

ARCHIWUM
PROWINCJALNE
FRANCISZKANÓW
KRAKÓW • OFICINA

B-XIc-17



W NURCIE 17 FRANCISZKAŃSKIM

**W NURCIE
FRANCISZKAŃSKIM
17 (2008)**



© Copyright by WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE
FRANCISZKANÓW OFMConv W KRAKOWIE
Kraków 2008 r.

Wszelkie prawa zastrzeżone.
Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana
czy w jakikolwiek inny sposób reprodukowana, powielana
mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie,
ani odczytywana w środkach masowego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

ISSN 1427-292X

„W nurcie franciszkańskim” 17(2008)

Redaktor naczelny
ANDRZEJ PRUGAR OFMConv

Sekretarz redakcji
KRZYSZTOF KOŚCIELNIAK OFMConv

Rada naukowa
PROF. DR HAB. WIESŁAW BAR OFMConv (LUBLIN)
PROF. STANISŁAW BAZYLIŃSKI OFMConv (RZYM)
DR JERZY BRUSIŁO OFMConv (KRAKÓW)
DR MAREK FIAŁKOWSKI OFMConv (LUBLIN)
DR PIOTR R. GRYZIEC OFMConv (KRAKÓW)

Przekład streszczeń artykułów
MIECZYŚLAW WIT OFMConv – CHICOPEE MA, USA

Korekta
DR ELŻBIETA SUPRANOWICZ (INSTYTUT JĘZYKA POLSKIEGO PAN)

Kontakt z Redakcją
e-mail: koscielniak@franciszkanska.pl
Strona internetowa „W nucie franciszkańskim”
http://www.franciszkanska4.pl/?page_id=58

Przygotowanie do druku
••studiodperbene e-mail: perbene@perbene.pl

Druk i oprawa
DRUKMAR
32-080 Zabierzów, ul. Rzemieślnicza 10

Od Redakcji

Oddajemy kolejny, siedemnasty numer pisma „W nurcie franciszkańskim” za rok 2008, wydawanego przez Wyższe Seminarium Duchowne Franciszkanów (OFMConv) w Krakowie.

Wzorem poprzednich numerów zachowany został dotychczasowy podział zawartości tomu: Teologia, Historia, Franciszkanizm. Całości dopełniają omówienia ważniejszych wydarzeń intelektualnych, jakie miały miejsce w ostatnim roku kalendarzowym w naszym Seminarium oraz recenzje niektórych pozycji.

Większość autorów, publikujących tutaj swoje artykuły, to wykładowcy i osoby związane z w/w Wyższym Seminarium Duchownym, z Instytutem Studiów Franciszkańskich, który skupia wokół siebie osoby należące do różnych rodzin franciszkańskich oraz autorów z innych środowisk naukowych, zarówno polskich jak i zagranicznych.

Tematyka trzech głównych działów obejmuje zasadniczo zagadnienia teologiczne i historyczne, dotyczące zakonu franciszkańskiego oraz szeroko rozumianą problematykę franciszkańską. Być może niektóre tytuły zdają się odbiegać treściowo od przyjętych założeń, ale tylko pozornie, bowiem w szerszym kontekście historyczno-teologicznym wiążą się ściśle z teologią, duchowością i historią franciszkańską. Przedstawienie i przybliżenie tych zagadnień Czytelnikowi jest celem tego periodyku.

Serdecznie zapraszamy każdego P.T. Czytelnika, zainteresowanego tematyką franciszkańską, zarówno do lektury niniejszego tomu „W nurcie franciszkańskim”, jak i do współpracy z Redakcją. Jesteśmy również wdzięczni za wszelkie sugestie i uwagi co do zawartości rocznika, które prosimy kierować na adres Redakcji.

o. dr Andrzej Prugar OFMConv

SPIS TREŚCI

TEOLOGIA

Stanisław Bazyliński OFMConv

Bóg pięściarzem (Psalm 3)..... 9

Andrzej Prugar OFMConv

**Jak mówić o Bolesnej Matce? Janowa perykopa maryjna
(J 19, 25–27) jako biblijne źródło przepowiadania
homilijnego i pasyjnego 23**

Paweł Warchoń OFMConv

Teologia krzyża w szkole franciszkańskiej 77

HISTORIA

Kinga Karolina Pałka

**Obraz Matki Bożej Pocieszenia w franciszkańskim kościele
w Sanoku 93**

Innocenty Rusecki OFM

**Z dziejów kultu bernardyńskiego sanktuarium maryjnego
w Rzeszowie 117**

Narcyz Stanisław Klimas OFM

**Storia dell'Archivio della Custodia di Terra Santa
a Gerusalemme 151**

Franciszek Solarz OFMConv

**Historia obrazu i kaplicy Matki Bożej Bolesnej
„Smętnej Dobrodziejki Krakowa” w datach 189**

Franciszek Solarz OFMConv

**Kaplica św. Eligiusza w krakowskim klasztorze
franciszkanów 197**

Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv

Julian Stefan Marian Mirochna OFMConv (1903–1943) 205

FRANCISZKANIZM

Benedykt XVI

**List apostolski do wszystkich uczestników
Kongresu Kolońskiego w 700. rocznicę śmierci
bł. Jana Duns Szkota 209**

Jan Duns Szkot: geniusz i odwaga.

**Konferencja Ministrów Generalnych
Pierwszego Zakonu Franciszkańskiego i TOR 213**

Katarzyna Gorgoń

**Oryginalność postawy św. Franciszka z Asyżu
wobec muzułmanów 223**

Ignacy Kosmana OFMConv

**Maryjny aspekt nowej ewangelizacji
w życiu i działalności św. Maksymiliana Kolbego 233**

RECENZJE

Marian Michasiów OFMConv

**VII sesja kolbiańska: „Maksymilian Kolbe – święty, lider,
wydawca”. Kraków 13 października 2008 r. 245**

Paweł Salamon OFMConv

**Renzo Allegri, Roberto Allegri, *Reportaż z Fatimy.*
Historia i cuda opowiedziane przez siostrzeńca Siostry Łucji
przekł. K. Stopa, WAM Kraków 2003, ss. 308 249**

TABLE OF CONTENTS

THEOLOGY

Stanisław Bazyliński OFMConv

God as a Boxer (Psalm 3) 9

Andrzej Prugar OFMConv

How to Preach About Our Sorrowful Lady?

The Marian Pericope of St. John (Jn 19:25–27)

as a Biblical Source for Homilies and Passion Sermons 23

Paweł Warchoń OFMConv

Theology of the Cross in the Franciscan School of Thought 77

HISTORY

Kinga Karolina Pałka

The Picture of Our Lady of Consolation

in the Franciscan Church in Sanok 93

Innocenty Rusecki OFM

Key Events in the History of the Bernardine Sanctuary

of Our Lady in Rzeszów 117

Narcyz Stanisław Klimas OFM

Historical Archive of the Franciscan Custody

of the Holy Land in Jerusalem 151

Franciszek Solarz OFMConv

The History of the Picture and Chapel of Our Lady

of Sorrows „The Sorrowful Benefactress of Kraków” 189

Franciszek Solarz OFMConv	
The Chapel of St. Eligius	
in the Franciscan Friary in Krakow	197
Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv	
Julian Stefan Marian Mirochna OFMConv (1903–1943)	205

THE FRANCISCAN'S ISSUES

Apostolic Letter of Benedict XVI to Card. Joachim Meisner	
on the Occasion of the 7th Centenary of the Death	
of blessed John Duns Scotus.....	209
Conference of the General Ministers	
of the Franciscan First Order and TOR	
John Duns Scotus: Ingenious and Daring	213
Katarzyna Gorgoń	
The Uniqueness of St. Francis of Assisi's	
Approach toward Muslims	223
Ignacy Kosmana OFMConv	
The Marian Aspect of the New Evangelization	
in the Life and Teachings of St. Maximilian Kolbe	233

RECENZJE

Marian Michasiów OFMConv	
The 7th Kolbian Session: "Maximilian Kolbe – the Saint,	
Leader, Editor". Kraków 13 October 2008 r.	245
Paweł Salamon OFMConv	
Renzo Allegri, Roberto Allegri, Fatima:	
The Story Behind the Miracles, transl. K. Stopa,	
WAM Kraków 2003, pp. 308.	249

TEOLOGIA

Stanisław Bazyliński OFMConv
W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 17(2008)

BÓG PIĘŚCIARZEM (PSALM 3)

Po prologu psalterza (Ps 1–2) pojawia się liryk, przygotowany stosownie ostatnim zdaniem Psalmu 2: „Błogosławieni wszyscy, którzy do Niego się uciekają” (w. 12)¹. Ta wypowiedź zapowiada rozpoczynający się właśnie Psalmem 3 cykl modlitw, związanych szczególnie z pierwszą księgą psalmów Dawida (3–41).

Wiersz 8 przyciąga uwagę czytelnika sformułowaniem: „uderzyłeś wszystkich mych wrogów w szczękę, zęby nieprawych wylamałeś”². Słowa te odruchowo wzbudzają niechęć, gdyż zderzają się ze współczesną wrażliwością religijną, która chętnie określa Boga przymiotnikami: dobry, rozumiejący, przebaczący, zawsze gotowy, by odnaleźć zagubionych. Dlaczego traktuje On nieprzyjaciół tak okrutnie? Jakie dokładne znaczenie ma ten antropomorficzny obraz?

Wstępnie należy zaznaczyć, że Psalm 3 jest błagalną prośbą jednostki, przez którą przewijają się również wyrazy ufności, pragnienia dziękczynienia i błogosławieństwa. Tę modlitwę cechuje pewna nieokreśloność odnosząca się do zagrożenia. Jedynie najstarszy zachowany komentarz, to jest tytuł kom-

¹ Zob. G.T. Sheppard, *Theology and the Book of Psalms*, [w:] „Interpretation” 46(1992), s. 149.

² Septuaginta łagodzi nieco powyższe słowa: „Ty pobiłeś wszystkich nienawidzących mnie bez powodu, połamałeś zęby grzesznikom”, gdyż zastępuje rzeczownik „szczęką” (hebr. *ḥi*) wyrażeniem przysłówkowym „bez powodu” (gr. *mataiōs*). J.A. Hackett, J. Huehnergard, *On Breaking Teeth*, [w:] „Harvard Theological Review” 77(1984), s. 260, przyp. 2, postulują, że wprowadzenie tego przysłówka (zob. hebr. *ḥinnām*) dokonało się na podstawie niepoprawnego odczytania oryginału hebrajskiego.

pozycji (w. 1), umiejscawia ją w jednej z najbardziej dramatycznych sytuacji w życiu Dawida, jaką był bunt Absaloma (zob. 2Sm 15-18)³. Niekiedy usiłuje się zawęzić jeszcze bardziej tę okoliczność, utożsamiając ją ze zdarzeniem przypadkowego odrzucenia rady Achitofela, by ścigać nocą Dawida (2Sm 17, 1; zob. w. 16)⁴.

Zauważmy, że łączenie psalmu z pewną okolicznością biograficzną jest fenomenem, który pojawia się po raz pierwszy w psalterzu (zob. 7, 1; 18, 1; 34, 1; 51, 2; 52, 2; 54, 2; 56, 1; 57, 1; 59, 1; 60, 1-2; 63, 1; 142, 1). Anonimowy poeta, który odniósł psalm do ucieczki Dawida przed Absalomem, dostrzegł w słowach oranta oblicze ojca, dotkniętego boleścią i cierpieniem (zob. 2Sm 15, 14.30). Wkładając ten psalm w usta Dawida, autor identyfikuje go z pomazańcem z Psalmu 2. Udręką, którą musi znosić, jest prześladowanie mesjasza i jego ludu (zob. 3, 9). Walka, zapowiedziana programowo w Psalmie 2, nabiera teraz konkretnych kształtów⁵. Podczas gdy w Psalmie 2 pojawili się nieprzyjaciele zewnętrzni (ludy, narody), w Psalmie 3 znajdują się oni w obrębie ludu Bożego. Nieprzyjacielem jest również „syn”, a zastosowanie wobec syna prawa odwetu jest zabiegiem arcyłożonym. Zasadą pozostaje tu „miłość nieprzyjaciela”, którą Dawid stosował podczas zbrojnego wystąpienia swego syna, dążącego do przewrotu: „Darzysz miłością tych, którzy cię nienawidzą” (2Sm 19, 7).

³ Mimo że datacja psalmu jest kwestią dyskusyjną, to według tradycji żydowskiej (zob. D. Lifschitz [red.], *Dall'angoscia mi hai liberato. Salmi 3-6* [La tradizione ebraica commenta i salmi 2], Leumann 1990, ss. 13-51) i sporej grupy innych badaczy psalm pochodzi z okresu poprzedzającego niewolę babilońską (zob. E.F.C. Rosenmüller, *Psalmi annotatione perpetua illustrati* [Scholia in Vetus Testamentum 4/1], Lipsiae 1821², ss. 70-71; F. Hitzig, *Die Psalmen*, Leipzig-Heidelberg 1863, t. 1, s. 13; W.M.L. de Wette, *Commentar über die Psalmen*, Heidelberg 1856⁵, s. 18; C.A. & E.G. Briggs, *The Book of Psalms* [International Critical Commentary], Edinburgh 1907, t. 1, s. 25; A. Weiser, *Die Psalmen* [Alt Testament Deutsch 14], Göttingen-Zürich 1987¹⁰, s. 79; W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht* [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 99], Göttingen 1970, s. 75; P.C. Craigie, *Psalms 1-50* [World Biblical Commentary 19], Waco 1983, ss. 71-72 i inni).

⁴ Zob. A. Pietersma, *When David Flew Abessalom. A Commentary on the Third Psalm in Greek*, [w:] S.M. Paul i in. [red.], *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (Vetus Testament. Supplements 94), Leiden-Boston 2003, s. 646. Ze swej strony R. Althann, *Atonement and Reconciliation in Psalms 3, 6 and 83*, [w:] „Journal of Northwest Semitic Languages” 25/1(1999), s. 76, uważa, że tytuł psalmu odnosi się do Dawida, który musiał odpokutować za zgładzenie Uriasza, by otrzymać pełne pojednanie z Bogiem. Związek z historią Dawida i Batszeby znajdują też Raszi, Kimchi i inni komentatorzy.

⁵ Zob. G. Barbiero, *Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1-41* (Österreichische Biblische Studien 16), Frankfurt 1999, ss. 65-68.

Bóg pięściarzem (Psalm 3)

Przystępując do wyjaśnienia Psalmu 3, zatrzymamy się najpierw nad jego budową, by następnie ubogacić interpretację analizą egzegetyczną.

1. Kompozycja

Pomijając dodany później tytuł, w psalmie można wyróżnić cztery części: w. 2–3, w. 4–5, w. 6–7, w. 8–9. Na ile to możliwe w polszczyźnie, szyk zdania hebrajskiego oddano ściśle, a poniższy przekład jest raczej dosłowny.

¹*Psalm Dawidowy. Kiedy uciekał sprzed oblicza Absaloma, swego syna.*

²JHWH, jak się **rozmnożyli** *moi* CIEMIĘZCY!

Wielu POWSTAŁO *przeciw mnie*.

³**Wielu** (jest) TYCH, CO MÓWIĄ o *mnie*:

„Nie ma ZBAWIENIA dla niego u *BOGA*”. *Sela*

⁴Ale ty, JHWH, **TARCZO** wokół *mnie*,

moja **CHWAŁO** i **PODNOSZĄCY** *moją* głowę.

⁵*Moim* głosem do JHWH zawołam,

i *mi* odpowie ze swej góry świętej. *Sela*

⁶Ja ułożyłem się i spałem,

obudziłem się, gdyż JHWH *mnie* wspiera.

⁷Nie ulękne się **kroci** LUDU,

które dokoła ulokowały się *przeciw mnie*.

⁸Powstań, JHWH, **ZBAW** *mnie*, o **BOŻE** *mój*,

gdyż uderzyłeś wszystkich *mych* WROGÓW w szczękę,

zęby **NIEPRAWYCH** wylałeś.

⁹Dla JHWH **ZBAWIENIE**,

nad twoim **LUDEM** twe błogosławieństwo. *Sela*

1.1 Część pierwsza (w. 2–3)

Ta część otwiera się wołaczem „Jhwh!”, który jest wprowadzeniem do w. 2–3. Na scenie pojawiają się trzy pierwszoplanowe postaci psalmu: Jhwh, ja liryczne (orant) i jego przeciwnicy. Podkreślając ich wielką liczbę („rozmnożyli się”, w. 2a; „wielu”, w. 2b.3a), na zasadzie kontrastu wyraża się domyślnie samotność oranta. Potęguje ją jedyna w psalmie mowa niezależna nieprzyjaciół, którzy insynuują opuszczenie oranta ze strony Boga („nie ma zbawienia dla niego u Boga”, w. 3b).

1.2 Część druga (w. 4–5)

Waw przeciwstawne („ale”) wraz z wezwaniem skierowanym do Jhwh rozpoczynają tę część (w. 4a). Segment 4 podaje przymioty Jhwh („tarcza”, w. 4a; „chwała”, „podnoszący”, w. 4b) związane z orantem („mnie”, w. 4a; „moja”, „moją”, w. 4b). Segment 5 zaś jest swego rodzaju konsekwencją. Świadom wartości swego Obrońcy, orant może Go wzywać w trzeciej osobie (w. 5a), pewien, że otrzyma Jego odpowiedź (w. 5b).

1.3 Część trzecia (w. 6–7)

W odróżnieniu od dwóch poprzednich części orant nie zwraca się do Jhwh⁶. Z emfazą umieszcza na pierwszym miejscu zaimek osobowy „ja” (w. 6a), który zestawia z boskim „ty” (w. 4a). Wyrażenie osobistych doświadczeń (w. 6) i uczuć (w. 7) cechuje oba segmenty tej części. Co do doświadczeń, orant przypomina sobie stałą opiekę Jhwh („mnie wspiera”, w. 6b), która jest powodem jego spokoju wyrażonego metaforą snu („ułożyłem się”, „spąłem”, w. 6a; „obudziłem się”, w. 6b). Jeśli chodzi o uczucia, to orant wskazuje szczególnie na brak strachu („nie ulękę się”, w. 7a) wobec wielkiej ilości wrogów („krocie”, w. 7a), którzy go oblegają (w. 7b). Ponadto nieustraszonosć oranta w segmencie 7 jest konsekwencją pomocy, której w segmencie 6 Bóg mu udzielił.

1.4 Część czwarta (w. 8–9)

Powraca wezwanie, dwukrotnie skierowane do Pana („Jhwh”, „Boże mój”, w. 8a), w którym orant prosi Go o zbawczą interwencję („powstań”, „zbaw mnie”, w. 8a; zob. „zbawienie”, w. 9a). Segment 8 podaje powód tego działania, wymierzonego przeciwko nieprzyjaciołom („wrogowie”, w. 8b; „nieprawi”, w. 8c) za pomocą metafory ciosu („uderzyłeś”, w. 8b; „wyłamałeś”, w. 8c), który w nich ugodził („szczęka”, w. 8b; „zęby”, w. 8c). Segment 9 podkreśla definitywnie, że zbawienie jest Bożym dziełem, które przynosi błogosławieństwo Jego ludowi.

1.5 Kompozycja całości

Cztery części psalmu tworzą zapewne figurę lustrzaną typu ABB'A'.

1.5.1 Relacja między A i A'

Spięte klamrą inkluzji („Jhwh”, w. 2a.9a), części A i A' uzupełniają się wzajemnie. Każdą z nich rozpoczyna wezwanie skierowane do Jhwh. W A wznosi

⁶ To, kim jest odbiorca słów oranta w w. 6–7, pozostaje nierozstrzygnięte (nieprzyjaciele, wspólnota); zob. R.C. Culley, *Psalm 3. Content, Context and Coherence*, [w:] W. Groß i in. [red.], *Text, Methode und Grammatik. Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag*, St. Ottilien 1991, s. 35.

Bóg pięściarzem (Psalm 3)

się prośbę o Bożą interwencję w chwili niebezpieczeństwa, przedstawiając przeciwników („ciemieźcy”, w. 2a; dosł. „powstający”, w. 2b; „ci, co mówią”, w. 3a) oraz wzmiankując obmowę jako ich strategię (w. 3b); w A' kieruje się apel do Pana o powstanie (w. 8a) przeciw nieprzyjaciołom („wrogowie”, w. 8b; „nieprawi”, w. 8c), by uwolnić się od zagrożenia.

Zestawienie między ich ilością jest analogiczne, gdyż ukazuje, że ich wielka liczba (zob. w. 2ab.3a) nie wystarcza, by skutecznie porazić oranta. Istotnie, Bóg powstrzymuje ich wszystkich (w. 8b). W częściach A i A' zachodzi ponadto wzajemna relacja między narzędziem wrogiej agresji, to znaczy słowem (w. 3b), a zniszczeniem („uderzyłeś”, w. 8b; „wyłamałeś”, w. 8c) organu, który służy do jego wymawiania („szczeka”, w. 8b; „zęby”, w. 8c). Podczas gdy mowa nieprzyjaciół insynuowała, że Bóg nie zbawia („nie ma zbawienia”, w. 3b), w zakończeniu stwierdza się coś wręcz przeciwnego, wskazując, że to właśnie Jhwh jest jego („zbawienie”, w. 9a; zob. w. 8a) sprawcą.

1.5.2 Relacja między B i B'

Części centralne B i B' są zbudowane według podobnej dialektyki: przesłanka (w. 4.6) i konsekwencja (w. 5.7). Wskazują one przyczynę, która stwarza warunki sprzyjające przezwyciężeniu wrogiego zagrożenia. Istotnie, wiersz 4 akcentuje dwie cechy Jhwh – ochronną („tarcza”, w. 4a) i „zbawczą” („chwała”, „podnoszący”, w. 4b) – odnoszące się do oranta (sufiks 1. os. lp. w. 4a.bb^{is}). Z tego powodu w w. 5 zwraca się on osobiście („moim głosem”) do Pana, pewny że otrzyma Jego odpowiedź w formie skutecznej interwencji.

Z części B' przebija silne przeświadczenie o Bożej pieczy, wyrażające się metaforą spokojnego snu, nad którym czuwa sam Jhwh. Z tej troskliwości rodzi się ufność nawet w obliczu wroga. Biorąc pod uwagę, że czasowniki w w. 6ab są w czasie przeszłym („ułożyłem się”, „spaleł”, „obudziłem się”), orant nawiązuje do pomocy Pańskiej udzielonej poprzednio i dlatego w obecnej sytuacji opiera na niej swe oczekiwanie.

2. Wybrnąć z opresji

Poniższe rozważania wychodzące od sytuacji egzystencjalnej oranta, zogniskują się obecnie wokół środków, jakie on stosuje, by przezwyciężyć zaistniały kryzys. Analiza synchroniczna wyodrębnionych w poprzednim paragrafie części przedstawi niebezpieczeństwo, w którym znalazł się orant, a następnie opisze żywioną do Boga ufność, która odwołuje się do życiowego doświadczenia wsparcia potężnego Wspomożyciela. Próba wyjaśnienia tytułu niniejszego artykułu zakończy interpretację psalmu.

2.1 Zagrożenie (w. 2–3)

Poza tytułem, trzon psalmu nie precyzuje, o jaką trudność chodzi, ani nie podaje danych osobowych ciemieźzonego i jego wrogów. Tych ostatnich

nazywa się „ciemieżcami”⁷, „buntownikami”⁸ (w. 2) oraz „tymi, co mówią” (w. 3). Po trzykroć wspomina się ich mnogość, która wraz z okrzykiem zdziwienia *mā-rabbû*, „jak ich się namnożyło!”, „ilu się namnożyło!” (zob. Ps 8, 2), podkreśla, stosownie do zasady kontrastu, osamotnienie oranta⁹. Mamy tu do czynienia z pewną typową sytuacją: człowiek osaczony i wyśmiany przez licznych nieprzyjaciół bez wahania wzywa Jhwh.

Wróg powstaje przeciw prześladowanemu wyznawcy Jhwh i pragnie naruszyć fundament jego ufności. Przeciwnik wymawia jedno jedyne w całym psalmie zdanie. Mówi sarkastycznie: „Nie ma zbawienia dla niego u Boga” (w. 3)¹⁰, przekonany, że Pan nie stanie po stronie słabszego.

Rzeczywiście, wyrażenie *l'napšî*, „co do mnie”, zakłada, że przeciwnicy wyrażają szyderczo¹¹ opinię o życiu wewnętrznym oranta lub o jego osobistej relacji do Boga¹². Ta nieprzyjacielska presja ma nadszarpnąć czy wręcz

⁷ Psalterz często odnosi rzeczownik *sār*, „ciemieżca”, do nieprzyjaciół oranta (zob. Ps 13, 5; 27, 2.12; 44, 6.8.11; 60, 14; 74, 10; 78, 42.61; 105, 24 itd.).

⁸ Określa się ich tu imiesłowem *Qal* czasownika *qûm*, „powstać”, który wraz z przyimkiem *‘al* wskazuje na buntownicze powstanie przeciw komuś (np.: Ps 54, 5; 86, 14).

⁹ Podobnie w opowiadaniu o Gedeonie (Sdz 7) znajduje się motyw kontrastu między niewielkim oddziałem Izraelitów („bochen chleba jęczmiennego”, w. 13) i ogromną siłą zbrojną Madianitów, Amalekitów i ludu ze wschodu („zebrani tak licznie jak szarańcza”, w. 12).

¹⁰ Hebrajskie *bēlōhîm* spolszczamy „u Boga”, by oddać jego dwa odcienie: „w Bogu”, „z Bogiem”; zob. G. Phillips, *The Psalms in Hebrew. With a Critical, Exegetical and Philological Commentary*, London 1846, t. 1, s. 28; F. Delitzsch, *Biblischer Kommentar über die Psalmen* (Biblischer Kommentar über das Alte Testament 4/1), Leipzig 1894⁵, s. 76; B. Duhm, *Die Psalmen* (Kurz Hand-Commentar zum Alten Testament 14), Tübingen 1922², s. 13; H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1929⁴, s. 12; H.-J. Kraus, *Psalmen (1–59)* (Biblischer Kommentar 15/1), Neukirchen-Vluyn 1989⁶, t. 1, s. 157. Natomiast „od Boga” tłumaczą: M. Dahood, *Psalms* (Anchor Bible 16), Garden City 1966, t. 1, s. 15; M. Buttenwieser, *The Psalms. Chronologically Treated with a New Translation*, New York 1969, s. 396; G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione (1–50)*, Bologna 1981, t. 1, s. 115. Ze swej strony C.A. & E.G. Briggs, *Psalms*, t. 1, s. 27, podejrzewa, że wyrażenie *bēlōhîm* jest glosą.

¹¹ Zob. J.S. Kselman, *Psalms 3: A Structural and Literary Study*, [w:] „Catholic Biblical Quarterly” 49(1987), s. 578.

¹² Zob. K. Seybold, *Die Psalmen* (Handbuch zum Alten Testament I/15), Tübingen 1996, s. 35. Wyrażenia *l'napšî* („co do mnie”, „co do mojej duszy”) użyto zamiast zwyczajnego *lî* („mi, o mnie”) zapewne z powodu równowagi poetyckiej. Za tłumaczeniem: „co do mnie”, raczej niż „mi, o mnie”, przemawia kontekst: w mowie niezależnej, paralelnie do *l'napšî*, pojawia się sufiks 3. os. lp. *lō* (z dagesz *euphonicum*). W ten sposób rozumieli gramatycy średniowieczni, którzy uważali *l'napšî* za równoważne z *ba'āhîr l'napšî* (Kimchi, Ibn Ezra), *‘al napšî* (Raszi) lub *‘el l'napšî*, cytując na potwierdzenie Rdz 20, 13 i Wj 14, 3. Takie samo wyjaśnienie podają współcześni gramatycy i leksykografowie: H. Bauer, P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Halle 1922 [przedruk Hildesheim-Zürich-New York 1991], § 81b; W. Baumgartner i in.,

Bóg pięścierzem (Psalm 3)

złamać wiarę w Pana, doprowadzając prześladowanego do przekonania, że jest całkowicie odizolowanym, opuszczonym nawet przez Boga. W rezultacie wróg chce popchnąć go w przepaść desperacji, czy rozpacz, by nakłonić go do niestawiania oporu. Jhwh jest fundamentem zbawienia; nie mieć w Nim zbawienia, uwierzyć, że On je wycofał, oznacza być pozbawionym korzenia i względów Pana.

Forma tego stwierdzenia wcale nie ułatwia życia orantowi. Ciemność nie zwraca się bezpośrednio do niego, lecz rozpuszcza złośliwą pogłoskę, kalumnię¹³, która uderza ofiarę przez osoby trzecie. O kogo idzie: o bliskich, domowników, przyjaciół lub o kogoś, kto pragnie odplacić się za jakąś dawną krzywdę...? To pytanie pozostaje bez odpowiedzi.

Ta ogólnikowość przekazuje ważne przesłanie antropologiczne: egzystencja ludzka jest niczym pole walki. Obejmuje ona obszary niebezpieczeństw, zasadzek i opresji. Na skraju tragedii nierzadko wydaje się, że wszyscy się wycofali, że wszelka pomoc jest płonna, że słowa pocieszenia to błędne złudzenia, pogłębiające rozczarowanie, gorycz i depresję.

Czy w tych okolicznościach należy jeszcze żywić jakąś nadzieję? Oto kwestia, która nurtuje umysł oranta.

2.2 Wyznanie ufności (w. 4–5)

Orant nie składa zbyt pośpiesznie broni, lecz energicznie przeciwstawia się wszelkiej myśli o podporządkowaniu się, czy o upadku na duchu. Ukazuje, że z ciemności należy wejść w obszar światła, tak wyjść z depresji, by zanurzyć się w nadziei. Dlatego swemu ograniczeniu przeciwstawia Bożą potęgę, wołając: „Ale ty, Jhwh” (w. 4a).

Pan dominuje teraz na scenie (w. 4), tak, że Jego obecność przynosi zmianę sytuacji. Choć nieprzyjaciele głoszą, że prześladowany stracił wszelkie zabezpieczenie na tym świecie, to jednak Bóg postępuje z nim odmiennie. Gdy wrogowie nacierają, by w niego uderzyć, orant wierzy, że Bóg broni go swą tarczą (zob. Ps 18, 3; 33, 2; 119, 114; Rdz 15, 1)¹⁴. Zamiast zwyczajnej

Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden 1967–1996, s. 483 (potem HALAT), oraz egzegeci: F. Delitzsch, *Psalmen*, s. 79; C.A. & E.G. Briggs, *Psalms*, t. 1, s. 24; H. Gunkel, *Psalmen*, s. 12; H.-J. Kraus, *Psalmen*, t. 1, s. 160; G. Ravasi, *Salmi*, t. 1, s. 115; A. Pietersma, *When David*, s. 651.

