lecz on czerpie z tych relacji jedynie to, co prowadzi go do dojrzałości, stąd ogranicza swoje relacje z kobietami, wyznając jednemu z braci: „Najdroższy, wyznaję prawdę, że gdybym popatrzył, to rozpoznałbym z twarzy zaledwie dwie kobiety, żadnej innej”²⁰⁷.

2.2.3.2. Relacje

Życie wspólnoty jest miejscem szczególnym wyrażania czystości, której owocność relacji z Bogiem przechodzi na relację z ludźmi. Tak więc czystość jest wymagana, aby przyjmować każdego z braci jako dar, o czym czytamy w *Perfectae caritatis*:

Czystość wybrana dla królestwa niebieskiego... w szczególny sposób oswobadza serce człowieka, tak, że zapala je coraz bardziej miłością względem Boga i względem wszystkich ludzi... Będzie bardziej pilnie strzeżona i zabezpieczona, jeśli zakonnicy w życiu wspólnym będą umieli praktykować prawdziwą miłość braterską między sobą²⁰⁸.

Serce człowieka poświęcone Bogu z jednej strony może całkowicie oddać się braciom, z drugiej zaś znajduje w tej samej wspólnocie oparcie. Taka czystość nie przywłaszcza sobie drugiego człowieka, lecz czyni go wolnym w samodzielnym stawianiu się darem dla drugiego. Serce wolne dla Boga może oddać się do dyspozycji bliźnim we wspólnocie, otrzymując tym samym braterskie wsparcie. Stanowi

204 2 Cel 129.

205 2 Cel 114.

206 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 142-145.

207 2 Cel 112.

208 Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego „Perfectae caritatis”*, w: tenże, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, 12 (dalej: DZ).

ona w tym przypadku dobre miejsce dla prawidłowego rozwijania uczuć w relacjach braterskich. Stanowi też pomoc w trudnych chwilach walki i pokus²⁰⁹.

2.2.3.3. Duch

Czystość nie zatrzymuje człowieka jedynie na formie wyrzeczenia i ofiary, nie jest jedynie rezygnacją z czegoś, co ma pomóc osiągnąć coś lepszego. Czystość staje się drogą przygotowującą na spotkanie z Bogiem w pełni miłości²¹⁰. „Szukajcie dóbr niebieskich” mówi Franciszek, wskazując na duchowy aspekt płodności człowieka oddającego się w czystości Bogu. Zatem płodność wpisana jest w życie dziewicze człowieka i świadomy tego jest Franciszek, pouczając, że kapłani przez posługę sakramentalną i głoszenie Słowa rodzą dzieci Kościoła²¹¹. Także bracia przez modlitwę i czystość mają udział w tym dziele, a tak opisuje to Franciszek:

Tę wypowiedź: „Aż nieplodna porodziła wielu” (1 Krl 2, 5), tak wykladał: „Nieplodną jest mój biedniutki brat, który w Kościele nie ma za zadanie rodzenia synów. Ale na sądzie zrodzi on wielu, ponieważ wówczas Sędzia przypisze na jego chwałę tych, których teraz on nawraca swoimi modlitwami²¹².

Duchowa płodność człowieka wynika z mistycznej łączności z Chrystusem, poprzez którą człowieka napęłnia Kościół Chrystusowy owocami duchowego ojcostwa i macierzyństwa. Czystość najbardziej owocna wynika z głębokiej miłości do Chrystusa, a przez to zdolności do przekazywania tej Chrystusowej miłości i Jego życia wszystkim ludziom należącym do Jego mistycznego Ciała²¹³.

2.3. Asceza chrześcijańska

Wizja człowieka, którą prezentuje postawa Franciszka w życiorysach, jest stopniowym ukazywaniem jego wielkości, do której dochodzi się poprzez pokutę i umartwienie. Wypływa ona z uświadomienia sobie swojej małości, słabości i grzechu. Jest owocem pokory. Pokuta głoszona przez Franciszka staje się fundamentem wolności, ponieważ pokazuje, że zdobywa się ją wyrzeczeniem i ofiarą z siebie²¹⁴. Wszystko to prowadzi człowieka do odzyskania pierwotnej godności.

209 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 146.

210 E. Mariani, *Dziewictwo*, w: *Leksykon Duchowości Franciszkańskiej*, red. E. Kumka, wyd. 2, Kraków-Warszawa 2016, s. 301-314.

211 E. Mariani, *Dziewictwo...* s. 301-314.

212 2 Cel 164.

213 E. Mariani, *Dziewictwo...* s. 301-314.

214 T. Słotwiński, *Pokuta w pismach i wypowiedziach św. Franciszka...* s. 253.

2.3.1. Świadomość siebie

W życiorysach można doszukać się wielu momentów wskazujących na postawę Franciszka jako stróża cnót. Strzeże on samego siebie i współbraci przed grzechem:

Święty Franciszek bardzo pilnie dokonywał codziennego, owszem stałego badania siebie i swoich braci. Nie cierpiał żadnej w nich chwiejności i przepędzał z ich serca wszelką opieszałość. Był surowy w strzeżeniu siebie i czuwał każdej godziny²¹⁵.

Świadomość człowieka o sobie samym zmienia się wraz z procesem nawrócenia. Przenikliwie bada swoje wnętrze i doświadczenia, aby jak najbardziej przypodobać się Bogu²¹⁶. Franciszek „przebywał sam ze sobą, chodził po przestrzeni swego serca, gotował w sobie godne Bogu mieszkanie”²¹⁷. Badanie swego serca pozwala w szczerości stanąć w prawdzie o sobie, bo serce przekazuje prawdę o nas samych. Jak mówi Biblia: „z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli, nierząd, kradzieże, zabójstwa, cudzołóstwa, chciwość, przewrotność, podstęp, wyuzdanie, zazdrość, obelgi, pycha, głupota” (Mk 7, 21–22). Franciszek dba o porządek serca i analizuje je, ponieważ tylko uporządkowane stwarza przestrzeń do tego, aby mógł w nim zamieszkać Bóg. Celano pisze: „z całych sił powściągał zmysły zewnętrzne oraz trzymał na wodzy poruszenia ducha, przebywając z samym tylko Bogiem”²¹⁸. Wewnętrzna postawa człowieka jest podtrzymywana przez ascezę i pokutę, człowiek ciągle wzywany jest, aby dostosowywać swoją naturę do wymagań Boga²¹⁹.

Franciszek jako człowiek posiadający autorytet Boga i ten, który pozwolił, aby jego serce zostało przeniknięte Słowem Boga, sam staje się narzędziem Pana, wprowadzającym Słowo w serca ludzi, aby ich przenikało, przemieniało i prowadziło do pokuty:

Słowa jego nie były próżne ani pobudzające do śmiechu, ale pełne mocy Ducha Świętego, przenikały wszystkie zakamarki serca. Słuchających wprawiały w ogromne zdumienie, a swą potężną skutecznością, doprowadzały zatwardziałe dusze do pokuty i prawdziwej skruchy²²⁰.

Słowa, które kieruje Franciszek do słuchaczy, mają moc sprawczą, ponieważ są tchnieniem mocy Boga w serce człowieka. Wynikiem tego jest zdemaskowanie grzechu oraz szczery żal i pragnienie pokuty. Bóg mówi: „Ja, Pan, badam serce i doświad-

215 1 Cel 42.

216 T. Słotwiński, *Pokuta w pismach i wypowiedziach św. Franciszka...* s. 264-265.

217 1 Cel 43.

218 1 Cel 71.

219 T. Słotwiński, *Pokuta w pismach i wypowiedziach św. Franciszka...* s. 264.

220 2 Bon II, 2.

czam nerki, bym mógł każdemu oddać stosownie do jego postępowania, według owoców jego uczynków” (Jr 17, 10). Bóg przenika głębię myśli człowieka i jego najskrytsze poruszenia i zwraca je ku sobie, aby przedmiotem gorliwości człowieka stał się Bóg.

2.3.2. Pokuta

Pokuta stawia człowiekowi konkretne wymagania, aby ten stanowczo odpowiadał Bogu na wezwanie do nawrócenia. Stanowczość przejawia się w konkretnych decyzjach, mających na celu zerwanie z pożądlivością i zrobienie kroku naprzód w naśladowaniu Pana²²¹. Postęp na drodze duchowej wymaga od Franciszka czuwania nad sobą, ciągłego, uporczywego zmagania się ze swoim kruchym człowieczeństwem. Nie powstrzymuje się on przed radykalnym umartwianiem swojego ciała w obliczu pokus, jak podaje życiorys:

Jeżeli jak to wszystkim się zdarza, poruszyła go jaka pokusa cielesna, a było to w zimie, zaraz zanurzał się w zamrożonym dole i tak długo w nim siedział, ażeby wszelkie wzruszenia cielesne go opuściły²²².

W swojej postawie Franciszek jest przedstawiony jako człowiek z krwi i kości, który zмага się ze swoją pożądlivością i pragnieniami. Nie staje się jednak to dla niego sposobnością do grzechu, lecz wręcz przeciwnie – jest okazją do odrzucenia grzechu i pokonania pokusy. Franciszek wie dzięki temu, jak prowadzić wspólnotę braci: „Nie tylko uczył ich uśmiercać wady i powściągać podniety ciała, ale także zmysły zewnętrzne, przez które śmierć wchodzi do duszy”²²³. Franciszek jest świadomy tego, co dzieje się z człowiekiem, który pozwala, aby grzech rządził jego życiem. Świadomy jest także wielkiej łaski i ojcowskiej miłości Boga, „bo kogo miłuje Pan, tego karze, chłoszcze zaś każdego, którego za syna przyjmuje” (Hbr 12, 6).

Widzi człowieka jako słabego, zwróconego ku sobie, oddalonego od Boga i skłonnego do grzechu²²⁴. Jednakże nie tylko na tym aspekcie człowieczeństwa się zatrzymuje, ponieważ ma również optymistyczną wizję człowieka ze względu na Boga. Ta motywacja otwiera drogę powstawania, wyzwala się z błędów, powrotu do Boga przez nawrócenie i pokutę. Według Franciszka pokuta to „całkowite zwrócenie się człowieka do Boga, jak radykalny zwrot w życiu, całkowite przeorientowanie i przewartościowanie wszystkiego, co stanowi treść życia”²²⁵. Doświadczenie nawrócenia

221 T. Słotwiński, *Pokuta w pismach i wypowiedziach św. Franciszka...* s. 265.

222 1 Cel 42.

223 1 Cel 43.

224 T. Słotwiński, *Pokuta w pismach i wypowiedziach św. Franciszka...*

225 E. Mariani, *Pokuta*, w: *Leksykon Duchowości Franciszkańskiej*, red. E. Kumka, wyd. 2, Kraków-Warszawa 2016, s. 1335.

żyje we Franciszku i wyraża się poprzez pokutę, w której widzi ratunek dla samego siebie i ludzi. Staje się głosicielem pokuty, a doprowadzenie innych do świadomości życia w grzechu i pokuty za grzech stawia sobie za priorytet: „Franciszek (...) krążył po miastach i kasztelach, wieszcząc królestwo Boże, głosząc pokój, ucząc zbawienia i pokuty na odpuszczenie grzechów”²²⁶. Grzech jest demaskowany i piętnowany przez Franciszka: „niczyich grzechów nie głaskał, ale w nie uderzał, nie pobbłażał życiu grzeszników, ale je ostro karmił (...)”²²⁷. Życie Franciszka stało się wezwaniem dla innych, „pobudzającym ich do poprawy drogi życia i pokuty za grzechy”²²⁸.

Asceza prowadzona przez Franciszka i jego braci obejmuje wiele aspektów życia, a szczególnie dotyka ciała i tego, co zmysłowe²²⁹. Bracia umartwiali swoje ciała licznymi niedogodnościami, które wyliczają życiorysy: „Niektórzy zakładali żelazne obręcze, a niektórzy opasywali się drewnianymi ściskaczami”²³⁰. Życie pokuty wypełnili licznymi postami od pokarmów i napojów: „Jeśli kiedy naruszyli wstrzemięźliwość na skutek obfitości pokarmu lub napoju (...), to jak najsurowiej karali się wielodniową abstynencją”²³¹. Bracia czuwaliby, aby pożądlivość cielesna ich nie opanowała, dlatego surowo traktowali swoje ciała: „Wreszcie, tak wielką udręką starali się ujarzmić namiętność ciała, że często na bardzo zimnym mrozie nie wahali się obnażyć, a także całe ciało krwawić kolcami cierni”²³². Umartwienie ciała wyrażało się także przez ograniczenie odpoczynku; Celano pisze o Franciszku: „Gdy dawał odpoczynek swemu ciału poprzez sen, najczęściej czynił to na siedząco, a kładąc się do spania, używał pod głowę drewna lub kamienia zamiast poduszki”²³³.

Celem pokuty jest udoskonalenie człowieka, dokonujące się na drodze umartwienia i wyrzeczeń. Ma ona również za zadanie zadośćuczynić za popełnione grzechy Bogu, który zmazując winę uwalnia człowieka z niewoli grzechu. Stąd pokuta staje się dla Franciszka formą życia²³⁴, jak pisze Celano: „Ten sposób życia sługa Chrystusowy postanowił nazwać zakonem «Braci Pokutujących»”²³⁵. Franciszek stał się niczym prok nawołujący do pokuty, moc Chrystusa towarzysząca mu przemieniała i czyniła

226 1 Cel 36.

227 1 Cel 36.

228 1 Cel 31.

229 T. Słotwiński, *Pokuta w pismach i wypowiedziach św. Franciszka...* s. 268.

230 1 Cel 40.

231 1 Cel 40.

232 1 Cel 40.

233 1 Cel 52.

234 T. Słotwiński, *Pokuta w pismach i wypowiedziach św. Franciszka...* s. 261.

235 1 Bon IV, 6.

gorliwsiymi ludzi: „Bardzo wiele osób, rozpalonych żarem jego przepowiadania, wiązało się nowymi prawami pokuty, według wzoru wziętego od Bożego męża”²³⁶.

2.3.3. Modlitwa

Teologia duchowości różnie definiuje modlitwę. Jedna z najprostszych definicji opisuje ją jako „wzniesienie duszy do Boga”²³⁷. Modlitwa stwarza przestrzeń spotkania między Bogiem a człowiekiem, poprzez nią człowiek buduje relację z Bogiem, często poszukując sposobów modlitwy, które pomogą mu się wyrazić.

2.3.3.1. Rozmowa z Bogiem

W Biblii uczniowie proszą Jezusa: „Panie, naucz nas się modlić” (Łk 11, 1). Również współbracia proszą Franciszka, aby nauczył ich modlitwy²³⁸. Autor życiorysów, Tomasz z Celano, opisuje wypowiedź Franciszka na temat modlitwy:

Kiedy się modlicie mówcie: Ojcze nasz, a także: Kłaniamy Ci się, Chryste, tu i we wszystkich kościołach Twoich, jakie są na całym świecie, i błogosławimy Tobie, żeś przez krzyż swój święty odkupił świat²³⁹.

Modlitwa wprowadza do serca człowieka pokój i daje początek wielu cnotom, jak wskazuje na to przykład współbraci Franciszka: „tak bardzo napełniała ich święta prostota, tak uczyła ich niewinności życia, tak trzymała ich czystość serca, że zupełnie nie wiedzieli, co to dwoistość ducha”²⁴⁰. Franciszek, idąc drogą nawrócenia, wchodzi w kontakt z Bogiem, w wielu doświadczeniach Bóg pozwala odczuć mu swoją bliskość. Jednak na początku tej drogi modlitwa jest dla niego trudnym doświadczeniem; aby się jej uczyć, potrzebuje odosobnienia:

Blisko miasta była pewna grotta, do której często chodząc, rozmawiali o skarbie. Mąż Boży, który był już świętym, ze względu na święty zamiar, wchodził do tej groty, podczas gdy towarzysz oczekiwał na zewnątrz. Przeniknięty nowym a szczególnym duchem modlił się tam w skrytości do swego Ojca²⁴¹.

Wszystko, co dokonuje się w jego wnętrzu, skrywa i przedstawia wyłącznie Bogu podczas modlitwy „Nie zdradzał nikomu tego, co się dokonywało w nim. Ze względu na większe dobro mądrze to ukrywał, a tylko samego Boga radził się

236 1 Bon IV, 6.

237 Jan Damasceński, *De fide orthodoxa*, 3, 24: PG 94, 1089 D, cyt. za: KKK, nr 2590.

238 S. Mazgaj OFM, *Modlitwa świętego Franciszka*, w: *Modlitwa franciszkańska*, red. S.C. Napiórkowski, W. Koc, Niepokalanów 2001, s. 98.

239 1 Cel 45.

240 1 Cel 46.

241 1 Cel 6.

co do swego świętego zamiaru”²⁴². Człowiek doświadcza przeżyć i uczuć, które trudno jest mu wyrazić słowami, wtedy modlitwa staje się dla niego azylem, wydarzeniem pozwalającym mu poszukiwać swojej drogi do wyrażenia siebie wobec Boga. Modlitwa towarzyszy Franciszkowi podczas ważnych decyzji, przykładem tego jest wizyta u papieża Innocentego III, który zachęca proszącego o zatwierdzenie Reguły Franciszka do modlitwy: Synu, módl się do Chrystusa, ażeby poprzez ciebie okazał nam swoją wolę. Gdy ją poznamy, wówczas w sposób bardziej pewny będziemy mogli przychylić się do twoich pragnień. Święty przystaje na rozkaz najwyższego pasterza, z ufnością spieszy do Chrystusa, modli się wytrwale i zachęca towarzyszy, by pobożnie zanosili modły do Boga ²⁴³.

2.3.3.2. Odosobnienie

Dla Franciszka modlitwa staje się elementem budującym i łączącym braterską wspólnotę. W swoim nawróceniu przedstawia wielorakie przykłady modlitwy, poprzez którą człowiek jest prowadzony, uwalniany, pocieszany, a Bóg uwielbiony²⁴⁴. Jednakże aby życie modlitwy było owocne i mogło się rozwijać, człowiek potrzebuje doświadczenia pustelni i odosobnienia. Źródło tego mamy w przykładzie samego Jezusa, który często odchodzi w miejsca odosobnione, aby oddawać się modlitwie. Franciszek, świadomy duchowych owoców życia na pustelni, proponuje braciom tego rodzaju formę życia, aby stała się czasem wzmożonej modlitwy, prowadzącej do zażyłości z Bogiem oraz pogłębienia relacji w życiu braterskiej wspólnoty. Dla niego ważnym elementem życia modlitwy było doświadczenie pustelni. Celano przedstawia owo miejsce w następujący sposób:

Zachowywano tam jak najostrzejszą karność we wszystkim, w milczeniu i w pracy, jak i w innych zakonnych ustawach. Mieli tam wstęp bracia specjalnie wyznaczeni. Święty chciał, żeby zbierać ich zewsząd, prawdziwie pobożnych względem Boga i ze wszech miar doskonałych. Również całkowicie zabroniony był tam wstęp osobom świeckim. Franciszek nie chciał, żeby bracia przebywający tam, w liczbie ściśle określonej, zaświerzbiali swe uszy na skutek stosunków ze świeckimi, żeby przerywali kontemplację rzeczy niebieskich i poprzez plotkarzy zaciekawiali się sprawami przyziemnymi. Nie wolno tam było nikomu gadać po próżnicy, ani powtarzać za innymi... Pozostając na tym miejscu bez przerwy dniami i nocą, oddawali się chwalebnie Bożej, a tchnąc przedziwną wonią cnót, prowadzili życie anielskie²⁴⁵.

242 1 Cel 6.

243 2 Cel 16.

244 S. Mazgaj, *Modlitwa świętego Franciszka...* s. 91.

245 2 Cel 19.

2.3.3.3. Łączność z Kościołem

Modlitwa posiada swój wymiar wspólnotowy, wynika to z samej natury Boga i Kościoła, dlatego wspólnota braci praktykuje modlitwę, jak pisze Celano:

Chodzili w prostocie przed Bogiem... Ożywieni ogniem Ducha Świętego, modlili się śpiewając Ojcie nasz na melodię duchową, nie tylko w chwilach przepisanych, lecz o każdej godzinie, dlatego nie byli opanowani przez troski doczesne²⁴⁶.

Franciszek staje się nauczycielem modlitwy²⁴⁷, zwłaszcza wtedy, gdy wspólnota braci nie posiada ksiąg liturgicznych: „Ale zamiast tych ksiąg czytali nieustannie księgę krzyża Chrystusowego, dniem i nocą, pobudzeni przykładem i słowem Ojca, który ciągle mówił im o Krzyżu Chrystusa”²⁴⁸. Franciszek łączy się z Kościołem i odmawia godziny kanoniczne, tzw. brewiarz:

Odmawiał godziny kanoniczne ze czcią równą pobożności. I chociaż chorował na oczy, żołądek, śledzionę i wątrobę, nie chciał opierać się podczas psalmodii o mur czy ścianę, lecz wypełniał obowiązek godzin zawsze stojąc i bez kaptura, nie oglądając się wokoło ani nie robiąc przerw²⁴⁹.

2.3.3.4. Ku zjednoczeniu

Modlitwa prowadzi człowieka do komunii z Bogiem, bo jest „zjednoczeniem całej Trójcy Świętej z całym wnętrzem (człowieka)”²⁵⁰. Zatem życie modlitwy będzie trwaniem w obecności Boga i stałej z Nim relacji. Franciszek wraz z łaską nawrócenia otrzymuje dar modlitwy i staje się ona miejscem rozpamiętywania o Jezusie²⁵¹. Jest w pełni świadomy ciągłej Jego obecności. Rozpoznaje go w swoim wnętrzu. Stałe rozpamiętywanie o Jezusie prowadzi Franciszka do kontemplacji, ona zaś otwiera na wewnętrzne poznanie Pana, prowadzącego do większej miłości i ofiarniejszego podążania za Nim²⁵². Człowieczeństwo Jezusa jest płaszczyzną działania Ducha Świętego, który uczy prawdziwej modlitwy do Boga; to właśnie modlitwa „w imię” Jezusa otwiera dostęp do Ojca²⁵³. Celano pisze:

Bracia, którzy z nim przebywali, wiedzą, jak codziennie i stale głosił Jezusa, jak słodko i rozkosznie rozprawiał o Nim, jak łagodnie i z pełną miło-

246 1 Cel 47.

247 S. Mazgaj, *Modlitwa świętego Franciszka...* s. 98-99.

248 1 Bon IV, 3.

249 1 Cel 96.

250 Grzegorz z Nazjanzu, *Orationes*, 16,9: PG 35, 954 C, cyt. za: KKK, nr 2565.

251 S. Mazgaj, *Modlitwa świętego Franciszka...* s. 92-93.

252 Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, red. H. Pietras, tłum. J. Ożóg, Kraków 1996, s. 104.

253 KKK, nr 2664.

ścią rozmawiał na Jego temat... Zaprawdę bardzo dużo miał wspólnego z Jezusem. Jezusa nosił w sercu, Jezusa na ustach, Jezusa w uszach, Jezusa w oczach, Jezusa na *rękach*, *Jezusa w całym ciele*²⁵⁴.

Modlitwa jest też dla człowieka wyzwaniem, bowiem musi on pokonać wiele trudności, ćwicząc w ten sposób wytrwałość i pozostając wiernym, nawet jeśli nie widać tego owoców. Jeśli Bóg nie spełnia prośby, o którą człowiek zabiega, to właśnie dobrem, którego chce udzielić, jest wytrwałość w byciu z Nim podczas modlitwy²⁵⁵. Stałość modlitwy jest wezwaniem do każdego na każdym etapie: „Nie zostało nam nakazane nieustannie pracować, czuć, prosić, natomiast prawem jest dla nas modlitwa nieustanna”²⁵⁶. Franciszek modlitwę przyjmuje jako oś życia duchowego, dlatego nieustannie pragnie ją czynić, bo zachętę do tego znajduje w Listach św. Pawła: „Nieustannie się módlcie” (1 Tes 5, 17), „Przy każdej sposobności módlcie się w Duchu!” (Ef 6, 18). W ten sposób relacjonuje to życiorys:

Jego najpewniejszym portem była modlitwa, nie krótka na chwilę, nie pusta czy zarozumiała, ale czasowo długa, pełna pobożności, pokornie łagodna. Jeśli ją zaczynał wieczorem, ledwo rano kończył. Modlił się chodząc, siedząc, jedząc i pijąc. Całe noce trwał na modlitwie w kościołach opuszczonych lub położonych na odludziu, przy czym wsparty łaską Boską, przezwyciężał liczne lęki i liczne uciski ducha²⁵⁷.

Modlitwa związana jest z miejscem. Człowiek poszukuje i potrzebuje przestrzeni, w której może spotkać się sam na sam z Bogiem. Jezus uczy: „Ty zaś, gdy chcesz się modlić, wejdź do swej izdebki (...)” (Mt 6, 6). Izdebką człowieka staje się to wszystko, co umożliwia mu spotkanie, nawet jego wnętrze. Franciszek wybiera miejsca, gdzie może przebywać samotnie, ukryty przed wzrokiem ludzi i braci, dlatego kiedy wpada w zachwyt, natychmiast stara się ukryć to przed światem:

Zawsze starał się być skupionym... Zawsze szukał miejsc odosobnionych, w których mógłby zespolić się z Bogiem nie tylko duchem, ale także całym ciałem. Gdy doznawał niespodziewanie zachwytu w miejscu publicznym, wówczas robił sobie celkę z płaszcza. Nieraz nie miał *płaszcza*. *Wtedy, by nie wyjawić „ukrytej manny”* (Ap 2, 17), zasłaniał twarz rękami²⁵⁸.

254 1 Cel 115.

255 Ewagriusz z Pontu, *De oratione*, 34: PG 79, 1173, cyt. za: KKK, nr 2737.

256 Ewagriusz z Pontu, *Capita practica ad Anatolium*, 49: PG 40, 1245 C, cyt. za: KKK, nr 2742.

257 1 Cel 71.

258 2 Cel 94.

Człowiek postępujący w relacji z Panem odkrywa, że modlitwą stają się dla niego zupełnie zwyczajne obowiązki. Jeden z Ojców Kościoła podkreśla: „Ten tylko modli się nieustannie, kto modlitwę łączy z czynami, a czyny z modlitwą”²⁵⁹. Zatem zespolenie czynów i modlitwy przekształca i wypełnia życie Bogiem, jak dalej czytamy u Orygenes: „Tylko w ten sposób możemy uznać za możliwą do urzeczywistnienia zasadę nieustannej modlitwy”²⁶⁰. Życie Franciszka wskazuje, że ta modlitwa może być rozmową, milczeniem, gestem, myślą²⁶¹; wszystkie te elementy kształtują jego modlitwę i relację z Bogiem, który jest dla niego Panem, Sędzią, Przyjacielem, czy Oblubieńcem:

A modląc się w lasach i w samotniach, gaje napełniał jękami, ziemię zraszał łzami, ręką bił się w piersi. Tam też, jak gdyby wpuszczony do ukrytego skarbcza tajemnic, często gawędził głośno ze swoim Panem. Tam odpowiadał Mu jako sędziemu, błagał Go jako Ojca, rozmawiał jak z przyjacielem, cieszył się jak z oblubieńcem... Często modlił się wewnątrz, bez poruszania wargami, a skierowując to, co zewnętrzne, do wnętrza, podnosił ducha ku niebu. Całą swoją intuicję i wszystkie swoje uczucia stapiał w jedność, o jaką prosił Boga, do tego stopnia, że nie tyle był człowiekiem, który się modli, ale stawał się samą modlitwą²⁶².

3. FRANCISZEK - CZŁOWIEK PRZEMIENIONY

Trzeci rozdział pracy ukazuje ostatni etap życia duchowego człowieka, którym jest przemiana i uświęcenie przez Tróję w nim zamieszkującą²⁶³. Analizując teksty źródłowe i pisma św. Bonawentury omawiające życie św. Franciszka, można wyróżnić poszczególne momenty w jego życiorysie szczególnie podkreślające etapy duchowej przemiany. W pierwszej kolejności przedstawione jest jego zanurzenie w fundamentalnych dogmatach wiary (3.1.), w świetle których wyraża się żywotność i rozwój Objawienia Bożego w egzystencji Franciszka. Boże życie, dotykając każdej rzeczywistości ludzkiego bytowania, staje się początkiem nowo-

259 Orygenes, *De oratione*, GCS 3, Leipzig 1899, 297-403, tłum. W. Kania, *O modlitwie*, w: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, red. H. Pietras, Kraków 1993, s. 113.

260 Orygenes, *De oratione*... s. 113.

261 W. Egger, L. Lehmann, A. Rotzelter, *Modlitwa i kontemplacja w życiu św. Franciszka*, w: *Modlitwa franciszkańska*, red. S. C. Napiórkowski, W. Koc, Niepokalanów 2001, s. 112-117.

262 2 Cel 95.

263 M. Dubinin, *Ideowy obraz Boga a idea powszechnego braterstwa we wczesnych źródłach franciszkańskich*, w: *Duchowość świętego Franciszka*, red. S. C. Napiórkowski, W. Koc, Niepokalanów 2001, s. 163.

