

ZAKOŃCZENIE

Słowo „braterstwo” funkcjonuje w języku potocznym zasadniczo nie budząc głębszych poruszeń. Bezwiednie przypisujemy mu treści pozytywne, oparte z założenia na prawach natury, honorujących tzw. więzi krwi albo aplikujemy pokrewieństwo do sfery ducha dopatrując się poczucia jedności u tych, których łączą wspólne ideały (gr. *philadelphia*).

Termin *fraternitas* (*fraternité*) w różnych okresach dziejów przykuwał uwagę społeczną zwykle jednym z aspektów, z którego czyniono kwestię hasłową i dynamizm, który miałby poruszyć wielu. Dostrzegamy to w starożytnej myśli greckiej i rzymskiej, gdzie w przestrzeni życia rodzinnego (wiele kręgów pokrewieństwa), społecznego (bractwa gnostyckie czy rolnicze), religijnego (kręgi kultu) stosowano ten termin z odpowiednim dla sytuacji zakresem. W podejściu takim widoczne jest zastosowanie analogii i pewnych modyfikacji interpretacyjnych, dla wyeksponowania tożsamości osób lub wspólnot.

W świecie nowożytnym, hasła dotyczące braterskości, wpisały się w dążenia rewolucyjne (rewolucje francuska i sowiecka), jak też w późniejsze romantyczne wizje zbratania ludzi w związkach (różne typy bractw) czy ruchu spółdzielczym (wizja E. Abramowskiego).

Z teologicznego i duchowościowego punktu widzenia, wydało się słusznym głębsze spojrzenie na tę rzeczywistość, bardziej integralne i strategiczne, w nadziei na wydobycie z tego pojęcia większych potencjalności niż przy nastawieniu potocznym. Należało odwołać się do kilku płaszczyzn, przechodząc od idei i fenomenu społecznego, do chrześcijańskiej rzeczywistości braterstwa, która nosi znamiona szczególnego charyzmatu, a docelowo koncentrując się na osobie, w której *fraternitas* – dyspozycja naturalna (sprawność) i moralna (cnota) – może być poddana formacji wpisującej się w radykalizm ewangeliczny.

W podjętej refleksji dynamika wiedzy od pragnienia, opartego na sprawności wpisanej w naturę ludzką, która nie tracąc swego ukierunkowania, została jednak znacznie osłabiona przez grzech (niepełnosprawność w zakresie miłowania braci). W dziejach ludzkich stwierdza się – z tego powodu – stały deficyt *fraternitas*, zarówno w znaczeniu braku ugruntowanej cnoty w poszczególnych osobach, jak też w doświadczeniu życia wspólnotowego, gdzie braterstwo pozostaje niepodjęte. W niniejszym opracowaniu powiązано to ściśle z tzw. paradygmatem Kaina, właściwym każdemu człowiekowi. Wcześniej pojęcie braterstwa usytuowano w kilku kontekstach interpretacyjnych, które zasadniczo wpisały się w dwa kierunki myślenia: 1) horyzontalny – odwołujący się do praw natury ludzkiej (optymizm antropologiczny), by odnieść się do przestrzeni „jednego łona”; wspólnej idei lub czynu; doświadczenia utopijności tych pragnień; 2) wertykalny – oparty o dane Objawienia, gdzie braterstwo zarysowane w perspektywie starotestamentalnej zestawiono z kwestią miłości brata i bliźniego (przykazanie miłości) i sprowadzono do ewangelicznego faktu „braćmi jesteście” (Mt 23, 8).

W dwu kolejnych rozdziałach, w oparciu głównie o myśl starotestamentalną, podjęto kwestię pierworództwa i wybraństwa, gdyż stanowiąc specyficzny przywilej, generowały one sytuacje konfliktowe pomiędzy braćmi. W konwencji braterstwa skonfliktowanego omówiono temat zawiści braterskiej, dopełniając wywód przykładami braterskiego pojednania – głównie na przykładzie synów z rodu patriarchów.

Tym samym, cztery pierwsze rozdziały wskazują na kardynalne elementy w teologii braterstwa, zarówno starotestamentalnej, jak też obecnej w pismach nowotestamentalnych. W oparciu o nie, w drugiej części studium, podjęto próbę opisu braterstwa „ureczywistnionego” – według konstatacji wyjętej z danych Objawienia, iż dokonał się przełom w opisywanej wcześniej niemocy naturalnej, dotyczącej powinności braterskich. Trzy kolejne rozdziały podjęły teologiczne uzasadnienie powyższej konstatacji, aby uniknąwszy zarzutu naiwnego optymizmu, nakreślić konkretną wizję braterstwa, jaką wierzący mogą zaoferować ludzkości, przy odwołaniu się do logicznej argumentacji, która strzeże od utopijności.

