

## INTUICJA TEOLOGICZNA ŚW. FRANCISZKA Z ASYŻU\*

### Wprowadzenie

Franciszek z Asyżu nie był oczywiście specjalistą w teologii, ale świętym praktyki chrześcijańskiej. Jako taki jednakże dał tak bogaty i szeroki impuls historii, że można było przypisać jemu i jego charyzmatowi pewną orientację teologiczną – szkoła franciszkańska. Było to możliwe, ponieważ już w charyzmacie św. Franciszka była zawarta ściśle określona intuicja, jakkolwiek otwarta. Jego praktyka nie była wyłącznie pragmatyczna, ale naznaczona była także dokładną duchowością i teologią. Pod tym względem upodabnia się on do wielkich świętych założycieli zakonów, jemu współczesnych i wcześniejszych, św. Benedykta, św. Bernarda z Clairveaux, św. Dominika Guzman.

Duchowość św. Franciszka często była przedmiotem badań, dlatego nie można się spodziewać, aby to, co zostało przedstawione w niedawnym opracowaniu, było całkowicie nowe. Są jednak niektóre racje usprawiedliwiające ponowne zwrócenie uwagi na aspekt teologiczny jego charyzmatu. Pierwszą jest racja zewnętrzna – jubileusz osiemsetlecia urodzin Świętego. W odniesieniu do tego wydaje się, że zbyt często – również i może zwłaszcza z okazji rocznicy – przedstawia się Franciszka w sposób częściowy i fragmentaryczny, bez dostrzeżenia bogactwa całości jego charyzmatu, który całkowicie się rozwinął przez jego zjednoczenie z Chrystusem. W naszych czasach istnieje przede wszystkim niebezpieczeństwo oddzielenia aspektu społecznego od teologicznego aspektu jego powołania, co może być tragiczne dla poznania całego Franciszka.

Jest także druga racja, która usprawiedliwia nasze opracowanie. W 1976 roku ukazało się wydanie krytyczne *Pism* św. Franciszka, jakie zachowały się do naszych

---

\* *Die theologische Intuition des heiligen Franziskus von Assisi*, w: „Wissenschaft und Weisheit” 2 (1982), ss. 2–25. Przekład włoski w „Italia Francescana” 71 (1996), nr 1.

czasów. Praca ta na podstawie licznych rękopisów wykonana została z tak wielką starannością, że bez obawy można powiedzieć, iż nigdy dotąd nie mieliśmy tak wspólnego wydania naszych podstawowych tekstów<sup>1</sup>. Wreszcie trzeba pamiętać, że każda epoka ocenia świętego i jego charyzmat na swój sposób, stąd nawet przy staraniach, aby unikać wszelkiej bezpośredniej stronniczości, wizja jego osoby będzie zawsze uwarunkowana pewną perspektywą. Stanie się tak również w naszym opracowaniu. Trzeba jednak zauważyć, że w ten sposób odkryje się pewne linie wcześniej ukryte, albo na które zwracało się mało uwagi.

Wszystko to usprawiedliwia naszą próbę, aby jeszcze raz nakreślić intuicję teologiczną św. Franciszka, wychodząc od jego *Pism*. Oczywiście, artykuł w czasopiśmie dysponuje zbyt ograniczoną ilością miejsca dla takiego przedsięwzięcia, ale może ono być wystarczające, jeśli zamierza się przedstawić tylko ogólny zarys.

Jako punkt wyjścia możemy wziąć *kenosis* Chrystusa, zniżenie się Boga do naszego świata ludzkiego, biednego, grzesznego i upadłego; ideę, którą przez wieki uważano za sedno wizji św. Franciszka i która jest dobrze widoczna w jego *Pismach*. Ta fundamentalna intuicja Franciszka była wiele razy wyrażana w triadzie: „źłóbek – krzyż – ołtarz”. To znaczy: Wcielenie, jako zniżenie się Syna Bożego do naszej biednej egzystencji pielgrzymiej ludzi (narodziny w stajni = źłóbek), trwa w czasie życia Jezusa, na krzyżu zaś osiąga punkt kulminacyjny uniżenia i ubóstwa (= krzyż) i właśnie w ten sposób otrzymuje swoją skuteczność historyczną w Kościele ubogim, w jego „pokornych” sakramentach, zwłaszcza w „zwykłych” postaciach chleba eucharystycznego (= ołtarz)<sup>2</sup>.

W tej triadzie ujmujemy się istotę intuicji św. Franciszka. Trzeba jednak postawić sobie pytanie, czy wizja Świętego nie jest jeszcze bogatsza. W każdym razie wydaje się nam, że jest możliwe rozwinięcie naszego opracowania, jeśli jako klucz interpretacji weźmie się wątek, który przed chwilą przedstawiliśmy. Musimy jednak być otwarci na możliwość, że teksty okażą się „oporne” i będą wymagać poszerzenia tego schematu. Wtedy będziemy musieli być gotowi, aby iść za *Pismami* św. Franciszka i zmienić nasz początkowy układ.

## 1. Teologia Słowa

W *Pismach* św. Franciszka najszersze przedstawienie pojęcia teologicznego znajduje się na pewno w drugiej redakcji *Listu do wszystkich wiernych*. Zaczyna się ono w wierszu czwartym wprowadzonym przez wiersz trzeci. Trzeba zauważyć, że Franciszek rozwija tu objawienie Boże w Chrystusie przede wszystkim jako teologię Słowa, nie tylko w tym znaczeniu, że chce komunikować wiernym „słowa Ducha Świętego, które są duchem i życiem”, ale także dlatego, że – jak podkreśla –

<sup>1</sup> K. Esser, *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*, Grottaferrata 1976/1978.

<sup>2</sup> LZ 26–29.

Chrystus jest „Słowem Ojca”. „To Słowo Ojca tak godne, tak święte i chwalebne, zwiastował najwyższy Ojciec z nieba przez św. Gabriela, swego anioła, mające zstąpić do łona świętej i chwalebnej Dziewicy Maryi, z której to łona przyjęło prawdziwe ciało naszego człowieczeństwa i naszej ułomności”<sup>3</sup>.

Czy jest celowy dobór tego słownictwa, które odnajdujemy tylko w tym tekście, albo czy chodzi raczej o ogólną wizję, którą można spotkać również w innych częściach *Pism*? Słuszną jest ta druga hipoteza. Istotnie, w wielu fragmentach, gdzie Franciszek wzmiankuje kenosis Wcielenia Chrystusa, w świetle którego kontempluje również Eucharystię, oprócz tego, że używa terminów „ciało i krew”, mówi też o „imionach i słowach”; jak np. w *Liście do duchownych*: „Niczego bowiem na tym świecie nie mamy i nie widzimy cieleśnie z Najwyższego, jedynie Ciało i Krew, imiona i słowa, przez które zostaliśmy stworzeni i odkupieni ze śmierci do życia”<sup>4</sup>. W podobny sposób w dalszej części tego samego listu, oprócz tego, że ukazuje swoją troskę o godne przechowywanie postaci eucharystycznych, Franciszek mówi: „Podobnie, gdyby imiona i słowa Pańskie napisane znalazły się gdziekolwiek w miejscach nieodpowiednich, należy je zebrać i złożyć w stosownym miejscu”<sup>5</sup>.

Następujące napomnienie z *Listu do całego Zakonu* okazuje się jednak jeszcze jaśniejsze i mniej zwyczajne dla naszych uszu: „A ponieważ, kto z Boga jest, słuca słów Bożych, my, którzy jesteśmy specjalnie przeznaczeni do służby Bożej, powinniśmy nie tylko słucać i czynić to, co mówi Bóg, lecz także strzec naczyń [liturgicznych] oraz wszystkich ksiąg, które zawierają święte słowa Boże, po to, aby opanowało nas [poczucie] wzniosłości naszego Stwórcy i naszego poddaństwa wobec Niego. Dlatego upominam wszystkich moich braci i zachęcam w Chrystusie, aby gdziekolwiek znajdują słowa Boże napisane, uszanowali je, jak tylko mogą, i jeśli nie są należycie przechowywane lub leżą bez szacunku w jakimś miejscu rozrzucone, o ile tylko od nich to zależy, niech je zbiorą, czcząc w tych słowach Pana, który je wypowiedział. Wiele rzeczy poświęca się bowiem przez słowa Boże i mocą słów Chrystusowych dokonuje się Sakrament Ołtarza”<sup>6</sup>.

Czy chodzi tu o jakiś dziwny i magiczny sposób patrzenia Franciszka, na mocy którego przypisywałby on słowom Chrystusa tę samą godność co i Ciału eucharystycznemu? Faktycznie tak, ponieważ stwierdza: „Mamy strzec naczyń świętych i ksiąg, które zawierają święte słowa Boże”, wydaje się, że utożsamia słowa z chlebem eucharystycznym. Fakt, że tego rodzaju teologia słowa wyłania się nie tylko w jednym fragmencie, ale jest przedstawiona w podobny sposób przy różnych oka-

---

<sup>3</sup> 2LW 4.

<sup>4</sup> 2LD 4.

<sup>5</sup> 2LD 12.

<sup>6</sup> LZ 34–37.

zjach, wskazuje, że nie chodzi tu o przypadek, ale o coś zasadniczego dla Franciszka. Zobaczmy to dokładniej na tle dwóch innych oczywistych faktów.

Pierwszym faktem jest jego wielki szacunek dla Ewangelii. W *Życiorysie większym* św. Bonawentury po przedstawieniu ostatnich godzin życia Franciszka jest powiedziane: „Długo mówił o cierpliwości i ubóstwie, a także o zachowaniu wierności wobec świętego Kościoła rzymskiego, kładąc ponad wszystko troskę o zachowanie Ewangelii”<sup>7</sup>. To zgadza się w pełni z tym, co Franciszek myślał i czym żył oraz co pragnął polecić swoim braciom: Ewangelię, jako objawienie prawdy Bożej należy postawić ponad wszelkim innym prawem. Nie może być innego uzasadnienia, jak tylko to: objawienie Boże ukazuje się mu przede wszystkim i zasadniczo poprzez formę słowa, słowa odniesionego oczywiście do życia i praktyki i które nie pozostaje zwykłą teorią, ale jednak zawsze w formie słowa.

