

FRANCISZKANIZM

Zdzisław Józef Kijas OFMConv
W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 6 (1997)

TEOLOGIA FRANCISZKAŃSKA – TEOLOGIA PRAWOSŁAWNA

Próba odkrycia pewnych istotnych podobieństw

Wstęp

Chciałbym podzielić się w tym artykule kilkoma przemyśleniami nad „punktami stycznymi” pomiędzy teologią franciszkańską i teologią prawosławną. Zrodziły się one na kanwie lektury teologów franciszkańskich, szczególnie tych z XIII-go wieku, odczytywanych na nowo w ekumenicznej atmosferze obecnego czasu. Znajomość fenomenu Franciszka i szkoły, której dał początek, a z drugiej strony kontekst ducha obecnego czasu, zachęca do refleksji na temat – przyjmując terminologię matematyczną – „mianownika” dialogu ekumenicznego, jakim jest ‘teologia’, rozumiana nie tylko jako domena wysiłku myśli ludzkiej w „rozszyfrowywaniu” tajemnic Boga, ale również – a może przede wszystkim – jako „obszar” przeżywania zjednoczenia z Nim.

Niniejsza refleksja nie ma na celu szczegółowego omówienia tego zagadnienia. Jest ono zbyt bogate i złożone w swej treści. Będzie ona zatem raczej próbą przecierania szlaków po „ścieżkach na łąkach teologicznej jedności” franciszkańsko-prawosławnej, które ciągle jeszcze są wąskie, słabo widoczne i „nieprzedeptane” dla współczesnej myśli teologicznej katolickiej i prawosławnej.

Ograniczę się zatem do naszkicowania zasadniczych rysów teologii, jakie pojawiają się w pismach autorów tradycji prawosławnej i franciszkańskiej. Zmusza do tego już sama ‘godność’ teologii, o której mówił św. Antoni z Padwy:

Wszelkie nauki światowe i dochodowe są starą pieśnią babilońską. Jedyne teologia jest pieśnią nową, która słodka brzmi dla uszu Boga, i (która) odnawia ducha¹.

Jasne określenie natury teologii i jej zadań jest czymś wyjątkowo ważnym także dla życia wiernych obydwu Kościołów, zwłaszcza w toczącym się obecnie dialogu ekumenicznym. Właściwe jej zrozumienie i odczytanie np. na bazie teologii franciszkańskiej, może – miejmy nadzieję – prowadzić do „poszerzenia i połączenia” dróg „zachodniego” i „wschodniego” rozumienia Boga, jako Tajemnicy, który przekracza umysł człowieka, domagając się na pierwszym miejscu – w myśl obu teologii – nie rozumu, ale umiłowania i kontemplacji.

1. Teologia – wiedzą praktyczną

Dla Ojców wschodnich, a następnie prawie dla wszystkich teologów prawosławnych tradycji greckiej i słowiańskiej, *teologia* nie oznaczała nic innego, jak kontemplację misterium trynitarnego, będącego światłem Boskości odbitym w zwierciadle czystej duszy człowieka. Według Ojców Wschodu zadaniem teologa nie było tylko *poznawanie* ‘czegoś’ nowego na temat Boga czy gromadzenie informacji o Najwyższym, ale ‘posiadanie Boga w swoim życiu’. Był to warunek konieczny, decydujący o jakości jego teologicznych rozważań. Wysoko oceniano tylko prace tych teologów, którzy byli jednocześnie świętymi w życiu codziennym. Łatwo więc zrozumieć powiedzenie Ewagriusza Pontyjskiego, że „jeżeli jesteś teologiem, będziesz się prawdziwie modlił i jeżeli autentycznie będziesz się modlił, będziesz również teologiem”.

