

Teresa Paszkowska

„Pochwała stworzeń” jako forma uwielbienia Stwórcy

WPROWADZENIE

Sformułowany temat sugeruje skoncentrowanie się na przebadaniu tekstu św. Franciszka z Asyżu nazywanego powszechnie „Pochwałą stworzeń”. W trakcie przygotowania opracowania, okazało się jednak, że tekst ten jest jakby finalnym efektem obecnego w duchowości chrześcijańskiej ogólnego trendu – uwielbienia Stwórcy poprzez odniesienie do stworzeń. Nie dostrzeże się w pełni walorów tekstu franciszkańskiego bez odsłonięcia korzeni z których wyrasta.

Świat jest dla człowieka rzeczywistością zawsze już zastaną. Zarówno pierwszy człowiek, jak każdy zrodzony w obecnym czasie pojawia się w świecie już istniejącym. Egzystencja człowieka - jego rozwój i aktywność, także religijna – jest związana w sposób nieunikniony z kontekstem świata. Ów *kon-tekst* człowiek usiłuje odczytać, szukając powiązań między nim a sobą, między kosmosem a Bogiem. Modus zinterpretowania świata i określenia relacji z nim, decydująco wpływa na duchowość osoby.

W refleksji teologicznej, nie sposób zlekceważyć osiągnięć myśli ludzkiej, która znalazła wielorakie rozwiązania tych kwestii. Fundamentalne znaczenie ma jednak ta wiedza, jaką wnosi Objawienie w wyjaśnienie relacji: świat - człowiek, świat - Bóg. Stworzenie jest obecne w życiu duchowym Europejczyka w sposób ewidentny. Objawienie chrześcijańskie znacząco jednak modyfikuje *ducha*, w jakim postrzega się rzeczywistości stworzone i sposób odnoszenia się do nich. Do charakterystycznych rysów tego ducha należy m.in.:

- przejście od ubóstwienia, do relacji podległości stworzeń „wobec” Boga;
- postrzeganie przyrody jako swoistej pomocy w kulcie;
- poczucie jedności stworzeń (bez panteizmu) i stąd, przywołanie ich do celebracji kultycznej;

- poczucie odpowiedzialności za świat ziemski, związane ze świadomością jego współuczestniczenia w skutkach grzechu człowieka, ale i przeznaczeniem stworzeń do wyzwolenia z „marności” (por. Rz 8,20-21).

1. OBJAWIONA PRAWDA O STWORZENIU I STWÓRCY – ISTOTNY ELEMENT DUCHOWOŚCI

Już prawdopodobnie człowiek pierwotny, a z całą pewnością starożytni dopatrywali się związku między bóstwem a zaistnieniem świata. Całościowe rozwiązania tych kwestii były różnorodne. Główny dylemat pojawiał się wobec zestawienia: materia – boskość, i to paradoksalnie z akcentem na materię, a nie boskość. „Dla starożytności materia świata była czymś alogicznym, obcym boskości, a tym samym stawiała się granicą zrozumiałości rzeczywistości”¹.

Pozabiblijne kosmologie mityczne, także filozofowie greccy posiadają zaawansowane pojęcie Boga jako Bytu ze wszechmiar doskonałego, uwzględniają zależność świata i bytów przygodnych od tegoż Absolutu. „Niemniej ujęcie tej zależności jako >stworzoneości< ... należy wyłącznie do Objawienia Bożego i w tym znaczeniu jest prawdą wiary”² – mówi Jan Paweł II. Prawda o stworzeniu „jest wyraźnie ukazana jedynie w Objawieniu”³. Autor Listu do Hebrajczyków mówi: „przez wiarę bowiem poznajemy, że słowem Boga światy zostały stworzone” (Hbr 11, 3).

Biblia stawia nam przed oczy bardzo harmonijną wizję *początku* świata. Takiej harmonii nie napotykamy w żadnej innej kosmogonii. Nie pojawia się tu żaden element walki, oporu materii wobec Stwórcy. Nie znajdujemy żadnej skazy, żadnego znamienia niedoskonałości na ziemi stworzonej Słowem Boga. Wszystko w kosmosie jest nowe, dobre, zintegrowane. Sam Bóg wypowiada osąd, w którym prawda o stworzeniach jest pełna radości: *były dobre...* Ta wizja wpłynie znacząco na ducha osób przyjmujących prawdy objawione. Pierwszą *pochwałę stworzeń* znajdujemy zatem na pierwszej stronie Biblii. Pojawia się w myśli samego Stwórcy.

¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkova, Kraków 1970, s. 24.

² Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Lib. Ed. Vat. 1987, 230. Katecheza z 15.01. 1986.

³ Tamże.

Należy przy tym pamiętać, że prawda o Bogu Stwórcy nigdy nie stała się głównym tematem Biblii⁴. To zbawcza moc Boga jest ukazana jako podstawa istnienia człowieka, a zwłaszcza narodu wybranego przez Boga. Jak pisze G. von Rad: „[...] w łonie pierwotnej wiary w Jahwe wiara w stworzenie nie uzyskała samodzielności i aktualności. Znajdowaliśmy ją zawsze w odniesieniu, co więcej, w zależności od soteriologicznego kręgu myśli”⁵. Ten akcent jest o tyle ważny, że daje poważny kontrargument przeciwko sugestiom deistycznym rozdzielającym „początek” i „teraz” rzeczywistości. Bóg w wierze Izraela i w wierze Kościoła jest Tym, który „działa aż do tej pory” (J 5, 17), i w świetle tego aktualnego działania Boga rozjaśnia się też prawda o początku wszystkiego.

Na początku Biblii, znajdujemy Boga pracującego⁶. Nie jest to Absolut nieporuszony, ale Stwórca kształtujący przestrzeń życiową dla człowieka i istot żywych, Bóg zajmujący się sprawami świata ziemskiego. Jego działanie, do którego jakby przykładą rękę „sprawia coś nowego, czego (w ten sposób) nie było przedtem”⁷. To, co On powołuje do istnienia, nie tylko „po prostu jest”, ale „Jego dzieła mają sens i cel”, On je „stwórczo przysposabia”⁸. Proces stwarzania rozgrywa się w porządku: *Bóg mówi – zgodnie z tym, co rzekł stało się – widział, że było dobre*. W tym procesie pojawia się też akt zaistnienia człowieka, pary osób ludzkich.

Zależność człowieka od Boga została objawiona także w kategorii stworzoności. Przy czym, w rozdziałach 2-3 Księgi Rodzaju „stworzoność człowieka postrzega się ... razem z jego ograniczonością przez omylność, cierpienie, trud i śmierć”⁹. Jedynie Bóg jest nieograniczony, „nie należy On do świata, ale go przekracza, jest od niego zasadniczo i istotowo różny”¹⁰. Człowiek nie jest w stanie objąć wszystkiego, co od Boga pochodzi. W księgach biblijnych pojawiają się jednak swoiste „ciągi”, które przez wyliczanie przedstawiają prawdę o wielości stworzeń pochodzących od Boga¹¹. Św. Jan w Prologu powie to samo w sposób skrócony o Słowie stwórczym: „wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1,3).

⁴ Por. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, przeł. B. W. Matysiak, Warszawa 1999, s. 157.

⁵ G. von Rad, *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens*, w: tenże, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TH B 8), München 1971 ed. 4, s. 146, za: Schreiner, s. 156-157.

⁶ Por. Schreiner, s. 167.

⁷ Tamże, s. 159.

⁸ Tamże, s. 163.

⁹ Opinia Westermanna za: Schreiner, s. 170.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. tamże, s. 172.

Wyliczenia starotestamentalne zmierzają do ukazania Jahwe jako Pana wszechświata. „Mitycznej samodzielności nie mają teraz, jak w starożytnych orientalnych opisach stworzenia, ani ubóstwione sfery jak praocean i świat podziemny, ani ciała niebieskie, są one dziełem stwarzającego je Boga”¹². Analogia ciągów w różnych kosmologiach, tu zostaje przekroczona poprzez objawienie nowej prawdy, że „jest jeden Stwórca, a wszystko inne jest stworzeniem”¹³.

Objawienie krystalizuje tę zasadę jako prawdę wiary, nie dochodzi się do niej po prostu drogą rozumu, choć rozum może ją przeczuwać, to stwierdzenie przychodzi w postaci „prawdy wiary”¹⁴. Dla umysłu Izraelity, prawda taka nie była trudna do zaakceptowania. Skoro Bóg dokonał tak przedziwnych dzieł podczas „wyzwolenia” narodu, dlaczego nie miałby ujawnić swej wszechmocy także w akcie stwarzania? Wszechmocny Wybawca jest w konsekwencji postrzegany jako wszechmocny Stwórca. Jemu poddane jest *morze* – na starożytnym Bliskim Wschodzie postrzegane jako moc buntująca się od początku przeciw Bogu i porządkowi świata¹⁵ – (por. Ps 33,7; Ps 65,8; Ps 95,5 ; Ps 104,9). Jahwe okazał swoją moc wobec niego podczas „exodus” Izraela z Egiptu, ale i wówczas gdy „na morzach osadził” ziemię (Ps 24,2) czy góry (Ps 65,7). Wszechmoc Boga zaprowadza „porządek świata”, który ma charakter ochraniający dzieła stworzone. Stwórca wprowadził stworzenia w kategorie przestrzeni i czasu.

Chaos wkradł się na ziemię z powodu grzechu (Rdz 3), już po zakończeniu dzieła stwórczego. I to w związku z tym chaosem odbywa się walka¹⁶. Bóg działający historiozbowczo staje się zwycięzcą chaosu (pochodnego od grzechu). Deuteroizajasz podczas uprowadzenia do Babilonu będzie podtrzymywał wiarę Izraelitów, iż moc Boga jest ciągle nieuszczuplona, a można to wyczytać z istniejącego wciąż świata, który cały (aż po krańce) od Niego pochodzi (por. Iz 40, 21; 41,4; 42,5n; 45,12.18; 51,13.16). Historia zbawienia jest tu prezentowana „w duchu teologii stworzenia”. Prorok czuje się wezwany do

¹² Tamże, s. 172-173.

¹³ C. Westermann, *Das Reden von Schöpfer und Schöpfung im Alten Testament*, w: FS L. Rost (BZAW 105), Berlin 1967, s. 242, za: Schreiner, s. 173.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, dz. cyt., s. 230.

¹⁵ O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (BZAW 78), Berlin 1962 ed. 2, za: Schreiner, s. 170-171.

¹⁶ Por. Schreiner, s. 177 oraz L. Vosberg, *Studien zum reden vom Schöpfer in den Psalmen* (BEvTh 69) 1975, 47.

mówienia o Stwórcy, w obliczu konkretnych doświadczeń historycznych¹⁷. Działanie stwórcze i zbawcze to dwa aspekty jednego działania Bożego. Przy czym dopiero z perspektywy tego, co dokonuje się historycznie,

można zobaczyć „do czego zmierzał działający «na początku» Bóg, to znaczy: po co Bóg stworzył świat: mianowicie po to, by wejść we wspólnotę z człowiekiem / Izraelem”¹⁸.