Musimy zastanowić się jeszcze nad czymś innym o wiele ważniejszym – nad pojęciem Boga, jakie miał Franciszek. Stosuje on serię wyrażeń, aby chwalić Boga Ojca, niepojętego i niewypowiedzianego, źródło wszelkiego dobra. Widać to nie tylko w *Pieśni Brata Słońce* („i żaden człowiek nie jest godzien wzywać Twojego Imienia”), ale również na innych miejscach, jak na przykład w tym hymnie, jakim jest 23. rozdział *Reguły niezatwierdzonej*: „Nie miejmy więc innych tęsknot, innych pragnień, innych przyjemności i radości oprócz Stwórcy i Odkupiciela, i Zbawiciela naszego, jedynego prawdziwego Boga, który jest pełnią dobra, wszelkim dobrem, całym dobrem, prawdziwym i najwyższym dobrem, który sam jeden jest święty, sprawiedliwy, prawdziwy, wzniosły i prawy, który sam jeden jest życzliwy, bez winy, czysty, od którego i przez którego, i w którym jest wszelkie przebaczenie, wszelka łaska, wszelka chwała dla wszystkich pokutników i sprawiedliwych, dla wszystkich błogosławionych, współweselących się w niebie.”<sup>8</sup>

Wychodząc od tych wyrażeń, możemy spróbować określić intuicję teologiczną św. Franciszka przede wszystkim jako teologię słowa w taki sposób: Bóg sam jeden dobry, nie pozostaje odizolowany w swojej chwale, ale się samoobjawia człowiekowi, biednemu, słabemu i grzesznikowi, z miłością, która daje się bez granic. Objawienie dobroci Boga dokonuje się poprzez uosobione Słowo, poprzez odwieczne Słowo Ojca. Staje się to, ponieważ to Słowo zostało posłane do łona chwalebnej Dziewicy Maryi i od Niej (a więc ostatecznie od Ojca) to objawienie zostaje dane światu w chwili narodzin.

Bóg się samoobjawia w ludzkiej miłości, ale objawia się przede wszystkim poprzez słowo. Jedyne Słowo Ojca, Syn Boży, stawszy się człowiekiem wchodzi w świat w „imionach i słowach”, które obejmują i objawiają całą historię zbawienia. Rzeczywistość sakramentalna jest również rzeczywistością objawienia i słowa, ponieważ jest ona rzeczywistością chrystologiczną. Tylko w ten sposób rozumie

<sup>7</sup> 1Bon 14, 5.

<sup>8</sup> 1Reg 23, 9.

się, dlaczego Franciszek uznaje „imiona i słowa Boże napisane” jako rzeczywisty symbol samego Pana, jako miejsce, w którym się objawia Jego panowanie w naszej małości. Dlatego postawą właściwą wobec tego miłosiernego objawienia Boga w słowie może być tylko odpowiedź miłości ze strony człowieka, która sprawia, że objawienie Boga osiąga swój cel: „Nie miejmy więc innych tęsknot, innych pragnień, innych przyjemności i radości oprócz Stwórcy i Odkupiciela, i Zbawiciela naszego.”

Główny rdzeń tej myśli jest zawsze ten sam: samowyniszczenie Boga (kenosis). Również Słowo jest łaskawością Boga, uniżeniem się z miłości do naszego człowieczeństwa, grzeszności i ułomności. Pokazuje to przede wszystkim fakt, że „imiona i słowa” mogą znaleźć się w miejscach niegodnych. Człowiek może wrzucić do śmieci Słowo Boże. Według Franciszka następuje to zawsze tam, gdzie człowiek przestaje odpowiadać miłością na miłość Boga. Dla niego więc również to byłoby pozostawianiem „w miejscach nieodpowiednich”<sup>9</sup> Słowa Bożego.

U Franciszka poznanie wydaje się zawsze całościowe i intuicyjne: inteligencja, wola i uczucia są w nim zintegrowane w jedności „serca”, ponieważ także Bóg zaryzykował swoje serce, kiedy posłał swoje Słowo na nasz grzeszny świat i przez Nie oddał się nam.

## **2. Kenosis Wcielenia jako Miłość, która się objawia i unia**

W swoim opisie świętowania Bożego Narodzenia w Greccio Celańczyk relacjonuje: „Wreszcie przybył święty Boży i znalazłszy wszystko przygotowane, ujrzał i ucieszył się. Mianowicie przygotowano żłóbek, przyniesiono siano, przyprowadzono wołu i osła. Uczczono prostotę, wysławiono ubóstwo, podkreślono pokorę i tak Greccio stało się jakby nowym Betlejem. Noc stała się widna jak dzień... Święty Boży ubiera się w szaty diakońskie... Potem głosi kazanie do stojącego wokół ludu, słodko przemawiając o narodzeniu ubogiego Króla i małym miasteczku Betlejem”<sup>10</sup>.

Co się rzuca w oczy w tym opisie? Kiedy Franciszek mówi o posłaniu Słowa odwiecznego do łona Dziewicy Maryi, jak widzieliśmy wcześniej, nie chodzi mu o abstrakcyjną teorię, ale o prawdziwe wcielenie Słowa. Widzi żłóbek w Betlejem tak, jakby był on przed jego oczyma. Stajnia z Betlejem znajduje się również w Greccio. Syn Ojca naprawdę przyszedł do świata, do człowieka w jego rzeczywistości i konkretnej sytuacji dnia codziennego.

Zakłada to niezrozumiałe wprost zniesienie ze strony Boga, które może dokonać się tylko z miłości. Dlatego Franciszek jest przekonany, że „pokorny sercem” (Mt 11, 29) nie jest przede wszystkim Syn Boży, który stał się człowiekiem, człowiek Jezus

---

<sup>9</sup> 2LD 12.

<sup>10</sup> 1Cel 85–86.

z Nazaretu, ale w pokorze Jezusa objawia się pokora, która istnieje w sercu Boga wiecznego. Pokora nie jest rzeczywiście czymś innym, jak miłością, która się uniaża i przychodzi do uboższego, łącząc się z nim i z jego losem.

Rozumiemy więc, że, kiedy Franciszek w swoim *Uwielbieniu Boga Najwyższego* zwraca się do odwiecznego Boga, który jest „dobrem, wszelkim dobrem, najwyższym dobrem”, mówi do Niego: „Ty jesteś miłością, kochaniem... Ty jesteś pokorą, Ty jesteś cierpliwością”<sup>11</sup>. Jest to wyrażenie teologicznie fascynujące, ale również bardzo konsekwentne, jeśli bierze się poważnie, że z miłości odwieczne Słowo Ojca stało się „ciałem”, „przyjęło” w łonie Maryi „prawdziwe ciało naszego człowieczeństwa i naszej ułomności”<sup>12</sup>. Faktycznie to wcielenie Słowa wiecznego ukazuje się właśnie jako objawienie – powiedzieliśmy już, że chodzi o objawienie – czegoś, co istnieje w Bogu przed wcieleniem i co On odsłania ludziom właśnie we wcieleniu. W życiu Jezusa – jakie rozpoczyna On przez swe narodzenie w stajni w Betlejem – ukazuje się zaiste największa głębia Boga, który „wychodzi” poza, objawia się, staje się dostępny dla ludzi i oczekuje na ich odpowiedź.

Ale czym jest konkretnie ta pokorna miłość, która ogoląca się ze swojej wieczności i świętości i wyrusza w drogę razem z człowiekiem grzesznikiem, udręczonym i słabym? Franciszek nie starał się szerzej tego przedstawić; dla niego treść tego objawienia Boga była bardzo praktyczna, bardzo napełniona jego osobistym doświadczeniem i bliska jego konkretnej rzeczywistości. Jednakże, w oparciu o opis Bożego Narodzenia w Greccio, przedstawiony przez Celańczyka i o inne dane, jakie znamy na temat Franciszka, jedna rzecz wydaje się jasna: Bóg przyszedł aż do nas w swym Synu bezbronny, ubogim, małym, nie z wysokości, ale z niskości. Blask Jego bóstwa jaśnieje nie tylko nad grotą w Betlejem, ale i nad tym wszystkim, co jest ubogie, pokorne i małe na tym świecie. Również to jest bardzo konsekwentne. Kiedy Bóg się objawia, Jego działanie jest paradygmatyczne i powszechne, w przeciwnym razie nie byłoby działaniem Boga. Dlatego to, co dokonuje się we wcieleniu Syna Bożego, ma wymiar i znaczenie powszechne i zobowiązujące. Kiedy światło, które Bóg nam przyniósł przez swoje przyjście, pada na świat i na ludzi, nie tylko objawia nam, kim jest Bóg, ale również, kim jest człowiek. Przez przyjście Słowa Bożego w ciemności tego świata i przez narodzenie Jezusa w nocy, ciemność się rozjaśnia, rozjaśnia się świat, noc się rozświetla nie własnym światłem, ale światłem Tego, który wybrał świat i noc jako miejsce swego objawienia.

W tej perspektywie dobór słów użytych przez Celańczyka we wspomnianym opisie nabiera szczególnej wymowy: „Jaśnieje prostota, wywyższone zostaje ubóstwo, zalecona wszystkim pokora.”

Nie chodzi o czystą pochwałę prostoty, ubóstwa i pokory jako takich. Greccio jest raczej dostrzegane jako sakrament Betlejem: Betlejem jaśnieje poprzez wieki

<sup>11</sup> KLUw 4.

<sup>12</sup> 2LW 4.

i ukazuje się w Greccio albo, jak mówi Celańczyk, „Greccio stało się jakby nowym Betlejem”. Jak Betlejem przez narodzenie się w nim Syna stało się pierwotnym sakramentem Boga, tak Greccio staje się sakramentem Betlejem.

Franciszek i ludzie, którzy stoją wokół niego, czują się poruszeni tą chwałą, jaką Bóg zachował dla ubóstwa w narodzeniu Syna. Nie ukazuje się tu chwała jakiegos słowa ludzkiego, ale chwała Słowa Bożego. Dzięki miłości Boga ciemność i ubóstwo świata przemieniają się w miejsce objawienia się Jego chwały.

W taki tylko sposób możemy zrozumieć zależność dwóch serii wyrażań zawartych w tekście Celańczyka. Z jednej strony seria: „źlób, wół, osioł, prostota, pokora, Król *ubogi*, *małe* miasteczko Betlejem”, a z drugiej wyrażenia: „ucieszył się”, „jaśniej”, „wychwała się”, „noc stała się widna jak dzień”, Król ubogi staje się Królem *wiecznym*, z „wielką miłością” wychwała *małe* miasteczko Betlejem.

W obecnych czasach często usiłuje się wyrwać Franciszka z tej przestrzeni, w której rzekomo umieszczono go w przeszłości, aby go podziwiać jako genialnego przewodnika ludzi, zatroskanego ruchami społecznymi w jego epoce. Taki, i tylko taki, byłby on „historycznym”. Jak bardzo daleka jest ta wizja od Franciszka prawdziwego i historycznego, jakiego można rozpoznać na każdym kroku, przypatrując się autentycznym *Pismom* i czynom Świętego! Obraz wewnętrzny, duchowy św. Franciszka jest tysiące mil oddalony od tych wszystkich usiłowań, które chcą wprowadzić rozłam jego charyzmatu. Nie trzeba i w żaden sposób nie wolno przestać zwracać uwagi na konkretne środowisko ludzkie, skromne i niestałe, w którym Franciszek żył. Jest on całkowicie człowiekiem swojej epoki, Asyżu jego czasów, napięć społecznych tamtego wieku. Ale jego charyzmat polegał dokładnie na odkryciu w tamtym konkretnym ludzkim świecie, w jego mrokach i waśniach objawienia Bożego blasku, ponieważ wcześniej odkrył go w obliczu Dziecięcia z Betlejem, w obliczu Jezusa. Rzeczywistość ziemską, gołą, „historyczną”, i objawienie tego świetlistego tła nieba – które również jest rzeczywistością – u Franciszka są stopione, nie można ich więcej rozdzielić, ponieważ on zrozumiał je w sposób witalny: we wcieleniu chwała wiecznego Boga wybrała nasz mrok i naszą ułomność, naszą ziemską rzeczywistość jako miejsce swego blasku.