ści Franciszka jako stworzonego na obraz Boga (3.2.) i podobieństwo człowieczeństwa Chrystusa (3.3.).

Asymilacja głównych prawd wiary dokonuje się w głównej mierze przez subiektywne podejście do świata jako wyrazu Chwały Boga wyrażonej w tajemnicy Stworzenia (3.1.1.), osobiste przeżycie tajemnicy Wcielenia jako wydarzenia zapoczątkowanego w Betlejem (3.1.2.) oraz rozważanie miłości Ukrzyżowanego w tajemnicy Odkupienia (3.1.3.). Zjednoczenie z Bogiem prowadzi do przemiany i gruntownej odnowy pierwotnej natury człowieka, stworzonej na obraz Ojca (3.2.1.), Syna (III.2.2) i Ducha Świętego (3.2.3.). Wewnętrzna odnowa człowieka na obraz Boga wyciska w nim podobieństwo do Chrystusa, wyrażające się w stylu życia (3.3.1.), drodze ku śmierci (3.3.2.) oraz blasku chwały Zmartwychwstania (3.3.3.).

3.1. Franciszek a tajemnice zbawienia

Realizacja Bożego planu rozpoczęła się w momencie stworzenia. Powołanie do istnienia świata i człowieka ukazuje wszechmoc i miłość Boga, który dzieli się swoim istnieniem. Podarowanie się Boga przekroczyło ludzkie wyobrażenie, gdy Jezus stał się człowiekiem w tajemnicy Wcielenia. Zatem Wcielenie staje się pierwotnym znakiem zjednoczenia natury Boskiej i ludzkiej. Miłość Boga chce przez człowieczeństwo Jezusa wyzwolić ludzką naturę od śmierci i grzechu. Dzieje się to przez ofiarę Jezusa, który dobrowolnie oddaje swoje życie za człowieka. Ta dobrowolność podkreśla całkowite skierowanie na dobro obdarowywanego. Całość misterium miłości wypełnia się w zmartwychwstaniu – darze niekończącego się życia z Bogiem²⁶⁴.

3.1.1. Stworzenie

Stworzenie może być dla człowieka miejscem wychwalania i odnajdywania Boga. Franciszek kontemplował w nim mądrość Boga, Jego dobroć i moc zawsze, ilekroć „patrzył na słońce, kiedy spostrzegał księżyc, kiedy wpatrywał się w gwiazdy i w sklepienie niebios”²⁶⁵. Zatem kontemplacja wynika z zachwytu nad Bogiem, który się udziela. Św. Bonawentura wyjaśnia, że Bóg stworzył wszystko „nie po to, by powiększyć chwałę, ale by ją ukazać i udzielić jej”²⁶⁶. Człowiek poprzez stworzenie czerpie z dobroci i miłości Boga.

3.1.1.1. Franciszek – kapłan stworzenia

Prawda o stworzeniu nieodłącznie wiąże się z Przymierzem, jakie Bóg zawiera z człowiekiem. Idea ta jest doświadczeniem narodu izraelskiego: wybranie patriarchów, wyzwolenie z niewoli egipskiej, powolne wychowywanie narodu i

264 A. Gemelli OFM, *Franciszkanizm...* s. 312.

265 1 Cel 59.

266 Bonawentura, *Commentatorium in Quator Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), t. 2, dist. 1, p. 2, a. 2, q. 1.

objawianie mu przez Boga siebie jako Stwórcy. Zatem prawda o stworzeniu jest podstawowym świadectwem o miłości Boga w stosunku do człowieka. Tę prawdę kontemplował Franciszek, który „wychwalał, sławił i błogosławił we wszystkich tworach i stworzeniach Stworzyciela i Rządcę wszystkich rzeczy”²⁶⁷. Uwidacznia się tutaj pewna prawidłowość, polegająca na tym, że kontemplacja tego, co jest dostępne zmysłom, odnosi i prowadzi do uwielbiania Stwórcy²⁶⁸.

Franciszek jest świadomy tego, iż w świecie i całym kosmosie odbywa się ustawiczna adoracja Boga. Wszystkie elementy wszechświata uczestniczą w tej liturgii chwały i swoim istnieniem zaświadczały o potędze i wspaniałości Boga. Celebrantem tego uwielbienia staje się Franciszek jako ten, który dostrzega obecność Boga w otaczającym go świecie²⁶⁹. Franciszek jest ukazany jako kapłan stworzenia, ponieważ wywołuje poszczególne elementy świata nieożywionego i zaprasza je do uwielbiania i wychwalania Boga:

Gdy napotkał dużo kwiatów, przemawiał do nich i zapraszał je do chwały Pańskiej, tak jakby miały rozum. Podobnie, z najczystszą szczerością zachęcał do miłości i do radosnej służby Bożej zasiane zboża i winnice, kamienie i lasy i całe piękno pól, źródła wód i zielone ogrody, a także ziemię i ogień, powietrze i wiatr²⁷⁰.

Człowiek jako korona stworzenia, stworzony przez Boga na Jego obraz, mając świat poddany sobie, jest wezwany do harmonijnego z nim współistnienia. Jako czyniący sobie ziemię poddaną ma uczestnictwo w kapłaństwie, aby stojąc na czele stworzenia przewodniczyć w oddawaniu chwały Bogu. Św. Ireneusz pisze:

Albowiem chwałą Boga jest człowiek żyjący, a życiem człowieka jest oglądanie Boga. Jeśli zatem objawienie się Boga przez dzieło stworzenia dało życie wszystkim istotom, jakie żyją na ziemi, o ileż bardziej objawienie się Ojca przez Słowo daje życie tym, którzy widzą Boga²⁷¹.

Franciszkowe kapłaństwo realizuje się właśnie w odkrywaniu w stworzeniu Boga. Jak podaje Celano: „W każdym tworze podziwiał Mistrza, a wszystkie zdarzenia odnosił do Sprawcy”²⁷².

267 1 Cel 80.

268 F. Accrocca, *Franciszek bratem i nauczycielem*, tłum. B. A. Gancarz, Kraków 2006, s. 52.

269 M. Dubinin, *Ideowy obraz Boga a idea powszechnego braterstwa...* s. 155.

270 1 Cel 81.

271 Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 20, 7, cyt. za: KKK, nr 294.

272 2 Cel 165.

3.1.1.2. Piękno i dobro

Zachwyt jaki ogarnia Franciszka przy kontemplacji tajemnicy Stworzenia sprawia, że Franciszek określa Boga wieloma przymiotami: Święty, Wszechmocny, Najwyższe Dobro, Bóg Miłości, Bóg Ojciec²⁷³. Franciszek jako mistyk jest świadomy tego, iż Bóg jest niewyrażalny, ale również pozostaje nieuchwytny jeśli chodzi o Jego wewnętrzne niezgłębione życie. Natomiast Bóg jako Najwyższe Dobro w sposób szczególnie uwiadacznia się w dobru świata stworzonego, ponieważ określenie to odnosi się do ciągłego odkrywania dobra w sobie samym, w braciach, we wszelkim pięknie stworzenia. Bóg jako dobro i piękno nieskończone wyraża się we wszelkim stworzonym bycie:

Cieszył się wszystkimi dziełami Pańskimi, a w przyjemnych widokach dostrzegał ożywiającą zasadę i przyczynę. W pięknych rzeczach poznawał Najpiękniejszego; bowiem wszystko co dobre wołało do niego: „Ten, który nas uczynił jest najlepszy”²⁷⁴.

Franciszek określa Boga przymiotnikiem „najpiękniejszy”. Wartościując w ten sposób Stwórcę przedstawia go jako źródło wszelkiego piękna. Pseudo-Dionizy Areopagita pisze, że Bóg pragnie dać człowiekowi uczestnictwo w swoim Pięknie²⁷⁵. Piękno jest jednym z imion Boga, a człowiek jako korona stworzenia jest wezwany do partycypacji w tym pięknie. Franciszek zauważa, że każde stworzenie na swój sposób odzwierciedla piękno Stwórcy. Już św. Augustyn pisze o Bogu jako Pięknie:

Zapytaj piękna ziemi, zapytaj piękna morza, zapytaj piękna powietrznych przestrzeni, które rozciągają się i rozszerzają, zapytaj piękna nieba, zapytaj wszystkich tych rzeczywiście. Wszystkie ci odpowiedzą: patrz, jesteśmy piękne. Ich piękno jest wyznaniem, te piękności podlegają zmianom. Któż je uczynił jeśli nie Piękno niepodległe zmianom?²⁷⁶.

Franciszek, rozmiłowany w tym, co stworzone, odsłaniał i kontemplował piękno Boga²⁷⁷, „po śladach wyciśniętych w rzeczach wszędzie szedł za Ukochanym, ze wszystkiego robił sobie drabinę, prowadzącą do Tronu”²⁷⁸.

273 M. Dubinin, *Ideowy obraz Boga a idea powszechnego braterstwa*.. s. 55-156.

274 2 Cel 165.

275 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna*, w: *Pisma teologiczne II*, tłum. M. Dzielska, red. K. Tarnowski, Kraków 1999, s. 117.

276 P. Poupard, *Piękno drogą do wiary*, „Pastores” 2002, nr 17, s. 34.

277 Z. KUJAS, *Serafickiego Ojca obraz Boga a idea powszechnego braterstwa stworzeń w myśli teologicznej XIII wieku*, w: *Duchowość świętego Franciszka*, red. S.C. Napiórkowski, W. Koc, Niepokalanów 2001, s. 145.

278 2 Cel 165.

3.1.1.3. Kosmiczna adoracja

Tylko człowiek, który przeżył gruntowną przemianę życia i duszy w odbicie Chrystusa, może najpełniej wielbić Boga. Uwielbienie Franciszka wychwała pojednanie się człowieka z samym sobą, Bogiem i światem. Wyraził on najgłębsze doświadczenie duchowe jako zobowiązanie do opiewania dobrodziejstw Boga na wszelkie sposoby²⁷⁹. Najbardziej doniosłą formą afirmacji stworzenia jest wygłoszona przez Franciszka „Pieśń o stworzeniu”:

Pochwalony bądź, o mój Panie, z wszystkimi Twymi stworzeniami, a szczególnie z panem bratem Słońcem, bo światłem dnia jest i oświeca nas poprzez niego. I jakże jest piękny i promienny z wielkim splendorem: Ciebie, Najwyższy, daje nam wyobrażenie.

Pochwalony bądź, o mój Panie, przez siostrę Księżyc wraz z gwiazdami: na niebieś uformował bezcenne i jasne, i piękne.

Pochwalony bądź, o mój Panie, przez brata Wiatr, i przez powietrze, i pochmurną, i pogodną, i każdą aurę, bo Ty w każdy czas stworzeniom Twoim dajesz utrzymanie.

Pochwalony bądź, o mój Panie, przez siostrę Wodę, bo ona jest bardzo przydatna i pokorna, i bezcenna, i czysta.

Pochwalony bądź, o mój Panie, przez brata Ogień, bo przez niego dla nas nocy mrok rozjaśniasz: i jest on piękny i radosny, i odporny, i mocny.

Pochwalony bądź, o mój Panie, przez Panią naszą, matkę Ziemię, bo ona nas odżywia i dogląda, i wytwarza różne owoce, i kolorowe kwiaty, i trawy.

O, chwalcie tak i błogosławcie mego Pana i dzięki czyńcie, i pełnijcie służbę Jemu z pokorą wielką²⁸⁰.

Poprzez wygłoszoną pochwałę Franciszek zwraca uwagę na widzialny świat, który jest częścią Bożego stworzenia, objawiając tym samym prawdy zbawien-

279 A. Żynel, *Treść religijna przeżyć św. Franciszka*, w: *Duchowość świętego Franciszka*, red. S.C. Napiórkowski, W. Koc, Niepokalanów 2001, s. 238-239.

280 Franciszek z Asyżu, *Pieśń słoneczna*, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, red. A. Cabassi, tłum. K. Kościelniak, J. Kunowska i in., Kraków, s. 237-241.

ne dla człowieka, aby mógł „poznawać najgłębszą naturę całego stworzenia, jego wartość i przeznaczenie do chwały Bożej”²⁸¹. Franciszek wskazuje na odrębność i indywidualność bytów istniejących dla konkretnej posługi wyznaczonej przez Boga. W tych bytach jest ukryte ziarno piękna i chwały Boga. Każde z nich na swój sposób wyraża mądrość i dobroć Stwórcy. W bytach stworzonych Franciszek znajduje odzwierciedlenie piękna i dobra *par excellence* będącego w Bogu. W wygłoszonej pochwiele uwidacznia się pewna cecha stworzenia, którą jest współzależność istnienia: polega ona na wzajemnym dopełnianiu się stworzeń, wzajemnym uzupełnianiu, istnieniu w służbie jedne drugim. Ziemia jest fundamentem dla roślin, natomiast woda i słońce niezbędnymi składowymi dającymi wzrost²⁸².

Człowiek jako wierzchołek stworzenia, jak wskazuje Księga Rodzaju, wyraźnie przedstawiany jest jako ktoś wyjątkowy, ktoś, kto nad pozostałymi bytami ma rozciągać swoje panowanie. Franciszek, korzystając z tego przywileju, wzywa stworzenie do błogosławieństwa i pochwały Pana oraz do nieustannej adoracji Stwórcy²⁸³. Bóg poprzez ustanowienie siódmego dnia świętym wpisał tym samym w porządek świata akt kultu (por. Rdz 2, 1–3). Kult jest szczytowym elementem porządku świata skierowanym na Boga i dającym podstawę wszystkiemu, co istnieje²⁸⁴. Franciszek na nowo odkrywa prawa wpisane w naturę świata i cel, który im towarzyszy. Wzywając stworzenie do adoracji Boga, przywraca pierwotne powołanie tego, co istnieje, spełnia doskonale wolę Stwórcy, a jako element stworzenia staje się kapłanem przewodniczącym kosmicznej liturgii adoracji Boga.

3.1.2. Wcielenie

Jezus, który jest źródłem mądrości Bożej, poprzez tajemnicę Wcielenia pozwala głębiej rozumieć tajemnicę człowieka. Chrystus poprzez swoje człowieczeństwo pomaga człowiekowi odkryć siebie, swoją tajemnicę. „Chrystus – Odkupiciel świata, jest Tym, który dotknął w sposób jedyny i niepowtarzalny tajemnicę człowieka, który wszedł w jego «serce»”²⁸⁵. Wcielenie Syna jest odpowiedzią i wyjaśnieniem tajemnicy człowieka²⁸⁶. Franciszek zauważa, że tajemnica ta jest nieustannie obecna w Kościele, przede wszystkim w sakramencie Eucharystii²⁸⁷. W

281 Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: tenże, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, 36 (dalej: KK).

282 KKK, nr 340.

283 M. Dubinin, *Ideowy obraz Boga a idea powszechnego braterstwa..* s. 157-159.

284 KKK, nr 346.

285 Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, w: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2005, 8 (dalej: RH).

286 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary...* s. 185.

287 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 61.

Jezusie następuje przywrócenie więzi świata z Bogiem zerwanej przez grzech, bowiem grzech pierworodny zaciemnił tajemnicę podobieństwa człowieka do Boga.

3.1.2.1. Plan Boga

W tajemnicy Wcielenia człowiekowi zostaje podarowana łaska Bożego synostwa, jest wezwany do tej relacji przez Jezusa zgodnie z Bożym zamysłem²⁸⁸. Zatem Bóg najpierw zaprasza do relacji ze swoim Słowem. To właśnie Jezus jest w tej jedynej, wyjątkowej relacji z Ojcem, a przez upodabnianie się do Jezusa człowiek staje się uczestnikiem swojej własnej, indywidualnej i wyjątkowej relacji z Bogiem. Synostwo Boże, chciane i zapoczątkowane przez Boga, swoją genezę znajduje w wybraniu ludu izraelskiego, co relacjonuje Księga Wyjścia: „To mówi Pan: Synem moim pierworodnym jest Izrael.... Wypuść mojego syna, aby mi cześć oddawał” (Wj 4, 22–23). Natomiast pełnia synostwa Bożego jako objawienie się Boga, będącego w relacji ojcowsko-synowskiej, urzeczywistniła się w słowie Jezusa: Abba – Ojcie. Bóg, który poprzez Wcielenie daruje siebie, zechciał, aby pełnia relacji synowskiej stała się udziałem każdego człowieka za przyczyną Jezusa. Stąd pisze św. Paweł: „zesłał Bóg Syna swego..., abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4, 4). To synostwo nie realizuje się inaczej, jak przez działanie Ducha Świętego, stąd w innym miejscu św. Paweł pisze: „otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: «Abba», Ojcie!” (Rz 8, 15).

Udział człowieka w życiu Boga niesie z sobą przebóstwienie, którego idea została opracowana w okresie patrystycznym. Przebóstwienie związane jest z zamieszkiwaniem Trójcy w człowieku²⁸⁹. Podstawową prawdą, dzięki której można mówić o przebóstwieniu, jest tajemnica Wcielenia Syna i to, co z sobą niesie, a co trafnie wyraża Tradycja: „Chrystus stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem”. Te słowa stały się początkiem rozważań teologicznych, określanych mianem *admirabile commercium*²⁹⁰. Ta myśl jest wyrażona także przez św. Pawła, który mówi, że Chrystus, „będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić” (2 Kor 8, 9). Przyjęcie natury ludzkiej przez Jezusa czyni człowieka synem i pozwala wejść we wspólnotę z Ojcem. Tylko w takim kontekście można mówić o pełni człowieka, do której prowadzi Chrystus.

288 M. DANILUK, *Pierwotna duchowość franciszkańska na tle duchowości monastycznej, Analiza podstawowych kontrastów*, w: *Duchowość świętego Franciszka*, red. S.C. Napiórkowski, W. Koc, Niepokalanów 2001, s. 95.

289 G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka Świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czaczkowska, Lublin 1997, s. 19.

290 T. Dola, *Zbawczy sens Wcielenia*, w: *Tajemnica Odkupienia*, Kolekcja Communio 11, red. L. Balter, Poznań 1997, s. 148.

3.1.2.2. Misterium Franciszka

Tajemnica Wcielenia była czczona przez Franciszka w sposób szczególny, co wyraziło się w przygotowaniu pamiątki narodzenia Jezusa²⁹¹. Pewnego razu rzekł: „Chcę bowiem dokonać pamiątki Dziecięcia, które narodziło się w Betlejem. Chcę naocznie pokazać jego braki w niemowlęcych potrzebach, jak został położony w żłobie i jak złożony na sianie w towarzystwie wołu i osła”²⁹². Franciszek chciał przedstawić ubóstwo Dziecięcia Jezus, które zostało złożone na sianie w żłobie, pośród zwierząt. Życiorys podaje, że do miejscowości Greccio, gdzie owo wydarzenie miało miejsce, nadciągnęły rzesze ludzi, a całe wydarzenie opierało się o celebrację przez kapłana Eucharystii oraz głoszenie Ewangelii przez Franciszka²⁹³. Ten całe wydarzenie przeżywał pełen zadumy, w ogromnej czci i radości.

Istnienie Boga jako wcielonego niesie za sobą doniosły skutek, wyrażający się w tym, że najgłębszą możliwością człowieka wypływającą z jego natury jest przyjęcie Boga²⁹⁴. Stąd poprzez stworzenie człowiek zwrócony jest w kierunku przebóstwienia. Jest powołany do bycia niesfałszowanym przez grzech obrazem Boga. Z kolei obraz ten wypełnia się w Jezusie Chrystusie, to On nadaje sens tajemnicy powołania człowieka do istnienia. Powołanie to realizuje się poprzez przejście człowieka od skończoności do nieskończoności wyrażonej w Bogu, tak jak nieskończony Bóg przyjął skończoną ludzką naturę, aby jej dać łączność z sobą²⁹⁵. Poprzez Wcielenie nastąpiła cudowna wymiana, spotkanie tego, co właściwe naturze boskiej i ludzkiej²⁹⁶. Konsekwencją, a zarazem zamierzeniem tej wymiany jest przebóstwienie człowieka i ustanowienie go synem. Zatem powołanie człowieka jest ściśle powiązane z włączeniem go w życie Boże, zaś ten dar człowiek zawdzięcza Wcieleniu Syna. Stworzenie niesie ze sobą prawdę o człowieku, że jest on „wypowiedzią, w której Bóg mógłby wyrazić samego siebie”²⁹⁷. Stąd człowiek upatruje swój sens w osobie Jezusa Chrystusa, który w najwyższym stopniu wyraża podobieństwo człowieka do Boga, a zarazem wzywa człowieka, aby sam stawał się Jego obrazem²⁹⁸.

291 Franciszek, *List apostolski „Admirabile signum” o znaczeniu i wartości żłóbka* (1.12.2019), nr 2, List dostępny online na stronie: http://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20191201_admirabile-signum.html (dostęp z dnia: 6 stycznia 2020).

292 1 Cel 84.

293 1 Cel 85.

294 O.G. de Cardedal, *Fundamentos de cristología II. Meta y Misterios*, Madrid 2005, s. 382-393.

295 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary...*s. 311.

296 O.G. de Cardedal, *Fundamentos de cristología II...*s. 581.

297 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary...* s. 185.

298 O.G. de Cardedal, *Fundamentos de cristología II...* s. 970.

Franciszek pochylając się nad tajemnicą Wcielenia, czci Dziecię, a równocześnie imię, którym zostało nazwane – „gdy wzywał «Dziecięcia z Betlejem» lub «Jezusa», zdawał się oblizywać wargi językiem, na podniebieniu smakując i połykając słodycz tego słowa”²⁹⁹. Jest to imię obejmujące swoją potęgą całe zbawcze działanie Boga, zarówno dzieło stworzenia, jak i odkupienia. Imię Jezusa oznacza „Bóg zbawia” (por. Mt 1, 21). Franciszek dostrzega, że narodzenie Jezusa wiąże się z ratunkiem dla grzesznego świata. Imię to oznacza towarzyszenie Tego, którego oznacza. Człowiek nie został pozbawiony nadziei. Chrystus poprzez Wcielenie żyje dla człowieka w szczególny sposób.

3.1.3. Odkupienie

Jezus odkupił człowieka przez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie – jest to prawda stanowiąca centrum życia chrześcijańskiego, ponieważ informuje o kategorycznym wejściu Boga w dzieje ludzkości. Wszystkie te wydarzenia mówią o Bogu, który dzieli los człowieka i stanowczo staje po jego stronie. Poprzez mękę i śmierć Bóg odsłania totalnie swoją sprawiedliwość, jak pisze św. Paweł: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5, 21). Jezus wziął dobrowolnie na siebie konsekwencje ludzkiego grzechu, stąd poprzez krzyż Bóg najgłębiej pochyla się nad człowiekiem³⁰⁰. Najgłębiej pokazuje też swoją miłość do człowieka i obdarowuje go miłosierdziem. Tajemnica odkupienia w szczególny i niezwykły sposób wyraża się w życiu Franciszka.

3.1.3.1. Tajemnica cierpienia

Cierpienie Jezusa w sposób dobitny wyraża jego solidarność z losami człowieka, który jako jedyny w kosmosie poszukuje sensu cierpienia i odnosi je do Boga³⁰¹. Mimo, iż cierpienie stanowi tajemnicę, to jednak tylko w Bogu znajduje ono wyjaśnienie i ostatecznie w Jezusie jest wybawieniem dla człowieka³⁰². Solidarność Chrystusa z losami ludzi nie tyle wyraża się w tym, że wszedł On w świat człowieka, który jest przeznaczony cierpieniem, lecz to cierpienie wziął na siebie³⁰³. Jezus zmienia perspektywę cierpienia: „Przez swoją mękę i śmierć na krzyżu Chrystus nadał cierpieniu nowe znaczenie; teraz może ono upodabniać

299 1 Cel 86.

300 Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, w: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2005, 8 (dalej: DM).

301 SD 9.

302 M.L. Ramlot, J. Guillet, *Cierpienie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, wyd. 4, Poznań 1994, s. 153.

303 SD 16.

nas do Niego i jednoczyć nas z Jego zbawczą męką³⁰⁴. Uczestniczenie w chwale Jezusa (por. J 17, 1) ma miejsce poprzez kontemplację Ukrzyżowanego, który jest źródłem mądrości i drogą do zbawienia.

Franciszek w sposób szczególny łączył się z Chrystusem cierpiącym i ukrzyżowanym. Tajemnica odkupienia była jego najprawdziwszym i najgłębszym doświadczeniem. W Chrystusie Ukrzyżowanym upatrywał źródło mądrości i zbawienia – jak sam powiedział pewnego razu: „więcej nie potrzebuję (...) wystarczy, że wiem, iż Chrystus był ubogi i ukrzyżowany”³⁰⁵. To zbawcze działanie Boga dokonane w Chrystusie jest dla Franciszka osobistym doświadczeniem wyrwania ze świata, spod panowania grzechu i przeniesienia do królestwa Syna (por. Ga 1, 4). Franciszek doznaje udziału w chwale Syna, ponieważ już na ziemi uczestniczy w Jego cierpieniu. W Chrystusowym krzyżu objawia się miłość Ojca, Syna i Ducha, która wyznosi ludzką naturę do chwały³⁰⁶. Natomiast zmartwychwstanie potwierdza tę miłość i konsekwentną realizację Bożych planów zbawienia człowieka. Zmartwychwstanie Jezusa rozpoczęło powrót całego stworzenia i człowieka do pierwotnej czystości, niewinności, przeznaczenia do życia z Bogiem. Życie człowieka przez zmartwychwstanie stało się przejściem, a nie tylko i wyłącznie drogą cierpienia zmierzającą do śmierci.III.2 Franciszek na obraz BogaBóg jest duchem, dlatego podobieństwo do siebie czyni, posyłając swego Ducha³⁰⁷. Św. Bonawentura opisuje, że Franciszek otrzymał ducha oczyszczającego, oświecającego i doskonalącego³⁰⁸. Duch oczyszczający sprawia w nim wolność od rzeczy ziemskich. Duch oświecający napędza go mądrością i otwiera usta, aby przepowiadać Słowo. Natomiast duch udoskonalający uzdalnia go do nieustannego pragnienia miłości. Bóg jest pełnią miłości, którą wlewa we wnętrze człowieka, czyniąc go podobnym do siebie³⁰⁹.

3.2.1. Podobieństwo do Ojca

Niewidzialny Bóg Ojciec ukazuje siebie w sposób widzialny w swoim Synu Jezusie. Św. Paweł w listach przedstawia Jezusa jako „obraz Boga niewidzialnego” (por. Kol 1, 15) czy „odblask Jego chwały i odbicie Jego istoty” (por. Hbr 1, 3). Zatem jedynym i prawdziwym obrazem Boga jest Jego wcielony Syn Jezus. Dlatego działanie Boga ujawnia się w Jezusie, jak mówi Jezus w Ewangelii: „Ojciec, który trwa we Mnie, On sam dokonuje tych dzieł” (J 14, 10). Wszechmoc Boga ujawnia się we władzy, jaką po-

304 KKK, nr 1505.

305 2 Cel 105.

306 SD 22.

307 F. Accrocca, *Franciszek bratem i nauczycielem...* s. 83.

308 Bonawentura, *Mowy o naszym świętym ojcu Franciszku...* s. 381.

309 Bonawentura, *Mowy o naszym świętym ojcu Franciszku...* s. 381-382.

siada. Św. Bonawentura dostrzega podobieństwo Franciszka do Boga, ujawniające się we władzy w podwójny sposób: w kierowniczym wykonywaniu władzy i działaniu³¹⁰.

3.2.1.1. Panowanie

Bóg jest Królem królujących i Panem panujących (por. 1 Tm 6, 15). Jest Panem całego wszechświata, w który wpisał porządek i prawa oraz kieruje nim wedle swojej woli³¹¹. On jest także Panem całej historii, wszystkie wydarzenia podlegają Jemu. Św. Bonawentura przedstawia rodzaj panowania Franciszka nad ludźmi, a także nad światem zwierząt. Z zamysłu Boga zgromadziła się przy Franciszku wspólnota braci, dla których był ojcem i wodzem.³¹² Panowanie Franciszka jest odbiciem panowania Boga, zatem relacja, w jaką wchodzi Franciszek ze stworzeniem, jest relacją braterską i ojcowską³¹³. Ojcostwo Boga wyraża się przez troskę o potrzeby człowieka (por. Mt 6, 32). Również Franciszek troszczy się o dobro wspólnoty i z całych sił wyprasza dla niej u Boga wszelkie dobrodziejstwa: „pada do stóp Majestatu, składa za synów ofiarę ducha, zmusza Boga do zsyłania dobrodziejstw”³¹⁴. Prawdziwa troska i pragnienie wszelkiego dobra dla braci skłania go do gorącej modlitwy do Boga. Franciszek jawi się tutaj jako ten, od którego zależą losy innych, stąd jego żarliwe zaangażowanie, by wspólnota, której przewodzi, miała wszystko, co konieczne do życia³¹⁵.