Ostateczne objawienie Boga – dokonane przez posłanie na świat Wcielonego Syna - łączy się z odwieczną tragedią grzechu i kategorią wyzwolenia, odniesioną bezpośrednio do samego *mysterium iniquitatis*. Nie chodzi już o wybawienie wybrańców Bożych z „historycznych” uwikłań polityczno-społecznych. Nowe Przymierze z Bogiem jest oparte o wybawienie egzystencjalne, zbawienie ontyczne. Dokonuje się ono w historii, ale skutkuje wieczyście.

W Starym Testamencie dostrzegamy wyraźnie, że Bóg zajmuje się światem. „Według Rdz 1 nic nie zagraża światu z zewnątrz. Niebezpieczeństwo grozi jedynie od wewnątrz, tzn. jedynie od człowieka” (J. Jeremias)¹⁹. Zło przedstawione w Rdz 3 w formie „aktu spożywania” ujawnia prawdę o wnikięciu grzechu do wnętrza człowieka. Taki człowiek, dla którego zło jest czymś uwewnętrznionym, zaś Bóg pozostaje Kimś zewnętrznym, jest stworzeniem niebezpiecznym.

Z powodu grzechu człowiek ma poważny problem z poprawnym ułożeniem swoich relacji ze światem i zinterpretowaniu jego sensu. Św. Paweł przestrzega przed taką duchowością, która podąża za kosmologią „opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie” (Kol 2,8). Choć, ten sam Apostoł przyjmuje zasadę, iż „stworzenie – to pojęcie religijne, domagające się określonej postawy duszy. Poprzez dzieło człowiek dociera do samego Twórcy...”²⁰. Umysł człowieka jest w stanie dostrzec „niewidzialne doskonałości Boga” w świecie zewnętrznym (por. Rz 1,19n). Dojście do tego etapu poznania, wymaga oddania czci Bogu. Jeśli nie zostaje podjęte owo „oddanie chwały”(Rz 1,21), człowiek staje się winnym wobec Boga (por. Rz 1,20). To kolejna prawda biblijna, która w duchowość wprowadza porządek: od poznania prawdy o stworzeniach – należy przejść do uwielbienia Stwórcy.

Zbawczy zamysł Boga dotyczy utworzenia „nowego świata”. Nowe stwarzanie – czy raczej przetwarzanie starego stworzenia w nowe – dokonuje się w Jezusie Chrystusie. On

¹⁷ Schreiner, s. 183.

¹⁸ L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*. 1. Teilband gen 1,1-11,26 (FzB 70), Würzburg 1992, 64, za: Schreiner, s. 185.

¹⁹ Za: Schreiner, s. 186.

²⁰ Por. *Stworzenie* (P. Auvray OP), w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 911.

otrzymał wszelką władzę „na ziemi” (Mt 28,18; J 17,2) i doprowadza wszystko do punktu, w którym *całe stworzenie* zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia (por. Rz 8, 21). Cała historia świata w Chrystusie zmierza ku nowym niebiosom i nowej ziemi (por. 1P 3, 13; Ap 21,1-5). Obecne dzieje świata dla wierzącego mają charakter finalizowania procesu nowego stwarzania w Chrystusie. On jest postrzegany jako owa „Światłość”, która pojawia się na początku procesu stwórczego i w świetle której Bóg powołuje do istnienia kolejne dzieła „dobre” (por. Rdz 1, 3). Kard. J. Danielou napisał, że chrześcijanin do tego stopnia jest olśniony światłem Chrystusa (*est tellement ébloui par la lumière du Christ*), iż nie zatrzymuje się już na symbolach kosmicznych, jako takich – nie, żeby straciły swą wartość - ale dlatego, że te znaki zostały przyćmione blaskiem nowego sakramentu. Blask nowego słońca – Chrystusa przyćmiewa światło obecne w stworzeniach²¹.

W tekstach ewangelicznych jest Chrystus ukazany, jako Ten, któremu posłuszne są wszelkie rzeczywistości stworzone. Ma władzę przemieniania *rzeczy* (materii nieożywionej): co do natury (np. woda przemieniona w wino – J 2, 11); co do ilości (np. rozmnożenie chleba i ryb – Mt 14, 19); co do ich stanu (np. uciszenie burzy na jeziorze – Mk 4, 39). Ma też władzę przemienienia *stanu organizmu* ludzkiego – uzdrowienia z chorób fizycznych i psychicznych (Mt 4, 24; 17, 16), czy wskrzeszenia umarłych (Mt 11, 43-44). Prezentuje w tych aktach wszechmoc podobną do czasu stworzenia: *rzekł ... i stało się...*, żaden przeciąg czasu nie jest Mu potrzebny dla zrealizowania tego, co zamierzył. Jest to możliwe dlatego, że stając się Człowiekiem, był doświadczonym „we wszystkim, na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4, 15), „On grzechu nie popełnił” (1P 2, 22).

Ci, którzy poszli za Chrystusem, uznając w Nim Pana, odzyskują także swoją pozycję wobec świata przyrody, staje się im „poddana” według polecenia Stwórcy. Dotyczy to przede wszystkim świętych, ale niekoniecznie kanonizowanych, których *żywoły* przytaczają fakty cudownego zaprzyjaźnienia ze stworzeniami.

2. ODNIESIENIE DO PRZYRODY W DUCHOWOŚCIACH EUROPEJSKICH – WYBRANE PRZYKŁADY ZE ŚWIATA ZAKONNEGO

²¹ Por. J. Danielou, *Mythes païens, Mystère chrétien*, Paris 1966, s. 13, za : E. Leclerc, *Le cantique des créatures*, Paris 1988, s. 74.

W chrześcijańskiej duchowości, punktem styku świata i Boga – zarazem zasadą ich integracji – jest Chrystus. Wcielenie Logosu możemy nazwać „drugą pochwałą stworzenia” wyrażoną przez samego Boga. Bez misterium Chrystusa w skażonym świecie, nic nie jest jasne, a zwłaszcza owa „polifoniczna orkiestra stworzenia” – jak to określił kard. von Balthasar.

Zanim Słowo Boże stało się ciałem, orkiestra (którą jest wszechświat) grała z reguły bez planu, ani z góry założonego porządku: światopoglądy, religie, idee, były jakby oddzielnymi melodiami, bez żadnego związku. [...] Wtedy przyszedł Syn, «powszechny Spadkobierca», z powodu którego zebrano wszystkich członków orkiestry. Wielość wchodzących w jej skład instrumentów zaczyna nabierać sensu, kiedy pod dyktando Chrystusa wykonują symfonię Boga. Jedność kompozycyjna pochodzi od Boga. Świat był i jest pluralistyczny, i będzie takim w coraz większym stopniu. Oczywiście świat nie jest w stanie jednym spojrzeniem ogarnąć własnego pluralizmu, bo jedność nigdy nie była jego cechą, ani w przeszłości, ani w chwili obecnej. Ale poczucie pluralizmu nie oznacza odrzucenia jedności będącej w Bogu i przez Niego komunikowanej. [...] różne głosy nie tylko współbrzmiały, ale podporządkowały się pięknu symfonii²².

Wcale nierzadko napotyka się stwierdzenie, iż ci którzy koncentrują się na Bogu, demonstrują postawę „pogardy dla świata”. Pogląd ten należy zweryfikować poprzez odróżnienie pojęcia świata: jako grzesznej społeczności ludzkiej, i świata przyrody. Pochwyceni przez Boga rzeczywiście uznają „za śmieci” (por. Flp 3,8), to co ceni świat jako społeczność ludzka. Można jednak zaryzykować twierdzenie, że ci, którzy opowiadają się za Bogiem i podejmują walkę duchową (walkę z mocami zła), ci właśnie, najgłębiej odczuwają i najpiękniej opiewają stworzenie. Święci pozyskują „nowość” spojrzenia zdolnego dostrzegać piękno stworzeń. Francuski teolog Régamey stwierdza nawet, że „właśnie święci, którzy zachowywali najsurowsze ubóstwo, z największym entuzjazmem śpiewali hymny pochwalne na cześć Stworzyciela, począwszy od św. Franciszka aż do św. Jana od Krzyża”²³.

Kilka przykładów z duchowości zakonnej w jej odniesieniu do przyrody i stworzeń.

A) DUCHOWOŚĆ BENEDYKTYŃSKA

Jeden z benedyktynów pisze:

²² H. U. von Balthasar, *La verdad es sinfónica*, Madrid 1979, s. 6, za: J. Sanz OFM, Od zadufania typowego dla wieży Babel do łaski Pięćdziesiątnicy. Duchowość chrześcijańska między modłą a ciągłością, w: *Duchowość chrześcijańska. „Communio”* kolekcja 10, Pallotinum 1995, s. 58-59.

²³ P.- R. Régamey, *L'exigence de Dieu*, t.1 Redécouvrir la vie religieuse, Cerf 1969, s. 63.

[...] rzeczy ziemskie nie muszą przeszkadzać miłości Boga. Tylko, gdy człowiek grzesznie zamyka się przed łaską Boga, rzeczy stają się «bożyszczami» i ustawiają się między Bogiem a człowiekiem. Gdy jednak człowiek z prawdziwą pokorą uwolni się od wszelkiego sprzeciwu przeciw Bogu, to świat stworzony jest objęty pełną harmonią życia Bożego, bo «Bóg jest Panem wszystkiego». [...] Stałe spojrzenie na «Boga, Pana wszystkiego», nieustająca «chwała Stworzyciela» zaostreżają wzrok także na piękność natury, w której odzwierciedla się wspaniałość Boża. Tym duchem kierowani zbudowali nasi ojcowie wspaniałe kościoły i klasztory, uprawiali sztukę i naukę, usiłovali wziąć w «służbę Pańską» wszystko, co prawdziwe, co dobre i co piękne²⁴.

Całą pełnię owego dobra i piękna jest w stanie ogarnąć jedynie kontemplatyk, jak to ukazuje słynna wizja kosmiczna św. Benedykta z roku 536 opisana przez Grzegorza Wielkiego w Księdze Drugiej, *Dialogów* (zob. 35, 2–4):

Stojąc przy oknie modlił się do Boga wszechmogącego, gdy nagle, późną nocą ujrzał światło, które rozlewając się z góry rozproszyło nocne mroki i takim blaskiem jaśniało, że dzień by zbladł przy nim, choć ono lśniło wśród ciemności. A gdy patrzył, wydarzyło się coś bardzo dziwnego: jak sam później opowiadał, cały świat ukazał się jego oczom jakby skupiony w jednym promieniu słońca.[...]

Grzegorz objaśnia to doświadczenie następująco:

Choćby tylko niewiele dojrzał człowiek ze światła Stwórcy, wszystko, co stworzone staje się dla niego małe, gdyż światło wewnętrznej kontemplacji pogłębia pojemność duszy, która tak się rozrasta w Bogu, że wyższa jest od świata. Dusza człowieka widzącego Boga jest nawet sama nad sobą. A porwana ponad siebie w świetle Bożym, wewnętrznie się rozszerza i patrząc na siebie samą z wysoka pojmuje, jak ograniczone jest to, czego na ziemi pojąć nie mogła. Otóż ów mąż święty nie widziałby ani kuli ognistej ani aniołów wznoszących się do nieba; gdyby nie oglądał ich w świetle Boga. Cóż więc dziwnego, że ujrzał cały świat przed sobą, skoro w świetle płonącym w jego sercu wyniesiony był poza granice świata? Jeśli mówimy, że świat ukazał się jego oczom w jednym promieniu, nie znaczy to wcale, że się skurczyły niebo i ziemia, lecz że rozszerzyła się dusza patrzącego. Porwany w Boga, mógł bez trudności widzieć wszystko, co jest poniżej Boga. W chwili, kiedy cudowne światło zabłysło oczom jego ciała, serce mu zalało światło wewnętrzne, które porwało duszę w Boga pokazując zarazem, jak ograniczone jest wszystko, co Bogiem nie jest” (35, 6-7).