¹³ H. Venema, *Commentarius ad Psalmos (I–XXI)*, Leovardiae 1762, t. 1, ss. 86, 91.

¹⁴ M. Dahood, *Psalms*, t. 1, ss. 16–18, oddaje hebrajskie *māgēn*, „tarcza”, słowem „Władca” w oparciu o paralelizm z *k’bôdî*, „mój Wspaniały” („my Glorious One”) oraz o teksty ugaryckie, fenickie i punickie. Teoretycznie jego argumentacja nie jest pozbawiona logiki, a fakt, że oba pojęcia „tarcza” i „Władca”, odnoszą się do Boga i wskazują na Jego opiekunczość, może prowadzić do zmiany tłumaczenia. Lepiej jednak zachować

tarczy, która chroni wojownika z jednej strony, Pan posługuje się tarczą, która osłania uciśnionego ze wszech stron („wokół mnie”, w. 4a)¹⁵, zabezpieczając go skutecznie przed śmiertelnymi razami.

Pomoc Jhwh przysparza mu też chwały, przywracając wartość jego egzystencji¹⁶ i przynosi mu zwycięstwo (podnosi głowę)¹⁷. Chwała i zwycięstwo przeciwstawiają się pysze wrogów, której przejawem były bluźniercze drwiny (w. 3). Orant nie musi chodzić ze spuszczoną głową osoby upokorzonej i przegranej, lecz z łaski Bożej może ją trzymać podniesioną, pełen siły i dumy.

Przeciw przemocy orant znajduje przystań i azyl w sanktuarium (dosł. „góra Jego świętości”). Pozwala mu to na nabranie tchu. Reaguje on modlitwą (w. 5), usilnie wzywając Jhwh, przekonany, że otrzyma od Niego upragnioną odpowiedź¹⁸.

tu typowe tłumaczenie tekstu masoreckiego z dwóch powodów: a. w pewnych tekstach poetyckich *māḡēn* bez wątplenia znaczy „tarcza” (np. w Pwt 33, 20 „tarcza” jest paralelna do „miecza”; w Ps 91, 4 „tarcza” łączy się z „małą tarczą”); b. z tłumaczeniem „Władca” Dahood wprowadził dodatkową zmianę wokalizacji: zamiast „wokół mnie”, *baʿādi*, czyta on „jak długo żyć będę”, *bʿādi*. Innymi słowy, zaproponowane zmiany nie pochodzą z tradycji masoreckiej.

¹⁵ Wyrażenie *baʿādi*, tłumacząc „wokół mnie, naokoło”: HALAT, s. 135; L. Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid 1994, s. 125 (potem DBHE); E.F.C. Rosenmüller, *Psalmi*, s. 74; G. Phillips, *Psalms*, t. 1, s. 28; F. Delitzsch, *Psalmen*, s. 80; B. Duhm, *Psalmen*, s. 14; H. Gunkel, *Psalmen*, s. 14; C.A. & E.G. Briggs, *Psalms*, t. 1, s. 27; H.-J. Kraus, *Psalmen*, t. 1, s. 161; G. Ravasi, *Salmi*, t. 1, s. 115; J.S. Kselman, *Psalm 3*, s. 576; D. Lifschitz, *Dall'angoscia*, s. 31, przyp. 1, i inni. Natomiast słowami „dla mnie”, oddają je: P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew (Revised Edition)* (Subsidia Biblica 27), Roma 2006, § 103m (potem JM); HALAT, s. 135; E. König, *Die Psalmen*, Gütersloh 1927, s. 324; H. Ewald, *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des alten Bundes*, Göttingen 1863⁷, § 217m („um... soviel als für”). A za przymiotnikiem „moja” opowiada się M. Bittenwieser, *Psalmi*, s. 396.

¹⁶ Słowo *kābōd* podkreśla tu to, co najważniejsze w życiu oranta, a jest nim Jhwh, autor chwały; zob. G. Phillips, *Psalmi*, t. 1, s. 28; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu 7/2), Poznań 1990, s. 111.

¹⁷ Wyrażenie *mērīm rōʾš*, „podnoszący głowę”, wskazuje na przywrócenie poprzedniej godności i statusu (zob. Rdz 40, 20). W oparciu o kontekst wojskowy psalmu, w którym orant znajduje się po stronie przegrywającej, takie przywrócenie jest równoznaczne z „daniem zwycięstwa”.

¹⁸ Czasownik *wayyāʾānēnī*, „mi odpowie”, to *wayyiqtol* konsekwentne następnik, które pojawia się po zdaniu czasowym (M. Bittenwieser, *Psalmi*, s. 396) lub warunkowym (H. Gunkel, *Psalmen*, s. 12), pozbawionym wprowadzającej je partykuły czasowej lub warunkowej; zob. JM § 166a, 167ab, 176; M. Dahood, *Psalmi* (Anchor Bible 17A), Garden City 1970, t. 3, s. 426. Podobne zjawisko obserwuje się w akadyjskim; zob. W. von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik* (unter Mitarbeit von W.R. Mayer) (Analecta Orientalia 33), Roma 1995³, § 160. Za licznymi egzegetami oddajemy *wayyāʾānēnī*

Bóg pięściarzem (Psalm 3)

2.3 Historia jako źródło wiary (w. 6–7)

Prześladowany antidotum przeciw trudnościom odkrywa w skarbcu doświadczeń, przeżywanych pod znakiem Bożej obecności, która wywarła piętno na jego osobistej historii (w. 6–7). Orant nie pozwala wyrwać sobie nadziei, mimo wrogiego ataku wie, że Bóg już wielokrotnie przyszedł mu z pomocą. Rozmyślając o doświadczonym dobrodziejstwie nabiera odwagi. Rzeczywiście, wobec potwierdzonej faktami troski, jest absurdem utrzymywać, że Pan nie działa, że porzuca, czy wręcz, że Boga nie ma. Jhwh niechybnie odpowie na prośbę oranta ze świętej góry Syjon (w. 5).

Zwykle noc i ciemność wzbudzają w człowieku lęk i niepewność. Te uczucia wzmagają się w przypadku zagrożenia wojennego, gdy ze wszystkich stron docierają głosy wroga, który przygotowuje się, by uderzyć znienacka po raz ostatni. Nocna zmora bitwy nie jest już okolicznością zagrażającą życiu oranta, ponieważ jest on pewny, że obok niego czuwa ktoś, kto „powstaje” (zob. w. 8), by go bronić, ktoś, kto pozwala mu spać spokojnie (w. 6)¹⁹. Gdy wrogowie powstają przeciw orantowi, on układa się do snu...²⁰ Zasnąć i obudzić się jest metaforą przejścia ze śmierci do życia²¹. Uciemniony odnajduje odwagę, przypominając sobie, że nie bał się tysięcy wrogów, którzy wokół

czasem terażniejszym (E.F.C. Rosenmüller, *Psalmi*, s. 76; F. Delitzsch, *Psalmen*, s. 76; B. Duhm, *Psalmen*, s. 14; M. Dahood, *Psalms*, t. 1, s. 15; G. Ravasi, *Salmi*, t. 1, s. 115). Inni badacze preferują czas przyszły (G. Phillips, *Psalmi*, t. 1, s. 28; M. Bittenwieser, *Psalmi*, s. 396) lub przeszły, np. C.A. & E.G. Briggs, *Psalmi*, t. 1, s. 27, który uważa ponadto, że w zdaniu czasowym imperfektum *'eqrā*, „wzywałem” wskazuje na czynność powtarzaną, a *wayyiqtol*, na czynność jednorazową. Niesłusznie zmieniają tę formę na *w'iyqtol* H. Graetz, *Kritischer Commentar zu den Psalmen*, Breslau 1882, s. 159; H. Gunkel, *Psalmen*, s. 14; H.-J. Kraus, *Psalmen*, t. 1, s. 157.

¹⁹ Wypowiedź: *'ānī sākabī wā'īšānāh hēqīšōī*, „Ja ułożyłem się i spałem, obudziłem się”, wskazuje na minione zdarzenie jednostkowe (zob. Ps 21, 3–4; 27, 4–5; 62, 12–13; C. Schroeder, *Psalm 3 und das Traumorakel des von Feinden bedrängten Beters*, [w:] „Biblica” 81[2000], s. 245) w życiu pewnej osoby, która spała dzięki Bożemu wsparciu. Wyjaśnienie Bożej opieki sformułowano z pomocą konstrukcji *x-yiqtol* (*kī yhwh yism'kēnī*, „gdyż Jhwh mnie wspiera”), która wyraża czas terażniejszy w ogólności, to znaczy podkreśla, stałą, zwyczajną pomoc Jhwh, w którym orant pokłada nadzieję; zob. G.J. Botterweck, *Klage und Zuversicht der Bedrängten. Auslegung der Psalmen 3 und 6*, [w:] „Bibel und Leben” 3(1963), ss. 184–187; W. Beyerlin, *Die Rettung*, ss. 75–77; W. Groß, *Verbform und Funktion wayyiqtol für Gegenwart?* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 1), St. Ottilien 1976, s. 131.

²⁰ Zob. L. Alonso Schökel, C. Carniti, *I Salmi*, Roma 1992, t. 1, s. 184. Forma czasownika *wā'īšānāh* z *-āh* kierunku (F. Delitzsch, *Psalmen*, ss. 80–81; lub cohortativus) przydaje subiektywnej intensywności sekwencji: „i tak oto zasnąłem” (zob. Ps 7,5; 119,55).

²¹ Na przykład, dla Rasziego ułożenie się do snu i zaśnięcie są wynikiem swego rodzaju paraliżu, spowodowanego niepokojem i strachem, przebudzenie natomiast jest znakiem wyjścia z niepokoju dzięki pomocy Bożej.

niego zajęli swe pozycje (w. 7)²². Ta pamięć historyczna przeciwstawia się obecnemu zagrożeniu²³.

Wiersze 2-3 wskazywały na licznych wrogów, którzy czyhali na życie oranta. Wiersz 7 podkreśla, że ongiś były ich krocie, które otoczyły go pierścieniem. Słowo „krocie”, „miriady” (*r̄bābôt*, lp. *r̄bābā*), znaczy dosłownie 10000 i jest liczbą podkreślającą wielką, niezliczoną ilość nieprzyjaciół²⁴. Rzeczownik „lud” wzmacnia tę myśl. A nie jest to lud wybrany (jak w w. 9), lecz są to zastępy przeciwnika (zob. Lb 20, 20), które wydają się być nieprzebranym tłumem²⁵. Te legiony zaciskały krąg wokół oranta, nie pozostawiając mu drogi ucieczki. Stwierdzenia „nie ulękne się” (w. 7) nie wymawia on tonem triumfalnym; jego słowa są raczej wyrazem ufego opanowania. Jego modlitwa jest aktem złożenia własnego życia w ręce Jhwh; zezwala Mu na działanie, gdyż tylko dla Pana są zarezerwowane zwycięstwo i sąd.

2.4 Wezwanie pomocy (w. 8–9)

W ucisku (zob. Ps 27, 3) orant doznał opieki Jhwh i na tym wydarzeniu osadza swą przyszłość. Dlatego pełen otuchy wzywa Jego wsparcia („powstań”, „zbaw mnie”, w. 8).

Tradycyjnym sformułowaniem „powstań” (zob. Lb 10, 35: „Powstań, Panie, i niech się rozproszą twoi wrogowie, niech uciekną przed Tobą, ci co

²² Czasownik *šānū* – „ulokowali się”, w w.7 przybiera znaczenie wojskowe (zob. Iz 22, 7) i wskazuje na ustawienie się armii w szyku bojowym; zob. Kimchi; Raszi; B. Duhm, *Psalmen*, s. 15; J.H. Eaton, *Kingship and the Psalms* (The Biblical Seminar 3), Sheffield 1986², s. 28; E.K. Kim, *Holy War Ideology and the Rapid Shift of Mood in Psalm 3*, [w:] S.L. Cook, S.C. Winter [red.], *On the Way to Nineveh. Studies in Honor of George M. Landes* (American Schools of Oriental Research Books 4), Atlanta 1999, s. 86.

²³ R. Fidler, *A Touch of Support: Ps 3,6 and the Psalmist's Experience*, [w:] „Biblica” 86(2005), s. 198, analizując krytycznie hipotezę „rytualną” (objawienie Boże podczas snu w świątyni) i „duchową” (pokoju sen jako znak Bożej łaski i opieki), łączy w.6 z wyrocznią otrzymaną podczas snu („dream oracle”), wykluczając zarazem jej związek ze świątynią. R. Althann, *Atonement*, s. 76, optuje za nocną wizją, pozostawiając otwartą kwestię jej lokalizacji: świątynia lub inne miejsce, będące symbolem chaosu i śmierci.

²⁴ Zob. G. Castellino, *Libro dei Salmi* (Sacra Bibbia), Torino-Roma 1955, ss. 268–269; A. Pietersma, *When David*, s. 655. Lb 20, 20 i Ps 18,44 potwierdzają konotację wojskową wyrażenia *mērib' hōt 'ām*; zob. G. Ravasi, *Salmi*, t. 1, s. 121. Rzeczownik *'ām* o znaczeniu wojskowym „trupcy” lub „zastępy” wojska pojawia się w Lb 20, 20; Sdz 9, 43; 2Krl 13, 7; zob. DBHE, s. 570; H. Venema, *Psalmos*, t. 1, s. 98: „copias militares”; H. Gunkel, *Psalmen*, s. 14: „Kriegsvolk”. Podobne znaczenie przybiera akadyjskie *ummānu(m)*, „rzessa, wojsko”; zob. W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1981, t. 3, s. 1413b.

²⁵ W oparciu o tytuł psalmu H. Venema, *Psalmos*, t. 1, s. 99, identyfikuje wroga z bliskimi ludami, które zamieszkiwały wokół Izraela: Filistyni, Aramejczycy, Moabici, Edomici, od których jarmaz Dawid został uwolniony (zob. 2Sm 7–8).

Ciebie nienawidzą”), prosi on o interwencję, uwolnienie i wybawienie (yš, zob. w. 3.9), a następnie potwierdza już doświadczoną pomoc.

Wrogowie insynuowali, że Pan nie jest w stanie zbawić (w. 3). Inaczej niż oni, orant stwierdza obecnie, że przed sobą ma właśnie swojego Boga („o Boże mój”, w. 8) oraz ponownie dostarcza motywu osobistego zbawienia, zakorzenionego w przeszłości²⁶. Patrzy jednak na nie odmiennie. Poprzednio podkreślał udzieloną mu przez Boga pomoc (w. 6–7). W w. 8 na pierwszy plan wysuwa przekreślenie przeciwników²⁷. Przedstawia zatem Pana, który w pojedynkę stawia czoło niezliczonym przeciwnikom i swymi ciosami sprawia, że stają się bezczynni²⁸.

Uderzenie kogoś w szczękę (*l’hi*)²⁹ to cios upokarzający³⁰, który pozbawia siły fizycznej i wartości moralnej. Tę interpretację potwierdzają przytoczone niżej cytaty biblijne:

Wtedy Sedecjasz, syn Kenaany, podszedł i uderzył Micheasza w szczękę, mówiąc: „Którędyż to duch Pański odszedł ode mnie, aby mówić z tobą?” (1Krl 22, 24 = 2Krn 18, 23);

Różgą bić będą w szczękę sędziego Izraela (Mi 4, 14);

Usta swe na mnie rozwarli, po twarzy (dosł. szczęce) mnie bili okrutnie, społem się przeciw mnie złączyli (Hi 16, 10);

²⁶ Czasowniki *hikkîṭā* – „uderzyłeś” i *šibhartā* – „wylamałeś”, są w formie *qatal*. Wskazują one zatem na fakt przeszły, który jest podstawą obecnej ufności: zob. E.F.C. Rosenmüller, *Psalmi*, s. 78; G. Phillips, *Psalmi*, t. 1, s. 29; F. Delitzsch, *Psalmen*, ss. 81–82; C.A. & E.G. Briggs, *Psalmi*, t. 1, s. 28. Wyrażają pewność: zob. B. Duhm, *Psalmen*, s. 15; H. Gunkel, *Psalmen*, s. 14; C. Schroeder, *Psalm 3*, s. 245. Odmiennego zdania są M. Dahood, *Psalmi*, t. 1, s. 20; J.A. Hackett, J. Huchnergard, *Teeth*, s. 260, według których perfektrum (*qatal*) wyraża prośbę (*precativum*). Zaś G. Ravasi, *Salmi*, t. 1, s. 122, sądzi, że perfektrum jest tu równoznaczne z rozkaznikiem.

²⁷ Natomiast C. Schroeder, *Psalm 3*, ss. 247–248, wyraził opinię, że prośba oranta (w. 8) urzeczywistnia to, co widział on podczas snu (w. 6).

²⁸ R. Althann, *Atonement*, s. 77, uważa, że słowa modlitwy w w. 8 są stereotypową formułą wyrażającą życzenie, by upokorzyć nieprzyjaciela i pozbawić go mocy, zgodnie z zasadą odpłaty.

²⁹ Biernik *leḥî* – „szczęka”, bliżej określa miejsce uderzenia (JM § 126g: „accusative of limitation”; B. Duhm, *Die Psalmen*, s. 15: „Akk[usativ] der näheren Bestimmung”) i odpowiada *b’leḥî* – „w szczękę”; zob. D. Kimchi, *Commento ai salmi (Sal 1–50)*, Roma 1991, t. 1, s. 95; G. Phillips, *Psalmi*, t. 1, s. 29.

³⁰ Zob. Raszi: *makkat bizzāyôn hî?*, „(jest) to cios pogardy”; P. Dhorme, *Le Livre de Job (Études bibliques)*, Paris 1926³, s. 213: „Frapper sur la joue, donner un soufflet, c’est l’outrage suprême”; R. Yaron, *The Laws of Eshnunna*, Jerusalem-Leiden 1988², s. 286, przyp. 116, zauważa, że była to największa obraza („In the later times «slap in the face» is the insult *par excellence*”); N.M. Sarna, *Legal Terminology in Psalm 3:8*, [w:] M. Fishbane i in. [red.], „*Ša’arei Talmon*”. *Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake 1992, ss. 176–177.

Bijącemu niech nadstawi policzek (dosł. szczękę), niechaj nasyci się hańbą! (Lm 3, 30);

Lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek [gr. *siagōn*, dosł. „szczęka, żuchwa”; stąd „policzek”], nadstaw mu i drugi! (Mt 5, 39).

Następnie motywem wylamania zębów Ps 3, 8 przyrównuje wrogów do bestii³¹, których ukąszenie niszczy i rozrywa, a kły są niebezpieczne. Orant Psalmu 58 prosi: „Boże, zetrzyj im zęby w paszczy; Panie, połam zęby lwiatkom!” (w. 7). Ten drastyczny obraz, jest w swej istocie wołaniem człowieka, pragnącego żyć sprawiedliwie, a któremu, z powodu tego właśnie zamiaru, złe otoczenie grozi pożarciem, tak jak to czynią ryczące, żarłoczne, dzikie lwy³².

Poza tym znaczeniem, odnoszącym się do neutralizowania bestii, „wylamać zęby nieprawym” w kontekście Psalmu 3 jest zapewne oznaką pozbawienia przeciwnika jego zdolności do wyrażania się³³. Przychodzi tu na myśl trudność poprawnego artykułowania głosek syczących, jak gdyby obraz literacki porównywał wrogów do jadowitych węży lub do dzikich zwierząt (zob. Ps 58, 4.7; Hi 4, 10; 29, 17), które nieprzyjaźnie osaczają oranta (zob. Ps 22, 13-14). Wróg twierdził beczelnie: „Nie ma dla niego zbawienia u Boga” (w. 3), by osłabić morale oranta. Usta z wybitymi zębami mogą jedynie bełkotać, seplenić mało zrozumiałe wyrazy; nie mogą już nadużywać butnych słów. Fałsz miotanego na oranta bluźnierstwa zostaje przeto zdemaskowany, a ostrze prowokacji nieprawych³⁴, siła ich werbalnej agresji złamana³⁵. „Bezzębni” pozostają bezsilni, nieskuteczni i słabi³⁶. Ich moc i Boża potęga wykluczają się nawzajem. Dlatego przeciwnicy mogli zagrażać prześladowanemu tak długo, jak długo Jhwh nie ukazał swej władzy³⁷.

³¹ Zob. B. Duhm, *Die Psalmen*, s. 15.

³² E. Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen* (Biblische Bücher 1), Freiburg-Basel-Wien, s. 93.

³³ W Biblii hebrajskiej wyrażenie *šbr Pi šinnayim* „wylamać zęby”, pojawia się jedynie w Ps 3, 8. J.A. Hackett, J. Huehnergard, *Teeth*, s. 265, wskazują na akadyjski dokument prawny z XIII w. przed Chr., pochodzący z okolic Emar w Syrii. Zawiera on klauzulę dotyczącą kary dla tego, kto by naruszył wspomniany kontrakt wysuwając fałszywe roszczenia (linie 20b–22): „Jeśli będą podważać, ta tabliczka wybiję ich zęby” (*šumma iraggumū šuppu annū šinnātišunu ušabbar*). Okaleczenie twarzy byłoby zatem znakiem kary za otrzymane obelgi (tamże, s. 273 + przyp. 73). Choć to sugestywna hipoteza, pozostaje nierozstrzygnięta kwestia relacji tekstu akadyjskiego do Ps 3, 8.

³⁴ Rzeczownik „nieprawi” (*r’sā'im*), którym określa się wrogów, sugeruje pośrednio, że orant uważa się za osobę sprawiedliwą; zob. R.C. Culley, *Psalms* 3, s. 37.

³⁵ Np. Raszi interpretuje „zęby nieprawych” jako metaforę ich siły (*g'hārām*).

³⁶ Zob. G. Castellino, *Libro dei Salmi*, s. 269; N.M. Sarna, *Psalms* 3:8, s. 180.

³⁷ Zob. C. de Vos, *Klage als Gotteslob aus der Tiefe. Der Mensch vor Gott in den individuellen Klagepsalmen* (Forschungen zum Alten Testament 2/11), Tübingen 2005, s. 126.

Bóg pięściarzem (Psalm 3)

Orant ogłasza uroczyście i kończy swą prośbę wyznaniem wiary w moc Pana, który ocala. Powraca do tego tematu po raz trzeci (zob. w. 3.8.9)³⁸. Wiersze 4–9 przypominają o nadziei: apel (w. 8) i Boży triumf są odpowiedzią na rzucone przez wrogów wyzwanie, którzy mniemają, że zachowuje się On biernie wobec ich złych czynów (w. 3). Jedynie Jhwh pozwala odnieść sukces. Zbawienie nie wyraża li tylko pokonania ciemieży, lecz jest ono znakiem Bożego błogosławieństwa tak dla oranta, jak dla ludu, z którym czuje się on związany. A „błogosławieństwo” (*b'rākā*) to promieniowanie Bożej pomocy i troski.

Orant Psalmu 3 jest postacią o cechach istic ludzkich, która podlega okaleczeniom ze strony bliskich mu osób i swych jawnych wrogów. Spychany w przepaść rozpacz, nie daje się on ponieść fali zła, ani nie ucieka się do prywatnej zemsty. Swą wendetę składa w ręce Tego, który jest Panem ocalenia, preferując drogę, która prowadzi przez obszary modlitwy i ufności.

Siedemnastowieczny komentarz żydowski *M'sšūdat Dāwid* (*Twierdza Dawida*) odczytuje Psalm 3 w kluczu Dawidowym i podkreśla, że to „właśnie podczas ucieczki Dawid modlił się do Boga śpiewając, gdyż przeczuwał pod natchnieniem Ducha Świętego, że odzyska swe królestwo”³⁹.

Summary

God as a Boxer (Psalm 3)

This article deals synchronically with Psalm 3, a prayer which starts the Davidic Psalter (3–41). In the first place, its specular arrangement is determined in four parts ABB'A' (vv. 2–3; 4–5; 6–7; 8–9). In the second place, it emphasizes a personal danger of the pray-er, who made use of various devices in order to cope. Threatened by his enemies and hurt by the words of his acquaintances (vv. 2–3), the petitioner discovers the remedy for his distress in his former experience of divine assistance so that, in the current emergency,

³⁸ Poetycki termin *y'sīf'ātā* (w. 3; zob. Ps 80,3; Jon 2,10) oraz pospolity *y'sīf'ā* (w. 9) i czasownik *y's' Hi* (w. 8) odnoszą się do „pomocy”, „zwycięstwa” i „wyzwolenia”, od którego pochodzi późniejsze znaczeniowo (bardziej teologiczne) określenie „zbawienie”. Tłumaczenie w. 9a: „zwycięstwo należy do Jhwh”, zaproponowane przez J.H. Eatona, *Kingship*, 28, który uważa, że to wyrażenie może być okrzykiem wojennym, naszym zdaniem nie narzuca się jednoznacznie. Sytuacja psalmu jest dość ogólnikowa. Psalmista wspomina o ataku słownym (w. 3) oraz posługuje się terminologią militarną. Zatem lepiej pozostać przy ogólniejszym sformułowaniu „ocalenie”, „zbawienie”.

³⁹ Cyt. za D. Lifschitz, *Dall'angoscia*, s. 15.

he admits the presence of God in his life, as source of hope and courage (vv. 6–7). Moreover, the exposition pays attention particularly to the image of the Lord who, as a boxer, fights with his fists against all of the pray-er's adversaries (v. 8). The poet provides to the reader with this literary motif probably to counterbalance the verbal assault with which the opponents insinuated that God was in any way not able to save his faithful one (v. 3). Quite the contrary, He is totally in control of events in the world (v. 9).

JAK MÓWIĆ O BOLESNEJ MATCE?

Janowa perykopa maryjna (J 19, 25–27) jako biblijne źródło przepowiadania homilijnego i pasyjnego

Jubileusz koronacji obrazu Matki Bożej Bolesnej (setna rocznica), Smętnej Dobrodziejki Krakowa w bazylice Franciszkanów, jest dobrą okazją, aby zwrócić uwagę na jedyne miejsce w Nowym Testamencie, w Ewangelii według św. Jana (19, 25–27), w którym jest mowa o fakcie obecności Matki Jezusa podczas Jego śmierci krzyżowej na Golgocie. Spróbujemy więc odpowiedzieć na pytanie, jakie treści kerygmaticzne są zawarte w tych trzech wersetach ewangelicznych. Chodzi o to, aby przepowiadający na podstawie tej perykopy nie pominęli istotnych biblijnych treści natchnionych.

Mówiąc o źródłach, czy tworzywie przepowiadania należy zaznaczyć, że choć Pismo Święte jest najważniejszym miejscem, z którego przepowiadający umiejętnie czerpią treść swej posługi¹, to nie jest jedynym tworzywem głoszenia słowa Bożego, szczególnie jeśli chodzi o homilię. Oprócz Biblii materiałem tworzącym konkretną jednostkę przepowiadania jest liturgia,

¹ „Trzeba więc, aby całe nauczanie kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, żywiło się i kierowało Pismem Świętym” – Konstytucja o Objawieniu Bożym p. 21, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, wyd. trzecie, Poznań (bez roku wydania), s. 360. Co do tworzywa samych homilii i kazań czytamy w Konstytucji o Liturgii, iż „treść swoją powinny... czerpać przede wszystkim z Pisma Świętego” – tamże p. 35, s. 49. Papieska Komisja Biblijna w Dokumencie „Interpretacja Biblii w Kościele” uświadamia kaznodziejom, iż tylko wtedy dobrze zrozumieją i wyjaśnią tekst biblijny, jeśli będą stosować biblijne zasady hermeneutyczne: „brak przygotowania w tej dziedzinie prowadzi do pokusy, by zaniechać pogłębianie lektury biblijnej i zadowolić się moralizatorstwem oraz mówieniem o kwestiach aktualnych, ale naświetlonych Słowem Bożym”, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 96.

Tradycja i nauczanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz życie i problemy słuchaczy (element egzystencjalny)².

Zajmując się tym podstawowym tworzywem przepowiadania jesteśmy świadomi, że dopiero jedność wszystkich wspomnianych elementów tworzy dobre kazanie czy homilię.

Analizując maryjną perykopę Janową jako źródło biblijne w przepowiadaniu, próbując wydobyć bogactwo epizodu męki Jezusa, należy najpierw umiejscowić ewangeliczne wersety w kontekście Janowego spojrzenia na śmierć Jezusa oraz wziąć pod uwagę znaczenie inkluzji, którą stanowi ta scena do opisu tajemnicy wesela w Kanie Galilejskiej (J 2, 1–12). Następnie trzeba zbadać kontekst sceny poprzedzającej: sprawę tuniki Jezusa (J 19, 23–24) oraz scen następujących: wypełnienia się całego dzieła Chrystusa (J 19, 28–30 i J 19, 31–37). Na tej podstawie zostanie przeprowadzona egzegeza sceny przy krzyżu oraz sformułowanie wniosków teologiczno-kerygmatycznych, istotnych dla przepowiadania. Zarówno kontekst perykopy, jak i specyfika opisu męki Jezusa w czwartej Ewangelii, pozwolą ukazać bogatą treść perykopy maryjnej. Z woli Chrystusa przy Jego krzyżu powstają nowe i ważne więzi. Nowość i bogactwo dotyczy relacji Jezusa do Jego Matki w szczytowym punkcie mesjańskiej „godziny”, ale również odniesień Matki Jezusa-Niewiasty do umiłowanego ucznia Jezusa, narodu wybranego oraz wspólnoty Kościoła.

1. Zagadnienia literackie

a. Kontekst perykopy testamentu w Ewangelii św. Jana

Pasja Jezusa Chrystusa u św. Jana jest inaczej przedstawiana niż u synoptyków³. Uwidacznia się to podczas samego opisu męki, szczególnie zaś ukrzyżowania i śmierci (19, 16b–30). Biorąc pod uwagę ogólny podział Ewangelii św. Jana, omawiana perykopa męki Jezusa, podobnie jak cała męka i zmarłych wstanie (18, 1–20, 10), znajduje się w Księdze Chwały⁴.

² W. Broński, *Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego*, Lublin 1999, ss. 34–59.

³ Cechy charakterystyczne kerygmatu i teologii poszczególnych synoptyków: zob. H. Langhammer, *Passio Domini nostri Jesu Christi. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa*, Wrocław 1994; H. Sławiński, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża*, Warszawa 1997 (obie pozycje zawierają bardzo bogatą bibliografię tematu).