Dla wschodnich pisarzy prawosławnych teologia nie miała nic z teoretycznej spekulacji, racjonalnego wnioskowania z ‘objawionych’ przesłanek, tj. z Pisma Świętego, Tradycji czy twierdzeń magisterium Kościoła. Nie lekceważąc wartości intelektu w zbliżaniu się do tajemnicy Najwyższego, uważali jednak, że autentyczna teologia jest przede wszystkim kontemplacją Boga Nieskończonego, Wiecznego oraz Miłującego, a jej praktycznym celem jest mistyczne zjednoczenie ze swoim Stwórcą. W takim ujęciu teologia była *stricto sensu wizją boskiej rzeczywistości* jaką mieli święci, której autentyczność była, oczywiście, sprawdzana na gruncie Słowa Objawionego i przekazu Tradycji. W duchu Ojców Kościoła teolog rozumiał swoją posługę na sposób charyzmatyczny (= jako *obdarowany* łaską/*charis*/bliskości z Nieskończonym). Był on przekonany, że poznanie Boga dostępne jest jedynie temu, komu On sam zechce się objawić, tzn. odsłonić powłokę swojej niepoznawalności. Prawdziwym teologiem był więc tylko ten, kto wewnętrznym doświadczył treści swej teologii. Doświadczenie to nie było doświadczeniem jedynie intelektualnym. Brał w nim udział cały człowiek, jego intelekt, uczucia, zmysły, jego duch. Najlepszym wyrazem tego rodzaju doświadczenia była *miłość*² – miłość czynna, dynamiczna, tj. miłość, która kształtuje naszą codzienność, która wpływa decydująco na nasze wybory i nawiązywane relacje. Znany teolog prawosławny P. Evdokimov mówił, że: „Nie ma innego sposobu poznania Boga, jak życie w Nim”³.

Źródłem teologii było więc *doświadczenie wiary* (= *życie wiarą*), a jej cel był wyraźnie *praktyczny*, tzn. doprowadzenie teologa do jeszcze głębszego *zjednoczenia* z Bo-

giem. Realizowało się ono w momencie, kiedy teolog stawał się *mystykiem* (= *wtajemniczonym – dotykającym świętych tajemnic*), tzn. kimś, kto bardziej kontemplował i 'ogłądał' Boga w swoich przeżyciach mistycznych aniżeli mówił o Nim w oparciu o rozumowe przemyślenia.

W tym sensie Franciszek i jego święci następcy byli wielkimi teologami. Któż bowiem bardziej niż on kontemplował tajemnice Boga i był ich głosicielem? W Życiorysie drugim św. Franciszka br. Tomasz z Celano zanotował słowa pewnego brata z zakonu kaznodziejskiego, „doktora świętej teologii”, zachwyconego wielką mądrością Franciszka, człowieka bez akademickiego dyplomu:

Bracia moi, teologia tego męża, wsparta na czystości i kontemplacji, jest jak szymbujący orzeł, a nasza nauka pełza na brzuchu po ziemi (2Cel 103).

Franciszkowy sposób zdobywania mądrości Bożej przejęli gorliwie jego uczniowie. Dla Antoniego z Padwy (ok. 1190–1231), Bonawentury (1221–1274), czy Piotra Jana Oliviego (1248–1298) wartość poznania Boga zależna była od stopnia zaangażowanej w nim miłości. Jedynie bowiem miłość Boga była w stanie doprowadzić teologa do poznania Go, co w praktyce oznaczało duchowe zjednoczenie się z Nim. Tę zależność pomiędzy poznaniem i miłością określił doskonale Bonawentura mówiąc: *Non est perfecta cognitio sine dilectione*. Z kolei P. J. Olivi wyraził tę prawdę w następujących słowach: „Ponieważ miłość jest doskonalsza od poznania, którego celem jest rzeczywistość boska, ponieważ przedmiotem miłości jest cel doskonalszy od przedmiotu poznania, stąd też doskonałość poznania jest zawsze niższa od aktu miłości”. W konsekwencji miejsce, jakie zajmuje ludzkie poznanie w relacji do Boga i świata, zależne jest od stopnia zaangażowanej w nim miłości. Poznanie/wiedza, które może uwolnić duszę od rzeczy tego świata i przenieść na wyższy, doskonalszy poziom, staje się szkodliwe, jeżeli przestaje je ożywiać miłość do Boga i do bliźniego, tzn. kiedy pozwala się kierować czystą *curiositas* albo próżnością.

Podobnie jak dla teologów prawosławnych, XIII-wieczna teologia franciszkańska zwracała uwagę na potrzebę doświadczenia, tj. 'przeżycia Boga', jako momentu początkowego teologicznych rozważań, a następnie na jej praktyczne (moralne) zadania. Nie chcąc bynajmniej lekceważyć jej naukowego statusu, św. Bonawentura i jego zakonni następcy wyraźnie i z naciskiem wskazywali na jej praktyczne cele: uczynienie nas dobrymi i doskonalsze zespolenie nas z Bogiem. Wertykalny i horyzontalny wymiar studium teologii, zorientowanie na Boga i człowieka, było nierozdzielnie związane z jej naukowością, czyli z rygorem intelektualnych przemyśleń. Połączenie teorii z *praxis* zapewniało teologii status mądrości (*sapientia*). Był to jednak szczególny rodzaj mądrości, zdecydowanie bliższy mądrości 'ewangelicznej', aniżeli mądrości 'tego świata'. Była to mądrość w prowadzeniu dobrego, świętego życia, zdolnego zaprowadzić teologa na spotkanie z Nieskończonym, Niepojętym Panem i uczynić go osobą świętą, czyli w pełni autentyczną. Tylko bowiem człowiek święty, tzn. ten, który żyje w bogactwie otrzymanego od Boga daru 'obrazu i podobieństwa', jest autentyczny.