Inne wydarzenia z życia Franciszka potwierdzają, że było to jedno z podstawowych jego doświadczeń. Wybierzmy, jako przykład, moment powstania *Pieśni Brata Słońce*. Kiedy czyta się tę radosną i wyjątkową pochwałę Stwórcy (pierwszy poemat w języku włoskim, który się zachował) w oderwaniu od jej kontekstu historycznego, można by przypuszczać, że została napisana w sytuacji spokojnej i bez problemów. Jak wiemy, tak nie było. Celańczyk opowiada, że noc poprzedzająca ułożenie *Pieśni* była nocą pełną bólu. Franciszek leżał chory u św. Damiana, w pobliżu Asyżu. Nie mógł zasnąć; dokuczały mu myszy, był na krawędzi rozpacz. I właśnie kiedy był zanurzony w tej ludzkiej udręce, doświadczył łaski obietnicy triumfu, łaski, która oczywiście odpowiadała jego sposobowi bycia i myślenia, i łączyła się z jego charyzmatem. O świecie mógł zrozumieć, że ten świat, w którym

tak bezpośrednio doświadczył bólu i słabości człowieka, był symbolem światła Boga i pragnął wielbić Stwórcę za wszystkie Jego dzieła<sup>13</sup>.

To jest to, co przedstawiłem dotąd. Franciszkwowi została dana wizja, w której światło Boga i radość zbawienia rozbłyskiwały właśnie w bezmiernej udźce, w tym punkcie, kiedy pozornie znajdował się on jak najdalej od Boga. Podstawa tej wizji nie mogła w żaden sposób zakorzenić się w jakiejś naiwnej mistyce natury, ani w czystym upojeniu poetyckim; jedno i drugie było niemożliwe w taką noc, jak tamta u Świętego Damiana.

Fundamentem nie może być co innego, jak tylko pewność wiary Świętego, dzięki której mógł doświadczyć, że we Wcieleniu Syna Bóg stał się obecny ze swoją miłością i swoim światłem w sposób definitywny i na zawsze, w nocy oddalenia i opuszczenia, w nocy Betlejemskiej.

Dla Franciszka ręka Stworzyciela była bezpośrednio złączona z jego dziełem, już nie poprzez akt stworzenia jako taki, ale ponieważ On sam przyjął ułomność ludzką, czyniąc swoim jej los. Miłość Boga doświadczona w Chrystusie, miłość, która z naszego mroku uczyniła swój dom, daje Franciszkwowi siłę, aby odkryć w chorobie i kruchości swej ludzkiej egzystencji światło, które rodzi się z pierwotnego źródła. I ponieważ od tamtego momentu miłość Boga nie przebywa tylko na wysokościach nieba, ale przychodzi do nas w małości, otwiera się przejście, które obejmuje i przemienia swoim miłosierdziem cały krąg naszego życia – radość i cierpienie, życie i śmierć.

Nie można jednak uważać, że duchowość stworzenia według św. Franciszka jest niepełną wizją świata, w której byłyby tylko piękno i radość, z wykluczeniem bólu i winy. Byłaby to oczywiście błędna interpretacja *Pieśni Brata Słońce*, jak to uwydatniają zwłaszcza ostatnie zwrotki, dodane później przez Franciszka, które, zamiast stworzyć jakieś wewnętrzne rozbitcie, ukazują fundament, na którym opiera się jego pochwała Stwórcy: -

Panie, bądź pochwalony  
Przez tych, którzy przebaczą wrogom  
Dla miłości Twojej  
I znoszą niesprawiedliwość i prześladowanie.  
Błogosławieni ci, którzy trwają w pokoju i prawdzie,  
Gdyż przez Ciebie, Najwyższy,  
Będą uwieńczeni  
Panie, bądź pochwalony  
Przez naszą siostrę, śmierć cielesną,  
Której żaden żyjący człowiek ująć nie zdoła.  
Biada tym, którzy w grzechu śmiertelnym konają.

---

<sup>13</sup> 2Cel 213.

*Intuicja teologiczna św. Franciszka z Asyżu*

Błogosławieni ci,  
Którzy odnajdą się w Twojej świętej woli,  
Albowiem po raz wtóry  
Śmierć im krzywdy nie uczyni.  
(przekł. R. Brandstaetter)

Jeśli nasza analiza jest poprawna, ta ostanía część o charakterze historyczno-zbawczym nie stanowi obcego dodatku, ale nośny fundament całej *Pieśni*. Doświadczenie, z którego wyłynęła *Pieśń*, to dokładnie doświadczenie chorego, który czuje i przeżywa we własnym ciele słabość ludzką, objawy śmierci, ale przeżywa je w taki sposób, że dzięki wierze w Syna Bożego, który stał się człowiekiem, nie tylko dostrzega szczęśliwość wieczną, ale potrafi nawet odczuwać jej przedsmak. Dlatego i jedynie dlatego, może nie tylko nazwać śmierć siostrą, ale również wzywać słońce, księżyc i całe stworzenie do pochwały Boga. Poza tym kluczem historyczno-zbawczym pochwała stworzenia stałaby się problematyczna i niemożliwa dla człowieka takiego jak Franciszek, którego uwadze nie uchodziły niesprawiedliwości społeczne jego czasów ani grzechy niektórych sług Kościoła.

Ale wymiar wizji świata, jaką ma Franciszek, nabiera jeszcze większego znaczenia. Trzeba zauważyć, że Franciszek nigdy jako rewolucjonista nie stawia czoła problemom społecznym jego czasów ani też podejrzewom, jakie ciążyły na życiu i posłudze ludzi Kościoła. Okazał się wyższym od innych i zdolnym czynić lepiej od innych. Nigdy nie zgniótl grzesznika lub grzeszników, ani nie usiłował nawracać ich siłą; nigdy nie użył przemocy, zewnętrznej czy wewnętrznej, bronią materialną lub argumentami duchowymi. Jedynym wyjątkiem w tej dziedzinie jest jego postawa wobec braci Zakonu, którzy „nie są katolikami”, to znaczy, którzy wstąpili do Zakonu, nie przyjąwszy fundamentalnych wartości duchowych<sup>14</sup>. Nigdy jednak nie postępował jak rewolucjonista z tymi, którzy nie należeli do Zakonu ani ze sługami Kościoła<sup>15</sup>.

Spontanicznie rodzi się pytanie: jak może nie zabezpieczyć, nie chronić ani też nie bronić swojej misji człowiek, który występuje z uniwersalnym przesłaniem dotyczącym wszystkich i który wzywa wszystkich do nawrócenia? Wobec zła Franciszek zna tylko *jedną* postawę, diametralnie przeciwną postawie marksizmu. Podczas gdy Marks proponuje siłę, aby usunąć zło i złych, to znaczy to wszystko, co według jego opinii sprzeciwia się przyszłemu społeczeństwu bezklasowemu, Franciszek mówi: „I kiedy widzimy lub słyszymy, że ludzie źle mówią lub źle czynią albo bluźnią Bogu, my błogosławmy i dobrze czyńmy, i chwalmy Boga, który jest błogosławiony na wieki”<sup>16</sup>. Tak więc wobec mocy ciemności jedyną walką, jaką zna Franciszek,

<sup>14</sup> T 31–33.

<sup>15</sup> Franciszek nie starał się nigdy, by głosić kazania w parafiach wbrew woli odnośnych proboszczów, chociaż prowadzili oni nieuporządkowane życie – zob. 2T 7–10.

<sup>16</sup> 1Reg 17, 19.

jest przeciwstawna praktyka. Skąd bierze tę siłę, tę cierpliwość? Czy to jedynie rezultat refleksji, że kto walczy przemocą przeciw przemocy, umacnia łańcuch niezgody, dodając niesprawiedliwość do niesprawiedliwości? Oczywiście, idea ta była ważna w jego życiu. Jednakże jego postawa jest bardziej zrozumiała, jeśli patrzy się na nią w świetle jego doświadczenia wiary. W tym doświadczeniu wiary widzi, jak we wcieleniu Chrystus dosięgnął i pokonał przepaść i moc ciemności przez swoją ofiarę miłości, przez wejście w głębię tej przepaści. Na tym fundamencie Franciszek mógł osiągnąć pokój ducha i przeżywać własne życie w złączeniu z triumfem Chrystusa. Nie potrzebował walczyć ze złem swoją bronią, ponieważ wiedział, że już zostało ono pokonane i przewyciężone definitywnie przez miłość, a chociaż jeszcze dysponuje ono pewnym polem działania, nie ma przed sobą autentycznej przyszłości.

### 3. Kenosis Krzyża jako szczyt objawiającej się miłości

Sposób, w jaki Chrystus definitywnie zwyciężył moc ciemności, polega na tym, że przyjął ją na siebie, to znaczy, że zniósł na własnym ciele natarcie szatana, obarczając się grzechem świata, zwłaszcza poprzez krzyż. Otrzymanie stygmatów na górze Alwernii – wydarzenie, które już w czasach Franciszka było interpretowane jako pieczęć, jaką Bóg naznaczył to życie podobne do życia Chrystusa – ukazuje, że dla niego Chrystus ubogi to przede wszystkim Chrystus ukrzyżowany. Alwernia jest meta, do której prowadzi droga Franciszka. W odniesieniu do tego możemy poczynić następujące uwagi, opierając się na *Pismach* Świętego.

W *swoich Pismach* mówi mniej obszernie i dogłębniej o Krzyżu Chrystusa niż o swoim sposobie patrzenia na Słowo Boże, Ewangelię, Wcielenie, ubóstwo Syna Bożego. Fragmenty, gdzie jest wspomniany krzyż, mają jako myśl przewodnią odkupienie człowieka i miłość miłosierną Boga oraz konieczność odpowiedzi miłości poprzez naśladowanie Ukrzyżowanego. Dzieje się tak, na przykład, w modlitwie, którą Franciszek, jak zaznacza *Testament*, często odmawiał w kościołach: „I Pan dał mi w kościołach taką wiarę, że tak po prostu modliłem się i mówiłem: Wielbimy Cię, Panie Jezu Chryste, tu i we wszystkich kościołach Twoich, które są na całym świecie, i błogosławimy Tobie, że przez święty krzyż odkupiłeś świat”<sup>17</sup>.