Piąty rozdział wyeksponował to specyficzne *fons fraternitatis*, które wytryska z wieczności i przez Wcielenie Syna Bożego sytuuje się między ludźmi, powodując pierwsze w dziejach ludzkich ureczywistnienie braterstwa. Przyjmując człowieczeństwo jako „przyobleczenie” dla swego Bóstwa, Jezus Chrystus udostępnił ludziom możliwość nabywania wprost od Niego tego wszystkiego, co przywraca zdolność miłowania braci. Powołanie do braterstwa, nie znajdując ureczywistnienia na drodze indywidualnego wysiłku, okazuje się możliwe do zrealizowania, gdy człowiek wejdzie w relację jedności z Chrystusem, który zawsze pozostaje *Verus*

Frater w swej tożsamości i swych relacjach. W relacji do Niego człowiek zyskuje autentyczne doświadczenie *bycia przyjętym za brata*, jak też nabywa umiejętności miłowania braci, na Jego wzór (aż do ofiary z siebie). W świetle przekazów ewangelicznych nie można Mu przypisać dążenia do pozyskania tłumów, jak to widzimy u ideologów. Jego metoda pozyskiwania ludzi do braterstwa jest ściśle związana ze świadomością, że tego ideału nie osiągają wszyscy (por. Judasz, jeden z łotrów na krzyżu). Przeszkodę stanowi własna niemoc, brak dobrej woli i stałości, a także ponęty światowe i przebiegłość Zwodziciela. Jednorodzony (nie stworzony) Syn Boży przyłącza do siebie osobę po osobie („po imieniu”) lub „po dwóch” (powołanie Dwunastu) albo troje (rodzeństwo z Betanii). Dokłada wielu starań, by nie utracić żadnego z tych, których do Niego pociągnął i dał mu Ojciec (J 6, 44; 17, 6. 9. 11. 24; 18, 9). Pozyskiwanie braci przez Jezusa dokonuje się zawsze z odwołaniem do Ojca, nie opiera się On na własnej sile przyciągania, choć ją niewątpliwie posiadał, co słuchacze dostrzegali (por. J 7, 46; Mt 7, 29; Mk 1, 22). Misję urzeczywistniania *fraternitas* można wypełnić jedynie kierując wzrok ku Ojcu, Jemu też dedykując wszelkie dokonania w tym zakresie. Umiłowany Syn rozpoczyna od tych, którzy „poginęli z Izraela” (por. Mt 10, 6; 15, 24), by przywrócić Ojcu najpierw wybranych. Misterium Nowej Paschy inicjuje nowy okres w dziejach ludzkich: teraz uczniowie – nabyci Krwią – stają się braćmi i są posłani na krańce świata, by odzyskali tych, którzy poginęli od czasów wieży Babel. Czas Pierwszego Przymierza można uznać za etap szczególnego mocowania się w człowieku skutków grzechu ze skutkami przynależenia do Boga. Mocowanie się Jakuba w nocnych ciemnościach (por. Rdz 32, 25-30) uświadamia fakt przecinania się w człowieku tych obu sił. W Krzyżu Chrystusa szala zwycięstwa została wyraźnie objawiona po stronie mocy Boga, który wypełnia swe zamysły pośród nieładu wynikłego z mocy *mysterium iniquitatis*. Syn Jednorodzony zainicjował nowe braterstwo, opieczętował je Ofiarą Ciała i Krwi (antyteza ofiary Kaina), ukonstytuował społeczność żyjącą w oparciu o nowe zasady.

Kolejny rozdział ukazuje wspólnotę Kościoła jako *communio fraternitatis*. Nie jawi się ona jako typowa społeczność socjologiczna, w której zdołano osiągnąć ideał braterstwa, ale jako specyficzne ogniwo braterstwa, zainicjowane przez Osoby Boskie, umieszczone pośród ludzi, aby na zasadzie przyłączenia (por. Dz 2, 47) wprowadzić do niej każdego człowieka dobrej woli. Prawdziwa eksplozja *fraternitas* dokonała się w Dniu Pięćdziesiątnicy, odtąd wspólnota Kościoła „otwarła się” – na Izraela i na pogan – utrzymując ten status „katolickości” jako istotę braterstwa.