W tym doświadczalnym początku teologii, czyli konieczności oparcia racjonalnego wniosku o przeżycia tajemnicy Boga, należy chyba doszukiwać się początków pewnego teologicznego konserwatyizmu w szkole franciszkańskiej. Ponie-

waż doświadczenie franciszkańskie chciało być tożsame z doświadczeniem Apostołów i Ojców, mogło zatem zostać odebrane jako tradycyjne i konserwatywne. W pierwszym rzędzie nie chodziło jednak o konserwatywizm myśli, z czym kojarzyć się może sam termin 'konserwatywizm', ile raczej o 'konserwatywizm (tzw. historyczną pierwotność) przeżycia' Boga. Od pierwszego, negatywnego, ten drugi rodzaj konserwatyizmu różnił się wewnętrznym wysiłkiem, jaki podejmował franciszkanin, aby przeżyć treści wiary historycznie dawne, bo sięgające czasów Chrystusa, Apostołów czy Ojców, w sposób świeży. 'Świeżość' nie oznaczała jednak nowych treści, ale głównie duchową intensywność, równą tej, która była udziałem pierwotnych wierzących. Franciszkański konserwatywizm nie miał więc nic z negatywnego subiektywizmu, z indywidualistycznego mistycyzmu, ale przeciwnie, chciał oderwać się, zrezygnować z pretensji własnego 'ego' i zanurzyć się w rytm życia wiary swoich poprzedników. Podobnie więc, jak w przypadku teologów prawosławnych, doświadczenie Boga było doświadczeniem źródłowym dla franciszkańskiego teologa i dawało mu możliwość wejścia w rytm, w harmonię wiary poprzednich pokoleń. Posiadał on wyjątkowy dar przeżywania Chrystusowej (ale także apostoelskiej) prawdy w swojej historycznej teraźniejszości.

Teolog franciszkański próbował wznieść się ponad swój czas i historię, w którym był zanurzony i w której przeżywał swoje spotkanie z Bogiem. Przemieniony tym spotkaniem, które było zbliżone do spotkania z Chrystusem na górze Tabor, teolog ten schodził na ziemię przemieniony dając świadectwo o wielkości i miłości Boga. W atmosferze góry Tabor jego teologia znajdowała swój początek i zwieńczenie. Istnieje w tym względzie gruntowne podobieństwo między teologią mistyczną św. Bonawentury (1221–1274) i św. Grzegorza Palamasa (1296–1359), greckiego teologa prawosławego. Zarówno dla jednego jak drugiego kategoria 'przemienienia' odgrywała rolę zasadniczą i wiodącą w rozważaniach teologicznych. Zlekceważenie jej wypaczało, ich zdaniem, właściwe zrozumienie zadań teologii, a w konsekwencji rzutowało na posiadany przez nas obraz Boga.

2. Bóg – Niewypowiedzialny i Niepojęty

Przy lekturze tekstów Ojców wschodnich uderza ich głęboka świadomość tajemnicy Boga. Jest On niewypowiedzialny, niepojęty, nieuchwytny itd. W obliczu takiego wszechpotężnego Boga postawa człowieka przypomina postawę dziecka, niezdolnego do formułowania jasnych zdań. Postawa taka wypływa z 'doświadczalnego' charakteru teologii. Zdziwiony wielkością Boga, człowiek–teolog nie jest w stanie określić Boga pozytywnie, wydaje się on bowiem przekraczać i być ponad wszystkie pozytywne określenia. Teolog uważa więc, że jedyną dopuszczalną formą języka jest język przeczeń, negatywny, apofatyczny. Łączony zazwyczaj z imieniem tajemniczego autora Dionizego Pseudo-Areopagity (VI w.), apofatyzm, który zdominował myśl bizantyjską, w istocie istniał już w IV wieku, rozwinięty głównie