Podobną modlitwę znajdujemy w *Regule niezatwierdzonej*<sup>18</sup>. „Wszchemogący, najświętszy i najwyższy Boże, Ojciec Święty i sprawiedliwy... dzięki Ci składamy z powodu Ciebie samego, że Twoją świętą wolą i przez jedynego Syna Twojego stworzyłeś nas... i przez Jego krzyż i krew, i śmierć zechciałeś nas wykupić z niewoli.” W tych dwóch urywkach można by widzieć zwykłe przypomnienie śmierci Chrystusa na krzyżu, ale jeśli zważy się na kontekst, byłby to błąd. Również tutaj to

<sup>17</sup> T 4–5.

<sup>18</sup> 1Reg 23,1–3.

wyrażenie jest całkowicie włączone w odpowiedź miłości, a więc w praktykę. W tym przypadku – to prawda – nie praktyka naśladowania w życiu pokuty lub w służbie trędowatym, ale praktyka adoracji jest praktyką decydującą dla Franciszka, jak ukazują wielość jego modlitw i jego pochwał Boga. On nie ogranicza się do stwierdzenia, że Chrystus oddał się dla nas aż po śmierć na krzyżu, że odkupił nas przez to swoje oddanie, ale wyraża to wszystko w formie dziękczynienia, w formie adoracji i wdzięczności, w formie pochwały. Stajemy tu przed mową analogiczną do tej, którą egzegeci wydobyli w najstarszych warstwach teologii wspólnot chrześcijańskich *Nowego Testamentu*.

W innych fragmentach, gdzie Franciszek wymienia krzyż, dostrzega się od razu, że łączy się on z praktyką naśladowania. Tak więc jednym z czterech cytatów biblijnych, którymi *Reguła niezatwierdzona* krótko charakteryzuje życie braci mniejszych, jest także zdanie o naśladowaniu Krzyża: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie i weźmie krzyż swój, i naśladuje Mnie”<sup>19</sup>. Tę samą perspektywę widzimy w 6. *Napomnieniu*: „Bracia, spoglądajmy na dobrego Pasterza, który dla zbawienia swych owiec wycierpiał mękę krzyżową. Owce poszły za Nim w ucisku i prześladowaniu, w upokorzeniu i głodzie, w chorobie i doświadczeniu, i we wszystkich innych trudnościach i w zamian za to otrzymały od Pana życie wieczne. Stąd wielki wstyd dla nas, sług Bożych, że święci dokonywali wielkich dzieł, a my chcemy otrzymać chwałę i cześć, opowiadając o nich”<sup>20</sup>. Widać tu wyraźnie stanowisko, które jest zdecydowanie przeciwne „teologii krzyża” typu hagiograficznego, oddzielonego od praktyki krzyża.

Również we fragmencie, w którym Franciszek przedstawia, oczywiście schematycznie, ale całościowo swoją koncepcję teologiczną, to znaczy w drugiej redakcji *Listu do wiernych*, kiedy wspomina śmierć Chrystusa na krzyżu, wprowadza od razu – w przeciwieństwie niż kiedy mówi o wcieleniu – praktykę naśladowania: „Wola zaś Ojca była taka, aby Syn Jego błogosławiony i chwalebny, którego nam dał i który narodził się dla nas, ofiarował siebie samego przez własną krew jako ofiara i żertwa na ołtarzu krzyża nie za siebie, przez którego stało się wszystko, ale za nasze grzechy, zostawiając nam przykład, abyśmy wstępowali w Jego ślady”<sup>21</sup>.

Jeśli wnika się głębiej w ten tekst, zauważa się, że Wcielenie zawiera dynamikę wewnętrzną, która prowadzi do zbawczej śmierci na krzyżu. Dlatego droga ubóstwa i pokory, rozpoczęta przez Boga we Wcieleniu Syna, kończy się dla Franciszka śmiercią na krzyżu. I to tłumaczy również, że ta dynamika jest w *Liście do wiernych* uważana za jedność, a jej celem jest konsekwencja praktyczna – naśladowanie Chrystusa, naśladowanie pomyślane i przewidziane już od pierwszej chwili całego tego procesu. Znaczy to, że kiedy mówi się o teologii krzyża u Franciszka – ale rozważa

---

<sup>19</sup> 1Reg 1, 3.

<sup>20</sup> Np 6.

<sup>21</sup> 2LW 11–13.

się przede wszystkim praktykę naśladowania krzyża – trzeba ją oprzeć na teologii objawienia Bożego poprzez Słowo i Wcielenie. Krzyż jest ostatecznym punktem dojścia drogi pokory Bożej.

Właśnie dlatego, że miłość Boga osiąga na krzyżu miarę niewyobrażalną, składając na Syna bezmiar grzechu i ciemności dla zbawienia ludzi, Franciszek stara się, na ile to możliwe, unikać kontemplacji czysto teoretycznej i kierować bezpośrednio do praktyki adoracji i naśladowania. To w żaden sposób nie wyklucza, ale, przeciwnie, wzmacnia fakt, że uważamy krzyż za szczyt objawienia Bożego, a przez to centrum Ewangelii.

Dlatego już na początku swego powołania, kiedy w kaplicy Porcjunkuli zrozumiał, że Jezus kierował również do niego słowa, którymi rozesłał Apostołów na misję, św. Franciszek dostrzegł pilną konieczność pójścia tą drogą utożsamienia z Ukrzyżowanym, która doprowadzi go aż na szczyt góry Alwernii.

Czy możemy powiedzieć, że doświadczenie krzyża jest rysem fundamentalnym sposobu myślenia Franciszka, który uwydatniliśmy przy analizie jego wizji Wcielenia Syna Bożego? Odwołujemy się do faktu, że – dla niego – ubóstwo istoty ziemskiej, przez przyjście Jezusa, zmieniło się w miejsce, w którym rozbłyskuje *chwała* Boża, i że światło wschodzi właśnie z ciemności, radość z prostoty, szczęście z pokory. Czy można uważać, że również w strasznym wydarzeniu krzyża mówi on o objawieniu chwały Bożej i światła Bożego? W tym przypadku należałoby stwierdzić, że wizja św. Franciszka jest bardzo podobna do wizji teologii Janowej *Nowego Testamentu*. Faktycznie, jak wiadomo, w *Nowym Testamencie* ewangelista św. Jan opisuje godzinę krzyża jako godzinę uwielbienia Jezusa (zob. na przykład J 12, 23n.). Co z tego znajduje się u św. Franciszka?

W *Napomnieniach* znajdujemy istotnie długi tekst, według którego chwała i cześć człowieka polega na zjednoczeniu z krzyżem Chrystusa: „Z czego więc możesz się chlubić? Choćbyś bowiem był tak bystry i mądry, że posiadałbyś wszelką wiedzę i umiał wyjaśnić wszystkie rodzaje języków, i badać wnikliwie tajemnice niebieskie, nie możesz się chlubić tym wszystkim; bo jeden szatan poznał rzeczy niebieskie i teraz zna sprawy ziemskie lepiej niż wszyscy ludzie, chociaż mógłby być jakiś człowiek, który otrzymałby od Pana szczególne poznanie najwyższej mądrości. Tak samo, gdybyś był piękniejszy i bogatszy od wszystkich i gdybyś nawet cuda czynił tak, że wyrzucałbyś złe duchy, wszystko to zwraca się przeciwko tobie i nie należy do ciebie, nie możesz się tym wcale chlubić. Lecz w tym możemy się chlubić: w słabościach naszych i w codziennym dźwiganiu świętego krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa”<sup>22</sup>.

Rozumowanie, na którym opiera się tekst, jest następujące: ponieważ krzyż jest punktem kulminacyjnym pokory Boga i Jego solidarności z człowiekiem, jest

<sup>22</sup> Np 5, 4–8.

on zarazem miejscem definitywnej i niezrównanej miłości Bożej. A miłość Boża jest chwałą Bożą, światłem Bożym. Dlatego w krzyżu objawia się istota człowieka i miejsce, w którym on osiąga światło i chwałę. Chwała człowieka tkwi w udziale w krzyżu Chrystusa, nie w bogactwach ani w zewnętrznym prestiżu, ponieważ, będąc obrazem Boga, jest on istotą wezwaną do miłości i pokory.

Tylko w ten sposób tłumaczy się, dlaczego we wszystkich opisach wydarzenia na górze Alwemii, które nastąpiło dwa lata przed śmiercią Franciszka, temat współczucia dla Ukrzyżowanego i lęku przed wizją krzyża łączy się z tematem radości i wesela. Jako przykład niech posłuży opis z *Vita prima* Celańczyka: „Bardzo się ucieszył i mocno uradował miłym i łaskawym wejrzeniem, z jakim Serafin patrzył na niego. Jego piękno było niezwykle urzekające, ale całkowicie przejmowało trwogą jego przybicie do krzyża i udręczenie męką. Powstał więc, żeby tak powiedzieć, smutny i radosny, a radość i smutek przeplatały się w nim”<sup>23</sup>.

Mamy tutaj w formie żywego opisu typową teologię krzyża, która w Ewangelii św. Jana przedstawia się jako przenikające się na tym samym poziomie śmierć i chwałę. Wizja Franciszka na temat Wcielenia, w którym kontempluje uniżenie i ubóstwo Chrystusa przemienione w miejsce światła i chwały Bożej, zdaje się trwać aż do owego momentu kulminacyjnego, który według kryterium ludzkiego powinien doprowadzić do jej załamania się, ale który według kryterium Bożego, wyraża z jednej strony wylanie się miłości i chwały, a z drugiej schyłek i śmierć.

Wizja ta zakłada w sposób nieunikniony także określoną antropologię. Również człowiek jest bytem, który sedno, to znaczy miłość, osiąga nie przez stawanie się „coraz to większym” i „coraz to mocniejszym”, ale w możliwości unizniania się coraz to głębiej i bycia złączonym z krzyżem Chrystusa, który „życie swoje oddał za przyjaciół swoich” (J 15, 13). Istotnie, w oparciu o to, co wiemy z biografii, jest bardzo prawdopodobnym, że dar stygmatów na górze Alwemii zawiera właśnie to oddanie „własnego życia za przyjaciół”; to, co najbardziej dręczyło Franciszka w ostatnich dwóch latach przed śmiercią, był to podział w Zakonie, który także według niego za bardzo się rozrósł. Cierpiał, widząc istniejące w nim rozbieżności od pierwotnego ideału. Fakt, że ich nie opuszczał, ale kochał ich w ich „ułomności”, „aż po krzyż”, stanowi treść i przyczynę jego doświadczenia krzyża na górze Alwemii. Cierpienie za Zakon wycisnęło mu rany, i w swojej miłości człowieka wierzącego wiedział on, że były to rany Ukrzyżowanego, który nie zachował dla siebie swego życia, ale oddał je za nas wszystkich.