Nie jest to idealna *fraternitas*, jedynie w nielicznych wersach Dziejów i Listów Apostolskich napotykamy takie sytuacje czy okresy. W wielu miejscach – słowami Pawła, a także Piotra, Jakuba i Jana – wykazuje się jej błędy, napomina, wzywa

do korekty życia, poucza i zachęca do osiągnięcia miary ideału pierwotnego, który widzą w Chrystusie lub apostołach. W sytuacji, gdy do Kościoła włączono całe narody lub obszary językowe, zintensyfikowały się kłopoty związane z tożsamością braterską. Podobnie w myśli ostatniego soboru powszechnego (Vaticanum II), w licznych miejscach wskazującej na powołanie do braterstwa, eksponuje się powinności stąd wynikłe i napiętnuje niedostatek działań w tym względzie.

Dla tych racji, następny rozdział uwrażliwia na powinność „pozyskania brata” w sytuacjach, gdy odchodzi on od ideałów życia braterskiego opartego na wierze. Pozyskiwanie braci można wiązać z dziełem ewangelizacji *ad gentes*, tzn. poszukiwaniem braci na krańcach świata, by przyprowadzić ich do Chrystusa. W logice ekonomii Odkupienia, nie można jednak – jak podkreślał Chrystus – obchodzić „morze i ziemię, żeby pozyskać jednego” (por. Mt 23,14), równocześnie nie dbając o tych, którzy już zostali włączeni do wspólnoty. W ten sposób oba bieguny ewangelizacji (*ad intra* oraz *ad gentes*) wpisują się w jedną strategię zatroskania o dobry stan braterstwa. Zwodnicza byłaby tendencja otwartości ku tym, którzy są na zewnątrz, przy równoczesnym lekceważeniu obecności tych, którzy są blisko (brat, bliźni). Jezus nie uczy miłowania ludzkości, lecz człowieka, w konkretności jego sytuacji. W ten sposób *fraternitas* oparta na wierze w Chrystusa, wyzwala się ze sfery abstrakcji i przynosi owoce w postaci autentycznej pomocy braterskiej.

W łonie Kościoła, wyodrębniły się z czasem – za natchnieniem Ducha – różne inicjatywy pojedyncze i wspólnotowe, mające na celu utrzymanie ducha pierwotnej *fraternitas*: czy to w znaczeniu osobistej sprawności wewnętrznej (osiąganej w walce duchowej – anachoreci) czy w formie wypracowywania życia braterskiego w *cenobium*, gdzie Pan łączy braci w jednym charyzmacie. Dla egzemplifikacji monastycznej formy *fraternitas* (VII rozdział) wybrano trzy postaci wyrażające różnorodność i zarazem komplementarność tych charyzmatów. Różni je *topos* zamieszkiwania braci i styl realizacji powołania.

Pachomiańska forma braterstwa sytuuje się na pustyni i zachowuje charakter ascetyczny. *Cenobium* powstałe – dosłownie *vis à vis* eremickiego stylu¹ – pozostaje przestrzenią ascezy przeżywanej wspólnie, w posłuszeństwie jednemu i we wspólnocie dóbr. Dochodzi w niej bardzo wyraźnie do głosu „zrównanie” wszyst-

¹ Grzegorz z Nazjanzu w słynnej mowie pogrzebowej wykazującej dokonania św. Bazylego wskazywał na tę samą strategię: „Bazyli wspaniale pojednał i stopił je ze sobą wzajemnie, budując siedziby dla ascetów i pustelników w niewielkiej odległości od mnichów wspólnie żyjących [...] nie otoczył jakby jakimś murem ani nie rozdzielił jednych od drugich, lecz ściśle połączył i związał ze sobą, aby ani kontemplacja nie odrywała od wspólnoty, ani życie praktyczne od kontemplacji, by jak ziemi i morze, które uzupełniają się wzajemnie, dążyli razem ku jednej chwale” – Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa na cześć Bazylego* 43, 62; w: Bazyli Wielki, *Mowy wybrane*, [tł. zb.], Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1976, s. 511- 515.

kich, co jest godne odnotowania wobec powszechnego trendu łączenia *égalité* dopiero z okresem rewolucji nowożytnych². Słusznie o istocie jego norm monastycznych, które mogłyby się komuś wydać nazbyt drobiazgowe czy rygorystyczne, mówi Philip Rousseau: „Reguły [...] były zakorzenione w czymś bardziej ogólnym niż fragmentaryczne wymogi różnych *Praecepta*”, wypływały one z „pragnienia Pachomiusza, by pozyskać ludzkość, dusza po duszy dla Boga”³.