w pismach Ojców kapadockich. Ojcowie ci opowiadali się za absolutną transcendentą Boga i wykluczali wszelką możliwość utożsamienia Go z jakimś ludzkim pojęciem. Kiedy więc teolog prawosławny mówi, czym Bóg nie jest, chce przez to powiedzieć, że żadne ludzkie słowo ani myśl nie jest w stanie objąć tego, czym Bóg jest. Jego istnienie i jakość tego istnienia przewyższa wszelkie nasze wyobrażenia. Apofatyzm jest procesem intelektualnym, ale w równym stopniu duchowym oczyszczaniem się z obrazowego pojmowania Boga, czyli odrzucaniem wszelkich form bałwochwalstwa.

W Napomnieniu I, mówiąc o Bogu, św. Franciszek używa zasadniczo języka Ojców greckich. Uczy on, że Bóg Biblii jest Bogiem niepoznawalnym i jedynie poprzez dar Ducha Świętego zostaje nam odsłonięty rąbek Jego tajemnicy. Franciszek mówi do braci:

Ojciec mieszka w światłości niedostępnej i Duchem jest Bóg, i Boga nikt nigdy nie widział. Dlatego tylko w duchu można Go oglądać, bo duch jest tym, który ożywia; ciało na nic się nie przyda (5–6)⁴.

Zbliżanie się do tajemnicy Boga nie dokonuje się przy pomocy intelektu, ale wyłącznie w obszarze kontemplacji. Warto w tym miejscu przywołać na myśl Mojżesza, któremu objawił się Bóg w krzaku gorejącym, czy też innych, którzy dostąpili jedynie widzenia anioła Pana. Wszystko to świadczy o wielkości Boga, o Jego niepoznawalności i wszechmocy⁵. Nie jest On kimś, stojącym obok mnie, jak mój przyjaciel, którego widzę i z którym jestem w stanie nawiązać rozmowę, jak równy z równym. Kiedy za św. Janem Franciszek mówi, że „Bóg mieszka w światłości niedostępnej” chce powiedzieć, że jest On kimś zdecydowanie innym od nas, przekraczającym nasze wyobrażenia o Nim. Według Franciszka Bóg jest bez początku i bez końca, niezmienny, niewidzialny, niewypowiedziany, nieogarniony, niepojęty, nie do wyśledzenia⁶.

Uprzywilejowanym środkiem poznawczym Boga jest dla Franciszka, jak dla całej szkoły franciszkańskiej, *dilectio* – miłość. W jej atmosferze Bóg 'otwiera się' na człowieka a on na Boga. Ich wzajemna konwersacja poznawcza przebiega właśnie w obszarze miłości. *Gnosa* jeszcze bardziej zaciemnia tajemnicę Boga i albo prowadzi do bałwochwalstwa, albo zubaża Jego prawdziwe bogactwo. Kiedy natomiast umysł ludzki wraca do swego naturalnego stanu, w jakim powołał go do istnienia Bóg, wtedy dopiero dostępuje łaski jednoczenia się z Najwyższym. Jego duchowy wzlot osiąga określony kres w doskonałości, poznaniu i błogosławionym życiu. Serce człowieka dotknięte grzechem, wymaga oczyszczenia przed przystąpieniem do oglądania Boga. Uczynić to może tylko poprzez miłość, pokorę oraz duchowe ubóstwo, które otwierają go na głos objawiającego się Boga.

Franciszkańskie uwielbienie Najwyższego nie ma nic z intelektualnego 'apofatyizmu' praktykowanego przez filozofów. Bliski natomiast biblijnemu pojęciu transcencji ten rodzaj uwielbienia Boga prowadził do pozytywnego spotkania z Żywym Bogiem. Grzegorz Palamas nazywał go „kontemplacją większą niż poznanie”⁷. Pozwalała ona teologowi oprzeć się nie tylko na Piśmie Świętym, nauce Kościoła i świadectwie świętych, lecz zmuszała go do wyjścia 'poza' teksty pisane i sięgnięcia w swoich przemyśleniach po żywe doświadczenie wiary. Ujrzyć może on wówczas

gruntowną jedność Objawienia, doświadczaną na przestrzeni życia jednego Kościoła. Jest ona dziełem Ducha Świętego, będącego jej gwarantem i stróżem.

