

Clemens SEDMAK

OŚCIEŃ DLA CIAŁA? Ubóstwo i pieniądź w tradycji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*

Kwestia progu wystarczalności oraz przyzwoitości okazuje się probierzem sposobu, w jaki jednostki, ale również instytucje kościelne odnoszą się do własności i majątku. Ubóstwo stanowi oścień dla ciała, służąc zarazem jako moralne zwierciadło społeczeństwa, troska o ubogich ogranicza bowiem rozwój, do którego jesteśmy uprawnieni. Pismo Święte opisuje ten oścień dla ciała obłudnego człowieka czy też rozrzućnego społeczeństwa w inny sposób – poprzez teologiczne uzasadnienie życia moralnie dobrego.

Kwestia ducha światowości stanowi nieustanne wyzwanie dla Kościoła na świecie. Rzeczywistość ubóstwa wskazuje na potrzebę stawiania pytań o relację między Kościołem a światem, między Kościołem a władzą, Kościołem a bogactwem. Zawsze obecna jest pokusa, by „nie widzieć” i „nie słyszeć” (por. Mt 11,15). Zawsze obecna jest pokusa, by myśleć o Kościele jako o róży bez kolców. Kościół pozbawiony tych, którzy „nie mają”, może stać się atrakcyjny dla tych, którzy „mają”, ponieważ ubóstwo stanowi oścień dla ciała tych, którzy „mają”, i to nie tylko w delikatnym sensie duchowego przypomnienia o wartości jałmużny i zasadności postawy wdzięczności, ale w bardziej surowym i ścisłym sensie teorii własności. Pierwsza encyklika społeczna, *Rerum novarum*, podsumowywała nauczanie Kościoła w tej kwestii. Chociaż istnieje prawo do własności prywatnej, prawo to nie ma charakteru absolutnego: „Człowiek nie powinien rzeczy zewnętrznych uważać za własne, lecz za wspólne, mianowicie, ażeby łatwiej z nich udzielał innym będącym w potrzebie”¹. Zdaniem św. Tomasza z Akwinu prawo naturalne zaleca, by posiadanie wszystkich rzeczy było wspólne, chociaż nie oznacza to, że prawo

* Niniejszy tekst obejmuje fragmenty czwartego rozdziału książki Clemensa Sedmaka *Kościół ubogich. Papież Franciszek i transformacja ortodoksji* (zob. C. S e d m a k, *Kościół ubogich. Papież Franciszek i transformacja ortodoksji*, tłum. D. Chabrajka, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2018, s. 178-239). Tytuł pochodzi od redakcji.

Redakcja kwartalnika „Ethos” wyraża podziękowanie Instytutowi Wydawniczemu Pax oraz wydawnictwu Orbis Books za zgodę na przedruk niniejszego fragmentu.

¹ L e o n XIII, Encyklika o kwestii robotniczej *Rerum novarum*, nr 19, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan SCJ, L. Dyczewski OFM Conv., A. Stanowski, Fundacja Jana Pawła II–Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym–Lublin 1987, cz. 1, s. 51. Doniosłość posiadania własności prywatnej została podkreślona w początkowych rozdziałach encykliki.

naturalne nakazuje, by wszystkie rzeczy były rzeczami wspólnymi. Może istnieć własność prywatna, ale powinna to być własność ustanowiona przez prawo pozytywne; posiadanie własności nie jest przeciwne prawu naturalnemu, lecz stanowi jego uzupełnienie². W przypadku skrajnej potrzeby powszechne przeznaczenie dóbr, oparte na prawie naturalnym, poprzedza zatem roszczenie do własności prywatnej. Z chrześcijańskiego punktu widzenia gromadzenie jakiegokolwiek bogactwa jest moralnie niedopuszczalne, jeśli istnieją ludzie, których podstawowe potrzeby nie zostają zaspokojone. Twierdzenie to niesie z sobą głębokie zaangażowanie w tradycję chrześcijańskiego nauczania społecznego, ugruntowaną zarówno w Piśmie Świętym, jak i w pismach wczesnochrześcijańskich.

Helen Rhee streszcza to wyzwanie, formułując następującą zasadę: „Troska o zaspokojenie potrzeb innych musi poprzedzać akumulację nadwyżki stanu posiadania. [...] Nie mamy «prawa naturalnego» do gromadzenia bogactwa, z wyjątkiem tego, co nam potrzeba, żebyśmy byli samowystarczalni i żeby panowało ogólne zadowolenie”³. Trudno byłoby znaleźć argumenty pozwalające odeprzeć to wyzwanie, postawiona teza jest bowiem silna i ma liczne implikacje. Wskazuje, że własność, która przekracza próg „wystarczalności” (czy też „przyzwoitości”), podpada pod jurysdykcję innego wzorca uzasadnienia. Pierwsze wyzwanie polega na tym, by wskazać i zdefiniować ów próg: „wystarczająco – czyli ile?”. W języku szwedzkim występuje piękne słowo „lagom”, oznaczające „to, co wystarcza”. Pojęcie „lagom” określa właśnie „dokładnie tyle, ile trzeba”, „dokładną ilość”, „na północ od wystarczalności, ale ciągle na południe od nadmiaru”⁴. Gdzie zatem leży „granica «lagom»” w przypadku różnych rodzajów własności, jaką posiadamy – na przykład butów? Niewątpliwie jest to ościień dla ciała, wyzwanie o charakterze stałym, które domaga się regularnego monitorowania. W kontekście zaangażowania na rzecz Kościoła ubogich pytanie to dotyczy zarówno gospodarstw domowych chrześcijańskich rodzin, jak i instytucji chrześcijańskich.

Druga trudność łączy się z wyraźnym zarysowaniem naszych powinności. Już na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku Peter Singer twierdził w swoim znanym esej, że wobec faktu, iż tak wielu ludzi żyje w nędzy,

² Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, 2-2, q. 66, a. 2, ad. 1, t. 18, *Sprawiedliwość*, tłum. F.W. Bednarski OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn, 1970, s. 133. Zob. też: A.H. C h r o u s t, R.J. A f f e l d t, *The Problem of Private Property according to St. Thomas Aquinas*, „Marquette Law Review” 1950-1951, t. 34, nr 3, s. 151-182.

³ H. R h e e, *Loving the Poor, Saving the Rich: Wealth, Poverty and Early Christian Formation*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2012, s. 193n.

⁴ Zob. A. A t k i s o n, *The lagom Solution*, w: *Less Is More: Embracing Simplicity for a Healthy Planet, a Caring Economy and Lasting Happiness*, red. C. Andrews, W. Urbanska, New Society Publishers, Gabriola Island, British Columbia, 2010, s. 101-106.

spoczywa na nas obowiązek moralny wyrzeczenia się wszystkiego, co nie jest nam absolutnie niezbędne. Jeśli możemy ocalić czyjeś życie, nie rezygnując z żadnego porównywalnego dóbr moralnego, to mamy powinność życie to ocalić⁵. Jeśli zgodzimy się z tą zasadą, implikacje naszej zgody okażą się głębokie i nie pozwolą na niekonieczne wydatki.

Kwestia progu wystarczalności oraz przyzwoitości okazuje się problemem sposobu, w jaki jednostki, ale również instytucje kościelne odnoszą się do własności i majątku. Mamy tu między innymi do czynienia z przesłaniem, które mówi, że ubóstwo stanowi oścień dla ciała, służąc zarazem jako moralne zwierciadło społeczeństwa, troska o ubogich ogranicza bowiem rozwój, do którego jesteśmy uprawnieni. Pismo Święte opisuje ten oścień dla ciała obłudnego człowieka czy też rozrzutnego społeczeństwa w inny sposób – poprzez teologiczne uzasadnienie życia moralnie dobrego: jako repozytorium przykazań i zasad, źródło przykładów zachowań moralnie dobrych czy propozycję eschatologicznej wizji przyszłego dobra⁶.

Ubóstwo jest czworaką prowokacją: moralną, duchową, społeczną i materialną. Ubóstwo kłuje i prowokująco drażni standardy moralne w odniesieniu do moralnej kondycji społeczeństwa, każąc nam stawiać sobie pytanie, co złego jest w systemie społecznym, jeśli pozwala on na utrzymywanie się w nim ubóstwa. Stanowi też wyzwanie moralne dla sposobu życia konkretnego człowieka, zmuszając go do zastanowienia się, czy można nazwać moralnie dobrym życie prowadzone w otoczeniu ubóstwa. Ubóstwo stanowi duchową prowokację, ponieważ zmusza ludzi, by opowiedzieli się po jakiejś stronie, by zajęli wobec niego stanowisko. Prowokacja to zaś fenomen wywołujący reakcję, zmuszający ludzi, by weszli w tryb reagowania. Taki właśnie jest mechanizm oddziaływania ubóstwa; nie uznaje ono przestrzeni moralnie neutralnych, nie pozwala na tak zwaną niewinność ani jej nie toleruje. Pojęcie intelektualnej i moralnej prawości, kultywowanej w uprzywilejowanym odosobnieniu, w „wieży z kości słoniowej”, nie da się pogodzić z postawą obojętności wobec ubóstwa, które otacza dostatek.

Prowokacyjna siła ubóstwa zostaje w Ewangelii wzmocniona dzięki podstawowej praxis Jezusa, polegającej na opowiadaniu się po stronie ubogich. „Podstawowa praxis” oznacza, że istnieje pewna wzorcowa forma życia, która otwiera nowe możliwości dla wyobraźni społecznej. Podstawowa praxis Jezusa pozostawia nas z poczuciem nieodwracalności braku zdecydowania⁷. Z impli-

⁵ Por. P. Singer, *Famine, Affluence and Morality*, „Philosophy and Public Affairs” 1(1972) nr 3, s. 231. Zob. też: tamże, s. 229-243.

⁶ Por. W.M. Bailey, „I was hungry...” – *The Bible and Poverty*, „Journal of Presbyterian History” 59(1981) nr 2, s. 182n. Zob. też: tamże, s. 181-196.