Augustyński model sytuuje się w mieście⁴ (wręcz „w ogrodzie”), co czyni go przeciwstawnym do tradycji Pachomiusza, chociaż także on – ze względów praktycznych – zakładał swe osady mnisze na miejscach żyznych, z dostępem do wody. Św. Augustyn nawiązuje wprost do wzorca gminy jerozolimskiej i wpisuje go w miejskie realia Hippony i Kartaginy. Braterstwo w jego klasztorach stanowi istotną sprawność, zadaną i przestrzeganą jako zasada *sine qua non* dla członków wspólnoty.

Benedykt z Nursji wyprowadza swoją wspólnotę na górę, by zdobyła szlify w „szkole służby Pańskiej”, opierając styl życia na posłuszeństwie i *stabilitas loci*. To pozwala na pewne oddzielenie od świata – tak w monastycyzmie ceniony ascezyzm – a co ważniejsze, ukierunkowuje wszystko wprost ku Bogu (zdecydowane *sursum*). Formowanie mnichów odbywa się przez uczestnictwo w życiu wspólnoty, która znaczącą część doby przeznaczą na obcowanie z Bogiem (Słowo i liturgia), a pozostałą na rzetelną pracę, w której trzeba też nabywać sprawności niezależnie od jej charakteru (przy księgach albo przy kuchennych stołach).

Bezpośrednio po tych opisach przedstawiono franciszkański model *fraternitas*, jako istotne dopełnienie dla modeli monastycznych. Zainicjowany w innym kontekście czasowym (drugie tysiąclecie dziejów Kościoła), stanowi przeciwstawny biegun wobec zasady *stabilitas loci*, gdyż przyjmuje styl „iść przez świat i głosić Ewangelię”. Znamionuje ten model prostota i zwyczajność, która chętnie uniknę-

² Adam Mickiewicz pozwolił sobie na kpinę z takiego stanu rzeczy, pisząc: „...jacyś Francuzi wymowni / Zrobili wynalazek: iż ludzie są równi;/ Choć o tym dawno w Pańskim pisano zakonie /I każdy ksiądz toż samo gada na ambonie” (Pan Tadeusz, ks. I, w.462-463). Wieszczyk wykazuje tu społeczne zaślepienie powodujące, „że nie wierzono rzeczom najdawniejszym w świecie / jeśli ich nie czytano w francuskiej gazecie”.

³ Ph. Rousseau, *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, Transformation of Classical Heritage 6, University of California Press, Berkeley 1999, s. 90; cyt. za: W. Harmless SJ, *Chrześcijaństwo pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, przeł. M. Höffner, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009, s. 155.

⁴ Raz jeszcze należy przywołać św. Bazylego, by nie umniejszyć jego dokonań, gdy dla potrzeb tego studium wybrano jako egzemplifikację monastyczne modele zachodnie. On bowiem, pełniąc powinności biskupa Cezarei, „wprowadził swoją monastyczną wizję do miasta. Bazyli starał się wykorzystywać energię wspólnot ascetycznych i lepiej wpasować ją w strukturę powszechnego Kościoła” – Harmless, *Chrześcijaństwo pustyni*, s. 497.

łaby struktur instytucjonalnych i formułowania programów, którymi bracia mieliby się kierować. Franciszek podporządkował się jednak wymogom kanonicznym i przygotował Reguły dla swojej *fraternitas*, do końca pozostając wierny ideałowi: przeżywania Ewangelii w prostocie (*minoritas*), wewnątrz Kościoła i w posłuszeństwie papieżowi („bracia będą katolikami”), w ubóstwie będącym wyrazem wiary (bez kontestacji dla bogactw czy rewolucyjnych haseł), w celu nabywania Ducha Pańskiego.

Logicznie do dwu poprzednich rozdziałów przyłącza się dziesiąty, dotyczący współczesnego życia konsekrowanego, w jego różnych formach charyzmatycznych. Znamienny dla tego stanu życia w Kościele jest fakt, że dwie trzecie stanowią tu obecnie kobiety, *fraternitas* wpisuje się, więc w przestrzeń życia żeńskiego. Ukazano aktualne wyzwania w zakresie braterstwa i dwa postulaty, które należy podjąć jako pilnie potrzebne Kościołowi: być *signum fraternitatis* dla wszystkich (por. *Vita consecrata*, rozdz. II); uczynić życie braterskie we wspólnotach przestrzenią *confessio Trinitatis* (por. *Vita consecrata* rozdz. I).