⁴ Por. R. Bultman, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1968, ss. 7*–8*. R.E. Brown w Księdze Chwały (J 13–21) wyróżnia opowiadanie o Męce (J 18, 1–19, 42), w którym z kolei widzi trzy części pasji. Samą perykopę, która jest omawiana w niniejszym rozdziale, umieszcza w trzeciej części pasji (J 19, 16b–42) jako centralny epizod śmierci i pogrzebu Jezusa (R.E. Brown, *The Gospel according to John*, Garden City-New York 1970, t. 2, ss. 785–960). I. de la Potterie przyjmuje koncentryczny układ opowiadania pasyjnego (J 18, 1–19, 42): A - B - C - B' - A'. W tym układzie perykopą centralną byłby proces przed Pilatem (C: J 18, 28–19, 16) ze sceną ukoronowania Jezusa na Króla (J 19, 1–3).

Jak mówić o Bolesnej Matce?

Sam podział pasji Jezusa, w której znajduje się badana perykopa, przyjmujemy według Hugolina Langkammera⁵:

1. Pojmanie Jezusa (18, 1–11);
2. Przesłuchanie przez Annasza i zaparcie się Piotra (18, 12–27);
3. Wydanie Jezusa w ręce Piłata (18, 28–32);
4. Proces u Piłata (18, 33–38b);
5. Jezus i Barabasz (18, 38b–40);
6. Biczowanie Jezusa i drwiny (19, 1–7);
7. Dalszy proces Jezusa u Piłata (19, 8–12);
8. Wyrok śmierci (19, 13–16a);
9. Ukrzyżowanie Jezusa i śmierć (19, 16b–30);
10. Pogrzeb Jezusa (19, 31–42);
11. Epizod znalezienia pustego grobu (20, 1–10).

Poszczególne sceny Janowego opisu męki noszą znamiona koncentracji na Jezusie jako na najważniejszej osobie. Stoi On w centrum poszczególnych fragmentów męki. Imię „Jezus” aż 14 razy pojawia się w opisie Jego ukrzyżowania i śmierci (według przyjętego powyżej podziału jest to dziewiąta i dziesiąta perykopa pasji: 19, 16b–30 i 19, 31–42). Wskazuje to na pierwszoplanową rolę Jezusa w opisie św. Jana. Dla porównania w wymienionych perykopach słowo „Piłat” występuje 6 razy, „Żydzi” – 9 razy. Na tym tle ciekawie przedstawia się słowo „Matka”, odnoszone do Maryi, które pojawia się aż 5 razy w trzech wersetach badanej perykopy⁶.

Interesująca nas perykopa (J 19, 25–27) (dziewiąta w przyjętym podziale) znajduje się w opisie ukrzyżowania i śmierci Jezusa (19, 16b–30). Cały zaś opis można podzielić na następujące sceny:

- 9 a – niesienie krzyża i ukrzyżowanie pomiędzy łotrami (19, 16b–18);
- 9 b – napis na krzyżu (19, 19–22);
- 9 c – podział szat (19, 23–24);
- 9 d – testament Chrystusa (19, 25–27);

Odkrycie tej struktury ukazuje chwałę i godność Jezusa-Króla w poniżeniu męki krzyżowej (I. de la Potterrie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, Milano 1988, ss. 34–35 i 70). Podobnie: L. Stachowiak, *Ewangelia św. Jana. Wstęp. Przekład. Komentarz*, Poznań-Warszawa 1975, s. 348. Fabris mówi o Księdze Chwały lub Wypełnienia – „Compimento” (13, 1–21, 25), a perykopę 19, 25–27 umieszcza w części: śmierć i złożenie do grobu Jezusa (J 19, 16b–42) (R. Fabris, *Giovanni*, Roma 1992, ss. 959–968). Carlo Martini przyjmuje z kolei podział całej pasji (J 18, 1–19, 42) na siedem scen i włącza omawianą perykopę (19, 25–27) do sceny obejmującej dziewięć wersetów (19, 21–30), nazywając ją sceną spełnienia i przyjmując wszystkie akty tej sceny za wyjątkowo doniosłe (C.K. Martini, *Męka Jezusa Chrystusa według czterech Ewangelii*, Kraków 1999, ss. 134–137).

⁵ Por. H. Langkammer, *Passio Domini nostri Jesu Christi*, s. 27.

⁶ Por. R. Fabris, *Giovanni*, ss. 959–963.

10 e – ujawnienie pragnienia i podanie napoju (19, 28–30);

11 f – przebicie boku Chrystusa (19, 31–37)⁷.

Wydaje się, iż z przedstawionego podziału wyłania się kontekst mesjański i eklezjalny. Dominuje on na przestrzeni całego dzieła Janowego, istotny jest więc również w opisie ukrzyżowania i śmierci Jezusa. Czas ukrzyżowania i śmierci oraz zmartwychwstania Jezusa jest w koncepcji Ewangelisty czasem chwały i wywyższenia. Centralna postać męki – Jezus, Słowo Wcielone (1, 14), jest równocześnie centralną postacią Ewangelii św. Jana. Ewangelista nieustannie kontempluje Jezusa, wzywając do wiary w Niego wszystkich, którzy będą czytać jego dzieło. Jest to równocześnie wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa, który rzeczywiście umarł na krzyżu (19, 16b–42) i zmartwychwstał (20, 28)⁸.

Istotne jest jednak, w jaki sposób Ewangelista przygotowuje czytelnika swojego dzieła do spojrzenia na chwałę męki Jezusa. Najpierw należy zwrócić uwagę na podkreślenie przez św. Jana władzy królewskiej Chrystusa. Tytuł króla przewija się przez całą Ewangelię, ale Jan dba o to, by był dobrze zrozumiany. Tak więc Natanael wyznaje wiarę w Mesjasza, określając Go tytułem „król Izraela” (1, 49), podobnie woła lud w Jerozolimie (12, 13). Uczniowie zrozumieli w pełni ten tytuł dopiero po uwielbieniu Jezusa, co św. Jan ukazał nawiązując do proroctwa Zachariasza (9, 9). Mamy również istotną wzmiankę w rozdziale szóstym, kiedy jest mowa o próbie obwołaniu Jezusa królem ze względu na rozmnożenie chleba (6, 15). Jezus ukrywa się, dając do zrozumienia, że Jego misja nie ma nic wspólnego z panowaniem ziemskim – politycznym⁹.

Na tym tle trzeba widzieć wydarzenie procesu i ukrzyżowania Jezusa. Pokazane to jest szczególnie w przewodzie u Pilata (J 18,28–19,16). Sam Jezus na pytanie czy jest królem, odpowiada twierdząco, ale wskazuje, że Jego

⁷ Por. H. Langkammer, *Passio Domini nostri Jesu Christi*, s. 109. Niektórzy egzegeci dodają do tej struktury „pogrzeb Jezusa” (19, 38–42). Wtedy można dostrzec strukturę hiasyczną z centralnym epizodem J 19, 25–27 (R.E. Brown, *The Gospel according to John*, ss. 910–912; R. Fabris, *Giovanni*, ss. 964–965; S. Mędała, *Historia i teologia w Janowym opisie śmierci Jezusa J 19, 16b–42*, [w:] M. Wojciechowski, E. Pachciarek [red.], *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych*, Warszawa 1997, ss. 251–252).

⁸ Por. I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, s. 118; S. Mędała, *Historia i teologia w Janowym opisie*, s. 233; H. Witczyk, *Krzyż Jezusa początkiem Kościoła – rodziny dzieci Bożych (J 19, 16b–30)*, [w:] K. Góźdz i in. [red.], *Kościół w życiu publicznym. Teologię polską i europejską wobec nowych wyzwań*, Lublin 2004, t. 2, ss. 34–37.

⁹ Por. F. Gryglewicz, *Chrystus Król w Ewangelii św. Jana*, [w:] F. Gryglewicz [red.], *Męka Jezusa Chrystusa*, Lublin 1986, ss. 141–147. R. Brown dokładnie wylicza te sceny, które rzuciłyby cień na majestat Jezusa-Króla zwyciężającego na krzyżu (R.E. Brown, *The Gospel according to John*, ss. 913–916). Por. również: R. Bartnicki, *Ewangeliczne opisy męki w aspekcie literackim, teologicznym i kerygmatycznym*, [w:] J. Łach [red.], *Studia z Bibliistyki*, Warszawa 1983, ss. 74–79.

Królestwo nie jest z tego świata (18, 36). Sceną centralną procesu u Piłata jest opis zabawy żołnierzy, którzy nakładają Jezusowi koronę cierniową, płaszcz purpurowy oraz wręczają trzcinę. Zachowanie żołnierzy wobec Jezusa ukazuje niezwykle kontrast między politycznym znaczeniem godności królewskiej, a tym znaczeniem, o którym mówił Jezus. Właśnie takiego króla pokazuje tłumowi Piłat, używając słów: „Oto człowiek” (19, 5). Z jednej strony wskazuje to na litość wobec upokorzonego Jezusa, ale przede wszystkim jest nawiązaniem św. Jana do słów prorocтва z Księgi Daniela o Synu Człowieczym jako postaci transcendentnej, mającej władzę sądenia (Dn 7, 13–14). Na szczególną uwagę zasługuje jednak moment posadzenia Jezusa na trybunie, miejscu, gdzie zasiadał Piłat, kiedy załatwiał sprawy urzędowe. Św. Jan świadomie użył do tego wieloznacznego wyrażenia. Zwrot: ἐκάθισεν ἐν θρόνῳ¹⁰ można tłumaczyć w kontekście całego w. 13: „Piłat posadził Jezusa na swojej trybunie i ogłosił Go królem”. Znamienne jest wtedy twierdzenie: „ogłosił Go królem”. W istocie Piłat nie wydaje żadnego wyroku, nie ogłasza go publicznie. Wynika z tego, że choć na poziomie historycznym Jezus jest skazany na śmierć, to w wizji Janowej jest On sędzią ludzkości. Jest to wizja paradoksalna, ironiczna, ale typowa dla czwartej Ewangelii. Podając czas wydarzenia procesu i sądu – „około godziny szóstej” (19, 14) (przygotowanie Paschy, zabijania baranków w świątyni), miejsce: „Gabbata” – „wniesienie” (19, 13) i strój w jaki jest ubrany Jezus-Król, Jan wskazuje na prawdziwie duchowe znaczenie godności Jezusa, który przez ofiarę z życia zbawi ludzi, stając się rzeczywiście ich Królem¹¹.

Droga krzyżowa¹² jest zamknięta w jednym stwierdzeniu: „On sam dźwigając krzyż (określenie: ἑαυτῶ – właściwie znaczy: ‘dla siebie samego’) wyszedł na miejsce zwane Miejszem Czaszki, które po hebrajsku nazywa się Golgota” (19, 17). Ewangelista podkreśla w ten sposób pełną świadomość i dobrowolność działania Jezusa jako Mesjasza i eschatologicznego Króla. Na Golgocie zostaje ukrzyżowany Jezus (19, 18), stanowiąc „środek” (μέσον),

¹⁰ *Novum Testamentum Graece et Latine*, (dalej: NTGL) E. Nestle et A. Aland [ed.], Stuttgart 1984, s. 310.

¹¹ Od strony literackiej podstawą do rozumienia tekstu jako zamierzonej wieloznaczności jest czasownik καθίσω („posadzić”), który można rozumieć w znaczeniu przechodnim (I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, ss. 93–97; C.K. Martini, *Męka Jezusa Chrystusa według czterech Ewangelii*, ss. 142–146; F. Gryglewicz, *Chrystus Król w Ewangelii św. Jana*, ss. 142–147; Tenże, *Niezwykajne szczegóły w Ewangelii św. Jana*, RTK 13(1966), nr 1, s. 98). Możliwość taką przyjmuje również: L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp. Przekład. Komentarz*, s. 370; H. Sławiński, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża*, ss. 123–124.

¹² Szczegółowa analiza przebiegu etapów drogi krzyżowej na podstawie źródeł pozabiblijnych zob.: H. Sławiński, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża*, ss. 21–46.

czyli samo centrum zgromadzonych wokół Niego osób. Natomiast napis na krzyżu: „Jezus Nazarejczyk, Król żydowski” (J 19, 19) (zemsta Pilata nad Żydami za wymuszenie wyroku) potwierdza całą królewską drogę Jezusa. Dodatkowo służy temu podkreślenie, iż napis został wykonany w trzech językach: narodowym – hebrajskim, języku kultury – greckim oraz administracyjnym – łacińskim. Mógł go czytać każdy. Według S. Mędali „jest to wywyższenie króla Izraela i Pana wszystkich”¹³.

Tak więc centralna postać męki – Jezus – jest w niej Królem. Zależny tylko od Ojca, panujący nad całą sytuacją¹⁴. Jest to istotne dla interpretacji działań wiszącego na krzyżu Jezusa w analizowanej perykopie. To działanie z krzyża jest wykonywaniem czynności prawdziwego Króla i Mesjasza wszystkich ludzi.

Inne sformułowania świadczące o szczególnej perspektywie Jana wyrażają słowa ὑψώω („wywyższać”, „wynosić kogoś”) z czasownikiem δεῖ („trzeba”) (3, 14; 8, 28; 12, 32). „Wywyższenie” należy przyjmować w znaczeniu, w jakim stosuje je Jezus w rozmowie z Nikodemem, to znaczy jako nawiązanie do wydarzeń z Księgi Liczb (21, 4–9), kiedy to spojrzenie człowieka, ukąszonego przez jadowite węże, na miedzianego węża, którego sporządził Mojżesz na rozkaz Jahwe, powodowało uzdrowienie. Tak jak wąż na pustyni, Jezus musi być „wywyższony”, umieszczony na drzewie (ukrzyżowany), aby dać życie wieczne. Biorąc pod uwagę, że słowo σταυρώω („krzyżować”) występuje tylko w opisie samej męki (J 19, 6–41), Jan wprowadzając własne określenie ὑψώω, nie tyle mówi o roli spojrzenia, ile wiary. Księga Mądrości przypisuje funkcje soteriologiczną wywyższonemu wężowi, nazywając go znakiem zbawienia (Mdr 16, 5–7). Staje się to – według Jana – w momencie „patrzenia na tego, którego przebodli” (19, 37). Nawiązuje w ten sposób również do proroctwa Zachariasza (12, 10). Patrzenie na wywyższonego, ukrzyżowanego Mesjasza nie jest jedynie czynnością poznawczą, ale też spojrzeniem wiary i będzie miało zbawczy skutek¹⁵.

Partykuła ὑπέρ („za”) – świadczy o zastępczym charakterze męki Jezusa. Widzimy to w słowach Kajfasza (J 18, 14), w których wyrażona jest obawa o możliwość rozruchów ze względu na działanie Jezusa i Jego popularność.

¹³ S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, s. 272. Por. również: L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 372; A. Jankowski, *Teologiczne aspekty Pasji Janowej*, „Znak” 43(1991), nr 3, s. 38; H. Sławiński, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża*, ss. 125–129.

¹⁴ Por. A. Jankowski, *Teologiczne aspekty Pasji Janowej*, s. 33; H. Witczyk, *Krzyż Jezusa początkiem Kościoła*, s. 67.

¹⁵ Por. S. Mędała, *Historia i teologia w Janowym opisie*, s. 236; Tenże, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, s. 297; F. Gryglewicz, *Chrystus Król w Ewangelii św. Jana*, ss. 147–152.

Św. Jan widzi w tej opinii, która wedle Kajfasza miała na celu dobro narodu, proroctwo najwyższego kapłana, a więc – zgodnie z urzędem, jaki sprawował on w tym czasie – bardzo ważną wypowiedź. Do tego dołączony jest jednak komentarz św. Jana jako owoc późniejszej refleksji pierwotnego Kościoła: Jezus umrze nie tylko „za naród”, ale „za lud” (11, 50), „za inne owce” (10, 16), „za przyjaciół” (15, 13). Użyte sformułowanie ὑπὲρ τοῦ λαοῦ¹⁶ – „za lud” (11, 50) świadczy o skazaniu na śmierć za wszystkie dzieci Boże, za cały świat: zarówno Żydów, jak i pogan¹⁷.

Jak widać, tendencje chrystologiczne i eklezjologiczne dominujące w czwartej Ewangelii, wyraźnie ukazują się w „godzinie chwały”. Tradycja Janowa, w kręgu której dokonała się ostateczna redakcja Ewangelii, mówiąc o męce i śmierci Jezusa, akcentuje inne jej aspekty niż synoptycy. Według szkoły Janowej Jezus cierpi i umiera, ale jest jednocześnie tym, który panuje nad cierpieniem i śmiercią, zwycięża tę rzeczywistość, objawiając tym samym swoją chwałę. Krzyż – narzędzie zbrodni staje się wywyższeniem. Dramat śmierci jest „godziną”, dla której Jezus przyszedł i w której Jego chwała osiąga punkt kulminacyjny (2, 4; 7, 30; 8, 20; 12, 33; 13, 1; 17, 10). Jest to również czas gromadzenia rozproszonych (11, 51–52; 12, 32). Wszystko zaś dokonuje się w ramach wszechwiedzy Jezusa (13, 3; 15, 1; 18, 4; 19, 28)¹⁸. On przyszedł „wyzwolić” ludzi (chodzi o wyzwolenie z grzechów – 8, 34–36), „zgładzić grzech świata” (1, 29), „wniwecz obrócić dzieła diabła” (por. 1 J 3, 8). Wszystko to dotyczy nie tylko narodu wybranego, ale też sługi Jahwe – Mesjasza i Jego uniwersalnej misji¹⁹. Właśnie taki, wiszący na krzyżu Mesjasz jest głównym bohaterem krótkiej perykopy analizowanej w niniejszym rozdziale.

Dodatkowe światło na badane zagadnienie rzuca korelacja Kany i Kalwarii, to znaczy dwóch perykop, które tworzą zależność inkluzji. Jeden epizod odsyła do drugiego, wzajemnie się uzupełniają, wyjaśniają i pogłębiają²⁰. Zarówno w Kanie, jak i pod krzyżem występują te same postacie: Jezus, Jego Matka oraz uczniowie. Na uwagę zasługuje fakt, iż Maryja – podobnie jak

¹⁶ G. Popowski, M. Wojciechowski, *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi* (dalej: GPNT), Warszawa 1994, s. 455.

¹⁷ Por. F. Gryglewicz, *Znaczenie męki Jezusa w Janowym ujęciu*, [w:] F. Gryglewicz [red.], *Męka Jezusa Chrystusa*, ss. 263–268; J. Szlaga, *Kajfasz o konieczności śmierci Jezusa (J 11, 49–52)*, [w:] F. Gryglewicz [red.], *Męka Jezusa Chrystusa*, ss. 62–63.

¹⁸ Por. S. Mędała, *Historia i teologia w Janowym opisie*, ss. 234–236; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, ss. 359–360.

¹⁹ Por. F. Gryglewicz, *Znaczenie męki Jezusa w Janowym ujęciu*, ss. 259–263.

²⁰ Por. A. Serra, *Bibbia*, [w:] S. de Fiores, S. Meo [red.], *Nuovo dizionario di mariologia*, Milano 1986, ss. 284–285.

w Kanie – nie ma imienia własnego, lecz nazwana jest „Matką Jezusa” lub „Jego Matką” (2, 1.3.5.12; 19, 25.26). Uwagę zwraca również słowo „Niewiasta”. Tym określeniem Jezus zwraca się do Matki tylko dwukrotnie: w Kanie (2, 4) i pod krzyżem (19, 26). Podobnie, jeśli chodzi o określenie „godzina”. Użyte w odniesieniu do Jezusa to wyrażenie ma głębokie znaczenie w czwartej Ewangelii. W Kanie „godzina” Jezusa jeszcze nie nadeszła (2, 4), natomiast na krzyżu stała się faktem (19, 27b). Jak było już powiedziane, wyrażenie to obejmuje mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa²¹. Egzegeci zwracają uwagę, iż trudności w interpretacji wypowiedzi Jezusa do Jego Matki i zaproszenie Jej na „godzinę” w Kanie („Czyż to moja lub Twoja sprawa Niewiasto? [Czyż] jeszcze nie nadeszła godzina moja?” – J 2, 4), w sposób zasadniczy rozwiązują się przy krzyżu Jezusa, szczególnie jeśli chodzi o zrozumienie roli Matki Jezusa jako „Niewiasty”²². „Godzina” krzyża rzuca również ostateczne światło na rolę wspólnoty uczniów. W Kanie wspólnota ta, umocniona znakiem zaraz po powołaniu, jest niejako zaproszona do pójścia za Jezusem; na Kalwarii wspólnota jest już uformowana pod symboliczną postacią umiłowanego ucznia i wspólnoty kobiet, wśród których miejsce zasadnicze odgrywa właśnie Matka Jezusa. Spokojny, narracyjny ton perykopy (19, 25–27), użycie terminu „Niewiasta”, poprzedzonego dwukrotnym określeniem „Matka Jezusa” jest odpowiedzią na dialogowy i stawiający pytania tekst o zaślubinach w Kanie (2, 1–12)²³. Tak więc do wyraźnie istniejących tendencji chrystologicznych i eklezjalnych w opisie pasji w Ewangelii św. Jana należy dołączyć aspekt mariologiczny.

Następnym kontekstem dla sceny pod krzyżem jest epizod z tuniką, czyli perykopa bezpośrednio poprzedzająca omawiany fragment. Szczegółowy opis działania żołnierzy jest znamieny przez drobne elementy, które wprowadza św. Jan (19, 23–24). „Szaty” (ἱματισμός) żołnierze podzielili, lecz „tunikę” (χιτῶν) św. Jan opisuje poprzez dwa *hapax legomena* Nowego Testamentu – była ona „bez szwu” (ἄραφος) i „cała tkana” (ὑφαντός). Autor Ewangelii, cytując w wersecie 24 Psalm: „Podzielili między siebie szaty moje, a o moją suknię rzucili losy” (Ps 22, 19), wskazuje na szczególne chrystologiczne znaczenie tego momentu. W wydarzeniu, związanym z losem szat Jezusa przy krzyżu, wypełniają się plany Boga, które były już ogłoszone i znane. Znaczenie gestu „nie dzielenia” tuniki jest wskazaniem na Mesjasza, który jednoczy rozproszo-

²¹ Por. J. Kudasiewicz, *Testament Jezusa J 19, 25–27. Nowe trendy interpretacyjne*, RTK 37(1990), nr 1, ss. 49–50.

²² Np.: R.E. Brown, *The Gospel according to John*, s. 925; I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, s. 119; A. Jankowski, *Teologiczne aspekty Pasji Janowej*, ss. 38–39.

²³ U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1991, s. 338.

ne dzieci Boga. Współbrzmi to z Janowym rozumieniem proroctwa Kajfasza (11, 52). Wyrażenie: συναγάγη εἰς ἓν²⁴ – „zgromadził w jedno” (rodzaj nijaki) oznacza miejsce, zgromadzenie rozproszonych dzieci Boga. Miejscem tym jest Chrystus przybity do krzyża, a podwyższenie na krzyżu staje się momentem pociągnięcia wszystkich ku sobie (J 12, 32).

To, co uczynili żołnierze nie rozdierając tuniki (μὴ σχίσωμεν αὐτόν – nie rozdierajmy jej)²⁵, staje się jednocześnie zapowiedzią następnej sceny, w której Jezus rzeczywiście zostaje ukazany na tle symbolicznej wspólnoty: Jego Matki, kobiet, umiłowanego ucznia²⁶. Ta wspólnota jest komunią osób przy Jezusie. Przeciwnieństwem jest dramat rozbicia; w Biblii σχίζω oznacza „schizmę” (1Krl 11, 29–39). Tu – zaniechanie tego gestu (μὴ σχίσωμεν) oznacza jedność. Sam ewangelista używa trzykrotnie tego słowa, kiedy mówi o rozdwojeniu, podziale wśród słuchających Jezusa (7, 43; 9, 16; 10, 19). Ważny jest również fakt zainteresowania autora czwartej Ewangelii ideą jedności, o której Jezus mówi (10, 16) i modli się o nią: „aby wszyscy stanowili jedno” (17, 21–22). W tym kontekście przedstawiony zostałby na Golgocie ideał jedności Kościoła, ludu Bożego, który symbolicznie reprezentują Matka Jezusa i umiłowany uczeń²⁷. Antoni Paciorek zwraca uwagę na fakt, iż czasownik σχίζω użyty jest przez św. Jana jeszcze tylko raz (J 21, 11) – odnosi się on do symbolu Kościoła, którym jest sieć nierozzerwana, mimo obfitego połowu. Wskazuje to również na jedność Kościoła²⁸.

Ze sceną opisującą zachowanie się żołnierzy wobec szat Mesjasza początek wersetu 25 połączony jest partykułą δε. Przez to mamy ścisły związek ww. 23–24 z ww. 25–27:

„Tak zatem żołnierze to uczynili...” (οἱ μὲν) w. 24,

„Stały zaś przy krzyżu Jezusa...” (εἰσῆλκεισαν δέ) w. 25²⁹.

Ścisłe gramatycznie połączenie tych dwóch wersetów mówi, że między tymi scenami istnieje analogiczny związek. Chodzi tu o jedność Kościoła, nowej wspólnoty mesjańskiej, która staje się faktem poprzez krzyż Chrystusa. Jezus przekazuje tej wspólnotcie swoją Matkę (19, 26) i swojego Ducha (19, 30)³⁰.

²⁴ GPNT, s. 456.

²⁵ NTGL, s. 311.

²⁶ Por. R. Fabris, *Giovanni*, ss. 973–976.

²⁷ Por. A. Sikora, *Tunika Jezusa – symbol jedności Kościoła?* [w:] A. Sikora [red.], *Biblia podstawą jedności*, Lublin 1996, ss. 131–140; J. Kudasiwicz, *Testament Jezusa J 19, 25–27*, ss. 51–52.

²⁸ Por. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, ss. 245–246.

²⁹ NTGL, ss. 311–313.

³⁰ Por. A. Serra, *Maria a Cana e presso la Croce*, ss. 85–89; H. Sławiński, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża*, ss. 129–136.

Bardzo ważne jest również odniesienie do sceny śmierci – następującego zdania po testamencie Jezusa: „Po tym wiedząc Jezus, że już wszystko dokonane jest, aby (ὅνα) wypełniło się Pismo, mówi: *Pragnę*” (19, 28)³¹. W omawianej wypowiedzi istotny jest spójnik: „aby” (ὅνα), który nie odnosi się do słów: „mówi: *Pragnę*...” (w. 28b), ale do słów wcześniejszych: „wszystko dokonane jest” (w. 28a). Tak więc wypełnienie się Pisma nie zostało zrealizowane przez słowa Jezusa „*Pragnę*”, ale poprzez poprzedni epizod, czyli to, co św. Jan opisał w scenie testamentu (19, 25–27). Oddanie „Niewieście” umiłowanego ucznia i uczniowi Matki swojej jest ostatnim czynem mesjańskim ziemskiego życia Jezusa³². W scenie ujawnienia pragnienia i podania napoju, w wersecie następującym po ostatnim czynie mesjańskim, nie chodzi o ukazanie pragnienia w sensie dosłownym, fizycznym. Dotyczy pragnienia Jezusa w odniesieniu do wypełnienia dzieła zbawczego³³. Z drugiej strony ewangelista mówi o fakcie podania napoju (ὄψος) konającemu Jezusowi, który przyjmuje go. Taki sposób wyrażenia się natchnionego autora wskazuje na niezrozumienie prawdziwego pragnienia Jezusa-Króla. „Materialne zrozumienie zostaje przyjęte przez Jezusa, aby dać możliwość zrozumienia Jego pragnienia na płaszczyźnie chrystologicznej”³⁴. To właśnie po tym fakcie misja Jezusa dobiegła końca: τετέλεσται, została doprowadzona do doskonałości. On – Mesjasz wie³⁵, że wszystko zostało już wypełnione; wszystko, to znaczy to, co odnosiło się do „Jego dzieła” (J 4, 34; 17, 4) lub „dzieł, które Ojciec zlecił Mu do wypełnienia” (J 5, 36). Jest to całość „dzieła Zbawiciela”, zapowiedzianego przez Pisma.

Testament Jezusa (19, 25–27) w odniesieniu do Matki i ucznia wykazuje, że ta całość osiągnęła doskonałość. Jeśli – hipotetycznie – Jezus nie zasergerowałby tej woli, nie wszystko zostałoby wypełnione, czegoś brakowałoby w dziele odkupienia. Widać dokładnie, że Jan umiejscawia tę scenę na poziomie zbawienia powszechnego. Właśnie tego zapragnął Jezus (J 19, 28) i to się dokonało definitywnie po ostatniej czynności Mesjasza 19, 25–27³⁶. Więc to, co dzieje się między trzema osobami w 19, 25–27, ma znamiona najwyższej

³¹ Tłumaczenie wersetu według GPNT, s. 492.

³² Por. I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, s. 121.

³³ Por. S. Mędała, *Historia i teologia w Janowym opisie*, s. 261.

³⁴ Tamże, s. 262.

³⁵ Chodzi o wiedzę Jezusa: μετὰ τοῦτο εἰδώς – „po tym wiedząc” (19, 28). Εἰδώς (participium) użyte cztery razy przez Ewangelistę w Księdze Chwały, zawsze jest związane z „godziną” Jezusa (13, 1.3; 18, 4 i 19, 28), określa Jego świadomość mesjańską oraz podkreśla ważność faktu zapisanego w 19, 25–27 (A. Serra, *Maria a Cana e presso la croce*, s. 91).

³⁶ Por. A. Serra, *Maria a Cana e presso la croce*, ss. 92–94; tenże, *Biblia*, s. 258; S. Mędała, *Historia i teologia w Janowym opisie*, s. 262.

objawionej miłości do swoich; zostało to zapowiedziane w scenie umycia nóg: εἰς τέλος ἠγάπησεν – „do końca ich umiłował” (por. J 13, 1)³⁷.

W celu odkrycia treści testamentu Jezusa należy wziąć pod uwagę również moment przekazania Ducha Świętego, który nastąpił po przyjęciu octu i słowach o wypełnieniu się całości dzieła mesjańskiego (19, 30a). Παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (19, 30b)³⁸ – to formuła o podwójnym znaczeniu: mówi o śmierci, ale zawiera też informację o darze Ducha Świętego³⁹. Jezus wypełnia w ten sposób zapowiedź (7, 37–39) oraz obietnicę Ducha Świętego (16, 7). Śmierć na krzyżu łączy się ściśle u św. Jana z uwielbieniem i wywyższeniem (3, 14; 12, 34), a więc i kontynuacją dzieła Chrystusa na ziemi (16, 7)⁴⁰. Dar Ducha Świętego sugeruje również wypływająca „woda”, symbol „żywej wody”, czyli Osoby Ducha w perykopie (19, 31–37). Tylko Jan kończy scenę na Golgocie przebiciem boku Jezusa po śmierci. Realizują się tu według niego dwa pro-roctwa Starego Testamentu: Jezus jest Barankiem paschalnym (Wj 12, 46) i tajemniczym przebitym (Za 12, 10). Powtórzone to zostanie w Apokalipsie św. Jana (1, 7). Warto zauważyć, że „krew i woda” są uzasadnione medycznie, co potwierdza rzeczywistą śmierć Jezusa. Wypływające z boku Jezusa „krew i woda” stają się również symbolem odkupienia i oczyszczenia⁴¹.