²⁴ E. M. Heufelder OSB, G. Braso OSB, *Droga ku Bogu według reguły św. Benedykta*, tł. W. Szlenzak OSB, A, Świderkówna, Tyniec 1982, s. 146.

B) DUCHOWOŚĆ CELTÓW I MNICHÓW IROSZKOCKICH

Autor *Vita Columbani* nakreślił obraz, będący jakby streszczeniem postawy św. Kolumbana wobec przyrody ożywionej. Powołuje się przy tym na wiarygodne relacje biskupa Lyonu, Chagnoalda, który „poświadcza, że często widywał Świętego, gdy przechadzał się na pustkowiu, oddając się czy to poszczeniu, czy też modlitwie, że Kolumban przywoływał do siebie zwierzęta i ptaki. Te na jego prośbę natychmiast się zjawiały. On głąskał je ręką i tulił, a ptaki i dzikie zwierzęta tak cieszyły się, jak zwykły okazywać radość psy wobec swych panów” (VC nr 1,17)²⁵. Nie brak i innych konkretnych opisów przyjaznej zażyłości świętego mnicha ze zwierzętami: konie puszczone samopas bez trudu odnalazły najkrótszą drogę do ukrytego na pustkowiu klasztoru w Annegray (VC I, 7); stado wilków, nie tylko nie wyrządziło mu krzywdy, ale zatrzymując go, ustrzegło od wrogich Alemanów (VC I, 8); kruk, który skradł rękawice, przyniósł je „ze spuszczoną głową” i gotów był przyjąć jeszcze karę (VC I, 15).

Kiedy upatrzył sobie jaskinię przydatną do samotnych rozmyślań, a okazała się być już zajęta przez niedźwiedzia, święty „łagodnie [...] nakazał mu odejść. Dziki zwierz spokojnie oddalił się i więcej nie ośmielił się powrócić” (VC I, 8). Jeszcze inny niedźwiedź, zgodnie z poleceniem świętego, zjadał jagody tylko z terenu dlań wyznaczonego (VC I, 27).

Odnosząc się do duchowości Kościoła celtyckiego, trzeba pamiętać, że mówimy o okresie, który dla teologii był czasem, w którym następowało dopiero uściślanie pojęć i postaciowanie prawd *Credo*. Dochodziły do głosu jedne doktryny, inne zaś były potępiane jako heretyckie²⁶. „Iroszkoci mieszkali na absolutnych obrzeżach ówczesnego świata, schrystianizowani jakby za plecami świata rzymskiego”²⁷. W ich teologii znajdujemy mocno zaakcentowaną radosną teologię stworzenia, bez koncentracji na fakcie skażenia natury ludzkiej. W tej teologii celebryje się stworzenie, inkarnację (Bóg przyszedł na TEN świat!), odkupienie. „Całe Stworzenie jest miejscem objawiania się Boga - sceną Bożego dramatu. Cały świat i wszystko, co widzialne, przepełnione jest Bożą obecnością i nosi ślady Jego palców”²⁸. Zwłaszcza poprzez Wcielenie „świat został ukoronowany szczególną obecnością Boga, Boga - człowieka. Dlatego też tajemnica Trójcy, tajemnica wcielenia miała tak

²⁵ Por. Ks. E. Derdziuk, Mnisi iroszkocy. Św. Kolumban Młodszy – ewangelizacja Europy, RW KUL 1997, s. 153-154.

²⁶ Por. *Modlitwa Celtów*, tł. A. Krajewska, Kraków 2002, s. 105.

²⁷ Tamże, s. 106.

²⁸ Tamże, s. 107.

szczególne miejsce w teologii Celtów²⁹ i łatwo zauważyć, że celtyccy chrześcijanie mieli „poczucie, że świat jest Święty jako Księga Boża, jako uzdrawiająca tajemnica przesiąknięta przesianiem Boskim[...]”³⁰.

Świat nie jest wrogiem człowieka, przeciwnie, sprzymierza się z nim do walki ze złem, jak to wyraża modlitwa:

Przytwierdzam do siebie na ten dzień,
Moc wszystkich potęg nieba:
Jasności słońca, blasku księżyca
Przepychu ognia (...)
Wzywam wszystkie te potęgi
Niech staną między mną a wszelkim złem [...] ³¹.

Bóg poruszał żywioły ziemi, by przyjść z pomocą człowiekowi, dlatego trzeba Mu zaufać. Bóg przenika wszystko, co jest codzienne, świeckie, przyziemne i – jak czytamy w wierszach – przemienia to w *epifanie*. Każdy dzień może stać się spotkaniem z Nim, każda czynność dla Niego sposobnością jest, by dawać miłość, a dla człowieka, by przyjmować błogosławieństwo. Trzeba otwierać oczy na świat, bo tam dzieje się objawienie Najwyższego³².

Człowiek przyłącza się do chóru stworzeń wielbiącego Stwórcę. Ziemia i to, co na niej jest najlepszą zachętą do modlitwy człowieka. „Biegnąca fala, płynne powietrze, roz-
błyskujące gwiazdy” same w sobie są bogactwem, ale, co ważniejsze, odsyłają do Tego, który je uczynił. Dla Celtów był „[...] wszechświat sam w sobie Najświętszym Sakramentem, tak cudownie urządzonym przez Stwórcę, by błogosławił i przychodził z pomocą istotom ludzkim”³³.

Taka miłość do stworzenia i partnerstwo w modlitwie odbija się później echem w teologii i poezji św. Franciszka z Asyżu, który wczesne lata spędził w klasztorze (o celtyckich początkach) w Bobbio, założonym przez Kolumbana Młodszego³⁴.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 108.

³² Por. tamże, s. 109.

³³ Por. tamże, s. 143. Por. J. Wood, *Celtowie. Ludzie, mitologia, sztuka*. Warszawa 2002, s. 118.

³⁴ Tamże, s. 14. Por. M. Mitton, *The Soul of Celtic Spirituality*. In the Lives of Its Saints, Twenty Third Publication, Mystic, Connecticut 1996, s. 49. Por. Th Cahill, *Jak Irlandczycy ocalili cywilizację*. Nieznana historia heroicznej roli Irlandii w dziejach Europy po upadku Cesarstwa Rzymskiego. Media Rodzina of Poznań 1999, s. 135.

Cechą szczególną tej duchowości jest „dostrzeganie wiecznego Słowa Boga odbitego w każdej roślinie i owadzie, każdym ptaku i zwierzęciu, i każdym mężczyźnie i kobiecie” (*Katechizm świętego Niniana*, IV/V wiek).

Rzeczywistość przemawia do człowieka na tyle wyraziście, że Iroszkotom np. głos pioruna przypominał o sądzie Bożym i przynaglał do modlitwy za grzeszników; w nawałnicy widzą także zachętę do pobożności: „Nawałnicą naszych modlitw szturmujmy Niebiosą, prosząc tego samego Pana, który rozdzielił Morze Czerwone [...] by się użalił nad naszym położeniem”³⁵.

Św. Kolumban, w *Kazaniu o wierze*³⁶ ostrzega, by nie pragnąć poznania tajemnicy Trójcy Świętej, nie medytując pierwszej nad naturą stworzeń.

[...] ci, którzy chcą poznać wielką głębię, muszą najpierw rozważyć istotę świata. Albowiem słusznie znajomość Trójcy porównuje się do poznania głębi morza, zgodnie z owym powiedzeniem Mędrca: *Oto wielka głębia, któż ją przeniknie?* (Koh 7, 24). Jeżeli zatem ktoś chciałby poznać najgłębszą toń boskiej istoty, niechaj najpierw sprawdzi, czy zdoła przejrzeć to, co jest widzialne. Im mniej zdoła się dowiedzieć o tych istotach, które kryją się w głębi morza, tym łatwiej zrozumie, że niewiele może się dowiedzieć o głębi Stwórcy. Należy zaś i godzi się badać raczej stworzenie niż jego Stwórcę. Nikt bowiem nie może być zdolny poznać rzeczy większe, jeżeli uprzednio nie zgłębi mniejszych, i w jaki sposób mógłby uwierzyć w większe prawdy, nie uwierzywszy najpierw w mniejsze? [...] Należy zatem nabożnie wierzyć w wielką Tróję, a nie, bez należnej czci, o Niej rozprawiać. Jakimż bowiem oceanem niedostępnym i niezbadanym jest jeden Bóg-Trójca. Wysokie jest niebo, szeroka ziemia, głębokie morze i długie wieki, lecz jeszcze wyższa i szersza, głębsza i bardziej rozległa jest wiedza o Tym, którego nie przyćmiewa natura; On sam ją stworzył z niczego. Jeśli chcesz poznać Stwórcę, rozważ stworzenie, jeśli zaś nie chcesz poznać stworzenia, zamilcz o Stwórcy, ale wierz w Niego. Lepsza jest przeto i więcej wie milcząca pobożność niż bezbożna gadatliwość [bo w pierwszej Bóg – T.P] częściowo może być dostrzegany przez czyste serca.

C) DUCHOWOŚĆ KARMEŁU

Swoiste pokrewieństwo w takim odniesieniu do przyrody znajdujemy w duchowości eremitów z góry Karmel. Przy czym, tu przyroda została żywo powiązana z pobożnością maryjną. Karmelici mówią o pierwszych swoich pustelnikach:

³⁵ Tamże, s. 144.

³⁶ Za: Św. Kolumban, *Pisma. Jonasz z Bobbio, Żywot św. Kolumbana*, oprac. i wstęp Jerzy Strzelczyk, Warszawa 1995, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* t. LX, ss. 108-109. całość ss. 107-110

Biorąc w posiadanie samotne groty Karmelu, sami zostali przez niego podbici. Wzgórza zawładnęły ich wyobraźnią i sercami. Karmelici znaleźli tam dokładnie to, czego szukali: samotność, piękno i świętość. Piękno przyrody mówiło im dyskretnie o pięknie duszy, jakiego Bóg udziela. Udziela zaś wtedy, gdy dusza ukocha samotność, bo wówczas On do niej zstępuje. Czyniąc Maryję swoją Panią i właścicielką pustelni, eremici odnosili do Niej wszystko to, co wzgórze miały w sobie najcenniejszego. Piękno, samotność, cisza i wyniosłość Karmelu, prowadzące ich dusze do kontemplacji Boga, opisywały wiernie tajemnice Jej życia i piękno Jej wnętrza. «Gdy Izajasz przepowiadał Wcielenie Chrystusa – pisze jeden z wczesnych autorów – obiecał, że narodzi się On z Dziewicy, która posiadzie piękno Karmelu. Mówi więc Izajasz o tej Dziewicy: *Niech się rozweseli pustynia i spieczona ziemia, niech się raduje step i niech rozkwitnie! Niech wyda kwiaty jak lilie polne, niech się rozraduje także skacząc i wykrzykując z uciechy. Chwałę Libanu ją obdarzono, ozdobą Karmelu i Saronu* (35, 1-2). Piękno Karmelu zostało Jej dane gdy osłoniła Ją Moc Najwyższego czyniąc płodną bez skazy» (Jan Baconthorp, cyt. za: R. M. Valabek, *Mary, Mather of Carmel*, Roma 1988, tom I, s. 29).