#### **4. Słowo i Sakrament w Kościele jako nowa obecność Kenosis Chrystusa – Kościół jako Sakrament Kenotyczny**

Od naszego punktu wyjścia, w którym zobaczyliśmy, jak Franciszek doświadczył w *Słowie* objawienia Boga żyjącego, nie rozważaliśmy jednego z problemów

---

<sup>23</sup> 1Cel 94.

związanych z tym tematem, to znaczy: w jaki sposób Franciszek w XIII wieku zetknął się ze Słowem Bożym, Słowem, które zostało skierowane do ludzi wiele wieków wstecz. Ta bezpośredniość była możliwa, ponieważ w słowie i w sakramentach Kościoła doświadczył żywej kontynuacji i aktualizacji objawienia Bożego. Od samego początku jego silny akcent na „wierność” „świętej matce Kościołowi”, jako jedyne wyróżnika życia według Ewangelii, jawi się szczególnie wyraźny w zakończeniu *Reguły zatwierdzonej*: „...abyśmy zawsze poddani i położeni pod stopy tego świętego Kościoła, ugruntowani w wierze katolickiej, zachowywali ubóstwo i pokorę, i świętą Ewangelię Pana naszego Jezusa Chrystusa, jak to stanowczo przyrzekaliśmy”<sup>24</sup>.

Wobec tych danych okazuje się bezdyskusyjnie jednoznaczna wizja Kościoła u św. Franciszka, potwierdzona na wielu miejscach jego *Pism*. Zróbmy jedną uwagę, wychodząc od wyżej przytoczonego tekstu. Nieustannie było potwierdzane, że Franciszek zawsze miał silną wiarę w Kościół, w jego hierarchię i kapłanów, chociaż grzeszników. Niech posłużą na przykład słowa z *Testamentu*: „Potem dał mi Pan i daje tak wielkie zaufanie do kapłanów, którzy żyją według zasad świętego Kościoła Rzymskiego ze względu na ich godność kapłańską, że chociaż prześladowaliby mnie, chcę się do nich zwracać. I chociaż miałbym tak wielką wiarę jak Salomon, a spotkałbym bardzo biednych kapłanów tego świata, nie chcę wbrew ich woli nauczać w parafiach, w których oni przebywają”<sup>25</sup>.

Gdzie tkwi korzeń tej postawy? Nietrudno dać odpowiedź po tym, co się powiedziało. Tajemnica objawienia Boga światu ukazała się w Chrystusie i w Jego Słowie jako tajemnica kenosis, ogołocenia. Dlatego również żywe trwanie objawienia w Kościele trzeba rozumieć jako tajemnicę kenosis. Oznacza to, że – aby ukazać blask tajemnicy jego czystości i miłości – Bóg nie wyklucza człowieka nędznego i grzesznika; przeciwnie, przychodząc na świat, okazuje się prawdziwym miłośnikiem ułomności i grzeszności ludzkiej, i przez *to* objawiając swoją chwałę. Franciszek sam daje to uzasadnienie, gdy mówi: „I nie chcę dopatrywać się w nich grzechu, ponieważ rozpoznaję w nich Syna Bożego i są moimi panami. I postępuję tak, ponieważ na tym świecie nie widzę niczego wzrokiem cielesnym z Najwyższego Syna Bożego, tylko Jego Najświętsze Ciało i Najświętszą Krew, które oni przyjmują i oni tylko innym udzielają. I pragnę, aby te najświętsze tajemnice były ponad wszystko czczone i umieszczane w godnych miejscach”<sup>26</sup>.

W tekście tym stwierdza się klarownie, że Kościół jest „sakramentem kenotycznym” i dlatego nie głosi Boga wzniesłego i Jego miłości za pomocą wielkości i doniosłości ludzkiej, ale przeciwnie, Bóg posługuje się ubóstwem i ułomnością

<sup>24</sup> 2Reg 12, 4.

<sup>25</sup> T 6–7.

<sup>26</sup> T 9–11.

jako znakami *swojej* chwały. Chwała Boża jest tak wielka, że jej jaśniejące światło przenika grzech ludzki i ukazuje się – na przykład w Eucharystii lub w kapłaństwie – temu, kto rozpoznaje w wierze charakter kenotyczny objawienia Bożego.

Stąd slogan, który dzisiaj często się słyszy: „Chrystus tak, Kościół nie”, byłby całkowicie niezrozumiały dla Franciszka i ukazywałby, że zamiast zrozumienia tajemnicy Chrystusa w jej autentycznej głębi, pozostało się przywiązaniem do projekcji własnych pragnień. Człowiek Jezus Chrystus, który jest jednocześnie Synem Bożym, jest oczywiście wolny od wszelkiego grzechu w swoich ludzkich czynach, ale nie związał swojej miłości i swojej obecności z zasługami człowieka – komu w takim przypadku mógłby kiedykolwiek ofiarować swoją łaskę? – lecz powierza je istotom ludzkim i ułomnym.

Taka jest dokładnie – również w historii Kościoła – wewnętrzna wymowa Be-  
tlejem i Golgoty. Dlatego Franciszek tak mocno podkreśla aspekt kenotyczny, kiedy mówi o Eucharystii: „Niech zatrwoży się cały człowiek, niech zadrży cały świat i niech rozraduje się niebo, gdy na ołtarzu w rękach kapłana jest Chrystus, Syn Boga żywego. O przedziwna wielkości i zdumiewająca łaskawości! O wzniosła pokoro! O pokorna wzniosłości, bo Pan wszechświata, Bóg i Syn Boży, tak się uniaża, że dla naszego zbawienia ukrywa się pod niepozorną postacią chleba! Patrzcie, bracia, na pokorę Boga i wylewajcie przed Nim serca wasze, uniażajcie się i wy, abyście zostali wywyższeni przez Niego. Nie zatrzymujcie więc niczego z siebie dla siebie, aby was całych przyjął Ten, który cały wam się oddaje”<sup>27</sup>.

Ponownie spotykamy to prawo strukturyzujące, które jest nam już znane. Przenikają się tu, z jednej strony pokora, małość i zniesienie się, a z drugiej wzniosłość i wielkość tak, że pokora Boga okazuje się wierzchołkiem Jego wzniosłości, szczytem Jego chwały. W swojej wielkości Bóg czyni zawsze krok naprzód w porównaniu do tego, co człowiek ośmieliłby się pomyśleć albo mógłby sobie wyobrazić. Bóg pochyla się, staje się małym: z miłości. Wobec tej tajemnicy kenotycznej miłości Boga, Franciszek nie może się ograniczyć, aby ją jedynie oznajmiać czy głosić: jego słowo staje się radowaniem się, wielką radością, wołaniem podziwu, podziwem, adoracją.

Właśnie dlatego człowiek powinien odpowiedzieć na uniażającą się miłość Boga praktyką życia w miłości. Jak słyszeliśmy wcześniej, zwyczajne postacie chleba, które w Eucharystii stały się miejscem objawienia się chwały Boga i Jego miłości, mają być „ponad wszystko czczone i przechowywane w miejscach odpowiednich”; taką samą cześć należy okazywać Kościołowi, który jest nie tylko związany ze słowem i sakramentem, ale także ze sprawowaniem słowa i sakramentu. Trzeba szanować kapłanów i nie trzeba dostrzegać ich grzechów, ale w ich ułomności i mimo ich ułomności – Syna Bożego i tajemnicę Jego podyktowanego miłością ogołocenia

---

<sup>27</sup> LZ 26–29.

się. Dla Franciszka tylko ten człowiek, który nie poznał samouniżenia się Boga w życiu Chrystusa, może gorszyć się Kościołem i odrzucić propozycję zbawienia, którą daje mu w Kościele Chrystus. Kto zaś kontempluje z wiarą tę tajemnicę, dostrzeże chwałę Boga w ubogim i pokornym obrazie Kościoła.

Można tu bardzo jasno dostrzec paralelizm z Eucharystią. Kto rozpozna Chrystusa w niepoznanych postaciach chleba, będzie się z szacunkiem odnosił do tego wszystkiego, co ma z nimi związek, i będzie przeżywał ze czcią wzniosłość i chwałę Boga: „...powinniśmy także strzec naczyń liturgicznych oraz wszystkich ksiąg, które zawierają święte słowa Boże, po to, aby opanowało nas poczucie wzniosłości naszego Stwórcy i naszego poddaństwa wobec Niego”<sup>28</sup>. Idąc za logiką myśli Franciszka, można również stwierdzić, że kto w ubogim i grzesznym wizerunku Kościoła – łącznie z wizerunkiem instytucjonalnym, kościelno-sakramentalnym, będącym charakterystyką jego posługi kapłańskiej – przez wiarę rozpozna chwałę miłości Chrystusa, zstąpi na niego „wzniosłość naszego Stwórcy”. Dla Franciszka ta dialektyka miłości tkwi istotnie w wierze, dzięki mocy kenotycznej objawienia Boga w Chrystusie ubogim.

Do tego, co zostało powiedziane, należy dodać, że św. Franciszek zdawał sobie doskonale sprawę, że jeśli jakiś kapłan zrozumiałby tę relację, poczułby się osobiście poruszony i przemieniony przez nią i przez jej wewnętrzny dynamizm. Dlatego, kiedy prosił, aby grzeszny Kościół upodobił się do Chrystusa, nigdy nie zawierał twardego „Ty musisz”, ani zwykłego poleceniu, ale mocy Chrystusa, która ukazuje się w słabości, a więc opierając to wszystko na pogłębieniu wiary w tajemnicę Chrystusa. Jego dalekie od moralizującego kaznodziejstwo pragnie wprowadzić w tajemnicę i czyni to w taki sposób, że jego konsekwencja etyczna, naśladowanie Chrystusa, pełni zawsze rolę centralną. I tak w *Liście do duchownych* mówi kapłanom, aby rozważali, że sprawują tajemnice eucharystyczne i że powinni wyciągać z tego konsekwencje dla własnego życia: „I gdziekolwiek Najświętsze Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa byłoby niegodnie umieszczone i zostawione, należy je z takiego miejsca zabrać i złożyć w miejscu godnym i zabezpieczyć”<sup>29</sup>. Franciszek wierzył, że głęboka asymilacja tajemnicy eucharystycznej przemieni samych kapłanów.

Spontanicznie przypomina się epizod z życia Papieża Jana XXIII. Kiedy był patriarchą Wenecji, doniesiono mu, że proboszcz pewnej wioski pije i zaniedbuje swoją parafię. Pragnął osobiście odwiedzić kapłana i przyjechawszy do wsi, zapytał o niego, gdzie jest. Z lekką ironią odpowiedziano mu, że przebywa w gospodzie, gdzie faktycznie go zastał. Powiedział kapłanowi, aby poszedł z nim. Będąc już na plebani, zamiast go upomnieć, poprosił o wysłuchanie jego spowiedzi. Uznanie chwały Chrystusa, podczas gdy sprawował sakrament pokuty wobec Patriarchy, musiało dać do myślenia kapłanowi o wiele więcej aniżeli jakiegokolwiek kazanie.