Omawiane fragmenty pasji mówią o nowym początku w historii zbawienia. Koniec życia ziemskiego Jezusa to początek czasu szczególnego działania Ducha Świętego. Chrystus obiecał Ducha Świętego, pragnął Go dla uczniów, aby Jego dzieło było kontynuowane (J 14–16). Otwiera się tu perspektywa eklezjologiczna. Tym bardziej, że Duch Święty został dany dwom osobom, które – jak zostanie to pokazane w analizie egzegetycznej – pełnią funkcję reprezentatywną, symbolizują Kościół z dwóch punktów widzenia, Kościół w swej pełni.

Sekcja (J 19, 31–37) mówiąca o przebiciu boku Jezusa, a więc następna po fragmencie mówiącym o przekazaniu Ducha Świętego, kończy się spoj-

³⁷ GPNT, s. 463; por. również: I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, s. 122; H. Sławiński, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża*, ss. 136–137.

³⁸ NTGL, s. 313.

³⁹ Czasownik παραδίδωμι („przekazywać”) oznacza akt tradycji lub transmisji, np.: Mt 11, 27; 25, 14; Łk 1, 2; 10, 22; Dz 6, 14; 16, 4. Ewangelista w J 7, 39 zwraca uwagę, że Duch będzie dany wierzącym w Niego, gdy Jezus zostanie uwielbiony na krzyżu (por. T. Herman, *Pneumatologiczna podstawa maryjnego pośrednictwa łask*, „Studium Scripturae Anima Theologiae”, Kraków 1990, s. 98).

⁴⁰ Por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998, s. 206.

⁴¹ Por. F. Gryglewicz, *Niezwyčajne szczegóły w Ewangelii św. Jana*, s. 101; I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, ss. 146–157; H. Sławiński, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża*, s. 139.

rzeniem wiary autora na Jezusa i to, czego Chrystus dokonał. Ewangelista mówi również o tych, którzy będą w przyszłości kontemplować wydarzenia na Golgocie⁴².

W tej wstępnej analizie kontekstu sceny 19, 25–27 wyraźnie widać jej bogactwo chrystologiczne, pneumatologiczne i eklezjalne. Odkrywamy tu coś znacznie więcej niż jedynie naturalny akt opieki Jezusa nad Matką. Wszystkie epizody są wysoce symboliczne i służą wizji Ewangelisty. Przedstawia On Mesjasza-Słowo Wcielone, prawdziwego panującego i wywyższonego Króla oraz mówi o konieczności wiary w Niego, Jego dzieło, a więc i w to, co dokonało się na Kalwarii, pod krzyżem⁴³.

b. Gatunek literacki i kompozycja perykopy

Omawiane wersety można nazwać „małym dramatem, w którym dominuje inicjatywa Jezusa”⁴⁴. Powszechnie utrzymuje się wśród egzegetów, że widoczną strukturą fragmentu jest schemat objawieniowy. Strukturę tę po raz pierwszy odkrył i zastosował Michele de Goedt⁴⁵. Odnajdujemy ten schemat w kilku miejscach dzieła Janowego. Można powiedzieć, że jest to gatunek literacki obecny w Ewangelii św. Jana⁴⁶. Ten schemat można porównać do sposobu, w jaki był prezentowany głos proroków. Poprzez jego użycie autorzy natchnieni wskazywali na proroków jako objawiających ważne przesłanie Boga dla ludu (np. Iz 49, 18; 60, 40; Ez 1, 4nn; Dn 2, 31nn; Bar 4, 36–37). Schemat ten zawiera cztery elementy, które progresywnie rozwijają nową ważną myśl:

- a) osoby A i B (dwie lub więcej) wprowadzone na scenę wydarzenia;
- b) osoba A (np. prorok, posłaniec Boży) zauważa, widzi osobę B. „Widzieć” – „oznacza tu nie tylko proces sensualny, ale introspekcje proroczą dzięki Duchowi Świętemu”⁴⁷;
- c) osoba A mówi coś na temat B, rozpoczynając tę formułę od słowa: „oto” (ὅτι);
- d) następuje sformułowanie tytułu, który objawia coś nowego na temat osoby A.

⁴² Por. I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, ss. 133–134; A. Jankowski, *Teologiczne aspekty Pasji Janowej*, s. 39; J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego*, ss. 207–208.

⁴³ Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, s. 926.

⁴⁴ Por. R. Fabris, *Giovanni*, s. 976.

⁴⁵ Por. M. de Goedt, *Un schéma de révélation dans le quatrième Evangile*, [w:] „New Testament Studies” 8(1961–1962), ss. 142–150.

⁴⁶ Por. J. Kudasiewicz, *Testament Jezusa J 19, 25–27. Nowe trendy interpretacyjne*, s. 53.

⁴⁷ A. Serra, *Maria a Cana e presso la croce*, s. 90.

W badanej perykopie poszczególne człony schematu objawieniowego uwidaczniają się następująco:

- a) przy krzyżu Jezusa stały: Matka, kobiety, umiłowany uczeń. Mamy więc wprowadzenie osób na scenę wydarzenia (19, 25–26);
- b) Jezus jako eschatologiczny Prorok „widzi”: Maryję jako „Niewiastę” i swojego umiłowanego ucznia (19,26);
- c) słowa Jezusa do Matki i umiłowanego ucznia; obie formuły rozpoczynają się od objawieniowego *ἴδε* („oto”) (19, 26–27);
- d) nowe objawienie dla Matki – otrzymuje Ona ucznia Jezusa jako swego syna – *ἴδε ὁ υἱός σου* i nowe objawienia dla umiłowanego ucznia – Matka Jezusa staje się Jego Matką – *ἴδε ἡ μήτηρ σου* (19, 26–27)⁴⁸.

Św. Jan używa powyższego schematu także w innych miejscach (1, 29.36.47). Szczególnie ważne wydaje się to w J 1, 36, gdzie znajdują się wszystkie elementy schematu. W rozważanym przypadku (19, 25–27) nie tylko mamy konstrukcję objawieniową, ale ponadto elementy schematu b), c) i d) występują podwójnie, czyniąc go w ten sposób jeszcze wyraźniejszym w stosunku do treści objawianych w pozostałych fragmentach Ewangelii (np. 1, 47)⁴⁹.

Na Golgocie poznajemy więc dwa nowe wyrażenia: „Oto syn twój” oraz „Oto Matka twoja” i nowe relacje między tymi osobami. Właśnie tu na Kalwarii widzimy Jezusa jako Proroka, który już wcześniej został przedstawiony jako pełen Ducha Świętego (1, 32.33; 3, 34). Objawienie dotyczy zarówno Matki, jak i umiłowanego ucznia. Możemy powiedzieć, że jest i dla Matki i dla ucznia⁵⁰. Należy je więc odkryć jako szczególny dar Mesjasza. To właśnie Jezus jest centralną i świadomie działającą postacią w analizowanej, krótkiej perykopie pasyjnej. Mesjasz, Oblubieniec i Król, podobnie jak w Kanie, wskazuje na swoją Matkę. Wydaje się, iż szczególne odniesienie Jezusa do Matki objawia częstotliwość użycia tych terminów przez św. Jana:

- „Matka Jego” – w odniesieniu do Jezusa (19, 25)
- „Matki Jego” – w odniesieniu do więzów rodzinnych (19, 25)
- „Matkę” – w odniesieniu do widzenia Jezusa (19, 26)
- „Matki” – przed rozpoczęciem dialogu (19, 26)
- „Niewiasto” – tytuł nadany swojej Matce przez Jezusa (19, 26)
- „Matka Twoja” – w odniesieniu do ucznia (19, 26)
- „Wziął Ją” – w odniesieniu do czynności ucznia (19, 27)

⁴⁸ NTGL, s. 313.

⁴⁹ Por. M. Czajkowski, *Maryja* (2, 1–11; 19, 25–27), s. 36.

⁵⁰ Por. A. Serra, *Bibbia*, s. 285; I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, ss. 122–123.

Renata Borowczyk zauważa, że słowo „Matka” i „Niewiasta” pojawia się we wszystkich pięciu przypadkach języka greckiego⁵¹. Odniesienie do Matki Jezusa dotyczy w J 19, 25 więzów krwi, następnie pojawia się bez dopełnienia, wskazując na funkcję macierzyństwa. Dopiero na tej podstawie słowo „Niewiasta” użyte jest w wołacz, po czym znowu pojawia się tytuł „Matka”, ale już w nowej rzeczywistości jako Matka umiłowanego ucznia, który przyjmuje ją „do siebie” (19, 27b). Ponieważ Jezus ujrzał „Matkę” i „ucznia”, należałoby się spodziewać nawiązania do „Matki” i „ucznia”: np. „Matko, oto mój uczeń”. Słyszymy jednak: „(...) oto twój syn”. Jest to nowa prawda. Ponadto Jezus znowu – jak w Kanie – wznosi się ponad więzy krwi, nazywając swoją Matkę „Niewiastą”⁵². Szczególna więc uwaga badawcza powinna być zwrócona na tę relację: Matki Jezusa („Niewiasty”) w stosunku do umiłowanego ucznia Jezusa, który staje się Jej synem. Wydaje się, że chodzi tu o nowy wymiar macierzyństwa i synostwa. Matka Jezusa nazwana „Niewiastą” staje się odąd również „Matką” św. Jana, a umiłowany uczeń staje się Jej „synem”. Jest to wydarzenie niezwykle ważne, gdyż zostaje przekazane nam w momencie szczytowym „godziny” Jezusa. Uczeń znajduje się w nowej relacji do Maryi – Matki Jezusa – Niewiasty. Ma stać się Jej synem, dzieckiem, które będzie odkrywać w Niej wzór wiary, wolnej od uzależnień w znakach i cudach⁵³. Dzieci Maryi to uczniowie Jezusa, dzielący z Nią bezgraniczną wiarę w „godzinie” Jezusa. Właśnie takie dzieci ma przyjąć za swoje i je prowadzić.

2. Analiza egzegetyczna

a. Osoby stojące przy krzyżu Jezusa

Analizowana perykopa rozpoczyna się od wyliczenia osób stojących przy krzyżu Jezusa na Golgocie: „Stały zaś przy krzyżu Jezusa Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria Kleofasa i Maria Magdalena” (19, 25)⁵⁴. W wersecie kolejnym czytamy zaś: „(...) Jezus zobaczywszy Matkę i ucznia (...)” (19, 26)⁵⁵.

⁵¹ *Niewiasta w pismach Janowych*, [w:] T.M. Dąbek [red.], *Matce Chrystusa*, Kraków 2001, s. 113.

⁵² Por. J. McHugh, *Maryja w Nowym Testamencie*, Niepokalanów 1998, s. 446.

⁵³ Por. J. Kudasiewicz, *Testament Jezusa J 19, 25–27. Nowe trendy interpretacyjne*, s. 54; J. McHugh, *Maryja w Nowym testamencie*, s. 446.

⁵⁴ Εἰσῆλθον δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ – NTGL, s. 313. „Stały zaś przy krzyżu Jezusa” – tłumaczenie za grecko-polskim Nowym Testamentem (GPNT, s. 492). Przyjmuje się, że termin „przy krzyżu”, używany w niniejszej pracy, lepiej oddaje ducha tekstu niż wyrażenie „obok” czy „pod” krzyżem. Tłumaczenie Biblii Tysiąclecia: „A obok krzyża Jezusowego stały” (BT, s. 1420).

⁵⁵ Ἰησοῦς οὖν ἰδὼν τὴν μητέρα καὶ τὸν μαθητὴν – „Jezus więc zobaczywszy matkę i ucznia” (NTGL, s. 313). Tłumaczenie według GPNT, s. 492.

Rodzi się pytanie, ile osób stało przy krzyżu i jaką rolę pełnią one w tym kulminacyjnym momencie pasji Jezusa?

Czwarta Ewangelia stanowi historię i teologię, które wzajemnie się przeplatają. Przykładem może być wyczulenie Jana na historię, kiedy mówi o trzech świętach Paschy, w których uczestniczył Jezus, uzupełniając niejako przekaz synoptyków. Czy również w przypadku sceny przy krzyżu mamy opis rzeczywistego faktu historycznego, dopełniającego zasadniczo synoptyków, czy jest to tylko teologia? Tekst 19, 25–27 jest spokojny, bez żadnej polemiki teologicznej. Sprawia wrażenie opisu dokonanego przez autentycznego świadka wydarzenia historycznego⁵⁶. Synoptycy, podobnie jak św. Jan, podkreślają, że uczniowie uciekli w tym decydującym momencie (Mk 14, 50; Mt 26, 56; J 16, 31) oraz fakt, iż kobiety stały w pewnej odległości od krzyża. Nie zaprzecza to i nie wyklucza jednak historyczności wydarzenia opisanego przez Jana. Paradoksalnie, jeśli pojawiają się wątpliwości w zestawieniu z opisem synoptyków, wzmacnia się argument o roli, jaką pełniła we wspólnocie Janowej Maryja – wzór dla Kościoła⁵⁷.

Faktem jest, że skazańcom umierającym na drzewie krzyża, pozwalano sporządzać listy rozwodowe dla swoich żon. Na miejsce straceń dopuszczano więc najbliższych i wyrażano zgodę na dokonywanie aktów prawnych. Tak więc i Maryja mogła w pewnym momencie stać pod krzyżem swojego Syna. Grono osób współczujących Jezusowi, zaangażowanych duchowo jest małe. Były to więc osoby dość bliskie Jezusowi, głównie kobiety. Warunki zewnętrzne, wykonywanie egzekucji nie pozwalały, by osób tych było wiele. To „imienni świadkowie historyczności faktu odkupienia dla następnych pokoleń i pierwsi zwiastunowie pustego grobu Jezusa”⁵⁸.

Kwestią dyskusyjną jest liczba kobiet stojących pod krzyżem⁵⁹. Ze względu na brak interpunkcji w tekście oryginalnym istnieją aż trzy możliwości: obecność dwóch, trzech lub czterech kobiet. Jeśli przyjmiemy, że są to dwie kobiety, wtedy należałoby czytać, iż pod krzyżem stała „Jego Matka i jego Matki siostra, mianowicie Maria Kleofasowa i Maria Magdalena”. Utożsamienie Maryi z Marią Kleofasową to interpretacja najmniej możliwa do przyjęcia. Jeśli uzna się, że pod krzyżem stały trzy kobiety, wtedy należy czytać:

⁵⁶ Por. H. Langkammer, *Maryja pod krzyżem*, [w:] J. Szalaga [red.], *U boku Syna*, Lublin 1984, s. 110.

⁵⁷ Por. B. Forte, *Maria la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Cinisello-Balsamo 1989, s. 95.

⁵⁸ Por. J. Homerski, *Pod krzyżem Jezusa*, [w:] *Męka Jezusa Chrystusa*, s. 162.

⁵⁹ Tekst *Biblii Tysiąclecia* brzmi: „(...) Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena” (J 19, 25b) (BT, s. 1420).

„Jego Matka i Jego Matki siostra (Maria Kleofasa) oraz Maria Magdalena”. Wtedy jednak Matka Jezusa musiałaby mieć siostrę o tym samym imieniu. Struktura tekstu wydaje się wskazywać na cztery osoby pod krzyżem Jezusa. Wyglądałoby to wtedy następująco: osoby – A i B oraz osoby – C i D. Pierwsze dwie są wtedy nieokreślone imiennie („Matka Jego i siostra Matki Jego”), drugie dwie wymienione po imieniu: Maria Kleofasa i Maria Magdalena⁶⁰. „Struktura tekstu o podwójnej parze kobiet potwierdza interpretację, która przyjmuje cztery kobiety”⁶¹. Matka Jezusa była dobrze znana w pierwotnej gminie Janowej. Wtedy jednak należałoby przyjąć, że druga kobieta była również dobrze znana albo przeciwnie – bardzo słabo znana. Św. Jan koncentruje się jednak tylko na Matce Jezusa. To przemawiałoby za faktem, że pozostałe kobiety są również znane w tradycji Janowej i nie są wytworem fantazji Ewangelisty. Dodatkowym argumentem mogą być ewangelie synoptyków, które mówią o trzech kobietach (nie zawsze tych samych) jednak zawsze bez Maryi – Matki Jezusa (Mt 27, 56–57; Mk 15, 40–41; Łk 23, 55–56). W rozwiązaniu tej kwestii należy się więc odwołać do odmiennych tradycji i różnych celów teologicznych poszczególnych autorów Ewangelii⁶². Wszyscy ewangelisci są zgodni, że w czasie ukrzyżowania Jezusa były obecne kobiety. Istnieją różnice imion oraz miejsca, w którym stały⁶³.

Cztery kobiety przy krzyżu można też potraktować jako przeciwstawienie czterech żołnierzy (19, 23), którzy podzielili szaty Jezusa na cztery części i każdemu przypadła jedna część. Uwypukla to dodatkowo kontrast wspólnoty kobiet zjednoczonych z Jezusem przez wiarę wobec grupy, która takiego spojrzenia nie posiada⁶⁴.

Kwestią, która zostanie rozstrzygnięta w dalszej części analizy, jest podwójny zwrot, określający Maryję. Przez Ewangelistę została Ona nazwana „Matką Jezusa”, ale przez samego Chrystusa – „Niewiastą”. Niewątpliwie chodzi tu o jedną, historyczną osobę Matki Jezusa, podobnie jak w wydarzeniu w Kanie (nie możemy jednak zapominać, że symbolika autora czwartej Ewangelii bazuje na faktach). Równocześnie jednak Maryja symbolizuje wspólnotę Kościoła – nowy lud Boży. Perspektywa ta została ukazana w pierwszym rozdziale.

⁶⁰ Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, ss. 904–906.

⁶¹ Por. R. Fabris, *Giovanni*, s. 976.

⁶² Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, ss. 904–906; J. Homerski, *Pod krzyżem Jezusa*, [w:] *Męka Jezusa Chrystusa*, s. 162.

⁶³ Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, ss. 373–374.

⁶⁴ A. Gonzales i in. [red.], *Commento della Bibbia Liturgica*, Roma 1981, s. 1426.

Jak mówić o Bolesnej Matce?

Osobą obecną przy krzyżu Jezusa jest również umiłowany uczeń, którego Jezus ujrzał „stojącego obok” (w. 26). „Umiłowany uczeń” jest identyfikowany przez tradycję z Janem Apostołem, lecz nigdzie w Ewangelii nie jest to powiedziane wprost. Mimo to z Ewangelii wynika, że jest on naocznym świadkiem dramatu męki (13, 23; 19, 26.35), widzi pusty grób (20, 2nn) i zmartwychwstałego Jezusa (21, 4–7.20–24). Według Dziejów Apostolskich (1, 8nn) były to warunki niezbędne do tego, by czyjeś świadectwo mogło być „apostolskie”⁶⁵.

Z drugiej strony anonimowość ucznia, jak i innych osób w Ewangelii św. Jana, wskazuje prawdopodobnie na to, iż dla Ewangelisty nie tyle ważne są pojedyncze osoby, ile funkcje, które one pełnią. Odnosi się to również do omawianej sceny. Na tej samej linii interpretacyjnej należy umieścić również wyrażenia: „Matka”, „Syn”, „Niewiasta”⁶⁶. Oczywiście, w wyrażeniu „umiłowany uczeń” można również widzieć konkretną osobę, naocznego świadka – św. Jana. Był on osobiście znany Kajfaszowi i – jak podkreśla Ewangelista (J 18, 15.16) – mógł śmiało poruszać się w przestrzeni Jerozolimy, a tym samym znaleźć się pod krzyżem.

Przyjmując, że ostatecznym redaktorem Ewangelii nie był św. Jan (co wiadać poprzez analizę kryteriów wewnętrznych)⁶⁷, jedną z możliwości identyfikacji tożsamości św. Jana jest „umiłowany uczeń”. Posługiwanie się takim określeniem opisowym dla celów literackich i teologicznych było znane w gminie qumrańskiej⁶⁸. Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden element. Synoptycy, wskazując na obecność kobiet, nic nie mówią o obecności Matki Jezusa, ale równocześnie tego nie wykluczają. Ewangelie synoptyczne nie wspominają natomiast o obecności uczniów w tym decydującym dla Jezusa momencie. Jedynie św. Marek mówi o setniku – dowódcy straży, który stwierdza, że Jezus był Synem Boga (por. Mk 15, 39). Zaraz po tych słowach

⁶⁵ Por. *Komentarze i marginalia Biblii Jerozolimskiej do Ewangelii*, przekł. Z. Kiernikowski, Gniezno 1992, s. 293.

⁶⁶ Por. I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, s. 123.

⁶⁷ Jednym z ważnych określeń w Ewangelii, które wskazują, że św. Jan nie jest ostatecznym jej redaktorem, jest stwierdzenie zawarte w epilogu: „Ten właśnie uczeń daje świadectwo (...) on je opisał. A wiemy, że świadectwo jego jest prawdziwe” (J 21, 24). Dyskusję na ten temat referuje: J. Bolewski, *Problem autorstwa czwartej Ewangelii*, CT 48(1978), fasc. 3, ss. 203–214.

⁶⁸ Por. H. Langkammer, *Maryja pod krzyżem*, s. 110. Wspólnotę z Qumran stanowili esenicy, Żydzi, którzy odcięli się od oficjalnego judaizmu. Żyli w ubóstwie i celibacie; czas dzielili na modlitwę, studium Prawa i na prace fizyczną. Wspólnocie przewodniczył Mistrz Sprawiedliwości – por. J. Kudasiewicz, *Qumran*, [w:] A. Zuberbier [red.], *Słownik teologiczny*, Katowice 1998, ss. 483–485.

jest mowa o grupie niewiast patrzących z daleka na Jezusa (Mk 15, 40–41). Być może tutaj należy widzieć zbieżność: „umiłowany uczeń” w czwartej Ewangelii jest odpowiednikiem setnika⁶⁹.

Ważniejsze jest jednak przebadanie określenia: „uczeń, którego Jezus miłował” w kontekście samej czwartej Ewangelii. Określenie „uczeń” (μαθητής) występuje u Jana 78 razy, natomiast „miłować” (ἀγαπάω) 36 razy. Są to słowa, które zwracają uwagę na dwa podstawowe tematy Ewangelii św. Jana (temat bycia uczniem Jezusa oraz temat miłości). Definicję określenia „uczeń” znajdujemy w Księdze Chwały (J 14, 21). Trwa on w Chrystusie (14, 20), miłuje go Ojciec i Syn (14, 23), przyjaźni się z Jezusem, idzie za Nim aż po krzyż (19, 25nn). „Uczeń” głosi, iż śmierć Chrystusa posiada walor zbawczy (19, 35). Jako wzór wiary pozostaje w łączności z Piotrem (20, 4.8), rozpoznaje Jezusa (21, 7) i będzie zawsze na świecie, aż do ponownego przyjścia Chrystusa (21, 20–21). Chodzi tu więc nie tylko o jedną osobę, ale o każdego, kto zachowując słowa Ewangelii, wchodzi w sferę miłości Ojca i Syna. „Uczeń” ten to typ i reprezentant każdego ucznia, wierzącego w Chrystusa⁷⁰. W fakcie więc niepodania imienia umiłowanego ucznia, ale określenia go terminami znamionnymi dla Ewangelisty, widzimy przedstawianie pojedynczych osób jako pewnych wzorców. Mamy tutaj ucznia *par excellence*: konwertytę, idealnego chrześcijanina, reprezentanta wspólnoty uczniów, przedmiot szczególnej miłości Jezusa, po prostu uczniów, których Jezus miłuje⁷¹.

Ważne jest również, w jaki sposób przedstawiona została relacja stojących osób wobec Ukrzyżowanego. Osoby te, wymienione przez Ewangelistę, znajdują się „przy krzyżu Jezusa”. Użyty przymek „przy” (παρά) łączy się normalnie z celownikiem osoby, tu natomiast z rzeczą – krzyżem. To jedyny przypadek w Nowym Testamencie, który wskazuje na niepowtarzalność osoby na krzyżu. Ukrzyżowany jest metonimią (innym imieniem) Jezusa⁷². Ten zamierzony pleonazm wprowadza czytelnika w ważną teologiczną treść.

⁶⁹ Por. S. Mędała, *Historia i teologia w Janowym opisie*, s. 258.

⁷⁰ Por. J. Kudasiewicz, *Testament Jezusa J 19,25–27. Nowe trendy interpretacyjne*, ss. 54–55.

⁷¹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, ss. 16–17; M. Czajkowski, *Uczniowie podczas męki Chrystusa*, [w:] F. Gryglewicz [red.], *Męka Jezusa Chrystusa*, Lublin 1986, s. 104. H. Langkammer jest zdania, iż należy poszerzyć znaczenie symbolu „umiłowanego ucznia” o wszystkich ludzi: „O powszechności zwrotu *umiłowany uczeń* decyduje uniwersalizm miłości Zbawiciela, ujawniający się na krzyżu w całej swej rozpiętości i sile, a Macierzyństwo Maryi ogłoszone z krzyża musi odznaczać się powszechnością i odnosić się do wszystkich ludzi” – H. Langkammer, *Znaczenie mariologiczne tekstu Ewangelii św. Jana 19, 25–27*, RTK 9(1962), nr 3, s. 112.

⁷² Por. S. Mędała, *Historia i teologia w Janowym opisie*, s. 258.

Jak mówić o Bolesnej Matce?

Mówi o głębokiej komunii Matki Jezusa, kobiet oraz umiłowanego ucznia nie tylko z Jezusem, ale też z tym, co dokonuje się w momencie ukrzyżowania⁷³. Wyrażenie więc εἰσῆλκεσαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ oznacza świadomość zadania, które wypływa z faktu obecności w tym miejscu. Nie chodzi o ulżenie Jezusowi w cierpieniu, bo wtedy Jego bliscy, a szczególnie Matka, staliby z dala (nie mogąc Mu przyjść z pomocą, pomnażałaby tylko cierpienia psychiczne). W przypadku Maryi nie chodzi też o matczyną wolę oderwania Syna od Jego cierpienia. Warto dodać, że Matka Jezusa jest wymieniona na początku grupy osób stojących przy krzyżu. Maryja jest obecna, by dopełnić to, do czego była wezwana w Kanie. Nie jest Matką skazańca, ale Zbawiciela. Nie wyłączając bólu, który wypływa w sposób naturalny ze śmierci Syna, chodzi tu o głębszą przyczynę obecności i współcierpienia. Tam właśnie, w Kanie, została zaproszona, do wejścia w głębsze rozumienie misji Chrystusa, do aktywnej współpracy w „godzinie” Syna. Widać wyraźnie, że Maryja odpowiada na tę propozycję i staje w „godzinie” swojego Syna nie tylko jako Jego cielesna Matka, ale też jako współuczestniczka szczytowego momentu posłannictwa Syna. W ten sposób „godzina” Jezusa staje się „godziną” Maryi⁷⁴.

Szczególne połączenie wersetu 25 z poprzednim, mówiącym o podziale szat i nie dzieleniu tuniki Jezusa jako symbolu jedności Kościoła, zasługuje na szczególną uwagę. Los rzucony o tunikę nie mówi, komu ona przypadła (tekst mówi natomiast o przyjęciu przez żołnierzy po jednej części szaty). Po tym fakcie natychmiast następuje stwierdzenie o obecności grupy osób przy krzyżu Jezusa. Odpowiedź na to, komu przypada w udziale tunika, czy raczej kogo dotyczy ten gest, tkwi być może w obecności Matki Jezusa, kobiet i umiłowanego ucznia pod krzyżem⁷⁵. W tej wspólnotcie spełniają się słowa Jezusa: „a ja gdy zostanę nad ziemię, wywyższony przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12, 32).

W konsekwencji mamy więc pięć osób, które w głęboki sposób są złączone z umierającym Jezusem, na czele z Matką Jezusa, zjednoczonych duchowo z wywyższonym Królem. Wszyscy stanowią załączek Kościoła – symbolizowanego przez niepodzielną tunikę Jezusa – resztę Izraela, nową wspólnotę mesjańską, zapowiedź zgromadzenia rozproszonych dzieci Bożych⁷⁶.

⁷³ Por. A. Serra, *Maria a Cana e presso la croce*, s. 94.

⁷⁴ Por. O. da Spinetoli, *Maryja w Biblii*, Niepokalanów 1997, ss. 158–159.

⁷⁵ Por. S. Mędala, *Historia i teologia w Janowym opisie*, s. 258.

⁷⁶ Por. F. Gryglewicz, *Testament Jezusa (J 19, 25–27)*, [w:] *Męka Jezusa Chrystusa*, s. 186; J. Homerski, *Pod krzyżem Jezusa*, [w:] *Męka Jezusa Chrystusa*, s. 162.

b. Objawienie dla Niewiasty i umiłowanego ucznia (ww. 26–27a)

W wersetach 26–27a czytamy: „Kiedy więc Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: *Niewiasto, oto syn Twój*. Następnie rzekł do ucznia: *oto Matka twoja*”⁷⁷.

Widzenie Jezusa posiada aspekt historyczny: ujrzał Matkę i stojącego obok niej ucznia. Zgodnie jednak ze schematem objawieniowym działanie Jezusa jako Proroka jest wyjątkowe, jest On Prorokiem eschatologicznym. Jego dzieło, które miał do wykonania, to owoc doskonałego objawienia woli Ojca. Widzimy to na przestrzeni całej Ewangelii, również pasji. To samo dokonuje się w 19, 25–27⁷⁸. Dodatkowym wzmocnieniem akcentu teologicznego jest ważny dla św. Jana spójnik „więc” (οὖν), który wskazuje na pewną logikę, jaką zawierają czyny Chrystusa, zawsze zgodne z wolą Ojca⁷⁹. Widzimy tu wymiar mesjańskiej świadomości Jezusa – w kontekście Ewangelii, szczególnie Kany (2, 4)⁸⁰. Z tą świadomością Mesjasza, eschatologicznego Proroka – Jezus nazywając po raz drugi swoją Matkę „Niewiastą” (por. 2, 4) – objawia Jej jednocześnie zupełnie nowe zadanie. Fakt zwrócenia się najpierw do Matki oraz cały kontekst perykopy wskazuje, iż nie chodzi tylko o zabezpieczanie przyszłości Matce Jezusa⁸¹. Mamy bowiem wzmiankę o obecnych na Kalwarii siostrach Jego Matki, na pewno w razie potrzeby gotowych pomóc samotnej wdowie. Nie chodzi też o opiekę i pomoc dla umiłowanego ucznia, z którym identyfikujemy Jana, gdyż biologiczna matka Jana była pod krzyżem. Rozpoczęcie od powierzenia Matce umiłowanego ucznia przy nazwaniu Jej ponownie Niewiastą wskazuje, że trzeba wyjść poza zwykłe relacje rodzinne⁸².