Przyroda była lustrem, w którym odbijała się ich Pani. Głęboka samotność i cisza wzgórz przywoływały samotność i ciszę Nazaretu, gdzie do Jej serca zstępował Duch Ojca, rodząc w nim najpiękniejsze kwiaty cnót. Wyniosłość Karmelu, który góruje nad błękitem morza i otaczającymi go równinami, mówiła o Jej wyniesieniu ponad wszystkich ludzi, ponad ich grzech. Jedność tego, co u podnóża góry, z tym, do czego sięga jej szczyt, obrazowała tajemnicę łączenia się w Niej tego co boskie, z tym co ludzkie. Płodne winnice Karmelu przywoływały na myśl Chrystusa – owoc Jej płodnego i dziewiczego łona. Góra Karmel rodzi rokrocznie świeże i piękne kwiaty. Karmel–Zakon, mistyczny ogród, wydaje na przestrzeni wieków wciąż nowe kwiaty świętości. Spośród nich, Maryja, pierwszy Kwiat Karmelu, jest najpiękniejsza. Do Niej zwracają się i wzdychają wszystkie inne. Od Niej otrzymują swój wdzięk. Ona jest wzorem, najdoskonalszym odbłaskiem świętości Odwiecznego. Ta naturalna symbolika przyrody była w Zakonie najstarszym sposobem mówienia o Maryi [...] ³⁷.

Karmelitański teolog „nocy mistycznej”, św. Jan od Krzyża, łączy samotność i milczenie z nasłuchiwaniami muzyki, która rozbrzmiewa we wszechświecie, słyszalna tylko dla duszy oczyszczonej. Komentując jedną ze strof *Pieśni duchowej* (strofa 15) Święty pisze:

[...] jest to poznanie spokojne i kojące, bez rozgwaru głosów, więc radośnie odczuwa się w nim i słodycz muzyki, i błogie ukojenie ciszy. (...) Tak więc widzi dusza w tej cichej mądrości, rozlanej wśród stworzeń, nie tylko wyższych lecz i niższych, gdyż każde jak i ona, ma w sobie jakiś rys Boży, jak podnoszą swój głos

³⁷ J. Zieliński OCD, <http://karmel/> Maryja w życiu Karmelu.

i każde według tego, co otrzymało, daje świadectwo twórczej potędze Boga i każde na swój sposób uwielbia Boga, mając Go w sobie, według stopnia swej zdolności. Wszystkie te głosy łączą się w jeden potężny akord uwielbienia wielkości, wszechmocy i przedziwnej mądrości Boga... w pełną dźwięków ciszę, którą dusza odczuwa, widząc jak każde stworzenie wznosi głos uwielbienia ku czci Stwórcy³⁸.

Ten *Mistrz w wierze* jest jednak autorem sentencji, która w tym kontekście może brzmieć zaskakująco: „jedna tylko myśl człowieka jest więcej warta niż świat cały, dlatego jedynie Bóg jest jej godzien” (*Słowa światła i miłości*, 34)³⁹. Świat jest środkiem, drogą do celu właściwego, którym dla osoby ludzkiej jest wyłącznie Bóg. Przyroda dla mistyka nie jest niema, ale zabiega on przede wszystkim o dialogowanie z Bogiem – Stworzycielem, Zbawicielem, Uświęcicielem.

D) DUCHOWOŚĆ KAMEDUŁÓW

Duchowość kamedułów kojarzy się z głębokim smakowaniem milczenia, tu zatem możemy spodziewać się pogłębionego wyjaśnienia jego sensu. T. Wencel, kameduła, pisze o milczeniu włączając w swoją refleksję i tajemnicę Trójcy Świętej i tajemnicę stworzeń:

Stworzenie nie ma swego źródła w nicości czy też w nie-bycie. Lecz wypływa z kreatywnego zaangażowania Bożej miłości, jest czynem Boga wyrażającym pierwotność odwiecznego milczenia, jak i dar Jego dobroci. Wszystko zatem, co ukazuje się w świecie, stanowi manifestację głębi milczącej miłości przelewającej się z pełni w pełnię niejako «na zewnątrz» w swym stwórczym Słowie. [...] W istocie wymiar milczenia jest w Bogu tą sferą Jego istnienia, która wymyka się możliwości dogłębnego zbadania czy rozeznania, decyduje ono o Jego transcendencji. Bóg w swej istocie jest miłością - milczeniem [...]40.

W pewien sposób uwielbienie Boga dokonuje się poprzez milczenie stworzenia i milczenia człowieka. Milczenie może stać się językiem miłości. Staje się takim faktycznie, gdy jest zintegrowane z Tym „Słowem, które wyszło z milczenia”⁴¹ Ojca Przedwiecznego i na krzyżu pokonało „negatywną postać milczenia grzechu”⁴², by ostatecznie w ludzkim ciele powrócić do Ojca i wynieść ludzką naturę „do poziomu wiecznego milczenia Boga”⁴³.

³⁸ Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, przeł. B. Smyrak OCD, Kraków 1995, wyd.5, s.600-601.

³⁹ Za: Jan Paweł II, List apostolski z okazji 400-lecia śmierci św. Jana od Krzyża, *Mistrz w wierze* 12, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, s. 13.

⁴⁰ K. T. Wencel EC, *Milczenie*, Kraków 2001, s. 58.

⁴¹ W ten sposób określa Chrystusa św. Ignacy Antiocheński, *List do Magnezjan* 8,2.

⁴² Por. Wencel, s. 219.

⁴³ Tamże, s. 80.

E) DUCHOWOŚĆ CYSTERSKA

Ma analogiczne podejście do kwestii milczenia i nasłuchiwania Boga. W tej duchowości chodzi o swoiste ubóstwo, co do ilości rzeczy, by nie przyczyniały się one do rozproszenia. Pomocna staje się raczej natura niż kulturowe wytwory. „Tylko w całkowitym wewnętrznym wyciszeniu i wyzwoleniu się od rozpraszających obrazów i rzeczy, można poznać prawdę o sobie i Bogu. Usłyszeć mowę Boga, poznać Jego wolę. Dlatego św. Bernard pragnął przebywać jak najczęściej wśród ciszy lasów i drzew, by wyczytywać z nich «znaki i ślady» Boga”⁴⁴ – mówi współczesny cysters.

F) DUCHOWOŚĆ FRANCISZKAŃSKA

Budzi dziś sympatię wielu, ale niekoniecznie ze względu na jej głębię wizji Boga i stworzenia. Franciszek z Asyżu służy jako alibi w najprzeróżniejszych sprawach naszych czasów. Ubiera się go – czy raczej, przebiera – w różne modne barwy: „zieleń ekologa, biel pacyfisty, czerwień proletariusza, dżinsowy błękit postmodernistów, nie wyłączając różnych odcieni bezbarwności charakteryzującej tradycjonalistów”⁴⁵. Sympatie dla niego sięgają często zaledwie płaszczyzny estetyzmu, czy utylitaryzmu. Jego duchowość ma jednak nade wszystko znamię eklezjalne, zabarwione kolorem ziemi (jak franciszkański habit), ale ziemi, której proch ogarnął swą mocą Duch Ożywiciel i Uświęciciel.

Trudno nie zgodzić się z opinią P. Evdokimova (zm. 1970), że człowiek jako grzesznik nie wzbogaca swego istnienia bliskością Boga, nie łączy się z Nimi. Wydaje się, że w naszych czasach bardziej dotyka to Europejczyków, niż mieszkańców innych kontynentów. Dyspozycja ludzkiego serca, powodująca grawitowanie ku Bogu (jako Bytowi), –w akcie grzechu – zboczyła z toru i skierowała się na Jego atrybuty. „Łaska «podobieństwa» ustępuje miejsca magii równości: będziecie jak Bóg”⁴⁶. Zło poprzez akt „spożycia” wprowadzone zostało do wnętrza człowieka, Bóg natomiast pozostał kimś zewnętrznym. Ten biblijny obraz spożywania – w akcie grzechu pierwotnego – ma wyraźne teologiczne powiązania z komunią eucharystyczną. „Komunia z naturą, sama w sobie dobra, okazuje się zła, gdyż jest

⁴⁴ Por. św. Bernard, *List do brata Murdacha* (Epistola 109), za: I. Kołodziejczyk OCist, *Duchowość cysterska*, Kraków 2002, s. 37.

⁴⁵ Sanz, art. cyt., s. 35.

⁴⁶ P. Evdokimov, *Wieki życia duchowego. Od Ojców pustyni do naszych czasów*, przeł. M. Tarnowska, Kraków Znak 1996, s. 196-197.

przedwczesna”⁴⁷, tj. gdy dokonuje się w kontekście zanegowania ofiarowanej człowiekowi możliwości komunii z Bogiem.

Święci, którzy przez nawrócenie przyjęli łaskę komunii z Bogiem – święci o duchowości eucharystycznej – bez trudu odnajdują prostą drogę do *zdrowej duchowości komunii* także z naturą. Najwyrazistszym przykładem takiej prawidłowości są święci Franciszek i Klara z Asyżu.

Franciszek we wszystkim, co piękne widział Najpiękniejszego; szedł śladami zostawionymi w rzeczach i wszędzie znajdował Ukochanego, ze wszystkiego robiąc sobie drabinę, po której wstępował, aby spotkać Tego, który „jest godny pragnienia” (Pnp 5, 16). „[...] rozkoszował się ową źródlaną dobrocią w poszczególnych stworzeniach [...] zachęcał je słodko do wielbienia Pana”⁴⁸.

Także św. Klara i jej współsiostry umiały docenić wszystkie walory stworzenia.

Klara, czysta i prosta, widziała w nim odbicie pięknego i dobrego Boga i pobudzało ją ono do chwały Boga. Cenne pod tym względem jest [...] świadectwo siostry Angelucci: «[...] upominała je, że kiedy zobaczą piękne drzewa, okwiecone i pełne listowia, niech chwalą Boga; i podobnie, kiedy zobaczą ludzi i inne stworzenia, niech zawsze za wszystkie i we wszystkich tych rzeczach chwalą Boga» [*Proces kanonizacyjny św. Klary* 14, 9]. Wychowywała siostry w duchu św. Franciszka, który chciał być bratem wszelkiego stworzenia ⁴⁹.

Takiego ducha Franciszka najwyraziściej oddaje tzw. *Pieśń słoneczna*, czyli *Pochwała stworzenia*.