Człowiek żyjący wedle Bożego zamysłu posiada od Najwyższego prerogatywy rządzenia, stąd wszystko, co czyni, będzie naznaczone dobrem i miłością, które też pochodzą od Stwórcy. Zatem panowanie Franciszka nie jest panowaniem autorytarnym, lecz naznaczonym miłością: „braci zaś ogarniał nadmierną miłością całego serca, jako domowników wiary szczególnie i jako tych, z którymi łączyło go uczestnictwo w dzielectwie życia wiecznego”³¹⁶. Panowanie Franciszka jest panowaniem w służbie miłości, a prawdziwa miłość chce dla człowieka największego dobra, którym jest zbawienie, stąd jego nadrzędnym celem było doprowadzenie braci do zbawienia³¹⁷. Franciszek, przejęty tak odpowiedzialną misją, uzależnia swoje zbawienie od zbawienia innych: „sądził, że nie zostanie zbawiony, jeśliby razem ze sobą nie zbawił tych, co zostali mu powierzeni, których zrodził jego duch bardziej żmudnie, aniżeli rodzą łona matczyne”³¹⁸.

310 Bonawentura, *Mowy o naszym świętym ojcu Franciszku...* s. 364.

311 M. Dubinin, *Ideowy obraz Boga a idea powszechnego braterstwa..* s. 166.

312 1 Cel 110.

313 M. Dubinin, *Ideowy obraz Boga a idea powszechnego braterstwa..* s. 160.

314 2 Cel 174.

315 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 215.

316 2 Cel 172.

317 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 179.

318 2 Cel 174.

W miłości braterstwo Franciszka rozciąga się na całe stworzenie. Tym bardziej pragnie on zbawienia wszystkich ludzi, gdy w miłości staje się podobnym do Chrystusa. Czytamy w życiorysie: „Jeżeli miłość uczyniła go bratem dla wszystkich stworzeń, to nic dziwnego, że miłość Chrystusowa czyniła go tym bardziej bratem ludzi, naznaczonych obrazem Stworzyciela”³¹⁹. Braterstwo budujące jego relację ze stworzeniem powodowało, że panował on również nad światem zwierząt. Autentyczne życie i jego pobożność „ujarzmiła dzikie zwierzęta, obłaskawiała leśne, pouczała domowe i wrogą wobec upadłego człowieka naturę zwierząt nakłaniała do okazywania mu posłuszeństwa”³²⁰.

3.2.1.2. Działanie

Władza Boga ujawnia się również w działaniu, jak wyjaśnia Księga Mądrości: „Potężnie działać zawsze jest w Twej mocy i któż się oprze potędze Twojego ramienia?” (Mdr 11, 21). Podobieństwo Franciszka do Boga w działaniu wyraża się przede wszystkim poprzez liczne cuda, które dokonały się za jego przyczyną. Należą do nich liczne uzdrowienia trędowatych, głuchych, ślepych, niemych, sparaliżowanych, chromych oraz uwolnienia od diabła. Wspomniane znaki i cuda towarzyszyły Jezusowi w jego misji głoszenia Królestwa i są potwierdzeniem mesjańskiego autorytetu Jezusa. Dokonywane znaki są potwierdzeniem posłania Jezusa przez Ojca. Sam Bóg udziela wszystkim proszącym go tego, co zechcą, ze względu na Jezusa (por. Mk 5, 25–34; 10, 52). Franciszek „żarliwie głosił słowo Boże, a ręka Najwyższego dokonywała przemiany”³²¹. Cuda stają się umocnieniem wiary w Jezusa pełniącego wolę swojego Ojca. Franciszek, będąc tego świadomy, wszczepia w ludzkie serca prawdę o działającym Chrystusie i nadchodzącym Królestwie³²².

Działanie Boga prowadzi do ukazania Jego Królestwa na ziemi – w tym samym duchu uwidacznia się misja Franciszka: właśnie w znakach, których dokonuje wśród ludzi i które są uobecnieniem Królestwa³²³. Królestwo może wprowadzić ten, kto wyrzekłszy się grzechu, uwolnił się spod panowania świata. Św. Cyryl pisze:

Trzeba było być w szkole św. Pawła, żeby móc powiedzieć: «Niech więc grzech nie króluje w naszym śmiertelnym ciele» (Rz 6, 12). Kto zachowuje czystość w uczynkach, myślach i słowach, ten może powiedzieć Bogu: «Przyjdź królestwo Twoje!»³²⁴.

319 2 Cel 172.

320 1 Bon VIII, 11.

321 1 Cel 62.

322 G. Montorsi, *Franciszek z Asyżu nauczycielem życia...* s. 169.

323 G. Montorsi, *Franciszek z Asyżu nauczycielem życia...* s. 200.

324 Cyryl Jerozolimski, *Catecheses mystagogicae*, 5, 13: PG 33, 1120 A, cyt. za: KKK, nr 2819.

Zaprowadzanie Królestwa Boga wiąże się z unicestwianiem panowania diabła. Franciszek w imieniu Jezusa wyzwał ludzi także w tej przestrzeni. Widzi on, że siła w walce przeciw mocom zła leży we wspólnocie. Podczas pewnego uwolnienia kobiety zwraca się do braci, mówiąc: „Bracia, módlmy się do Pana za tę kobietę, ażeby Bóg zdjął z niej jarzmo diabła, na cześć i chwałę swoją”³²⁵. Ujawnienie się chwały Boga jest tym, do czego prowadzi działanie Franciszka. Jest ono możliwe, bo dzieje się przez objawienie imienia Jezusa:

Mocą imienia Pańskiego Franciszek, herold Jego prawdy, wyrzucał czarty, uzdrawiał chorych, a także co jest większym dziełem, skutecznością swoich kazań nakłaniał do pokuty ludzi zatwardziałych w swoich grzechach, równocześnie uzdrawiając ich dusze i ciała (...) ³²⁶.

W tym uwidacznia się pełnia działania, poprzez którą człowiek doznaje pełni odkupienia, wyrażającej się w przywracaniu pierwotnego porządku ciała ludzkiemu w zdrowiu oraz pierwotnej niewinności duszy w wolności od szatana, a nade wszystko od panowania grzechu³²⁷.

3.2.2. Podobieństwo do Syna w mądrości

Mądrość ma swoje źródło w Bogu, poucza o tym Księga Mądrości: „Pan mnie stworzył, swe arcydzieło, jako początek swej mocy, od dawna, od wieków jestem stworzona, od początku, nim ziemia powstała” (Prz 8, 22–23). Osobowym wcieleniem Bożej mądrości jest Chrystus, którego św. Paweł nazywa „Mocą Bożą i Mądrością Bożą” (1 Kor 1, 24). Chrystus, który jest mądrością Boga, daje dostęp człowiekowi do Ojca, który w swoim zamysle objawił siebie samego i daje uczestnictwo w swej Boskiej naturze³²⁸. Tym, co wypływa z przyjaźni Franciszka z Chrystusem, jest (jak zauważa św. Bonawentura) mądrość. Przejawia się ona w znajomości rzeczy tajemnych oraz przewidywaniu przyszłości³²⁹.

3.2.2.1. Znajomość rzeczy tajemnych

Franciszek staje się podobny do Chrystusa w mądrości w tym wymiarze, który przybliża ludzi do Boga. Swoim słowem i czynami objawia ludziom Boga. Św. Bonawentura w *Legenda Maior* opisuje: „Duch Pański, który go namaścił i posłał (por. Iz 61, 1), a równocześnie sam Chrystus, Moc i Mądrość Boża (por. 1 Kor 1, 24), był z nim, gdziekolwiek

325 1 Cel 69.

326 1 Bon XII, 8.

327 M. Dubinin, *Ideowy obraz Boga a idea powszechnego braterstwa*, s. 162.

328 Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, w: tenże, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, 2 (dalej: KO).

329 Bonawentura, *Mowy o naszym świętym ojcu Franciszku*, s. 365.

się udawał, aby obfitował w słowa zdrowej nauki i promieniował cudami wielkiej mocy³³⁰. Franciszek, namaszczone i posłany, napełniał ziemię znajomością Boga; jako człowiek podobny do Chrystusa czynił to poprzez słowo potwierdzone licznymi cudami.

Znajomość rzeczy zakrytych ujawniała się w mocy i autorytecie Słowa Boga, poprzez które On sam siebie objawiał³³¹. Franciszek, jako narzędzie, z pokorą wypełniał swoją misję otwierania ludzkich umysłów na słowa Bożej mądrości. Wychodzące z ust Franciszka słowo „było jakby ogień płonący (por. Syr 48, 1) i przenikając tajniki serc napełniało umysły wszystkich wielkim podziwem, chociaż nie zmierzało do ukazania piękna ludzkiej pomysłowości, ale za to roztaczało woń Bożego objawienia³³². Okazuje się, że tymi rzeczami zakrytymi, które Franciszek wydobywa na światło, są misteria objawiania Bożego³³³. Zatem mądrość otwiera oczy i umysły człowieka na prawdę zbawczą. Wydobywa tę wiedzę, żyjącą w człowieku, której on sam nie dostrzega.

Franciszek jest uczniem mądrości: „Uczył się od Boga tej mądrości, co w górze jest, i oświecał się blaskiem wiecznego światła (...). Jego czysty umysł, wolny od wszelkiego skażenia, przenikał skrytość tajemnic³³⁴. Niezwykła łączność Franciszka z Chrystusem czyni go uczestnikiem mistycznych doświadczeń, poprzez które poznawał Boga. Św. Bonawentura tak to opisuje: „Przenikał bowiem nieskalanym umysłem ukryte rzeczywistości tajemnic, a tam, gdzie nie sięga rozumowe poznanie uczonych teologów, wkraczało mistyczne uczucie kochającego³³⁵. Wyraźnie widać, że we Franciszkowym doświadczeniu poznania Boga przenika się wiedza z miłością. Mówiąc konkretniej: miłość nadprzyrodzona przedstawia człowiekowi te rzeczy, których nie jest on w stanie objąć rozumem. Pozwala mu wejść w rzeczywistość przekraczającą racjonalny porządek ludzkiego rozumu, którą zdobywa się nie przez własne zasługi, lecz jako bezinteresowny dar Boga³³⁶.

3.2.2.2. Przewidywanie przyszłości

Wieczność, która przynależy Boskiej naturze, jest ciągłym teraz w swej aktualności, zatem Bóg panuje nad czasem³³⁷. Jego wszechmoc i wiedza obejmuje przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Bóg włącza w swój zamiysł zbawienia człowieka czas i jego

330 1 Bon XII, 7.

331 A. Gemelli OFM, *Franciszkanizm...* s. 344.

332 1 Bon XII, 7.

333 M. Dubinin, *Ideowy obraz Boga a idea powszechnego braterstwa...* s. 163.

334 2 Cel 102.

335 1 Bon XI, 1.

336 A. Gemelli OFM, *Franciszkanizm...* s. 344.

337 KKK, nr 600.

następstwa, aby mogła się urzeczywistnić wolna wola każdego człowieka w wyborze Boga. Proroctwo zapowiada uwolnienie człowieka od grzechu, niesie za sobą zbawcze konsekwencje w jego życiu. Franciszek „tak mocno promieniował duchem proroczym, że i przewidywał rzeczy przyszłe, i przenikał tajniki serc, rzeczy nieobecne rozpoznawał również tak, jakby były obecne (...)”³³⁸. Duch proroctwa, którym został obdarzony, prowadzi ludzi do zbawienia: nakłania on pewnego człowieka do szczerej spowiedzi przed tym, jak nagle nadszedł koniec jego życia³³⁹, wyprasza całkowitą przemianę życia dla męża pewnej kobiety³⁴⁰, odkrywa tajniki sumienia, aby móc uwolnić człowieka od udręki³⁴¹, a także piętnuje obłudę i fałszywą świętość³⁴². Dar proroctwa niesie za sobą dobro dla całej wspólnoty Kościoła i jest przejawem miłości i troski Boga o zbawienie człowieka, ponieważ – jak widać to na przykładzie Franciszka – żaden z ludzi nie jest przez niego potępiony, lecz co najwyżej napominany i zachęcany do zwrócenia się ku temu, co przynosi prawdziwe dobro.

Cielesne ukazywanie się Franciszka braciom przez nadzwyczajne znaki, jakimi były chociażby zjawisko wozu ognistego³⁴³ czy zjawienie się na kapitule w Arles według św. Bonawentury są dowodem tego, że Franciszek „uczestniczył w świetle wiecznej Mądrości i był na nią otwarty”³⁴⁴. Ta mądrość, która dzięki swej czystości wszystko przenika i wzbudza przyjaciół Bożych (por. Mdr 7, 24.27), zamieszkała we wnętrzu Franciszka. Mądrość, jak wskazuje Bonawentura, swoje tajemnice objawia pokornym i prostym, a w dziejach świata należeli do nich: Król Dawid, Apostoł Piotr i Franciszek, Chrystusowy Biedaczyna. Oni właśnie, prowadzeni przez Ducha Świętego, posługującego się ich zdolnościami, kolejno: pasterza, rybaka i kupca, zostali wyniesieni i stali się przewodnikami ludzi w drodze do Boga jako pasterz – ludu wyzwolonego z Egiptu, rybak – łowiący Kościołowi rzesze wierzących i kupiec, który nabył najcenniejszą perłę, rozdawszy wcześniej cały swój majątek dla Chrystusa³⁴⁵.

3.2.3. Podobieństwo do Ducha Świętego

Św. Paweł mówi o Duchu Świętym jako Tym, który najgłębiej zna Boga i przenika Jego tajemnice: „tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży” (1 Kor 2, 11). To On objawia Boga i prowadzi do poznania Syna. Duch Święty jest darem miłości Ojca i

338 1 Bon XI, 3.

339 Por. 1 Bon XI, 4.

340 Por. 1 Bon XI, 6.

341 Por. 1 Bon XI, 6.

342 Por. 1 Bon XI, 10.

343 1 Cel 47.

344 1 Bon XI, 14.

345 1 Bon XI, 14.

Syna dla świata. Miłość, zdaniem św. Pawła, jest owocem Ducha Świętego, który wlewa ją w serce człowieka (por. Rz 5, 5). Ona jest tym darem, z którego początek biorą inne, szczególnie zaś dobroć. Te owoce stanowią o wyjątkowości podobieństwa Franciszka do Ducha Świętego, o którym mówi św. Bonawentura³⁴⁶. Dobroć wyraża się w miłości, którą Franciszek kierował przede wszystkim do Chrystusa i bliźnich.

3.2.3.1. Miłość do Chrystusa

Franciszek odznaczał się ogromną miłością do Chrystusa. Wyrażała się ona przede wszystkim w postawie bezinteresownego daru, który z siebie składał dla Jezusa. Gdy imię Jezusa było wspominane, napełniało ono Franciszka tkliwym uczuciem i wielkim żarem, prowadzącym go do zachwyty³⁴⁷. Człowiek, którego umysł i serce ciągle jest skierowany ku temu, co stanowi sens jego życia, doznaje głębokiego zachwyty, gdy może kontemplować obiekt swej miłości. Franciszek, miłością poruszony i przemieniony, sam chciał naśladować Jezusa w takiej miłości³⁴⁸. Ludzie pokorni, cisi i ubodzy, tacy jak Franciszek, są wypełnieniem zamysłu Boga, który przez posłanie Ducha Świętego przygotowuje wielkie dzieło, jakim jest „lud doskonały”. Duch Święty przygotowuje lud o oczyszczonym i oświeconym sercem, który będzie gotowy na ostateczne przyjście Chrystusa³⁴⁹. Drogi przemiany, jaką przeżył Franciszek, wspomina także św. Bonawentura. Wskazuje na to, że będąc bogatym kupcem, wyrzekł się majątku dla Chrystusa i rozdał go ubogim. Porównuje zebranie się wspólnoty braci wokół Franciszka, którzy wspólnie z nim „dźwigali grzechy ludów”, do aniołów otaczających Boga, a posłanych dla ratowania grzeszników. Następnie podkreśla pragnienie męki za Chrystusa, będącej potwierdzeniem miłości Franciszka do Ukrzyżowanego³⁵⁰.

Duch Święty jest posłany przez Ojca i Syna jako dar miłości dla świata, zaś sam Syn zostaje objawiony światu przez Ducha Świętego. Ta zależność ukazuje komunę Trójcy i sposób, w jaki Bóg objawia się światu. Nie można mówić o miłości Franciszka do Chrystusa bez Ducha Świętego, ponieważ:

Każdy, kto przez wiarę pragnie nawiązać kontakt z Synem, musi najpierw zostać namaszczonej olejem. Nie ma bowiem w nim takiej części, która byłaby pozbawiona Ducha Świętego. Dlatego wyznanie, że Syn jest Panem, dokonuje się w Duchu Świętym u tych, którzy przyjmują Jego panowanie, bo Duch ze wszystkich stron wychodzi naprzeciw tych, którzy zbliżają się do Niego przez wiarę³⁵¹.

346 Bonawentura, *Mowy o naszym świętym ojcu Franciszku...* s. 365.

347 A. Gemelli OFM, *Franciszkanizm...* s. 307.

348 Bonawentura, *Mowy o naszym świętym ojcu Franciszku...* s. 365.

349 KKK, nr 716.

350 Bonawentura, *Mowy o naszym świętym ojcu Franciszku...* s. 365.

351 św. GRZEGORZ z NYSSY, *De Spiritu Sancto*, 3, 1 PG 45, 1321 A-B, cyt. za: KKK, nr 690.

Franciszek posiada namaszczenie Duchem Świętym, który go wybiera, prowadzi i uzdalnia do wejścia w nowe życie z Chrystusem. To nowe życie jest poznaniem tajemnic Wcielenia, Śmierci i Zmartwychwstania – pełni, którą przekazuje Duch Święty³⁵². Ona rozlewa się w Kościele, a przez Kościół na cały świat, aby jednoczyć, uwalniać od grzechu i przemieniać stworzenie. Wszyscy są złączeni między sobą i z Bogiem w jednym Duchu, bo jak człowieczeństwo Chrystusa tworzy jedno ciało we wszystkich, którzy je uznają, tak Duch mieszkający we wszystkich prowadzi do duchowej jedności³⁵³.

3.2.3.2. Miłość wobec bliźnich

Dobroć jest cechą czynu ludzkiego umotywowanym wartością osoby, do której czyn jest skierowany³⁵⁴. Dobroć jest zatem troską o innych ludzi, a troska ta wynika z miłości. Istnieje ścisły związek między dobrocią a miłością, którą otacza się człowieka, bowiem: „(...) «ogarnięcie» miłością, najwyższe zainteresowanie rozwojem ukochanej osoby, jej doskonaleniem się i szczęściem – jest dobrocią”³⁵⁵.

Miłość wobec bliźnich przejawiająca się w dobroci jest drugim elementem stanowiącym według Bonawentury o podobieństwie Franciszka do Ducha Świętego. Miłość ta wyrażała się w trosce o chorych i posłudze między nimi: w przygotowywaniu posiłków, pracy w szpitalach i mieszkaniach dla trędowatych³⁵⁶. Franciszek dostarczał chorym i potrzebującym pożywienie³⁵⁷. Szczególną opieką otaczał tych ludzi, u których widział niemoc w radzeniu sobie z pokusami, upadających na duchu. W swojej roztropności okazywał tym ludziom łagodność, nie piętnując ich zbyt, gdy nie widział niebezpieczeństwa grzechu. Stąd można zobaczyć we Franciszku cnotę roztropności, poprzez co mógł być prawdziwym ojcem nie zaś tyranem³⁵⁸. Poprzez miłość, która nim kierowała budował we wspólnocie zażyłość. Mówił:

Chcę, żeby moi bracia okazywali się synami tej samej matki i żeby jeden drugiemu chętnie użyczał tuniki czy paska, lub cokolwiek poprosi. Niech użyczają sobie książek i wszystkiego, co miłe, tak nawet, by jeden drugiego przymuszał do brania³⁵⁹.

352 M. Dubinin, *Ideowy obraz Boga a idea powszechnego braterstwa...* s. 163.

353 Cyryl Aleksandryjski, *Commentarius in Joannem*, 12 PG 74, 560-561, cyt. za: KKK, nr 738.

354 A. Dylus, *Dobroć*, w: *Słownik teologiczny*, t. 2, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, s. 263.

355 A. Dylus, *Dobroć...* s. 263.

356 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...*s. 249.

357 2 Cel 175.

358 2 Cel 175.

359 2 Cel 179.

Miłość, którą Franciszek chciał zaszcześcić we wspólnocie braci, polega na byciu w służbie drugiemu. Poprzez prozaiczne gesty skierowane ku bratu dobro rozlewa się pośród ludzi i urzeczywistnia się komunია braci, będąca owocem Ducha Świętego. Człowiek pielęgnujący dobroć staje się odzwierciedleniem Boga, ponieważ wszystko, co Bóg czyni, jest dobre. Z wnętrza Boga pochodzi dobroć darząca miłością wszystko, co stworzył³⁶⁰.

3.3. Franciszek na podobieństwo człowieczeństwa Chrystusa

Człowiek został stworzony na podobieństwo Chrystusa³⁶¹. Chrystus staje się wzorem jako człowiek, dlatego wszyscy ludzie powinni się do Niego upodabniać³⁶². Człowieczeństwo Jezusa jest pewnym wyrazem jego оголошення z chwały Boskiej natury. Jest wyjściem naprzeciw człowiekowi w jego ludzkiej egzystencji. Podobieństwo do człowieczeństwa Chrystusa obejmuje istnienie człowieka w świecie na poszczególnych jego etapach: życia, śmierci i zmartwychwstania. Takiego podobieństwa do Chrystusa doszukuje się św. Bonawentura, rozważając przemianę Franciszka³⁶³.

3.3.1. Podobieństwo w życiu

Głównymi cechami, które wymienia św. Bonawentura, aby określić podobieństwo Franciszka do człowieczeństwa Chrystusa w życiu, są ubóstwo i pokora. Jezus, będąc posłany przez Ojca, narodził się w ubóstwie i został położony w żłobie, natomiast całe jego życie posiadało charakter wędrowny, jak wspomina Ewangelia św. Mateusza: „Lisy mają nory i ptaki powietrzne – gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć” (Mt 8, 20). Jeśli chodzi o ubóstwo, Franciszek wyrzekł się dóbr materialnych i rozdał je biednym. Chciał on, aby tak czynili również ci, którzy do niego dołączają³⁶⁴.

W rozumieniu podobieństwa Franciszka do życia Chrystusa w myśli Bonawentury uwidacznia się nie tyle jakieś głębokie rozważanie na temat sensu czy elementów życia; Bonawentura raczej stwierdza, że tą przewodnią ideą w podobieństwie jest odwrócenie się od świata. Życie zgodne z wartościami prezentowanymi przez Chrystusa stanowi podstawę zmiany Franciszka. Samo odwrócenie się od świata już zakłada w sobie życie w opozycji do wartości wyznawanych przez świat, podsumowanych przez Bonawenturę jako „rzeczy doczesne”³⁶⁵. Należy wyzbyć się przywiązania do takiego porządku ze względu na jego marność, niestałość i uciążliwość.

360 M. Dubinin, *Ideowy obraz Boga a idea powszechnego braterstwa...* s. 156-157.

361 R. Cantalamessa, C. Martini, *Radość doskonała płynie z krzyża. Święty Franciszek przemawia do kapłanów i wiernych*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2001, s. 34.

362 R. Cantalamessa, *Nasze życie poddane Chrystusowi*, tłum. M. Paździor, Kraków 1995, s. 227.

363 Bonawentura, *Mowy o naszym świętym ojcu Franciszku...* s. 366.

364 Bonawentura, *Mowy o naszym świętym ojcu Franciszku...* s. 366.

365 Bonawentura, *Mowy o naszym świętym ojcu Franciszku...* s. 366.

Ziemskie życie Jezusa we wszystkich swoich etapach jest ukierunkowane na to, aby doprowadzić ludzi do komunii z Bogiem: „Chrystus przeszedł przez wszystkie okresy życia, przywracając przez to wszystkim ludziom komunę z Bogiem”³⁶⁶. Dlatego jasnym wydaje się realizowanie tego posłannictwa także przez Franciszka, który cały był zwrócony ku Bogu³⁶⁷. Ewangelie, opisując życie Jezusa, wchodzą w opis pewnego rodzaju misterium. Ci, którzy uwierzyli w Jezusa, najpierw poznali go przez wiarę, potem zaś przekazali część obrazu jego ziemskiego życia, reszta pozostała tajemnicą. To, co Chrystusowe człowieczeństwo wyraża, można porównać do sakramentu, bo zamyka w sobie jego Bóstwo prowadzące człowieka do zbawienia. Jego widzialność przejawiająca się w codziennym życiu odnosi do tajemnicy Bożego synostwa i realizowania planu zbawienia człowieka³⁶⁸. Wszystkie zabiegi Jezusa służą ukazaniu „miłości Boga ku nam” (por. 1 J 4, 9). Jezus całym ziemskim życiem objawia wzór człowieczeństwa przez uniżenie, przez modlitwę, przez ubóstwo, przyjęcie prześladowania. Przyjmując taką postawę, łączy się zawsze w jakiś sposób z każdym człowiekiem na różnych płaszczyznach doświadczeń.

3.3.2. Podobieństwo w męce

Pełnia miłości Boga uwidacznia się w Chrystusie przez misterium krzyża. Jest to droga, którą wybrał Bóg, aby przywrócić człowiekowi utraconą godność. Jezus pokazuje, że od przyjęcia ludzkiej natury we Wcieleniu czyni wszystko dla zbawienia człowieka³⁶⁹. Kolejne podobieństwo Franciszka do Chrystusa uwidacznia się zatem w męce, o czym pisze Bonawentura w taki sposób: „Zaprawdę więc, można było o nim powiedzieć, że był stworzony na obraz i podobieństwo Chrystusa w Jego Męce”³⁷⁰.

3.3.2.1. Stygmaty

Franciszek doświadcza złączenia z Chrystusem w tajemnicy krzyża poprzez stygmaty, którymi został opieczetowany podczas modlitwy na górze Alwerni. W ciele Franciszka ukazuje się szczególne podobieństwo do Chrystusa Ukrzyżowanego; ta prawda niesie ze sobą wiele implikacji, które swój początek znajdują w fundamentalnym nawróceniu Franciszka i przemienieniu go przez łaskę prowadzącą go do szczególnej świętości³⁷¹, bowiem „nie zadowolili się zachowywaniem ogólnych przykazań, ale powodowany żarliwą miłością, wszedł na drogę pełnej doskonałości, osiągnął szczyt doskonałej świętości i widział cel wszelkiej dosko-

366 Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, III, 18, 7, cyt. za: KKK, nr 518.

367 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 100.

368 KKK, nr 515.

369 M. Dubinin, *Ideowy obraz Boga a idea powszechnego braterstwa...* s. 162-163.

370 Bonawentura, *Mowy o naszym świętym ojcu Franciszku...* s. 367.

371 R. Cantalamessa, C. Martini, *Radość doskonała płynie z krzyża...* s. 15.

nałości”³⁷². Wyjątkowość życia Franciszka jest potwierdzana przez obfite owoce, które jego życie wydaje. Otrzymanie stygmatów jest poświadczeniem szczególnej miłości, jaką Bóg obdarował „biedaka” z Asyżu. Moment otrzymania stygmatów wiąże się z widzeniem postaci ukrzyżowanego Serafina:

Kiedy pozostawał w pustelni, która od miejscowości, gdzie jest położona, zwie się Alwernia, na dwa lata zanim oddał duszę Bogu, ujrzał w widzeniu Bożym stojącego nad sobą mężczyznę, mającego jakby sześć skrzydeł, z rękami wyciągniętymi, a z nogami złączonymi, przybitego do krzyża. Dwa skrzydła unosiły się nad głową, dwa wyciągały do lotu, dwa wreszcie okrywały ciało. Gdy święty sługa Najwyższego ujrzał to widzenie, jak najbardziej zdziwił się, ale nie wiedział, co ono miało dlań znaczyć. Bardzo się ucieszył i mocno uradował miłym i łaskawym względem, z jakim serafin patrzył na niego³⁷³.

Aniołowie są zwiastunami zbawienia i służą Bogu w ujawnianiu Jego zamysłu wobec ludzi, jak czytamy w wielu miejscach Pisma Świętego. Posłannictwo i działanie aniołów wypływa z ich bezustannej kontemplacji Boga; aniołowie ustawicznie adorują „oblicze Ojca (...), który jest w niebie” (Mt 18, 10). Franciszek przejęty niezwykłym widzeniem odczuwa zachwyt i trwogę wobec serafina: „Jego piękno było niezwykle urzekające, ale całkowicie przejmowało trwogą jego przybicie do krzyża i udręczenie męką”³⁷⁴. Wizja niesie ze sobą zbawcze działanie Boga; w duchowej wędrówce Franciszka wypełnia się misterium krzyża. Doświadczenie stygmatów ujawnia doskonale wewnętrzne i zewnętrzne zjednoczenie Franciszka z Chrystusem: Na jego rękach i stopach zaczęły ukazywać się znamiona gwoździ, jak to krótko przedtem widział nad sobą u męża ukrzyżowanego. Jego ręce i stopy wyglądały na przebite w samym środku gwoździami. (...) Także prawy bok, jakby przebity, miał podłużną bliznę, która często krwawiła (...)”³⁷⁵.