Spośród grupy obecnych osób Jezus ukrzyżowany wyróżnia dwie: „zobaczył Matkę i umiłowanego ucznia”. Rola Jezusa, wywyższonego Króla, jest oczywiście pierwszoplanowa. Jako Król chwały kieruje do wybranych osób słowa, które będą przedmiotem niniejszej analizy. Jednak spośród wszystkich osób stojących przy krzyżu Jezusa zupełnie wyjątkowe miejsce

⁷⁷ *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. piąte, Poznań 2000, s. 1420.

⁷⁸ Por. S. Mędała, *Historia i teologia w Janowym opisie*, s. 254.

⁷⁹ Por. M. Czajkowski, *Maryja* (J 2, 1–11; 19, 25–27), s. 35.

⁸⁰ Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 278.

⁸¹ J. McHugh odrzuca ten argument gdyż twierdzi, iż jest tu z góry założone zawierzenie. „Równie dobrze można by było twierdzić, iż przedstawiając Maryi Jana jako syna, Jezus powierza Matkę uczniowi, a nie odwrotnie”. Ostatecznie więc: „Wszystkie słowa Jezusa wypowiedziane podczas męki są brzemienne w istotną treść i dotyczą zleconej Mu przez Boga misji” (por. J. McHugh, *Maryja w Nowym Testamencie*, s. 424).

⁸² Por. O. da Spinetoli, *Maryja w Biblii*, s. 160.

zajmuje Jego Matka, wymieniona pięć razy bezpośrednio i raz domyślnie⁸³. Maryja została ukazana na początku grupy osób (w. 25), następnie przez trzykrotne użycie słowa „Matka” (werset omawiany), wreszcie w drugiej części wersetu 27. W tej krótkiej scenie daje to Maryi wyjątkowe miejsce i wskazuje na Jej rolę, która powinna być zaakcentowana. Jezus właśnie do Niej kieruje swoje słowa, tytułując Ją, podobnie jak w Kanie, określeniem „Niewiasta”⁸⁴. Chrystus podczas nowego objawienia na Kalwarii przez zwrot „Niewiasta” odsyła nas do Kany.

Tak jak w Kanie, również na Kalwarii tytuł „Niewiasta” występuje jako przeciwstawny tytułowi „Matka”. Jak zostało już powiedziane, w Kanie nie chodziło o stworzenie negatywnego dystansu czy rozerwanie więzów krwi. Podobnie i tutaj. Najgłębsza godność Maryi wypływa z faktu pełnienia przez Nią woli Ojca. Sam Jezus wprowadził słowo: „Niewiasto” i tylko On może je ostatecznie wyjaśnić. Dokonuje się to w Jego „godzinie”, na którą zaprosił swoją Matkę. Maryja zgodziła się na to już w Kanie, wyrażając potrzebną do tego wiarę (została ona określona przez Ewangelistę formułą Przymierza). Jest to wiara narodu wybranego, Oblubienicy Jahwe gotowej zawrzeć nowe Przymierze z Oblubieńcem, którym jest sam Jezus Chrystus-Mesjasz. W Kanie Maryja otworzyła się na nowy wymiar rzeczywistości Przymierza poprzez wiarę. Tam została zarysowana Jej godność jako Matki Mesjasza, Słowa Wcielonego, Matki Głowy odrodzonej ludzkości, wzoru wiary dla uczniów Jezusa. Maryja miała tę wiarę przed Kaną, na początku działania Jezusa, zanim Chrystus dokonał cudu. Jest z tą wiarą na końcu, gdy minęły już wszystkie cuda – znaki, bo Jej wiara nie opiera się tylko na znakach. Maryja stoi przy krzyżu Jezusa z wiarą Niewiasty z Kany, uosabiając wiarę reszty Izraela, nowego ludu Bożego. W ten sposób spełnia się to, co antycypowała Kana. Doskonała wiara Maryi to wiara Niewiasty, wzór dla wszystkich uczniów, dla całego Kościoła⁸⁵.

Właśnie Jej, obecnej przy krzyżu, Jezus objawia nowy wymiar bycia Niewiastą: „Niewiasto – oto syn Twój”. Do tej pory relacja Matka – Syn była między Nią a Jezusem. Istotą tej relacji były nie tylko więzy krwi, ale też pełnienie woli Ojca. Następuje teraz przeniesienie tej relacji na każdego ucznia, którego Jezus miłuje, ucznia, który poprzez wiarę świadomie wszedł w sferę miłości Ojca i Syna. Ten uczeń zostaje oddany Maryi jako syn. Można

⁸³ Pośrednie odniesienie do Maryi zawiera się poprzez zastosowanie zaimka: ἔλαβεν (...) αὐτήν – „wziął (...) Ją” – w. 27b (NTGL, s. 313).

⁸⁴ Por. A. Serra, *Maria a Cana e presso la croce*, ss. 94–95; I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, s. 125.

⁸⁵ Por. J. McHugh, *Maryja w Nowym Testamencie*, s. 447.

zaobserwować tu ciekawy schemat, obejmujący wyrażenie „Matka”. Przedstawia się on następująco:

„Jego Matka” (w. 25) – „Matka” (w. 26) – „Twoja Matka” (w. 26).

Właściwie tylko w wersecie 25 Maryja jest nazwana „Matką Jezusa”. Później Jan pozostawia tylko samo słowo „Matka”. W wersecie 26 tytuł „Matka” jest jakby Jej nowym imieniem. Egzegeza strukturalna słowa wskazuje, iż dochodzi tu – według słownictwa prawnego – do „przekazania własności”: Niewiasta, którą jest Matka Jezusa, staje się w wersecie centralnym Matką *par excellance*, a na końcu – Matką ucznia⁸⁶. „Jest tu przejście ze stopnia pokrewieństwa ludzkiego na stopień posłannictwa mesjańskiego, z płaszczyzny doczesnej troski na płaszczyznę Bożego planu zbawczego (podobnie jak w Kanie). Kiedy zaś nastąpi powrót do tytułu *Matka* to tytuł ten dzięki apostrofie *Niewiasto* ulegnie pogłębieniu i rozszerzeniu”⁸⁷. Cel Ewangelisty wydaje się dość wyraźny: Maryja jest nie tylko Matką Jezusa, ale Matką ucznia.

Oczywiście chodzi o macierzyństwo natury moralnej, duchowej. Odwołując się do rozmowy Jezusa z Nikodemem oraz innych tekstów Janowych (por. np: J 3, 15.16.36; 4, 14.36; 6, 47) można stwierdzić, że uczeń rodzi się z wody i Ducha na podstawie wiary w Jezusa. Nowe narodziny i nowe życie w Duchu Świętym ucznia Jezusa zostaje otoczone opieką przez Matkę – Maryję. Do tej funkcji macierzyńskiej Maryja zostaje wezwana w „godzinie” Jezusa. Ona ma wspomóc, ułatwić wzrost tego nowego życia, które już jest w „umiłowanym uczniu” Jezusa⁸⁸.

Jednocześnie Maryja ma stać się Matką dla ucznia i wszystkich uczniów jako „Niewiasta”. Relacja macierzyńska ma zrodzić się pomiędzy „Niewiastą” a „umiłowanym uczniem”. Aby odkryć ten szczególny, nowy wymiar objawionego macierzyństwa, należy odwołać się do pojęcia „Niewiasta” w kontekście nie tylko pism Janowych, ale i całej Biblii.

Jezus sam użył obrazu niewiasty rodzącej (γυνή) w kontekście swojej męki. Jest to symbol jednocześnie bólu i radości. Dotyczy Jego męki, ale i ponownego przyjścia na końcu czasów (J 16, 16–23). Rodząca kobieta to symbol sytuacji trudnej, pełnej oczekiwania. Prawdopodobnie jest to nawiązanie do tekstów proroka Izajasza o obietnicach Boga (Iz 26, 16–21 i 66, 7–14), które spełniły się w fakcie zmartwychwstania Chrystusa. Nie chodzi więc tu tylko

⁸⁶ Por. W.D. Michaelis, *Μήτηρ. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 4, s. 646; I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, s. 125; M. Thurian, *Maryja Matka Pana – figura Kościoła*, Warszawa 1989, s. 184.

⁸⁷ Por. M. Bednarz, *Duchowe macierzyństwo Maryi według IV Ewangelii w świetle współczesnej egzegezy*, „Tarnowskie studia teologiczne” 10(1987), cz. 2, s. 179.

⁸⁸ Por. U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, ss. 338–339.

o chrystofanie po męce, ale o radość pełnego zwycięstwa Chrystusa nad światem. Chrześcijanina nie powinien przerażać ucisk świata, jest to bowiem udział w doświadczeniu Mistrza, które przerodzi się na pewno w zwycięstwo⁸⁹. Symbol ten jest istotny, ponieważ zapowiada wydarzenia męki i zmartwychwstania Jezusa. W jakiś sposób wskazuje on również bohaterów tego dramatu. Niewiasta cierpi, a następnie raduje się z tego powodu, że „narodził się człowiek”. W przypowieści Jezusa jej macierzyństwo dotyczy nie tylko sfery biologicznej, ale odnosi się do takiego działania macierzyńskiego, które obejmuje aktywność matki kształtującej dojrzałego człowieka („gdy urodzi dziecko, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek (ἄνθρωπος) narodził na świat” – J 16, 21). Możliwe jest również odniesienie symbolu „Niewiasty” – rodzącej matki, do Matki Mesjasza, „Niewiasty” z J 19, 25–27. Wtedy Maryja byłaby prototypem uczniów, wspólnoty Kościoła⁹⁰.

Jednocześnie należy krytycznie ocenić bezpośredni paralelizm Księgi Rodzaju, w którym Maryja łączona jest z Ewą; w pierwszym wypadku zostaje nazwana „Niewiastą” (Rdz 3, 15), a w drugim „Matką wszystkich żyjących” (Rdz 3, 20). W obu jednak miejscach wymieniona zostaje tylko jedna osoba – Maryja. Tym samym gubi się odniesienie „Niewiasty” do wymiaru kolektywnego, a w tekście analizowanym (J 19, 25–27) są wskazówki do tego, aby takie znaczenie przyjąć (np.: symbol szaty cało dzianej czy inkluzja Kany i odniesienie do Przymierza). W wersetach Księgi Rodzaju nic jeszcze nie mówi się o Izraelu jako wspólnocie narodu. Wtedy on jeszcze nie istnieje. Dlatego kierunek poszukiwań pełnego znaczenia terminu „Niewiasta” powinien być nieco inny⁹¹.

⁸⁹ Por. A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań-Kraków 1999, t. 1, ss. 474–475.

⁹⁰ Por. A. Feuillet, *De muliere parturiente et de maternitate spirituali Virginis Mariae secundum Evangelium Sancti Johannis (16, 21; 19, 25–27)*, [w:] *Maria in Sacra Scriptura*, vol. V, Roma 1957, ss. 111–123; R. Fabris stwierdza: “Il clima di speranza escatologica che circonda l’oracolo profetico suggerisce di dilatare l’orizzonte ermeneutico della piccola parabola giovannea. La donna che partorisce potrebbe rappresentare non solo la comunità associata alla sofferenze messianiche, ma anche la madre del messia, prototipo dei discepoli” (R. Fabris, *Giovanni*, s. 831). Podobnie wypowiada się John McHugh (J. McHugh, *Maryja w Nowym Testamencie*, ss. 456–460).

⁹¹ Por. I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, s. 124. Podobnie Juliusz Synowiec odrzuca interpretację o bezpośrednim odniesieniu Księgi Rodzaju do Maryi jako Niewiasty, która zwycięża złego (Rdz 3, 15). Taka interpretacja jest sugerowana przez André Feuilleta. Przypisywalibyśmy wtedy Jahwiście chrześcijańską wizję Mesjasza. Rolę Matki Chrystusa możemy poznać dzięki Nowemu Testamentowi. Tylko w tym świetle możemy odnaleźć myśl ukrytą w Księdze Rodzaju i odnoszącą się do Matki Jezusa (J. Synowiec, *Na początku*, Kraków 1987, ss. 198–201). Można powiedzieć, że tekst Rdz 3, 15 sprzyja tłumaczeniu typicznemu (z podkreśleniem, że jedynie typicznemu).

Konieczne jest odwołanie się do szerszego kontekstu całej Biblii. Okazuje się, iż symboliczny obraz Niewiasty-Matki ewoluuje w kierunku coraz bardziej duchowym⁹². W niniejszej analizie należy odwołać się do wyrażenia „Niewiasta” w kontekście literatury prorockiej (por. Iz 21, 3; 26, 16–20; 66, 7–11; Jr 30, 6) i relektury tekstów judaistycznych, w których zostaje połączony tekst Deutero-Izajasza z tekstami o Córce Syjon (por. So 3, 14; Jl 2, 21; Za 2, 13; 9, 5; Ba 4, 37; 5, 5). Właśnie w tych pismach jest mowa o symbolicznym obrazie „Niewiasty Syjon, „Córy Syjon”, „Dziewicy Syjon”, „Matki Syjon”. Jerozolima staje się miejscem zgromadzenia rozproszonych przez niewolę babilońską dzieci narodu wybranego. Miasto Święte, upostaciowane w osobie kobiety-matki, staje się domem, miejscem nowego zamieszkania. Użyte więc w scenie pod krzyżem wyrażenie „Niewiasta” byłoby niezwykle konkretyzacją i spełnieniem w Matce Jezusa eschatologicznych oczekiwań zawartych w literaturze prorockiej. W wymiarze uniwersalnym i eschatologicznym odnosiłoby się to również do wszystkich ludzi. W tym sensie „umiłowanym uczniem”, który stoi obok krzyża, jest potencjalnie każdy naród, każdy człowiek. Każdego bowiem obejmuje to proroctwo, gdyż każdy jest umiłowany przez Boga, wezwany przez Jezusa do jednej owczarni, która ma jednego Pasterza (J 10, 16)⁹³.

Dla zobrazowania tego odniesienia warto podać przykładowe teksty literatury prorockiej:

„Podnieś w krąg oczy i spójrz: wszyscy gromadzą się, przychodzą do ciebie. Twój synowie przybywają z daleka, a córki twoje niesione są na barkach. Na ten widok promienieć będziesz, zadrży i rozszerzy się twoje serce, gdyż napłynie do ciebie bogactwo morza, skarby obcych ludów przybędą do ciebie” (Iz 60, 4–5)⁹⁴.

Po rozproszeniu w niewoli babilońskiej Izraelici powracają i wchodzi na górę Syjon. Tu tworzy się nowy lud Boży. Wizja ta staje się jednocześnie symbolem przyszłości i ma doskonałe wypełnienie w scenie pod krzyżem Jezusa w J 19, 25–27⁹⁵.

Nie ma jednak wyraźnego poparcia tej tezy w innych miejscach Biblii. Istnieje natomiast Tradycja i nauka papieży, wskazująca na Rdz 3, 15.20 jako na proroctwo mesjańsko-maryjne (M. Peter – ST, M. Wolniewicz – NT [red.], *Biblia Poznańska. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, [dalej: BP], t. 1, s. 11).

⁹² Por. M. Czajkowski, *Maryja* (J 2, 1–12; 19, 25–27), ss. 37–38.

⁹³ Por. I. de la Potterrie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, ss. 124–125; J. Kudasiewicz, *Testament Jezusa J 19, 25–27*, s. 55; A. Serra, *Biblia*, ss. 286–287; tenże, *Maria a Cana e presso la Croce*, ss. 105–106; J. McHugh, *Maryja w Nowym Testamencie*, ss. 429–430.

⁹⁴ Tłumaczenie według BP, t. III, s. 151.

⁹⁵ Por. I. de la Potterrie zwraca uwagę, że zwrot „wszyscy gromadzą się” z Iz 60, 4 został zapisany w perfekcie, co oznacza, że wydarzenie miało miejsce w przeszłości, ale jego

Jak mówić o Bolesnej Matce?

Podobnie w tekście tego samego proroka możemy zobaczyć symboliczny poród Niewiasty: „Kto słyszał o czym podobnym, kto widział coś podobnego? Czy w jednym dniu kraj się wyłoni? Albo czyż zrodzi się naród od razu? A oto [Córa] Syjonu ledwie poczuła boleści, porodziła swych synów” (Iz 66, 8)⁹⁶. Syjon – podobnie jak kobieta – wydaje na świat, rodzi swoich synów.

W wyrażeniu Jezusa z krzyża, którego używa redaktor czwartej Ewangelii, tytułując Matkę Jezusa „Niewiastą”, należy więc widzieć odwołanie się do Syjonu, ale też do konkretnej kobiety, stojącej przy krzyżu Matki Jezusa.

Po tej analizie nie możemy jednak nic powiedzieć o identyfikacji, która byłaby uchwytana w samej Ewangelii, a dotyczyłaby związku Maryja – Niewiasta – Kościół. Istnieje potrzeba odwołania się do innego tekstu Janowego – Apokalipsy (12, 1–6).

Ugo Vanni podaje następujące argumenty, przemawiające za takim odwołaniem. Maryja jako Matka Jezusa i każdego Jego ucznia nie daje życia fizycznego, lecz stymuluje wzrost życia wiary. Wydaje się jednak, że dla wyrażenia takiego macierzyństwa nie jest konieczny termin „Niewiasta”, wystarczy „Matka”, „Ewa” – jako Matka wszystkich żyjących (Rdz 3, 20). „Niewiasta” to termin ogólniejszy od „Matka”. Nawiązanie do Starego Testamentu wyjaśnia tylko częściowo ten problem poprzez przywołanie figur Ewy i Syjonu. W pierwszym (figura Ewy) nie występuje słowo „Niewiasta”, ale „Ewa”, jako imię żony Adama, która stała się matką żyjących. Nie tłumaczy to jednak do końca pojawienia się terminu Niewiasta w J 2, 3 i 19, 27. W drugim wypadku (figura Syjonu-Matki) jest odpowiedniejsza, ale trudność polega na tym, iż teksty Starego Testamentu (Iz 43, 4–6; 49, 18; 56, 6–8; 60, 4–5; 66, 8; Jr, 31, 3–14; Ba 4, 36–37; 5, 5) mówią o macierzyństwie narodu, ale nie występuje tu sam termin „Niewiasta”⁹⁷. Droga do identyfikacji, która dokonuje się między Maryją – Niewiastą a Kościołem, eschatycznym Syjonem, w czwartej Ewangelii wiedzie ostatecznie przez środowisko Janowe⁹⁸, w którym powstała Apokalipsa (szczególnie 12, 1–6). Zakładamy tu pewną dynamikę terminu „Niewiasta”, od znaku w Kanie przez Golgotę po Apokalipsę, który dokonał się w pierwotnym Kościele⁹⁹.

skutki są ciągle doświadczane. To bardzo dobry kontekst dla formuły objawienia w J 19, 25–27 (I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, ss. 124–125). Por. również: Cz.S. Bartnik, *Matka Boża*, Lublin 2003, s. 102.

⁹⁶ BP, t. 3, s. 164.

⁹⁷ Por. U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, s. 340.

⁹⁸ Wydaje się, że autor Apokalipsy wywodził się z kręgu osób znanych św. Janowi i świadomie kierował się w pisaniu swojego dzieła teologią Janową (por. J. Kudasiewicz, *Apokalipsa*, [w:] A. Zuberbier [red.], *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, ss. 33–37).

⁹⁹ Por. U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, ss. 340–341; J. McHugh, *Maryja w Nowym Testamencie*, s. 430; L. Stefaniak, *Mulier amicta sole „Ap 12, 1–17”*

Apokaliptyczna „Niewiasta” (Kościół) „jest ciężarna” (Ap 12, 2). Poród jest bolesny, trudny. Sceneria porodu to prześladowanie Niewiasty i Tego, którego ona wydaje na świat. Pojawia się również „inny znak” (ἄλλο σημεῖον) w odróżnieniu od „znaku wielkiego” (σημεῖον μέγα) – Niewiasty. Ten „inny znak” to smok, symbol przeciwników „godziny” Jezusa, tutaj rozrastający się do wymiarów organizacji historycznej o korzeniach szatańskich, demonicznych. Następuje walka między dwoma królestwami: Bożym oraz ziemskim, zamkniętym na transcendencję, które zmierza do wyeliminowania z historii tego, co Boże, Chrystusowe. Wartości Królestwa Boga istnieją w Kościele. Chrystus jest w Nim obecny, żywy, zmartwychwstały. „Ciężarna” Niewiasta-Kościół wyraża to nieustannie poprzez historię, a dokonuje się to w bólu i trudzie. Niewiasta chroniona przez Boga jest zepchnięta na margines, prześladowana, narażona na męczeństwo. Skąd siła Kościoła, aby realizować tę postawę, skąd ma być brany wzór? Właśnie z Maryi, Matki Jezusa. Przyjęta, przygarnięta przez Kościół i każdego ucznia Jezusa, technie samoświadomość poprzez ślady, które pochodzą z Jej życia. Jak w Ewangelii „Niewiasta” projektuje Maryję w kierunku Kościoła, tak w Apokalipsie odwrotnie: Kościół stawia niejako na równi z Maryją, widząc w Niej swoje spełnienie¹⁰⁰. Tak jak Maryja ułatwia głębszą obecność Jezusa w uczniach, tak Kościół uczy się od Niej dawania światu Chrystusa w historii i wzrostu życia Jezusa w swoich uczniach. Można więc mówić o kontynuacji, ewolucji terminów: „Matki Jezusa” i „Niewiasty”. „Niewiasta” z Kany delikatnie wskazuje na Maryję w funkcji Kościoła, pełniej odkryte jest to w „godzinie” Jezusa. W całej rozciągłości termin ten zostanie ukazany w Apokalipsie. „Kościół odbija się jak w zwierciadle w Maryi, odkrywa tożsamość i swoją rolę nosicielki i rodzicielki Chrystusa w historii”¹⁰¹. Poprzez takie działanie Kościół będzie mógł przyjąć miano Niewiasty: Dziewicy i Matki¹⁰².

w *świecie współczesnej egzegezy biblijnej*, RBL 9(1956), ss. 262–283. Według F. Siega brak wyjaśnienia terminu „Niewiasta” w pismach Janowych sugeruje spontaniczne rozumienie tego terminu w tym środowisku. Występuje tu w pierwszej kolejności odniesienie do wspólnoty, do Kościoła, natomiast w stosunku do Maryi, Matki Jezusa, przyjęć można w Apokalipsie (Ap 12) wyłącznie mariologiczny sens przystosowany. „Niewiasta” występuje tu w stosunku do „braci” jako ich Matka - przedstawia Ona cały Kościół, a „bracia” stanowią jego część (por. F. Sieg, „Niewiasta” i „Syn” w *Apokalipsie św. Jana 12*, Warszawa 1987, ss. 231-232).

¹⁰⁰ Por. U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, s. 346.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Por. O. da Spinetoli, *Maryja w Biblii*, ss. 177–190; R. Borowczyk, *Niewiasta w pismach Janowych*, [w:] T.M. Dąbek [red.], Kraków 2001, ss. 115–126.

Jak mówić o Bolesnej Matce?

Dwukrotne powtórzenie formuły objawienia nie jest i nie może być pomyłką u św. Jana. Mamy do czynienia z podwójnym objawieniem. „Matce Jezusa zostaje objawione to, kim jest uczeń dla Niej, a przejawy tego zostaną pokazane w przyszłości, uczniowi zaś na równi zostaje objawione to, kim jest Matka Jezusa dla niego, a przejawy tego również ukażą się w przyszłości”¹⁰³. Pytanie o jakie „macierzyństwo” i o jakie rozumienie „bycia synem” tu chodzi? Wyżej została podjęta próba ukazania macierzyństwa Matki Jezusa jako Niewiasty; odpowiada to pierwszej części formuły objawieniowej. Pozostaje jeszcze odkrycie nowej rzeczywistości, o której mówi druga część wspomnianej formuły.

Wydaje się, że w tym momencie chodzi o ukazanie postawy, jaka powinna cechować ucznia Jezusa wobec Jego Matki. Maryja będąc Matką Jezusa staje się również Matką ucznia swojego Syna. Nie chodzi więc o zwykłe odwrócenie słów: „Niewiasto, oto syn twój” na wyrażenie: „Oto Matka Twoja”. Macierzyństwo nowej Matki jest skuteczniejsze niż Jej macierzyństwo ziemskie, bo oparte o wolę samego Mesjasza. Ponadto w świetle słowa Bożego bycie ojcem i matką duchową stanowi wezwanie do naśladowania swego ojca i matki (por. 1Kor 4, 15–16; 1Tes 2, 7.11; 1P 3, 6). W wypadku Matki Jezusa mamy więc wezwanie dla umiłowanego ucznia, który stając się synem, otrzymał równocześnie wzór – model, mający być dla niego wezwaniem do naśladowania. To macierzyństwo ma wartość jednoczącą wszystkie dzieci, jednocześnie jest relacją indywidualną, wewnętrzną, relacją zamierzoną przez Jezusa i uroczyście ogłoszoną. Sama Jej więc obecność w życiu ucznia Jezusa nie jest czymś wtórnym, lecz istotnym, tak, jak istotna jest rola matki dla dzieci i przyszłości rodziny.

Tę głęboką relację synowską objawia kolejny werset, który mówi o sposobie przyjęcia Matki Jezusa, Niewiasty w życie umiłowanego przez Jezusa ucznia¹⁰⁴. Wydaje się więc, iż pełniejsze zrozumienie „bycia synem” Maryi-Niewiasty można będzie odkryć, analizując następną część wersetu (J 19, 27b).

c. Przygarnięcie Matki Jezusa przez umiłowanego ucznia

W ostatniej części omawianej perykopy Ewangelista umieszcza zwrot, który jest niejako dopowiedzeniem drugiej części formuły objawieniowej. Każde słowo tego zdania niesie z sobą ważną treść:

¹⁰³ Por. U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, ss. 338–339.

¹⁰⁴ Por. O da Spinctoli, *Maryja w Biblii*, s. 171; A. Serra, *Maria a Cana e presso la croce*, s. 102.

καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὸν εἰς τὰ ἴδια¹⁰⁵
(19, 27b) – „i od owej godziny wziął uczeń ją do siebie”¹⁰⁶.

Werset ten jest kontynuacją i głębszym zastosowaniem tego, co zostało objawione Maryi i umiłowanemu uczniowi. Umiłowany uczeń odpowiada pozytywnie na słowa konającego i uwielbionego Jezusa. Jest to równocześnie ukazanie wymiaru eklezjalnego macierzyństwa Maryi, jaki realizowała Maryja w pierwotnym Kościele i w Kościele każdego czasu, aż do całkowitego spełnienia eschatologicznego¹⁰⁷.

Analizowany werset rozpoczyna się od wspomnienia „godziny”. Rzecznik ten występuje łącznie 26 razy w dziele Janowym i jest charakterystyczny dla Ewangelisty. Zarówno przy okazji analizy wesela w Kanie, jak i przy omawianiu kontekstu testamentu Jezusa zostało ukazane teologiczne znaczenie tego wyrażenia. Św. Jan używa wyrażenia ὥρα („godzina”) jako jednostki czasu (np. 1, 39; 4, 6). W omawianym wersecie należy jednak przyjąć sens teologiczny i historiozbowczy tego wyrażenia. Życie Jezusa skierowane jest ku „godzinie”. Kalwaria to jej najważniejszy moment, jej cel (J 12, 27–28a). To „godzina” największej miłości (J 13, 1). Otwiera ona drogę Kościoła i to w niej Jezus uroczyście daje swoją Matkę umiłowanemu uczniowi, co jest integralną częścią dzieła Jezusa na Kalwarii¹⁰⁸.

W wersecie 27b z określeniem „godzina” związany jest ściśle zwrot: καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας – „od tej godziny”, „od owej godziny” (wyrażenie przysłówkowe). Nie chodzi więc o czynność punktową aktualnego momentu czasowego, ale o aktywność, która jest początkiem trwającego okresu. Jest to czas, który zaczyna się od uwielbienia Jezusa; czas, w którym dokonało się specyficzne objawienie dla ucznia; czas Kościoła¹⁰⁹. Od tego właśnie ważnego, istotnego momentu, uczeń zrozumiałwszy objawienie Jezusa, ἔλαβεν (...) αὐτὸν – „wziął (...) Ją” (Matkę Jezusa) do siebie. Czynność ucznia podkreślona jest przez zastosowanie czasu: aorystu inchoatywnego lub ingresywnego, w którym omawiany moment z przeszłości, będąc początkiem i punktem wyjścia, staje się jednocześnie okresem, który musi się przedłużyć w przyszłość¹¹⁰.

¹⁰⁵ NTGL, s. 313.

¹⁰⁶ Tekst według grecko-polskiego tłumaczenia Nowego Testamentu (GPNT, s. 492). Tekst *Biblii Tysiąclecia* brzmi: „I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie” (*Biblia Tysiąclecia*, wyd. piąte, Poznań 2000, s. 1420).

¹⁰⁷ Por. U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, ss. 341–342.

¹⁰⁸ Por. J. Kudasiewicz, *Testament Jezusa J 19, 25–27*, ss. 57–58.

¹⁰⁹ Por. I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, s. 129.

¹¹⁰ Por. M. Auerbach, M. Golias, *Gramatyka grecka*, Warszawa 1954, ss. 185–186.

W tym wypadku chodzi o świat chrześcijański, który poczyną się od „godziny” Jezusa¹¹¹.

Umiłowany uczeń „przyjmuje” Matkę Jezusa jako swoją. Aby odkryć głęboki sens tego sformułowania, należy przebadać i odkryć znaczenie zarówno czasownika: ἔλαβεν, jak i samego sformułowania: εἰς τὰ ἴδια.

Czasownik ἔλαβεν (od λαμβάνω), zwykle jest tłumaczony w J 19, 27b jako „wziął”. Sam czasownik może mieć jednak aż trzy odcienie i we wszystkich występuje w czwartej Ewangelii, dlatego istotne jest, w jakim sensie należy go rozumieć w tym analizowanym miejscu¹¹².