⁷ Por. O. Davies, *Theology of Transformation*, Oxford University Press, Oxford, 2013, s. 205. Mary Gordon stawia pytania otwarte, które nigdy nie znikną, a swoją książkę poświęconą

kacjami tej praxis od samego początku zmagali się autorzy wczesnochrześcijańscy. Trzy główne fragmenty Ewangelii, które najczęściej wykorzystywali w swoich pismach, rozwijając nauczanie na temat ubóstwa, to opis spotkania Jezusa z bogatym młodzieńcem, opis Sądu Ostatecznego w Ewangelii Mateuszowej (zob. Mt 25,31-46) z jego wyraźnym przesłaniem: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,46), i przypowieść o bogaczu i ubogim Łazarzu z Ewangelii według św. Łukasza (zob. Łk 16,19-31). Fragmenty te nie mówią o ubóstwie jako ideale ascetycznym, lecz o potrzebie solidarności z ubogimi, co oznacza „rewolucję w wyobraźni społecznej”⁸. Ubodzy nie zostają wybrani dlatego, że ubóstwo jest cenne samo w sobie, ale dlatego, że Bóg odczuwa szczególną bliskość wobec tych, którzy są bezbronni. To zaś więcej mówi o Bogu niż o istocie ubóstwa⁹. Ubóstwo może stać się środkiem do tego, by znaleźć się bliżej Boga, ponieważ zachęca do pokładania ufności w Nim już ze względu na prosty fakt naszej absolutnej zależności. Pierwsze z błogosławieństw: „Błogosławieni ubodzy w duchu” (Mt 5,3), można odczytać jako przesłanie o niepodzielnym sercu, o sercu skupionym na Bogu i wyłącznie na Bogu, o sercu otwartym, którego nie wypełniają inne troski stojące między człowiekiem a Bogiem. Jest też specjalne błogosławieństwo dla tych, którzy „łakną i pragną” (Mt 5,6) i dla tych, którzy „teraz głodują” (Łk 6,21), a zatem pozostają otwarci na to, co dać może jedynie Bóg. Ubóstwo stanowi epistemiczne uprzywilejowanie w tym sensie, że jest stanem negatywnym, który sprawia, że ludzie łakną przemienienia. Nasycenie nie jest sytuacją, która wywołuje głód czy pragnienie. Trudno łaknąć sprawiedliwości, jeśli nieustannie doświadczamy życia sytego. W tym sensie ubóstwo można postrzegać jako warunek, który niesie z sobą potencjalność wyzwolenia osoby, umożliwienia jej podążania za Jezusem w sposób podobny do tego, w jaki uczniowie porzucali (przynajmniej w pewnym sensie) swoje społeczno-ekonomiczne bezpieczeństwo, by za Nim pójść. Ubóstwo samo w sobie nie stanowi wartości, a raczej formę życia, która może prowadzić do duchowego bogactwa i do duchowej siły. Analogicznie bogactwo nie jest postrzegane jako wewnętrzne zło, ale jako uwarunkowanie społeczne, które ma w sobie potencjalność niszczenia bądź budowania dobra wspólnego.

zmaganiom z Ewangelią zamyka trzema z nich: „Dlaczego płaczesz?”; „Czego szukasz?” i „Kim – jak twierdzisz – jestem?”, wprowadzając je za pomocą prostego zdania: „Angażują mnie następujące pytania, na które nie sposób udzielić ostatecznych odpowiedzi” (M. G o r d o n, *Reading Jesus: A Writer's Encounter with the Gospels*, Pantheon Books, New York 2009, s. 205).

⁸ P. B r o w n, *Poverty and Leadership in the Later Roman Era: The Menahem Stern Jerusalem Lectures*, Brandeis University Press, Hanover, New Hampshire, 2002, s. 1.

⁹ Por. D. S e n i o r, *Religious Poverty and the Ministry of Jesus*, „American Benedictine Review” 26(1975) nr 2, s. 173. Zob. też: tamże, s. 169-179.

Zagadnienia bogactwa i ubóstwa wielokrotnie podejmowano w pismach wczesnochrześcijańskich. Stały się one w ten sposób źródłem pierwszej, niezwykle pouczającej „debaty” dotyczącej ubóstwa. Pierwsza debata na dany temat jest zawsze ważna i można ją porównać do pierwszego zdania w książce, które równoznaczne jest z ustanowieniem pewnej umowy, swobodnego „kontraktu” między autorem a czytelnikiem¹⁰. Na podobnej zasadzie pierwsze debaty na ważne tematy dostarczają istotnych punktów odniesienia, ustanawiają umowy dotyczące interpretacji. Przyjrzyjmy się zatem pewnym aspektom tych pierwszych debat na temat ubóstwa i Kościoła.

Wczesnochrześcijańskie teksty na temat bogactwa i ubóstwa należy odczytywać i analizować w kontekście realiów, także realiów gospodarczych, imperium rzymskiego¹¹ i jego gospodarki, która miała charakter preindustrialny (jego mieszkańcy utrzymywali się głównie z rolnictwa) z nielicznymi elementami „protokapitalizmu” (handel, monetyzacja). Zamożność opierała się wówczas na posiadaniu ziemi, nie zaś na zdolności produkcyjnej, a gospodarka osadzona była w instytucjach społecznych, takich jak pokrewieństwo czy małżeństwo, co oznaczało również, że gospodarką rządziły raczej wartości społeczne niż ekonomiczna racjonalność. Najważniejszą rolę odgrywały kwestie takie, jak władza, pozycja, przywilej, prestiż czy mecenat. Kluczowe okazywały się przede wszystkim koneksje z cesarzem, a systemami wsparcia rządziły standardy *honestas* i *liberalitas* (osoba hojna pomaga osobie prawej). Elity były nieliczne, klasa średnia słaba, a ogromna większość ludności żyła w biedzie. Wśród ubogich znaleźć można było rodziny zajmujące się uprawą roli, samotne wdowy, sieroty, osoby upośledzone i niepełnosprawne, żebraków, niewykwalifikowanych robotników i więźniów. Wyróżniano wśród nich kategorie takie, jak *inopes* (pozbawieni środków), *egentes* (potrzebujący), *humiles* (nisko urodzeni), *abieci* (banici) czy *vulgus*, *turba* i *plebs* (tłuszcza). Powstanie biedoty miejskiej powodowane było odpływem ludności z terenów wiejskich (z powodu powtarzającego się nieurodzaju i napływu niewolniczej siły roboczej) oraz procesem urbanizacji. I ten świat również był przede wszystkim mroczny i zalegniony. To właśnie jednak w nim chrześcijaństwo zyskało społeczną doniosłość i nawet tylko w oparciu o liczby można mówić o jego gwałtownym rozwoju w sensie wzrostu kapitału społecznego i budowy wspólnoty, propozycji lepszej przyszłości, narracji wyjaśniającej obecne warunki życia (jej opis znajdujemy w *Państwie Bożym* św. Augustyna) oraz lepszych mechanizmów reakcji wobec kryzysów czy katastrof naturalnych¹². Rodney

¹⁰ Por. A. Oz, *Opowieść się rozpoczyna. Szkice o literaturze* (tłum. M. Bar-Tura), tłum. W. Sadkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 13-17.

¹¹ Por. Rhee, dz. cyt., s. 1-26.

¹² Zob. R. Stark, *The Rise of Christianity*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996.

Stark twierdzi, że konwertyci dołączający do wszelkich nowych ruchów religijnych rekrutują się przede wszystkim spośród ludzi religijnie nieaktywnych bądź niezadowolonych, a także spośród ludzi należących do największych wspólnot religijnych i wyrażających najgłębszy sceptycyzm wobec panującej religii, czyli spośród członków klasy średniej i uprzywilejowanej. Rzuca to pewne światło na rozumienie nowych trudności teologicznych, jakie pojawiały się wówczas przy próbach interpretacji sensu ubóstwa i bogactwa (chrześcijaństwo przyciągało ludzi, którym potrzebna była wizja lepszego życia, jak również ludzi nieusatysfakcjonowanych istniejącymi systemami religijnymi, na przykład członków ówczesnych elit). Ponadto chrześcijaństwo ze swoim jednoznacznie negatywnym stanowiskiem w kwestii dzieciobójstwa proponowało nowe role dla kobiet, co mogło prowadzić do pojawienia się konwersji sekundarnych. Zmieniająca się struktura społeczna wspólnoty chrześcijańskiej znalazła odzwierciedlenie w pojawieniu się całego szeregu stanowisk w kwestii bogactwa i ubóstwa.

Pisma wczesnochrześcijańskie prezentują pełen wachlarz poglądów na te tematy. Ogólnego obrazu powstałej w ten sposób przestrzeni teologicznej dostarcza porównanie czterech tekstów z pierwszego i początku drugiego wieku. Są nimi: (1) Apokalipsa św. Jana z pojawiającym się w niej obrazem bestii (symbolizującym cesarstwo rzymskie) jako superpotęgi, która zwróciła się przeciwko Bogu – zła, które jest powodem zła społecznego pojawiającego się wskutek wyzysku (genezą ubóstwa jest więc w tej optyce system imperialny, ubodzy winni potępiać bogactwo, bogaci powinni wyzbyć się majątku); (2) dwa kluczowe fragmenty Listu św. Jakuba (zob. 1 Jk 2,1-7; 5,1-16) zawierające otwartą krytykę systemu społecznego, wskazujące, że źródłem ubóstwa są lokalne elity, i zachęcające ubogich, by godzili się z istnieniem bogactwa i ludzi bogatych, aby w ten sposób rozwiązywać problemy społeczne; (3) Dzieje Apostolskie – z ich akcentem na własność wspólnotową (por. Dz 2,42-45; 4,32-37) – które zachowują milczenie w kwestii niesprawiedliwości ekonomicznej i nie dostarczają żadnego uzasadnienia zasad życia wspólnotowego ani nie poruszają kwestii genezy ubóstwa, ale zachęcają ubogich, by akceptowali istnienie bogatych, a bogatych, by wspierali Kościół¹³. Przykład wspólnoty jerozolimskiej opisanej w Dziejach Apostolskich nie jest jasny. Jak postępować z ludźmi, którzy rozdali wszystko, co posiadali, również to, co zapewniłoby im ochronę na wypadek nędzy czy nieszczęścia?¹⁴ Czy wiemy na pewno, że Bar-

¹³ Luke T. Johnson twierdzi, że św. Łukasz opisał wspólnotę jerozolimską w kategoriach ogólnych i prawdopodobnie ją wyidealizował, fragmenty te stanowią bowiem popis sztuki narracji (por. L.T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, Scholars Press, Missoula, Montana, 1977, s. 1-28).

¹⁴ Por. B. Gordon, *The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought*, Brill, Leiden 1989, s. 79.

naba oddał cały swój dobytek (por. Dz 4,37)? Czytamy jedynie, że „sprzedał ziemię”, a pieniądze, które w ten sposób uzyskał, oddał Apostołom. „Opis tej sceny nie daje nam intelektualnego prawa, by wnioskować, że Barnaba sprzedał całą swoją własność, ani nawet że przestał być człowiekiem zamożnym, jeśliby porównać go do Żydów dysponujących przeciętnym dochodem”¹⁵. (4) *Pasterz*¹⁶ Hermasa opisujący bogactwo jako dar od Boga – dar, który może przynieść trudności i pokusy, lecz owo moralne i duchowe niebezpieczeństwo można odwrócić, pomagając ubogim przez indywidualne akty miłosierdzia, które posłużą zapewnieniu nam dóbr niebiańskich¹⁷. Tekst ten postrzega Boga i Bożą opatrność jako źródło ubóstwa i zachęca ubogich, by szukali oparcia w bogatych, a bogatych, by zasłużyli na zbawienie, udzielając jałmużny. Wszystkie te stanowiska łączy duchowa troska i przekonanie o istnieniu wzajemnego powiązania między ludźmi. Brak w nich jednak moralnej jasności co do konkretnych zasad postępowania, jakie należy przyjąć.