3. UWIELBIENIE STWÓRCY W MODLITEWNEJ FORMIE „POCHWAŁY STOWRZENIA”

Spośród wszystkich tekstów św. Franciszka tak zatytułowany utwór jest najbardziej rozpowszechniony – w publikacjach teologicznych i świeckich, nawet podręcznikach szkolnych. Na wstępie należy stanowczo zaznaczyć, że ten tekst nie jest po prostu utworem poetyckim pisany gwoli samospelnienia, czy w celu rozpropagowania, by mógł poruszać innych. To tekst modlitewny, a więc adresowany do samego Boga i w tym znaczeniu pełen intymności duchowej.

⁴⁷ Tamże, s. 197.

⁴⁸ Św. Bonawentura, *Żywot większy* 9, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, Warszawa 1981, ATK, t. I s. 279, za: R.-Ch. Dhont OFM, *Klara wśród swoich sióstr*, przeł. J. Szpakowska, Niepokalanów 1988, s. 48.

⁴⁹ Dhont, s. 132.

Skomentowano go na wiele sposobów, w wielu różnych logikach, z pewnością cennych dla nauki. Niniejsze przywołanie go w tym kontekście ma na celu, wydobyć przede wszystkim treści teologicznych i kilku prawd, które ukazują z jednej strony nowatorstwo Franciszka, a z drugiej jego głębokie zakorzenienie w tradycji duchowości eklezjalnej.

A) CZAS I OKOLICZNOŚCI POWSTANIA TEKSTU

Zdaniem znawców *Pism św. Franciszka* – do których niewątpliwie należy Théophile Desbonnets OFM – pieśń powstała z pewnością w kwietniu-maju 1225 roku, strofa o przebaczeniu – w czerwcu tegoż roku (pod wpływem zatargu biskupa z burmistrzem⁵⁰), a strofa o śmierci w roku 1226⁵¹. Co do miejsca pobytu Franciszka – opinie są różne. A. Terzi uważa, iż było to w dolinie Rieti w San Fabiano (utożsamiane bywa z pustelnią La Foresta, bądź Campomoro). Inna teoria łączy ten tekst z pobytem Franciszka w pałacu biskupim w Asyżu, niedaleko kościoła Santa Maria Maggiore. Pomimo nierozwiązanych kilku kwestii, na ogół przyjmuje się tradycyjnie, że fakt miał miejsce przy kościółku św. Damiana⁵².

Franciszek od ponad pięćdziesięciu dni nie mógł już patrzeć na światło, z powodu choroby oczu. Mieszkał w małej chacie z trzciny, doświadczając wielkiego osamotnienia duchowego i przywołując Boga. Otrzymał wówczas zapewnienie: „Żyj w pokoju, jakbyś już był w moim Królestwie”. Gdy następnego dnia relacjonował to doznanie braciom, dodał: „Pragnę napisać «Pochwałę Pana» za Jego stworzenia. Usiadł, skupił się i wykrzyknął: *Najwyższy, wszechmogący, dobry Panie [...]*”⁵³. Pieśń, która powstała w takim kontekście – to śpiew zwycięstwa nad pokonaną rozpaczą, śpiew ukojonego spojrzenia, które postrzega już harmonię wszystkiego w Bogu⁵⁴.

Franciszkowa „noc ducha” została pokonana Światłością z wysoka. Możemy w tym miejscu postawić pytanie, czy w każdej nocy mistycznej nie należałoby dopatrywać się swoistej *aktualizacji* nocy Narodzenia? W tym stanie nie opiewa się już nocy, wszystko koncentruje się na Świecie. Blask łaski przenika wszystko, a rzeczywistość stworzona odzyskuje swą przejrzystość i zwiastuje bliskość Pana.

⁵⁰ Por. M. Galli, *Hymn do słońca św. Franciszka z Asyżu*, „Znak” 1977, nr 1, s. 135, za: Z. Świerczek OFMConv, *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*, Kraków 1990, s. 145.

⁵¹ Por. Th. Desbonnets OFM, *Wprowadzenie, cz. I Pisma św. Franciszka w ujęciu historycznym i krytycznym*, w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, wyd. łac.-pol., Kraków-Warszawa 2002, s. 66.

⁵² Por. tamże, s. 66.

⁵³ Por. tamże.

⁵⁴ Por. T. Matura, *Św. Franciszek na nowo odczytany*, przeł. M. Kulikowska, Kraków 2000, wyd. 2 popr., s. 186.

Franciszek stworzył swoją modlitwę w języku dnia powszedniego (tzw. *volgare*⁵⁵), w dialekcie umbryjskim. Znane są jedynie dwa teksty spisane w tym dialekcie, wcześniej niż *Pieśń słoneczna*⁵⁶. Nie można przeoczyć, że Poverello zarzuca tu „dotychczasową praktykę używania jako języka modlitwy wyłącznie łaciny”⁵⁷, tym samym przerzucił on znaczący pomost między kulturą świecką i kościelną. Poleciał on później braciom, by po kazaniu wygłaszanym przez jednego, pozostali wielbili Boga śpiewając „Pieśń stworzeń”⁵⁸. Metoda tu zastosowana jest charakterystyczna dla asyjskiego Świętego, wdzięczność za istnienie stworzeń jest autentyczna jedynie u człowieka poruszonego wewnątrz, przebudzonego duchowo. Ten bowiem widzi jasno, że świat nie jest „naturalny” do tego stopnia, by tłumaczyć sam siebie⁵⁹. Zredukowanie świata do kategorii „natury”, redukuje też możliwość odbierania go poprzez wizję „braterstwa”. Mistycy i kontemplacyjni postrzegają rzeczy świata jako „przeźroczyste na Boga”⁶⁰, a to chroni ich od panteizmu. Franciszek „wszystkie zdarzenia odnosił do Sprawcy. Cieszył się wszystkimi dziełami Pańskimi, a w przyjemnych widokach dostrzegał ożywiającą zasadę i przyczynę. W pięknych rzeczach poznawał Najpiękniejszego [...] wszędzie siedł za Ukochanym, ze wszystkiego robił sobie drabinę prowadzącą do Tronu”⁶¹. Uprzednio jednak długo wpatrywał się w Ukrzyżowanego. I ma słuszość historyk A. Vauchez, że nie chodzi w tej kontemplacji li tylko o czułość, czy wzruszenie. „Zjawisko to było konsekwencją przekonania, że kontemplacja cierpiącego człowieczeństwa Zbawcy, prowadzi duszę do kontemplacji boskości Chrystusa”⁶². Kto jest w stanie „ujrzeć” boskość na Krzyżu, ma też predyspozycje do dostrzeżenia jej w przyrodzie. Kontemplacyjne spojrzenie rodzi w człowieku „zdolność do zachwyty i chęć zaśpiewania Pieśni Słonecznej”⁶³. Tu kryje się tajemnica głębi ducha Biedaczyny z Asyżu – w Chrystusie znalazł jedność Słońca i Krzyża⁶⁴.

⁵⁵ Por. W. Block OFMCap, *Pieśń słoneczna* św. Franciszka z Asyżu modlitwą „nowego człowieka”, w: *Homo novus*, red. A. J. Nowak OFM, T. Paszkowska, RW KUL Lublin 2002, s. 256.

⁵⁶ Matura, *Św. Franciszek na nowo odczytany*, s. 67.

⁵⁷ A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, przeł. H. Zaremska, Gdańsk 1996, s. 114.

⁵⁸ Świerczek, s. 146. Por. *Zbiór asyjski* 83.

⁵⁹ Por. tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 115.

⁶¹ Tomasz z Celano, *Życiorys drugi św. Franciszka* 165.

⁶² Vauchez, s. 116.

⁶³ T. Matura, *Duchowość św. Franciszka z Asyżu a nasze problemy współczesne*, tł. M. Kulikowska, Kraków 2000, s. 159.

⁶⁴ Por. E. Leclerc, *Le cantique des créatures. Une lecture de saint François d'Assise*, Desclée de Brouwer, Paris 1988, s. 13.

A) TYTUŁ UTWORU I JEGO STRUKTURA

Tytuł nadawany zazwyczaj tej pieśni może wprowadzać w błąd, sugerując, że chodzi o pochwałę samego stworzenia. Jednakże cały utwór „jest skierowany do Boga. Poza refrenem końcowym *chwalcie i błogosławcie mojego Pana*, zawsze wzywany jest Bóg, a nie stworzenia”⁶⁵. Sam Franciszek nazywał utwór „Hymnem Brata Słońce”, zaś słońce często przyrównywał do Boga⁶⁶. Napotyka się tytuły: „Pieśń stworzeń”, „Pochwała Pana”⁶⁷ – te są bardziej adekwatne do treści Franciszkowej modlitwy. Przewodnia myśl hymnu – to werset, który – powtarza się jak refren przyłączony do każdej zwrotki: „Pochwalony bądź Panie mój...”. Franciszek sam ułożył też do słów tych melodię, której nauczył braci pragnąc by wychwalali nią Boga; rano – za słońce, o zmierzchu zaś za ogień⁶⁸. Prosił braci o śpiewanie tej modlitwy dla pocieszenia i umocnienia ducha w jego ciężkiej chorobie i bliskości śmierci⁶⁹.

W pieśni można dostrzec logiczne uporządkowanie i strukturę, która pomaga w interpretowaniu treści wersetów. Mimo iż powstała pod wpływem spontanicznego natchnienia, musiała długo dojrzewać w duszy Świętego⁷⁰. Ten niewidomy o rozświeconym sercu, osiągnął stan, w którym „widzi rzeczy, bez szkody dla ich obiektywności, w kosmosie, który stał się już panoramą wewnętrzną”⁷¹.

Wstępna strofa jest skierowana do Boga, po niej kolejne grupują się w pary – rodzaj męski z żeńskim (w języku polskim tylko księżyc narusza tę zasadę, gdyż nie jest rodzaju żeńskiego, jak we włoskim, czy francuskim). E. Leclerc w użyciu określeń „brat”, czy „siostra” dopatruje się nie tylko prawdy dogmatycznej, ale też prawdy psychologicznej – to deklaracja braterstwa i przeżycie swoistej intymności pokrewieństwa ze stworzeniami⁷².

Zdaniem Leclerca⁷³ w poemacie nie znajdujemy prostego następstwa obrazów. Jeśli, na moment, odłożymy na stronę dwie ostatnie strofy, powstałe później, możemy strukturę pieśni

⁶⁵ T. Matura OFM, *Św. Franciszek z Asyżu na nowo odczytany*, s. 186.

⁶⁶ Por. Świerczek, s. 145.

⁶⁷ Por. tamże, s. 144.

⁶⁸ Por. tamże, s. 145.

⁶⁹ Por. tamże, s. 146. Por. *Zbiór asycki* 99.

⁷⁰ Por. Matura, *Św. Franciszek na nowo odczytany*, s. 186.

⁷¹ E. Balducci, *Francesco d'Assisi*, Fiesole 1989, s. 157, za: Block, s. 258.

⁷² Por. Leclerc, s. 28.