Nie dziwi więc, że teologii Franciszka czy Bonawentury, czy też innych pisarzy franciszkańskich obcy był konflikt czy nawet polaryzacja między teologią spekulatywną a teologią mistyczną. Teologia szkoły franciszkańskiej była z gruntu teologią 'mistyczną'. Bonawentura zaznaczał jednak wyraźnie, że jego 'mistyctwem' nie miał nic z uczuciowego indywidualizmu. Przeciwnie, wskazywał on na żywą i dynamiczną komunie teologa z działającym w Kościele Duchem Świętym, który sprawiał, że 'mistyczny' rodzaj teologii był najbardziej obiektywnym sposobem mówienia o Bogu uwzględniającym jej dwa wymiary, boski i ludzki. Obok relacji *poznawczej* między człowiekiem i Bogiem, ten rodzaj poznania wprowadzał poznającego również w *dialog miłości*. Bóg nie był już tylko przedmiotem poznania, ale podmiotem dającym się poznać i umożliwiającym teologowi wejście w doskonałą komunie ze swoim bogactwem.

Charakter i metoda franciszkańskiej teologii brały się z przeżycia Boga, jako Kogoś nieporównanie większego i bogatszego od człowieka. Franciszkańska *pokora* i *ubóstwo*, dwa zasadnicze rysy antropologii franciszkańskiej, były bliższe naturalnej kondycji człowieka słabego, kruchego i poddanego cierpieniu. *Pokorny*, ponieważ stworzony i *ubogi*, bo dotknięty grzechem, człowiek w teologii franciszkańskiej zdany jest na pomoc Najwyższego w poznawaniu siebie, tajemnic świata i Boga. Lecz ze wszystkich wymienionych, najważniejsze jest poznanie ostatnie. 'Poznanie–zjednoczenie' z Najwyższym zapewniają mu upragnioną wieczność. Obok całego wachlarza spojrzeń pozytywnych na istnienie rozumne, antropologia franciszkańska zachowuje równie daleko idący realizm. Uznając wielkość człowieka, nie zapomina, że jest on stworzeniem słabym.

Zakończenie

Łatwo dostrzec istotne punkty styeczne, jakie występują pomiędzy klasyczną teologią franciszkańską a teologią prawosławną. Praktyczny charakter teologii oraz transcendencja Boga są tego podstawowym przykładem, ale nie jedynym. Podobnych punktów jest o wiele więcej. Chrystologia, antropologia czy też eklezjologia mogą być kolejnymi przykładami podobieństw pomiędzy teologią prawosławną i franciszkańską. Wszystkie one dowodzą osobliwego rysu ekumeniczności teologii franciszkańskiej. W pierwszym rzędzie był to ekumenizm *duchowy*, który relację z Bogiem uważał za fundamentalną w życiu stworzenia i która była gwarantem poprawnej relacji z drugim człowiekiem. Ekumenizm duchowy z kolei otworzył drogę ekumenizmowi *doktrynalnemu*, ponieważ tylko osoby 'przemienione' mocą Chrystusa były w stanie rozmawiać o Jego tajemnicach i dostrzec gruntowną jedność, jaka występowała w ich spojrzeniach na misterium Boga.

Summary

Franciscan Theology – Orthodox Theology. An Attempt of Comparison

The purpose of this article is to find the similarities and differences between the Franciscan and Orthodox Theology. The author's goal is to determine the essential features of the already mentioned theologies in the matter of practical knowledge, and in the area of God understood as Invisible and Inconceivable. When analyzing various writings of theologians representing both traditions, one can notice many similarities which outnumber all possible differences. The main idea of the Franciscan, as well as the Orthodox theology, is to serve life and to sanctify. Both traditions understand God as Inconceivable and Inexpressible.

Przypisy

- ¹ *Sermones*, I, 255.
- ² Zob. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska: Historia i doktryna*, Przel. J. Prokopiuk, PAX, Warszawa 1984, ss. 14–15.
- ³ P. N. Evdokimov, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Roma 1983, ss. 19–20.
- ⁴ *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, tł. K. Ambrożkiewicz OFM^{Cap}, Warszawa 1992, s. 18.
- ⁵ Zob. K. Esser OFM, *Le ammonizioni di S. Francesco*, CEDIS, Roma b.r.w. ss. 10–11.
- ⁶ G. Spiteris, OFM^{Cap}, *Francesco d'Assisi: Profeta dell'incontro tra Occidente e Oriente*, „Laurentianum” 2–3(1985), s. 678.
- ⁷ Grzegorz Palamas, *Triads*, II, 3; wyd. J. Meyendorff, *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, Louvain 1959, s. 493 (cyt. za J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 21).