Nic więc dziwnego, że pisma wczesnochrześcijańskie oscylują między dwoma odczytaniem bogactwa: w duchu moralnego kompromisu i harmonii społecznej oraz w duchu radykalnego konfliktu. Oba te odczytania przenika jednak „nieufność wobec świata materialnego”¹⁸. Oba też musiały brać pod uwagę „zwrot” ku temu, co wewnętrzne, obecny w Kazaniu na Górze, w którym Jezus zachęcał zebranych, by pielęgnowali w sobie świadomość *w n ę t r z a*, zamiast polegać na kryteriach *z e w n ę t r z n y c h*, których źródłem jest sfera społeczna: „Słyszeliście, że powiedziano: *Nie cudzołóż!* A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5,27-28). Oba odczytania były możliwe ze względu na hermeneutyczną otwartość Ewangelii. Jan Chrzciciel formułuje na przykład dość skromne żądania (por. Łk 3,10-14): ci, którzy dysponują nadwyżką – bogaci – powinni się dzielić swoimi dobrami, tak aby zaspokoić podstawowe potrzeby biednych („Kto ma dwie suknie, niech się podzieli z tym, który nie ma; a kto ma żywność, niech tak samo czyni” – Łk 3,10); celnicy nie powinni pobierać nic więcej ponad to, co im wyznaczono, a żołnierze wymuszać na nikim pieniędzy, lecz poprzestać na swoim żołdzie. Chociaż pierwsze z tych żądań

¹⁵ J. S c h n e i d e r, *The Good of Affluence: Seeking God in a Culture of Wealth*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2002, s. 203.

¹⁶ Zob. H e r m a s, *Pasterz*, w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. ks. M. Starowieyski, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1988, s. 248-307.

¹⁷ Zob. przypowieść drugą: „Jak winorośl znajduje oparcie w wiązcie, tak też człowiekowi bogatemu pomoc przyniesie modlitwa ubogich” (w polskim przekładzie *Pasterza* przypowieść ta została pominięta – przyp. tłum.).

¹⁸ Por. R.H. W e a v e r, *Wealth and Poverty in the Early Church*, „Interpretation” 41(1987) nr 4, s. 369. Zob. też: tamże, s. 368-381.

może prowadzić do wybuchu społecznego, nie wskazuje, że zachęca ono do bardziej systematycznych i głębszych reform politycznych.

Pierwsza z tych linii hermeneutycznych pozostaje pod znacznym wpływem traktatu Klemensa z Aleksandrii noszącego tytuł *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*¹⁹. Traktat ten opiera się na „zakończeniu otwartym” fragmentu Ewangelii Markowej (zob. Mk 10, 17-31): „W opowieściach synoptycznych nie znajdujemy odpowiedzi na pytanie, czy bogaty człowiek, który pytał Jezusa, w jaki sposób może zyskać życie wieczne, w rzeczywistości zdecydował się zostać uczniem, czy też decyzji takiej nie podjął”²⁰. Klemens Aleksandryjski, działając w otoczeniu zamożnym, stanął wobec pytania, czy można być człowiekiem bogatym i z a r a z e m chrześcijaninem. Klemens przyjmuje moralne wyzwania, jakie niesie z sobą zamożność (bogactwo może psuć człowieka²¹), ale na początku stwierdza, że dziedzictwo królestwa niebieskiego nie jest absolutnie nieosiągalne dla człowieka bogatego, jeśli jest on posłuszny przykazaniom²². Postać bogatego młodzieńca z Ewangelii według św. Marka (zob. Mk 10) interpretuje jako człowieka, który nie ma w sobie życia²³ ani dobra²⁴, a następnie wykonuje istotny ruch interpretacyjny i wskazuje, że udzieloną przez Jezusa młodzieńcowi zachętę, by sprzedał wszystko, co ma, należy rozumieć metaforycznie: Jezus „nie żąda [...] jak niektórzy zbyt pochopnie sądzą, aby porzucić posiadane mienie i wyrzec się majątności, ale poleca wyrwać z duszy powszechnie przyjęty sąd o bogactwach, przywiązanie do nich, nadmierną chciwość, niepokój o nie i namiętność, troski – ciernie życia, które zagłuszają nasienie wieczności”²⁵. Klemens opowiada się zatem za niedosłowną interpretacją tego fragmentu i pisze dalej: „Otóż słowa te o bogatych, że trudno im wejść do królestwa, należy pojmować w sposób bardziej dociekliwy, a nie nierozumnie, po prostaku i zbyt dosłownie”²⁶. To zatem stanowi ruch decydujący, kluczową decyzję hermeneutyczną. Klemens wskazuje, że wyrzeczenie się bogactwa może zostać dokonane z niedobrych powodów (na przykład w celu wywarcia dobrego wrażenia) i może prowadzić do nie-

¹⁹ Zob. K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, tłum. ks. J. Czuj, w: *Klemens Aleksandryjski, „Który człowiek bogaty może być zbawiony?”*. Pseudo-Klemens, „Zachęta do wytrwałości”, tłum. ks. J. Czuj, ks. J. Naumowicz, oprac. ks. J. Naumowicz, Wydawnictwo M, Kraków 2012.

²⁰ A. D. C l a r k e, „Do Not Judge Who Is Worthy and Unworthy”: Clement’s Warning Not to Speculate about the Rich Young Man’s Response (Mark 10.17-31), „Journal for the Study of the New Testament” 31(2009) nr 4, s. 448. Zob. też: tamże, s. 447-468.

²¹ Por. K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, dz. cyt., nry 1, 2, 20, s. 41-44, 74-77.

²² Por. tamże, nr 3, s. 45.

²³ Por. tamże, nr 8, s. 56.

²⁴ Zob. tamże, nr 10, s. 57-59.

²⁵ Tamże, nr 11, s. 59n.

²⁶ Tamże, nr 18, s. 70.

dobrych konsekwencji (na przykład do rozpalenia namiętności w duszach²⁷). Podaje argumenty za pożytecznością bogactwa, które pozwala przychodzić z pomocą potrzebującym²⁸, co również oznacza, że „nie należy odrzucać jako rzeczy niepotrzebnej mienia, które może przynieść pożytek także bliżniemu”²⁹. Podkreśla on również, że w sensie teologicznym należałoby uznać Boga za krzywdziciela, gdyby ci, którzy „niezależnie od swej woli urodzili się w bogactwie”³⁰, mieli zostać wykluczeni z królestwa Bożego. Głównym kryterium w każdym z zarysowanych tu kontekstów jest stan duszy i jej czystość³¹. „W nieczystą [...] duszę łaska Boga nie wstępuje”³². Punkt kluczowy to być „bogatym w cnoty”³³. Konsekwentnie, najcięższe prześladowanie nie ma charakteru społecznego ani zewnętrznego, lecz wewnętrzny, „kiedy dusza samą siebie gnębi”³⁴, uwiedziona „bezbożnymi pragnieniami, różnorodnością rozkoszy, czczymi nadziejami i zgubnymi marzeniami”³⁵.

Można powiedzieć, że interpretacja Klemensa nie czyni zadość tekstom; rozważnia „ościeniowość” fragmentu i nie oddaje faktu, że mówi on o wielkim koszcie pójścia za Jezusem i zostania Jego uczniem. „Klemens ochoczo poszerza ucho igielne, by zmieścili się w nim ludzie bogaci, którzy hojnie dzielą się tym, co posiadają”³⁶. Można też powiedzieć, że Klemens wpadł w pułapkę „uduchowienia” bogactwa i ubóstwa. Jest to jednak nieustanne wyzwanie teologiczne. Pewnym niebezpieczeństwem teologicznym jest utrata wiarygodności wskutek nazbyt raptownej spirytualizacji kwestii dotyczących stylu życia, na przykład w dyskursie na temat ślubu ubóstwa: „Życie zgodne ze ślubem ubóstwa, ale w żaden sposób nieprzypominające ubóstwa, które nie wynika z wyboru, nie powinno być nazywane życiem w ubóstwie”³⁷. Kwestia ubóstwa musi pozostawać „ościeniem dla ciała”, by zapobiegać fałszywemu przekonaniu o własnej prawości i duchowemu samozadowoleniu.

²⁷ Por. tamże, nr 12, s. 61.

²⁸ Zob. tamże, nr 13, s. 62-64.

²⁹ Tamże, nr 14, s. 64.

³⁰ Tamże, nr 26, s. 84n.

³¹ Zob. tamże, nr 15, s. 66n.

³² Tamże, nr 16, s. 67.

³³ Tamże, nr 19, s. 72.

³⁴ Tamże, nr 25, s. 82.

³⁵ Tamże.

³⁶ E.A. Clarke, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2004, s. 173. Szerszą analizę zob. w: A. van den Hoek, *Widening the Eye of the Needle: Wealth and Poverty in the Works of Clement of Alexandria*, w: *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, red. S.R. Holman, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2008, s. 67-75.

³⁷ J.G.J. Van den Eijnden, *Poverty on the Way to God: Thomas Aquinas on Evangelical Poverty*, Peeters, Leuven 1994, s. 245.

Z powodów hermeneutycznych interesujące może być też porównanie odczytania tego fragmentu przez Klemensa Aleksandryjskiego z jego lekturą, której dokonał arcybiskup Oscar Romero. 17 października 1979 roku w homilii na temat „trzech warunków wejścia do królestwa Bożego”, nawiązującej do przypadającego na tamten dzień czytania z Ewangelii według św. Marka (zob. Mk 10,17-30), Romero był zdumiewająco bliski interpretacji Klemensa z Aleksandrii. Przedstawił on pytanie młodzieńca: „Nauczycielu dobry, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?”, jako pytanie kluczowe w sensie egzystencjalnym, a uwagę Jezusa na temat dobroci jako głębokie przesłanie teologiczne: „Bóg stanowi źródło wszelkiego dobra. Cokolwiek jest dobrego na świecie, stanowi to wizerunek Boga i tylko dlatego jest to dobre”. W rozmowie Jezusa z młodzieńcem Romero widzi dialog na temat dobroci i podkreśla, że Jezus spojrzał na młodzieńca „z miłością”, co ma również wskazywać, że Kościół nie czuje niechęci wobec ludzi bogatych ani nie prowadzi przeciwko nim kampanii. W tym punkcie, podobnie jak Klemens Aleksandryjski, Romero podkreśla, że można znaleźć uzasadnienie dla bogactwa: „Chrystus przychodzi jednak po to, aby umieścić wszystko we właściwym miejscu i aby powiedzieć, że jeśli nawet bogactwo jest dobrem, a szczęście można osiągnąć również na tym świecie, to nie wolno tego apoteozować. [...] Posiadanie pieniędzy nie jest czymś złym, lecz pokładanie ufności w pieniądzu oznacza ubóstwienie pieniądza, a ufność pokładać należy tylko w Bogu. [...] Mówi nam przez to, że mogą być takie przypadki, w których człowiek wykorzystuje swoje bogactwo, by służyło ono miłości, sprawiedliwości i czynieniu dobra. Jest to jednak cud, którego dokonać potrafi tylko Bóg”³⁸.