Całość zamyka rozdział paralelny do pierwszego, który traktował o pojęciu braterstwa. Ostatni, koncentruje uwagę już nie na pojęciu czy idei, ale na procesie kontynuowania dzieła, które zainicjował Syn Boży, tj. formowania człowieka do podjęcia braterstwa. W efekcie finalnym, do ukształtowania autentycznego *homo fraternitatis*, w którym byłby dostrzegalny obraz i podobieństwo do jedynego *Verus Frater*, zrodzonego z Ojca Przedwiecznego i Niepokalanej Kobiety. Przyswajając Jego myśli i uczucia do Ojca, wierzący włącza się w dzieło ewangelizacji, opartej na *duchowości communio*, której rdzeń stanowi kontemplacyjne utkwienie wzroku w Trójcy Przenajświętszej i poszerzenie własnego serca do tego stopnia, by znalazła się w nim przestrzeń dla „brata”. Osoba Jednorodzonego Syna Bożego w całym wywodzie jest wprost przeciwstawiana pierwszemu mężczyźnie zrodzonemu tj. Kainowi. Na linii tych dwu postaci wydobyto elementy rozjaśniające tajemnicę człowieczej dyspozycyjności do braterstwa i niepełnosprawności w tym względzie, która nie okazała się nieusuwalna. Św. Bazyli przyznając priorytet życiu wspólnotowemu nad pustelniczą anachorezą argumentował: „Nic bowiem nie jest tak znamienne dla naszej natury, jak wchodzenie jednych w relacje z drugimi, jak wzajemna pomoc i miłowanie nam podobnych. Skoro więc Pan dał nam w zadatku nasiona, jest rzeczą oczywistą, że będzie domagał się plonu, mówiąc: [...] Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali (J 13, 35)”⁵.

⁵ Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe* 3, tł. J. Naumowicz, w: Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2, seria: Źródła monastyczne 6, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec-Kraków 1995, s. 65-66.

W ten sposób sformułowana teologia braterstwa, wyszedłszy od naturalnego pragnienia *fraternitas* (doświadczanego wewnątrznie i zewnątrznie) i diagnozy aktualnego stanu możliwości ludzkich, prowadziła do Osoby Jednorodzonego Syna, który na zawsze zachował postawę Brata, nawet w sytuacji krzyża i śmierci, by ostatecznie stwierdzić, że w Jego doświadczenie *fraternitas* jest włączony każdy wierzący. Brak tej świadomości czy negatywne doświadczenie braterstwa pośród wierzących, może rodzić zwątpienie w możliwość urzeczywistnienia jedności braterskiej na ziemi, a w związku z tym, brak osobistego wysiłku, by uczynić Chrystusową sprawność serca, własnym doświadczeniem.

Formacja skoncentrowana na kształtowaniu serca ludzkiego przez poznawanie i przejmowanie „myśli i uczuć Syna” (por. *Vita consecrata*, nr 66) wobec Ojca i braci, wydaje się jedynym skutecznym remedium na kulturę indywidualizmu⁶, której można przeciwstawić kulturę braterstwa, integrującą w sobie elementy antropologiczne, biblijne, teologiczne.

Niniejsza refleksja, wpisana w kontekst antropologii teologicznej zachowuje charakter duchowościowy i zmierza do opisanie „ducha braterstwa”, który praktycznie pozwoliłby dynamizować relacje międzypersonalne w kierunku doświadczenia braterstwa.

Zadaniem teologa duchowości jest rozeznawanie i dynamizowanie ducha, w oparciu o podstawowe źródło Objawienia, do którego przyłącza się dorobek myśli ludzkiej, wypracowanej w różnych dziedzinach. Na wszystkich etapach refleksji dbano o przechodzenie do konkluzji duchowościowych, to na nich opiera się założenie praktycznej przydatności tego opracowania.

Założeniem podstawowym było nie tylko prześledzenie źródeł pod względem zawartości zagadnień dotyczących braterstwa, choć już taki wysiłek wydaje się sensowny. W istocie chodzi bardziej o pożytek dla życia duchowego, a więc zamiar pobudzenia świadomości powołania do braterstwa, wpisanego w każdego „nowego człowieka” przez chrzcielne złączenie z Osobami Boskimi. Pobudzona świadomość miałaby uaktywnić wrażliwość woli w tym względzie do podjęcia wysiłku urzeczywistnienia braterstwa w najbliższych kręgach i ostatecznie w wymiarze powszechnym.