Dar, jaki przynosi ze sobą Boży posłaniec, to wyciśnięcie w ciele Franciszka podobieństwa do Chrystusa ukrzyżowanego i cierpiącego. Poprzez rany na ciele Franciszka Bóg uzewnętrznia jego wewnętrzne przemienienie. W jego ciele kształtuje się to, na co patrzyły jego oczy, Franciszek upodabnia się do ukrzyżowanego serafina³⁷⁶. Stygmata są wyrazem wielkiej miłości Franciszka do Chrystusa oraz tajemniczym mistycznym darem Ukrzyżowanego dla swojego sługi³⁷⁷.

372 1 Cel 90.

373 1 Cel 94.

374 1 Cel 94.

375 1 Cel 95.

376 W. Block, *Franciszek Seraficki*, Kraków 2013, s. 31.

377 W. Block, *Franciszek Seraficki...* s. 31.

3.3.2.2. Śmierć

Ostatnim etapem ziemskiego pielgrzymowania każdego człowieka jest śmierć. Moment ten nadchodzi także w życiu Franciszka, który obarczony cierpieniem z powodu chorób, osłabł całkowicie na ciele³⁷⁸. Te chwile Celano relacjonuje w taki sposób:

Kiedy więc od kilku dni przebywał w miejscu tak bardzo przez siebie upragnionym i poznał, że nadchodzi czas bliskiej śmierci, przywołał do siebie dwu braci, a swych szczególnych synów, i kazał im donośnym głosem, w radości ducha, śpiewać chwalby Pańskie o rychłej śmierci i o życiu wiecznym, tak bliskim. On zaś, o ile zdołał, intonował ów psalm Dawidowy: „Głośno wołam do Pana, głośno błagam Pana” (Ps 141, 2)³⁷⁹.

Franciszek chce, aby w tym ostatnim momencie byli z nim bracia – wspólnota, którą zapoczątkował. Temu wydarzeniu towarzyszy śpiew Psalmu 141. Można dostrzec tutaj ostatnie westchnienie do Boga czynione przez Franciszka, będące prośbą o przychylność i łaskawe wejrzenie na uniżenie swojego sługi³⁸⁰. Jednymi z ostatnich czynności wykonanych przez Franciszka jest zapewnienie braci o błogosławieństwie oraz odpuszczenie ich przewinień. Franciszek mówi: „Wszystkim moim braciom, tak nieobecnym, jak obecnym, odpuszczam wszystkie uchybienia i winy, i jak mogę, tak ich rozgrzeszam”³⁸¹.

Franciszek nakazuje przynieść Ewangelię i czytać od miejsca rozpoczęcia Pa-sji Jezusa, od słów: „Było to przed świętem Paschy. Jezus wiedząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca (...)” (J 13, 1). Franciszek, prosząc o przeczytanie tekstu Ewangelii, wchodzi całym sobą w doświadczenie Jezusa, ponieważ cały był Mu oddany. Kolejną prośbą świętego jest położenie jego ciała na włosiennicy i posypanie popiołem na znak uniżenia, огоłocenia i tego, że miał stać się prochem³⁸². Natomiast chwila śmierci napełnia zebranych pietyzmem, bowiem „wszyscy stali ze czcią i patrzyli na to błogosławione zejście i szczęsne dokonanie życia, jego najświętsza dusza uwolniła się z ciała, została wchłonięta w bezmiar światłości, a ciało umarło w Panu”³⁸³. Ten niezwykle opis przedstawia fakt, że śmierć Franciszka była przejściem, dokonał się *transitus* Franciszka do pełni życia w Bogu.

378 G. Montorsi, *Franciszek z Asyżu nauczycielem życia...*s. 419.

379 1 Cel 109.

380 G. Montorsi, *Franciszek z Asyżu nauczycielem życia...* s. 425.

381 1 Cel 109.

382 1 Cel 110.

383 1 Cel 110.

Śmierć człowieka całkowicie zjednoczonego z Panem, nie jest ani agonią pełną trwogi, ani bolesną rozłąką duszy z ciałem i światem, lecz łagodnym przejściem, spotkaniem z Boskim Oblubieńcem. Śmierć staje się dla Franciszka ściągnięciem zasłony, dzielącej go od spotkania z Bogiem, twarzą w twarz. Wchłonięcie duszy Franciszka przez światłość jest granicą, którą może przekroczyć jedynie człowiek gotowy na życie pełnią miłości.

3.3.3. Podobieństwo w zmartwychwstaniu

Zmartwychwstanie przynależy do rzeczywistości eschatologicznej człowieka i jest antycypowane przez Chrystusa. Zmartwychwstały w ciele Jezus uobecnia się w sposób sobie właściwy, zapowiadając nowy porządek Bożego Królestwa. Jezus nie przynależy już do rzeczywistości ziemskiej, ale objawiając swoją chwałę w powrocie do życia manifestuje potęgę i wszechmoc Boga. Zatem ostatnim elementem podobieństwa odzwierciedlającego we Franciszku człowieczeństwo Chrystusa jest zmartwychwstanie. Ta prawda zbawienia ujawnia się w życiu Franciszka w doskonałej miłości, która łączy go z Chrystusem Oblubieńcem, a przez to przemienia jego ciało.

3.3.3.1. Doskonała miłość

Droga, jaką Franciszek podąża za Bogiem, prowadzi go do doskonałej miłości. Chwała Franciszka zostaje mu objawiona już za życia, bowiem stał się jak serafin, wyniesiony do najwyższych chórów anielskich³⁸⁴. Tomasz z Celano podaje alegorie skrzydeł serafina, obrazując tym samym możliwą do osiągnięcia przez każdego człowieka cnotę doskonałej miłości, właściwą najbliższemu Boga chórowi duchów niebieskich. Celano, opisując tę drogę, podaje symbolikę sześciu skrzydeł jako sześciu cnót prowadzących do miłości. Píše:

Możemy to bez wątpienia osiągnąć, jeśli jak Serafin wyciągniemy dwa skrzydła ponad głowę, to znaczy, jeśli za wzorem świętego Franciszka w każdym dobrym uczynku będziemy mieć czystą intencję i prawe działanie, a nieustrudzenie we wszystkim skierowując je do Boga, będziemy pragnęli podo-
bać się tylko Jemu samemu³⁸⁵.

Zatem pierwsza para skrzydeł symbolizuje czystość intencji i prawość działania. Wyjaśniając te cechy, Celano posługuje się słowami Jezusa z Ewangelii: „Światłem ciała jest oko. Jeśli więc twoje oko jest zdrowe, całe twoje ciało będzie w świetle. Lecz jeśli twoje oko jest chore, całe twoje ciało będzie w ciemności” (Mt 6, 22–23). Priorytetem jest dojście do poznania prawdy – światło ciała; to zaś można osiągnąć je-

384 W. Block, *Franciszek Seraficki...* s. 34.

385 1 Cel 114.

dynie poprzez czystą intencję – zdrowe oko³⁸⁶. Drugą parę skrzydeł opisuje Celano następująco: „Dwoma zaś skrzydłami należy latać, celem wypełnienia dwojakiej miłości bliźniego, mianowicie duszę jego karmić słowem Bożym, a ciało podtrzymywać wsparciem doczesnym”³⁸⁷. Cechy te polegają na praktykowaniu miłości bliźniego dotykającej sfery duchowej i cielesnej. Dokonuje się to poprzez ewangelizację Słowem Bożym oraz uczynki miłosierdzia. Ostatnią parę skrzydeł tak opisuje Celano: „Wreszcie, dwoma skrzydłami należy okrywać ciało огоłocone z zasług. Normalnie dokonuje się to wtedy, kiedy człowiek obnażony na skutek grzechu ubiera się z powrotem w niewinność pokuty oraz spowiedzi”³⁸⁸. Te cechy zdobywa się przez szczerą skruchę wyrażoną w sakramencie spowiedzi i prowadzącą do pokuty za popełnione grzechy.

Człowiek doskonaląc się w cnotach czyni swoje życie owocującym we wszelkie dobro. Miłość Boża podtrzymuje go w drodze i chroni od grzechów śmiertelnych. Praktykowanie cnót sprawia, że władze człowieka: rozum i wola są ze sobą sprzężone. Przez bliskość Boga natura ludzka staje się spójna, zdolna do bezinteresownej miłości Boga i bliźniego. Franciszek poprzez praktykowanie wspomnianych cnót „wykształcił w sobie serafina”³⁸⁹. Wszystko to dokonało się przez pełnienie woli Bożej prowadzące do zbawiennego cierpienia krzyżowego, w łączności z Jezusem. Najwyższa miłość przemieniła Franciszka duchowo i cielesnie, upodabniając go w chwale do zmartwychwstałego Chrystusa³⁹⁰.

3.3.3.2. Przemienienie

Chrystus przez krzyż „zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”³⁹¹, Jego wcielona Boska Osoba dzieli losy natury ludzkiej, przez co „ofiarowuje wszystkim ludziom w sposób, który zna tylko Bóg, możliwość dojścia do uczestniczenia w Misterium Paschalnym”³⁹². Udział Franciszka w tym obdarowaniu jest wydarzeniem nad wyraz cudownym nie tylko dla niego samego, ale również dla braci i wielu ludzi naocznie będących uczestnikami totalnej przemiany Franciszka:

Naprawdę wyraziła się w nim forma krzyża i męka niepokalanego Baranka, który zgładził grzechy świata. Wyglądał jakby świeżo zdjęty z krzyża. Ręce i stopy miał przebite gwoździami, a prawy bok jakby zraniony lancą.

Widzieli, jak jego ciało, przedtem czarne, teraz nabrało blasku i swoim piękn-

386 1 Cel 114.

387 1 Cel 114.

388 1 Cel 114.

389 1 Cel 115.

390 1 Cel 115.

391 KDK 22.

392 KDK 22.

nem zapowiadało nagrodę błogosławionego zmartwychwstania. Zauważyli wreszcie, że jego oblicze było jak oblicze anioła, jakby żył, a nie umarł³⁹³.

Łaska, przez którą Bóg obdarza człowieka swoim życiem, nazwana jest uświęcającą lub przeobstwiającą i to ona sprawia w człowieku uświęcenie (por. J 4, 14; 7, 38–39). Św. Paweł pisze: „Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa” (2 Kor 5, 18). Działanie łaski Bożej polega na tym, że Bóg zapoczątkowuje w człowieku dobre dzieło, natomiast dopełnienie tego dzieła dokonuje się przez współpracę z człowiekiem z już z nawróconą wolą³⁹⁴. Takie działanie łaski prowadzące do chwały jest widoczne w życiu Franciszka, a trafnie to działanie opisuje św. Bonawentura:

Porzucając siebie samego i całą resztę przez radykalne i całkowite wyjście z tego umysłu, wstąpisz w nadistotne światło Bożych ciemności; wstępujesz bowiem wtedy, gdy wszystko opuszczasz i stajesz się od wszystkiego wolny³⁹⁵.

Łaska czyni w ciele Franciszka widoczne zmiany, które są powodem zachwytu ludzi i braci patrzących na świętego. Ona powoduje to, że jego ciało staje się piękne i uwielbione. To piękno sprawiają rany widoczne na rękach, stopach i w boku, które nie odstraszały swoją brzydotą, lecz wręcz przeciwnie – są wyrazem wdzięku.

Kiedy tak wszystkich patrzących uderzyło to dziwne piękno, a jego ciało jaśniało (...). Te znamiona męczeństwa nie wzbudzały obrzydzenia w umysłach patrzących, ale przydawały wielkiej ozdoby i wdzięku, jak zwykły czynić czarne kamyki w białej posadzce. (...) Któż byłby tak *tępy, tak niepoczytalny, kto by nie rozpoznał oczywistej prawdy, że święty ten, jak na ziemi był wybrany do szczególnego zadania, tak w niebie będzie wywyższony do niewymownej chwały?*³⁹⁶

Chwała, jakiej doznaje Franciszek, jest wyniesieniem do chórów anielskich. Istota imienia serafinów oznacza „tych, którzy płoną ogniem” lub „tych, którzy gorzeją [miłością]”³⁹⁷. Franciszek, na wzór serafina, płonie w sposób pełny Bożą

393 1 Cel 112.

394 Augustyn, *De gratia et libero arbitrio*, 17 PL 44, 901, cyt. za: KKK, nr 2001.

395 Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, VII, 5, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 1, Warszawa 1985, s. 188.

396 1 Cel 113.

397 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, w: *Pisma teologiczne II*, tłum. M. Dzielniska, red. K. Tarnowski, Kraków 1999, s. 71

miłością, co jest udziałem w chwale Boga. Staje się w pełni podobny do Jezusa, jak określa to św. Paweł: „Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra (...) Tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi. Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał – tych też usprawiedliwił, których usprawiedliwił – tych też obdarzył chwałą” (Rz 8, 28–30).

Człowiek, chcąc się oddawać coraz bardziej Bogu, musi pamiętać, że droga ta wiedzie przez krzyż, wyrzeczenia i walkę duchową³⁹⁸. Zatem duchowy rozwój człowieka polega na wewnętrznym coraz większym jednoczeniu się z Jezusem, który daje człowiekowi udział w swoim misterium, a przez to także w misterium Boga – Trójcy³⁹⁹. Zbawienie człowieka dokonuje się przez przeobótwienie, ono zaś jest niczym innym, jak niezgłębnym i tajemniczym zjednoczeniem z Nim⁴⁰⁰.

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzona analiza życiorysów świętego Franciszka z Asyżu pozwala na wieloaspektowe spojrzenie na rzeczywistość, jaką jest człowiek. Uwzględnienie teologicznego wymiaru w analizowaniu człowieka wydaje się być zasadą fundamentalną, wizją człowieka obejmującą jego pochodzenie oraz przeznaczenie. Takie spojrzenie uwzględnia wszystkie konteksty życiowe człowieka, pośród których dokonuje on wyborów mających wpływ na kształtowanie jego osoby. Perypetie życiowe mają udział w dojrzałym decydowaniu człowieka oraz są częścią wielkiego planu nazywanego „Bożym wychowaniem”.

Na podstawie przeprowadzonej analizy można wyprowadzić ogólne wnioski dotyczące człowieka. Po pierwsze – człowiek jest całkowicie zależny od Boga. Zatem o wizji człowieka w życiorysach Franciszka należy mówić z perspektywy teocentryzmu, a nie antropocentryzmu. Teocentryzm wprowadza harmonijny porządek między tym, co jest obiektywną wartością i co nią nie jest. Człowiek odkrywa swoją wartość i godność wyłącznie w odniesieniu do Boga, który powołuje go do istnienia na swój obraz i podobieństwo. Bóg osobowy staje się dla Franciszka wartością absolutną, wypierającą pseudowartości czyniące życie pozbawionym sensu.

Elementem, którego nie można pominąć jako konkretnego wniosku w relacji Bóg-człowiek, jest radość towarzysząca przeżywaniu bliskiej obecności Boga. Konkretyzuje się ona w doświadczeniu Franciszka jako słodycz bliskości Boga, pełnia pokoju, wesela i radości. Bóg odmienia to, co jest dla człowieka goryczą w

398 KK 40.

399 L. Iriarte, *Powołanie Franciszkańskie...* s. 103.

400 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna...* s. 120.

pełnię wesela. Radość tak rozumiana nie wyraża się w emocjonalnej wesołości. Jest ona czymś o wiele głębszym, jest wspólnotą z Bogiem, prowadzącą człowieka od pustki do pełni, od grzechu do świętości i zjednoczenia.

I. Konkluzją rozdziału pierwszego, dotyczącego grzechu i jego skutków, jest przede wszystkim świadomość grzechu i jego konsekwencji komplikujących rzeczywistość człowieka. Jednakże nie jest on bezradny wobec grzechu, lecz przewycięża go przez przyjęcie Jezusa. Dopiero świadomość grzechu otwiera na prawdę wyzwalającą, ponieważ pokazuje, że to, co jest uważane za szczęście, ostatecznie czyni nieszczęśliwym. Z rozprawy na temat grzechu uwidacznia się również mechanizm działania pokusy, kiedy to poszczególne zmysły człowieka są poddawane próbie; przeciwieństwem takiego stanu rzeczy staje się życie zgodne z cnotą. W rozprawie grzech jest ukazany jako element powodujący paraliż w życiu człowieka, zatruwający wszystkie jego relacje wewnętrzne i zewnętrzne, grzech sprawia ukryte cierpienie i poczucie bezsensu. W takim kontekście egzystencja człowieka wydaje się tylko bolesnym zmierzaniem ku śmierci.

Po analizie pierwszego rozdziału wyłoniła się oddolna wizja człowieka jako tego, który z jednej strony podlega determinizmowi we wpływie skutków grzechu pierwotnego, z drugiej jednakże zachowuje podstawową wolność. Wolność ta pozwala mu na wybory między dobrem a złem, przyjęciem Boga lub odrzuceniem.

II. Najbardziej wymagające dla człowieka treści zamykają się w słowie „nawrócenie”, będącym tematem drugiego rozdziału. Jest ono możliwe przez przyjęcie natchnień Boga. Realizacja tego dokonuje się w sposobie życia podporządkowanym przykazaniom i wymaganiom miłości. Człowiek nawraca się, gdy staje się otwarty na Boga, świat i drugiego człowieka. Wyższe wartości angażują jego sferę umysłową i wolitywną. Nic jednak nie dokonuje się bez współpracy z łaską. Cechą nowego sposobu życia jest postępowanie odnoszące się do Ewangelii głoszonej przez Jezusa i Jego uczniów. Postawa wypracowywana przez człowieka nawróconego jest postawą uczniowską. Jest ona całkowitym skierowaniem na Mistrza, zasłuchaniem w Jego słowa, zapatrzeniem w Jego czyny i pragnieniem bycia takim jak On. Aspekt nawrócenia kładzie szczególny nacisk na pokutę jako środek prowadzący do odzyskania godności. Asceza zmysłów i władz człowieka jest trudna i bolesna, jednakże ciągle pozostaje formą rozwoju duchowego.

Natura i charakter nawrócenia odsłoniły niepohamowaną dążność człowieka do coraz większego poznania obiektu swojej miłości. Przemiana ta dokonała się w całkowitym przeorganizowaniu życiowych celów, skupiających się na odnowie wartości i cnót będących źródłem łączności z Bogiem.

III. Najpiękniejsze treści opisujące zjednoczenie człowieka z Bogiem sytuują się w rozdziale trzecim. Rozdział ten przedstawia człowieka niesfałszowanego, w pełni człowieczeństwa. Jest on przemieniony wewnątrz i zewnątrz, całkowicie zjednoczony z Bogiem. Stworzenie na obraz i podobieństwo Boga staje się sformułowaniem niosącym za sobą niesłychane znaczenie, ponieważ definiuje człowieka jako tego, kto ma udział w życiu Boga przez całą wieczność. Uwidacznia się tutaj natura łaski, którą jest właśnie Boże życie w człowieku. Jest ono oczyszczające, oświecające i przemieniające skażoną grzechem naturę. Człowiek widzi siebie tak, jak zawsze widział go Bóg. Poddanie się Bożemu procesowi wychowania doprowadza go do odsłonięcia głębokiej i niezmaływalnej więzi łączącej go z Bogiem – na wzór Jezusa, noszącego w sobie zjednoczenie obydwu natur. Doskonałość staje się dla człowieka możliwa nie w bezgrzeszności, lecz w przyjęciu darmowego daru Boga z Niego samego.

Przedstawiona analiza pokazuje, że przemiana człowieka dokonuje się w relacji z Bogiem i jest konsekwencją obecności Boga. Obecność ta przemienia człowieka, obdarowuje go łaską, wyzwala z egoizmu i grzechu oraz uzdalnia do czynienia dobra. Obecność Boga jest przebywaniem miłości, która otwiera człowieka i uzdalnia go do bycia bezinteresownym darem dla innych.

Nowość, z jaką można spojrzeć na człowieka z perspektywy doświadczenia Franciszka, to odkrycie podobieństwa do Boga tylko i wyłącznie dzięki Chrystusowi. Przez przeżywanie tajemnic Stworzenia, Wcielenia, Męki i Śmierci oraz Zmartwychwstania. Pierwszym elementem tego planu jest stworzenie, natomiast przyjście na świat Chrystusa stanowi centrum Bożego Objawienia i urzeczywistnienia się Królestwa Bożego, które swoją realizację osiągnie w eschatologicznym wypełnieniu. Jednakże cała doczesna egzystencja człowieka na ziemi objęta jest Chrystusowym zmartwychwstaniem. Pełnia, jaką człowiek osiągnie w Bogu, jest centrum Jezusowego Objawienia. Duchowość Franciszka potwierdza i antycypuje treść Chrystusowego Objawienia – odnowienie człowieka i świata. Przemieniony Franciszek zapowiada eschatologiczne wypełnienie planu Boga. Zauważa on realizację tego w sakramentach Kościoła, o których tak wiele mówił, czcił i zachęcał do ich przyjmowania. Ostatni paragraf pracy dotyczy szczególnie tematu zmartwychwstania. Ostateczny sens człowieka ujawnia się bowiem w zmartwychwstaniu, ponieważ jest ono konsekwencją odkupienia – pokonania grzechu i śmierci. Człowiek staje się uczestnikiem odkupienia przez zmartwychwstanie w takiej mierze, w jakiej przyjmuje jego owoce. Końcowe momenty życia Franciszka opisane w życiorysach ukazują go właśnie w kontekście zmartwychwstania. Pokazuje

to integralność duszy i ciała człowieka przemienionego łaską. Ewangelista Łukasz porównuje stan zmartwychwstania do stanu anielskiego (por. Łk 20, 27–40). Jednakże doskonała integracja ciała i ducha jest nową formą uduchowienia człowieka, która definiuje się w dogłębnym przebóstwieniu człowieczeństwa.

Dar, jakim jest rzeczywistość po zmartwychwstaniu, buduje nową wspólnotę. Tę wspólnotę przygotowuje sam Bóg, który nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych (por. Mk 12, 27). Ludzie w rzeczywistości zmartwychwstania, jak pisze św. Paweł, noszą w sobie obraz człowieka niebieskiego, drugiego Adama – Jezusa Chrystusa. Wypełnienie tego znajdujemy w osobie Franciszka. Zmartwychwstanie jako spełnienie człowieka przez Chrystusa i w Nim jest powrotem i poddaniem Ojcu, aby Bóg był wszystkim we wszystkich (por. 1 Kor 15, 28).

Wielość publikacji z zakresu antropologii w literaturze obcojęzycznej pozwala stwierdzić, że istnieje wiele nowych nurtów i punktów widzenia. Ciekawą perspektywą badawczą wydaje się również temat spójnej antropologii franciszkańskiej, która – mimo iż znajduje początek w osobie świętego Franciszka – to jednak w postępującej historii i tradycji staje się niejednoznaczna. Należy podkreślić, że nie istnieje jeden nurt franciszkańskiej antropologii. Powodem tego jest inicjacja różnych kierunków wizji człowieka przez każdego z wielkich franciszkańskich myślicieli, jak Bonawentura czy Jan Duns Szkot, aczkolwiek ich poglądy wyrastają z tej samej tradycji i mają wiele wspólnego. Ciekawość tego wzmacnia fakt istniejących publikacji wymienionych we wstępie pracy, których autorzy starają się badać i nakreślić franciszkańską antropologię.

W kontekście przeprowadzonych badań autor pracy przedstawił zarys antropologii teologicznej konstytuującej wizję człowieka w oparciu o życiorysy świętego Franciszka z Asyżu. Ukazana relacja pomiędzy teologicznymi prawdami a poszczególnymi momentami życiorysu Franciszka pozwala stwierdzić, że realizujący się plan Boga dotyka każdego człowieka i całego stworzenia. Dokonuje się przez ustawiczne obdarowywanie prowadzące człowieka do relacji z Bogiem, a w konsekwencji do ścisłego z Nim zjednoczenia. Droga dorastania do życia w zjednoczeniu jest indywidualna dla każdego człowieka, jednakże doświadczenia, które przez nią prowadzą, są wspólne ludzkiej naturze i polegają na ciągłym wyrzekaniu się grzechu i poznawaniu swojej natury, aby posiadając siebie ciągle więcej, w całości oddać się Bogu.

DAWID NOWAK OFMConv

Poglądy Grzegorza z Nyssy na temat Trójcy w *Drobnym Pismach Trynitarnych* Studium dogmatyczne

praca magisterska
napisana na seminarium naukowym z historii dogmatu
pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Arkadiusza Barona
Kraków 2020

ABSTRAKT

Praca poddaje analizie sześć niewielkich traktatów wydanych pt. *Drobne Pisma Trynitarne* autorstwa Grzegorza z Nyssy w tłumaczeniu Tomasza Grodeckiego. Prezentujemy jego refleksję nad koncepcją Trójjedynego Boga w dobie nurtów przeciwnych, wykluczających Syna i Ducha z Boskiej *ousia* [substancji]. Święty z Kapadocji, przy użyciu sformułowań filozoficznych, ale i języka prostego, obfitującego w przykłady, pokazuje bezzasadność stawianym zarzutom. Na podstawie wybranych pism opisano przejawy Bożego działania, przymioty właściwe dla każdej z Osób Bożych, oraz wzajemną więź zachodzącą pomiędzy Nimi.

WSTĘP

Podstawowym dogmatem wiary katolickiej jest wiara w jednego Boga w trzech Osobach. Ludzki rozum nie jest wystarczający do zrozumienia tej prawdy, ponieważ „Trójca Przenajświętsza jest największą tajemnicą naszej świętej wiary”¹. Bóg, który się objawił, pozwala poznać się jako Ojciec, Syn i Duch Święty².

Prawda o Bogu w Trzech Osobach, podkreśla nauczanie i katechezy dwóch wielkich papieży: Jana Pawła II i Benedykta XVI. Wśród dokumentów napisanych przez papieża Polaka, znajdują się trzy encykliki, w których odnosi się do każdej z Osób Boskich. Pierwszą z nich jest *Redemptor hominis* – *Odkupiciel Człowieka*; jako druga: *Dives in misericordia* – *Bogaty w miłosierdzie*; zaś trzecia z to *Dominum et vivificantem* – *Pana i Ożywiciela*. Z racji Wielkiego Jubileuszu roku 2000 Jan Paweł II wygłosił dwanaście katechez, odwołując się w nich do aksjomatu trynitarne. Papież Benedykt XVI zanim objął urząd piotrowy, w swym nauczaniu często nawiązywał do Trójjedynego Boga, podkreślając, że Bóg nie jest samotną, wystarczającą sobie myślą, lecz jednością w trynitarne układzie Ja-Ty

1 W. Tomaka, *Katechizm religii katolickiej dla młodzieży*, Przemyśl 1946, s. 12.

2 KKK 261, 71.

-My³. Z kolei w homilii wygłoszonej podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa w Genui mówił że: „biblijny Bóg nie jest czymś w rodzaju monady zamkniętej w sobie i zadowolającej się własną samowystarczalnością, lecz jest życiem, które chce się dawać, jest otwarciem, relacją”⁴. Uwaga papieża skoncentrowana na Trójcy Świętej nie jest przypadkowa. W swoim życiu często odwoływali się do tej prawdy objawionej, ponieważ ona ma stanowić główną oś życia osobistego, rodzinnego i wspólnotowego.

W Piśmie świętym, a zwłaszcza w Nowym Testamencie znajdujemy wypowiedzi o jedynym Bogu, objawiającym się w trzech Osobach. Nie mniej jednak żadna księga nie mówi wprost o Trójcy Świętej. Ewangelia Łukasza w scenie zwiastowania wskazuje, że to Bóg posyła archanioła, który oznajmia Maryi, że zostanie Matką Bożego Syna, a stanie się to za sprawą Ducha Świętego. Również rozpoczęcie publicznej działalności Jezusa z Nazaretu – chrzest w Jordanie – jest związane z objawieniem się Osób Boskich: Bóg Ojciec daje świadectwo o swoim Synu, a Duch Święty w postaci gołębiczy pojawia się nad Nim. W czasie Ostatniej Wieczerzy, Jezus zapowiada swoim Uczniom zesłanie Ducha Świętego. Mówi im, że będzie prosił Ojca, a da im innego Pocieszyciela; oraz, że ten Duch ich wszystkiego nauczy, i że będzie o Nim świadczył. A tuż przed wniebowstąpieniem daje polecenie Dwunastu, aby szli na całą ziemię, udzielając chrztu *W imię* Ojca i Syna, i Ducha Świętego.