Po pierwsze można rozumieć to słowo jako oznaczenie czynności fizycznej: „wziąć”, „chwycić” w sensie czynnym, kiedy obiektem aktu jest rzecz, np.: „Jezus wziął chleb (...)” (6, 11). Są jednak miejsca, kiedy czasownik ten oznacza czynność w znaczeniu biernym: „wziąć”, „przyjąć”, kiedy dopełnia się rzeczywistość duchowa: „Weźmijcie Ducha Świętego (...)” (20, 22). Byłoby to drugie znaczenie tego wyrażenia. Wreszcie trzecie użycie czasownika, kiedy dopełnieniem jest osoba (przyjęcie osoby). To właśnie znaczenie ma zastosowanie w badanym wersecie. U Jana zawsze w tym wypadku chodzi o Jezusa, o przyjęcie Jego słów, przesłania, świadectwa (por. J 5, 34.41). Poza odniesieniem tego czasownika do Jezusa jest tylko jedno odniesienie do innej osoby, mianowicie do Maryi, co umieszcza fakt przyjęcia Maryi, Matki Jezusa jako Niewiasty w niezwykle ważnym i doniosłym kontekście¹¹³.

Jednak w języku polskim pozostaje problem: jak oddać ten odcień znaczeniowy, by nie przeoczyć i nie spłyć znaczenia samego wydarzenia. W tym kontekście polskie słowo „przyjąć” nie brzmi najlepiej. Józef Kudasiewicz proponuje słowo „przygarnąć”. Oznacza bowiem „dać komuś schronienie”, „wziąć do domu”, „pod swoją opiekę”, ale też „przygarnąć do serca”, „przytulić się do kogoś”. Ludzki i synowski gest ma znaczenie teologiczne: Jan staje się synem Maryi na płaszczyźnie wiary, staje się również człowiekiem wiary w relacji do Maryi i Kościoła¹¹⁴.

Pozostaje jeszcze do odkrycia ostatni zwrot wersetu. Umiłowany uczeń przygarnia Matkę Jezusa: εἰς τὰ ἴδια – „do własnych dóbr”¹¹⁵. Ten zwrot

¹¹¹ Por. I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, s. 129.

¹¹² R. Popowski [red.], λαμβάνω. *Wielki słownik grecko-polski*, Warszawa 1995, ss. 356–357.

¹¹³ Por. I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, s. 130.

¹¹⁴ Por. J. Kudasiewicz, *Testament Jezusa J 19, 25–27*, s. 59.

¹¹⁵ W grecko-polskim tłumaczeniu Nowego Testamentu wyrażenie Janowe jest przetłumaczone: „do własnych (ogólnie o domu, majątku, ludziach”, GPNT, s. 492). Te słowa można rozumieć fizycznie (uczeń wziął Maryję do swojego domu, aby zamieszkać razem z nią), albo duchowo. W literaturze pozabiblijnej u greckich historyków świeckich,

występuje u św. Jana 15 razy i oznacza własność o charakterze religijnym, duchowym; przynależność do Chrystusa (J 5, 18.43; 7, 18; 10, 3). Jan mówi również o rodzajach własności: złe moce, siły, idee są własnością szatana (8, 44; 15, 19), Izraelici i uczniowie są własnością Chrystusa (1, 11; 10, 4; 13, 1), wreszcie uczniowie Jezusa mają swoją „własność” (16, 32; 19, 27b). Nie chodzi tu o dobra materialne, gdyż mowa jest tu o umiłowanym uczniu, wzorze wierzącego. Chodzi tu więc o „rzecz”, o „dobra” związane z wiarą tego ucznia¹¹⁶.

Przez akt przygarnięcia Matki Jezusa umiłowany uczeń okazuje się człowiekiem, który wierzy, a więc tym, który przyjmując Słowo Wcielone, Mesjasza, do swojego życia, jest jednocześnie prawdziwym synem Maryi: konsekwentnie wierny poleceniu Jezusa, przygarnia Ją do siebie, do swoich dóbr duchowych. Wchodzi tym samym w „rodzinę Boga”, otwiera się w wierze na Maryję-Niewiastę, jedyną osobę oprócz Jezusa, której dotyczy u św. Jana termin (ἐλαβεν). W kontekście przyjmowania Jezusa to określenie zbliżone jest do terminu „wierzyć” i często jest z nim złączone. Z kolei wiara według św. Jana odnosi się do relacji i decyzji wobec objawienia Jedyne Pośrednika, jakim jest Chrystus, osobistego związku z Nim przez otwartość i aktywną miłość. W to znaczenie włączona jest jedynie Maryja, Matka Jezusa, która staje się również figurą Kościoła – Niewiastą¹¹⁷.

w papirusach, w LXX, termin ten jest używany w znaczeniu fizycznym, ale z czasownikiem oznaczającym ruch: „wracać”, „odsylać”, „chodzić”, itp. Tu natomiast εἰς τὰ ἰδια nie oznacza ruchu ani akcji działania wobec przedmiotu, np. „wziąć do ręki”. Chodzi tu o dyspozycję w stosunku do osoby, zachowanie duchowe, o powstanie nowej relacji, relacji wspólnoty między uczniem a Matką Jezusa, otrzymującą nowy tytuł „Niewiasta”. Uczeń, którego Jezus miłował, otwiera się na nowy dar, który pochodzi od umierającego Jezusa, będącego w szczytowym momencie działania mesjańskiego. Od tej „godziny” Matka Jezusa staje się Matką umiłowanego ucznia. Można to lepiej oddać poprzez przykład: „Od tej godziny uczeń przyjął ją do swojej intymności, zacisza, bliskości”. Światło na bogactwo tej frazy mogą rzucić inne fragmenty z czwartej Ewangelii: „Owce słuchają jego głosu i własne owce woła (καὶ τὰ ἰδια πρόβατα φωνεῖ) po imieniu” (J 10, 3). Nie chodzi tu o dom – owczarnię, ale o pewną intymną relację Jezusa ze swymi wiernymi, wyrażającą się w obrazie dobrego pasterza. Innym przykładem jest werset: „[Słowo] (...) do swojej własności przyszło (εἰς τὰ ἰδια ἦλθεν) i swoi go nie przyjęli” (J 1, 11). Można tu mówić o paralelizmie z 19, 27b, gdyż zawiera właśnie ten czasownik: o ile Słowo Wcielone nie zostało przyjęte przez swoich, Matka Jezusa została przyjęta do życia wiary Jego ucznia. Wydaje się, że „dobra duchowe” to wszystkie dobra pochodzące od Jezusa: słowa Jezusa, Jego objawienie, miłość, Chleb życia, dar Ducha Świętego. Wśród tych darów uczeń przyjmuje „Matkę Jego” (Por. I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, ss. 131–132; R. Borowczyk, *Niewiasta w pismach Janowych*, ss. 105–108).

¹¹⁶ Por. J. Kudasiewicz, *Testament Jezusa I* 19, 25–27, s. 59; A. Serra, *Biblia*, ss. 291–292.

¹¹⁷ Por. S. de Fiores, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna 1992, s. 98; O. da Spinetoli, *Maryja w Biblii*, s. 175.

Jak mówić o Bolesnej Matce?

Tak więc Maryja jako Matka i Niewiasta jest cennym darem dla ucznia, otrzymanym w godzinie najważniejszej. Jest dana uczniowi, by mógł zrealizować się jako autentyczny uczeń Pana. Skoro Jan oznacza wszystkich uczniów Jezusa, więc Maryja zostaje dana Kościołowi jako Matka, by Kościół – uczniowie Pana – mogli realizować swoje chrześcijaństwo¹¹⁸.

3. Teologiczno-kerygmaticzne przesłanie perykop

a. Godzina Jezusa Króla godziną Jego Matki, Niewiasty

Dzieło św. Jana przedstawia „wielką scaloną kontemplacyjną wizję, w której różnorodne płaszczyzny przenikają się nawzajem”¹¹⁹. Kontemplacja ta dotyczy zarówno ziemskiego życia Jezusa, Jego życia w chwale, jak i aktualnego życia Kościoła (gminy do której pisze autor Ewangelii, ale i do Kościoła naszego czasu)¹²⁰. Dwa rozdziały Księgi Chwały (J 18 i 19) koncentrują się przede wszystkim na znaczeniu teologicznym wydarzenia krzyża, „godziny” Jezusa. Skupione są na osobie Jezusa – Króla Chwały, uwielbionego Baranka Bożego. Do tej „godziny” jest odesłana Maryja – Matka Jezusa w wydarzeniu Kany. Maryja cały czas idzie za Jezusem, który nieustannie jest główną kontemplowaną postacią Ewangelii.

Mesjasz tej „godziny” powinien być pierwszoplanową postacią w wydaniu przepowiadania słowa Bożego. Omawiana perykopa (J 19, 25–27) jest uznawana za jeden z punktów kulminacyjnych Ewangelii według św. Jana. Centralna postać Ukrzyżowanego, inicjatywa Jezusa, Jego słowa do Matki i ucznia oraz wzmianka, iż od tej właśnie godziny umiłowany uczeń przygarnia Ją do siebie, mówią wyraźnie o tej kulminacji¹²¹.

Prawdę tę proklamuje również napis na krzyżu wyrażony w trzech językach, skierowany do całego świata. Tym bardziej, iż wywyższenie obejmuje u św. Jana również wejście do chwały Ojca (wniebowstąpienie), uwielbienie na tronie niebieskim. Chwałę tę posiadał Jezus „zanim świat powstał” (17, 5). Śmierć jest jej szczytem na ziemi i była Jego pragnieniem, ponieważ było to wolą Ojca (12, 23–24; 4, 34). Tu – na krzyżu – dochodzi do ostatecznego objawienia, które pojawiło się na ustach św. Jana Chrzcziciela: „Oto Baranek Boży, który

¹¹⁸ Por. J. Kudasiewicz, *Testament Jezusa J 19, 25–27*, s. 60.

¹¹⁹ Por. C.K. Martini, *Męka Jezusa Chrystusa według czterech Ewangelii*, ss. 129–130.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Por. I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, s. 116; M. Thurian, *Maryja Matka Pana – figura Kościoła*, ss. 165–166; H. Baltazar, *Światło słowa*, Poznań 1995, s. 60.

głodzi grzech świata” (1, 29), gdyż ofiara krzyża połączona jest u Ewangelisty z godziną ofiarowania baranka paschalnego w Świątyni¹²².

Istotne stwierdzenie tajemnicy wesela w Kanie Galilejskiej: „objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego jego uczniowie” (J 2, 11) w pełni realizuje się na krzyżu. Dlatego też, by wydobyć całe bogactwo kerygmatu, ważne jest powiązanie tych dwóch perykop ze sobą. Kana wskazuje na Nowe Przymierze i Oblubieńca, który przynosi Nowe Prawo – Ewangelię. Każdy inny znak w czwartej Ewangelii to progresywne ukazanie Jezusa, który uzdrawia, jest pokarmem, światłem, życiem. Jednak wszystkie znaki zostaną przekroczone w swojej wymowie, w „godzinie” prawdziwego objawienia chwały, to znaczy w momencie ukrzyżowania i zmartwychwstania. Do takiej kontemplacji chwały przygotowuje Ewangelista i sam to czyni, patrząc na przebity bok Jezusa, z którego wypływająca krew i woda symbolizują sakramentalne odrodzenie. Jest to dar dla każdego człowieka. „Godzina” Jezusa staje się godziną zwycięstwa, zbawienia, ocalenia, przyjęcia panowania Mesjasza-Króla, który z wysokości krzyża hojnie obdarza każdego, patrzącego na Niego z wiarą. Aż tak bardzo Bóg umiłował świat, że dał swojego Syna, aby nikt nie zginął, ale miał życie wieczne (por. 3, 16) poprzez przynależność do Nowego Przymierza¹²³.

Chwała tej „godziny” i chwała takiego Króla jest paradoksem. Tak też powinna być też widziana w przepowiadaniu. Jest zapowiedziana jako uniżenie, służba i dar z siebie (por. 13, 1nn – umycie nóg). To miłość do końca, którą uczniowie mają obowiązek zachowywać; jednocześnie przez taką postawę będą oni rozpoznani przez świat (por. 15, 1nn). Tu – na krzyżu – Jezus daje świadectwo tej prawdzie. Jest ono skuteczne dla każdego, kto jest z prawdy i kto słucha Jego głosu (18, 37). Paradoksalność obrazu – ikony Króla Chwały jest widoczna przez cały czas pasji, zarówno w czasie przesłuchania u Piłata, jak i w czasie ukrzyżowania, gdzie pozbawiony szaty i przybity do krzyża Jezus nie przestaje służyć. Oddaje wszystko: szaty, swoją Matkę, przekazuje Ducha, pozwala na otwarcie boku – serca. Autor pierwszego listu św. Jana skomentuje to największe objawienie się chwały Boga stwierdzeniem: „Bóg jest miłością” (1J 4, 8.18)¹²⁴.

Sam testament Jezusa-Króla to ukazanie w kontekście męki świadomości mesjańskiej jako jednego z elementów podstawowych w Jego zbawczym

¹²² Por. H. Schumann, *Duch daje życie. Pomoc w medytacji i modlitwie*, Poznań 1988, ss. 94–98.

¹²³ Por. C.K. Martini, *Radość Ewangelii*, Kielce 1988, ss. 43–50.

¹²⁴ Por. C.K. Martini, *Męka Jezusa Chrystusa według czterech Ewangelii*, Kraków 1999, ss. 131–132; H. Schumann, *Duch daje życie*, s. 95.

dziele. Chrystus wchodzi w mękę, a sposób przekazu Jego zachowania i słów świadczy o tym, iż tylko Jezus do końca wie, w jakim celu „przyszedł na świat” i „skąd” jest Jego Królestwo (J 18, 33–37).

Ukazanie czy raczej odkrycie ważnej roli osoby Jego Matki jako Niewiasty, wzoru dla umiłowanego ucznia (którym staje się każdy wierzący w Niego) jest konsekwencją takiego widzenia Jezusa. To Jezus, królujący z krzyża Mesjasz, jest tym, który gromadzi swoje dzieci u stóp tronu chwały (krzyża), jest Tym, który jednoczy Kościół i stanowi jego centrum¹²⁵.

Maryję – Matkę Jezusa przepowiadający powinien widzieć w kontekście tej „godziny” Jezusa. „Maryja należy do godziny Jezusa i sytuowana jest zawsze u Jana w kontekście chrystologicznym: na początku i na końcu wydarzenia mesjańskiego swojego Syna”¹²⁶. Ewangelista, używając określenia „aby się wypełniło Pismo” (19, 28), wyraźnie stwierdza, że kontekstem badanej sceny, w której jest obecna Matka Jezusa, jest spełnienie się na Jezusie mesjańskich prorocत्व. Właśnie w to spełnienie jest ściśle włączona Maryja. Jest Ona w samym centrum misterium Paschy Jezusa¹²⁷.

W samym doświadczeniu Golgoty uwidacznia się Jej udział poprzez głęboką jedność z Ukrzyżowanym, co wykazała egzegeza. „Godzina” Mesjasza, pasji, która jest wywyższeniem i uwielbieniem, jest równocześnie „godziną” Matki Mesjasza, Maryi. Jest też kontynuacją i pogłębieniem obecności Matki – Niewiasty z Kany Galilejskiej. Do Kany Jezus był zaproszony, Jego Matka zaś już tam była. Znak wina, w którym Maryja odegrała ważną rolę poprzez swoją postawę wiary, jeszcze bardziej zjednoczył uczniów z Jezusem. Postawa Maryi i znak Kany stworzył nową wspólnotę, która wyruszyła za Chrystusem. W Kanie jednak Jezus, zaprasza Maryję na „godzinę” krzyża, która jest również Jego uwielbieniem. Tu – na krzyżu – symboliczne gody Kany przemieniły się w obfitość płynącą z dobrowolnej ofiary, rzeczywistość już

¹²⁵ Por. A. Serra, *Maria a Cana e presso la croce*, ss. 83–84.

¹²⁶ Por. S. de Fiores, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, s. 100. Brown stwierdza: „W godzinie Jezusa ludzie są stwarzani na nowo jako dzieci Boże – nowa wspólnota, kiedy jest przekazany Duch Święty. Dokonuje się to w bólu rodzenia. Przez to zostaje wniesiony Duch (Iz 26, 17–18) i przekazany (J 19, 30). W stawianiu się matką umiłowanego ucznia (chrześcijan), Maryja symbolicznie przywołuje na pamięć Córkę Syjonu, która po bólach rodzenia wprowadza nowy lud w radość (J 16, 21; Iz 49, 20–22; 54, 1; 66, 7–11). Jej – Maryi – Syn jest pierworodnym spośród umarłych (Kol 1, 18), tym, który ma klucze śmierci (Ap 1, 18); i ci, którzy wierzą w Niego, są na nowo rodzeni na Jego obraz. Jako jego bracia, mają Ją za matkę” (R.E. Brown, *The Gospel according to John*, ss. 925–926).

¹²⁷ Por. H. Langkammer, *Znaczenie mariologiczne tekstu Ewangelii św. Jana J 19,25–27*, s. 101; R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, ss. 108–109.

nie symboliczną, ale faktyczną i zbawczą – daru Jezusa z siebie za lud. Każdy, kto wierzy jak Jego Matka, staje się uczestnikiem Nowego Przymierza, a żyjąc Nowym Prawem miłości, zostaje zbawiony. Jak w Kanie Chrystus podniósł prośbę Maryi do sfery mesjańskiej, tak i na Golgocie nie koncentruje się na cierpieniu człowieka – Maryi, ale podnosi Jej cierpienia oraz gotowość i wolę współdziałania do swojej zbawczej działalności. Jest to dalszy ciąg pośrednictwa Matki Jezusa, tym razem już bez słów, poprzez milczącą obecność w skutecznym i jedynym pośrednictwie Jezusa Chrystusa¹²⁸.

To milczenie wobec „godziny krzyża” ma głęboki sens. Św. Paweł przeciwstawia „naukę krzyża” i „mądrość krzyża” „mądrości słowa” i mądrości mędrców, uczonych, badaczy tego świata (por.: 1 Kor 1, 17–25). Mądrość świata wyraża się w wielości słów, w dyskusjach, natomiast dzieło – misterium krzyża – najgłębiej wyraża się przez milczenie. „Milczenie jest językiem krzyża. Strzeże wartości ofiary składanej Bogu. Przeszkadza w rozpraszaniu się cierpienia, skłonnego do poszukiwania i odnajdywania zapłaty na tym świecie”¹²⁹. To milczenie wobec najważniejszego misterium jest również jednym z etapów „pielgrzymki wiary” Maryi i każdego chrześcijanina, który naśladuje Chrystusa według Jej wzoru (KK 58).

„Godzina” Paschy nieskończenie łączy Mesjasza i Jego Matkę w cierpieniu (jak to jest możliwe tylko między Matką a Synem), ale jednocześnie nie wolno negować nieskończonej różnicy między Chrystusem – Jedynym Pośrednikiem między Bogiem i ludźmi (1 Tym 2, 5; Hbr 4, 15; KK 62) a Maryją – człowiekiem, stworzeniem Boga. On jest słowem Ojca – przyczyną sprawczą, celową i podtrzymującą świat w istnieniu, jest Zbawicielem świata, Maryja zaś jest człowiekiem („stoi przy krzyżu” – J 19, 25), bierze udział w funkcji Boga-Człowieka, Pośrednika¹³⁰. Te dwa aspekty: nieskończonego podobieństwa i niepodobieństwa powinny mieć również oddźwięk w przepowiadanym słowie Bożym na podstawie tej perykopy wskazując relację Maryi do Jezusa w teologicznym ujęciu pasji św. Jana.

W informacji o obecności Maryi pod krzyżem jest zawarta również pareneza, iż istotne jest nie samo cierpienie, ale obecność wiary w „godzinie”

¹²⁸ Por. H. Langkammer, *Znaczenie mariologiczne tekstu Ewangelii św. Jana J 19,25–27*, s. 101.

¹²⁹ R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, s. 110. Por. również: T.M. Dąbek, *Mowa i milczenie Maryi Matki Słowa Wcielnego*, [w:] T.M. Dąbek [red.], *Matce Chrystusa*, ss. 159–168.

¹³⁰ Por. W. Granat, *Chrystus i Bogarodzica w nauczaniu i kulcie kościelnym*, [w:] S.C. Napiórkowski [red.], *Nauczycielka i Matka*, Lublin 1991, ss. 120–121; R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, ss. 112–113.

Jak mówić o Bolesnej Matce?

Mesjasza, który jako jedyny zbawia. Staje się to ważne dla bogatych relacji symbolicznych i odniesień Matki, Niewiasty w stosunku do Synagogi, Kościoła, poszczególnych wierzących i całego świata.

Uczestniczenie w cierpieniu Jezusa, pójście za Nim (Mk 8, 34; Mt 10, 37–42; Łk 9, 18–21; Flp 3, 10; Rz 8, 17), bycie ukrzyżowanym wraz z Nim (Ga 3, 20) to postawa w pewien sposób wzorcowa dla chrześcijanina, którą w pełni przyjęła Matka Jezusa. Wiara w dzieło krzyża potrzebuje przechodzenia przez cierpienie, zaufania Bogu mimo ciemności ducha. Każde osobiste doświadczenie bólu ducha i ciała staje się mocą i mądrością Bożą o tyle, o ile przez osobisty akt wiary jednoczy – jak Maryję – z cierpieniem Jezusa Chrystusa.

Wiara Matki Jezusa przewyższa wiarę Abrahama. Kreśli Ona wymiary przyzwolenia na działanie Boga od tajemnicy Wcielenia, zawiera wszystkie konsekwencje decyzji udziału w drodze Mesjasza na ziemi, aż do doświadczenia ciemności wiary – misterium krzyża, w którym jednoczy się z Jezusem i jednocześnie składa z Niego ofiarę. Tu pod krzyżem wiara Maryi to wiara Bogarodzicy (Θεοτόκος); wiara doskonała, choć niepozbawiona ciemności¹³¹.

Biorąc pod uwagę głęboką wymowę wyrażenia „godzina” w odniesieniu do chwały krzyża, uwielbienia Jezusa, należy również spojrzeć na Maryję. Ikona Maryi „obok krzyża” to obraz Niewiasty nie tylko „bolesnej”, Matki cierpiącej, ale też Matki – Niewiasty pełnej nadziei, adorującej chwałę Mesjasza. Wiara Maryi, o której było powiedziane powyżej, ma odniesienie do Boga i Jego rzeczywistości widzialnej i niewidzialnej dla nas, rzeczywistości istniejącej niezależnie od nas. Odnosi się więc do tego, co już jest. Skoro Bóg jest tym, który się objawia, budzi również ufność i miłość. Nadzieja dotyczy tego, czego człowiek oczekuje od Boga, przede wszystkim pełnego zjednoczenia z Nim samym. Mając nadzieję, wierzący „sprawia” niejako istnienie tej rzeczywistości, której jeszcze nie ma. Bóg bowiem nie działa bez wolności człowieka; „W nadziei jesteśmy zbawieni” (Rz 8, 24)¹³². Nadzieja kształtuje zarówno życie, działanie, jak i cierpienie. Wydaje się, że taka postawa stała się udziałem Maryi poprzez świadomą obecność w misterium krzyża. Owoce

¹³¹ Por. L. Altting von Geusau, *Matka wierzących*, „Znak” 131(1965), ss. 628–629; R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, ss. 113–119; H. Urs von Balthazar, *Maryja w nauce i pobożności Kościoła*, [w:] J. Ratzinger, H. Urs von Balthasar, R. Graber, *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, Warszawa 1991, ss. 37–38.

¹³² Por. R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, ss. 122–127; T. Sikorski, A. Zuberbier, *Nadzieja*, [w:] tenże, *Słownik teologiczny*, ss. 318–321; Nowy Katechizm Kościoła Katolickiego stwierdza, iż wiara powinna być nieustannie „podtrzymywana przez nadzieję” (KKK p. 162).

tego misterium zostały przyjęte przez Nią dzięki wierze, nadziei i miłości (KK 61.68). Wielkość wiary Maryi to wielkość, która objawia się w rezygnacji ze znaków, objawów mocy ze strony Boga. Wielkość Jej nadziei objawia się w krzyżu, w którym jednocześnie kontempluje chwałę zmartwychwstałego Jezusa. Wielkość miłości objawia się jako zakorzenienie w doświadczeniu paschalnym. Miłość doskonała Maryi jest tą miłością, o której pisze św. Paweł: „wszystko przetrzyma”, „nie unosi się gniewem” (1 Kor 13, 4–8).

W ten sposób widzimy wielkie bogactwo tematyczne dla chrześcijańskiego kerygmatu w przepowiadaniu „godziny chwały” Jezusa i Jego Matki. Ta krótka scena, opowiadająca wydarzenie w historii zbawienia, staje się podstawą do myślenia historiozbawczego i przepowiadania w duchu tego myślenia. Ostatecznie taką postawę promuje Sobór Watykański II w najważniejszym wykładzie na temat Matki Jezusa, zawartym w ostatnim, ósmym rozdziale Konstytucji Dogmatycznej o Kościele (*Lumen gentium*). Teologiczno-kerygmatyczne przesłanie każdej jednostki przepowiadania na podstawie tej perykopy powinno więc objawiać takie właśnie poglądy i wzywać do rewizji chrześcijańskiego życia¹³³.

b. Bogactwo relacji: Matka Jezusa – Niewiasta a umiłowany uczeń dla przepowiadania

Oprócz pierwszoplanowej postaci Jezusa Chrystusa, Króla Chwały, perykopa objawia nowość i wagę relacji: Maryi – Matki – Niewiasty i „umiłowanego ucznia”. Jak już było powiedziane osoby te i ich postawy są archetypami i stają się modelami dla postaw innych osób lub zdarzeń. Jest to zjawisko obserwowane nie tylko w tym miejscu Ewangelii Janowej. Podobnie jest z osobami stojącymi u stóp krzyża. Z jednej strony to konkretne osoby, ale również typy dla pewnej kategorii¹³⁴. Skoro tak jest, to aby rozszerzyć i wzbogacić przepowiadanie chrześcijańskie, należy wydobyć bogactwo relacji wynikające z analizy egzegetycznej na płaszczyźnie indywidualnej i kolektywnej. Wydaje się, że można zauważyć cztery pary relacji: Matka, Niewiasta – Syn¹³⁵.

¹³³ Por. R. Graber, *Maryja w tajemnicy Kościoła. Komentarz do VIII rozdziału soborowej Konstytucji „Lumen gentium”*, [w:] *Dlaczego właśnie Ona?*, ss. 62–84; S.C. Napiórkowski, K. Kowalik, *Nowy człowiek. Polonijne spotkania. Schönstatt 1994–1966*, Lublin 1996, ss. 80–91.

¹³⁴ Por. I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, s. 126.

¹³⁵ Por. B. Forte, *Maryja ikona Tajemnicy*, Warszawa 1999, s. 99; E. Adamiak, *Mariologia*, Poznań 2003, ss. 40–50. Na przestrzeni wieków można wyróżnić pięć głównych linii interpretacyjnych testamentu Jezusa: ukazywanie św. Jana jako wzoru doskonałego ucznia (Orygenes, Tertulian, św. Jan Chryzostom), udowadnianie dziewictwa Maryi

Izrael – Kościół

Najpierw należy zwrócić uwagę na „Niewiastę” jako figurę dawnego Izraela i na ucznia jako symbol wierzącego Kościoła. Chodzi więc o relację dwóch wspólnot. Należy ją widzieć nie tylko przez pryzmat omawianej perykopy krzyża, ale i przez pryzmat kluczowego dla rozumienia tego terminu tekstu Apokalipsy (Ap 12, 1–6). Ukazana tu „Niewiasta” rzuca światło na pojmowanie relacji ludu Bożego obu Przymierzy. Nie jest to sama synagoga ani sam Kościół. Zadanie synagogi kończy się wraz z przyjściem Mesjasza, „Niewiasta” zaś dalej cierpi (krzyż, Apokalipsa). Nie jest to też sam Kościół: bo Kościół pochodzi od Jezusa. „Określenie lud Boży obu Testamentów – to idea trafnie wysnuta z Janowej totalnej wizji dziejów zbawienia”¹³⁶. Należy więc traktować dawny Izrael jako część Kościoła. „Niewiasta” jest prawdziwym Izraelem, spełnia oczekiwania narodu wybranego. Jednocześnie Kościół ma uznać w Izraelu dawną Matkę i wprowadzać go w świat swojego życia – Nowego Przymierza¹³⁷.

To perspektywa dla dialogu międzyreligijnego, ale i dla głoszących słowo Boże w Kościele. Przypomina o tym Sobór Watykański II w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich (*Nostra aetate*)¹³⁸.

Pomocą w przepowiadaniu na ten temat może być dokument pastoralny Komisji Stolicy Apostolskiej do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem z dnia 24.06.1985 r. o znamienym tytule: „Żydzi i Judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła Katolickiego”¹³⁹. Warto tu przytoczyć

(św. Atanazy, Epifaniusz, św. Hilary, św. Hieronim, św. Ambroży), wskazanie na troskę Syna – Jezusa o swoją Matkę (św. Ambroży, św. Augustyn, św. Jan Chryzostom, św. Cyryl Aleksandryjski, św. Tomasz z Akwinu), przedstawianie Maryi jako symbolu Kościoła (św. Ambroży, św. Efrem) oraz ogłoszenie macierzyństwa duchowego Maryi w stosunku do uczniów Chrystusa (Jerzy z Nikomedii, św. Anzelm z Lukki, Rupert z Deutz) (por.: G.M. Bartosik, *Z Niej narodził się Jezus*, Niepokalanów 1996, ss. 78–79; S. Pieszczoch, *Macierzyństwo duchowe Maryi w 19,25–27 według teologii patrystycznej i popatrystycznej*, „*Studia Gnesnensia*” 4(1978), ss. 163–173).

¹³⁶ Por. A. Jankowski, *Blżej Bogurodzicy*, Kraków 2004, s. 86.

¹³⁷ Por. B. Forte, *Maryja ikona Tajemnicy*, s. 99; Cz.S. Bartnik, *Matka Boża*, ss. 103–107.

¹³⁸ W punkcie czwartym Deklaracji czytamy: „Zgłębiając tajemnice Kościoła, ten święty Sobór pamięta o więzi, jaką został duchowo złączony lud Nowego Przymierza z potomstwem Abrahama. (...) Sobór pragnie poprzeć i zaleca wzajemne poznawanie się i odnoszenie się z szacunkiem. Osiąga się to zwłaszcza przez studia biblijne i teologiczne oraz braterskie rozmowy” (Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, ss. 335–336). C.A. Rijk, *Poszukiwanie pierwotnej jedności Ludu Bożego: Żydzi i Nie-Żydzi*, [w:] B. Lambert [red.], *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1968, ss. 195–197; Ł. Kamykowski, *Podstawowe elementy nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu*, CT 69(1999), nr 2, ss. 37–59.