<sup>28</sup> LZ 34.

<sup>29</sup> LD 11.

## **5. Kenoza naśladowania i jej konsekwencje społeczne. Implikacje ucznia w egzystencji kenotycznej Objawienia Chrystusa w Duchu**

W tym, co powiedziano wyżej, Kościół nie został jeszcze w pełny sposób przedstawiony. Rzeczywiście, posiada on nie tylko aspekt instytucjonalny. Jako znak i „sakrament” jego oblicze instytucjonalne ma za cel uobecnić w świecie chwałę Chrystusa.

Ta zaś chwała – która jest zasadniczo miłością kenotyczną i samoofiarującą się – staje się realnie obecna w świecie, kiedy konkretni ludzie dają jej odpowiedź przez swoje własne życie. Dla Franciszka, w miarę jak rozpoznaje się obecność Chrystusa w sakramencie, to rozpoznanie przemienia się w taką właśnie odpowiedź, to znaczy w praktykę adoracji i naśladowania. Kiedy mówi o pokorze Boga w Eucharystii, natychmiast zachęca do dania odpowiedzi: „Patrzenie, bracia, na pokorę Boga i wylewajcie przed Nim serca wasze, unijajcie się i wy, abyście zostali wywyższeni przez Niego. Nie zatrzymujcie więc niczego z siebie dla siebie, aby was całych przyjął Ten, który cały wam się oddaje”<sup>30</sup>. Naśladowanie nie może być czymś połowicznym, musi być pełnym, całkowitym, ponieważ miłość, z jaką Chrystus wyniszczył samego siebie dla nas, była również bezgraniczna, całkowita.

Życie, jakie powinno się prowadzić w odpowiedzi na objawienie Boga w Chrystusie, Franciszek nazywa „życiem według Ewangelii” – i tu jeszcze raz ukazuje się punkt wyjścia jego intuicji teologicznej, jego sposobu patrzenia na Słowo Boże. Jako instytucja Kościół nie może być uważany za punkt końcowy, ani w kierunku wertykalnym, ani w kierunku horyzontalnym – ku światu. Ku górze, w swojej relacji z Bogiem, Kościół jest miejscem naturalnym, w którym ukazuje się, dzisiaj i zawsze, objawienie *Boga w Chrystusie*, nie objawienie Kościoła. Horyzontalnie Kościół jest miejscem, w którym powinno się dać odpowiedź na objawienie Boga, gdzie ludzie powinni prowadzić „życie według Ewangelii”. Tak więc Kościół jest konieczny jako „sakrament”, jako pośrednictwo zbawienia, funkcja, którą Franciszek zawsze w nim uznawał; Kościół jednak nie jest metą zbawienia, przynajmniej w swoim aspekcie instytucjonalnym: meta tkwi w żywym naśladowaniu Chrystusa, naśladowaniu, które ma się realizować w Kościele. W miarę jak to się wypełnia, realizuje się także „Kościół”, Kościół żywy, w pełni świadomy, czym jest: wywodzi się z Ewangelii (która mocą Chrystusa nigdy go nie opuszcza jako instytucjonalno-sakramentalnego Kościoła Chrystusa) i jest powołany, aby był żyjącą Ewangelią.

Franciszek bardzo dobrze rozumiał, że to wezwanie do naśladowania Chrystusa na pierwszym miejscu zawsze dotyczy własnego serca: nie uzyskuje się niczego, jeśli wymaga się tego naśladowania od Kościoła, lecz osobiście nie wciela się go

---

<sup>30</sup> LZ 28–29.

w życie. Dlatego Święty z Asyżu inicjuje egzystencję kenotyczną, zaczynając od siebie samego, a pierwszymi, do których kieruje swoją zachętę i wezwanie, są jego bracia: „Wszyscy bracia niech się starają naśladować pokorę i ubóstwo Pana naszego Jezusa Chrystusa i niech pamiętają, że niczego innego nie powinniśmy mieć na tym świecie, tylko – jak mówi Apostoł: Zadowoleni jesteśmy z tego, że mamy pożywienie i ubranie. I powinni się cieszyć, gdy przebywają wśród ludzi prostych i wzgardzonych, ubogich i słabych, chorych i trędowatych, i żebraków przy drogach. I gdzie będzie potrzeba, niech idą po jałmużnę. I nie powinni się wstydzić, niech raczej przypominają sobie, że Pan nasz Jezus Chrystus, Syn Boga żywego, wszechmogącego uczynił twarz swoją jak najtwardszą skalę i nie zawstydział się. I był ubogi i bezdomny, i żył z jałmużny On sam i błogosławiona Dziewica, i uczniowie Jego. I kiedy ludzie zawstydzaliby ich i nie chcieliby dać im jałmużny, bracia powinni za to Bogu dziękować, bo za ten wstyd otrzymają wielkie uznanie przed trybunałem Pana naszego Jezusa Chrystusa”<sup>31</sup>.

Można powiedzieć, że naśladowanie Chrystusa, które jest tu wymagane, jest naśladowaniem apostołskim, ale to apostołat o własnej charakterystyce, zważywszy na jego strukturę kenotyczną. Przede wszystkim jest to apostołat poprzez swoją egzystencję i dlatego stanowi wyzwanie wobec konkretnego świata. Chrystus, będąc bogatym, gdyż był Bogiem, nie zatrzymał dla siebie swego bogactwa, ale własną egzystencją wszedł w nasze ubóstwo i grzeszność; a ponieważ ta Jego egzystencja była pierwszą misją, z której zrodziły się Ewangelia i Kościół, naśladowanie Chrystusa oznacza przyjęcie tego ruchu kenotycznego, albo raczej włączenia własnej egzystencji ludzkiej ucznia w ten ruch kenotyczny. Dlatego Franciszek nie cofa się przed pogardzanymi, ubogimi, trędowatymi, przeciwnie, wychodzi im naprzeciw ze świadomością, że został posłany i ma nieść poprzez swoją miłość – która również jest „sakramentem” – miłość głębszą, inną, większą: miłość Boga w Jezusie Chrystusie.

Wymiar społeczny w działalności i myśli Franciszka jest więc rozumiany w sposób chrystologiczny. Jeśli chce się zrozumieć Franciszka, nie powinno się nigdy tracić z oczu tej struktury chrystologicznej, która stanowi istotny czynnik jego działalności społecznej. Dlatego też spotkamy również tutaj, w zetknięciu społecznym życia ewangelicznego, wzajemne oddziaływanie istniejące między „ubóstwem” i „pokorą” z jednej strony, a „chwałą” i „czcią” z drugiej: w ostatnim cytowanym tekście, upokorzenie znoszone z powodu ludzi przynosi wielką cześć przed trybunałem Jezusa Chrystusa. On jest ukoronowany chwałą właśnie dlatego, że wcześniej uniżył samego siebie (Flp 2, 5–11). *Ponieważ* jest upokorzonym, *ponieważ* jest niewolnikiem wszystkich, *ponieważ* jest Ukrzyżowanym, dlatego więc Jezus Chrystus jest Sędzią żywych i umarłych, wywyższonym przez Boga, Królem królów i Panem panów. W ten sposób wiara Franciszka przenika sytuację kenotyczną wsty-

<sup>31</sup> 1Reg 9, 1–6.

du, w niej widzi objawienie chwały Bożej i może „dziękować za to Bogu”, w zgodności z kazaniem na górze: „Błogosławieni jesteście, gdy ludzie wam urągają i prześladują was i gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was” (Mt 5, 11).

Franciszek zauważa identyczny związek między nędzą i chwałą, wyrażony w terminach „gorzki” i „słodki”, kiedy spogląda wstecz na swoją służbę trędowatym. „Gdy byłem w grzechach, widok trędowatych wydawał mi się bardzo przykry. I Pan sam wprowadził mnie między nich i okazywałem im miłosierdzie. I kiedy odchodziłem od nich, to, co wydawało mi się gorzkie, zmieniło mi się w słodycz duszy i ciała”<sup>32</sup>. „Gdy byłem w grzechach” oznacza: kiedy żyłem w sferze egoizmu i jeszcze nie przeszedłem zmiany wartości w doświadczeniu objawienia kenotycznego Chrystusa. Tylko nawrócenie, któremu impuls początkowy dał sam Pan, mogło zaprowadzić Franciszka do trędowatych i potem – przez zanurzenie w egzystencji kenotycznej Chrystusa – pozwoliło mu doświadczyć głębi rzeczywistości, bez zatrzymywania się na zwykłej powierzchni zewnętrznej: a rzeczywistość służby trędowatemu była „słodka”, była doświadczeniem chwały Boga, Boga, który zawsze jest miłością i cały się oddaje. To jest ten krąg, w którym umieszcza się zaangażowanie społeczne św. Franciszka i, dodajmy, franciszkanów; tylko stąd może ono czerpać mocny impuls.

Wraz z tym życie według Ewangelii nabiera, jakby nie zamierzając, innego ukierunkowania, to znaczy ku Kościołowi zeświecczonemu i potrzebującemu reformy. W tym przypadku egzystencja działa jako *świadectwo*. Franciszek nigdy nie starał się stawiać kogokolwiek na ławie oskarżonych ani wysuwać żądań pod adresem Kościoła. Nie byłby zgodny ze swoim sposobem rozumienia naśladowania Chrystusa, wychodząc od kenosis jako uniżenia. Nie miał prawa, aby się ich domagać. Mówi natomiast: „Błogosławiony sługa, który okazuje się równie pokorny wśród swoich podwładnych, jak wśród swych panów. Błogosławiony sługa, który pozostaje zawsze pod różgą karności. Sługą wiernym i roztroptym jest ten, który nie zaniedbuje pokuty za wszystkie swoje przewinienia: wewnętrznie przez skruchę, a zewnętrznie przez wyznanie winy i uczynki wynagradzające”<sup>33</sup>.

Kto zaś będzie pragnął w pokorze wykonywać w sposób kenotyczny prawo związane z własnym urzędem, nie będzie domagającym się ani autorytatywnym w swoich planach i ideach reformy, ale będzie szedł drogą osobistego zaangażowania. Z tego wynika nieustanny wysiłek Franciszka, aby uważać apostołat przede wszystkim jako *świadectwo*, jako przykład, jako wyrażenie własnej egzystencji, a dopiero na drugim miejscu, jako przepowiadanie ustne, wsparte tym egzystencjalnym *świadectwem*.

Braciom, których posyła na misje, mówi: „Bracia, którzy udają się do niewiernych, mogą w dwojaki sposób duchownie wśród nich postępować. Jeden sposób: nie wdawać się w kłótnie ani spory, lecz być poddanymi wszelkiemu stworzeniu ze

---

<sup>32</sup> T 1–3.