Starożytne teksty chrześcijańskie niosą w sobie bogactwo informacji o tym, jak kluczowa dla chrześcijan pierwszych wieków była konfessja w jednego Boga, objawiającego się w Trzech Osobach. Tematykę tę przede wszystkim podejmują Apostołowie w swych listach. I tak np. Paweł w *Drugim Liście do Koryntian* pisze: Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi (2 Kor 13, 13), lub Piotr: *Piotr, Apostoł Jezusa Chrystusa do wybranych. (...) Według tego, co przewidział Bóg Ojciec, aby w Duchu zostali uświęceni* (por. 1 P 1, 1-2). Również w dobie kryształizowania się wiary chrześcijańskiej jest bardzo wiele świadectw, wiary w Tróję Świętą. Prawda teologiczna dotycząca nierozdzielności i współistnienia Ojca i Syna, i Ducha Świętego, od początku istnienia Kościoła była podważana przez błędne poglądy przeciwników⁵. Poważne konflikty na tym tle pojawiły się w IV

3 J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, tł. L. Balter, Poznań 1990 s. 35.

4 Benedykt XVI, *Msza św. na placu Zwycięstwa (Genua, 18.05.2008)*, *L'Osservatore Romano*, 6(304)/2008.

5 O tym, że dogmat o Trójcy Świętej jest nadal podważany pisze Z. Kubacki w: *Herezje trynitarne – wczoraj i dziś*. W swym artykule odwołuje się do twierdzeń dwóch współczesnych teologów: Johna Hicka i Rogera Haighta. Należy także nadmienić, że współcześnie najbardziej znaną i najczęściej spotykaną grupą są Świadkowie Jehowy, którzy uważają naukę o Trójcy Świętej

wieku, zwłaszcza w tzw. „kontrowersji ariańskiej”⁶. Kościół na głoszone błędy nie pozostawał bierny, o czym świadczą pierwsze sobory i symbole wiary⁷.

W głównej mierze chodziło o bóstwo Jezusa Chrystusa. Pojawiły się również problemy natury teologicznej i egzegetycznej. Należało więc rozwiązać wątpliwości w sferze tak ważnych prawd wiary. Pojęciem, które nastroczało wiele kłopotów był termin *homoousios* (współistotny)⁸. To z kolei wymagało zrozumienia pojęcia *ousia* (istota/substancja) i *hipostasis* (hipostaza). Większość dzieł pisanych w tamtym czasie dotyczących Trójcy Świętej mieściła w sobie w mniejszym lub większym stopniu zapatrywania antagonistów⁹. Należeli do nich:

1) Eunomiusz (ok. 335 – 395), według którego Trójca Święta to trzy substancje, niezależnie od siebie istniejące. Pod względem natury są do siebie zupełnie niepodobne. Syn i Duch Święty zostali stworzeni przez jedynego Boga. Tym co stanowi o Jego Bóstwie, to niezrodzoność¹⁰.

2) Marcelianie wywodzący się od Marcelego z Ancyry (ok. 280 – 374)¹¹. W swojej teologii zaznaczał istnienie jednej Boskiej Monady, która w chwili stworzenia świata zwiększyła swoją liczbę, tworząc diadę, a następnie triadę. Pogląd ten w swym założeniu przypomina naukę głoszoną przez sabelian, którzy twierdzili, że Ojciec, Syn i Duch Święty to tylko trzy różne sposoby objawiania się jednego

za nie biblijną, gdyż nie ma w Piśmie Świętym bezpośrednio użytego zwrotu „Trójca Święta”.

6 Szersze opracowanie nt. nauki Ariusza znajduje się w: EK 1, kol. 911-915, por. także J. Szczurek, *Subordynacjonizm ariański*, w: Trójjedyny s. 180-182.

7 Pewność głoszonych poglądów, że istnieje jeden Bóg w trzech Osobach, oraz, że są one sobie równe w sposób szczególnie potwierdzają dwa sobory: W Nicei (325 r.) opracowano twardy fundament dla ogłoszenia dogmatu poprzez uznanie współistotności Ojca i Syna. Z kolei w Konstantynopolu (381 r.) definitywnie, poprzez ogłoszenie tej prawdy jako dogmatu, zakończono polemikę dotyczącą omawianego przedmiotu. W wyniku czego po dziś dzień wyznajemy w Symbolu Wiary: „Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca i Syna pochodzi. Który z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę; który mówił przez Proroków”; zob. *Dokumenty Soborów Powszechnych* (t. I), ŻMT 24, red. A. Baron., H. Pietras, Kraków 2001, a także *Acta Synodalia* (t. I), ŻMT 37, red. A. Baron., H. Pietras, Kraków 2001.

8 Greckiego określenia *homoousios* – współistotny używał już Orygenes: „(...) Orygenes był pierwszym myślicielem w Kościele, który odwieczność Syna potrafił filozoficznie i biblijnie uzasadnić”; zob. H. Pietras, *Wprowadzenie*, ŻMT 1, 33.

9 T. Grodecki, *Wprowadzenie*, w: ŻMT 21, 5.

10 T. Grodecki, *Wprowadzenie*, w: ŻMT 21, 6. Zagadnienie omawiane szerzej – por. EK hasło: *Eunomiusz, Aecjanie, Aecjusz*.

11 Poglądy Marcelego omawia J. Słomka, *Bóg Ojciec u Marcelego z Ancyry*, w: SAC 15, Warszawa 2001, s. 55-65.

i tego samego Boga, rozumianego jako jedna osoba. Myśli Marcelego wywarły silne oddziaływanie na Grzegorza z Nyssy. Taki ślad znajdziemy w piśmie *Do Greków*¹².

3) Macedonianie zwani duchoburcami lub pneumatomachami. Herezja rozpowszechniona przez Macedoniusza biskupa Konstantynopola (ok. 280). W swej doktrynie głosił, że Syn do Ojca jest „podobny pod względem substancji” (*homoios kat’usian* lub *homoiusios*). Podobne poglądy znajdujemy u Bazylego z Ancyry¹³. Zwolennicy głosili także, że Duch Święty nie jest równy Bogu w godności i czci, ale pozostaje jedynie jego „sługą i podwładnym”, i uznawali go za istotę niewiele większą od anioła¹⁴.

Szczególne miejsce w zrozumieniu terminów *homoousious*, *ousia* i *hipostasis* zajmują Ojcowie Kapadocy¹⁵, wśród których niebagatelną rolę należy przyznać Grzegorzowi z Nyssy¹⁶. Urodził się ok. 335 roku w Cezarei Kapadockiej, zmarł w 394. Będąc synem retora, otrzymał przygotowanie do pracy naukowej. Przez jakiś czas był nauczycielem retoryki, ożenił się z Teozebią. Pod wpływem swego przyjaciela – Grzegorza z Nazjanzu, wstąpił do klasztoru założonego przez Bazylego,

12 T. Grodecki, *Wprowadzenie* w: ŻMT 21, 8. Trójca Święta rozumiana jest „ekonomicznie” jako sposób objawiania się Boga w świecie; Logos, spoczywający przed stworzeniem świata w Bogu jako moc, uaktywnił się dziele stworzenia, stając się energią. Proces ten nazwany został „wychodzeniem” (*proerchesthai*) Logosu z Monady. Od momentu Wcielenia, „Logos” stał się „Synem”. Według Marcelego „Wcielenie” to „rozszerzanie się” Monady, która staje się Diadą; z kolei Diada, po zesłaniu Ducha Świętego na Apostołów – Triadą. Por. P. Szczur, hasło: *Marceli* z Ancyry, w: EK 11, kol. 1222-1223.

13 Synod w Ancyrze (358), SCL 1; Ancyra (358), *List synodalny* [*homoios kat’usian*], SCL 1, 214 w. 22, 215 w. 14-15, 219 w. 22-23.

14 T. Grodecki, *Wprowadzenie*, w: ŻMT 21, 8 oraz J. NAUMOWICZ, hasło: *Macedonianizm*, w: EK 11, kol. 680-683.

15 J. Szczurek, *Wkład ojców kapadockich* w: Trójjedyny s. 186-188. Jedność i tożsamość istoty w Trójcy, ojcowie kapadocy pojmowali w duchu stoicyzmu: indywidualna hipostaza składa się z istoty ogólnej (*ousia*), wspólnej hipostazom, i z właściwości osobistych (*idiomata*). W dodatku mocno oddziaływała na nich idea platonizmu: dla Grzegorza z Nyssy istota Boża jest porównywalna z naturą ludzką, w Bogu wspólną Trzem Osobom, które ją jednak wyczerpują, czyli nie dzielą na trzy części i nie pozostawiają „więcej” możliwości personalnych; zob. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka* (t. I), Lublin 2012, s. 241.

16 Por. dane biograficzne Grzegorz z Nyssy w: *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, opr. B. A. A. Stuibera, Warszawa 1990, s. 410-418. W polemikach dotyczących arianizmu Grzegorz wspiera Bazylego, i wyraźniej niż on pisze o Bóstwie Ducha Świętego; podąża za myślą Platona: pojęciom ogólnym przypisuje realność (np. natura to natura człowieczeństwa, a nie jednego człowieka). Stąd bez problemu przyjmuje formułę nicejską – *homoousious*; zob. *Myśl Grzegorza z Nyssy*, w: *Ojcowie Kościoła: życie – pisma – myśl. Konspekty wykładów*, opr. J. Słomka, Katowice 2008, s. 65.

gdzie poświęcił się studiom teologicznym i ascetycznym. Był dobrym kaznodzieją i mówcą. Został biskupem Nyssy, ale pozbawiony zmysłu organizacyjnego, został złożony z urzędu za domniemane trwonienie majątku kościelnego. Przez całe swoje życie silnie bronił dogmatu trynitarnego. Był jedną z głównych postaci Soboru Konstantynopolańskiego (381)¹⁷. Ten wybitny teolog i apologeta, w swych *Drobnych pismach*, zajmując się teologią Trójcy Świętej, próbuje odpowiedzieć na jedno fundamentalne pytanie: jak wierząc w jednego Boga, równocześnie możemy wierzyć w Ojca i Syna i Ducha Świętego?¹⁸ Napisane przez Kapadoczyka *parva opera* nie były pisane regularnie. Powstały w latach 378-381¹⁹. Spośród nich wyróżniamy: *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą*, *Do Eustacjusza – O Trójcy Świętej*, *Jak mówiąc o trzech osobach w Bóstwie wyróżniamy trzech Bogów – Do Greków na podstawie wspólnych pojęć*, *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów – Do Ablabiusza*; *O wierze – Do trybuna Symplicjusza*, *Dodatek – List 5*. Jak widać, niektóre z wymienionych dzieł, były dedykowane do konkretnego adresata – Ablabiusza, Eustacjusza, i Symplicjusza. Wiemy niewiele dowiadujemy się o pierwszym z nich. Adresat zwraca się do Grzegorza z problemem, a raczej pewnymi wątpliwościami o charakterze filozoficznym. Stawia pytanie, w jaki sposób można mówić o jednym Bóstwie Ojca i Syna, i Ducha Świętego, przy równoczesnym wykluczeniu tryteizmu²⁰. Z kolei Eustacjusz, jak podaje Tomasz Grodecki, był osobą bliską dla biskupa Nyssy. Pokrzepiał go, gdy rzucano przeciw niemu oszczerstwa i oskarżenia o błędy teologiczne²¹. Prawdopodobnie był lekarzem, co wynika z pozdrowienia, zamieszczonego na początku listu²². Są pewne wątpliwości co do *Symplicjusza*, czy istniał naprawdę. Dziełko to, niewielkie w swym formacie, napisane prostym językiem wskazuje, że było ono przeznaczone dla odbiorcy nie interesującego się problemami filozoficznymi. Przypuszcza się, że był to krótki elementarz skierowany przeciw arianom i pneumatomachom. Choć łagodne w tonie, jest wyraźnie polemiczne. Napisane zostały na podstawie Pisma Świętego²³.

Każde z drobnych pism jest mocno swoiste, zarówno pod względem tematu jak i podejmowanych problemów, które znalazłszy się w jednym tekście nie mają własnego odniesienia

17 M. JANICKA, hasło: Grzegorz z Nyssy, w: EK 6, kol. 315-318.

18 T. Grodecki, *Wprowadzenie*, w: ŻMT 21, 44-45.

19 T. Grodecki, *Wprowadzenie*, w: ŻMT 21, 58-59.

20 T. Grodecki, *Wprowadzenie*, w: ŻMT 21, 50-51.

21 T. Grodecki, *Wprowadzenie*, w: ŻMT 21, 53.

22 *Do Eustacjusza*, [J3] (ŻMT 21,80).

23 T. Grodecki, *Wprowadzenie*, w: ŻMT 21, 53.

w innych. Natomiast można sprecyzować pewien styl – myśl, kształtującą się przez kolejne pisma²⁴. Również tym, co pomaga ustalić kolejność chronologiczną drobnych pism trynitar-nych, to oskarżenia pod adresem Grzegorza. Między innymi spotkał się z zarzutami o tryte-izm i sabelianizm. Odpowiedź na postawione inkryminacje znajdujemy w *Do Eustacjusza*, co daje podstawę do tego, że owo dzieło mogło zostać napisane jako jedno z pierwszych²⁵. W innym swym dziele, zatytułowanym *Wielka katecheza* wyraźnie zaznacza o „wyodrębnieniu w jednej naturze Bożej poszczególnych hipostaz”²⁶. Kwestii rozróżnienia termi-nów *ousia* i *hipostasis* poświęcił osobne pismo: „*O rozróżnieniu między istotą a hi-postazą*”. Wyraża w nim swoją aprobatę do używania obu tych terminów, z tym jed-nak zastrzeżeniem, że termin *ousia* odnosi się do tego, co wspólne wielu ludziom, a *hipostasis* do jednostek – do tego, co w każdym człowieku indywidualne i niepowta-rzalne²⁷. W oparciu o własne przemyślenia co do rozumienia wspomnianych defi-nicji interpretuje dogmat o Trójcy Świętej. To z kolei jeszcze bardziej spotęgowało u współczesnych mu badaczy niezrozumienie i konsternację. Na czym one właściwie pole-gały, czytelnik może dowiedzieć się sięgając do pierwszego rozdziału niniejszej dysertacji²⁸.

Grzegorz z Nyssy fascynuje i nadal urzeka wielkich myślicieli teologii chrześci-jańskiej. W minionym stuleciu do jego dzieł odnosili się tacy teolodzy i badacze sta-rożytnych dzieł chrześcijańskich jak Danielou, Balthasaar, Werner Jegeer. Nie spo-sób pominąć tak znamienitego myśliciela, którym jest papież senior Benedykt XVI. W jednej ze swoich katechez, podczas Audiencji generalnej z 5 września 2007 roku, z wielką estymą wypowiada się na temat tego znacznego Doktora Kościoła²⁹. W ostatnich latach ukazały się w Polsce niektóre przekłady pism Grzegorza. Wśród nich można wymienić: *Homilie do błogosławieństw*, *O stworzeniu człowieka*, *Homi-lie do Pieśni nad Pieśniami*, *Życie Mojżesza*, *Homilie do Eklezjastesa*. Istnieje również szereg monografi dotyczących rozwoju myśli trynitarnej u Grzegorza z Nyssy. Wśród nich znajdują się tacy autorzy jak Franciszek Drączkowski, który omawiając teologię o Trójcy Świętej jedynie wspomina w krótkich słowach m. in., że według Ojca Kapadockiego „rozróżnienie Trzech Osób Boskich istnieje wyłącznie w ich wza-jemnej relacji wewnętrznej”³⁰. O czterech z interesujących nas pismach wspomina

24 T. Grodecki, *Wprowadzenie*, w: *ŻMT* 21, 55.

25 T. Grodecki, *Wprowadzenie*, w: *ŻMT* 21, 56.

26 Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, w: *ALP* II, 277-281.

27 T. Grodecki, *Wprowadzenie*, w: *ŻMT* 21, 12-13.

28 Więcej na ten temat przeczytasz, w: *Wprowadzenie* (*ŻMT* 18-21, 13).

29 Por. Radio Watykańskie/KAI/J, Benedykt XVI: *Katecheza o św. Grzegorzu z Nyssy* [dostęp: 09.10.2019 r.], <https://papiez.wiara.pl/doc/375182.Benedykt-XVI-Katecheza-o-sw-Grzegorzu-z-Nyssy>

30 F. Drączkowski, hasło: Grzegorz z Nyssy, w: *EK* 6, kol. 319.

Tadeusz Sinko³¹. Krótką bibliografię i źródła odnoszące się do Grzegorza z Nyssy podaje Jean Gribomont, zauważając, że autor, podobnie jak inni Ojcowie Kapadoccy są spadkobiercami myśli Orygenes³².

W naszej pracy interesują nas poglądy Grzegorza z Nyssy na temat Trójcy Świętej w *Drobnym Pism Trynitarne* Grzegorza z Nyssy. Naszym zamiarem jest wnikliwe przestudiowanie tego źródła. Korzystać będziemy z polskiego przekładu, opracowanego przez Tomasza Grodeckiego. Natomiast ważne terminy użyte przez Grzegorza, przytaczamy w języku oryginalnym – greckim. Znajdują się one zarówno w tekście cytowanym, jak i w przypisach. Problem badawczy, jaki postawiono przed przystąpieniem do redagowania to: w jaki sposób Grzegorz z Nyssy pojmował ideę Trójjedynego Boga w wyżej wymienionym dziele.

Podczas formułowania wniosków wykorzystano metodę analizy i krytyki. Tekst rozpatrzono w aspekcie teologicznym, filozoficznym i filologicznym. Zwrócono uwagę na występujące w literaturze źródłowej zagadnienia: Istota i natura Boga, cechy swoje Trójcy, problematykę wspólnego działania, i relacje wewnątrztrynitarnie³³. Następnie wszystkie passusy odnoszące się do Trójcy Świętej, charakterystykę działania oraz urywki, gdzie mowa jest o Ojcu, Synu i Duchu podzielono na konkretne rozdziały i paragrafy. W podjętej przez nas ewaluacji wszystkie definicje i terminy wyjaśniono w oparciu o słowniki patrystyczne, czy też odwołując się do innych opracowań o danej tematyce.

Aby odpowiedzieć na postawiony przez nas problem, pracę dzielimy na trzy rozdziały. Rozdział pierwszy dotyczyć będzie Natury Trójcy. Zwrócimy uwagę na rzeczywistość Boskiej *ousia*, co tak naprawdę kryje się pod nazwą „Bóg”, czy według założeń Grzegorza istnieje jedyne Bóstwo i jeden Bóg oraz jakiego terminu należy użyć mówiąc o Osobach Bożych. Następnie nasze myśli skierujemy w stronę działania Trójosobowego Boga – jak biskup z Kapadocji rozumiał fakt jedności w działaniu. Punktem zamykającym rozważania Bożej natury będzie próba dopatrzania się cech pozwalających scharakteryzować Boskie Istnienie.

31 T. Sinko, *Wstęp* w: Święty Grzegorz z Nyssy. *Wybór pism*, s. 10

32 J. Gribomont., hasło: *Gregorio di Nissa*, w: DPAC, kol. 1717-1719.

33 Rzeczywiste rozróżnienie Osób Boskich - ponieważ nie dzieli jedności Bożej - polega jedynie na relacjach, w jakich pozostaje jedna z nich w stosunku do innych: „W relacyjnych imionach Osób Boskich Ojciec jest odniesiony do Syna, Syn do Ojca, Duch Święty do Ojca i Syna; gdy mówimy o tych trzech Osobach, rozważając relacje, wierzymy jednak w jedną naturę, czyli substancję”. Rzeczywiście, „wszystko jest (w Nich) jednym, gdzie nie zachodzi przeciwstawność relacji”. Z powodu tej jedności Ojciec jest cały w Synu, cały w Duchu Świętym; Syn jest cały w Ojcu, cały w Duchu Świętym; Duch Święty jest cały w Ojcu, cały w Synu”; zob. KKK 255, 69 wraz z przyp.

Treść drugiego rozdziału będą tworzyć odnalezione w źródle i przyporządkowane cechy swoiste każdej z Osób Bożych: Ojca, Syna i Ducha. Poznamy jaka właściwość pozwala odróżnić Hipostazę Ojca w Trójcy, co wyróżnia Syna od pozostałych Hipostaz i jak nazwać Jego bliską relację z Ojcem. W przypadku Trzeciej Osoby, co jest dla Niego rysem charakterystycznym wyróżniającym od Ojca i Syna. Na koniec zaznajomimy się z ważkim dla Grzegorza problemem zaprzeczeniem Bóstwa Ducha.

Ostatni rozdział pracy w pewien sposób rozwija zagadnienie już opisane: relacji zachodzących między Ojcem i Synem, oraz Ojcem, Synem i Duchem Świętym.

1. NATURA TRÓJCY

1.1. Trudności związane z werbalizacją tajemnicy Bożej

Ważny element całej nauki Grzegorza z Nyssy stanowi filozofia języka, zwłaszcza pojmowanie sensu nazw rzeczy i istot (także Boga). Działanie bytów, z uwzględnieniem Boga omawia w polemice z Eunomiuszem³⁴. Tomasz Grodecki, polski tłumacz opisując poglądy Nyssęńczyka, pisze, że wszelkie nazwy i słowa oznaczające jakiś konkretny przedmiot, są pochodzenia czysto ludzkiego, twórcami ludzkiego rozumu i poznania rzeczy, oraz wyrażają istotę danej rzeczy o tyle, o ile człowiek może ją poznać³⁵. Słowa, są symbolami rzeczy, znakami kierującymi myśl człowieka w ich stronę. Zatem nazwy nie mogą odnosić się do Boskiej *ousia*, ponieważ Jego natura jest niepoznawalna. Nazwy te, wskazują tylko na Jego działanie, prowadzące do refleksji nad Boską naturą³⁶. Należy dodać, że Boża natura jest niezmienna i niepodzielna, dlatego żadne pojęcia nie mogą Go opisać i dlatego można mówić wyłącznie o jednym Bóstwie i jednym Bogu, stosując wszelkie określenia w liczbie pojedynczej³⁷.

Grzegorz z Nyssy stwierdza, że nie ma wielu Bogów, ponieważ istnieje tylko jedno Bóstwo³⁸. To, co odnosi się do cech swoistych, nazywa *hipostasis*³⁹. W jego czasach, jak sam pisze: *wielu na gruncie dogmatów dotyczących tajemnicy Boga nie rozróżnia istoty, która jest wspólna, od pojęcia hipostaz(...)*⁴⁰. Niektórym wydaje się rzeczą właściwą uznawać jedną istotę i jedną hipostazę; inni na odwrót – przystają na trzy hipostazy i równy co do liczby podział istoty⁴¹. Z kon-

34 T. Grodecki, *Wprowadzenie*, w: *ŻMT* 21, 20.

35 T. Grodecki, *Wprowadzenie*, w: *ŻMT* 21, 21.

36 T. Grodecki, *Wprowadzenie*, w: *ŻMT* 21, 21.

37 Grzegorz z Nyssy, *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów* [J 57] (*ŻMT* 21, 116-117).

38 „Trójca jest jednością. Nie wyznajemy trzech bogów, ale jednego Boga w trzech Osobach: „Trójcę współistotną”. Osoby Boskie nie dzielą między siebie jedynej Boskości, ale każda z nich jest całym Bogiem (...)”; KKK 253, 69 wraz z przyp.

39 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 3 (*ŻMT* 21, 70).

40 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 38,1 (tekst polski wg *ŻMT* 21, 69).

41 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 1 (*ŻMT* 21, 69). Znaczenie słowa

tekstu historycznego wynika, że dotyczyło to tzw. kontrowersji ariańskiej, polegającej na wzajemnym oskarżaniu się zwolenników istnienia w Bogu trzech hipostaz i zwolenników istnienia jednej substancji. Wschód oskarżał Zachód o sabelianizm (forma monarchianizmu), a Zachód zarzucał uporczywe trwanie przy nauce Ariusza⁴². Według Grzegorza, *physis* (natura) jest jedna, sama ze sobą tworzy jedność, i jest całkowicie niepodzielna⁴³. Tomasz Grodecki zauważa, że odnośny tekst jest jedynym w drobnych pismach trynitarnych Grzegorza, w którym omawia on tak szeroko pojęcie natury⁴⁴. Natura jest czymś pojedynczym, zatem nie można mówić o wielości rzeczy posiadających tę samą naturę. W swoim dziele „Do Greków” biskup Nyssy proponuje, by wypowiadać się o odrębnych osobach, jako o hipostazach człowieka. Podobnie rzecz ma się z Bogiem: Ojciec, Syn i Duch Święty to nie trzech Bogów, lecz jeden Bóg w trzech hipostazach, jest jeden i ten sam, ponieważ jedna jest substancja⁴⁵. Nazwa „Bóg” nie jest określeniem natury⁴⁶, ale określeniem substancji⁴⁷, która jest niepojęta i niepoznawalna⁴⁸. W innym dziele Grzegorz mówi, że natura Boga jest nienazywalna i nie do wypowiedzenia⁴⁹.

Nyssenńczyk zastanawia się, dlaczego ci, którzy pragną by wszystko było uporządkowane, nazwę *Bóg* używają by określić naturę. Pismo Święte jasno wypowiada się na ten temat, a mianowicie, że natury nie można dowolnie wybierać⁵⁰.

hipostasis – por. Lampe 1454-1461. *Hipostaza* – słowo wieloznaczne (Lampe omawia je w 15 kolumnach; wśród znaczeń wymienia m.in. *origination*, a w odniesieniu do Trójcy: *substantive existence, subsistence*; teologiczne rozumienie pojęcia do czasów Soboru Nicejskiego w 325 roku szeroko omawia Christopher Stad w: *Divine substance*, zwłaszcza w rozdziałach 7-9, Oxford 1977, s. 157-266; por. Jurewicz, s. 452. Krótką historię pojęcia hipostazy omawia także B. Sezbüé i J. Woliński, *Bóg zbawienia*, t.1, s.260-263.

42 Por. np. synod w Rzymie w 341 roku oraz synod w Antiochii w 341 roku (SCL 1, s. 110nn; 129nn). Według opinii L. Ladaria, kryzys ariański w ostateczności doprowadził do wyeksponowania jedności istoty boskiej w Trójcy; zob.: Ladaria L., *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Milano 2012, s. 34. Wschód widział jedność Trójcy bardziej w kategoriach wspólnoty, Zachód zaś bardziej w kategoriach niepodzielnej i nierozbijalnej formy substancjalnej; zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka* (t. I), Lublin 2012, s. 241.

43 Grzegorz z Nyssy, *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów* [J 41] (tekst polski w: ŻMT 21, 106).

44 T. Grodecki, W: ŻMT 21, s. 106 nota 58.

45 Grzegorz z Nyssy, *Jak mówiąc o trzech osobach w Bóstwie nie wyznajemy trzech Bogów* [J21] (tekst polski w ŻMT 21, 93).

46 Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza. O Trójcy Świętej* [J 14] (ŻMT 21, 87-88).

47 Grzegorz z Nyssy, *Jak mówiąc o trzech osobach w Bóstwie...* [J19] (ŻMT 21, 91).

48 Grzegorz z Nyssy, *Jak mówiąc o trzech osobach w Bóstwie...* 5 (tekst polski w: ŻMT 21, 93).

49 Grzegorz z Nyssy, *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów* [J 42-43] (tekst polski w: ŻMT 21, 107). Por. także Grzegorz z Nyssy *O stworzeniu człowieka* 5 (ŻMT 60, 39), *Homilie do Pieśni nad Pieśniami* [36-37] (ŻMT 43, 34), Wstęp w: *Homilie do błogosławieństw* (ŻMT 34, 10).

50 Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza. O Trójcy Świętej* [J 14] (ŻMT 21, 87-88).

Grzegorz, termin „Bóg” utożsamia z jednym z działań, będących przymiotem Jego natury:

Mówimy, że jednym i wyłącznym działaniem Boga [właściwym Bogu] jest działanie polegające na przenikaniu i widzeniu, i takie, które ktoś mógłby nazwać [działaniem] teatycznym, gdyż Bóg wszystko obserwuje i wszystko nadzoruje, widząc wewnętrzne poruszenia⁵¹.

Grzegorz dalej pisze, że własnością Bożej substancji jest nie tylko przenikanie i poznawanie rzeczy materialnych, ale i duchowych; takich, które ujmowane są rozumem. Należy to do Jego [substancji], ponieważ jest przyczyną wszystkiego, panuje nad tym i zarządza. Jeżeli „Bóstwo” jest nazwą działania, to należy stwierdzić, że jest tylko jeden Bóg, bo działanie Ojca i Syna i Ducha Świętego jest jedno. A skoro uznajemy, że „Bóstwo” wskazuje naturę, to Bóstwo Trójcy Świętej jest jedno i jedyne, bo na podstawie działania i mocy nie można odkryć jakiegokolwiek różnorodności w naturze⁵². Dlatego na podstawie tych argumentów można słusznie stwierdzić, że Bóg jest jeden i nie ma nic, co by umożliwiałoby mówienie o trzech Bogach⁵³.