⁶ W tej kulturze, w odróżnieniu od przodków, już nie „religia, niezwykle perypetie czy iluminacje stanowią podstawowy kontekst stwarzania siebie, ale codzienne sprawy, takie jak dieta, profilaktyka zdrowotna, odmładzanie się, zdobywanie dodatkowych kwalifikacji i umiejętności oraz użyteczne zorientowane techniki poprawy jakości życia tworzą podstawowy zestaw wyzwań i możliwości jaźni” – M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 196. Ówczesny niepokój „o własne zbawienie zastępuje niepokój o możliwość samospełnienia” – tamże, s. 201.

Bodźcem budzącym świadomość – w oparciu o teologię eklezjalną, a więc integrującą wiarę i wiedzę – jest *fakt* zainicjowania braterstwa przez Boga. Objawienie wskazuje nie na ideę – dotąd nieurzeczywistnioną, lecz na – *rzeczywistość braterstwa*, w której może mieć współuczestnictwo każdy człowiek dobrej woli. W ten sposób, wiara usuwa najistotniejszą przeszkodę, która paraliżuje wolę ludzką, tzn. nieufność w zaspokojenie pragnienia własnego serca (zarazem pragnienia ogólnoludzkiego), podtrzymywaną przez dane historyczne i statystyczne.

Teologiczna refleksja – nad tajemnicą człowieka – osiąga rzeczywistość przewagę nad badaniami prowadzonymi w zakresie nauk szczegółowych z tego względu, że na styku wymiarów horyzontalnego i wertykalnego napotyka Nowego Człowieka, który nie tylko istnieje, ale też angażuje się w sprawy ludzkie i doprowadza je do pełni. Tego rodzaju postaci pojawiają się w mitach czy ideologicznych wizjach, jednakże pozostają niedostępne dla doświadczenia realnego. „Teologia życia” – Jezusa Chrystusa, jego Apostołów, kolejnych uczniów, zwłaszcza świętych z różnych okresów i regionów – odwołuje się do historii, tj. czasu i przestrzeni, a interpretując fakty z nimi związane wykorzystuje „klucze” dostarczone przez Objawienie. Podczas gdy nauki szczegółowe preferują aspektowe ujęcie rzeczywistości, teologia daje priorytet ujęciu wielowymiarowemu, niejako warstwicowemu odczytywaniu rzeczywistości wszelkiego typu, zwłaszcza osoby ludzkiej, w której dostrzega zarazem fakt i tajemnicę (por. A. J. Nowak OFM).

Pytanie skierowane do Kaina (Rdz 4, 9: *Gdzie jest brat twój...?*) wskazuje, że Bóg wpisał w swój zamysł tak bliską jedność między braćmi, że jeden troszcząc się o drugiego, zawsze byłby w stanie opisać jego aktualną sytuację.

Postęp naukowy i techniczny winien wpisywać się w ten kontekst, wspomagając „strzeżenie brata” już w momencie jego poczęcia, podczas stopniowego rozwoju, wchodzenia w życie dojrzałe i schodzenia w ten etap życia, który kończy się przejściem do wieczności. Tymczasem, ekscytujemy się śledzeniem hipotetycznych etapów ludzkiej filogenezy, zaniedbując postawę uważnej czujności skierowanej na brata, który jest obok (w jego ontogenezie). A skoro to „idee” wciąż silniej poruszają ludzki umysł, serce i wyobraźnię, niż realna obecność drugiego, musimy stwierdzić nieprzemijalną przydatność Objawienia i jego adekwatność wobec różnorodnych kryzysów i ontycznego zagubienia człowieka trzeciego tysiąclecia.

Wydaje się, że aktualność podjętego w tym studium zagadnienia, potwierdza w pewien sposób fakt, iż na 47. Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 2014), obrał papież Franciszek temat: *Braterstwo – fundament i droga do pokoju*. Wcześniej, papież Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* wskazywał, że dążenie do autentycznego rozwoju ludzkości musi w swych założeniach zawierać „wrażliwość

na życie duchowe, poważne branie pod uwagę doświadczenia ufności w Bogu, duchowego braterstwa w Chrystusie” (nr 79).