⁷³ Por. tamże, s. 35-38 (*La structure du poème*).

postrzegać w siedmiu zwrotkach. Pierwsza wprowadzająca jest swego rodzaju dedykacją – wskazuje Tego, dla którego jest przeznaczona „pochwała”. Porządek następstwa sześciu kolejnych strof jest taki: 1- szczególnie brat słońce, 2- siostra księżyc i gwiazdy, 3- brat wiatr, 4- siostra woda, 5-brat ogień, 6- siostra nasza, matka ziemia. W tej kompozycji uderzają dwie rzeczy. Po pierwsze: trzy związki braterskie (nie uformowane dowolnie) następujące po sobie: a) brat słońce – siostra księżyc; b) brat wiatr – siostra woda, c) brat ogień – siostra ziemia. Po drugie: ulokowanie tych wszystkich elementów kosmicznych pomiędzy „panem bratem słońce” a „siostrą naszą matką ziemią”. Według Leclerca „pan”⁷⁴ słońce poprzez dominację i splendor symbolizuje tu Najwyższego i Ojca; zaś matka ziemia nosi i żywi wszystkich żyjących. Między tymi dwoma wielkimi obrazami ojcostwa i macierzyństwa ulokowały się wszystkie pozostałe elementy kosmiczne. Franciszek czerpie tu z geocentryzmu średniowiecznego i czterech elementów dziedzictwa starożytności. Ignoruje jednak obowiązujący tam porządek (od najcięższego do najlżejszego elementu, lub odwrotnie: ogień - powietrze - woda - ziemia). On daje priorytet wiatrowi, powietrzu – w tradycji biblijnej bowiem związki woda-duch mają znaczenie pierwszorzędne (od pierwszego obraz księgi *Genesis*, po odrodzenie z wody i Ducha).

W sumie utwór cały liczy 33 wersety i w ostatecznej formie ma 10 strof⁷⁵. Co do formy literackiej – można go zaliczyć do prozy średniowiecza, z elementami rytmu i rymu⁷⁶. Franciszek zwraca się zatem do wszystkich stworzeń, ale w sposób, który nie koncentruje go na nich. Każda strofa zawiera inwokację: „Pochwalony bądź, Panie mój”, a następnie do celebrowanego aktu chwalby wprowadza rozmodlony autor kolejne stworzenia. Poprzez rzeczy i kosmos cały ma być pochwalony Ten, którego zwie Franciszek: „Najwyższym”. Określenie starowłoskie „*Alltissimu*” (łac. *Altissimo*) jest w duchowości Świętego bardzo ważne – tym imieniem rozpoczął pierwszą modlitwę przed krucyfiksem u św. Damiana, tym samym rozpoczął *Pieśń słoneczną* u schyłku życia⁷⁷. Termin ten użyty jest w pieśni trzykrotnie⁷⁸ (w wersji 7 strofowej), ostatni raz przy słońcu, które jest „wyobrażeniem Najwyższego”. Czwarty raz spotykamy przywołanie „*Altissimu*” w strofie o tych, którzy w pokoju znoszą słabości i prześladowania, gdyż będą ukoronowani przez Najwyższego.

⁷⁴ W języku francuskim jest użyte słowo „messire” – wielmożny pan, w oryginale włoskim jest „messor”.

⁷⁵ Block proponuje następujący podział strukturalny: otwarcie (1-4), strofy II i III dotyczące nieba – makrokosmosu (5-11); strofy IV-VII ukazujące podstawowe elementy świata (12-22); VIII-X strofy dotyczące człowieka – mikrokosmosu (23-33; dwa ostatnie wersety stanowią zamknięcie). Por. art. cyt., s. 263.

⁷⁶ Więcej na ten temat, zob. Block, s. 260.

⁷⁷ Por. Block, art. cyt., s. 264, przyp. 25.

⁷⁸ Por. Leclerc, s. 44.

Leclerc zauważa, że tu Transcendencja już nie jest odległa i niewypowiedziana, lecz ukazuje się w prostym stosunku do woli człowieka afirmującej miłosierdzie i pokój⁷⁹. Jego zdaniem, o ile taka interpretacja struktury byłaby poprawna, to w konsekwencji rzuca ona światło na sekret mądrości franciszkańskiej, która cudownie jednoczy ewangeliczną mistykę największego ogołocenia z (najbardziej) entuzjastyczną mistyką kosmiczną; sens duchowego ogołocenia z głęboką komunią z ziemią⁸⁰.

Przekroczenie Transcendencji można widzieć także w fakcie (swoistym ewenemencie), iż Asyski Święty w tej jedynie modlitwie mówi do Boga z użyciem zaimka „mój” (*Mi' Signore*). Czyni to dziesięciokrotnie w każdym refrenie⁸¹. Ten, który osiągnął już najwyższe ubóstwo, w radości doskonałej może wyznać, że „Najwyższy jest jego”⁸².

W ten sposób intymne zbratanie stworzeń (wcześniejsza sugestia Leclerca), znajdujemy dopełnione mistycznym związkiem człowieka z Panem stworzeń. Franciszek nie opiewa jednak nowej ziemi i nowego nieba – jako rzeczywistości już zastanej. Strofy kończące utwór odniesione są do człowieka – i tu błogosławieństwo i biada przeplatają się (nic jeszcze nie jest dokonane). Pojawia się też realne „widmo” umierania.

C) KONTEKSTY TEOLOGICZNE SŁÓW *PIEŚNI SŁONECZNEJ*

- Franciszek stworzył utwór wzywający do oddawania czci Bogu. Jego wiodącym motywem jest „lauda” – aż osiem razy powtarza się zwrot: „Pochwalony bądź” (*laudato si*). Strofy tekstu przypominają swą budowę psalmy czy pieśni liturgiczne Kościoła⁸³. Choć, chętnie po ten tekst sięgają także ludzie spoza Kościoła, to Franciszek modli się tu eklezjalnie. To prawda, że w tekście ani razu nie pojawia się imię Chrystusa, czy innej Osoby Trójcy Przenajświętszej⁸⁴. To nie jest jednak adresatem owej laudy „Bóg bez imienia”⁸⁵, choćby dlatego, że Franciszek nazywa Go „Pan mój”.

⁷⁹ Por. tamże, s. 48.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Por. Block, s. 261.

⁸² W. Block użył zwrotu „Najwyższy stał się jego własnością” (s. 261). Może raczej, należałoby odnieść zaimek „mój” do relacji osobowych i mówić o zjednoczeniu mistyka z Bogiem, o komunii mistycznej.

⁸³ Por. Block, s. 259.

⁸⁴ Por. tamże, s. 268.

⁸⁵ Trudno zgodzić się z opinią wyrażoną nieopatrnie przez T. Maturę, że punktem centralnym pieśni jest „Bóg bez imienia”. Por. *Św. Franciszek z Asyżu na nowo odczytany*, s. 189.

Takie określenie Boga znał z Ewangelii (por. J 20, 28) i z liturgii Kościoła. To nie jest Bóg jakikolwiek – rozproszony w cząstkach stworzeń, do tego stopnia, że jest niewidzialny. Franciszek „zna” Tego, do którego mówi i zdaje się być przekonany, że i kosmos Go zna. Jest w tej pieśni coś z ducha *Magnificat* – wielbi dusza moja Pana... Święty Asyżanin cały skupia się na Bogu i do tej kontemplacji Boga przywołuje całą naturę: „chwalcie i błogosławcie... dziękujcie Mu i służcie Mu...”.

- Ślady chrystocentryzmu⁸⁶ Franciszka można w *Pieśni słonecznej* łatwo wytropić. Według najstarszych tradycji Kościoła – to Chrystus jest „z wysoka Wschodzącym Słońcem” (por. Łk 2, 32). On zatem kryje się za symbolem słońca, tak szczególnie wyróżnionym w pieśni (wymienione na pierwszym miejscu; z niepowtórzonym już nigdzie określeniem „messor”, stwierdzenie iż jest wyobrażeniem Najwyższego). Dwa pierwsze słowa w oryginale tekstu – *Altissimu, Omnipotente* – zaczynają się od pierwszej i ostatniej litery greckiego alfabetu, a te symbolizują dla chrześcijan właśnie Chrystusa. Liczba wersetów – 33 – nie wydaje się też przypadkowa i kojarzy z latami życia Chrystusa. W końcu, do chwalenia Pana są wezwani ludzie określonej kategorii – „którzy przebaczą dla twojej miłości” (nie po prostu wszyscy ludzie). Chodzi zatem o ludzi, którzy czerpią miłość z Misterium Paschalnego.

- Zakorzenie w tradycji biblijnej i patrystycznej

Na ogół tekst ten przytacza się bez stosownych odniesień do tekstów biblijnych⁸⁷, a każdy niemal werset można połączyć z jakąś myślą tekstów „objawionych”. Już Tomasz z Celano w pierwszym życiorysie (por. 1C 80) dostrzega podobieństwo pieśni pochwalnej Franciszka do pieśni trzech młodzieńców z Księgi Daniela. Bonawenturze zaś kojarzy się ten tekst z psalmami (por. *Żywot mniejszy św. Franciszka* 9,1).

Przed rokiem podczas katechezy środowej Jan Paweł II skomentował starotestamentalny „hymn stworzeń” zawarty w Dn 3⁸⁸, a często używany w liturgii Kościoła. Jego dwa wersety możemy odnaleźć we Franciszkowym hymnie (Dn 3,66.85); zgodności niewerbalnych a intencjonalnych jest znacznie więcej. Papież widzi w Dn 3 uroczysty hymn chwały, w którym wezwanie do błogosławienia Boga skierowane jest do całego stworzenia. Jest to też pieśń dziękczynna, którą wierni wznoszą do Pana, wdzięczni za wszystkie

⁸⁶ Por. Block, s. 268.

⁸⁷ Inaczej jest w wydaniach źródłowych, np. *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, OO. Kapucyni, Warszawa 1992, s. 125; także wyd. łac.-pol. Kraków-Warszawa 2002, s. 282-285.

⁸⁸ Jan Paweł II, *Pieśń Dn 3, 57-88. 56 — całe stworzenie wielbi Boga*, Audycja gen. 10 lipca 2002, za: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audienje/ag_10072002.html

wspaniałości wszechświata. Człowiek użycza głosu stworzeniu, by mogło chwalić Boga i dziękować. Młodzieńcy wzywający wszystkie stworzenia do wielbienia Boga, są w dramatycznej sytuacji – zostali wrzuceni do rozpalonego pieca z powodu swej wiary. Stoją w obliczu męczeństwa, a nie wahają się śpiewać i chwalić Pana. To przesłanie męczenników napawa nadzieją innych ludzi, że ilekroć człowiek całym sobą wyraża chwałę i ufność, Pan interweniuje i koszmary pierzchają.

Pieśń wyśpiewana w ogniu, stawia nam przed oczy jakby kosmiczną procesję: wychodzącą z nieba pełnego aniołów, gdzie jaśnieje też słońce, księżyc i gwiazdy. Z wysoka Bóg zsyła na ziemię znajdujące się ponad niebem wody (por. 3, 60), deszcze i rosy (3, 64). Stąd wieją też wichry, pojawiają się błyskawice, zmieniają pory roku, przynosząc upał lub chłód, także szron, lód i śnieg (3, 65-70. 73). W pieśń pochwalną na cześć Stwórcy włącza się rytm czasu, dzień i noc, światło i ciemności (por. 3,71-72). Wreszcie spojrzenie kieruje się ku ziemi, obejmując najpierw szczyty górskie, które zdają się łączyć ziemię i niebo (por. 3,74-75). Do oddających chwałę Bogu przyłączają się rośliny ziemi (3, 76), źródła, morza i rzeki (por. 3,77-78), także stworzenia morskie (3,79). Przychodzi też kolej na różnorodny świat zwierząt, żyjących w wodach, na ziemi i na niebie (por. Dn 3, 80-81).