Nasuwa się pytanie, co Grzegorz rozumie poprzez „działanie Boże”? Tłumacz podejmuje problem we wstępie, odwołując się m.in. do monografii Gh. Lafonta, J. Daniélou i B. Pottier’a; rozróżnia działanie epoptyczne i horatyczne⁵⁴. Grzegorz z Nyssy pisze o działaniu Bożym szerzej w *Do Eustacjusza*⁵⁵, a my omówimy go w numerze 1.3.

1.2. Jedność w działaniu

Sposób istnienia Trzech Osób jest określany terminem *perichoresis*⁵⁶. Termin ten pochodzi ze szkoły stoickiej i oznacza „przenikanie”, a także „krążenie”, „rotację”, „wymianę”. Jednak dopiero w VII w. zostaje użyty do opisu relacji zachodzących w Trójcy Świętej, w anonimowym dziele zatytułowanym *De Trinitatae*, przypisywanym

51 Grzegorz z Nyssy, *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów* [J 44] (ŻMT 21, 108-109).

52 Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza. O Trójcy Świętej* [J 14] (ŻMT 21, 88).

53 Grzegorz z Nyssy, *Jak mówiąc o trzech osobach w Bóstwie...* 5 (ŻMT 21, 94).

54 T. Grodecki, *Wprowadzenie w: ŻMT 21, 19-20 wraz z przyp. Autor odwołując się do Jaeger’a, stwierdza stoicką proveniencję etymologii u Grzegorza z Nyssy, potwierdzając, że dla myśli greckiej określenie Theos oznacza zawsze predykat, nie konkretne indywiduum. Prawdopodobnie Grzegorz wysnuł własną etymologię z innego źródła.*

55 Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza. O Trójcy Świętej* [J 11] (ŻMT 21, 86).

56 Według Ojców Kapadockich, Osoby Trynitarne w stosunku do stworzenia działają wspólnie dzięki perichorezie („genealogicznej jedności monarchii Ojca”) i wyrażaniu tej samej Istoty. Każdej Osobie przypada jej własna rola; zob. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka* (t. I), Lublin 2012, s. 244.

Cyrylowi Aleksandryjskiemu. Jako termin teologiczny służący do opisywania relacji Osób w Trójcy usankcjonował go dopiero Jan Damasceński. Elementy tej idei możemy także znaleźć u św. Grzegorza z Nyssy, chociaż słowa tego w formie rzeczownikowej u niego w ogóle nie znajdujemy, ale pięć razy posłużył się nim w formie czasownikowej⁵⁷.

W piśmie *Do Eustacjusza* czytamy, że natura Boża *przewyższa poznanie badacza*⁵⁸, a wnioski nt. natury Bożej możemy wyciągnąć jedynie na podstawie przypuszczeń i pojedynczych znaków. Gdy „zauważymy różnice w działaniu Ojca i Syna i Ducha Świętego, to na tej podstawie możemy wyciągnąć wniosek o różnicy sprawiających je natur”⁵⁹. Wynikałoby stąd, że Grzegorz stosuje termin *physis* raz w odniesieniu do natury Bożej, a tutaj dla wskazania różnic osobowych w Bogu. Tymczasem dalej kontynuuje, iż rozpoznając jedną i jedyną moc i działanie u Ojca, Syna i Ducha Świętego, należy wyciągnąć wniosek o jedności natury:

Jeżeli rozpoznamy jedną jedyną moc i działanie u Ojca i Syna, i Ducha Świętego, które w niczym się nie różni ani nie odbiega [od innych], to z identyczności mocy będziemy musieli wyciągnąć wniosek o jedności natury. On uświęca i ożywia, i pociesza, i wszystkie podobne [rzeczy] podobnie czyni Ojciec i Syn, i Duch Święty – i nikt nie przypisuje władzy uświęcania przede wszystkim mocy Ducha Świętego słysząc w Ewangelii Zbawiciela mówiącego za uczniami do Ojca: Ojcze, uświęć ich w Twoim imieniu (J 17,17). [J 12] Tak samo wszystko inne oddziałuje na tych, którzy są tego godni, w ten sam sposób zstępuje ku nam od Ojca i Syna, i Ducha Świętego wszelka łaska i moc, prowadzenie po właściwej drodze, życie, pociecha, przemienianie się ku nieśmiertelności, przechodzenie do wolności i wszelkie inne dobro⁶⁰.

W przytoczonym fragmencie zauważamy, że jednym i tym samym źródłem wszystkiego, co dobre jest Trójosobowy Bóg. Łaska bierze początek u Ojca, przez Syna, w Duchu Świętym. Oczywistym jest fakt, że w Trójcy nie następuje żadna zmiana, także Osoby nie są przez nic rozdzielone, co może prowadzić nas do stwierdzenia, że nie są Oni trzema Bogami⁶¹. Niewątpliwie fundamentem dla swoich

57 T. Grodecki, *Wprowadzenie* w: ŻMT 21, 31 wraz z notami.

58 Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza. O Trójcy Świętej* [J 10] (ŻMT 21, 85). KKK w nrze 251 zaznacza, że ta tajemnica „nieskończenie przekracza to, co my po ludzku możemy pojąć” (KKK 251, 69 wraz z przyp.)

59 Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza. O Trójcy Świętej* [J 11] (ŻMT 21, 86).

60 Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza. O Trójcy Świętej* [J 11-12] (ŻMT 21, 86).

61 Grzegorz z Nyssy, *Jak mówiąc o trzech osobach w Bóstwie...* 9 – 10 (ŻMT 21, 96-97).

przekonań, co do tożsamości natury Osób Bożych jest Pismo święte, które wymieniając Ojca, Syna i Ducha Świętego głosi stale jedynego Boga i strzeże identyczności Bóstwa we właściwościach trzech hipostaz, czy osób⁶². We wszystkim, co czyni Ojciec, uczestniczy Syn, który działa z Duchem⁶³; wszelkie działanie Boże dotyczące stworzenia, wychodzi od Ojca, przechodzi przez Syna i w Duchu Świętym się doskonali. Również działanie, dotyczące codziennej opatrności czy zachowania wszystkiego, nie jest trzema działaniami, choć dzieje się za sprawą trzech⁶⁴. Żadne działanie Trójcy Świętej, nie jest realizowane oddzielnie. Najwyższa z łask, jaką jest życie, jest sprawiane przez Ducha Świętego, przygotowywane przez Syna i zależne od Ojca⁶⁵.

Bóg będący ponad wszystkimi jest zbawcą wszystkich; On sprawia również, że w zbawianiu bierze udział Syn w łasce Ducha. Należy zatem stwierdzić, że zbawienie pochodzi od Trójcy Świętej⁶⁶. Żadne więc działanie nie może dzielić się na hipostazy⁶⁷.

Aby lepiej uchwycić koncepcję *perichoresis*, biskup Nyssy poszukuje różnych analogii w odniesieniu do dogmatów dotyczących Boga. Odwołując się do obrazu tęczy, porównuje on Trójjedynego Boga do pojedynczego światła, rozkładającego się na wiele barw. I jak w tęczy nie sposób poznać granic danych kolorów, tak też jest i z Trójcą Świętą: wyróżniamy różnicę barw, ale nie sposób dostrzec zmysłami granicy między jedną a drugą. Swoistość hipostaz niczym barwy, promieniują w każdej z Osób, lecz nie sposób dostrzec żadnej różnicy między Nimi⁶⁸. Stosuje również inną metaforę, ułatwiającą zrozumienie omawianej kwestii: przedstawia Trójcę, jako łańcuch – chwytając jeden fragment, pociąga się następne. Modląc się i przyzywając Ducha, tym samym przyzywa się także i Syna, i Ojca⁶⁹. Nysseńczyk stosuje jeszcze jeden termin, łączący się z zagadnieniem *perichoresis*, a mianowicie *anakyklisis*⁷⁰. Pojawia się on we fragmencie *Do Ablabiusza*, i brzmi następująco:

62 Grzegorz z Nyssy, *Jak mówiąc o trzech osobach w Bóstwie...* 12 (ŻMT 21, 97).

63 „If the Holy Spirit is of Christ and from him, then the unity that the Spirit has with the Son cannot be through anything that is not intrinsic to the divine being”; Weinrich W., *The Spirit of Holiness: The Holiness of Man*; w: *Concordia Theological Quarterly* 70 (2006), s. 261 i 263.

64 Grzegorz z Nyssy, *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów* [J 47-48] (ŻMT 21, 111).

65 Grzegorz z Nyssy, *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów* [J 48] (ŻMT 21, 111). O tym, że stworzenie człowieka było dziełem Trójcy, Grzegorz pisze także w *O stworzeniu człowieka* w rozdz. VI [140] (ŻMT 39, 61-62).

66 Grzegorz z Nyssy, *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów* [J 52] (ŻMT 21, 113).

67 Grzegorz z Nyssy, *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów* [J 50] (ŻMT 21, 112).

68 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 5 (ŻMT 21, 76).

69 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 4 (ŻMT 21, 74).

70 T. Grodecki, *Wprowadzenie* w: ŻMT 21, 36 wraz z przyp.

Jeśliby zaś ktoś oskarżał tę naukę, że przez niedopuszczanie różnicy pod względem natury sprawia ona pomieszanie (*mixin*) i wymianę (*anakyklesin*) hipostaz, na zarzut ten odpowiemy tak, że wyznając niepodzielność natury nie negujemy różnicy między przyczyną i tym, co ma przyczynę, dzięki której jedynie można rozróżnić jednego od drugiego⁷¹.

Grodecki przytacza opinię D.F. Stramary, który porównuje ten fragment z innymi dziełami Grzegorza z Nyssy i dochodzi do wniosku, że termin *anakyklesis* wskazuje tu na wymianę miłości między Osobami Trójcy. Dlatego jego zdaniem *anakyklesis* należy rozumieć jako krąg „przebywania w sobie” (*circular intermingling*), a nie jak sugeruje Lampe oddając je terminem „wymiana” (*interchange*). W powyższym fragmencie Grzegorz stwierdza, że ta wzajemna wymiana (wzajemne odwieczne udzielanie sobie chwały i miłości), nie niszczy różnic istniejących między nimi⁷².

Grzegorz, w najobszerniejszym z drobnych pism trynitarnych *Do Ablabiusza*, każdemu, kto staje wobec dogmatu Trójcy, prawie wszystkie zagadnienia filozoficzne przedstawia w sposób obrazowy⁷³. W *Do Greków*, jedność Trójcy opisuje poprzez odwołanie do Bożego działania. Kto w swych przemyśleniach rozeźnia wielkość jednej z Osób, ten bez żadnej różnicy zwraca się do Ojca, Syna i Ducha Świętego, ponieważ między nimi nie ma żadnego podziału. Dostrzega się w Nich pewną niewypowiedzianą i niepojętą wspólnotę, a zarazem odrębność, która nie powoduje rozłamu w spójności natury⁷⁴. Wszystko, co nasza myśl może podsuwać co do sposobu bytu Boga Ojca, trzeba również odnieść do Syna i Ducha Świętego⁷⁵. Działanie Boga jest działaniem całej *ousia* Boga, a więc także Syna i Ducha, ponieważ Bóg działa całą swą naturą – całym sobą⁷⁶.

Należy wyraźnie zaznaczyć, że w powyższych przypadkach, nie mamy do czynienia z trzema działaniami, bądź różnymi dobrami. Jednym i tym samym Źródłem pochodzenia każdego dobra, jest pierwsza i nieuwarunkowana Przyczyna. Oczywiście jest fakt, że w jego zaistnieniu mają udział pozostałe Osoby⁷⁷.

71 Grzegorz z Nyssy, *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów* [J 55-56] (ŻMT 21, 115-116).

72 T. Grodecki, *Wprowadzenie w: ŻMT 21*, 36 wraz z notami. Temat *perichoresis* w odniesieniu Grzegorza z Nyssy podejmuje także D. F. Stramara w VC.

73 T. Grodecki, *Wprowadzenie w: ŻMT 51*, 21.

74 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą 4* (ŻMT 21, 73). Zob. 2,1.

75 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą 4* (ŻMT 21, 71-72).

76 T. Grodecki, *Wprowadzenie w: ŻMT 21*, 35.

77 T. Grodecki, *Wprowadzenie w: ŻMT 21*, 22.

Przypisywanie Bóstwa Synowi i Duchowi Świętemu w żaden sposób nie prowadzi do Tryteizmu, wręcz przeciwnie: omawiana bardzo szeroko jedność działania Trzech, stanowi podstawowy dowód na Bóstwo Syna i Ducha Świętego.

1.3. Właściwości Trójcy

W poprzednim punkcie zwróciliśmy uwagę na tożsamość działania Bożego, o tym, że cokolwiek pomyślimy o sposobie bytowania Boga Ojca, należy również odnieść do Syna i do Ducha Świętego. W tym miejscu postaramy się rozróżnić i opisać przymioty, które charakteryzują sposób działania Trójcy. W najobszerniejszym ze swoich tekstów *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą*, św. Grzegorz z Nyssy pisze:

Jedno, bowiem i to samo określenie „nie stworzony” i „niepojęty” odnosi się do Ojca jak i do Syna, i Ducha Świętego. Jedna, bowiem Osoba Trójcy Świętej nie jest w większym stopniu nie stworzona i niepojęta, a inna w stopniu mniejszym. Ponieważ zaś w odniesieniu do Osób Trójcy poprzez ich cechy swoiste należy uzyskać wyraźne rozróżnienie tego, co uważa się za wspólne Im – a więc gdy orzekamy Ich niestworzonność czy to, że przekraczają wszelkie pojęcie, czy też jakiś inny przymiot – nie będziemy ich razem ujmować, by zyskać sąd o cechach swoistych, ale winniśmy dociekać tylko tych cech, dzięki którym jasno i bez groźby pomylenia Osób zdołamy wyodrębnić wyobrażenie każdej z Nich z Ich wspólnego wyobrażenia⁷⁸.

Natura Boga, który jest Ojcem, i Synem, Duchem Świętym, nie rozróżnia i nie dzieli *nieskończoności*, *niepojętości* i *niestworzonności* na poszczególne Osoby, jakoby jedna z Osób byłaby bardziej lub mniej *niestworzona* i *niepojęta* wobec drugiej. Zaznacza jednak, że należy „dociekać” tych cech, poprzez które zdoła się rozpoznać określoną *Hipostasis*.

Sposób działania Trzech, święty Grzegorz uznaje za specyficzny, mianowicie jest to działanie „teatyczne”, polegające na przenikaniu wzrokiem wszystkiego. Tomasz Grodecki w *Wprowadzeniu* pisze, że od tej działalności „teatycznej” pochodzi nazwa „Bóg”. Określana jest także przez Grzegorza słowami bliskoznacznymi: epoptyczna i horatyczna. Na ile Bóg daje nam poznać swoje czyny, na tyle pojęcie „teatyczny”, może mieć swoje oparcie w Bogu⁷⁹. Własnością Trzech jest wszystko przenikać i poznawać; to, co się rzeczywiście dzieje oraz jest ujmowane rozumem⁸⁰.

78 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą*, 3 (ŻMT 21, 72).

79 T. Grodecki, *Wprowadzenie w*: ŻMT 21, wraz z przyp. Por. także Grzegorz z Nyssy *Homilie do Pieśni nad Pieśniami* [141] (ŻMT 43, 85).

80 Grzegorz z Nyssy, *Jak mówiąc o trzech osobach w Bóstwie...* 5 (ŻMT 21, 94).

Nysseńczyk wielokrotnie podkreśla „niepojętość” i „niepoznawalność” Bożej natury. Wierząc w to, nie dodajemy żadnego określenia, ale twierdzimy, że naturę tę pod każdym względem należy rozumieć, jako nieskończoną. Obejmująca wszystko nieskończoność [*tokatholou apeiron*] nie jest w jednym miejscu ograniczona, w drugim zaś nie⁸¹. Niezależnie od wielości określeń charakteryzujących Boga, podmiot jest zawsze jeden i ten sam⁸².

2. OSOBY TRÓJCY

2.1. Bóg Ojciec

Nim przejdziemy do „charakterystyki” Hipostazy Ojca, na początek dotknijmy kwestii dotyczącej rozróżnienia Osób Trójcy. Co skłoniło biskupa z Nyssy do podjęcia tego zagadnienia. Jak wiemy, jego dzieło powstało w dobie kontrowersji ariańskiej. Pragnął udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie: kto właściwie jest Bogiem – czy tylko Ojciec, czy może Ojciec i Syn, czy może także i Duch Święty⁸³. Przypomnijmy raz jeszcze, że osoby Bóstwa, według Grzegorzowego ujęcia nie różnią się między sobą pod względem jakichkolwiek cech, które przypisujemy Bożej naturze; mowa tu o niestworzoności, niepojętości, nieskończoności i innych wymienionych cechach.⁸⁴ Każdej z Osób nie można również przypisać konkretnego miejsca, w których realizowałyby jakieś zadanie bądź sprawowały władzę⁸⁵. Aby wskazać istniejące różnice wewnątrz Trójcy należy wskazać porządek pochodzeń każdej z Osób, a więc porządek przyczyn.

Pragniemy także nadmienić, że nasz Autor nie poświęca wiele uwagi postawionemu problemowi. Jedynie w swoich dwóch pismach: *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą*, oraz *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów*, porusza interesującą nas kwestię. Jak ujmuje S. Strękowski w *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy*, charakterystyka Boga w rozumieniu Grzegorza z Nyssy „odnosi się do Jego mocy, jak i do dobroci, mądrości, wieczności i do każdego przymiotu należycie pojętej Istoty Bożej⁸⁶”.

W niniejszym rozdziale, a także w poprzednim w podpunkcie drugim, zauważyliśmy, że działanie Osób Bożych jest jedno, i należy wyciągnąć wniosek o jedności natury. Nie mniej jednak źródłem wszelkiego istnienia i działania w Bogu i poza Nim jest Ojciec⁸⁷. Konieczny jest pewien „porządek” tego, co pochodzi od Boga. Co zaś odnosi się do cechy ojcostwa, tak czytamy w dziele *O rozróżnieniu*:

81 Grzegorz z Nyssy, *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów* [J 52] (ŻMT 21, 113).

82 Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza o Trójcy Świętej* [J 8] (ŻMT 21, 84).

83 Tomasz Grodecki, *Wprowadzenie w*: ŻMT 21, 24 wraz z notami.

84 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 4 (ŻMT 21, 73).

85 Tomasz Grodecki, *Wprowadzenie w*: ŻMT 21, 26 wraz z notami.

86 S. Strękowski, *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy*, Kraków 2006, s.123 wraz z notami.

87 T. Grodecki, *Wprowadzenie w*: ŻMT 21, 21 wraz z notami.

Bóg Najwyższy jedyną tylko ma szczególną cechę swej hipostazy, iż jest Ojcem i że nie powstał z żadnej przyczyny; i na odwrót, poprzez tę oznakę sam daje się swoiście rozpoznać⁸⁸.

W przytoczonym tekście, Grzegorz kładzie nacisk na fakt, że jedynie On posiada cechę ojcostwa, i że jedynie to wyróżnia Go w Trójcy⁸⁹. Impulsem do takiego uzasadnienia była niewątpliwie polemika z herezją arian, dotyczyła współwieczności Syna z Ojcem. Druga część fragmentu mówi natomiast o „pochodzeniu” i „początku” Ojca, a raczej o jego braku.

Mówiąc z kolei o przyczynie i [byciu] z przyczyny, nie oznaczamy przez te nazwy natury (nikt bowiem nie nadałby tej samej definicji przyczynie i naturze), lecz określamy różnicę pod względem sposobu istnienia. Mówiąc bowiem, że jeden ma przyczynę, drugi zaś jest bez przyczyny, nie dzielimy natury określeniem przyczyny, ale jedynie wskazujemy, że ani Syn nie jest niezrodzony [agennetos], ani Ojciec nie [powstał] przez zrodzenie [dia genneseos]. Przede wszystkim jest dla nas koniecznym wierzyć, że coś istnieje, potem dopiero badać jak istnieje to, w co uwierzyliśmy – inne jest bowiem określenie [logos] tego, co jest i inne tego, jak jest. Powiedzieć o czymś, że jest niezrodzone, oznacza to „jak” jest, słowem tym zaś nie wyrażamy tego „czym” jest⁹⁰.

T. Grodecki zauważa, że w powyższych słowach autor *Drobnych pism* zaznacza, że Bóg Ojciec nie powstał przez zrodzenie [dia\ gennh/sewj]⁹¹. Mowa jest więc o Ojcu, który jest „przyczyną przyczyn wszystkiego co istnieje”, który będąc Bogiem najwyższym, nie powstał z żadnej przyczyny. Jego istnienie nie wymaga żadnego uzasadnienia⁹². To On jest przyczyną i zasadą natury Bożej. Zaś opierając się na Ewangelii Jana, nazywa Go „początkiem”, a także „źródłem”, co odnosi się – jak wspomnieliśmy wyżej – do Bożego działania⁹³.

2.2. Syn Boży

Pochodzenie Syna również nie należy do tematu szeroko omawianego w interesujących nas pismach. Święty Grzegorz z Nyssy w trzech okólnikach – *O rozróżnieniu*, *Do Symplicjusza* oraz *Do Ablabiusza*, i to w zaledwie kilku zdaniach poświęca temu uwagę⁹⁴. Przyjrzyjmy się im nieco bliżej. W *O rozróżnieniu* czytamy:

88 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 4 (ŻMT 21, 73).

89 Zauważa to także: T. Grodecki: Por. *Wprowadzenie* w: ŻMT 21, 26-27 wraz z notami.

90 Grzegorz z Nyssy, *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów* [J 56] (ŻMT 21, 116).

91 Grzegorz z Nyssy, *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów* [J 56] (ŻMT 21, 116).

92 T. Grodecki, *Wprowadzenie* w: ŻMT 21, 26 wraz z notami.

93 Zob. rozdz. I pkt. 1.3.

94 T. Grodecki, *Wprowadzenie* w: ŻMT 21, 27.

Pismo święte sprowadza nas na właściwą drogę każąc wierzyć, że sprawcą i przyczyną dóbr działywanych w nas przez Ducha Świętego jest Jednorodzony Syn Boży. Jak dowiedzieliśmy się z Pisma świętego, wszystko bowiem przez Niego się stało (por. J 1, 3) i w Nim trwa (Kol 1, 17)⁹⁵.

a także:

Od Boga Ojca bowiem pochodzi Syn, przez którego wszystko się stało[...]⁹⁶ Syn natomiast, jako dający przez siebie i z sobą rozpoznać Ducha pochodzącego od Boga, sam jeden jednorodzony, zajaśniał z niezrodzonej Światłości; pod względem dających się rozemnić swych cech swoistych nie ma nic wspólnego ani z Ojcem, ani z Duchem Świętym, ale daje się rozpoznać tylko przez wspomniane oznaki⁹⁷.

Jak wykazaliśmy powyżej, *źródłem i początkiem* działania jest Bóg Ojciec, *od którego pochodzi Syn, przez którego wszystko się stało*⁹⁸; jednakże Grzegorz idąc za Pismem świętym wyraźnie zaznacza, że to Jednorodzony Syn Boży jest tego „bodźcem”, skutek którego zaczęły istnieć wszelkie byty. Ważkie jest również stwierdzenie, że tylko jemu przysługuje określenie Jednorodzonego, w konsekwencji czego, jego bliska więź z Ojcem może być określana jako *zrodzenie*⁹⁹. Aby zapobiec błędnemu rozumowaniu, iż Syn Boży może jawić się jako nowy Bóg, lub co gorsze uznawać, że był taki czas, kiedy Go nie było¹⁰⁰, święty Grzegorz z Nyssy w krótkim zbiorze wykładów zatytułowanym *O wierze. Do Trybuna Symplicjusza*, reaguje na stawiane zarzuty¹⁰¹. Odpowiedź na pierwszą inkryminację, mówiącą o Synu jako nowym Bogu, pojawia się tuż na początku:

Bóg zakazuje nam przez proroka uznawać, że jest jakiś nowy [prospatos] Bóg i modlić się do jakiegoś innego Boga. Jest więc jasne, że nowym na-

95 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 4 (ŻMT 21, 72).

96 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 4 (ŻMT 21, 73).

97 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 4 (ŻMT 21, 73).

98 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 4 (ŻMT 21, 73).

99 T. Grodecki, *Wprowadzenie w: ŻMT 21, 27*.

100 Grzegorz z Nyssy, *O wierze. Do Trybuna Symplicjusza* [J 61] (ŻMT 21, 118).

101 Tytuł dzieła wskazuje, iż przeznaczone jest ono dla konkretnego adresata. Brak jednak w nim pozdrowienia, adresu, a nawet aluzji do tej osoby. Odnosi się w nim do nicejczyków, którzy przyjmując Bóstwo Syna, wprowadzają i czczą nowego Boga; a także do arian i ich tez dotyczących stworzoneści Syna, Jego zrodzenia w czasie, mniejszości co do Ojca, i zrodzoneści wyłączającej Go z Bóstwa: T. Grodecki, *Wprowadzenie, Specyfika drobnych pism trynitarnych w: ŻMT 21, 53*.

zywane jest to, co nie jest od wieków i odwrotnie, wiecznym to, co nie jest nowe. Kto stosownie do tego wierzy, że Jednorodzony Bóg nie jest od wieków z Ojca, ten nie przeczy, że jest nowy, co bowiem nie jest wieczne, jest w każdym przypadku nowe. Ale wszystko, co jest nowe, nie jest Bogiem, wedle słów Pisma: Nie będzie u ciebie nowego Boga (Ps 81 [80], 10)¹⁰².

Grzegorz wychodzi z założenia, że nie może być nazywanym nowym coś, co istnieje od wieków. Do takich wniosków dochodzi poprzez analizę fragmentu Psalmu 81. Stwierdza więc, że co nie jest nowe jest wieczne. Idąc dalej tym tropem konkluduje, iż wszystko co jest nowe nie jest Bogiem. W kolejnych wersektach potępia naukę Ariusza, pisząc:

Kto więc mówi, że był czas, kiedy Syna nie było, przeczy jego boskości. Dalej, Bóg zakazuje modlić się do innego Boga, mówiąc: innemu bogu nie będziesz oddawał pokłonu (Ps 81 [80], 10). Inny Bóg byłby zaś poznawany przez przeciwieństwo w stosunku do naszego Boga. Kto jest więc naszym Bogiem? Jest rzeczą oczywistą, że Bóg prawdziwy. Kto zaś jest innym? Wszelki [Bóg], który różni się od prawdziwego [J 62] Boga naturą. Jeśli więc nasz Bóg jest prawdziwym Bogiem, a Jednorodzony Bóg nie posiada natury prawdziwego Boga, jak mówią heretycy, to jest inny i nie nasz¹⁰³.

Jasno wypowiada się na temat wieczności Drugiej Osoby Boskiej. Odnosząc się ponownie do wspomnianego psalmu konstatuje, że *naszym Bogiem* jest *Bóg prawdziwy*, zaś ten, który różni się od Boga prawdziwego naturą jest inny. Co się tyczy nieuznających Boskiej natury Jednorodzonego Boga, zostają nazwani heretykami i wyłączeni ze wspólnoty. Aby nie było żadnych wątpliwości co do własnych spostrzeżeń, biskup z Nyssy tak pointuje pierwszą część:

Kto mówi, że jest on stworzeniem, stwierdza, że jest on obcy naturze prawdziwego Boga. Co więc zrobisz ci, którzy mówią, że jest stworzony? Czy będą oddawać cześć stworzonemu jako Bogu, czy też nie? Jeśli nie oddają czci, odmawiając czci Chrystusowi przyłączają się do Żydów [ioudaizousin]; jeśli oddają cześć, popadają w bałwochwalstwo [eidololatrousi], oddają bowiem cześć komuś obcemu względem prawdziwego Boga. Jest więc równie bezbożne zarówno nie czcić Syna, jak i czcić obcego Boga. Trzeba więc mówić

102 Grzegorz z Nyssy, *O wierze. Do Trybuna Symplicjusza* [J 61] (ŻMT 21, 118).

103 Grzegorz z Nyssy, *O wierze. Do Trybuna Symplicjusza* [J 61-62] (ŻMT 21, 118).

o prawdziwym Synu prawdziwego Ojca, abyśmy [mogli] oddawać mu cześć i nie zostali osądzeni jako oddający cześć obcemu Bogu¹⁰⁴.