Podobnie jak Klemens Aleksandryjski, arcybiskup Romero głosi ducha wykorzenienia ze świata i przywołując encyklikę *Populorum progressio*, przypomina o destrukcyjnej potędze chciwości. Jest również przekonany, że głównym punktem ryzyka jest tu status animae, a wyzwanie polega na tym, by całkowicie, bezwarunkowo pójść za Jezusem, by opowiedzieć się za Nim całym, niepodzielonym sercem. Homilia ta rozwija temat trzech warunków królestwa Bożego w dialogu z Ewangelią: wypełniaj przykazania, pielęgnuj ducha ubóstwa i wykorzenienia oraz idź za Jezusem. Punkty te łatwo jest pogodzić z pochodzącym z drugiego wieku traktatem. W przeciwieństwie do Klemensa Aleksandryjskiego Oscar Romero przenosi jednak wyzwanie ewangeliczne na poziom polityczny: „Niech nie będzie wątpliwości co do tego, że Salwador odłączył się od Boga i że jedynie wsłuchując się w odpowiedź, jakiej Jezus udzielił młodzieńcowi, możemy odnaleźć drogę zbawienia: wypełniać prawo Pana”³⁹. Romero jest świadomy, że może to być bolesne „dla tych, któ-

³⁸ *Las tres condiciones para entrar en el reino de Dios* (Vigésimo octavo Domingo de tiempo ordinario), <http://www.sicsal.net/romero/homilias/B/791014.htm>.

³⁹ Tamże.

rzy apoteozują rzeczy tego świata”⁴⁰. Posługuje się kryterium wykorzenienia jako kryterium właściwego sądu politycznego: „Ci, którzy są ubodzy duchem, mogą dostrzec związek między obecną sytuacją w Salwadorze a chciwością tych, którzy są bogaci. Ci, którym brak jest tego ducha ubóstwa, nie mają oczu, które pozwalałyby im zobaczyć, że wykorzenienie zapewnia większą wolność i większą wrażliwość na ekonomiczne i społeczne problemy Salwadoru”⁴¹. Oscar Romero twierdzi, że bogactwo można pogodzić z tożsamością chrześcijańską, o ile łączy się ono z przyjmowaniem właściwych postaw, które z kolei generują właściwe zachowania, to znaczy użytek, jaki czynimy z bogactwa. Swoją obszerną homilię Romero zakończył zachętą do przyjęcia postawy uczestnictwa obejmującego wszystkich: „Wszystkie klasy społeczne Salwadoru mogą wiele uczynić (Todas las categorias de El Salvador pueden hacer mucho)”⁴².

Lektura homilii Romera ukazuje możliwość pogodzenia odpowiedzialności politycznej z takim odczytaniem fragmentu Ewangelii według św. Marka (zob. Mk 10), które nie przeciwstawia się bogactwu. Mimo krytyki mówiącej, że interpretacja tego fragmentu dokonana przez Klemensa Aleksandryjskiego musiała stępić ostrze przesłania ewangelicznego, jasne wydaje się, że: (1) wewnętrzne kryteria stanu duszy, które przywołuje Klemens, można zinterpretować dość radykalnie i (2) w jego stanowisku rysuje się rewolucja w percepcji społecznej w tym sensie, że ubodzy są ważni dla bogatych. A zatem nawet mimo braku propozycji systemowej zmiany strukturalnej w myśli Klemensa widoczne jest otwarcie na transformację wyobraźni społecznej.

Innym ważnym autorem, który zmagał się z pytaniem o możliwość społecznej harmonii między zamożnością a ubóstwem, był żyjący w czwartym wieku Jan Chryzostom. Mieszkał on w dotkniętym podziałami społecznymi mieście Antiochia, w którym nieskrywany, a wręcz demonstracyjny luksus, w jakim żyli bogaci, współistniał z rzeczywistością wielkiej biedy i nędzy. Sam Chryzostom był wiodącym teologiem, który wyrzekł się rodzinnego majątku i przez kilka lat praktykował surową ascezę. Można w nim widzieć przedstawiciela drugiej linii hermeneutycznej w kwestii rozumienia bogactwa – linii wskazującej na „konflikt”, który wywołuje bogactwo. „Był on [Chryzostom] przekonany, że Bóg wcale nie stworzył jednych bogatymi, a innych ubogimi. Nie można zatem być bogatym w sposób honorowy”⁴³. Nie naciskał jednak na wprowadzanie systemowych reform strukturalnych, lecz przedstawił model

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

⁴³ R. B r ä n d l e, *The Sweetest Passage: Matthew 25:31-46 and Assistance to the Poor in the Homilies of John Chrysostom*, w: *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, s. 129. Zob. też: tamże, s. 127-139.

harmonijnego miasta, którego mieszkańców charakteryzuje wzajemna pomoc i zależność: bogaci, by mogli uzyskać zbawienie, potrzebują ubogich; ubodzy, by mogli przetrwać, potrzebują bogatych. Jan Chryzostom konsekwentnie kładł nacisk na cnotę pokory i na zasadnicze znaczenie „eleēmosynē” (termin ten oznacza więcej niż udzielanie jałmużny i wskazuje na fundamentalną postawę dzielenia się, która obejmuje dobroczynność, gościnność oraz miłość miłosierdną). Jego homilie miały za zadanie budzić w słuchaczach miłosierdzie, odwoływały się bowiem do ludzkiego współczucia i przypominały o małościowości wszelkich roszczeń i o nagrodzie w niebie, o ludzkiej naturze, którą Chrystus dzielił ze słuchaczami homilii, o męce krzyżowej Jezusa i o Sądzie Ostatecznym, którego świadkiem będzie cała ludzkość. Jan Chryzostom wykorzystywał w swoich homiliach barwne opisy – interpretując przypowieść o Łazarzu i bogaczu, przyrównywał na przykład bogacza do wilka (ze względu na jego zachłanność), do lwa (ze względu na jego bezlitosność), do kobry (ze względu na jego zakłamanie), a nawet do kamienia (ze względu na jego bezwzględność i bezwstyd); jednocześnie wyrażał pochwałę cierpliwego milczenia Łazarza i – ogólniej – ludzi ubogich (ze względu na ich łagodność i pokorę)⁴⁴.

W swoich homiliach Chryzostom często wprowadzał ostre rozróżnienie tego, co „wewnętrzne”, i tego, co „zewewnętrzne” (na przykład wewnętrznego bogactwa jako przeciwieństwa bogactwa zewnętrznego i wewnętrznego poddaństwa jako przeciwieństwa zewnętrznego niewolnictwa)⁴⁵. Zabieg ten pozwalał mu opowiadać się po stronie swoistego antropologicznego egalitaryzmu (głoszącego, że wymiar bogactwa i wymiar ubóstwa są sobie równe w tym sensie, że każdemu z nich brakuje drugiego) i prowadził go do idei harmonii różnych warstw społecznych⁴⁶. Zarazem jednak Jan Chryzostom realizował postawę praktyczną i zakładał w Antiochii instytucje dobroczynne (szpitale, schroniska dla podróżujących i wdów), które były legalnie rejestrowane i wspomagane przez Kościół. Profesjonalizował oraz instytucjonalizował zatem działalność dobroczynną. Zaliczał się też do pierwszych ważnych autorów, którzy pisali o niebezpieczeństwie, jakim jest Kościół bogaty, zajmujący się zarządzaniem finansami. Jan Chryzostom wspominał również o pierwszeństwie obowiązku łagodzenia bólu ubóstwa przed kwestiami liturgicznymi („Drugi człowiek jest

⁴⁴ Zob. F. C a r d m a n, *Poverty and Wealth as Theater: John Chrysostom's Homilies on Lazarus and the Rich Man*, w: *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, s. 159-175.

⁴⁵ Zob. św. J a n C h r y z o s t o m, *Homilia XC: Mt 28, 11-20*, tłum. J. Krystyniacki, w: tenże, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 2, *Homilie 41-90*, tłum. ks. A. Baron, J. Krystyniacki, Wydawnictwo WAM–Księża Jezuici, Kraków 2001, s. 525-533. Chryzostom mówi o tym także w homiliach nr 2 i nr 18 na temat Listu do Hebrajczyków oraz w kazaniach na temat Ewangelii według św. Łukasza (Łk 16, 19-31).

⁴⁶ Por. N. D u m i t r a s c u, *Poverty and Wealth in the Orthodox Spirituality (with Special Reference to St. John Chrysostom)*, „Dialog: A Journal of Theology” 49(2010) nr 4, s. 301. Zob. też: tamże, s. 300-305.

świątynią Bożą, a świątynia ta jest dużo ważniejsza niż świątynia, którą stanowi budynek kościoła”⁴⁷) i o tym, że życie w bogactwie wiąże się z problemami i że nie może ono być życiem godziwym⁴⁸. Ton jego nauczania okazuje się szczególnie prowokacyjny wobec sytuacji nędzy i głodu – przesłanie Chryzostoma mówi, że odpowiedzialność za głód, który cierpią ubodzy, spoczywa na bogatych, to bowiem bogaci ze względu na złe rozeznanie wartości w zły sposób wykorzystują dostępne im środki⁴⁹. Można jednak twierdzić, że w pismach Jana Chryzostoma ujawnia się postawa swoistej pokojowości. Jego przesłanie wydaje się wskazywać, że mimo iż nie ma potrzeby zmiany zastanych uwarunkowań, struktury, które zostały dane do naszej dyspozycji, powinniśmy wykorzystywać w sposób odpowiedzialny pod względem moralnym i duchowym.

Około czwartego wieku w debacie na temat relacji między bogactwem a Ewangelią wyraźna zaczyna się jednak stawać druga, znacznie bardziej radykalna linia hermeneutyczna, rzucająca wyzwanie istniejącym strukturom. Jest to teologia decyzji przyjmująca radykalną alternatywę: albo Bóg, albo mamona. Za takim odczytaniem przesłania tego nurtu myślowego opowiada się Aloysius Pieris, analizując hermeneutyczną zasadę, że „w Jezusie Bóg zawarł przymierze z ubogimi przeciwko ich wspólnemu wrogowi: mamonie”⁵⁰. Jezus wyraźnie mówi, co sądzi o nieusuwalnym przeciwieństwie Boga i mamony (por. Mt 6,24). Mamona to zaś coś więcej niż majątek; to postawa umysłu, to „instynktowna zachłanność, która sprawia, że stajemy się bogatym głupcem, którego Jezus ośmiesza w swojej przypowieści (zob. Łk 12,13-21)”⁵¹. Podwójna teza o (1) związku między bogactwem a miłością mamony i (2) niemożności jednoczesnego służenia Bogu i mamonie stanowiła podstawę dużo trudniejszych pytań dotyczących status quo.