¹³⁹ „*L'Osservatore Romano*” nr 6–7, 1986, ss. 1, 7–8.

stwierdzenia tego ważnego dokumentu: „Żydzi i Judaizm nie powinny zajmować miejsca przypadkowego i marginalnego w katechezie i głoszeniu słowa Bożego, lecz ich nieodzowna obecność musi być organicznie w nie włączona”¹⁴⁰. Chodzi głównie o odkrywanie jedności biblijnego objawienia, przy wykorzystaniu typologii jako sposobu czytania i rozumienia „Starego Testamentu (...) jako pierwszego zarysu i zapowiedzi Nowego (por. np. Hbr 5, 5–10 itp.)”. W typologii należy unikać „wszelkiego przejścia od Starego do Nowego Testamentu, które byłoby ujmowane wyłącznie jako zerwanie jedności obu Testamentów”¹⁴¹. Właśnie to stwierdzenie wydaje się istotne dla ukazania w przepowiadaniu symbolu Niewiasty, który posiada tak głębokie znaczenie dla samego Ewangelisty i całej szkoły Janowej, wykorzystującej starotestamentalne zbliżone tematycznie wątki. Oczywiście „Kościół i chrześcijanie odczytują Stary Testament w świetle przyścia Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego i że z tego względu istnieje chrześcijańska lektura Starego Testamentu, która niekoniecznie zbiega się z lekturą żydowską. Tożsamość chrześcijańska i tożsamość żydowska muszą być zatem dokładnie rozróżnione w niniejszej lekturze Biblii. To wszakże w niczym nie umniejsza wartości Starego Testamentu w Kościele i nie przeszkadza, by chrześcijanie mogli ze swej strony roztropnie wykorzystać tradycję lektury żydowskiej”¹⁴².

Istnieją teksty, gdzie Córa Syjonu jest pełna radości z obecności i działania zbawczego Jahwe. Św. Łukasz te teksty odnosi do Maryi (Łk 1–2). Istnieją również takie odniesienie do Izraela, które przedstawia naród wybrany jako cierpiącą Córkę Jahwe. Lud poddany próbie (por. Lam 2, 13; Jr 4, 31; 6, 22–26) to lud, który dokonuje ekspiacji za swoją niewierność. Nie jest to ból, cierpienie prowadzące do śmierci, ale droga do nowego życia. Cierpiąca Córa Syjonu jest więc jednocześnie tą, która żyje nadzieją wyzwolenia (Mi 4, 9–10). Radość i cierpienia, doświadczenie ekspiacji, nadzieja wyzwolenia znajdują swoje najgłębsze odniesienie w Matce Jezusa, Niewieście, która symbolizuje „resztę narodu”, narodu, w Niej stącego u stóp krzyża, miejscu zgromadzenia rozproszonych dzieci Boga, Izraela. To przedstawicielka „ubogich Jahwe” – nowego ludu Bożego, Kościoła, co widać wyraźnie w zwiastowaniu i hymnie „Magnificat”¹⁴³. W Maryi uwidacznia się, że do ubogich odkupienie nie przychodzi przez rygorystyczne przestrzeganie Prawa ani

¹⁴⁰ Tamże.

¹⁴¹ Tamże.

¹⁴² Tamże.

¹⁴³ Por. U. Szwarz, *Bóg Ojciec a Maryja „uboga Jhwh”*, „Salvatoris Mater” 2(1999), nr 2, ss. 64–85; M. Mikołajczyk, *Pozycja społeczna Maryi (Łk 1, 5–2, 52)*, tamże 3(1999), nr 3, ss. 216–230.

Jak mówić o Bolesnej Matce?

przez nacjonalistyczne pragnienia ich realizacji, ale przez oczekiwanie wszystkiego od Boga, czyli postawę ubóstwa. U św. Łukasza widzimy połączenie radości i cierpienia w drugim rozdziale, w słowach prorocstwa Symeona (Łk 2, 33–35). Obie te postawy łączą się ze „światłem zbawienia” (por. Łk 2, 30–31), które przychodzi wraz z Jezusem. Matka Jezusa jest z Nim złączona, a więc kiedy propozycja zbawienia będzie przyjmowana w historii, wielu będzie powstawać (por. Łk 2, 34) dzięki Jezusowi i Ewangelii. Będzie to również radość Maryi. Kiedy jednak nie będzie przyjmowana – Jej duszę będzie przenikał miecz bólu (por. Łk 2, 35). Szczytowy moment tego prorocstwa urzeczywistnia się właśnie pod krzyżem, gdzie wiara Maryi zostaje potwierdzona przez testamentalne słowa Jezusa. Jednocześnie jest to postawa przedstawicielki reszty Izraela, prawdziwej córki Abrahama. O przynależności do tej „reszty” decyduje właśnie wiara (Rz 9, 27; Gal 3, 6–29). Maryja posiada ją jako Niewiasta z Kany – Oblubienica. Przyjmuje tę postawę wiary potrzebnej do zawarcia Nowego Przymierza i jest z taką wiarą pod krzyżem¹⁴⁴. Postawa Matki Jezusa nadaje więc właściwy sens rozważaniom i przepowiadaniu na temat wzajemnych biblijnych relacji Izraela i Kościoła.

Maryja – Kościół

W kontekście perykop maryjnych w Ewangeliach synoptycznych i dwóch perykop Janowych możemy stwierdzić, że „Maryja przedstawia sobą duchowego Izraela przemieniającego się w Kościół”¹⁴⁵. Św. Jan używa kilku symboli Kościoła: Oblubienicy (2, 1–12; 3, 29; Ap 19, 6nn; 21, 2.9; 22, 17), owczarni (10, 1–21), ludu Bożego zgromadzonego w jedno (11, 50–52), krzewu winnego i latorośli (15, 1–11), tuniki niepodzielonej (19, 23–24), nierozzerwalnej sieci ze 153 wielkimi rybami (21, 1–14)¹⁴⁶.

Najbardziej znaczący wydaje się symbol ludu Bożego i kobiety – Oblubienicy, Matki, Niewiasty. W drugim wypadku chodzi ostatecznie o osobę Matki Jezusa. Wydaje się, że można w tym kontekście mówić o Matce Jezusa jako realnym, osobowym współ-warunku, współ-elemencie całego życia eklezjalnego; „maryjność ta wkracza w samo serce podmiotowego życia Kościoła (...) staje się misteryjnym wskazaniem kierunku drogi (...)”¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Por. E.G. Mori, *Figlia di Sion e Serva del Signore*, Bologna 1988, ss. 211–214; L. Alting von Geusau, *Matka wierzących*, ss. 622–626; H. Langkammer, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991, ss. 76–83.

¹⁴⁵ L. Alting von Geusau, *Matka wierzących*, s. 628.

¹⁴⁶ Por. S.A. Panimolle, *L'evangelista Giovanni*, Città di Castello 1985, ss. 214–228; A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, ss. 242–246.

¹⁴⁷ Cz.S. Bartnik, *Matka Boża*, ss. 258–259.

Z jednej strony Maryja jest symbolem, ale jako osoba pozostaje w pewnej relacji do wspólnoty. Ewangelia Janowa delikatnie wskazuje na Maryję w funkcji Kościoła jako Niewiasty w Kanie, natomiast pełniej odkryte jest to w „godzinie” Jezusa. Apokalipsa zaś, jak było powiedziane, objaśnia już w całej rozciągłości ten termin: Kościół odbija się w Maryi, jak w zwierciadle. Poprzez działanie więc i postawę na wzór Maryi, Kościół będzie mógł przemieniać się w Niewiastę. Istota tego odniesienia skupia się na podstawowym powołaniu Maryi i Kościoła, to znaczy na macierzyństwie¹⁴⁸ „Jedno pozwala zrozumieć drugie, jedno jest figurą drugiego”¹⁴⁹.

To odniesienie jest najważniejsze, ale nie jedyne. Opierając się o egzegezę perykop maryjnych w Ewangelii św. Jana, ale też w oparciu o integralność z Ewangelią synoptycznymi, można odkryć podstawowe kategorie umożliwiające systematyzację relacji: Maryja – Kościół, co powinno również pomóc uporządkować przepowiadanie tego tematu.

Najpierw należy zauważyć immanentność relacji: Maryja – Kościół. Maryja jest „w” Kościele, jest „ponad” Kościołem, jest „przed” Kościołem. Zarówno w Kanie, jak i pod krzyżem Maryja występuje we wspólnocie uczniów. W obu perykopach jasno widać, jak bardzo jest złączona i podporządkowana Zbawicielowi, Jego słowom. Niebezpieczne więc byłoby przedstawianie Maryi „pomiędzy” Chrystusem i Kościołem – tym bardziej jako jednej z osób „trójcy”: Chrystus – Kościół – Maryja. Sobór Watykański II, opierając się na przesłankach biblijnych, jednoznacznie ujął tę prawdę w tytule VIII rozdziału „Lumen gentium”, mówiąc, że Maryję należy widzieć „w tajemnicy Chrystusa i Kościoła (KK 52–69)”¹⁵⁰. W Kanie i na Golgocie należy więc dostrzegać Ją jako chrześcijankę w Kościele, współdziałającą z dziełem zbawczym Syna Bożego w sposób nieporównywalny z żadnym innym

¹⁴⁸ Por. M. Thurian, *Maryja Matka Pana – figura Kościoła*, s. 17; J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996, ss. 180–181.

¹⁴⁹ „Dobrze rozumiana mariologia, w odniesieniu do Kościoła, spełnia podwójną funkcję – objaśnia i pogłębia” (W. Zyciński, *Matka Chrystusa Matką Kościoła*, „*Analecta Cracoviensia*” 29(1997), ss. 419–433). „Kościół – Ecclesia – Matka – jest żeński, wnosi wymiar ponad socjologiczny, misterium. Żyje w nim tajemnica macierzyństwa, oblubieńczej miłości. To jest istotne w Biblii i u Ojców Kościoła. Będąc nie organizacją, a organizmem Chrystusa, ale organizmem – Ciałem w kontekście wypowiedzi Rdz 2, 24; 1 Kor 6, 17, a więc w napięciu miłości, gdzie wypełnia się tajemnica oblubieńczej relacji tak, jak w życiu Maryi; wypowiadając *fiat* stała się poprzez wiarę Jego Oblubienicą (J 2 i 19)” (J. Ratzinger, *Mariologia i pobożność maryjna w odniesieniu do wiary i teologii*, [w:] J. Ratzinger, H. Urs von Balthasar, R. Graber [red.], *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, ss. 17–18).

¹⁵⁰ Por. L. Melotti, *Maryja Matka żyjących*, Niepokalanów 1993, ss. 205–207; W.M. Fac, *Maryja a Kościół*, [w:] Cz.S. Bartnik [red.], *Matka Boża*, ss. 318–324.

chrześcijaninem. To jedyne w swoim rodzaju współdziałanie (Kana i krzyż) sprawia, że Maryja jednocześnie jest „ponad Kościołem”. Nikt z ludzi nie ma tak głębokiego udziału w misterium zbawczym. Jest Ona także „przed Kościołem” – wyprzedzając Go w świętości (św. Jan mówi „przy krzyżu Jezusa stała”), w przyjęciu Ducha Świętego (zwiastowanie u św. Łukasza, krzyż u św. Jana, pięćdziesiątnica u Św. Łukasza), we współpracy w dziele zbawczym (Kana, krzyż), w cierpieniu (krzyż)¹⁵¹.

W relacji Maryja – Kościół można mówić również o wzorcu: Kościół ma się stawać jak Maryja¹⁵². To naśladownictwo ma oczywiście granice: te same pojęcia, stosowane dosłownie do osoby Maryi, będą jedynie metaforycznie odnosiły się do wspólnoty – Kościoła. Poza tym „Maryja nie jest w Kościele prototypem władzy hierarchicznej, lecz wzorem podatności duchowej i odpowiedzialności wobec wpływu łaski, która ożywia wewnętrznie życie Mistycznego Ciała”¹⁵³. Kościół – pasterze i wierni mogą i powinni naśladować Maryję jako Dziewicę i Matkę. Sobór Watykański II mówi o tym przede wszystkim w dwóch punktach „*Lumen gentium*” (63–64). Odniesienie dziewiczości i macierzyństwa Maryi do Kościoła jest szczególnie potrzebne w posłannictwie głoszenia słowa Bożego. „Przez przepowiadanie bowiem i chrzest rodzi do nowego i nieśmiertelnego życia dzieci poczęte z Ducha Świętego i zrodzone z Boga” (KK 64). „Jest to właściwy wyznacznik istoty Kościoła wskazujący na jego charakter maryjny”¹⁵⁴. Jeśli uwidacznia się dziś kryzys budowania Kościoła, powodem jest kryzys przepowiadania, a więc istotnego elementu maryjnego w Kościele¹⁵⁵.

Wśród najważniejszych tez Soboru Watykańskiego II na temat Maryi znajduje się prawda, że maryjność stanowi nieusuwalną cechę Kościoła, zarówno w czasie jego pielgrzymowania, jak w życiu wiecznym: jest „szczególnym członkiem”, „typicznym wyobrażeniem”, „najdoskonalszym wzorem” (KK 53)¹⁵⁶. Maryja jest realną zapowiedzią tego, czego Kościół się ostatecznie spodziewa, to znaczy przyszłego wyniesienia, chwały. Jest też żywym odnie-

¹⁵¹ Por. L. Melotti, *Maryja Matka żyjących*, ss. 205–207.

¹⁵² Tamże, ss. 207–215.

¹⁵³ Tamże.

¹⁵⁴ Por. R. Graber, *Maryja w tajemnicy Kościoła. Komentarz do VIII rozdziału soborowej Konstytucji „Lumen gentium”*, [w:] J. Ratzinger, H. Urs von Balthasar, R. Graber, *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, Warszawa 1991, ss. 91–95.

¹⁵⁵ Tamże.

¹⁵⁶ Por. J. Salij, *Maryja eschatologiczną Ikoną Kościoła. Refleksje na marginesie KKK 972*, [w:] S.C. Napiórkowski, B. Kochniewicz [red.], *Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, Kraków 1996, s. 91.

sieniem dla nadziei wspólnoty Kościoła. W stanie niebieskim jest pierwszą odkupioną, początkiem nowego Jeruzalem, nowego nieba i ziemi (Ap 21, 10–27; 22, 1–5). Maryja to człowiek uwielbienia, szczęścia i radości, „Matka wszystkich żyjących” (Rdz 3, 20). Jest to niezwykle wezwanie dla wspólnoty Kościoła jako całości i dla poszczególnych jego wspólnot; w ten sposób objawia się maryjne oblicze Kościoła¹⁵⁷.

Wreszcie, w relacji Maryja – Kościół, można mówić o przyczynowości: Maryja, jako Matka Kościoła ma na niego realny wpływ. Biorąc pod uwagę inkluzję omawianych w pracy perykop Kany i krzyża, widzimy podstawę biblijną dla tego tytułu. Bardzo dobrze wyraził to Ignacy de la Potterie: „Na Kalwarii Kościół jest reprezentowany podwójnie: jako matka wierzących, uosobiony w Matce Jezusa; oraz jako eschatologiczny lud wierzących, obecny w osobie ucznia. Ponieważ Matka Jezusa jest matką wierzących, a ci są Kościołem, jest Ona zatem, przez swoją funkcję macierzyńską, Matką Kościoła”¹⁵⁸.

Oficjalnie tytuł Maryi jako „Matki Kościoła” wprowadził Paweł VI po ogłoszeniu Konstytucji „*Lumen gentium*” w 1964 r. Zdanie, które precyzuje ten tytuł, brzmi: „Maryja jest Matką Tego, który od pierwszego momentu Wcielenia w Jej dziewiczym łonie zjednoczył w sobie, jako Głowie, swe mistyczne ciało, którym jest Kościół. Maryja jest zatem Matką Chrystusa jest także Matką wszystkich wierzących, a więc całego Kościoła”.

Jednocześnie należy powiedzieć, że „zanim oficjalnie pojawił się po raz pierwszy tytuł Matka Kościoła, wcześniej zwracano uwagę na treść doktrynalną, którą później termin ten wyrażał”¹⁵⁹.

Warto zwrócić uwagę na potrzebę dobrego zrozumienia tego tytułu, gdyż nasuwa się pytanie, jak Maryja może być „Matką” i „Obrazem” tej samej rzeczywistości? Konkluzją takiego myślenia może być stwierdzenie, że Maryja jest Matką samej siebie. Nie jest to możliwe na płaszczyźnie fizycznej, ale mamy tu do czynienia z płaszczyzną symboliczną: Maryja symbolizuje Kościół u jego początku, ale może być widziana również jako jego Matka,

¹⁵⁷ Por. J. Salij, *Maryja eschatologiczną Ikona*, s. 89; L. Alting von Geusau, *Matka wierzących*, ss. 633–635; R. Rogowski, *Bóg Ojciec – Maryja – Kościół*, „*Salvatoris Mater*” 1(1999), s. 188.

¹⁵⁸ I. de la Potterie, *La parole Jésus: „Voici ta Mere et l'accueil du disciple (Jn 19,27b) „Marianum”* 36(1974), nr 110, s. 39. Cyt. za: L. Melotti, *Maryja Matka żyjących*, s. 217. Por. również: L. Alting von Geusau, *Matka wierzących*, s. 632.

¹⁵⁹ W. Życiński, *Matka Chrystusa Matką Kościoła*, ss. 424–425. W interpretacji na przestrzeni wieków, szczególnie u Ojców Kościoła, dominował obraz Maryi w funkcji Matki całej wspólnoty ludu Bożego bardziej niż funkcji Maryi jako Matki w stosunku do poszczególnego wierzącego (R.E. Brown, *The Gospel according to John*, s. 925).

bo staje się Matką ucznia. To uczeń jest obrazem wszystkich wierzących w Chrystusa, wiernych, których Maryja staje się Matką. Uczeń spełnia więc funkcję reprezentatywną¹⁶⁰. Jak termin „Bogarodzica” nie mówi o wyższości Maryi nad Bogiem, tak tytuł Matka Kościoła nie sugeruje wyższości Maryi nad Kościołem. Implikuje on szczególne zadanie i jego aktualną realizację dokonywaną dzięki macierzyńskiej miłości. Nie zaprzecza to, iż rzeczywistość Kościoła jest szersza niż osoba Maryi. Maryja nie jest główną przyczyną powstania Kościoła. Ona współpracuje z Bogiem, nie odrzuca zwierzchności działania Boga ani faktu, że Chrystus jest jego Głową. Od Chrystusa otrzymuje wszystko.

Relacja Matki Pana do Kościoła, która koncentruje się na funkcji macierzyńskiej, jest obecnie, jak się wydaje najlepszym modelem pośrednictwa maryjnego¹⁶¹. Pośrednictwo macierzyńskie Matki Jezusa czy macierzyństwo duchowe, do którego nawiązuje również Sobór Watykański II (KK 62) jest rodzajem pośrednictwa, który wymaga pogłębiania. Czyni to w pewien sposób Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* (p. 38). Może stanowić punkt wyjścia dla przepowiadania kwestii relacji Maryja – Kościół oraz zbawczego udziału w Odkupieniu na podstawie perykopy krzyża.

Podobnie jak Niewiasta i uczeń symbolizują relację Kościoła do Izraela, tak też w tym wypadku analizowana perykopa i jej przesłanie może być wykorzystane w przepowiadaniu dla ukazania perspektywy zbliżenia ekumenicznego z Kościołem Prawosławnym i Reformowanym. Matka Jezusa, najgłębiej zjednoczona z dziełem Chrystusa, jest sławiona przez Kościoły Wschodnie, szczególnie w Liturgii. Śmiało więc można ubogacić katolickie przepowiadanie tradycją wschodnią. Chrystocentryzm zaś perykopy oraz Matka Jezusa jako figura Kościoła – Niewiasta zjednoczona ze Zbawicielem i Matka Jego uczniów może być modelem w przepowiadaniu i zbliżeniu się w dialogu ekumenicznym z Kościołami Reformacji¹⁶².

¹⁶⁰ I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, s. 128.

¹⁶¹ Inne modele wyrażające pośrednictwo Matki Jezusa Chrystusa to: *model antropologiczny* (w zbawczym udzielaniu się wszystkim, Maryi przypada szczególna rola); *model pneumatologiczny* (Duch Święty nie przestaje działać w Maryi, a skuteczność tego wpływu, troski o ludzi wypływa nie z Niej, ale właśnie z Ducha Świętego) – K. Kowalik, *Nowe słowo o zbawczym pośrednictwie. Z lektury encykliki Matka Odkupiciela*, [w:] S.C. Napiórkowski, K. Kowalik [red.], *Nowy człowiek*, Lublin 1996, ss. 97–111.

¹⁶² Por. A. Skowronek, *Słowo wstępne do polskiego wydania książki* [w:] M. Thurian, *Maryja Matka Pana – figura Kościoła*, ss. 5–14; S.C. Napiórkowski, *Maryja w teologii i pobożności ewangelików*, [w:] tenże [red.], *Nauczycielka i Matka*, ss. 355–404; E. Adamiak, *Mariologia*, Poznań 2003, ss. 117–121.

Kościół – uczeń Jezusa

Poprzez symbolikę „Niewiasty”, która zrodziła się w szkole Janowej i obejmuje zarówno Maryję, jak i Kościół, odkrywamy, iż postawy odnoszące się do ucznia i dotyczące obu rzeczywistości powinny być ekwiwalentne. Przygarnąć więc Maryję – Matkę Jezusa, to przyjąć Kościół – Niewiastę. Dla ucznia Kościół to ukochana matka. Nowy lud epoki mesjańskiej i poszczególni uczniowie tego nowego ludu wzajemnie do siebie przynależą poprzez miłość Jezusa ukrzyżowanego. W Kościele, swej Matce, wierny uczeń Jezusa realizuje w pełni swoją komunę z Bogiem i bliźnimi, stając się jednocześnie znakiem dla świata¹⁶³.

Rzeczywistość Kościoła, dzieło Ducha Świętego, przekracza wszelkie kategorie egzystencji ziemskiej. Jakiegokolwiek więc dogłębne ujęcie jego bytowania w sposób obrazowy czy pojęciowy jest po prostu niemożliwe¹⁶⁴. Dotyczy to również wzajemnej przynależności ucznia Jezusa do wspólnoty Kościoła-Niewiasty i ich wzajemnej relacji. Jest to misterium.

Czesław Bartnik zwraca uwagę, iż w spojrzeniu na Kościół chodzi nie tylko o socjologiczny opis przynależności jednostki do społeczności (wiernego do Kościoła) i obowiązków, jakie wynikają z tej przynależności. Społeczność Kościoła (jako całości czy poszczególnych jego wspólnot) „wierzy, żyje nadzieją, miłuje. Nie są to tylko sumy lub wypadkowe: wiary, nadziei i miłości jednostek. Otrzymujemy – według wspomnianego autora – podwójne postacie aktów wiary, nadziei i miłości: postać indywidualną i kolektywną (a raczej społecznościową). Na płaszczyźnie osoby indywidualnej są to czynności bardziej konkretne, szczegółowe i przygodne; na płaszczyźnie osobowości społecznościowej są to akty bardziej uniwersalne, konieczne i doskonałe. Pierwsze są bardziej uwikłane w materię i historię, drugie natomiast w większym stopniu mają charakter misteryjny i sakramentalny”¹⁶⁵. Każdy uczeń Jezusa, zakorzeniony w tym wymiarze misteryjnym i sakramentalnym, ma jednocześnie realizować swoją misję w świecie.

Według Księgi Apokalipsy Kościół i świat to nieredukowalna antynomia¹⁶⁶. Zawsze istnieje imperatyw życia Ewangelią dla tych, którzy w sposób

¹⁶³ Por. J. Kudasiewicz, *Testament Jezusa I* 19, 25–27, s. 60; B. Forte, *Maryja ikoną Tajemnicy*, Warszawa 1999, s. 99.

¹⁶⁴ Można mówić o trzech wymiarach Kościoła: wewnętrznym – dotyczącym wiary i łaski, widzialnym – reprezentowanym przez urzędy i sakramentalne czynności oraz rzeczywistości realizowanej „tu i teraz” przez akty miłości (K. Rahner, H. Vorgrimler [red.], *Kościół. Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 186-190 (dalej: MST).

¹⁶⁵ Por. Cz. Bartnik, *Osobowy byt Kościoła*, [w:] J. Szłaga [red.], *Kościół w świetle Biblii*, Lublin 1984, s. 169.

¹⁶⁶ Świat (wraz z człowiekiem) jako dar Stwórcy, miejsce objawienia Boga, Jego chwały jest dobry, sensowny, piękny (por. np.: J 3, 16). Istnieje jednak inne biblijne odniesienie

darmowy przyjęli i doświadczyli mocy zbawczej Jezusa Chrystusa. Powoduje to zawsze odmiennosc sposobu życia chrześcijan wobec świata, który zamyka się na transcendencję, na objawienie i opiera się na samowystarczalności. Poszczególne decyzje chrześcijanina powinny więc być czytelnym znakiem przynależności do Chrystusa w Jego Kościele. Apokalipsa uświadamia wierzącemu, że jest to aktualne nie tylko w czasach prześladowań, ale również wtedy, gdy tych prześladowań jawnych nie ma. Symboliczna figura wielkiego Babilonu (antyniewiasty) wyraża społeczność nastawioną na siebie i skupioną jedynie na konsumpcjonizmie (Ap 17, 1–18). Chrześcijanie zaś, doświadczając obecności Chrystusa w Kościele i w swoim życiu, przygotowują się do pełni tego życia w „nowym Jeruzalem” (Ap 21–22). Dzieje się to „na tym” świecie, w historii, która jest jednocześnie historią zbawienia, między transcendencją i immanencją. Każdy więc, kto świadomie pogłębia swoją komuniję z Jezusem w Kościele i opiera się o wspólnotę wiary, poprzez świadectwo, ewangelizację i humanizację świata spełnia swoje powołanie jako chrześcijanin¹⁶⁷.

Kościół z natury swojej jest misyjny (KK 2–8; DM 2), ponieważ Jezus Chrystus jest posłany przez Ojca „w historię ludzką w sposób nowy i ostateczny” (DM 3), podobnie każdy należący do Kościoła i pogłębiający z nim swoją komuniję jest posłany¹⁶⁸. Kościół przez Sobór Watykański II (KK 17, 373; DM 1, 23, 36; DA 25; EN 5, 14, 59, 60, 66) jasno wypowiada się, iż wszyscy ochrzczeni, włączeni w komuniję z Kościołem, są odpowiedzialni za rozszerzanie się wiary w świecie. Chrześcijanie stanowią podmiot ewangelizacji¹⁶⁹, objawiając swoim życiem przynależność do wspólnoty dzieci Boga, wspólnoty, która ma rysy Niewiasty – Matki Jezusa.

Maryja – uczeń Jezusa

Na koniec należy dostrzec ostatnią możliwą relację, która zachodzi między „Niewiastą” a „umiłowanym uczniem” pod krzyżem. Chodzi tu o wzajemne odniesienie konkretnej osoby – Maryi i poszczególnego wierzącego w Jezusa. W J 19, 25–27 mamy do czynienia z jednym z punktów kulminacyjnym

pojęcia „świata” jako dotkniętego grzechem wobec Boga, aż do głębi rzeczywistości materialnej i sprzeciwem wobec swoich własnych struktur i przeznaczeń. W tym biblijnym sensie chrześcijanin nie powinien być „ze świata” (J 18, 36nn), chociaż ma być „w nim” (J 17, 11) – K. Rahner, H. Vorgrimler, *Świat*, MST kol. 454.

¹⁶⁷ Por. U. Vanni, *Postawa chrześcijanina wobec świata zewnętrznego: prześladowanie w Apokalipsie*, „Communio” 41(1987), nr 5, ss. 47–49; T. Żeleźnik, *Człowiek w Kościele i w świecie. W poszukiwaniu jedności*, [w:] *Kościół – świat – świeccy*, Warszawa 1988, ss. 133–147.

¹⁶⁸ Por. W. Przyczyna, *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992, s. 43.

¹⁶⁹ Tamże, ss. 161–167.

Ewangelii, a więc i postawami wzorcowymi, w pewien sposób doskonałymi. Jest tam mowa o osobach, które są z Jezusem od momentu powołania i od pierwszego znaku w Kanie oraz przeszły z Nim drogę wiary. Świadomie trwają one w „godzinie” Jezusa i nie mogą być względem siebie obojętne, tym bardziej, iż sam Jezus stwarza nową relację między nimi (Maryja – uczeń Pana; Matka – dziecko).

Związek między Maryją a uczniem (uczniemi, uczestnikami Nowego Przymierza) nie może być uważany jedynie za wymysł pobożnych chrześcijan, ale jest uprawomocniony w słowie Mistrza z krzyża. Słowa św. Jana są ostatnim głosem nowotestamentalnej pierwotnej wspólnoty, która najpełniej odkrywa miejsce i znaczenie, jakie w łonie wspólnoty Kościoła zajmuje Maryja – Matka Jezusa¹⁷⁰.

Tak więc nie tylko Kościół jako całość wpatruje się w ikonę Maryi, ale również czyni to poszczególny wierzący. Idea ta jest głęboko biblijna. Święty Paweł, rozpamiętując koniec życia przełożonych wspólnot, wskazuje ich jako wzory do naśladowania w wierze, (Hbr 13, 7), podobnie też mówi o wielkich postaciach biblijnych (Hbr 6, 12nn). Za przykład daje również swoją osobę (1Kor 11, 1; 4, 16; Flp 3, 17). Z punktu widzenia teologii ukazywanie wzoru osobowego ma większy wpływ na postępowanie chrześcijanina niż abstrakcyjne pojęcia i normy etyczne. Szczególne uzasadnienie znajduje to w Maryi, która była i jest w przyjaźni z Bogiem, ponadto została dana każdemu wierzącemu jako Matka. W Maryi widzimy przede wszystkim prawdę o obdarowaniu łaską, z tej prawdy wynika odpowiedź Maryi i każdego chrześcijanina na Boży plan. Odnosi się to do drogi wiary, nadziei i miłości. Właśnie Matka Jezusa powinna być ukazywana jako wzór ostateczny w życiu wiary każdego ucznia Jezusa¹⁷¹. Według Stanisława Celestyna Napiórkowskiego jest to główna

¹⁷⁰ Podczas komentowania tej perykopy na przestrzeni dziejów nie było problemów z symbolem „umiłowanego ucznia”, który odnoszono do św. Jana czy konkretnego wierzącego. Istniał jednak problem z symbolem Niewiasty. Najczęstszą interpretacją tej sceny w odniesieniu do Matki Jezusa było ukazywanie troski Jezusa o swoją Matkę, która zostaje sama po Jego śmierci. Działanie Jezusa z krzyża było komentowane również jako akt potwierdzający wieczne dziewictwo Maryi. Ponadto dostrzegano tu miejsce ogłoszenia przez Chrystusa duchowego macierzyństwa Maryi. Wreszcie Maryja, Matka Jezusa i Niewiasta była widziana jako symbol Kościoła (A. Serra, *Maria a Cana e presso la Croce*, ss. 81–82; M. Thurian, *Maryja Matka Pana – figura Kościoła*, ss. 166–173; I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, s. 117; R.E. Brown, *The Gospel according to John*, s. 925; A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, ss. 16–18).