W obydwu przypadkach, a więc czy oddaje się cześć *stworzonemu* Chrystusowi jako Bogu, czy odmawia Mu się należnej czci jest ekwiwalentne z apostazją. Na tym Grzegorz nie kończy. Dokonuje on bowiem egzegezy fragmentu Księgi Przysłów, dotyczącego personifikacji Bożej Mądrości. Jest to odpowiedź dla tych, którzy powołując się na słowa tejże Księgi: „Pan mnie stworzył”, dowodzą iż Wszechmogący Bóg sam został stworzony¹⁰⁵. Oponuje on takim twierdzeniom, podając argument, że z naszego powodu Bóg Jednorodzony będąc Słowem, stał się ciałem; będąc Bogiem, stał się człowiekiem; *oraz grzechem, przekleństwem, kamieniem (...) i wieloma takimi [rzeczami], nie będąc żadną z nich z natury, lecz stając się nimi dla nas wedle ekonomii*¹⁰⁶. W tych słowach arianie dostrzegali pomniejszą pozycję Syna względem Ojca. W świetle rozumienia Grzegorza jawi się on nie tylko jako nie zaprzeczenie Jego Bóstwa, ale przede wszystkim uwidacznia ogrom dzieła, zrealizowanego przez Niego¹⁰⁷. W Osobie Chrystusa, w naturze dostrzegamy to, co boskie uznając wieczność; w ekonomii – co ludzkie i stworzone¹⁰⁸. W słowach Grzegorza możemy znaleźć potwierdzenie stworzoności Syna, ale jedynie w porządku ekonomii zbawczej. Prawdą jest, że Syn stał się dla nas stworzeniem, ponieważ stał się ciałem, które jest stworzone. Prawdopodobnie Grzegorz ma tu na myśli tajemnicę Wcielenia. Następnie ponownie dotyka przedmiotu związanego z wiecznością Syna:

Jeśli zaś dalej mówią: „Jeśli był, to nie został zrodzony, jeśli zaś został zrodzony, to go nie było”, niech dadzą się pouczyć, że nie wolno cech ludzkiego zrodzenia stosować do boskiej natury. Ciała bowiem, które nie istnieją są stwarzane [*gennetai*], a Bóg czyni rzeczy nie istniejące istniejącymi; nie staje się [*ginetai*] z niebytu. Dlatego też Paweł nazywa go *odblaskiem Jego chwały* (Hbr 1, 3), aby nas pouczyć, że jak w przypadku [J 64] światła lampy, do natury którego należy to, co daje światło i z czym jest ono [złączone] (bo gdy tylko pokazuje się lampa, wraz z nią ukazuje się światło), tak też nakazuje przez to rozumieć Apostoł, że Syn [jest] z Ojca i nigdy Ojciec [nie jest] bez Syna¹⁰⁹.

104 Grzegorz z Nyssy, *O wierze. Do Trybuna Symplicjusza* [J 62] (ŻMT 21, 119) wraz z notami.

105 Grzegorz z Nyssy, *O wierze. Do Trybuna Symplicjusza* [J 62] (ŻMT 21, 119).

106 Grzegorz z Nyssy, *O wierze. Do Trybuna Symplicjusza* [J 62-63] (ŻMT 21, 119).

107 T. Grodecki, *Wprowadzenie* (ŻTM 21,41).

108 Grzegorz z Nyssy, *O wierze. Do Trybuna Symplicjusza* [J 63] (ŻMT 21, 120).

109 Grzegorz z Nyssy, *O wierze. Do Trybuna Symplicjusza* [J 63-64] (ŻMT 21, 120).

W tym fragmencie zwraca uwagę, że właściwości związanych z ludzkim zrodzeniem nie wolno odnosić do boskiej natury. To, co nie istnieje, jest stwarzane z niebytu; natomiast Syn jest z Ojca a Ojciec nigdy nie jest bez Syna, stąd nazwany jest *odblaskiem Jego chwały*. Do tego zagadnienia powrócimy nieco później, omawiając relacje Syna i Ojca. Grzegorz podsumowuje wątek odnoszący się do zrodzenia Syna, porównując go do zrodzenia Adama i Abla. Ponieważ praojciec nie został zrodzony w naturalny sposób, zaś jego syn tak; a bycie nieurodzonym nie przeszkodziło Adamowi być człowiekiem, podobnie i w przypadku Abla – zrodzenie także nie uczyniło nic co do jego natury. Obaj byli ludźmi, pomimo tego, że jeden był bez zrodzenia, a drugi zrodzony. I jak nie bycie zrodzonym i bycie zrodzonym nie różnicuje natury ludzkiej, gdyż obydwaj mają udział w człowieczeństwie; tak też jest w przypadku boskich dogmatów: Ojciec i Syn dzielą jedno Bóstwo¹¹⁰.

2.3. Duch Święty

W poprzednich paragrafach na podstawie różnych pism Kapadoccyka staraliśmy się określić cechy swoiste hipostazy Ojca i Syna. W tym punkcie próbujemy zrozumieć w jaki sposób poświęca uwagę zagadnieniu dotyczącego pochodzenia i cech charakterystycznych Ducha Świętego.

Jak zaznacza Tomasz Grodecki we *Wprowadzeniu*, pojmowanie przez Grzegorza Ducha przechodzi pewien rozwój¹¹¹. Dla autora *Drobnych pism* pochodzenie Ducha Świętego na początku wydaje się dość problematyczne. Trzecia Osoba Boża zostaje przedłożona w następujący sposób:

Z jednej strony jest związany z Synem, w którym możemy Go rozeznąć nierozdzielnie, a z drugiej strony byt swój ma związany z Bogiem jako przyczyną, od którego też pochodzi, stanowi to dla nas dającą się rozpoznać oznakę Jego swoistości co do hipostazy, jako że daje się rozpoznać po Synu i z Nim i że od Ojca pochodzi¹¹².

110 Grzegorz z Nyssy, *O wierze. Do Trybuna Symplicjusza* [J 65] (ŻMT 21,121). Kwestie dotyczące równości Ojca i Syna, Grzegorz porusza także w dziele *O stworzeniu człowieka* w rozdz. XVI: „Po słowach: *Uczyńmy człowieka na nasz obraz* i po [wyjaśnieniu], w jakim celu ma być stworzony, Pismo dodaje, że Bóg uczynił człowieka i uczynił go na swój obraz. *Mężczyznę i kobietę stworzył ich*. Już wcześniej stwierdziliśmy, że Pismo mówi to w celu odparcia heretyckiej bezbożności, mianowicie ucząc, że człowieka stworzył Jednorodzony Bóg na obraz Boży, ani jednym słowem nie wspomina o różnicy w Bóstwie Syna i Ojca, każdego z Nich nazywając Bogiem w jednakowy sposób, Tego, który stworzył człowieka, i Tego, na którego obraz człowiek powstał.” [180] (ŻTM 39, 92).

111 T. Grodecki, *Wprowadzenie* w: ŻMT 21, 29.

112 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 4 (ŻMT 21, 73).

W przytoczonym przez nas fragmencie poruszona zostaje kwestia „pochożenia” Ducha Świętego i Jego „rozdzielenia”. Określenie Jego proveniencji jest proste do zdefiniowania – pochodzi od Ojca. To zagadnienie niejako powiązane jest z tematyką nierozdzielności Ducha od Ojca i Syna (o której powiemy szerzej w następnym rozdziale), tym zaś co odróżnia Ducha od pozostałych Hipostaz Trójcy, zostało podane w sposób nie do końca jasny¹¹³. W swym dziełku *O rozróżnieniu*, tak przedstawia Jego właściwość:

Uważam więc za rzecz właściwą poszukiwać w ten właśnie sposób zasady tego rozróżnienia. Twierdzimy, że wszelkie dobro, które nas spotyka z Bożej wszechmocy, jest dziełem łaski wszystko w nas sprawiającej, jak powiada Apostoł: *A wszystko to sprawia jeden i tenże Duch, udzielając każdemu z osobna, jak chce* (1 Kor 12, 11)¹¹⁴.

Dla Grzegorza czymś istotnym jest odnalezienie pewnej „normy” pozwalającej na zróżnicowanie Osób Boskich. Jest nią „rozdawnictwo dóbr”, którego początek bierze się z Ducha Świętego¹¹⁵. Do niniejszych konkluzji dochodzi poprzez interpretację fragmentu Pierwszego Listu Do Koryntian¹¹⁶. Ale oddziaływanie Ducha Bożego przejawia się nie tylko względem ludzi. Swój wpływ ma również na istoty duchowe, o czym wspomina w *Do Eustacjusza*:

Także panująca nad nami władza, zarówno w rozumnym, jak i zmysłowym stworzeniu, nie pozostaje – o ile na podstawie tego, co poznajemy i rozumiemy, mamy powołać się na przypuszczenie co do tego, co jest nad nami – także ona nie pozostaje poza granicami działania i mocy Ducha Świętego i każdy otrzymuje zgodnie ze swą zasługą i potrzebą z Jego dobrodziejstw. Bo nawet jeżeli porządek i władza rzeczy, które wynoszą się ponad naszą naturę, jest niejasna dla naszego zmysłowego pojmowania, to wolno mimo to z większą słusnością opierając się na rzeczach, które są nam znane, zdobyć się na rozumienie wiary, że moc Ducha Świętego także tam posiada swój krąg oddziaływania (...) ¹¹⁷.

113 T. Grodecki, *Wprowadzenie* w: *ŻMT* 21, 28.

114 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 4 (*ŻMT* 21, 72) wraz z notami.

115 Natomiast w: *List* 5,5 poprzez największy dar, jakim jest życie, nazwany zostaje *Duchem Ożywicielem*.

116 Podobną myśl odnajdujemy w: *O wierze. Do Trybuna Symplicjusza*. W głównej mierze zostaje ukazany jako Ten, który wprost udziela łask człowiekowi.

117 Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza. O Trójcy Świętej* [J 7] (*ŻMT* 21, 86) wraz z notami.

Według Grzegorza, także świat niewidzialny – świat aniołów jest objęty panowaniem i mocą Ducha. Dla człowieka, wydaje się to trudne do zrozumienia. Tym co jest niezbędne by przyjąć przedstawione założenia jest znajomość świata widzialnego i postawa wiary. W innym miejscu dodaje, że Duch Święty jest darem łaski dla duszy¹¹⁸. Ta z kolei w jakimś stopniu bardzo bliska jest życiu anielskiemu i niecielesnemu¹¹⁹.

Wróćmy jeszcze do wymienionego wcześniej dzieła *O rozróżnieniu*. Wyraźnie w nim podkreśla, że Duch Święty jest ściśle zintegrowany z Synem. Także uchodzi za obiekt odwiecznej empirii kognitywnej¹²⁰, gdyż Jego oświecenie jest nieodzowne aby móc kontemplować Drugą Osobę¹²¹. Biskup z Nyssy stanowczo Go eksponuje jako pojmowanego i doświadczanego zawsze z Synem, po Nim, z Nim i przez Niego. Na innym miejscu powie, że *Duch Święty jest świętym olejem namaszczenia Jednorodzonego, jest znakiem królowania i olejem namaszczenia*¹²², oraz że *Duch Święty udziela Jednorodzonemu Synowi Bożemu panowania i królowania*¹²³.

Podsumowując tę myśl, można powiedzieć, że Nysseńczyk za cechę swoją Ducha uznaje Jego immamentną korelację z Synem. W całej swej istocie możemy dostrzec Ducha jako Ducha Syna, mimo wszystko pochodzącego od Ojca¹²⁴. Interpelacja związana z „pochodzeniem” nabiera rysu dopiero w następnej niedużej kompozycji *Do Ablabiusza*: „jeden pochodzi od pierwszego, drugi zaś przez pochodzącego od pierwszego (...) i to, że Duch jest z Ojca”¹²⁵.

Mówi tu już wprost o pochodzeniu „przez” i „od”. Odwieczny Ojciec wraz z Synem jest źródłem początku Ducha [Bóg-Przez-Tego-Który-Jest-Z-Przyczyny]¹²⁶.

118 Pogląd, że Duch Święty objawia się m.in. jako dar, został podtrzymany we współczesnych zapatrywaniach teologicznych, np. u Balthasara; zob. M. Ouellet, *Kim jest Duch Święty?*, w: *Communio* 2 (1998), Poznań 1998, s. 31.

119 Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza. O Trójcy Świętej* [J 7] (ŻMT 21, 87).

120 T. Grodecki, *Wprowadzenie w: ŻMT 21*, 29.

121 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 4 (ŻMT 21, 73). Podobne stwierdzenie znajduje się w: *Do Eustacjusza* [J 13] (ŻMT 21, 87): „ponieważ nikt nie może się do Niego [Syna] zbliżyć, jeśli jego duch nie został oświecony świętym tchnieniem Boga, Duchem Świętym”.

122 Ducha jako „Namaszczenie” postrzega już Ireneusz z Lyonu oraz św. Atanazy. Jest to dziedzictwo ortodoksyjnej nauki Kościoła i metod interpretacji Pisma Świętego; zob. Częsz Bogdan, *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu świętego Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, Studia i Materiały 131, Wydział Teologiczny UAM, Poznań 2010, s. 50-61.

123 Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza. O Trójcy Świętej* [J 7] (ŻMT 21, 89).

124 T. Grodecki, *Wprowadzenie w: ŻMT 21*, 29 wraz z notami. O tym, że Duch jest z Ojca jest mowa także w: *Do Greków* 9 (ŻMT 21, 96) oraz w: *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów* [J 56] (ŻMT 21, 116).

125 Grzegorz z Nyssy, *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów* [J 56] (ŻMT 21, 116).

126 T. Grodecki, *Wprowadzenie w: ŻMT 21*, 30 wraz z notami.

Najbardziej niebagatelny punkt dotyczący Osoby Ducha nie jest Jego „pochodzenie” czy „rozdzielenie”, ale problem związany z Bóstwem. Biskup z Nyssy w ten sposób wyraża się w *Do Eustacjusza*:

(...) przyjmują wprowadzić Bóstwo w przypadku Ojca i jednocześnie oddają cześć Synowi tym samym określeniem, jednakże wymienianego wraz z Ojcem i Synem Ducha Świętego nie włączają do pojęcia Bóstwa, ograniczając raczej to określenie do Ojca i Syna i chcą odłączyć naturę Ducha Świętego od Boskiej chwały¹²⁷.

W powyższym fragmencie odpowiada na stawiane zarzuty, jakoby istota Ducha Świętego była wykluczona z Bóstwa. Z kolei w innym drobnym piśmie: *O wierze* nawiązuje do twierdzeń, w których Duch Święty uznany zostaje za stworzenie:

Dalej, na dowód, jak chcą, że Duch Święty jest stworzeniem, przytaczają nam głos proroka mówiącego: *Jestem tym, który umacnia grzmot i stwarza ducha, głosi ludzom swego Pomazańca* (Am 4, 13 LXX); trzeba w tym wypadku wiedzieć, że prorok mówi o innym stworzeniu dla umocnienia grzmotu ducha, a nie do Ducha Świętego, mistyczne słowo nazywa bowiem grzmotem Ewangelię¹²⁸.

Daje do zrozumienia, że błędem przyjmujących takowe założenia jest powoływanie się na słowa proroka. Uważa, że jest tu mowa nie o Drugiej Osobie Boskiej, lecz istocie ludzkiej. Dostrzec to można w kolejnych zdaniach:

Ci bowiem, w których powstaje pewna i niezmienna wiara w Ewangelię, ci przez wiarę przechodzą od bycia ciałem do stawania się duchem, jak mówi Pan: *Tò, co się z ciała narodziło, jest ciałem, a to, co się z Ducha narodziło, jest duchem* (J 3, 6)¹²⁹.

Wierzący w Ewangelię – nazwaną grzmotem – nie są już ciałem, lecz duchem. Rodząc się z Ducha, głoszą Chrystusa¹³⁰.

Grzegorz z Nyssy Bóstwo Ducha Świętego wykazuje poprzez wskazanie faktu, jakim jest Jego nierozdzielność od Ojca i Syna¹³¹. Postaramy się to przedstawić w następnym rozdziale.

127 Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza. O Trójcy Świętej* [J 7] (ŻMT 21, 83).

128 Grzegorz z Nyssy, *O wierze. Do Trybuna Symplicjusza* [J 67] (ŻMT 21, 122-123).

129 Grzegorz z Nyssy, *O wierze. Do Trybuna Symplicjusza* [J 67] (ŻMT 21, 123).

130 Grzegorz z Nyssy, *O wierze. Do Trybuna Symplicjusza* (ŻMT 21, 123).

131 T. Grodecki, *Wprowadzenie w: ŻMT 21, 52.*

3. WZAJEMNE RELACJE W BOGU

3.1. Relacja Ojca i Syna

Na początku pierwszego rozdziału, w podpunkcie drugim, staraliśmy się wyjaśnić – na podstawie różnych przesłanek – sposób istnienia Trójcy Świętej. Odwołaliśmy się zatem do terminu *perichoresis*. Nazwa ta, zdaje się być konieczna również tutaj, by móc zaprezentować główną myśl tego rozdziału. Najpierw spróbujemy określić istniejącą więź między Ojcem i Synem, a następnie między Ojcem i Synem, a Duchem.

Z analizy fragmentów *O rozróżnieniu*, możemy wywnioskować, że Autor w sposób bardzo obrazowy starał się zaprezentować relacyjność Trzech Osób. W większości czynił to w oparciu o Pismo Święte. Aspektem wysunięcia takich metafor, jak zaznacza T. Grodecki we *Wprowadzeniu* był dla Grzegorza fragment z *Listu do Hebrajczyków*¹³². Zechciejmy zatem do niego się odwołać:

Mógłby ktoś jednak mniemać, że przedstawiona wypowiedź dotycząca hipostazy, nie jest zgodna z rozumieniem jej przez Apostoła, który w liście swym mówi o Panu, iż *jest On odblaskiem chwały i odbiciem hipostazy* (Hbr 1, 3) Boga. Jeśli bowiem wyraziliśmy pogląd, że hipostaza jest zespołem cech swoistych właściwych każdej z Osób i że podobnie, jak uznaje się, że w Ojcu jest pewna dająca się rozważyć odrębnie cecha, poprzez którą Jego jednego można rozpoznać, tak przyjmuje się to samo również odnośnie do Syna Jednorodzonego – to dlaczego w tymże urywku listu nazwa „hipostazy” Pismo święte przypisuje jedynie Ojcu, a Syna nazywa odbiciem Jego hipostazy, znamionującym się nie swymi własnymi cechami, ale cechami właściwymi Ojcu?¹³³

Komentowane miejsce jest dla biskupa z Nyssy problemowe. Zastanawia się, jak Pismo Święte termin *hipostasis* przypisuje tylko Ojcu, Syna zaś nazywa *odbi- ciem*? W dodatku wyróżniającego się nie swoimi cechami, lecz Ojca? Odpowiedź na pojawiające się pytanie pojawia się w następnym akapicie:

My wszakże orzekamy, że wypowiedź Apostoła co innego ma tu na celu. Zmierając do niego, posłużył się on tymi słowami mówiąc, że Syn jest od-

132 T. Grodecki, *Wprowadzenie* w: *ŻMT* 21, 32. „Chrystus jako wcielona i uosobiona Mądrość Boża jest według Grzegorza widzialnym obrazem Boga Niewidzialnego (...) Chrystus używa tę samą chwałę, którą miał zanim powstał świat, a więc zarówno Chrystus jak i Jego Ojciec współuczestniczą w tej samej chwale Boga”. S. Strękowski, *Chrystus obrazem Boga niewidzialnego* w: *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy*, Kraków 2006, s. 170-171.

133 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 6 (*ŻMT* 21, 76-77) wraz z notami.

blaskiem chwały i odbiciem hipostazy Ojca. [...] wywód Apostoła opiera się na pewnym szczególnym rozumowaniu. Nie zajmuje się bowiem tym, jak odróżnić od siebie hipostazy na podstawie ich przejawów, ale stara się, byśmy zrozumieli rzeczywistość, nieprzerwaną i ścisłą relację Syna do Ojca¹³⁴.

Grzegorz zauważa, że pragnieniem autora Listu nie było odróżnienie od siebie hipostaz Ojca i Syna, ale byśmy właśnie w oparciu o ich zewnętrzne oznaki, pojęli Ich autentyczną, nieustanną i całkowitą przyczynowość. Wszak ukazuje niezaprzeczalną prawdę, że między Nimi nie istnieje nic, co w jakiś sposób pośredniczyłoby lub stwarzało dylatację ich wspólnym bytowaniu¹³⁵. Grzegorz używa greckiego terminu *diastema*. Może być zamiennie stosowany jako określenie dystansu czasowego lub przestrzennego między osobami Trójcy. Dlatego w tym przypadku należałoby mówić o „adiastematyczności”, czyli zupełnym braku jakiegokolwiek rozdzielności¹³⁶. W swoich przemyśleniach idąc dalej, rozpatruje ideę Apostoła o *chwale* Jednorodzonego. Stwierdza, że jej stopień u Syna wobec Ojca jest ten sam. Aby zobrazować tę odwieczną prawdę, odwołuje się do przykładu światła:

Jak bowiem blask bierze się od płomienia, nie będąc od płomienia późniejszy, bo równocześnie i płomień rzuca blask, i światło promieniuje, tak samo Apostoł chce, by pojmowano Syna jako pochodzącego od Ojca, nie wprowadzając żadnego rozgraniczenia dzielącego istnienia Ojca od istnienia Syna, ale należało na to, by łącznie z przyczyną zawsze pojmować to, co się z niej wywodzi¹³⁷.

Powyższe słowa są pewnym uzupełnieniem omawianego spojrzenia. Grzegorz z Nyssy ewidentnie podtrzymuje twierdzenie zawarte w *Liście do Hebrajczyków*: należy unikać jakiegokolwiek podziału między rzeczywistością Ojca od rzeczywistości Syna.

W swoim piśmie uwydatnia całkowitą klarowność i wyrazistość osoby Ojca, jak i Syna. Jednocześnie uwidoczniona zostaje Ich wspólnota¹³⁸.

W wypowiedzi Nyssenicyka odnajdziemy również nawiązanie do *Ewangelii wg św. Jana* oraz *Listu do Kolosan*:

134 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 7 (ŻMT 21, 77).

135 T. Grodecki, *Wprowadzenie w*: ŻMT 21, 32.

136 T. Grodecki, *Wprowadzenie w*: ŻMT 21, 33, wraz z notami. W niniejszej pracy była już mowa o występującej *diastema* w kontekście działania Trzech: zob. 1.2. *Tożsamość natury Bożej a odrębność Osób Bożych*.

137 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 7 (ŻMT 21, 77-78).

138 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 7 (ŻMT 21, 78).

Skoro więc ten, kto dojrzał Syna, widzi Ojca, jak Pan powiada w Ewangelii (por. J 14, 9), Apostoł orzeka, że Jednorodzony jest odbiciem hipostazy Ojca. Aby umożliwić lepsze zrozumienie tej myśli, winniśmy sięgać do innych jeszcze słów Apostoła, kiedy mówi, że Syn jest obrazem niewidzialnego Boga (por. Kol 1, 15), a również obrazem Jego dobroci, nie w tym znaczeniu, jakoby obraz różnił się od wzorca co do niewidzialności i dobroci, ale żeby ukazać, iż obraz ów jest taki sam jak pierwowzór, chociaż jest czymś innym¹³⁹.

By jeszcze bardziej zrozumiałym stał się fakt współistotności Syna do Ojca, została zastosowana teologia obrazu. We wszystkim jest on podobny do swego wzoru, przy równoczesnej odmienności. Autor nadmienia, że ten kto pozna Syna, dozna w sobie odbicia hipostazy Ojca¹⁴⁰.

Kwestia „współwieczności Syna i Ojca” zostaje poruszona także w *Do Symplicjusza*:

Apostoł bowiem mówi o Synu, że jest odbiciem hipostazy Ojca. Jest więc rzeczą oczywistą, że jaka jest hipostaza Ojca, takie też jest odbicie hipostazy, bo jest niemożliwe, żeby odbicie było mniejsze od poznawanej w nim hipostazy. Ale i wielki Jan uczy o tym, mówiąc: *Na początku był Logos i Logos był u Boga* (J 1, 1). Ze słów bowiem, że był *na początku*, a nie „po początku” wynika, że początek nigdy nie był pozbawiony Logosu [*alogos*]. Z kolei ze stwierdzenia, że *Logos był u Boga*, wskazane jest pełne istnienie Syna u Ojca, wraz z całym Bogiem współpoznawany jest bowiem cały Logos¹⁴¹.

Dostrzegamy zatem, że słowa te, są jakby powtórzeniem tego, o czym była mowa w *O rozróżnieniu*. Dla Grzegorza czymś bezdyskusyjnym jest fakt identyczności (co do natury) Syna względem Ojca. Konstatuje, że *Logos* [Syn] był od zawsze *u Boga*. Oznacza to, nie było takiego momentu, w którym Ojciec byłby pozbawiony swojego Syna.

Potwierdzeniem tej prawdy jest dla niego pierwszy werset pierwszego rozdziału *Ewangelii wg św. Jana*. Z powyższych słów możemy wywnioskować, że zagadnienie współwieczności Syna z Ojcem jest dla Grzegorza niezwykle istotne. Powodem podjęcia tej problematyki, jak zaznacza T. Grodecki, była istniejąca w tamtym czasie kontrowersja ariańska. To nonsens uważać, że kiedykolwiek istniał taki czas, w którym Bóg mógłby być pozbawiony swojego Rozumu [Logosu]¹⁴².

139 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 8 (ŻMT 21, 78-79).

140 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 8 (ŻMT 21, 79).

141 Grzegorz z Nyssy, *O wierze. Do Trybuna Symplicjusza* [J 56] (ŻMT 21, 121) wraz z przyp.

142 T. Grodecki, *Wprowadzenie* w: ŻMT 21, 28.

3.2. Relacja między Ojcem i Synem a Duchem Świętym

Jak dotąd wyjaśniliśmy – w myśl biskupa Nyssy – takie zagadnienia jak: natura Trójcy, w czym działanie Osób Trójcy jest jednakowe, a w czym oddzielne oraz określiliśmy zakres ich działania. W tym miejscu pragniemy pokrótce przedstawić wzajemną relacyjność Ducha Świętego względem pozostałych dwu Osób¹⁴³. Przypomnijmy zatem, że nierozdzielność Ducha od Ojca i Syna jest argumentem potwierdzającym Jego Bóstwo. Prawdę tę Grzegorz zagorzale bronił przed błędnymi poglądami¹⁴⁴.

O tym, że Duch Święty w swej istocie jest nierozdzielny od Ojca i Syna, w sposób szczególny dowiadujemy się z dzieł: *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą*, oraz *Do Eustacjusza*. Chcemy także dodać, że niektóre nasze spostrzeżenia w swej formie mogą przypominać myśli już przez nas wyrażone w tejże pracy badawczej. Jest to podyktowane podobieństwem problematyki pewnych punktów, które dotychczas omówiliśmy.

Słowa potwierdzające poruszaną przez nas kwestię, a mianowicie, że Duch należy do wspólnoty Ojca i Syna, znajdują się zaraz po ukazaniu cech swoistych każdej z Osób Trójcy Świętej, ale również tego, co dla nich jest wspólne. Następnie Grzegorz z Nyssy mocno akcentuje ciągłą korelację trzech Boskich Osób:

Kto tylko wypowiada imię Ducha, przez samo to wyznanie ma na myśli zarazem i Tego, czyj jest ów Duch. A ponieważ jest to Duch Chrystusowy, pochodzi On również od Ojca, jak mówi Paweł (por. Rz 8, 9); podobnie jak ten, kto pochwyciwszy jeden koniec łańcucha, ciągnie zarazem i drugi koniec, tak samo ten, kto przyzywał Ducha, przyzywa tym samym, jak prorok powiada (Ps 118, 131 LXX), także i Syna i Ojca. [...] Nigdy też nie można oddzielić od własnego Ducha Tego, kto wszystko w Nim działa. Tak samo również ten, kto uznał Ojca, dzięki Jego mocy uznaje zarazem i Syna, i Ducha¹⁴⁵.

W jego ujęciu, jak czytamy, wymawiając określone imię Bożej Osoby – w tym wypadku imię Ducha – jakby „automatycznie” przyzywamy Ojca i Syna. Argumentem do takiego stwierdzenia jest *List do Rzymian*, w którym Apostoł pisze

143 Grzegorz z Nyssy rozróżnił po raz pierwszy relacje między Synem a Duchem. Syn pochodzi bezpośrednio od Ojca, a Duch – „poprzez Syna”. Kapadocczyk niejako osłabił Pryncypium Ojca w stosunku do Ducha i naraził się na zarzut innych teologów wschodnich, że jest „Dwóch Synów Ojca” albo że Duch Święty jest „Wnukiem Ojca”. W odpowiedzi na zarzuty podporządkował bliżej Ducha Świętego Synowi, a Syna Ojcu. Nieumyślnie poglądy te sprzyjały subordynacjonizmowi oraz duchoburstwu; zob. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka* (t. I), Lublin 2012, s. 241.

144 Zob. 2.3. *Duch Święty* niniejszej pracy.

145 Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 4 (ŻMT 21, 74).

o pochodzeniu Trzeciej Osoby Boskiej. W końcu wysuwa wniosek, że Duch nie może być w żaden sposób oderwany od działającego w Nim Ojca. I dodaje, iż ten, kto uznaje Ojca, tym samym uznaje Syna, i Ducha. Jest zatem inherentny.