Ostatnim pojawiającym się na scenie, jest człowiek – najpierw wszyscy „synowie ludzcy” (3, 82); następnie lud Boży (3, 83); wreszcie ci, którzy całkowicie poświęcili się Bogu nie tylko jako kapłani (3, 84), ale również świadkowie wiary, sprawiedliwości i prawdy. To „słudzy Pańscy”, „święci i pokornego serca”, a wśród nich trzech młodzieńcy – Chananiasz, Azariasz i Miszael, którzy wszystkim stworzeniom użyczyli głosu w tym nieustającym hymnie (por. 3, 85-88).

Jan Paweł II przypomniał, że Ojcowie Kościoła – jak Orygenes, Hipolit, Bazyli z Cezarei czy Ambroży z Mediolanu – komentowali przekaz o sześciu dniach stworzenia (por. Rdz 1, 1-2, 4 a) właśnie w kontekście Pieśni trzech młodzieńców. Św. Ambroży np. nawiązując do czwartego dnia stworzenia (por. Rdz 1, 14-19), wyobraża sobie, że ziemia przemawia, a mówiąc o słońcu, znajduje wszystkie stworzenia zespolone w wielbieniu Boga:

Zaprawdę dobre jest słońce, ponieważ służy, wspomaga moją płodność, ożywia moje owoce. Zostało mi ono dane dla mojego dobra, towarzyszy mi w trudach. Wzdycha ze mną, aby się dokonało przybranie za synów oraz odkupienie rodzaju ludzkiego, abyśmy również i my zostali wyzwoleni z niewoli. Obok mnie i wraz ze mną chwali Stwórcę, razem ze mną wznosi hymn do Pana, naszego Boga. Gdzie błogosławi słońce, tam błogosławi ziemia, błogosławią drzewa owocowe, błogosławią zwierzęta, błogosławią ze mną ptaki (*I sei giorni della creazione*, SAEMO, I, Milano-Roma, 1977-1994, ss. 192-193).

Nikt nie jest wyłączony z tego błogosławienia Pana. Tym bardziej ludzie, powinni włączać się do tego koncertu chwały, naszym pełnym wiary i ufności głosem i wiernym życiem.

Innym *hymnem stworzeń*, który cytuje św. Franciszek (ww. 3.4-5), przemydlowanym przez Jana Pawła II jest Psalm 148. Papież nazywa go swego rodzaju *Te Deum* Starego Testamentu, kosmicznym alleluja włączającym wszystko i wszystkich w chwalenie Boga⁸⁹. Autor psalmu „nazywając byty po imieniu, zaprowadza wśród nich porządek: na niebie dwa ciała niebieskie, wyznaczające pory dnia i nocy, a obok gwiazdy; z jednej strony drzewa rodzące owoce, a z drugiej cedry; na jednym poziomie płazy, a na drugim ptaki; tu władcy, a tam ludy; w dwu szeregach, być może trzymając się za ręce, młodzieńcy i dziewczęta. (...) Bóg te byty ustanowił, przydzielając im miejsce i funkcje; człowiek je przyjmuje, nadając im nazwy w swym języku, i w ten sposób przygotowane, prowadzi je do liturgicznego uwielbienia. Człowiek jest «pasterzem istnienia» lub liturgiem stworzenia”⁹⁰.

Św. Jana Chryzostom stwierdza w podobnym duchu, że:

Święci, ze względu na swą wielką prawość serca, gdy zamierzają składać dzięki Bogu, zazwyczaj zwołują wielu innych, aby uczestniczyli w oddawaniu chwały, i zachęcają ich, by włączyli się wraz z nimi do tej pięknej liturgii. Postąpili tak również trzej młodzieńcy w piecu [...] (Dn 3). Podobnie i ten Psalm wzywa obie strony świata: tę, która znajduje się w górze, oraz tę, która leży nisko, część zmysłową oraz część rozumną. [...] Święci bowiem, uważając, że sami nie są w stanie oddać należytej chwały Panu, rozglądają się na wszystkie strony, włączając wszystkich do wspólnej pieśni pochwalnej (*Expositio in psalmum CXLVIII*: PG 55, 484-485)⁹¹.

Franciszek nie będąc teologiem z wykształcenia – lecz będąc świętym – mówi o Bogu i do Boga, wolny od wszelkiej intelektualizacji. Może dlatego właśnie przekracza granice czasu i stylu, a włącza się w szereg tych, dla których teologia jest wypowiedaniem słów Boga i samą modlitwą. Czy nie dostrzeżemy podobieństwa między jego tekstem, a starożytną modlitwą św. Grzegorza z Nazjanzu, którą Jan Paweł II przytoczył komentując Psalm 93?

Ty, [Ojcze], stworzyłeś wszechświat, wyznaczając każdej rzeczy przysługujące jej miejsce i podtrzymując ją dzięki Twojej Opatrzności. [...] Twe Słowo jest Bogiem-Synem: jest bowiem współistotne Ojcu, równe Mu w czci. Zjednoczył On harmonijnie wszechświat, by nad wszystkim zakrólować. A Duch Święty, Bóg, obejmując wszystko, troszczy się o każdą rzecz i ją chroni. Będę sławił Cię, żywa

⁸⁹ Jan Paweł II, *Psalm 148 — hymn na cześć Stwórcy*, Audycja generalna, 17 lipca 2002, za: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_17072002.html

⁹⁰ L. A. Schökel, *Trenta salmi: poesia e preghiera*, Bologna 1982, s. 499, za: tamże.

⁹¹ Za: tamże.

Trójco, jedyny Monarcho, [...] niewzruszona mocy podtrzymująca niebiosy, spojrzenie niedostępne dla wzroku, lecz kontemplujące cały wszechświat i znające wszelkie tajemne głębie aż po otchłanie. O Ojczy, bądź mi łaskawy: [...] obym mógł znaleźć miłosierdzie i łaskę, ponieważ Tobie należy się chwała i łaska na wieki bez końca (*Carme* 31, w: *Poesie*/1, Roma 1994, ss. 65-66)⁹².

- Teologia w formie bezpośredniego zwrócenia do Boga.

Nie wystarczy delectować się asyską pieśnią pochwalną tylko na poziomie jej poezji. Jak to ujął M. Skwarnicki: „traktowanie osobno życia, duchowości franciszkańskiej i jej poezji nie ma sensu”⁹³. Należy stanowczo odrzucić takie wyobrażenie „stylu franciszkańskiego”, w którym na pierwszym planie stawia się cikliwy sentymentalizm, infantylną naiwność, pocziwość i prostolinijność, ptaszki i kwiatki⁹⁴. Skwarnicki pojmuję styl franciszkański jako paradoks, w którym „krzyżują się” sprawy ostateczne z urodą świata i niewinnością natury⁹⁵. „To wiara jest źródłem blasku, który prześwieśla wszystko, co stworzone oraz los człowieka na tym łożu padole”⁹⁶. Dzięki niej Franciszek odzyskiwał równowagę ducha, bo pozwalała mu rozumieć, że człowiek poza cierpieniem nie może Bogu nic ofiarować. Skoro człowiek wszystko otrzymuje od Pana, to nie ma żadnego powodu by się chełpić – „cała nasza chwała jest w Stwórcy”⁹⁷. I to jest powód, dla którego Franciszek śpiewa chwałę Boga, nie mógł znaleźć lepszej formy uprawiania teologii. Nie ma też lepszego sposobu zrealizowania człowieczeństwa.

„Dopiero w akcie chwały tego, co stworzone, stworzenie osiąga swój cel”⁹⁸ – mówi jeden ze współczesnych teologów. Franciszek tę prawdę poznał i wypowiedział wcześniej. Co więcej, jego uwielbienie Stwórcy wybuchło jasnym płomieniem w sytuacji kryzysu ducha, w ciemnościach wiary. Osiągnął cel – i to w każdym wymiarze egzystencji: jako stworzenie, jako teolog i jako poeta.

Wiara, którą Franciszek przyjmuje jako dar – „Pan dał mi taką wiarę” (*Testament* 4) – uzdalnia człowieka do odmitologizowania natury, ale chroni też przed degradacją jej

⁹² Jan Paweł II, *Psalm 93 — wspaniałość Boga Stworzyciela*, Audiencja generalna, 3 lipca 2002, za: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_03072002.html

⁹³ M. Skwarnicki, *Poezja franciszkańska*, w: *Brat słońca. Antologia poezji polskiej o św. Franciszku*, Kraków-Asyż 1976, s. 12.

⁹⁴ Por. tamże, s. 15-16.

⁹⁵ Por. tamże, s. 16.

⁹⁶ Tamże, s. 14.

⁹⁷ Tamże, s. 18.

⁹⁸ M. Metzger, *Eigentumsdeklaration und Schöpfungsausgabe*, w: FS H. J. Kraus, Neukirchen 1983, 42, za: Schreiner, dz. cyt., s. 173.

walorów. V. Hooft uważa, iż „przed nim natura nie miała należytego miejsca w sercu i umyśle człowieka, sami chrześcijanie rozumieli doskonałość jako «odrzućcie» natury. Wraz z Franciszkiem natura, świat, przyroda zaczyna przemawiać do człowieka językiem zrozumiałym”⁹⁹.

Ten język trzeba w nowej Europie ocalić. Fakt, iż nasza cywilizacja kryzysuje, w świetle powyższych refleksji zadaje się być sprzymierzeńcem, a nie przeszkodą.

ZAKOŃCZENIE

Żyjemy w czasach, w których z jednej strony obserwujemy nasilające się zjawisko zeświecczenia tj. praktyczne egzystowanie bez Boga. Z drugiej zaś, jak wskazał Jan Paweł II u progu trzeciego tysiąclecia „obserwujemy dziś w świecie *powszechną potrzebę duchowości* [...]” (NMI 33).

Relacja zeświecczenie – duchowość kryje w sobie niebezpieczeństwo, iż ta ostatnia przekształci się w jakiś „przedziwny amalgamat wartości, postaw, upodobań, zapożyczonych bez rozróżnienia i eklektycznie z rozmaitych religii i filozofii po to, by złożyć z nich duchowość na każdą okazję, strawną dla wszystkich, rozmywającą oryginalność chrześcijańskiego Wydarzenia i pozbawiającą je tożsamości”¹⁰⁰. To zagrożenie należy postrzegać w całej jego realności, bowiem kultura, w której żyjemy chce swoich korzeni szukać nie dalej, jak w oświeceniu (por. Konstytucja zjednoczonej Europy). Zaś „kultura zrodzona w epoce Oświecenia, zabarwiona osiemnastowiecznym deizmem i wywodzącym się z niego dziewiętnastowiecznym prądami, zawsze aspirowała do wykreowania *homo religiosus* oderwanego od chrześcijańskiej Tajemnicy. Na tym polega gnostycyzm naszych czasów...[...] Jest to najprawdziwszy, wyrachowany ateizm”¹⁰¹ – ostrzega nas hiszpański franciszkanin o. Sanz.