<sup>33</sup> Np 23.

względem na Boga i przyznawać się do wiary chrześcijańskiej. Drugi sposób: gdyby widzieli, że tak się Bogu podoba, niech głoszą słowo Boże<sup>34</sup>.

Z kontekstu wnioskujemy się, że pierwszy sposób przepowiadania jest wymagany od wszystkich; nikt nie może z niego zrezygnować, a w przypadku wielu braci będzie on jedynym. A „gdyby widzieli, że tak się Bogu podoba”, mogą, wsparci świadectwem własnego życia, poświęcić się także kaznodziejstwu.

Z jednego z *Napomnień* widać jasno, że Franciszka zawsze niepokoiło niebezpieczeństwo, aby bracia nie zapomnieli o świadectwie własnego życia i nie pozostali tylko na „literze” Pisma. „Apostoł mówi: Litera zabija, a duch ożywia. Litera zabija tych, którzy pragną poznać tylko same słowa, aby uchodzić za mądrzejszych od innych i zdobyć wielkie bogactwa, i rozdać je krewnym i przyjaciołom<sup>35</sup>. Zdecydowanie jeszcze raz wyraża, że kiedy Słowo traci swoją egzystencjalną formę kenotyczną, kiedy chrześcijanin przyjmuje je tylko intelektualnie, bez wcielenia w życie jego charakteru kenotycznego, właściwie przestaje być Słowem Bożym i staje się jedynie literą niezdolną, aby przekazać jakieś życie. To, że słowo straciło swoją formę kenotyczną, „uwidacznia się przez fakt, że kaznodzieja lub komentator Pisma Świętego pragnie „uchodzić za mądrzejszego od innych.”

Czyniąc tak, zaprzecza on dynamiczności słowa, które skłania, aby żyć wśród „pogardzanych biednych”, wśród tych, którzy „się nie liczą”; on żyje, nie trzymając się słowa, ale jego powłoki, właśnie „literę”. Oczywiście, trzeba pamiętać, że Franciszek nie uważa za biednych tylko ludzi, którzy nie posiadają dóbr materialnych, ale także i na pierwszym miejscu wszystkich ludzi w ich sytuacji grzechu i ułomności, ludzi, którzy prowadzą ubogie życie pod względem sensu i nadziei. Takim nie zdaje się na nic głoszenie Słowa „z wysoka”, bez świadectwa egzystencjalnego, ponieważ tym, co ich interesuje i czego oni potrzebują jest Słowo, które jest „duchem i życiem<sup>36</sup>”.

Mówiąc w inny sposób: reforma kaznodziejstwa i reforma życia chrześcijańskiego, musi być zawsze reformą „w duchu”, w żyjącym Duchu Chrystusa. Kiedy Słowo nie przemieniło się w życie i świadectwo, kiedy nie jest duchem, nie może czynić ani wydawać owoców. I to jest zrozumiałe. Istotnie, jak Słowo mogło wcielić się i wcieliło się w Maryi tylko „za sprawą Ducha Świętego”, w ten sam sposób tylko „za sprawą Ducha Świętego” będzie mogło na nowo wcielić się, to znaczy, będzie mogło stać się jeszcze skutecznym w historii. A Duch Święty jest zawsze Duchem skutecznym, który jest blisko życia i rzeczywistości.

<sup>34</sup> 1Reg 16, 5–7.

<sup>35</sup> Np 7, 1–2.

<sup>36</sup> W taki sposób Franciszek rozumie swoje zadanie głoszenia słowa Bożego, jak to widać z 2LW 3: „Zważywszy zatem, że z powodu choroby i słabości swego ciała nie mogę każdego z osobna odwiedzić, postanowiłem w tym liście i orędziu przekazać wam słowa Pana naszego Jezusa Chrystusa, który jest Słowem Ojca, i słowa Ducha Świętego, które są duchem i życiem”.

Jest też inny tekst, w którym Franciszek kreśli jeszcze mocniej paralelizm między wcieleniem i narodzeniem Boga z Dziewicy Maryi a narodzinami Boga w człowieku poprzez świadectwo: „Jesteśmy oblubieńcami (Pana), gdy dusza wierna łączy się w Duchu Świętym z Jezusem Chrystusem. Jesteśmy prawdziwie braćmi, gdy spełniamy wolę Jego Ojca, który jest w niebie. Jesteśmy matkami, gdy Go nosimy w sercu i w ciele naszym przez miłość oraz czyste i szczere sumienie, rodzimy Go przez święte uczynki, które powinny przyświecić innym jako wzór”<sup>37</sup>.

## 6. Bóg jest Miłością, Bóg jest Pokorą

Pozostaje jednakże pytanie, bardziej spekulatywne, ale w żadnym wypadku nie obce życiu, a mianowicie: kim jest ten Bóg, od którego pochodzi ten ruch kenotyczny objawienia się światu. Odpowiedź można znaleźć tylko w objawieniu samego Boga, w tej chwili, kiedy ktoś otwiera się na nie i łączy z nim swoją egzystencję. Pierwszy list św. Jana formułuje tę odpowiedź słowami: „Bóg jest Miłością” (1J 4, 8). I w tym samym tekście tak kontynuuje: „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1J 4, 10). Jest to zrozumiałe, zważywszy, że dynamizm objawienia zstępuje od Boga i wchodzi w świat grzeszny i niezdolny kochać. Z drugiej strony, jest również oczywistym, że to objawienie Boga miłości może uwolnić świat od jego grzechu, od nienawiści, od śmierci i uczynić go zdolnym do odpowiedzi miłością na miłość Bożą.

U Jana ta odpowiedź miłości jest przedłużeniem, zanurzeniem w miłości, która pochodzi od Boga: „Umiłowani, jeśli Bóg tak nas umiłował, to i my winniśmy się wzajemnie miłować... Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas” (1J 4, 11–12); i oczywiście nie dlatego, że nasza miłość ludzka ma moc sprawienia, aby Bóg zstąpił i zamieszkał wśród nas – byłoby to fałszywe zrozumienie, chociaż wydaje się rozpowszechnione dzisiaj – ale ponieważ Bóg już zstąpił i mieszka wśród nas, stąd też odpowiedź na *Jego* miłość jest jedyną możliwością i jedynym znakiem, aby ukazać, że miłość, którą On nam dał dobrowolnie i za darmo, pozostaje pośród nas.

Ta wizja z pierwszego listu św. Jana jest dla Franciszka fundamentem jego własnego życia; wskazuje to użycie słowa „pokora”, słowa, które odnosi do samego Boga, ale którego nie znajdujemy u św. Jana. Franciszek ośmiela się mówić do Boga: „Ty jesteś dobro, wszelkie dobro, najwyższe dobro, Pan Bóg żywy i prawdziwy. Ty jesteś mądrością, Ty *jesteś pokorą*, Ty jesteś cierpliwością”<sup>38</sup>. Czy może chodzi o oczywistość, której nie warto poświęcać zbyt wiele uwagi, gdyż w tekście wszystkie cnoty są odnalezione w Bogu i Jemu przypisane? To nieprawdopodobne. Przede wszystkim dlatego, że w teologii Kościoła istnieje właśnie szeroka i długa

<sup>37</sup> 2LW 51–53.

<sup>38</sup> KLUw 3–4.

tradycja, według której pokornym może być tylko Syn Boży, stawszy się człowiekiem, a nie Bóg sam w sobie. Dla Franciszka natomiast jest decydującym, że pokorę, tak jak miłość, należy przypisać Bogu samemu w jego wieczności. Dlaczego?

Rację tego można łatwo wykazać. Uniżenie Chrystusa we Wcieleniu wypływa z miłości Boga, ale z miłości szczególnej. Wypływa z miłości i wyraża się w miłości, która kieruje się ku temu, który *był zagubiony*, i oczywiście nie pozostając poza tym zagubieniem, ale stając się jednym z zagubionych. Tym uniżeniem jest właśnie *humilitas*, „stać się prochem” (*humus* = proch), pokora. Bóg szuka i nawiedza z pokorą *humus*, proch, ziemię w jej śmiertelnej przemijalności. A ponieważ ten ruch miłości Boga rozpoczyna się w samym Bogu, pokora w ścisłym sensie jest również charakterystyką Boga. Faktycznie, pokora nie polega na pierwszym miejscu na tym, że Jezus, Bóg, który stał się człowiekiem, żył razem z ubogimi i pogardzanymi, z celnikami i grzesznikami, ale tkwi przede wszystkim i zasadniczo w fakcie, że zstępuje On ze swojego boskiego bogactwa i pochyla się nad naszym ludzkim światem. Fundamentalną strukturę Wcielenia i przyjścia do nas Boga rozumie się lepiej, patrząc, jak to ludzkie Wcielenie Chrystusa jest realizowane w Jego sposobie życia i w Jego przepowiadaniu.

Wynika z tego jasno, że dla Franciszka Bóg to Ten, który „niczego nie zatrzymuje dla siebie”, który cały się oddaje, który się ogałaca aż po ostatnie wołanie Jezusa na krzyżu: „Pragnę”; w tym wołaniu wyraża się owo pragnienie miłości, które sprawiło, że Bóg „wyszedł” poza swoją boskość, aby szukać tego, co zginęło. I jest również jasnym, że dla Franciszka wszelkie zaangażowanie społeczne może być poprawnie zrozumiane tylko, gdy pamięta się o tym pragnieniu, które ma sam Bóg. Spotykamy tu – powiedzmy to na marginesie – zbieżność między Franciszkiem i Matką Teresą z Kalkuty, która swoje poszukiwanie umierających, swoją posługę względem nich rozumie jako przedłużenie tamtego wołania Chrystusa na krzyżu. Bóg pragnie tych, którzy są zagubieni, umierający, ludźmi bez nadziei, i szuka ich w swoim Synu. I nie przestaje szukać ich, w miarę jak ludzie pozwalają się porwać przez Ewangelię, przez Chrystusowego Ducha w Kościele, przemieniając się w ten sposób w żywe „sakramenty” miłości Boga.

## 7. Struktura intuicji teologicznej św. Franciszka

Obserwując różne momenty tej intuicji teologicznej, zauważamy, że jest ona bardzo jednolita. Jednakże, jeśli porównuje się ją z innymi aktualnymi wizjami tajemnicy Chrystusa, uderza fakt, że zmartwychwstanie Jezusa nie wchodzi w całość systemu tak, jak Wcielenie i śmierć na krzyżu. Nawet w indeksie analitycznym *Pism św. Franciszka* nie pojawia się słowo „zmartwychwstanie”. Jak to wytłumaczyć? Czy mamy może przyjąć, że spójność i jedność wizji św. Franciszka zostały uzyskane, pomijając zwycięstwo paschalne Chrystusa? W tym punkcie wypada poczynić pewne uwagi. Na pierwszym miejscu, z badań nad *Nowym Testamentem* wiemy, że

### *Intuicja teologiczna św. Franciszka z Asyżu*

w listach przypisywanych św. Pawłowi, w *Liście do Kolosan* i *Liście do Efezjan*, nie występuje pojęcie „zmartwychwstanie”, zastąpione pojęciem „wywyższenie”, termin, który – złączony z pojęciem „zmartwychwstanie” – odgrywa ważną rolę również w Ewangelii św. Jana. Jednakże listy do Kolosan i do Efezjan zawierają *integralną* wizję tajemnicy Chrystusa. Stąd pytanie, czy Franciszek nie korzysta z innego doświadczenia albo nie posługuje się inną terminologią dla wyrażenia funkcji pełnionej przez słowo „zmartwychwstanie Chrystusa” w teologii Pawłowej *Listu do Rzymian*?