Pismem, w którym biskup Grzegorz zajmuje się szerzej omawianą przez nas problematyką, jest *List do Eustacjusza*¹⁴⁶. I jak podkreśla Tomasz Grodecki we *Wprowadzeniu*, jest on „apologią jego Bóstwa”¹⁴⁷. Właściwym wydaje się przypuszczenie, że owo „drobne pismo” jest pewnego rodzaju *continuum* poruszanego zagadnienia. Kapadocczyk wychodząc od pozdrowienia, chwali swojego adresata za postawę pełną miłości wobec innych ludzi, za stawanie w obronie wyznawanej wiary, ale także odważne przeciwstawianie się herezjom, oraz umacnianie jego samego w mocniejszym przeciwstawianiu się oszczerstwom¹⁴⁸. Inkryminacje jakie stosuje się wobec wyznawców Jezusa Chrystusa to, według Grzegorza z Nyssy *po pierwsze dzielenie hipostaz, po drugie, niewyliczanie określeń dotyczących Boga w liczbie mnogiej, ale wymienianie pojedynczo jednej (jak się mówi) Dobroci i Mocy, i Boskości, i tak dalej*¹⁴⁹. Co do pierwszego pomówienia, jak kontynuuje autor listu, to jest on bezpodstawny, ponieważ te osoby, które uznają różnorodność w boskiej naturze mówiąc o trzech substancjach, równocześnie mówią o trzech hipostazach¹⁵⁰.

Wskazanie nierozłączności między Duchem a Ojcem i Synem stanowi punkt centralny, wokół którego Grzegorz kształtuje prawdę o Bóstwie Ducha Świętego i równości działania:

Jaka jest więc nasza nauka? Tam, gdzie Pan przekazuje uczniom zbawienną wiarę swoim słowem, łączy z Ojcem i Synem także Ducha Świętego, co zaś raz zostało złączone, sądzimy, że posiada zawsze swoje połączenie, nie zaś w jednych [sytuacjach] jest złączone, w innych zaś rozdzielone¹⁵¹.

Prawda, że Duch nie jest osobnym bytem, ani kimś wyłączonym z Bóstwa, a tym samym wyłączonym ze wspólnoty Ojca i Syna, ma swoje uzasadnienie w słowach samego Pana Jezusa. Jednakże jak widać w zacytowanym zdaniu, nie podaje żadnego źródła Pisma Świętego. Co nie zmienia faktu, że głoszona teza jest fałszywa. Wynika to z logiczności postawionego twierdzenia: to, co raz zostało złączone, takim

146 Więcej o adresacie listu przeczytasz we *Wstępie* do pracy.

147 T. Grodecki, *Wprowadzenie* w: *ŻMT* 21, 52.

148 Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza* [J3-4] (*ŻMT* 21,80).

149 Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza* [J6] (*ŻMT* 21,82).

150 Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza* [J6] (*ŻMT* 21,82).

151 Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza* [J7] (*ŻMT* 21,83).

pozostaje niezmiennie. Nie jest możliwe, by w jakichś okolicznościach takim było, a w innych nie. Dalsze sformułowania dotyczące omawianej przez nas części osadza w kontekście *natury*:

[Gdy mowa jest] o ożywiającej mocy, dzięki której nasza natura przeprowadzana jest ze zniszczalnego życia do zmartwychwstania, moc Ducha Świętego wymieniana jest wraz z Ojcem i Synem, podobnie też w przypadku pojęć dobra, świętości, wieczności [*aidion*], mądrości, sprawiedliwości, najwyższej władzy, siły, i w sposób oczywisty nierozdzielnie od nich we wszystkich właściwych określeniach, [jakie nadajemy] Bóstwu. Dlatego wierzymy, że jest rzeczą słuszną wierzyć o Duchu Świętym, złączonym z Ojcem i Synem w tak wielu wzniosłych i boskich pojęciach, że w niczym nie jest od nich różny¹⁵².

Tym, co sprawia, że człowiek zostaje wyrwany ze śmierci i przeprowadzony do życia wiecznego jest potencja Trzeciej Osoby Bożej, która, w aspekcie autora *Drobnych pism*, jest ujmowana zarazem z Ojcem i Synem. Tak samo rzecz ma się z innymi przypadłościami przysługującymi Wszechmogącemu. Istnieje cały szereg określeń przypisywanych Bogu, z których w żaden sposób nie jest wykluczony. Dla Grzegorza z Nyssy czymś należytym jest wiara, że Duch Święty w żaden sposób nie jest pozbawiony integralności. Dalej w swoim dyskursie, na podstawie konkretnych pojęć, wskazuje na aksjomat inherentnych właściwości:

Skoro zaś wszystkie przydawane naturze boskiej określenia mają pod względem podmiotu, do którego się odnoszą, tę samą moc, tak że niezależnie od tego, czy wskazujesz to czy tamto, myśl zmierza do tego samego, jakaż istnieje racja, by przyznając Duchowi Świętemu wspólnotę z Ojcem i Synem w przypadku innych określeń, Jego jednego wyłączać z Bóstwa? Bo z konieczności trzeba albo i w tym przyznać Mu wspólnotę, albo nie dopuszczać jej w żadnym z pozostałych przypadków¹⁵³.

Eksplikacja wątku związanego z *nierozdzielnością* zostaje zakończona spostrzeżeniem na temat Bóstwa Ducha Świętego. Wyraźnie zostaje tu wskazana jednakowość sformułowań odnoszących się do boskiej natury. A skoro uznaje się, że Duch tworzy wspólnotę z Ojcem i Synem, to nie istnieje takie miano, które by nie odnosiło się do Ducha.

152 Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza* [J8] (ŻMT 21,83).

153 Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza* [J8] (ŻMT 21,84).

ZAKOŃCZENIE

Według Grzegorza Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty są równi w swej istocie i działaniu. Różnica zachodzi na płaszczyźnie pochodzenia.

Grzegorz z Nyssy w dziele *Drobne pisma trynitarne* prezentuje wielkie misterium naszej wiary. Mierząc się z heretyckimi poglądami, mocno argumentuje i zarazem potwierdza pryncypialną *differentia specifica* pomiędzy pochodzeniami w Istocie Boga. Jednak natura, przymioty jak i działanie jest wspólne.

Z założeń Grzegorza wynika, że Boża natura jest całkowicie niepoznawalna i niepodzielna. Język ludzki nie jest w stanie jej opisać. Używając nazwy „Bóg”, nie określa się natury, ale działania. Jednym z nich jest *przenikanie* i *widzenie* [działanie teatyczne]. W swych założeniach dochodzi do wniosku, że istnieje tylko jedyne Bóstwo i jeden Bóg. Mówiąc zaś o Osobach Bożych, należy użyć terminu *hipostasis*. Z przestudiowanych fragmentów drobnych pism można także stwierdzić, że każde działanie Trójosobowego Boga jest działaniem wspólnym. Grzegorz w swoim niedużym traktacie zaznacza również, że Trójca Święta jest niezmienna; a hipostaza Ojca, Syna oraz Ducha, w żaden sposób nie może być od siebie odłączona, co skłaniałoby do stwierdzenia tryteizmu. Aby tę niezwykłą tajemnicę móc lepiej zrozumieć, używa sformułowania *perichoresis*. Termin ten zapożyczony z filozofii stoickiej, doskonale odwzorowuje relacje wewnątrztrynitarne. Oznacza on pierwotne, wzajemne przekazywanie sobie chwały i miłości nie jest w stanie zniszczyć różnic zachodzących między Nimi.

Kolejną refleksją na temat Trójosobowego Boga jest deskrypcja każdej z Osób Boskich. Z odczytanych passusów odnoszących się do hipostazy Ojca możemy wnioskować, że wszelkie istnienie i Boże działanie od Niego bierze początek (co nie wyklucza udziału pozostałych Osób) a także, że tylko On posiada cechę ojcostwa. Ta właściwość pozwala odróżnić Go w Trójcy. Pojawia się także zapis, że Bóg Ojciec nie powstał z żadnej innej przyczyny. Istnieje On odwiecznie. Tym co wyróżnia Syna, jest Jego pochodzenie. Jak zaznacza Grzegorz, tylko Jemu przysługuje określenie *Jednorodzonego*. Bliska relacja z Ojcem została nazwana *zrodzeniem*. Podjęte zostało zagadnienie, jakoby Syn Boży był innym bogiem. Opierając się na biblijnych fragmentach, biskup odrzuca ten zarzut. Rysem charakterystycznym dla Trzeciej Osoby jest rozdzielanie Bożych darów i Jego ścisła więź z Synem. Istotną kwestią, jak zaznaczał w swoich pismach Grzegorz, jest nie tyle pytanie dotyczące „pochodzenia” lub „rozdzielenia”, ale zaprzeczenie Bóstwa. Negacja ta nie ma żadnego logicznego podłoża.

Nyssenczyk zdecydowanie zaznacza, że nie istnieje absolutnie nic, co w jakiś sposób konsolidowałoby we wzajemnym trwaniu Ojca i Syna. Co do integralności Ojca i Syna z Duchem, argument mówiący „za” wydaje się bardzo prosty. Wypowiadając

imię Ducha, jednocześnie przywołuje się Ojca wraz z Synem. I w tym przypadku potwierdzeniem takiej koncepcji jest odwołanie się do fragmentu z Pisma Świętego. Trzecia Osoba w żaden sposób nie może być odseparowana od pozostałych.

Zaproponowane przez nas dywagacje na temat Trójcy Świętej w *Drobnym piśmie trynitarnym* nie wyczerpują bogactwa tematu. Obfita twórczość Grzegorza z Nyssy pozwala sięgnąć o wiele głębiej tej niepojętej dla człowieka tajemnicy. Dociekania przez nas podjęte w nikłym stopniu dotyczą tej boskiej rzeczywistości, dlatego właściwym posunięciem wydaje się podjąć dalsze rozważania na ten temat w oparciu o pozostałe dzieła Grzegorza.

RAFAŁ MARIA ANTOSZCZUK OFMConv
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Spór o Eucharystię **według obrazu narracyjno-pouczającego** **z kolekcji franciszkanów radomszczańskich**

Wstęp

W czasie, w którym przyszło nam żyć, kiedy toczy się spory na temat tego czy Komunię Świętą należy przyjmować do ust czy do rąk; stojąc czy klęcząc, totalnie zatracą się poczucie *sacrum*, a Eucharystia staje się jakimś produktem przetargowym w sporze o swoje racje, co poważnie zaciera prawdę o realnej, substancjalnej i rzeczywistej obecności Jezusa Chrystusa w Świętych Postaciach. Toczono spory o gesty, które jakże często bezmyślnie wykonywane nic nie znaczą, odwracają uwagę każdego z nas na *sacrum* i miłość, jakie winniśmy okazywać Osobie, która z wielkiej miłości do nas skryła się w Eucharystii. Na powrót do utraconej wrażliwości pozwala nam także i sztuka, która na usługach teologii przybliża i wyjaśnia jakże często skomplikowane tajemnice i dogmaty wiary.

Jednym z przedstawień uświadamiającym widzowi prawdę o obecności Chrystusa w Eucharystii jest obraz z kolekcji klasztoru franciszkanów w Radomsku. Pochodzący z XVIII wieku obraz, namalowany został przez anonimowego malarza na płótnie o wymiarach 66 x 86 cm¹. Jego kompozycja na pierwszy rzut oka może wprowadzić widza w błąd, bowiem przypomina wieczerzę w Emaus, a niektórzy obserwatorzy widzą w nim namalowaną scenę sądu króla Salomona. Obraz jednak skrywa swoje tajemnice, które w jakiejś części odkryje niniejsze opracowanie.

W centralnej części przedstawienia widnieje postać Chrystusa siedzącego za stołem, który nakryty jest białym obrusem ozdobiony złotymi frędzlami. Stół stoi na zdobnym czerwonym dywanie, który rozłożony jest na trzech stopniach schodów. Siedzący Chrystus przedstawiony jest na tle rozłożonego pomiędzy pilastrami zielonego plaudamentium ozdobionego złotym galonem. Pilastry ozdobione centkowanymi lizenami u których podstaw widnieją ozdoby o motywie muszli oraz kilka gładkich uskoków. Ich zwieńczenie stanowią putta wraz z motywami kwiatowymi. Kompozycja schodów i pilastrów tworzy, jak gdyby nadstawę ołtarzową. Głowę siedzącego

1 R.M. Antoszczuk, *Katalog Zabytków Klasztoru Franciszkanów w Radomsku*, Radomsko 2003, s. 20, Archiwum Klasztoru Franciszkanów w Radomsku, bez sygn. oraz Prowincjalne Archiwum Franciszkanów w Krakowie, bez sygn.

za stołem Chrystusa okala promienisty nimb, włosy długie, widoczny zarost. Ubrany jest w czerwoną tunikę oraz opadający na ramiona spływający na ziemię zielonkawą płaszcz, wpatrzony w widza, trzyma w dłoniach bochen chleba, przy lewym Jego ręku stoi na stole kielich. Nad postacią Chrystusa widnieje w chmurach postać Boga Ojca, którego głowę okala trójkątny nimb. Postać Boga pochylona ku prawej swej stronie, wyciąga ku dołowi prawą dłoń, a w lewym trzyma berło oraz dużych rozmiarów kulę ziemską. Ubrany jest podobnie jak Chrystus w czerwoną tunikę i zielonkawą płaszcz. Warto dodać, że postać Boga Ojca stanowi zwieńczenie całej kompozycji obrazu.



W dolnej części omawianego obrazu przedstawione są dwie postacie: po lewej stronie łysawy mężczyzna z brodą, ubrany w ciemnoniebieski szustokor o długich rękawach zakończonych mankietami. Jego ozdobę stanowią dwa rzędy złotych guzików. Pod szustokorem widnieje długa kremowa kamizelka, która od białej befy ku dołowi zapięta jest na guziki. Mężczyzna ubrany jest także w ciemne pludry, pończochy i buty. Lewą rękę mężczyzna wyciąga ku postaci stojącej po prawej stronie kompozycji, w lewym ręku trzyma otwartą księgę. Po prawej stronie stoi także brodaty mężczyzna o dłuższych wło-

sach. Ubrany w czarny kapelusz o dużym rondzie, czarny długi kaftan, którego brzegi obszyte są futrem oraz krótkie czarne pludry, pończochy i buty. Pod szyją widnieje biała duża, ozdobna kryza. W lewym ręku trzyma otwartą księgę, a prawą kieruje ku środkowi kompozycji². Warto podkreślić, że biała befką jaka jest pod szyją jednego z mężczyzn, wskazuje na to, że jest on duchownym luterańskim³. Natomiast ubiór oraz biała kryza pod szyją drugiego mężczyzny wskazuje na to, że jest on duchownym kalwińskim⁴.

Na podstawie głębszej analizy obrazu można stwierdzić, że jest to przedstawienie dysputy na temat obecności Jezusa w Eucharystii. Obaj protestanci duchowni zwróceniu ku sobie przedstawiają swoje racje na ten temat. Od ust duchownego wychodzi łaciński napis: *Hoc erit Cormus Meum*. W księdze, jaką trzyma w ręku także jest łacińska sentencja, niestety nieczytelna i trudno ją odczytać. Od ust duchownego kalwińskiego wychodzi łaciński napis: *Hoc significat Corpus Meum*. W księdze, jaką trzyma w ręku widoczna jest łacińska sentencja: *Calvinus dicit quod Solum sit figura Corporis*. Od ust siedzącego za stołem Jezusa wychodzi łaciński napis: *Hoc est Corpus Meum*. Natomiast z ust Boga Ojca wychodzi łaciński napis: *Hic est Filius meus dilectus ipsum audite*. Warto tu dodać, że na podstawie istniejącej sentencji w księdze duchownego kalwińskiego można dokonać próby rekonstrukcji sentencji, jaka była w księdze duchownego luterańskiego. Mogła ona brzmieć następująco: *Lutherus dicit quod solum hoc corpus tempore receptio*⁵.

Przedstawione tu informacje stanowią cenny materiał dla dokonania interpretacji omawianego tu obrazu. Warto zauważyć, że duchowny luterański stoi przy dużych rozmiarów kolumnie ozdobionej czerwonym materiałem. Wziąwszy pod uwagę symbolikę kolumny oraz przedstawioną na obrazie jej kompozycję z przedstawicielem luteran, jest to zapewne symbol tego, że Marcin Luter i jego nauka są filarem protestantyzmu⁶. Przedstawiony na obrazie duchowny pomny na naukę Lutra zapisaną w księdze: *Luter uczy, że jest to Ciało (Chrystusa) w momencie przyjęcia, mówi: To będzie Ciało Moje (w momencie przyjmowania)*⁷.

2 R.M. Antoszczuk, *Notatki z badań obrazu „Spór o Eucharystię” z klasztoru franciszkanów w Radomsku, 2003 rok*, Prywatne Archiwum Rafała Antoszczuka OFMConv.

3 J. Gross, *Po befkach ich poznać*, <https://ekumenizm.wiara.pl/doc/707444.Po-befkach-poznacze-ich>, data dostępu: 19 października 2020 rok.

4 Wniosek ten można wysnuć na podstawie analizy porównawczej z portretami Jana Kalwina i duchownych kalwińskich z epoki.

5 R.M. Antoszczuk, *Notatki z badań...*

6 J. Seibert, *Leksykon sztuki chrześcijańskiej*, Kielce 2002, s. 317, D. Frostner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 2001, s. 382-382 oraz W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 151.

7 R.M. Antoszczuk, *Notatki z badań...*

Duchowny kalwiński stoi po prawej stronie, na tle jakiegoś fragmentu architektonicznego z zasklonowanym oknem. Symbolika okna wraz z ukazanym tu duchownym kalwińskim, może wskazywać na symbol oświecenia, jakie miało przyjść poprzez członków kościoła kalwińskiego⁸. Eksponując otwartą księgę, w której widnieje nauka Kalwina: *Kalwin uczy, że to tylko znak (symbol) Ciała (Chrystusa)*, mówi: *To znak Ciała Mojego*. Do tej rozmowy „włącza się” sam Chrystus, który siedząc za stołem, łamie chleb i mówi: *To jest Ciała Moje*. Prawdę, jaką wygłasza sam Chrystus potwierdza Bóg Ojciec, który mówi: *To jest mój Syn umiłowany, Jego słuchajcie!*⁹. Jest to kwintesencja całej kompozycji obrazu.

Przeprowadzona analiza obrazu potwierdza fakt, że jest to graficzne przedstawienie obrony katolickiej doktryny wiary odnoszącej się do dogmatu o obecności Chrystusa w Eucharystii, jaką doprecyzował i podał do wierzenia Sobór Laterański IV w roku 1215¹⁰. O prawdziwości i wyższości katolickiego dogmatu nad nauką Lutra i Kalwina dowodzi fakt, że sam Chrystus wraz z Bogiem Ojcem bronią na obrazie tej prawdy używając cytatów z Ewangelii. Są to słowa Chrystusa z „Ustanowienia Eucharystii”, z Ewangelii: Mateusza 26.26; Marka 14.22; Łukasza 22.19 oraz słowa Boga Ojca wypowiedziane podczas przemienienia na Górze Tabor, z Ewangelii: Mateusza 17.5; Marka 9.7; Łukasza 9.35. Sama postać Chrystusa oraz obecność znaków eucharystycznych w dekoracji nadstawy ołtarzowej uświadamia widzowi prawdę o obecności Jezusa w sakramencie ołtarza, jakim jest Eucharystia przechowywana w tabernakulach umieszczonych w nadstawach ołtarza w kościołach katolickich¹¹. Warto jeszcze zauważyć także, że w ukazanej na obrazie dyspucie nie bierze udziału żaden autorytet Kościoła Katolickiego, a nawet katolicki kapłan. Nieobecność duchownego katolickiego na przedstawieniu jest usprawiedliwiona prawdą, że podczas mszy św. kapłan sprawuje ją *in Persona Christi*¹². Tą wielowiekową prawdę wyjaśnia w Encyklice *Ecclesia de Eucharistia* papież Jan Paweł II pisząc: *Jak już przy innej okazji miałem możliwość wyjaśnić, wyrażenie in persona Christi „znaczy więcej niż w imieniu czy w zastępstwie Chrystusa. In persona to znaczy: w swoistym sakramentalnym utożsamieniu się z Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem, który Sam tylko Jeden jest prawdziwym i prawowitym Podmiotem i Sprawcą tej swojej Ofiary - i przez nikogo właściwie nie może być w jej spełnianiu wyręczony”. Posługa kapłanów, którzy otrzymali sakrament Świeceń, w ekonomii zbawienia wybranej przez Chrystusa*

8 H. Biedermann, *Leksykon symboli*, Warszawa 2010, s. 246.

9 R.M. Antoszczuk, *Notatki z badań...*

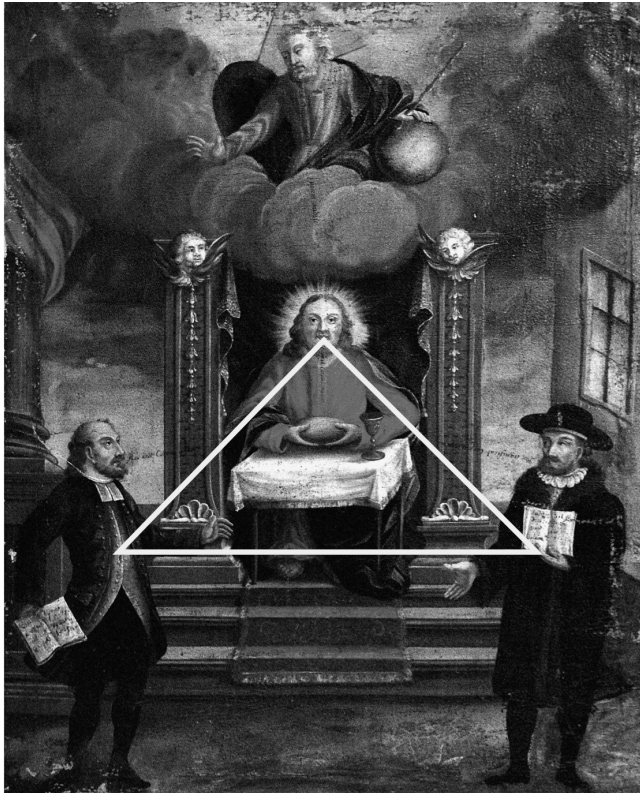
10 *IV Sobór Laterański, 1215 r., Definicja przeciw albigenom i katarom*, w: *Breviarium Fdei*, nr 247, Poznań 2007, s. 148.

11 J.Nowiński, *Ars eucharistica*, Warszawa 2000, s. 5.

12 A. Dańczak, *Zasada reprezentacji zawarta w formule „in persona Christi agere”*, „Studia Gdańskie”, t. 26, Gdańsk 2010, s. 27-42.

ukazuje, że Eucharystia przez nich sprawowana jest darem, który przewyższa zdecydowanie władzę zgromadzenia, i w gruncie rzeczy posługa ta jest niezbędna dla ważnego zjednoczenia konsekracji eucharystycznej z ofiarą Krzyża i z Ostatnią Wieczerzą¹³.

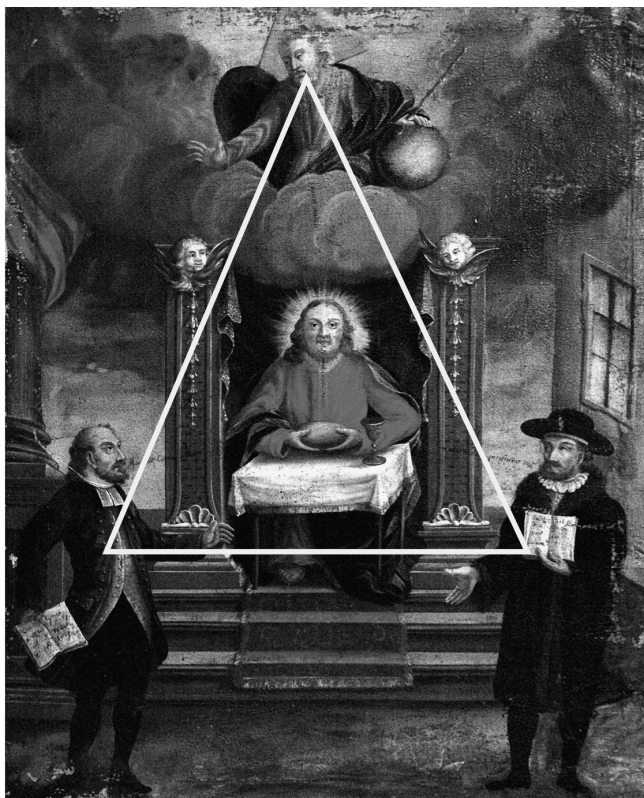
Należy tu dodać, że bardzo ciekawy jest sam układ kompozycji obrazu. Zamyka się on w dwóch trójkątach. Jeden równoramienny pomiędzy protestanckimi duchownymi i postacią Jezusa Chrystusa. Ukazuje on dwie nauki o obecności Chrystusa w Eucharystii i prawdę o niej, którą wygłasza sam Chrystus: *To jest Ciało Moje*.



Drugi trójkąt ostrokątny istnieje pomiędzy postaciami duchownych protestanckich a postacią Boga Ojca. Ukazuje on fakt, że w sprawach wątpliwych nauk, jakie wygłaszają różni ludzie zawsze należy poszukiwać prawdy, jakiej uczy sam Jezus Chrystus. Mówi o tym sam Bóg Ojciec: *To jest mój Syn umiłowany, Jego słuchajcie!* Opiswany tu układ podkreśla fakt, że ostatnie słowo w przedstawionym sporze należy do Boga Ojca, który całym swoim autorytetem

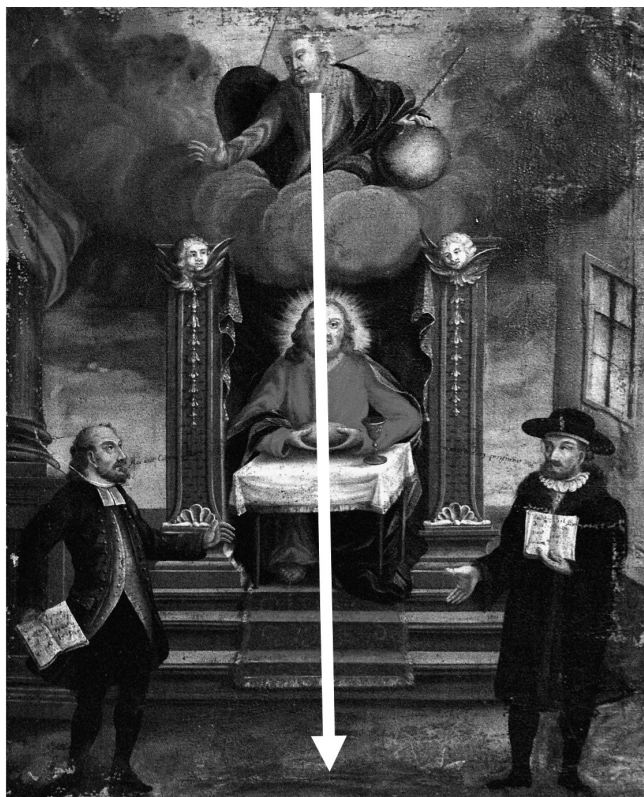
13 Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, III, 29.

potwierdza katolicką doktrynę o obecności Chrystusa w Eucharystii. Warto tu nadmienić, że błędne nauki Lutra i Kalwina jednoznacznie odrzucił i potępił Sobór Trydencki podczas XIII sesji w roku 1551¹⁴.



Warto tu dodać jeszcze inny aspekt przesłania obrazu. Mówi o nim wertykalny układ postaci Jezusa Chrystusa i Boga Ojca i ich wypowiedzi, jakie skierowane są bezpośrednio do widza. Jezus Chrystus patrzący na widza poucza: *To jest Ciało Moje*, a Bóg Ojciec potwierdza autorytatywnie: *To jest mój Syn umiłowany Jego słuchajcie!* Układ ten czyni kompozycję otwartą, a stojący przed nią widz może niejako wejść ze swoimi wątpliwościami w toczącą się dysputę i usłyszeć od Chrystusa i Boga Ojca prawdę na temat Eucharystii, co przyczyni się do pozbawienia widza wszelkich wątpliwości i odrzucenia błędnych nauk.

14 13. Sesja soborowa, Dekret o Sakramencie Eucharystii, 11 października 1551 r., w: *Breviarium Fdei*, nr 405-417, Poznań 2007, s. 203-208 oraz Joan Carroll Cruz, *Cuda eucharystyczne*, Gdańsk 2008, s. 13-19.



Jak można było się przekonać niepozorny, stary obraz, wiszący w kącie klasztornego korytarza, może mieć niezwykle głęboki wpływ na odświeżenie katolickiej prawdy o Sakramencie Miłości, o którym my współcześni jakże często zapominamy i traktujemy go jak zwyczajną rzecz, a nie jako realną obecność naszego Boga pośród nas. Głęboka analiza obrazu pozwoliła na dokonanie jego interpretacji, która zapewne w dalszym ciągu kwerend i dodatkowych badań interdyscyplinarnych pozwoli na pogłębienie jego tematyki i przyczyni się do odnowienia i pogłębienia wyczucia sacrum w codziennym obcowaniu z Eucharystią i oddawaniem jej głębokiej czci i uwielbienia.