Ojcowie kapadoccy, w szczególności Bazyli Wielki, opowiadają się za takim właśnie, bardziej radykalnym sposobem postrzegania relacji między ubóstwem a Ewangelią. Przywołują argumenty na rzecz społecznej równości, głosząc opcję „na rzecz maluczkich” i przypominają zamożnym chrześcijanom o podstawowym chrześcijańskim obowiązku dzielenia się, wypływającym

⁴⁷ Brändle, dz. cyt. s. 134. Brändle odnosi się do *Homilii L* św. Jana Chryzostoma na temat Ewangelii według św. Mateusza (zob. św. Jan Chryzostom, *Homilia L: Mt 14,23-36*, tłum. ks. A. Baron, w: tenże, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 2, s. 102-110).

⁴⁸ Por. Brändle, dz. cyt., s. 129. Twierdzenie to oparte jest na rozumieniu bogactwa jako posiadania złota, srebra, drogocennych kamieni czy jedwabiów.

⁴⁹ Zob. H. Stander, *Chrysostom on Hunger and Famine*, „HTS Theologiese Studies / Theological Studies” 67(2011) nr 1 (Art. #880), <http://www.hts.org.za/index.php/HTS/article/viewFile/880/1563>.

⁵⁰ Por. A. Pieris, *To Be Poor as Jesus Was Poor?*, „The Way” 24(1984) nr 3, s. 186. Zob. też: tamże, s. 186-197; por. tenże, *An Asian Theology of Liberation*, T&T Clark, Edinburgh 1988, s. 15-23.

⁵¹ Tenże, *To Be Poor as Jesus Was Poor?*, s. 187.

z prawdy, że osoba ludzka stworzona została na podobieństwo Boga. Odwołują się przy tym do fragmentów Ewangelii według św. Łukasza (zob. Łk 16) i według św. Mateusza (zob. Mt 25), które są ich zdaniem kluczowe i ukazują obraz Boga jako Sędziego i Zbawcy⁵². Podobnie jak w przypadku Jana Chryzostoma, te bardziej radykalne stanowiska wpływały z zaangażowania humanitarnego. Można sądzić, że wydarzenia roku 369, w szczególności plaga głodu, której wtedy doświadczano, wywołały w ówczesnym świecie zasadniczą zmianę w administracji i w organizacji instytucji dobroczynnych, a także w przeżywaniu solidarności i w wyobraźni społecznej – zmianę, która prowadziła do przekonania, że umiarający ubodzy są przedmiotem naszej troski⁵³. „Bazyli, biskup stolicy, Cezarei [...], zaczął natychmiast nauczać o moralnym związku między hiperretencyjnym sposobem życia bogatych i meteorologiczną retencją katastrofalnej sezonowej suszy, która spowodowała klęskę, dotykającą przede wszystkim ubogich, cierpiących teraz głód”⁵⁴. Ubóstwo jest troską nie tylko ubogich, częściowo zawinione zostało bowiem przez bogatych. Ten nowy pogląd przewyciężył dominującą wcześniej postawę obojętności i utorował drogę nowemu poczuciu solidarności.

Bazyli Wielki wykazywał głębokie zaangażowanie na rzecz dobra społecznego⁵⁵. Grzegorz z Nazjanzu w swojej homilii wygłoszonej podczas jego Mszy Świętej pogrzebowej⁵⁶ opisuje akcję charytatywną podjętą przez Bazylego, gdy w mieście panował głód. „Miasto cierpiało, znikąd nie było pomocy ani żadnych środków przeciw klęsce. [...] A najgorsza w takim położeniu jest nieczułość i chciwość posiadających. Czyhają oni na stosowną porę, by robić interesy na głodzie, zbierają żniwo z nieszczęścia”⁵⁷. Bazylemu udało się jednak przekonać bogaczy, żeby otworzyli swoje spichrze: „Otóż gromadzi w jednym miejscu ludzi znękanych głodem, niektórych już ledwie żywych, mężczyzn i niewiasty, dzieci i starców, wszystkich nędzarzy, w jakim by nie byli wieku, a zebrawszy wszelkiego rodzaju żywność, która może zaspokoić głód, stawia przed nimi kotły pełne gotowanego grochu i solonego naszymp

⁵² Zob. B. Daley, *The Cappadocian Fathers and the Option for the Poor*, w: *The Option for the Poor in Christian Theology*, red. D. Groody, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2007, s. 77-88.

⁵³ Por. S. Holman, *The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 64-98.

⁵⁴ T a ż, *God Knows There's Need: Christian Responses to Poverty*, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 51.

⁵⁵ Por. t a ż, *Rich City Burning: Social Welfare and Ecclesial Insecurity in Basil's Mission to Armenia*, „Journal of Early Christian Studies” 12(2004) nr 2, s. 195-215.

⁵⁶ Zob. św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 43. Na cześć Bazylego, biskupa Cezarei Kapadockiej* [PG 36,493-605], w: tenże, *Mowy wybrane* [bez nazwiska tłumacza], Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1967, s. 476-523.

⁵⁷ Tamże, 43,34, s. 497.

zwyczajem mięsa, jakim żywią się biedni”⁵⁸. Udało mu się też ustanowić instytucje dobroczynne (kompleks dla różnych grup ubogich – gr. *ptochotropheion*) i przekształcić zmysł moralny wspólnoty, a tym samym poszerzyć granice zbiorowej percepcji moralnej. Działał w oparciu o zasadę pokrewieństwa (gr. *syngeneis*), by podkreślić egalitarny projekt, w oparciu o który Bóg dokonał stworzenia. Bazyli szczególnie mocno opowiadał się przeciwko chciwości i lichwie, a zachłanność uważał za wadę, która wywiera zgubny wpływ na całą osobę⁵⁹. Za wyjątkowo niegodziwą i złą uznawał lichwę – praktykę prowadzącą do osiągania własnych celów, wykorzystującą sytuację nagłej potrzeby, gdy dominują niepokój i strapienie, i wskutek świadomego oraz celowego działania pogłębiającą ludzką nędzę i trudne położenie. Wszystko to stawia nas przed kolejnym trudnym pytaniem: Czy można być chrześcijaninem i zarazem człowiekiem interesu?⁶⁰ W czwartym wieku na prowadzenie interesów patrzono w Konstantynopolu dość podejrzliwie, sądzono bowiem, że działalność ta przesłania chrześcijańską tożsamość i spoczywające na chrześcijaństwie obowiązki. Ludzi prowadzących interesy określano jako tych, którymi kieruje „żądza zysku”. Zysk zaś traktowano jako wyzwanie duchowe, jego żądza może bowiem zaciemniać władze osądu i poznania. Ubóstwo przedstawiano jako tarczę zapewniającą ochronę przed chciwością i czyniono wysiłki, by objąć ubogich troską wspólnot chrześcijańskich. Innymi słowy, podejmowano staranne kroki, by uczynić ubóstwo ościem dla ciała bogatych.

Trudno jednak zdecydowanie stwierdzić, że owe czasy torowały drogę dla Kościoła ubogich, nie ukształtowano w nich bowiem Kościoła w taki sposób, aby w jego centrum znalazły się perspektywa i punkt widzenia ludzi społecznie upośledzonych i znajdujących się trudnej sytuacji materialnej. W istocie stratyfikację społeczną, a nawet – mimo zgorszenia (gr. *skandalon*), jakie się z tym wiązało – niewolnictwo w swoim własnym łonie wczesny Kościół przyjmował jako oczywistość; podobnie odnosił się do faktu, że Grzegorz Wielki „nakazał Witaliuszowi, rektorowi Sardynii, dopomóc przedstawicielowi papieskiemu w dokonaniu zakupu miejscowych pogan jako niewolników dla Kościoła, którzy wykonywaliby w parafiach przyziemne i brudne posługi wobec ubogich nieposiadających środków do życia”⁶¹. Jakkolwiek trudno znaleźć we wczesnym Kościele wyraźne ślady systemu „czystych rąk” i zlecenia tego rodzaju zadań poganom, Kościół ten z pewnością nie stanowił realizacji wizji Kościoła ubogich, którą głosi papież Franciszek. Kluczowe fragmenty Ewangelii dotyczące tej kwestii (zob. Mt 25; Łk 16; Mk 10) interpretowano wówczas jako

⁵⁸ Tamże, 43,35, s. 497.

⁵⁹ Zob. B. Llewellyn Ihsse n, *Basil and Gregory's Sermons on Usury: Credit Where Credit Is Due*, „Journal of Early Christian Studies” 16(2008) nr 3, s. 403-430.

⁶⁰ Por. Rhee, dz. cyt., s. 13.

⁶¹ Por. Holman, *God Knows There's Need: Christian Responses to Poverty*, s. 13.

zachętę do moralnej i społecznej harmonii z ubogimi, których uważano nie tyle za podmioty poznawcze, ile za „przedmioty dzieł miłosierdzia”. Mimo wszystko jednak pojawiły się w tych wczesnych latach pewne trudne pytania i pewne radykalne idee, które do dziś stanowią wyzwanie dla wiarygodności Kościoła i jego stylu życia. Echem tych trosk jest chociażby debata nad faktycznym sensem ślubu ubóstwa. Thomas Merton – by wskazać znaczący przykład – postrzegał zbiorowe ubóstwo jako zasadnicze wyzwanie: mnich może być osobiście ubogi, ale nadal wykazywać skłonność do nadmiernych żądań dotyczących wykonywanej pracy, domagając się wygórowanej, przesadnej zapłaty, by pokryć tak zwane „koszty”, z jakimi praca ta się wiąże (a nawet zapłaty takiej oczekując), a wszystko po to, by zaspokoić własne egoistyczne potrzeby pod pretekstem pracy dla „dobra wspólnego”⁶². Ubóstwo jest zdaniem Mertona kwestią kluczową dla duchowej prawości: w swoich konferencjach na temat posługi mistrza nowicjatu przytacza on słowa o. Paula Delatte’a: „Doświadczenie uczy, że apostazja niemal zawsze zaczyna się od pogwałcenia ubóstwa”⁶³. Dlatego też własność dóbr wspólnoty musi podlegać jasnym regulacjom: mnichowi nie wolno brać, zatrzymywać, pożyczać od kogoś, pożyczać komuś, oddawać, niszczyć ani wykorzystywać niczego bez uzasadnionego pozwolenia i nie wolno mu tego pozwolenia dowolnie poszerzać⁶⁴. Te normatywne idee można również zastosować (cum grano salis) do kwestii wykorzystywania osobistej własności prywatnej w świetle ukierunkowania na dobro wspólne. Ze swojej własności prywatnej mogą korzystać, ale muszą wykazywać roztropność o nachyleniu moralnym i przyjmować postawę mądrości opartą na współczuciu. Musi to być troska nieustająca, nie ma bowiem sposobu, by ustanowić „system”, który sprawiłby, że zniknie pytanie o właściwe korzystanie z własności. Kwestia stanu, pojęcia, sensu i roli ubóstwa oraz własności stanowi trwałe kryterium, którego istnienia trzeba pilnować i do którego trzeba się nieustannie stosować, które trzeba stale poddawać ocenie i weryfikować. Kwestia ta jest ościeniem dla ciała i musi nim pozostać. Z chrześcijańskiego punktu widzenia gromadzenie bogactwa jest moralnie niedopuszczalne tak długo, jak długo żyją na świecie ludzie, których podstawowe potrzeby nie są zaspakajane.

