

Św. Franciszek. Afirmacja – teologia praxis [TPCT 526]

Co właściwie zrobić dzisiaj z Franciszkiem? Czy afirmacja stworzenia jako forma życia jest możliwa w oderwaniu od Stwórcy? Czy ubóstwo wycięte z logiki dziękczynienia jest czymś więcej niż mieszczańskim minimalizmem? I co zrobić z tą uciążliwą prawdą, że teologia praxis jest pewną formą chrześcijańskiego życia, ugruntowaną w tradycji Kościoła?

Już od przynajmniej dwóch stuleci funkcjonuje pewna osobliwa tradycja czytania św. Franciszka. Widzimy ją u romantyków, modernistów, ekologów, a ostatnio u patronów rozmaitych ruchów emancypacyjnych; w gruncie rzeczy opiera się na niewypowiedzianym założeniu, że istnieje jakiś Franciszek przed dogmatem, Franciszek obok teologii, pewnie Franciszek historyczny – z pewnością inny niż ten, którego kanonizował Kościół. Te przeróżne próby czytania (nie całkiem wyjątkowe, ten los spotkał wszak zarówno samego Chrystusa, jak i św. Pawła), z gruntu rozmiągają się z tym, co konstytuowało ten życiorys i stanowiło jego centralną ideę: to, co nazywamy chrześcijańską formą życia. Franciszek poza dogmatem o Wcieleniu, poza nauczaniem o stworzeniu, poza nauką o *caritas* jako cencie teologalnej, jest figurą zupełnie niezrozumiałą, trudną do uargumentowania. Ba! jego gesty stają się w najlepszym razie pomysłowym dziwactwem. Jeżeli zaś przyłoży się do niego zarówno dogmat, teologię z całą metafizyczną podszewką tego, co głosił słowem

i czynem, wówczas objawia nam jego obraz w pełni, bez niepotrzebnych fragmentyzacji skrojonych do powabnych mód. I takiego Franciszka należy czytać i studiować – bo taki jest rzeczywiście ciekawy.

Mówi się, że duchowość franciszkańska jest „teologią *praxis*”. Powiedzenie to, samo w sobie poprawne, bywa rozumiane mniej więcej w ten sposób, że święty z Asyżu nie był teoretykiem, lecz człowiekiem czynu, że nie miał żadnej doktryny, a styl życia: działanie zamiast nadmiernego myślenia i rozważania. Kto tak chciałby patrzeć na tego świętego – jest już w błędzie. *Praxis* w sensie, w jakim używają jej Bonawentura czy Duns Szkot, nie jest przeciwieństwem teorii, lecz jej dopełnieniem. Pochodzi z arystotelesowskiego rozróżnienia, w którym *praxis* stoi obok *theoria*, a u św. Tomasza i tradycji franciszkańskiej zostaje przemyślana na nowo w świetle dogmatu o Wcieleniu. *Praxis* jest działaniem, które ma cel w sobie samym, działaniem, które realizuje to, czym człowiek jest, i które przez to uczestniczy w dobru. Teologia *praxis* zatem nie jest teologią bez teorii, odwrotnie! jest teologią, która rozpoznaje, że poznanie Boga dokonuje się w miłości i przez miłość, a nie w samym akcie intelektualnego ujęcia. Wola wyprzedza tu intelekt dlatego, że Bóg jest przedmiotem, który przekracza wszelkie pojęcie, a daje się osiągnąć tylko przez ten akt, jakim jest *caritas*.

Wszystko to brzmi może abstrakcyjnie, lecz Franciszek te rozważania wypełnił swoją drogą życiową. W pewnym stopniu zapisał się do starej tradycji, sięgającej Sokratesa i kontynuowanej w pewnej szczególnej formie przez ojców pustyni: filozofia jest formą życia, *bios philosophos*. Pierre Hadot pokazał kiedyś, że starożytni filozofowie pisali traktaty w ten sposób, by stanowiły one ćwiczenia duchowe, *askesis*, prowadzące do przemiany istnienia. Otóż chrześcijaństwo wschodnie i zachodnie

pochwyciło tę tradycję i przemieniło ją w sposób, którego konsekwencją jest postać świętego. Mamy zatem u Franciszka realizację pewnego programu intelektualnego, w którym myśl jest doskonała wtedy, gdy staje się ciałem. Naśladowanie Chrystusa, ta klasyczna formuła franciszkańska, jest po prostu zastosowaniem *mimesis*, przez którą grecka filozofia rozumiała sposób, w jaki dusza upodabnia się do tego, co najwyższe. Tylko że tym najwyższym nie jest tu już abstrakcyjna idea, lecz Osoba, a sama *mimesis* przybiera kształt życia, w którym każdy gest stanowi powtórzenie i realizację chrystusowej kenozy.