W obliczu dramatycznych konfliktów lokalnych i globalnych, zawstydzającego i wciąż nieprzezwycięzonego podziału samych chrześcijan, nasila się powinność, którą sformułowano już na początku IV wieku: „Pierwszym obowiązkiem sprawiedliwości jest uznanie innych za braci i siostry. Zaprawdę, jeśli ten sam Bóg stworzył nas i w taki sam sposób dał nam życie ze względu na sprawiedliwość i życie wieczne, z pewnością łączą nas więzi braterstwa; ten kto więzi tych nie uznaje, jest niesprawiedliwy” (Laktancjusz, *Divinae Institutiones*, 54, 4-5; SC, 335, s. 210).

Kościół nieustannie przynagla wiernych, by z przyjętą łaską wiary integrowali praktycznie inne cnoty, dodając „do pobożności przyjaźń braterską, do przyjaźni braterskiej zaś miłość” (2 P 1, 7), aby nie być „bezczynnymi ani bezowocnymi” (2 P 1, 8), lecz objawiającymi światu praktycznie, czym jest poznanie Jezusa Chrystusa. Teoria zbratania nie może wystarczać, stąd autor *Listu do Hebrajczyków* pisząc „słowo zachęty” (13, 22) do braci, mówi: „Niech trwa braterska miłość” (13, 1) i precyzuje, że wyraża się ona w postaci: „gościnności, pamięci o uwiecznionych, poszanowania małżeństwa, wyzbycia się chciwości, gotowości do przyjmowania z Chrystusem urągania” (13, 2-5. 13). Zaś św. Jakub Apostoł, wskazuje wprost, że wiara jest narażona na pokusy świata, zagrażające postawom braterskim: „Nie dajcie się zwodzić, bracia moi umiłowani!” (Jk 1, 16), próżne słowa o miłości nie wystarczą. Trzeba miłością braterską objąć wszelkie potrzeby braci, także materialne: „Jeśli na przykład brat lub siostra nie mają odzienia lub brak im codziennego chleba, a ktoś z was powie im: Idźcie w pokoju, ogrzejcie się i najedzcie do syta! – a nie dacie im tego, czego koniecznie potrzebują dla ciała – to na co się to przyda?” (Jk 2, 15-16). Przekonanie o samowystarczalności wiary jest zwodnicze, przyjąwszy tę łaskę z całą otwartością serca, człowiek *re-formuje* swoje postawy wewnętrzne i zewnętrzne.

Św. Jan, pierwszy „zbratany” z Chrystusem – w godzinie Odkupienia – oparł całe swoje nauczanie na filarach: *agape – fos – zoe*, by wyraźnie ukazać, że człowiek miłujący Chrystusa – Światłość prawdziwą – nie błąka się po bezdrożach, narażony na różne uwikłania, więc doświadcza prawdziwego życia. Ten zaś, kto nienawidzi, dotąd jeszcze „żyje w ciemności i działa w ciemności” (1 J 2, 11), więc każdy z tych pozytywnych filarów ma sobie przeciwstawny: *nienawiść – ciemność – śmierć*. Niemożność miłowania braci – to symptom stanu duchowego, który wiąże się z określeniem: „dzieci diabła”. Kryterium dziecięstwa Bożego tkwi w miłości. „Kto nie miłuje brata swego, nie jest z Boga” (1 J 3, 10). Św. Augustyn komentując ten wers stwierdza: „mogą się wszyscy żegnać znakiem krzyża św., mogą odpowiadać Amen, śpiewać Alleluja; mogą być ochrzczeni, uczęszczać do kościołów,

budować mury bazyliki; jednak nie to odróżnia synów Bożych od synów diabła, lecz tylko miłość⁷.

Z teologicznego punktu widzenia, należy zauważyć, iż diabeł – upadły duch – nie ma możliwości „rodzenia”; jest tylko stworzeniem i był przeznaczonym do służby Bożej w niebie, gdzie kategoria rodzenia przynależy wyłącznie do Boga Ojca (nawet, nie pozostałych Osób Boskich). Człowiek został nią obdarowany na życie doczesne, co jest przedmiotem szczególnej zawiści szatana. Nie może on przekazać życia, a przez bunt przeciwko Bogu wybrał własne unicestwienie – czy raczej stan wiecznego obumierania – więc przysługuje mu miano „zabójcy od początku” (por. J 8, 44). O „dzieciach diabła” mówimy zatem w znaczeniu próby „przywłaszczenia sobie ludzi”⁸ przez niego.