KOŚCIÓŁ UBOGICH NIESIE Z SOBĄ RYZYKO I WYSOKĄ CENĘ

Oścień ubóstwa nie tylko „przeszkadza” Kościołowi ubogich (posługując się określeniem zastosowanym przez papieża Franciszka, można powiedzieć,

⁶² Th. Merton, *The Life of the Vows*, Liturgical Press, Cistercian Publications, Collegeville, Minnesota, 2012, s. 381.

⁶³ Tamże, s. 382.

⁶⁴ Por. tamże, s. 401-406.

że Kościół jest przezeń „poturbowany”⁶⁵), ale faktycznie go kształtuje. Fakt ten łączy się z zagrożeniem o charakterze społecznym, moralnym i politycznym, jak również duchowym i teologicznym. Punktem zwrotnym w historii postrzegania ubóstwa jako zagrożenia była niewątpliwie decyzja Franciszka z Asyżu, by przyjąć ten właśnie sposób życia. Tak oto na początku trzynastego wieku Franciszek rozpoczął paradygmatyczny zwrot w teologii i duchowości ubóstwa, który można opisać i który słusznie opisywano jako przejście od postawy hojności do postawy solidarności⁶⁶. Franciszek systematycznie i metodycznie budował w swojej wspólnotcie Kościół ubogich, który charakteryzował się ubóstwem materialnym na poziomie tak indywidualnym, jak i wspólnotowym – ubóstwem osiągniętym dzięki wyrzeczeniu się wszelkiego rodzaju własności, dzięki uznaniu wzajemnej zależności i własnej słabości, jak również dzięki pokorze, która pozwalała żebrać, oraz dzięki zaangażowaniu w pracę, przede wszystkim w pracę własnych rąk.

Historia franciszkanów rysuje obraz ryzyka i kosztów, jakie pociąga za sobą Kościół ubogich. Chociaż w ówczesnej tradycji monastycznej istniała kultura nabudowana na ślubie ubóstwa, nierozwiązany pozostawał istotny problem funkcji ubóstwa materialnego i funkcji ubóstwa wspólnotowego, a zatem wysiłek podjęty przez Franciszka był w tamtych czasach nowością. Tradycja benedyktyńska ze swoją zasadą pierwszeństwa duchowości i rozróżnieniem ubóstwa indywidualnego i ubóstwa wspólnoty oparta jest na regule św. Benedykta, która nie dostrzega wartości w ubóstwie materialnym. Regula Benedicti nie zawiera specjalnego rozdziału dotyczącego ubóstwa; po prostu wymaga ona od klasztorów, żeby dzieliły się swoją własnością z ubogimi i żeby realizowały kulturę gościnności⁶⁷. Mnisi mają okazywać zadowolenie i powinni otrzymywać dobra materialne w oparciu o umiarkowaną i powściągliwą interpretację indywidualnych potrzeb. Monastyczne rozumienie ubóstwa definiuje termin „rzeczy pierwszej potrzeby”⁶⁸. Indywidualne rozeznawanie potrzeb (praktyka słuchania i wzajemnego posłuszeństwa stosowana przez przeora i mnicha) zakłada okiełznanie zachłanności z towarzyszącą jej skłonnością do porównywania się z innymi, a nawet postawą rywalizacji. Zostaje to wyraźnie stwierdzone w Regule Benedykta w rozdziałach „Czy mnisi mogą posiadać cokolwiek na własność”⁶⁹ oraz „Czy wszyscy mają otrzymać rzeczy potrzebne

⁶⁵ Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, nr 49.

⁶⁶ Por. L. Boff, *Saint Francis: A Model for Human Liberation*, tłum. J.W. Diercksmeier, Crossroad, New York 1982, s. 56.

⁶⁷ Por. V. Dammert, *Poverty in the Rule of St. Benedict and Today*, „American Benedictine Review” 35(1984) nr 1, s. 6. Zob. też: tamże, s. 1-16.

⁶⁸ Por. J. Rippinger, *The Biblical and Monastic Roots of Poverty in the Rule of Benedict under the Aspect of Koinonia*, „American Benedictine Review” 27(1976) nr 3, s. 321-331.

⁶⁹ Zob. św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, rozdz. 33, tłum. B. Turowicz OSB, w: „Reguła Mistrza”. „Reguła św. Benedykta”, tłum. T.M. Dąbek OSB, Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2006, s. 450.

w tej samej ilości”⁷⁰. Zarządzaniem gospodarczym nie może kierować chciwość⁷¹, a ceny produktów wytworzonych w klasztorze powinny być niższe niż produktów dostępnych na rynku⁷². Kluczową kwestią jest chwała Boża⁷³. Reguła nie zniechęca jednak do gromadzenia własności klasztornej ani do umiarkowanej akumulacji różnych form bogactwa. Ze względu na cały szereg czynników, które przyczyniły się do (dobrze udokumentowanego) sukcesu ekonomicznego klasztorów benedyktyńskich⁷⁴, zamożne klasztory tego zakonu funkcjonowały już we wczesnej, a także w późniejszej historii monastycyzmu. Duch ślubu ubóstwa na poziomie indywidualnym w kontekście właściwej struktury wspierającej, a nawet instytucjonalnej majątności sprawia, że trudno uznać, iż Kościół ubogich wyłonił się z tej właśnie tradycji.

Kontrast między ubogimi ruchami żebraczymi a bogatymi klasztorami został barwnie i wiernie opisany przez Umberta Eco w powieści *Imię róży*⁷⁵. Jej akcja rozgrywa się w roku 1327, a w tle przedstawionych wydarzeń toczy się debata na temat ubóstwa. Franciszkański teolog, Anglik Wilhelm z Baskerville, otrzymuje trudne zadanie rozwiązania zagadki morderstwa, do którego doszło w bogatym włoskim opactwie benedyktyńskim. W powieści opat benedyktynów ucieleśnia Kościół nie-ubogich, Kościół wykazujący podejrzliwość wobec ubóstwa i nieprzyjazny ruchom na rzecz ubóstwa radykalnego⁷⁶. W kluczowym fragmencie powieści Wilhem z Baskerville wyjaśnia związek między ubóstwem a polityką swojemu niedoświadczonemu i trafnie nazwanemu towarzysowi Adso (ang. Adson): „A królami są kupcy. Ich orężem pieniądz. [...] Krąży wszędzie [...]. Także księża i biskupi, a nawet zakony muszą prowadzić rachunki w pieniądzech. Dlatego naturalnie bunt przeciwko władzy przejawia się jako nawoływanie do ubóstwa, a buntują się ci, którzy wyłączeni są od stosunków pieniężnych, dlatego wszelkie nawoływanie do ubóstwa powoduje takie napięcia i tyle dysput i dlatego też całe miasto, od biskupa po radcę miejskiego, na każdego, kto zbyt głośno nawołuje do ubóstwa, patrzy jak na osobistego wroga”⁷⁷.

⁷⁰ Zob. t e n ż e, *Reguła*, rozdz. 34, s. 451. Zob. też: T. K a r d o n g, *Poverty in the Rule of Benedict: Chapters 33 and 34*, „Cistercian Studies” 20(1985) nr 3, s. 184-201.

⁷¹ Zob. św. B e n e d y k t z N u r s j i, *Reguła*, rozdz. 31, „Jaki ma być szafarz klasztoru”, nr 12, s. 447.

⁷² Zob. tamże, rozdz. 57, „O rzemieślnikach klasztoru”, nr 7-8, s. 480.

⁷³ Zob. tamże, nr 9.

⁷⁴ Zob. E. I n a u e n, B.S. F r e y, *Benediktinerabteien aus ökonomischer Sicht. Über die ausserordentliche Stabilität einer besonderen Institution* (Working Paper No. 388), Institute for Empirical Research in Economics, University of Zurich, Zürich 2008; K. R o s t, E. I n a u e n, M. O s t e r l o h, *The Corporate Governance of Benedictine Abbeys: What Can Stock Corporations Learn from Monasteries?*, „Journal of Management History” 16(2010) nr 1, s. 90-115.

⁷⁵ Zob. U. E c o, *Imię róży*, tłum. A. Szymanowski, PIW, Warszawa 1992.

⁷⁶ Zob. tamże, s. 164-180.

⁷⁷ Tamże, s. 147.

Ubóstwo stanowi prowokację, jeśli głoszone jest jako rezultat niesprawiedliwości czy też jako nakaz Chrystusa. W obu wypadkach domaga się ono zmiany społecznej i zmiany strukturalnej. Młody, naiwny Adso, który wierzy w dobroć istoty ludzkiej, zastanawia się, dlaczego ludzie obawiają się żyjących w ubóstwie, i zadaje sobie pytanie, czy nie bardziej zrozumiałe byłoby obawiać się tych, którzy „chcą żyć w bogactwie i zabierać pieniądze innym”⁷⁸. Właśnie takie pytania znajdowały się w sercu sporu o ubóstwo toczącego się w trzynastym i czternastym wieku.

Klucz do tej debaty stanowią życie i nauczanie Franciszka z Asyżu. Św. Franciszek pragnął życia w ubóstwie radykalnym; jednocześnie pragnął jednak pozostać w Kościele. Nie twierdził, że forma życia, którą wybrał po nawróceniu (a zatem radykalne ubóstwo materialne i brak społecznego zabezpieczenia), powinna zostać przyjęta jako uniwersalny standard. Nie mówił, że wszyscy muszą przyjąć sposób życia, który on sam wybrał. Mimo wszystko jednak niewzruszenie obstawał przy tym, że ruch, który wyłonił się z jego założycielskiej praxis, powinien wyrażać pełne zaangażowanie na rzecz idei ubóstwa radykalnego. Aby zaspokoić oczekiwania Kościoła instytucjonalnego dotyczące zwyczajowych praktyk, zmuszony był jednak w ciągu swojego życia czynić pewne ustępstwa. *Bulla non regulata*, reguła niezatwierdzona, zawierająca radykalne idee dotyczące ubóstwa, musiała ulec zmianie. Zatwierdzona wersja reguły Franciszka, *Regula bullata*, zawiera trzy ważne rozdziały poświęcone ubóstwu: w rozdziale czwartym, noszącym tytuł „Bracia nie powinni przyjmować pieniędzy”, św. Franciszek nakazuje, by jego bracia nie przyjmowali pieniędzy nawet „przez zastępcę”⁷⁹. Pojawia się jednak pewne zagadkowe ustępstwo: „Jednak o potrzeby chorych i odzież innych braci powinni się starać tylko ministrowie i kustosze – i to z największą troską – za pośrednictwem przyjaciół duchowych, w zależności od miejsc, pór roku i zimnych krajów, jak to uznają za konieczne, zawsze z tym zastrzeżeniem, aby – jak powiedziano – nie przyjmowali pieniędzy lub rzeczy mających wartość pieniężną”⁸⁰. Innymi słowy, Franciszek uznaje, że istnieją sytuacje wymagające wsparcia ze strony instytucji, motywacją jego przyjmowania nie jest jednak osobista ani instytucjonalna chciwość, ani też niewłaściwy sposób poszukiwania bezpieczeństwa – wsparcie to ma wypływać z solidarności i z postawy troski. Jest w tym pewna łamigłówka. Franciszek trzyma się ideału: „żadnych pieniędzy”. Dobra

⁷⁸ Tamże, s. 276.