Z tego punktu widzenia spór z manicheizmem, który zwykle przedstawia się w kategoriach historycznych jako reakcję Franciszka na herezję katarów obecnych wówczas w Lombardii i Prowansji, nabiera znaczenia znacznie głębszego. Manicheizm w wersji katarów oczywiście był szybko rozpowszechniającą się herezją z trzynastego wieku, jednak wyrastał ze starej pokusy: dostrzeżenia zła w samej strukturze bytu – materii. Reakcja chrześcijańska na tę formę idei religijnej jest stała i niezmienna od czasu Ireneusza z Lyonu i przebiega zawsze tym samym torem: świat został stworzony przez dobrego Boga, materia jest dobra, ciało jest dobre, zło zaś nie jest na stałe związane z materią i stworzeniem. Franciszek konsekwentnie realizował naukę Kościoła z taką dosłownością, że nabiera ona na nowo powabu i odwraca narzucany przez katarów porządek. Centralną ideą staje się idea Wcielania i stworzenia, albowiem cała ta postawa Franciszka, którą Chesterton tak trafnie określił mianem „zwierciadła Chrystusa”, opiera się na założeniu metafizycznym o najwyższym ciężarze: mianowicie na założeniu, że istnienie jako takie jest dobre, że *bonum convertitur cum ente*, że być znaczy uczestniczyć w dobroci Stwórcy, a wszelki byt, jako stworzony, niesie w sobie ślad swojego pochodzenia. Skoro Stwórca nie wzgardził ciałem, to ciało nie może być wzgardzone.

Skoro przyjął naturę ludzką, to natura ludzka jest godna uczestnictwa w Boskości. Skoro stworzony świat został odkupiony, to świat ten zasługuje na chwałę, którą Franciszek mu oddaje w *Pieśni słonecznej*. Wszystko jest tu z sobą powiązane: dogmat o Trójcy, dogmat o stworzeniu, dogmat o Wcieleniu, nauka o łasce, nauka o cnotach.

W tym miejscu pojawia się pewien paradoks, który warto rozpoznać. Otóż radykalne ubóstwo Franciszka, jego słynna *altissima paupertas*, bywa interpretowane jako pogarda dla świata – gest ascetyczny, jako wyrzeczenie się rzeczywistości doczesnej na rzecz wieczności. Nic bardziej mylnego! Ubóstwo Franciszka wynika z afirmacji świata, a nie z jego negacji. Wynika z przekonania, że świat jest tak dobry, że żadna jego część nie może być zatrzymana, zawłaszczona, uczyniona własnością prywatną. Posiadanie zakłada bowiem pewien rodzaj agresywnego zawężenia, w którym to, co stworzone dla wszystkich, zostaje zarezerwowane dla jednego. Reguła franciszkańska zakazuje braciom przywłaszczania sobie czegokolwiek, ani domu, ani miejsca, ani żadnej rzeczy. Jest w tym pewna logika dziękczynienia: dług wobec Stwórcy jest tak wielki, że żadne posiadanie nie może być adekwatną na ten dar odpowiedzią; jedynym właściwym aktem jest ciągle oddawanie.

Co właściwie zrobić dzisiaj z Franciszkiem? Czy afirmacja stworzenia jako forma życia jest możliwa w oderwaniu od Stwórcy? Czy ubóstwo wycięte z logiki dziękczynienia jest czymś więcej niż mieszczańskim minimalizmem? I co zrobić z tą uciążliwą prawdą, że teologia *praxis* jest pewną formą chrześcijańskiego życia, ugruntowaną w tradycji Kościoła? Pytania te są być może współcześnie niewygodne, jednak dotyczą punktu, w którym cała sprawa staje się rzeczywiście poważna. Bywa zatem i tak, że wielbiciele Franciszka stają się jego

najpoważniejszym problemem, ponieważ chcąc go uratować od dogmatu, wycinają z niego dokładnie to, co go uczyniło Franciszkiem. Co wówczas pozostaje? Uśmiechnięty człowiek, wśród zwierząt, gdzieś na leśnej polanie, gładki obrazek z talii pastelowych świętych, postać urocza, całkowicie bezpieczna – ostatecznie nijaka. Zdaje się, że lepiej jest przebywać z tym, który centralnym punktem uczynił praktyczną realizację *caritas* jako cnoty teologalnej, przez którą wskazał drogę do upodobnienia się do Chrystusa – nie tylko w poznaniu, lecz przede wszystkim w działaniu. I do lektury o takim Franciszku warto przystąpić.

Jan Czerniecki

Redaktor naczelny

**Wszystkie artykuły w „Teologii Politycznej Co Tydzień”
[526]: „Święty Franciszek. Afirmacja – teologia praxis”**