Powyższy aspekt, na ogół nie podejmowany przez egzegetów i teologów, dla teologii duchowości ma znaczenie szczególne, gdyż stanowi dogodną okoliczność dla wyeksponowania prawdy, że szatan szczególną nienawiścią pała do Tego, który jest „Narodzony z Boga” (1 J 5, 18) i „strzeże” każde dziecko Boże, wyrывая je z obszaru zagrożenia. Ten werset Pierwszego Listu św. Jana pozwala wyraźnie zobaczyć w Chrystusie antytezę Kaina, gdyż On strzeże każdego, kto z Boga się narodził, tj. wszedł z Nim w relację braterską! Jednorodzony Syn Ojca jest wzorem postawy dla każdego, kto uwierzył.

Kiedy w polemice z Żydami mówi Jezus: „Wy macie diabła za ojca i chcecie spełniać požądania waszego ojca” (J 8, 44: *hymeis ek tou patres tou diabolo este*), jak widzimy, nie odwołuje się do kategorii rodzenia, ale napiętnuje ten rodzaj relacji z diabłem, która przynajmniej mu posłuch należy jedynie ojcu (Ojcu). Jest to

⁷ Ks. T. Herrmann CM, *Miłość braterska w Pierwszym Liście św. Jana*, Paradyż 1983, s. 60. Zob. św. Augustyn, *In Epistolam Joannis ad Parthos*, PL 35, 2016: *Dilectio ergo sola discernit inter filios Dei et filios diaboli. Signent se omnes signo crucis Christi: respondeant omnes, Amen; cantent omnes Alleluia; baptizentur omnes, intrent Ecclesiae, faciant parietes basilicarum: non discernuntur filii Dei ad filis diaboli, nisi charitate*.

⁸ Tamże, s. 61. Wydaje się, że można tu wręcz użyć terminu *kidnaping*, do czego upoważnia obraz nakreślony przez św. Jana w Apokalipsie: „I stanął Smok przed mającą rodzić Niewiastą, ażeby skoro porodzi, pożreć jej dziecię. I porodziła syna-mężczyznę, który wszystkie narody będzie pał różgą żelazną. I zostało porwane jej Dziecię do Boga i do Jego tronu” (Ap 12, 4-5). Znamienne, że niegodziwość postawy Pawła została w Dziejach Apostolskich ukazana podobnie: „Szawel niszczył Kościół, wchodząc do domów porywał mężczyzn i kobiety” (Dz 8, 3). Jezus podczas swojej działalności, przestrzegał uczniów przed szatanem, także w tej konwencji: „Do każdego, kto słucha słowa o królestwie, a nie rozumie go, przychodzi Zły i porywa to, co zasiane jest w jego sercu” (Mt 13, 19; por. Mk 4, 15); „Najemnik zaś i ten, kto nie jest pasterzem, którego owce nie są własnością, widząc nadchodzącego wilka, opuszcza owce i ucieka, a wilk je porywa i rozprasza” (J 10, 12); „Rozkazywał bowiem duchowi nieczystemu, by wyszedł z tego człowieka. Bo już wiele razy porywał go, a choć wiązano go łańcuchami i trzymano w pętach, on rwał więzy, a zły duch pędził go na miejsca pustynne” (Łk 8, 29).

rodzaj *dzieciństwa* śmiertelnie zdeformowanego, wypaczonego w punkcie wyjścia, bo oparte na kłamstwie w kwestii pochodzenia i posłuszeństwa. Jezus wyraźnie demaskuje diabła jako „zabójcę od początku” (J 8, 44), dlatego też św. Jan napisał o Kainie, że „pochodził od Złego” (1 J 3, 12), a zamordował brata za dobre czyny⁹. Kain pozostaje typem człowieka nienawidzącego¹⁰, ale też typem człowieka lekceważącego wiarę poprzez nieczne postępowanie. Św. Juda w swoim Liście nazywa takich braci „zakałami”, gdyż „poszli drogą Kaina” (Jud 1, 11), błakając się po bezdrożach, zmierzają ku zatraceniu. Bój o każdego brata, którego życie doczesne i wieczne byłoby zagrożone, toczymy w Kościele nieustannie, oczekując powrotu w chwale Tego, który „oddał za nas życie swoje” i dojrzewając w świadomości, że „my także winniśmy oddać życie za braci” (1 J 3, 16).

⁹ To jedyny epizod wzięty ze Starego Testamentu w tym tekście św. Jana – por. Herrmann, *Miłość braterska...*, s. 66.

¹⁰ Por. tamże, s. 67.