⁷⁹ Św. Franciszek z Asyżu, *Reguła zatwierdzona*, tłum. K. Ambrożkiewicz OFMCap, w: *Źródła franciszkańskie. Pisma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty ustalające normy dla braci i siostr od pokuty*, tłum. zbiorowe, red. R. Prejs OFMCap, Z. Kijas OFMConv, Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków 2005, s. 131.

⁸⁰ Tamże.

można otrzymywać i przekazywać zakonnikom znajdującym się w potrzebie, co – jak łatwo sobie wyobrazić – w istocie nie komplikuje sytuacji. Rozdział piąty reguły, zatytułowany „Sposób pracy”, zachęca zakonników, by wiernie, z poświęceniem pracowali, nie dla wynagrodzenia jednak, lecz przyjmując w zamian dobra, „rzeczy potrzebne do utrzymania siebie i swoich braci”⁸¹, ale nie wolno im przyjmować pieniędzy ani rzeczy mających wartość pieniężną, ponieważ są oni „zwolennikami najświętszego ubóstwa”⁸². Ponownie sytuacja wymiany, o której myśli Franciszek, nie oznacza finansowego planowania, a tym bardziej idei gospodarki gotówkowej. Wymiana pozostaje w kontekście gospodarki naturalnej, mniej elastycznej niż działalność gospodarcza oparta na pieniądzu jako walucie, która przekłada dobra na inne dobra i wartości na inne wartości.

Nakaz życia w ubóstwie wspólnotowym znajduje kulminację w rozdziale szóstym *Reguły zatwierdzonej*, „Bracia nie powinni niczego nabywać na własność; zbieranie jałmużny i bracia chorzy”, gdzie Franciszek kładzie nacisk na politykę nieposiadania: „Bracia niech niczego nie nabywają na własność: ani domu, ani ziemi, ani żadnej innej rzeczy. I jako pielgrzymi i obcy (por. 1 P 2,11; Hbr 11,13) na tym świecie, służąc Panu w ubóstwie i pokorze, niech ufnie proszą o jałmużnę”⁸³. Następnie wzywa zakonników, by wyjawiali sobie nawzajem swoje potrzeby: „A jeśli który z nich zachoruje, inni bracia powinni tak mu usługiwać, jakby pragnęli, aby im służyono”⁸⁴. Znajdujemy tutaj wzmocnienie wspomnianej już łamigłówki. Jak możliwe jest udzielanie wsparcia instytucjonalnego, jeśli instytucja nie istnieje?

Wykorzystany w rozdziale szóstym *Reguły zatwierdzonej* fragment Pisma Świętego („Umiłowani! Proszę, abyście jak przybysze i goście powstrzymywali się od cielesnych pożądań, które walczą przeciwko duszy” – 1 P 2,11) przywołany został również w *Testamencie* Franciszka, gdzie znajdujemy pochwałę ubóstwa: „Niech bracia strzegą się, aby wcale nie przyjmowali kościołów, ubogich mieszkań i wszystkiego, co się dla nich buduje, jeśli się to nie zgadza ze świętym ubóstwem, które ślubowaliśmy w regule, goszcząc w nich zawsze jak obcy i pielgrzymi (por. 1 P 2,11; Hbr 11,13)”⁸⁵. Pielgrzymi zależą od innych ludzi, mogą nie mieć przy sobie pieniędzy, tak jak siedemdziesięciu dwóch uczniów, których rozsyła Jezus („Nie noście ze sobą trzosa ani torby” – Łk 10,4), nie miało przy sobie żadnych środków materialnych. Franciszek pozostawił zatem swojej wspólnotcie zagadkę: Bądźcie wspólnotą, ale

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże, s. 131n.

⁸⁴ Tamże, s. 132.

⁸⁵ T e n ż e, *Testament*, tłum. K. Ambrożkiewicz OFMCap, w: *Źródła franciszkańskie*, s. 157.

wspólnotą, która nie ma żadnej własności. Zagadka ta do dziś leży w samym sercu problemu Kościoła ubogich. Czy Kościół może być ubogi, a zarazem pozostawać wspólnotą, która służy i pomaga? Wobec wyzwania, które pytanie to z sobą niesie, warto przeanalizować pewne aspekty debat średniowiecznych. Wkrótce po śmierci Franciszka zaczęły narastać problemy duchowe i teologiczne, a także napięcia wewnątrz wspólnoty. Wyłoniły się dwa obozy. Niektórzy zakonnicy (zelanti) ściśle stosowali się do zaleceń obecnych w testamencie Franciszka, żyjąc w odosobnieniu i osamotnieniu; życie innych, w tym tych, którzy zamieszkali w klasztorach w miastach (zakonników konwentualnych), odzwierciedlało potrzebę wsparcia liturgicznego, instytucjonalnego i edukacyjnego – jednym słowem, potrzebę infrastruktury. Urbanizacja i monetyzacja życia gospodarczego przyczyniały się do wzmacniania tej presji. Oczywiście w wartościach realizowanych przez oba te obozy można dostrzec odzwierciedlenie wartości chrześcijańskich. Zelanti radośnie przyjmowali trudy ubóstwa materialnego i rezygnowali z komfortu oraz wygod, by zyskać wewnętrzną wolność i wiarygodność życia uczniów; zakonnicy konwentualni pragnęli służyć w pokorze, przyjmując kondycję ludzką (uświęconą w nowy sposób przez wcielenie Chrystusa), kondycję, która wymaga „ciała”, czyli materialnego wymiaru ludzkich wysiłków. Po soborze generalnym w roku 1230 papież Grzegorz IX (który 16 lipca 1228 roku uroczyście kanonizował Franciszka) 28 września na prośbę franciszkanów ogłosił bullę *Quo elongati*. Napisał w niej, że testament Franciszka nie jest dla franciszkanów wiążący i że zakonnicy mają prawo liczyć na wsparcie „nuncjusza” oraz „duchowych przyjaciół”, którzy będą pomagać im w zaspokojeniu codziennych potrzeb. Zakonnicy mieli jednak nie posiadać żadnej własności, a z rzeczy które otrzymywali, mogli korzystać tylko w zgodzie ze ślubem ubóstwa (łac. *usus pauper*).

Papież Innocenty IV udzielił franciszkanom pozwolenia na mianowanie „prokuratorów”, którzy byliby odpowiedzialni za nabywanie i sprzedaż otrzymywanych dóbr, a także za zarządzanie nimi. Z kolei Mikołaj III w roku 1279 ogłosił bullę wyjaśniającą *Exiit qui seminat*, która zmierzała do osiągnięcia i potwierdzenia kompromisu. Przypominał w niej zakonnikom o ich skromnej i pokornej duchowości, zakorzenionej w ubóstwie i łagodności (por. nr 2), i potwierdził – co później okazało się niezwykle ważne – że franciszkanie mają miłować i w pełni przyjąć Chrystusowe ubóstwo: „Ponieważ sama reguła zawiera w sobie jednoznaczny nakaz, by zakonnicy nie posiadali żadnej własności, ani domu, ani ziemi, ani żadnej rzeczy i [ponieważ] przez tego samego poprzednika, papieża Grzegorza IX, a także przez więcej niż kilku innych ogłoszone zostało, że należy tego przestrzegać nie tylko indywidualnie, ale wspólnie [...], mówimy, że wyrzeczenie się tego rodzaju własności wszelkich rzeczy nie tylko indywidualnie, lecz wspólnie jest w oczach Boga

chwalebne i święte, czego przez swoje słowo uczył Chrystus, wzmacniając je przykładem” (nr 7). Franciszkańskie ubóstwo jest wyrazem ufności Bożej opatrności (por. nr 8). Bulla wyjaśnia też, na czym polega poszanowanie klauzuli „nieposługiwania się pieniędzem”: dozwolone jest, by franciszkanie mianowali kogoś (prokuratora), by zajmował się sprawami monetarnymi: „Słuszne jest, by zakonnicy dawali znać o swoich potrzebach, by je określali i wyżej wspomnianej osobie ukazywali, co jest im niezbędne, by żebrali u tej osoby o ich zaspokojenie. Mogą nawet zachęcać i skłaniać tę właśnie osobę do posłusznego prowadzenia się, jeśli chodzi o sprawę powierzoną [jej trosce]; i troszczyć się o zbawienie jej duszy w egzekucji sprawy jej powierzonej do tego stopnia, że zakonnicy całkowicie powstrzymują się od zarządzania tym pieniędzem i od posługiwania się nim, a także od [wszelkiego] działania czy sądowego ścigania, jak zostało powiedziane, przeciwko wspomnianej osobie” (nr 13). Bulla nie rozwiązywała jednak wewnętrznego konfliktu. Również bulla *Exivi de paradiso* papieża Klemensa V nie uspokoiła wspólnoty. Wobec utrzymywania się sytuacji, w której „duchowościowi” franciszkanie, głoszący radykalne ubóstwo, propagowali swoje śluby w otwartej konfrontacji z istniejącym Kościołem, sprawę wziął w swoje ręce Jan XXII. W roku 1317 potępił on pewien szczególnie radykalny odłam tej grupy, zwany „Fratricelli”. W roku 1322 powołał grupę teologów, która miała za zadanie przeanalizować kwestię radykalnego ubóstwa wspólnotowego i teologię ubóstwa Chrystusowego. W maju tego samego roku kapituła generalna franciszkanów, która odbyła się w Perugii, podkreśliła, że głoszenie, iż Jezus i apostołowie niczego nie posiadali, czy to indywidualnie, czy to jako wspólnota, jest głoszeniem prawdy, podobnie jak głoszenie, że nie mieli oni prawa do własności ani prawa do dysponowania własnością. Papież zareagował, ogłaszając w grudniu 1322 roku kolejny ważny dokument, a mianowicie bullę *Ad conditorem canonum*, która unieważniła istniejące przepisy jako prawną fikcję i nałożyła na franciszkanów obowiązek posiadania własności. Papież budował swoje stanowisko, wymieniając następujące argumenty przeciwko rozstrzygnięciu Mikołaja III: mimo istniejących regulacji bracia nie przestali być otoczeni troską; nie stali się ubożsi; ustalenia te przyczyniały się nawet do niszczenia Kościoła jako instytucji będącej utrapieniem. Argument główny, mówiący, że korzystanie z dóbr konsumpcyjnych, które nie mają właściciela, jest niemożliwe, został sformułowany w części czwartej dokumentu: „Jaka bowiem zdrowa na umyśle osoba mogłaby sądzić, że intencją tak wielkiego Ojca było powierzyć własność Kościołowi rzymskiemu, a braciom korzystanie z jajek, sera czy skórki chleba, czy innych rzeczy, które można spożyć i które często są im ofiarowywane, żeby się mogli nimi pożywić na miejscu?”. Jeszcze surowsze słowa padły niecały rok później, kiedy Jan XXII ogłosił w swojej krótkiej bulli *Cum inter nonnullos* z 12 listopada 1223 roku, że pogląd, który głosi, iż Chrystus i Jego

uczniowie niczego nie posiadali, a do rzeczy, które w istocie mieli, nie byli uprawnieni, jest błędny i heretycki. Eskalacji uległ wówczas konflikt z Michałem z Ceseny, generałem franciszkanów, i znaczna liczba braci z tego zakonu rzuciła Papieżowi bezpośrednie wyzwanie w kwestii ubóstwa. W roku 1324 opowiedzieli się oni po stronie Ludwika IV Bawarskiego i w ten sposób konflikt osiągnął nowy i wcześniej nieznany poziom upolitycznienia⁸⁶.