Wydaje się, że właśnie tak. Często podkreślaliśmy fakt, że dla Franciszka właśnie w wyniszczeniu się Chrystusa – we wszystkich tego postaciach, aż do ułomności sług Kościoła – objawia się *chwała Jego miłości*; i dlatego *zwycięstwo Chrystusa*, które ze swej istoty może być tylko zwycięstwem miłości, ukazuje się wszechmocne już w czasie, to znaczy w ubóstwie, w pokorze. Ścisły związek między gorzkością i słodyczą w posłudze trędotawym, przenikanie się unicestwienia i doniosłości w celebracji eucharystycznej i święta Bożego Narodzenia w Greccio, połączenie bólu i radości w wizji Serafina na górze Alvernii i wszystkie te wydarzenia posługują się tym samym słownictwem. Mamy przed sobą doświadczenie chrześcijańskie, w którym łączą się Wielki Piątek i poranek Wielkiej Nocy, ale w żaden sposób jedno wydarzenie nie usuwa drugiego. Ubóstwo nie przestaje być ubóstwem, śmierć śmiercią, a unicestwienie unicestwieniem. Zostały one przemienione mocą miłości i wiary i przemieniły się w sakrament *chwały i życia*. Dla niewierzącego jest to coś nie do poznania, całkowicie niezrozumiałe. Dla wierzącego Franciszka ta przemiana wydarzeń i rzeczy jest rzeczywistością.

Jak już mogliśmy potwierdzić gdzie indziej, Franciszek wykazuje wielkie podobieństwo do teologii Janowej *Nowego Testamentu*. U Jana Wielki Piątek i Niedziela Wielkanocna stanowią jedność, zgodnie z prawem ziarna pszenicy, które obumiera (por. J 12, 24). To pojawia się wiele razy w Ewangelii św. Jana. „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, pociągnę wszystkich do siebie” mówi Jezus w J 12, 32; a ewangelista dodaje: „To powiedział, zaznaczając jaką śmiercią miał umrzeć” (J 12, 33). Na pewno wywyższenie nad ziemię oznacza w pierwszym rzędzie śmierć na krzyżu, utratę jakiegokolwiek oparcia, najwyższe opuszczenie. Ale oznacza również wywyższenie nad ziemię Chrystusa zwycięzcy, Jego wszechmoc, Jego chwałę. Pomyślmy także o słowach, jakimi Piłat przedstawia Jezusa: *Ecce homo*, „Oto człowiek” (J 19,5). Czy w myśli ewangelisty to słowo o królu ukoronowanym cierniem i wyszydzonym nie jest może zarazem aluzją do chwały Jezusa, Tego, który jest człowiekiem autentycznym i prawdziwym, człowiekiem w pełnym jego znaczeniu? Musimy dostrzec złączone tu obydwa poziomy: Jezus będący przedmiotem kpin, cierpiący, obnażony, ogołcony ze swoich dóbr i pozbawiony swoich praw, On jest właśnie człowiekiem w jego pełnym znaczeniu, autentycznym królem, jak dał się poznać przez Piłata.

Na tej samej linii znajduje się wyrażenie o „krwi i wodzie”, które wypłynęły z boku umarłego Jezusa (J 19, 34). Krew jest aluzją do Eucharystii, a woda do

chrztu, tak więc wyrażenie to ma charakter w pełni paschalny: umęczone ciało Jezusa umarłego przemienia się w źródło niewyczerpanego życia, życia wiecznego. Dlatego jeszcze raz spotykamy w Ewangelii św. Jana myśl i doświadczenie „sakramentalne”, które pragnie nam powiedzieć, że w doświadczeniu krzyża, ubóstwa i wyniszczenia uwidacznia się w obfitości miłość Boża oraz triumf i chwała tej miłości. Przez to objawia się ona silna i wspaniała, posuwając się aż do ubóstwa i opuszczenia, aż do oddania własnego życia, spragniona tego, który był zagubiony. W tej miłości ubóstwo nie przestaje być ubóstwem, ani śmierć Jezusa nie przestaje być śmiercią i to straszną – i trzeba, żeby tak było, gdyż w przeciwnym razie miłość nie doszłaby aż do kresu, aż do końca, aż do tego, który był zagubiony.

Ponieważ jednak miłość Chrystusa ma naprawdę moc nad tym, co ostateczne – potwierdziło się to w Jego śmierci – śmierć została unicestwiona w Jego śmierci, unicestwiona w miarę, jak On – ogałając się całkowicie – dał to, co mógł dać z siebie. Dlatego krzyż jaśnieje w blasku triumfu zwycięstwa tej *miłości*.

Ponieważ Franciszek doświadczył czegoś podobnego, w swoich *Pismach* mówi o szlachetności i chwale ubóstwa, o nagrodzie wiecznej i przyszłym sądzie, nie mówiąc natomiast nawet słowem o znaczeniu zmartwychwstania Chrystusa. Triumf paschalny staje się widoczny w inny sposób: władza i wywyższenie Chrystusa stają się czytelne w mocy i w chwale Jego miłości, która ukazuje się właśnie w ubóstwie, w wyniszczeniu i w śmierci. Dlatego Franciszek umiera śmiercią prawdziwą, ludzką, ale to, co się w niej dokonuje, jest napełnione światłem życia wiecznego<sup>39</sup>. Św. Bonaventura w ten sposób opisuje śmierć Franciszka: „Gdy wypełniły się w nim wszystkie tajemnice i owa najświętsza dusza uwolniona od ciała zanurzyła się w bezmiarze Bożej światłości, błogosławiony mąż zasnął w Panu”<sup>40</sup>. Na tej samej linii znajduje się zdanie, które Franciszek wypowiedział tuż przed śmiercią, poszerzając swoją *Pieśń Brata Słońce*: „Panie, bądź pochwalony przez siostrę naszą śmierć cielesną”.

Z tej racji może brakować u Franciszka właściwej teologii zmartwychwstania. Pozostaje otwartym pytanie, czy jest możliwym w naszych czasach mieć doświadczenie wiary z taką strukturą. Wiemy, że dziś często za Chrystusem idą chrześcijanie spowici doświadczeniem nieobecności Boga i muszą pozostać wytrwałymi w ciemności, doświadczając pozornego absurdu, słowem „mieć nadzieję wbrew wszelkiej nadziei”. Również dla takich doświadczeń wiary mamy uzasadnienia w *Nowym Testamencie*. Tak na przykład, opis męki według Marka przedstawia cierpienia w inny sposób, aniżeli przedstawia je św. Jan. U Marka nie ma rzeczywiście żadnego światła, które rozjaśnia ciemność nocy. Jedyne Sprawiedliwy dźwiga skondensowany ciężar grzechu tak, że aż woła: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mk 15, 34); tego wołania nie znajdziemy w Ewangelii św. Jana. Ale rów-

<sup>39</sup> Por. 1Cel 109–111; 2Cel 217.

<sup>40</sup> 1Bon 14, 6a.

## *Intuicja teologiczna św. Franciszka z Asyżu*

nież w Ewangelii Marka setnik, widząc, że Jezus skonał w ten sposób, mówi: „Prawdziwie, ten człowiek był Synem Bożym” (Mk 15, 39). W jednej i w drugiej Ewangelii stajemy wobec doświadczenia wiary: w Ewangelii Marka w mroku – jako opozycji do ciemności; w Ewangelii Jana natomiast – jako światło, które oświeca rzeczywistość ziemską, popadłą w śmierć, i która zmienia się w znak życia wiecznego. Z zasady musimy unikać klasyfikowania określonych epok Kościoła i doświadczenia chrześcijańskiego. Również w naszych czasach stajemy wobec szerokiej gamy doświadczeń chrześcijańskich, w których występują i mają znaczenie różne aspekty, które przedstawiliśmy. Nikt więc nie jest zobowiązany do kopiowania tej struktury istotnego doświadczenia Franciszka, nawet ci, którzy uznają w nim przewodnika duchowego na własnej drodze naśladowania Chrystusa i uważają go za wzór.

przekład: Wacław Michalczyk OFM

### WYKAZ SKRÓTÓW

1Bon	Św. Bonawentura, <i>Życiorys większy św. Franciszka</i>
1Cel	Tomasz z Celano, <i>Życiorys pierwszy św. Franciszka</i>
2Cel	Tomasz z Celano, <i>Życiorys drugi św. Franciszka</i>
KLUw	Kartka podarowana bratu Leonowi – <i>Uwielbienie Boga Najwyższego</i>
Np	<i>Napomnienia</i>
2LD	<i>List do duchownych</i> . Redakcja druga
2LW	<i>List do wiemych</i> . Redakcja druga
LZ	<i>List do całego Zakonu</i>
1Reg	<i>Reguła niezatwierdzona</i>
2Reg	<i>Reguła zatwierdzona</i>
T	<i>Testament</i>

## Summary

Aleksander Gerken OFM

### *Theological Intuition of St. Francis of Assisi*

St. Francis of Assisi was obviously not the scholar of theology but a saint of Christian practice. He left a strong mark in history and he could be credited through his charisma with some theological movement entitled: Franciscan school. This was possible because in St. Francis's charisma was contained a clearly defined intuition. His practice was not only pragmatic but also it was marked with spirituality and the-

ology. Considering this, he resembles great saints, founders of orders, contemporary as well as earlier: St. Benedict, St. Bernard from Clairveaux, St. Dominic Guzman.

The starting point in this work will be the theology of the Word (self-revelation of God in the Son) and understanding God as St. Francis did. This allows showing the Franciscan perception of the idea kenosis of Christ, which means lowering (self-exhaustion) of God in respect to our human world, poor, sinful and fallen. This intuition of St. Francis finds its dimension in his life, which is reflected in triada: "crib-cross-altar". This means the incarnation as a lowering of God's son to our poor existence of human pilgrims (birth in the stable=crib), lasts during the life of Jesus. On the cross it reaches the culminating point of humbleness (=cross), and in this way it receives its effectiveness in the poor Church, in its "humble" sacraments, especially in "ordinary" form of Eucharistic bread (= altar). In this triada the meaning of St. Francis's intuition is contained. One has to pose a question if the vision of the saint is not even richer.