Kryzys ekologiczny i kryzys kultury wyrastają z jednego korzenia. Stąd, dialog ekologów, twórców i badaczy kultury oraz teologów jest wymaganiem czasu, od którego nie mamy prawa się wymawiać. W tym dialogu może być zrealizowana owa „duchowość komunii”, która jest nam wierzącym zadana na trzecie tysiąclecie, a przynajmniej na lata naszego bytowania w doczesności (NMI 43). Owa duchowość pozwala spojrzenie skierować ku misterium Trójcy Przenajświętszej, ale też dialogować z tymi, którzy są wrażliwi na sprawy

⁹⁹ V. Hooft, Dionisio o san francesco, w: *Lettere de Rome*, Roma 1974, s. 3, za: Block, s. 273.

¹⁰⁰ Sanz, *Od zadufania typowego*, s. 33.

¹⁰¹ F. Gonzalez Fernandez, *Misioneros desde Europa y para Europa*, w: *Los misioneros del tercer milenario*, Curso de foramcion misionera 5(1990) s. 17, za: J. Sanz, s. 40.

przyrody, natury, życia. Zdaniem twórcy filozofii ekologicznej – H. Skolimowskiego, kluczowe znaczenie w świecie skażonym antropocentryzmem, ma *rewerencja* – tj. cześć dla życia jako takiego. „Jesteśmy częścią wielkiego świętego gobelinu zwanego kosmosem. Stanowimy jego drobne cząstki, niemniej nadzwyczaj ważne, albowiem jesteśmy jego świadomymi tkaczami [...]”¹⁰². Owa rewerencja wobec życia nie powstaje tylko z mówienia o niej. „Myśleć rewerencyjnie to przede wszystkim uznawać życie za wartość samą w sobie; to uznawać miłość za zasadniczy i niezbywalny sposób ludzkiej egzystencji; to uznawać myślenie twórcze za nieodłączną część natury ludzkiej; to uznawać radość za nieodłączną część codziennego życia; to uznawać braterstwo wszystkich istot za podstawę naszego epistemologicznego paradygmatu”¹⁰³.

Czy jest to osiągalne bez odniesienia do Boga? Franciszek z Asyżu potrafiłby zapewne podjąć dialog z tym stanowiskiem i taki humanizm zaprosić również do chwalenia Pana życia.

„LOB DER SCHÖPFUNG“ ALS FORM DER ANBETUNG DES SCHÖPFERS

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Untersuchungen der Verfasserin gehen in drei Richtungen. Man hat den Eindruck, dass das „Sonnenlied“ dem hl. Franz v. Assisi in dieser Untersuchung eine besondere Stellung hat.

In der Einführung analysiert die Verfasserin die Haltung des Menschen gegenüber der Natur, ja gegenüber der Welt. Die Existenz des Menschen, seine Entwicklung, sein wirken so wie auch seine Religiosität sind unvermeidlich mit dem Kontext dieser weit verbunden.

1. Das allererste Problem, das die Verfasserin analysiert ist die Spiritualität, dabei betont sie vor allem die geoffenbarte Wahrheit über den Schöpfer und seine Schöpfung. Diese Wahrheit gehört zum wesentlichen Element der Spiritualität. Man findet nirgends so eine volle Harmonie der Schöpfung wie in der Bibel, obwohl die Wahrheit über den Schöpfer niemals im Mittelpunkt der Offenbarung stand, sondern die Gottes Erlösungsmacht das Hauptthema der Bibel ist. Wegen der Sünde ist das Chaos in die Natur eingedrungen (vgl. Gen 3). Die Verfasserin weist darauf hin, dass der Prophet fühlte sich verpflichtet im Hinblick auf die konkrete geschichtliche Situationen über den Schöpfer zu sprechen. Gott kümmert sich um diese Welt. Gott liebt die Welt und deswegen nicht vom Gott, sondern von dem Menschen ist die Welt bedroht. Nur diejenigen die Christus angenommen haben finden

¹⁰² Zob. H. Skolimowski, *Eseje o ekologii. Nadzieja matką mądrych*, Łódź 1992, za: Lumoria DOMKA, *Dialog z przyrodą w edukacji do ekorozwoju*, Warszawa PWN 2001, s. 82.

¹⁰³ Tamże, s. 83.

auch für sich den richtigen Platz in dieser Welt. Ein Christ ist mit Christus so durchleuchtet, dass er in Christus allein den neuen Sonnenglanz sieht, der den Glanz dieser Welt beschattet¹.

2. Sehr interessant ist das nächste Problem in den Untersuchungen der Verfasserin und zwar die Relation zur der Natur in den europäischen Spiritualitäten. Es handelt sich vor allem um ausgewählte Spiritualitäten. Hier muss festgestellt werden, dass nach der Meinung der Verfasserin die Inkarnation des ewigen Wortes kann als Lobgesang der Schöpfung verstanden werden. Es ist nicht wahr, dass diejenigen die auf Gott konzentriert sind vernachlässigen diese Welt, im Gegenteil, solche Menschen befinden sich in einem geistigen Kampf um einen neuen Blick auf die Schöpfung zu erreichen. Man findet hier in den Untersuchungen einen sehr guten Durchblick von hl. Franz von Assisi zum hl. Johannes von Kreuz². Im Hinblick auf die Schöpfung analysiert die Verfasserin die benediktinische Spiritualität, die Spiritualität der Kelten, der irisch-kotischen Mönchen so wie auch die karmelitanische, der Kamedulenser und die franziskanische Spiritualität. In allen hier erwähnten Spiritualitäten findet die Autorin einen großen Dank dem Schöpfer für die großartige Schöpfung. Der Schlussstein dieses Lobes ist Christus.

3. Zum Gipfelpunkt dieses Artikels gehört zweifellos die Anbetung des Schöpfers in einer Musterform des Gebetes „Lob der Schöpfung“. Es handelt sich um ein Gebet das direkt dem Gott-Schöpfer gewidmet ist. Ein solches Gebet findet die Autorin im Sonnengesang des hl. Franz von Assisi.

Zunächst untersucht die Verfasserin sowohl die Zeit als auch die Umstände in denen der Sonnengesang entstanden ist. Das Lied sollte im Jahr 1225 entstanden und zwar im Tal Rieti in San Fabiano. Andere hingegen sind der Meinung, dass dieses Lied unweit von Santa Maria Maggiore entstanden sollte. Vorwiegend spricht man, dass der Sonnengesang im Kirchlein v. San Damiano entstanden ist³. Franziskus hat die Nacht des Feistes mit dem Licht von Oben überwunden. Franziskus hat die Nacht des Feistes mit dem Licht von Oben überwunden. Die Mystiker sehen diese Welt als eine „in Gott durchschaubare Realität“⁴. Der hl. Franz nannte sein Lied als „Hymnus des Bruders Sonne“. Die Sonne hingegen wurde von ihm mit Gott verglichen.

Nach Meinung der Autorin kann man in diesem Lied eine klare, logische Struktur sehen die sehr behilflich ist um den Inhalt dieses Liedes zu verstehen. Die Verfasserin beruft sich auf die Untersuchungen v. E. Leclerc, dieser behauptet, dass im Begriff „Bruder“ und „Schwester“ befindet sich nicht nur eine dogmatische Wahrheit

¹ Vgl. J. Danielou, *Mythes païens, Mystère chrétien*, Paris 1966, 13; nach E. Leclerc, *Le cantique des créatures*, Paris 1988, 74.

² Vgl. P.-R. Régamey, *L'exigence de Dieu*, v.1 Redécouvrir la vie religieuse, Cerf 1969, 63.

³ Vgl. Th. Desbonnets OFM, *Wprowadzenie*, cz. I Pisma św. Franciszka w ujęciu historycznym i krytycznym, in: *Święci Franciszek i Klara z Asyżu, Pisma*, wyd. łac. - pol., Kraków - Warszawa 2002, 66.

⁴ A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, przeł. H. Zaremska, Gdańsk 1996, 114.

sondern auch eine psychologische und zwar eine Deklaration der Verwandtschaft von Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit⁵. Obwohl der Sonnengesang sozusagen plötzlich entstanden ist, doch muss man zugeben, dass dieses wunderbare Lied in der Seele des Heiligen lange zur Reife gekommen ist⁶. Die Verfasserin weist auf die Untersuchungen von A. Vauchez hin dieser betont, dass „die Erscheinung war eine Konsequenz der Überzeugung, dass die Kontemplation der leidenden Menschlichkeit des Erlösers, führt die Seele zu der Kontemplation der Göttlichkeit Christi“⁷. Nur derjenige - betont die Autorin - die Göttlichkeit Christi auf dem Kreuz zusieht, ist auch fähig diese in der Natur zu sehen. In Christus sah der Poverello die Einheit vom Sonne und Kreuz⁸.

Wenn es um den Inhalt des Liedes von Franz v. Assisi geht so darf man ihn nicht als Lob der Schöpfung allein verstehen. *Der Sonnengesang* ist vor allem dem Schöpfer in voller Macht gewidmet und trägt in sich sogar einen theologischen Kontext. Der hl. Franz v. Assisi betet kirchlich obwohl die Begriffe „Christus“ und der „Dreieiniger Gott“, kein einziges mal vorkommen⁹, so ist doch kein anonymen Gott den der hl. Franziskus anbetet, sondern ein Gott den er aus dem Evangelium kennengelernt hat.

Außerdem muss noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass der Sonnengesang in der biblischen und in der patristischen Tradition verankert ist, und um noch mehr zu sagen, wir haben in diesem Lied mit einer Theologie zu tun die sich direkt an Gott wendet. Es hat ja keinen Sinn die franziskanische Spiritualität mit der franziskanische Poesie getrennt zu untersuchen¹⁰.

In der Schlussfolgerung zitiert die Verfasserin den v. Hooft „mit dem Franziskus die Natur, die Welt, die Naturkraft fangen zu den Menschen mit einer verständlichen Sprache zu sprechen“¹¹. Mit der Bemerkung, dass diese Sprache muss in Europa aufbewahrt werden, schließt die Autorin ihre Untersuchungen.

Zusammengefasst v. Antoni J. Nowak OFM

⁵ Vgl. *Le cantique des créatures. Une lecture de saint François d'Assise*, Desclée de Brouwer Paris 1988, 13.

⁶ Vgl. T. Matura, *Św. Franciszek na nowo odczytany*, tł. M. Kulikowska, Kraków 2000, wyd. 2 popr., 186.

⁷ Vauchez, op. cit., 116.

⁸ E. Leclerc, *Le cantique*, op. cit., 13.

⁹ Vgl. E. Balducci, *Francesco d'Assisi*, Fiesole 1989, nach W. Block OFM Cap, *Pieśń słoneczna* św. Franciszka z Asyżu modlitwą „nowego człowieka”, in: *Homo novus*, red. A. J. Nowak OFM, T. Paszkowska, RW KUL Lublin 2002, 268.

¹⁰ Vgl. M. Skwarnicki, *Poezja franciszkańska*, w: *Brat słońca. Antologia poezji polskiej o św. Franciszku*, Kraków-Asyż 1976, s.12.

¹¹ *Dionisos o san Francesco*, in *Lettere de Rome*, Roma 1974, 3, nach Block, 273.