Trzeźwiący głos w gorących debatach – jeśli można tak to ująć – zawsze należał do św. Tomasza z Akwinu. Żyjąc w trzynastym stuleciu, z konieczności był on świadkiem nieustannie prowadzonych sporów. Sądził też, że w kwestii ubóstwa potrafi sformułować właściwe stanowisko teologiczne⁸⁷. Akwinata definiuje ubóstwo jako „privatio omnium facultatum”, jako brak wszelkiej własności⁸⁸, i poddaje analizie również kwestię własności wspólnotowej. Podkreśla przy tym różnicę między sytuacją jednostki a sytuacją wspólnoty. Nadmierne majątkości w każdej „zwyczajnej” sytuacji stanowią przeszkodę w dążeniu do doskonałości, chociaż nie są one absolutnie z nią niezgodne: „Posiadanie nadmiernych bogactw przez wspólnotę – czy to będą dobra ruchome, czy nieruchome – jest przeszkodą do osiągnięcia doskonałości, aczkolwiek jej całkowicie nie wyklucza. Natomiast posiadanie przez wspólnotę tylu ruchomych czy nieruchomych dóbr zewnętrznych, ile potrzeba na jej skromne utrzymanie, nie jest przeszkodą do doskonałości zakonnej: tak jest, jeśli patrzymy na ubóstwo w stosunku do wspólnego celu zakonów, którym jest: poświęcenie się służbie Bogu. Jeśli zaś patrzymy na nie w stosunku do szczególnych celów zakonów, to – mając na uwadze taki właśnie cel – większe

⁸⁶ Na ten temat zob. B. Hamilton, *The Politics of Poverty: A Contribution to a Franciscan Political Theology*, „Journal of the Society of Christian Ethics” 35(2015) nr 1, s. 29-44. Hamilton w głęboki i wnikliwy sposób przedstawia historię debaty, której przedmiotem była „vita apostolica” stanowiąca wyzwanie dla głównego nurtu życia Kościoła. Kulminację tej debaty stanowiło prowokujące twierdzenie teologiczne, że „Chrystus był ubogi, a Jego uczniowie powinni naśladować Jego ubóstwo i nikt nie może rościć sobie prawa do tego, że reprezentuje autorytet Chrystusa, chyba że w oparciu o takie właśnie Jego naśladowanie” (tamże, s. 32). Podważone zostały zatem wszystkie struktury autorytetu: „Przyjmując ubóstwo, ruchy te nie zmierzały do destabilizacji, nie chciały społecznego piętnowania potrzeb materialnych jako takich, ale to, co głosiły, nierozzerwalnie się z tym wszystkim łączyło. Ruchy te wzbudzały entuzjazm właśnie dlatego, że przewartościowywały narzucanie określonych warunków coraz szerszej części populacji. Ponieważ utożsamiały życie apostoelskie z rzeczywistym ubóstwem, nie zaś z wyborem ascezy przez elitę społeczną czy z postawą egzystencjalną, którą zasadniczo przyjąć może każdy, zaostrzały ryzyko wyidealizowania stanu dehumanizującego. Tylko jednak na tej podstawie można twierdzić, że ruchy te proponowały możliwą polityczną interpretację tradycyjnie postrzeganego związku między ubóstwem a wolnością. Jeśli bowiem ubóstwo to miało wyzwalać, musiało być utożsamiane z ubóstwem, które stanowi formę zniewolenia i poddaństwa, a zarazem mu przeciwstawiane” (tamże, s. 38).

⁸⁷ Zob. Van den Eijnden, dz. cyt., rozdz. 2 i 3.

⁸⁸ Zob. św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt. 2-2, q. 188, a. 7, t. 23, *Charyzmaty*, tłum. o. P. Bełch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1982, s. 325-332.

lub mniejsze ubóstwo będzie dostosowane do zakonu [do jego zadań]. I wtedy tym dany zakon będzie pod względem ubóstwa doskonalszy, im jego ubóstwo jest lepiej dostosowane do celu”⁸⁹.

Innymi słowy, celem wspólnoty zakonnej jest służba, a różne wspólnoty i zakony przyjmują różne sposoby realizowania tej służby. Różne są zatem sposoby wiarygodnej realizacji naśladowania Chrystusa, nawet w odniesieniu do kwestii ubóstwa. Akwinata wyraźnie mówi o zakonach aktywnie działających i kontemplacyjnych, wspomina też o zakonach realizujących posługę gościnności, która wymaga właściwej infrastruktury. Akwinata podkreślał, że wycofanie się z rzeczy tego świata jest ważne w przypadku poszukiwania doskonałości duchowej, a zatem postrzegał dobrowolne ubóstwo jako ważny środek w podążaniu za Jezusem w świetle Ewangelii według św. Mateusza (por. Mt 19,21)⁹⁰. Istotą doskonałości nie jest jednak ubóstwo jako stan czy doświadczenie; leży ona w podążaniu za Chrystusem, co oznacza, że stanie się „prawdziwym” uczniem nie polega wyłącznie na dążeniu do ubóstwa ani na jego praktykowaniu. Ubóstwo nie wystarcza, ponieważ nie jest ono wartością ani s a m o w s o b i e, ani s a m o p r z e z s i ę⁹¹. W centralnym fragmencie *Summa contra gentiles* Akwinata formułuje zniuansowany pogląd dotyczący ubóstwa: jest ono chwalebne, o ile uwalnia człowieka od błędów, na które „są narażeni ci, którzy posiadają bogactwa”⁹² i o ile usuwa troski „wynikające z posiadania bogactw”⁹³. Nie każdy jednak może doświadczyć moralnego rozwoju ani nie każdy go doświadczy, jeśli zostanie mu odebrana troska, która towarzyszy odpowiedzialności (w tym również odpowiedzialności finansowej). Akwinata przywołuje w tym punkcie sformułowany przez Grzegorza Wielkiego przykład osoby, której aktywne życie już się zakończyło. Otóż niektóre jednostki, uwolnione od trosk wynikających z posiadania bogactwa, mogą popaść w jeszcze większą pułapkę. „Często ci, którzy byli dobrze zajęci życiem aktywnym, ginęli od miecza beczynności”⁹⁴. Ponadto bogactwo pozwala nieść pomoc innym ludziom, a odnośnie do tego punktu znajdujemy też uderzające stwierdzenie, że: „Jeśli ubóstwo odbiera dobro, które wynika z posiadania majątku, a mianowicie możliwość pomagania innym i utrzymywania

⁸⁹ Tamże, s. 328. Por. J. D. J o n e s, *Poverty and Subsistence: St. Thomas and the Definition of Poverty*, „Gregorianum” 75(1994) nr 1, s. 140-142. Zob. też: tamże, s. 135-149.

⁹⁰ Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, dz. cyt., 2-2, q. 186, a. 3, t. 23, s. 256-262.

⁹¹ Zob. tamże, 2-2, q. 188, a. 7, s. 325-332.

⁹² T e n ż e, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, ks. III, rozdz. 133, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2007, t. 2, s. 390.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Św. G r z e g o r z W i e l k i, *Moralia*, VI, 37 (*Patrologia latina*, t. 75, kol. 761). Cyt. za: św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, ks. III, rozdz. 133, s. 390.

samemu sobie, to jest ono złem w czystej postaci”⁹⁵. Ubóstwo w istocie może okazać się *malum simpliciter*, czystym złem, a z perspektywy badań nad fenomenem ubóstwa wydaje się, że nie sposób tej tezy przeakcentować. Złem jest bowiem, jeśli nie mamy środków, by móc siebie utrzymać, złem jest, jeśli nie jesteśmy w stanie pomóc innym⁹⁶. Można powiedzieć, że w debacie zarówno nad ubóstwem, jak i nad bogactwem stawką są godne życie i prawość. W sensie ostatecznym pozytywnego modelu, ukazującego kontekst, w jakim należy rozpatrywać ubóstwo, dostarcza nam Chrystus: „Chrystus nie pędził życia w samotności, lecz obcował z ludźmi [...]. Chrystus przeto postępował najwłaściwiej, korzystając z pokarmów i napojów w sposób ogólnie przyjęty”⁹⁷. Chrystus żył jednak na tym świecie w ubóstwie, był wędrownym kaznodzieją, wiarygodnym nauczycielem i prowadził egzystencję kenotyczną⁹⁸. Ta właśnie egzystencja kenotyczna stanowi podstawę teologii Kościoła ubogich; nie znika zatem wyzwanie dla ducha światowości i jego taniej odpowiedzi na pytanie, czy bogactwo nie kłóci się z podążaniem za Chrystusem.

⁹⁵ Zob. J.D. J o n e s, *Poverty as Malum Simpliciter: A Reading of Aquinas's „Summa contra gentiles 3.133”*, „Philosophy and Theology” 13(1999) nr 2, s. 213-239. Na temat możliwości interpretacji ubóstwa jako *malum simpliciter* w świetle pism Akwinaty zob. też: S. P o p e, *Poverty and Natural Law*, w: *Poverty and Morality: Religious and Secular Perspectives*, red. W.A. Galston, P.H. Hoffenberg, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 265-284.

⁹⁶ W swojej rekonstrukcji stanowiska Akwinaty John D. Jones twierdzi, że „ubóstwo, jeśli dotyczy ludzi, stanowi zło bezwarunkowe, pozbawia nas bowiem możliwości gromadzenia bądź zdobywania rzeczy, które pozwoliłyby nam utrzymać się przy życiu i pomagać innym” (J o n e s, dz. cyt., s. 231).

⁹⁷ Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, 3, q. 40, a. 2, s. 42.

⁹⁸ Por. tamże, 3, q. 40, a. 3, s. 45n.