¹⁷¹ Por. J. Salij, *Maryja eschatologiczną Ikoną*, ss. 92–93; J. Nagórny, *Maryjny wymiar moralnego życia uczniów Chrystusa*, [w:] J.S. Gajek, K. Pek [red.], *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła*, Warszawa 1993, ss. 291–303.

myśl adhortacji apostołskiej Pawła VI *Signum Magnum*¹⁷². Papież potwierdzając praktykę modlitwy-prośby o wstawiennictwo Maryi, akcentuje jednak i wskazuje na Maryję jako na wzór życia chrześcijańskiego. Jest to naturalna postawa dziecka wobec Matki. Pociągając nas swoim przykładem Maryja spełnia w ten sposób swoje duchowe macierzyństwo¹⁷³.

Jaka jest najgłębsza treść obrazu Matki Jezusa w życiu ucznia, który przyjmuje Ją w swoje najcenniejsze dobra duchowe, i obrazu, w który się wpatruje? Odkrycie Maryi może dokonać się tylko w kontekście teologii Trójcy Świętej. Ojciec – to jakby imię własne Boga. Jezus jest obrazem – ikoną Boga (Kol 1, 15). Bóg jest źródłem całej miłości, która przelewa się z Niego na Syna i Ducha, a następnie na ludzi. Bóg jako Dobro Najwyższe, jako początek wszystkiego, co istnieje, jest Ojcem Słowa Wcielonego, synów przybranych, wszystkich stworzeń, Ojcem Kościoła (por. Kol 1, 16–20). Kościół stanowi więc manifestację miłości Ojca do dzieci, dlatego Chrystus podkreśla: „Aby świat poznał, żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowałeś” (J 17, 23)¹⁷⁴.

Jednocześnie ta stwórcza, a szczególnie odkupieńcza miłość Boga jest objawiana w Biblii jako miłość pełna macierzyńskiej czułości (por. Ps 86, 15; 131, 2; Iz 49, 15; Oz 11, 1–8; Hbr 12, 7). Podobnie miłość Boga do ludzi objawia się w Zbawicielu świata; jednak Jezus jako mężczyzna nie mógł w pełni wyrazić tego, co jest cechą wyłącznie kobiety – matki. Staje się to możliwe dzięki Maryi. Poprzez Jej osobę uwidacznia się macierzyński aspekt miłości Boga. Dlatego Maryja, Matka Jezusa, pełni niezastąpioną rolę w ekonomii zbawczej – głównie poprzez macierzyne poczęcie i cielesne zrodzenie Chrystusa. Bóg chciał, aby element macierzyński był obecny w ekonomii łaski. Przez sam fakt bycia Matką Pana i z Jego woli – Matką ludzi, Maryja objawia to w zbawieniu dokonany przez Chrystusa¹⁷⁵. Możemy więc powiedzieć, że „Maryja jest znakiem miłości Boga do człowieka”¹⁷⁶. Oczywiście Bóg może i objawia rysy macierzyńskiej miłości w stosunku do stworzeń na różne sposoby, a osoba Matki Jezusa jest tylko jednym z nich¹⁷⁷.

¹⁷² Tekst adhortacji wraz z komentarzem [w:] S.C. Napiórkowski [red.], *Tak czcić Matkę Bożą. Paweł VI o kulcie Najświętszej Maryi Panny*, Niepokalanów 2004, ss. 7–29 i 121–129.

¹⁷³ Tamże, ss. 127–128.

¹⁷⁴ Por. R. Rogowski, *Bóg Ojciec, Maryja, Kościół*, „Salvatoris Mater” 1(1999), ss. 179–180.

¹⁷⁵ Por. E.H. Schillebeeckx, *Maria Madre della Redenzione*, Catania 1970, ss. 121–122.

¹⁷⁶ Por. W. Granat, *Chrystus i Bogarodzica w nauczaniu i kulcie kościelnym* – oprac. H. Szumił, [w:] S.C. Napiórkowski [red.], *Nauczycielka i Matka*, Lublin 1991, s. 135.

¹⁷⁷ Klasyczna teologia żydowska nazywa Boga zarówno „Abba” (tato) jak i „Imma” (mama) i macierzyństwo to objawia się w postaci „Szechinach” – żeńska zasada w Bogu: dobroci, czułości, opieki, troski. Teologia katolicka przejmuje to dziedzictwo biblijne. Rys macierzyński ojcostwa Boga wyrażone przez „rahamim” – spokrewnione z „reham”,

Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia* wprost nazywa Maryję Matką Miłosierdzia (DM 9), ponieważ doświadczyła miłosierdzia w wyjątkowy sposób, ale i dlatego, że swoim życiem „zasługuje” na nie, przede wszystkim stojąc przy krzyżu Jezusa (J 19, 25–27)¹⁷⁸. Objawia się i realizuje w ten sposób zamysł Boga, który „chce nas miłować po macierzyńsku”¹⁷⁹.

Wnioskiem dla chrześcijanina z takiego wpatrywania się w Maryję powinno być oczyszczenie obrazu Boga, który jest Miłością i Miłosierdziem. Maryja manifestuje nie „swoje” miłosierdzie, ale Boże. Przeciwwstawianie Boga (Miłości i Miłosierdzia) dobroci i miłosierdziu Maryi jest z gruntu niebiblijne. Właśnie Matka Jezusa objawia miłosierdzie Boga. Stanowi to paradygmat w kontekście Janowej kerygmy omawianych perykop dla Kościoła – nowego Izraela, który ze swej strony powinien być macierzyński, czuły, miłosierny; paradygmat dla każdej kobiety, która powinna dążyć do odkrycia w Matce Jezusa, Niewieście swojego głębokiego powołania do epifanii macierzyńskiego oblicza Boga-Ojca. Wpatrywanie się w taką Matkę powinno również prowadzić do konkretnych postaw w wymiarze egzystencjalnym każdego chrześcijanina: miłość musi się objawiać w czynach, szczególnie w stosunku do ubogich i najsłabszych. Jak w Kanie, tak pod krzyżem Maryja realizuje imperatyw życia chrześcijańskiego: cieszyć się z cieszącymi i płakać z płaczącymi (Rz 12, 15). Matka Jezusa jako pierwsza to spełniła¹⁸⁰. Przyjmując Maryję do

oznaczające „matczyne łono”, czyli miejsce, gdzie rodzące się życie jest otoczone troską, zabezpieczone i ma zapewniony rozwój – pojawia się w nauczaniu Kościoła i teologów. Jest to próba wyrażenia jakby fizycznej jakości Bożego miłosierdzia, które jest miłością wydobywającą się z wnętrza, głębokim, spontanicznym, wewnętrznym uczuciem, skupiającym w sobie czułość, wyrozumiałość, współczucie, łaskawość i przebaczenie, jakie wiąże matkę z jej własnymi dziećmi. U św. Pawła ten aspekt miłości Boga możemy odnaleźć w wyrażeniu: „litość Boga” (Rz 12, 1) (por. R. Rogowski, *Bóg Ojciec, Maryja Kościół*, ss. 180–185; *Bóg Ojciec miłosierdzia. Oficjalny Dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*. Red. Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1988, s. 59; por. również KKK nr 239; Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, Wrocław 1996, ss. 16–25).

¹⁷⁸ Wznioślejszy sposób odkupienia Maryi (sublimiore modo redempta) należy rozumieć w kontekście zachowania Jej od wszelkiej zmały grzechu jako stworzenia w łasce, odkupienia Maryi w sposób jedyny i uprzywilejowany. Poza tym miała Ona i wciąż ma swój udział w „objawianiu się miłosierdzia Bożego ofiarą serca” (DM 9). Od swojego „fiat” po krzyż współpracuje najgłębiej w tym objawianiu (KK 58). Słowa Jezusa z krzyża ogłaszają, iż ma odtąd również przyczyniać się do nowych narodzin w Chrystusie lub Jego (Chrystusa) narodzin w ludziach – wprowadzania ludzi w zasięg działania miłosierdzia Bożego. Ona też objawia miłosierdzie i uczy to czynić. Miłosierną miłość najłatwiej przyjąć ze strony Matki (T. Siudy, *Służebnica Pańska*, Niepokalanów 1995, ss. 100–108).

¹⁷⁹ Por. H. Holstein, *Maternité de l'Eglise et maternité de Marie*, „Cahiers marials” 19(1975), s. 22. Cyt. za: T. Siudy, *Służebnica Pańska*, s. 107.

¹⁸⁰ Por. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, s. 164; T. Paszkowska, *Macierzyństwo duchowe*, LDK, ss. 475–479.

swojego życia i patrząc na Nią, odkrywamy, że Bóg Miłości i Miłosierdzia jest Bogiem, który „pokazuje możliwości i pozostawia swobodę wyboru, zaprasza do odpowiedzialności i dialogu, zaprasza do tworzenia”¹⁸¹. Właśnie taka jest Matka Jezusa i w Kanie i w chwili, gdy trwa przy krzyżu, daleka od fundamentalizmu, dzielenia na bardziej i mniej ortodoksyjnych dzieci Boga.

Moment Kalwarii jest w Ewangelii Janowej momentem centralnym „godziny” Jezusa. Realizuje się Boży plan zbawienia i miłości do końca (J 12, 23; 13, 1). Również zapowiadany prawdziwy kult Boga „w Duchu i prawdzie” staje się faktem (J 4, 1–26)¹⁸². Możemy więc powiedzieć, że Maryja przy krzyżu jest dla ucznia wzorem „prawdziwego czciciela” (4, 23) Boga Ojca. Chodzi o całe Jej życie, a więc i moment pasji Janowej, w której Jezus-Prawda oddaje swoje życie za nas i otrzymuje jednocześnie od Niego wraz z „umiłowanym uczniem” Ducha Świętego (J 19, 30). „Adorować Ojca w prawdzie oznacza, że prawda objawiona przez Jezusa i w Jezusie jest dla wierzących wewnętrznym źródłem ich prawdziwej adoracji i modlitwy do Ojca; wypływają one z wewnętrznej obecności w nich prawdy Chrystusa przyjętej z wiarą. Pod działaniem Ducha to słowo-prawda staje się obecne i aktywne w sercu wierzącego (...)”¹⁸³. Właśnie Ona w wierze przyjęła Słowo, które stało się w Niej Ciałem, przyjęła również postawę wiary wobec słów Jezusa (J 2, 1–12), a teraz otrzymując Ducha, znajdując się w centrum Paschy, staje się prawdziwym czcicielem Ojca, wzorem milczącej adoracji Boga przez ukrzyżowanego Syna w Duchu Świętym (J 19, 25–27). Można więc sformułować zasadę, słuszną biblijnie i teologicznie dla życia i kultu chrześcijańskiego: „z Maryją przez Jezusa Chrystusa do Ojca w Duchu Świętym – w Kościele”¹⁸⁴. W ten sposób unika się podniesienia Maryi do Bożej sfery i przeoczenia pośrednictwa Chrystusa oraz działania Ducha Świętego. Perykopa może być więc bardzo pomocna

¹⁸¹ Por. R. Rogowski, *Bóg Ojciec – Maryja – Kościół*, s. 188.

¹⁸² Oprócz znaczenia określającego terminem „godzina” jako czasu Paschy Jezusa, św. Jan używa również tego terminu, aby określić czas nadchodzących, przyszłych, wydarzeń (np.: 4, 21.23; 5, 25). W wyrażeniu „nadchodzi godzina” mamy inny sposób wyrażenia przyszłości; czasu Kościoła i życia chrześcijanina (G. Helling, *öpa. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933–1979, t. 9, s. 679).

¹⁸³ J. Kudasiewicz, *Kult Ojca w Duchu i prawdzie a szczególna cześć Maryi*, [w:] S.C. Napiórkowski [red.], *Nauczycielka i Matka*, Lublin 1991, s. 269. Szczególnie św. Łukasz ukazuje w ten sposób Maryję w scenach: zwiastowania, nawiedzenia oraz Zesłania Ducha Świętego w Dziejach Apostolskich. Por. również: J. Kudasiewicz, *Skryptyrystyczna zasada odnowy kultu maryjnego*, [w:] S.C. Napiórkowski red.], *Błogosławić mnie będą*, Lublin 1990, ss. 109–113.

¹⁸⁴ Por. R. Rogowski, *Bóg Ojciec – Maryja – Kościół*, s. 188; H. Urs von Balthasar, *Maryja w nauce i pobożności Kościoła*, [w:] J. Ratzinger, H. Urs von Balthasar, R. Graber, [red.], *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, Warszawa 1991, s. 55.

nie tylko dla ewangelizacji, ale także dla łagodnych i mądrych sprostowań w celu ukazania prawdy o kulcie chrześcijańskim¹⁸⁵.

W kontekście Ewangelii synoptycznych, szczególnie św. Łukasza i św. Jana, tworzy się niezwykle obraz Maryi, która nieustannie jest otwarta na przyjęcie Ducha Świętego i czynną współpracę z Bogiem (KK 56). W życiu Maryi mamy więc triadę: przyjmuje Ducha podczas zwiastowania (Łk 1), przy krzyżu (J 19) i w czasie Pięćdziesiątnicy (Dz 1–2). Maryja w momentach radosnych, bolesnych i chwalebnych otwiera się na Ducha Świętego. Podobnie jest w życiu wierzącego. Skoro Maryja potrzebowała działania Ducha Świętego, o ileż bardziej chrześcijanie potrzebują Go w swoich momentach radości, bólu i chwały¹⁸⁶.

Dla swojego Syna Maryja jest Matką-uczennicą, natomiast dla każdego wierzącego w Jezusa jest Matką-nauczycielką. Natura tej relacji Maryja – poszczególny uczeń Pana, jak zostało już powiedziane, to macierzyństwo duchowe. Niektórzy teologowie określają je terminem: chrystoupodabniające. Sama Maryja jest ucieleśnieniem i wzorem w tym upodobnieniu, jest doskonałą „formą Chrystusa”. Macierzyństwo Maryi jest z łaski Boga, jest Jego zamiarem, powodowane łaską Boga. Ona sama ma udział w Boskiej naturze. Macierzyństwo duchowe jest istotowo różne od fizycznego czy adopcyjnego. Chodzi o uczestnictwo w przekazywaniu człowiekowi nadprzyrodzonego życia. Etapy macierzyństwa Maryi można by widzieć w sposób następujący:

1) biblijny: realizacja odkupienia (od wcielenia po Pięćdziesiątnicę) oraz

2) aplikacja tego zbawienia w każdym człowieku pielgrzymującym przez ziemię, aż do spełnienia się eschatologicznego na końcu czasów.

Maryja zgadza się na współdziałanie z Synem w Jego dziele, w duchowym odrodzeniu ludzkości (Kana i Krzyż – w Ewangelii św. Jana). Krzyż objawia dobitnie, że Maryja jest Matką każdego wierzącego. To powinno być zaakceptowane w życiu każdego chrześcijanina. Chodzi o życie w ramach tego macierzyństwa, nowy wymiar duchowy, obecny w strukturach życia duchowego jako coś integralnego. Pośrednictwo w aplikacji zbawienia jest szczególne: jest to pośrednictwo podporządkowane i w niczym nie umniejszające jedynego pośrednictwa Jezusa Chrystusa. To macierzyństwo jest nadal obecne w dziejach świata, miało początek biblijny i wciąż trwa w rzeczywistości Kościoła¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Por. H. Urs von Baltazar, *Maryja w nauce i pobożności Kościoła*, ss. 47–48.

¹⁸⁶ Por. R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, ss. 210–217.

¹⁸⁷ Por. J. Lekan, *Macierzyństwo duchowe Maryi w zbawczym planie Boga Ojca*, „Salvatoris Mater” 1(1999), ss. 164–174; A. Szafrński, *Potrzeba odnowy kultu maryjnego*, [w:] S.C. Napiórkowski [red.], *Nauczycielka i Matka*, ss. 104–105.

W pełni uzasadnione wydaje się więc głoszenie osobistego zawierzenia Maryi; nie narzucanie, ale głoszenie, oparcie go o dane biblijne i wolę samego Jezusa. Chodzi o odkrywanie i wprowadzanie w życie prawdy obiektywnie istniejącej, wyrażającej dynamizm życia ewangelicznego¹⁸⁸. Nie zawsze jest ona przyswajana w życiu chrześcijanina, więc głoszenie tego zawierzenia wydaje się być ciągle aktualne¹⁸⁹.

Z tej relacji rodzi się powinność odpowiedzi ucznia, wyrażającej się w oddawaniu czci Maryi. W inspiracji dla przepowiadania i duszpasterskich aplikacjach tego ważnego zagadnienia należy się kierować adhortacją Pawła VI *Marialis cultus*.

Wyduje się, że „wyjątkowa cześć” oddawana Matce Jezusa ma prowadzić wprost do życia dla Chrystusa i z Chrystusem. Do takiego życia w Chrystusie i nieustannego zbliżania się do Niego z Maryją w Kościele powinno służyć tak przepowiadanie, oparte o bogaty kerygmat i teologię wypływającą z perykopy krzyża, jak i uszczegółowienia zawarte w nauczaniu posoborowym Kościoła. Cześć ta ma prowadzić do przyswojenia postaw maryjnych, naśladowania ich oraz epifanii¹⁹⁰. W oparciu o teologię biblijną oraz o posoborowe nauczanie Kościoła powstało wiele propozycji pastoralnych, które mogą być znakomitą inspiracją w oddawaniu czci Matce Jezusa, czyli konkretną aplikacją synowskiego przyjęcia w swoje dobra duchowe obecności Matki Pana¹⁹¹.

¹⁸⁸ S. Urbański, *Duchowość aktu zawierzenia*, „Homo Dei” 4(2004), nr 273, s. 64.

¹⁸⁹ R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, ss. 145–149; R. Graber, *Maryja w tajemnicy Kościoła. Komentarz do VIII rozdziału soborowej Konstytucji „Lumen gentium”*, [w:] J. Ratzinger, H. Urs von Balthasar, R. Graber [red.], *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, s. 90.

¹⁹⁰ Posoborowe badania nad recepcją kultu maryjnego w polskiej teologii i przepowiadaniu wykazały, że „generalną cechą charakterystyczną teologii kultu maryjnego Kościoła posoborowego w Polsce jest pobożność chrystotypiczna oraz preferowanie różnych jego pozaliturgicznych form, aczkolwiek nie zabrakło u nas licznych wysiłków i prób przezwyciężenia takiego stanu rzeczy” – H. Wollny, *Najnowsze dzieje rodzimej czci Matki naszego Zbawiciela. Posoborowa ewolucja teologii kultu maryjnego w Polsce*, Opole 1995, s. 178.

¹⁹¹ Por. W. Beinert [red.], *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, Warszawa 1992, ss. 95–352 – propozycje dotyczą obecności Matki Pana w Liturgii Kościoła, uroczystości, świąt i wspomnień maryjnych, maryjnych nabożeństw słowa Bożego (J. Drozd, *Maryja w roku kościelnym*, Kraków 1990, s. 226). Wiele cennych wskazań można odnaleźć w Dokumencie Kongregacji do Spraw Sakramentów i Dyscypliny Sakramentów (*Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Città del Vaticano 2002). Komentarz do tego dokumentu: J. Sroka, *Kult maryjny w „Dyrektorium pobożności ludowej i liturgii”*, [w:] *Kościół czci Matkę swego Pana*, Przemyśl 2003, ss. 193–221.

Doświadczenie św. Jana, naocznego świadka paschalnej „godziny” Jezusa, zostało bardzo starannie opracowane przez redaktora czwartej Ewangelii. Zarówno kontekst bliższy i dalszy Ewangelii Janowej, jak i struktura oraz gatunek literacki perykopy (J 19, 25–27) wskazują na wybitnie chrystologiczno-eklezjologiczną oraz mariologiczną wymowę tego fragmentu.

Centrum nowej wspólnoty zgromadzonej wokół krzyża jest Jezus, Mesjasz-Król. On ją tworzy, pociągając ludzi ku sobie. Oddaje życie za wszystkich: Żydów i pogan, tworząc nowe, ściślejsze relacje ludu Bożego, Kościoła. Jest źródłem jedności wspólnoty Nowego Przymierza. Tej wspólnotcie oddaje dwa wielkie dary: swojego Ducha i swoją Matkę. Omawiana perykopa wykazała, iż Chrystus bardzo świadomie włącza w swoje zbawcze dzieło dar swojej Matki, Maryi zaś objawia rzeczywistość macierzyństwa duchowego w stosunku do ucznia, którego Jezus umiłował. Uczeń ten poprzez wiarę uczestniczy w paschalnej godzinie Jezusa, przyjmując ukrzyżowanego Króla i Jego panowanie w swoim życiu.

Teologiczne sformułowania św. Jana, kontekst Kany, pism Janowych oraz całej Biblii pozwalają odkryć w wyrażeniu „Niewiasta” i posłannictwie, które zleca Jej Chrystus, nie tylko indywidualną osobę Maryi, która wznosi się ponad więzy krwi, ale doskonale wierzącą uczennicę Syna, która na końcu ziemskiej drogi zbawiającego Mesjasza staje przy Jego boku. W „Niewieście” trzeba widzieć rysy wspólnot: Izraela i Kościoła, lud Boży obu Przymierzy, Starego i Nowego. Egzegeza ukazała, iż pod imieniem „Niewiasta” należy widzieć Córkę Syjonu, personifikację narodu wybranego z jego mesjańskimi oczekiwaniami. Chodzi o teksty: „rodzącej niewiasty” (J 16), obrazu proroków Starego Testamentu, Apokalipsy (12, 1–6). Przez pryzmat perykop Nowego Testamentu można również prawidłowo odczytać znaczenie zwycięstwa potomstwa Niewiasty z Księgi Rodzaju (Rdz 3, 15) i widzieć w Ewie Matkę wszystkich żyjących (czyli Matkę Jezusa).

Również umiłowany uczeń jest symbolem wszystkich wierzących w Jezusa, którzy są oddani jako synowie Jego Matce, Niewieście-Kościółowi. Św. Jan i każdy wierzący uroczystie otrzymuje Matkę Jezusa jako swoją Matkę, ma widzieć w Niej rysy Niewiasty-Kościółu i miłować ją jak matkę.

Uczniowie Chrystusa są oddani macierzyńskiej trosce i opiece Matki Jezusa. Należy to rozumieć jako pomoc w rozwoju nowego życia, które rodzi się w wierzącym i jest podtrzymywane przez Ducha Świętego. Maryja jest wzorem życia w Duchu, ale i opiekunką tego życia w umiłowanym uczniu, który przyjmuje Ją do swoich duchowych dóbr jako cenny dar Jezusa.

Wnioski teologiczno-kerygmaticzne artykułu oparte są na analizie perykopy, mówiącej o obecności Matki Jezusa przy krzyżu, ale również nawiązują

Jak mówić o Bolesnej Matce?

do inkluzji Kany. Przepowiadający słowo Boże na podstawie tej perykopy powinni przede wszystkim w treści homilii oraz kazań pasyjnych uwzględnić centralną postać Jezusa Chrystusa w doświadczeniu Jego zbawczej „godziny”, która u św. Jana jest godziną chwały Syna Bożego. Natomiast Matkę Jezusa kaznodzieje powinni widzieć w ścisłej łączności z „godziną” Chrystusa. Niezwykle bogata teologiczno-kerygmatycznie jest relacja Niewiasta – umiłowany uczeń; kaznodzieje powinni wskazywać na biblijne zależności wspólnotowe pomiędzy Izraelem a Kościołem. Istotne są również więzi, które zachodzą pomiędzy Maryją a Kościołem: Maryja jest w Kościele jako wierząca, ale też jest dla niego wzorem i Matką czyli jest ponad Kościołem. Wypredza również Kościół w chwale, stając się jego ikoną spełnienia.

Niezwykle ważne są konsekwencje nowych relacji, jakie z woli Chrystusa wynikają dla umiłowanego ucznia. Synowską postawę posłuszeństwa, czci i naśladowania powinien przyjąć wobec swojej nowej Matki – Maryi, pierwszej i najważniejszej chrześcijanki, najgłębiej zjednoczonej z Paschą Chrystusa. Taką postawę powinien również wybrać uczeń Pana wobec Kościoła, uczestnicząc w Jego misji rodzenia Chrystusa w historii.

Summary

How to Preach About Our Sorrowful Lady? The Marian Pericope of St. John (Jn 19:25–27) as a Biblical Source for Homilies and Passion Sermons

The short pericope of the Gospel according to St. John (Jn 19:25–27) is the main biblical source for preachers in preparing homilies and Passion sermons on Mary's presence and participation during the death of her Son on the Cross. Other biblical places, however, should not be overlooked in preparing a homily, since they can be used as additional sources in understanding St. John's use of the terms “Mother” and “Woman” (Gen 3:20; Isa 21:3; 26:16–20; 66:7–11; Jer 30:6; Zeph 3:14; Joel 2:21; Zech 2:13; 9:5; Bar 4:37; 5:5; Rev 12:1–6). Applying hermeneutical rules and using contemporary biblical research, the author presents the wealth of themes on the short account of the Passion of Jesus Christ. His analysis, based on theological and kerygmatic conclusions, shows that the preacher of the Word of God based on John's pericope should primarily take into consideration the central figure of Jesus Christ in his “hour” of salvation, which in John's Gospel is the hour of glory of God's Son. Preachers should see a strong connection of the Mother of Jesus with the “hour” of Christ. The relationship between the terms “Woman” and “beloved disciple” is considered very rich in the theological and kerygmatic point of view; preachers should show the biblical relations between Israel and the Church. Also, the relationship between Mary and

the Church is essential: Mary is a member of the Church as a believer, but she is also a model and Mother of the Church, so she is above the Church. She exceeds the Church in glory, becoming its icon of fulfillment. The consequences of these new relationships are very important to the beloved disciple. He should have an obedient attitude as a son, who praises and imitates his new Mother, Mary, the first and most important Christian, who was deeply united with the Passion of Christ. The disciple of the Lord should have the same attitude towards the Church, participating in its mission of carrying Jesus through history.

TEOLOGIA KRZYŻA W SZKOLE FRANCISZKAŃSKIEJ

Temat krzyża jest jednym z centralnych zagadnień teologicznych, występujących w szkole franciszkańskiej. Nie wskazuje on w sposób jednoznaczny określonej teologii, ale wyznacza pewien jej nurt. Dla świętych franciszkańskich, których przytaczamy w niniejszym eseju, nie jest to czysta teoria czy idealna konstrukcja myślowa, ale uznana prawda, którą żyli. Krzyż rozpoznawali jako znamię przynależności do Jezusa Ukrzyżowanego oraz Jego Kościoła.

Niniejszy artykuł ma na celu udzielenie odpowiedzi na kilka podstawowych pytań dotyczących franciszkańskiej staurologii. Na czym polega oryginalność teologii krzyża w szkole franciszkańskiej? W jaki sposób uczniowie św. Franciszka byli jej wiernymi kontynuatorami, a w czym odeszli od jego wizji Chrystusa? Czy jest możliwe, aby całą teologię przeświecić tajemnicą krzyża, jak uczynił to na przykład św. Bonawentura? Co zadecydowało o charakterze franciszkańskiej teologii krzyża?

1. Św. Franciszek: kenoza Ukrzyżowanego

Doświadczenie krzyża towarzyszyło św. Franciszkowi od nawrócenia, gdyż objawienie Chrystusa dokonało się z krzyża św. Damiana, a przypieczętowane zostało na Górze Alwerni, gdzie obdarowany został stygmatami. Miłość rzuciła Biedaczynę z Asyżu na kolana przed krucyfiksem Ukrzyżowanego, aby z jego oczu „spadły łuski”, a serce otworzyło się na tajemnicę krzyża. Z jednego i drugiego miejsca promieniowało ukrzyżowane człowieczeństwo Jezusa Chrystusa.

Wpływ na takie rozumienie Ukrzyżowanego Chrystusa miała teologia dwunastego wieku, w której zanikło spojrzenie tylko i wyłącznie na Bóstwo, a zaczęto dostrzegać Jego człowieczeństwo. Wymownym przykładem takiej pobożności był kult wcielenia oraz rozpamiętywanie Męki Pańskiej. Św. Bernard z Clairvaux, pragnący pozbawić ludzkie serca lęku przed groźbą oblicza

Bożego, zamiast obrazu strasznego Pana-Władcy ukazywał postać Dzieciątka Jezus, Chrystusa – Dobrego Pasterza czy Ukrzyżowanego¹. Odkupienie nie jest jedynie walką o wyzwolenie ludzi z niewoli grzechu, ale przede wszystkim wołaniem o miłość. Chrystus nie walczy ziemskim orężem, gdyż jego zbroją są cnoty: łagodność, szlachetność, miłość wobec człowieka. Wraz z kultem Chrystusa cierpiącego rodziły się nowe symbole i powstawały nowe przedmioty dewocji. Obok czci dla relikwii Męki Pańskiej, pojawił się kult narzędzi tej męki; nie tylko zachowały one konkretny realistyczny kształt, ale co ważniejsze, zajmowały miejsce tradycyjnych insygniów monarszych. Na głowie Chrystusa-Króla spoczywała od tej pory korona cierpienia, stanowiąca zapowiedź obrazu „Ecce Homo”, oddającego sens życia duchowego, jak i budzącego inspiracje sztuki w wieku czternastym.

Św. Franciszek jak nikt inny pogłębił średniowieczną wizję Chrystusa Ukrzyżowanego. Z zachwytem patrzył na Pana ubogiego, poniżonego i słabego. Był rad, że Chrystus na krzyżu coraz rzadziej był ukazywany w swej wielkości i królewskiej godności, a coraz częściej w swym człowieczeństwie. Biedaczyna z Asyżu stanowczo odcinał się więc od doketyzmu katarów twierdzących, że Męka Pańska była tylko iluzją, bo Chrystus nie miał ciała, a więc nie mógł cierpieć. Do takiego akcentowania człowieczeństwa przyczynił się on sam, czcząc Boga w Dzieciątku, spoczywającym w żłobie oraz w Jego Męce. Dla Franciszka droga męki i poniżenia oraz śmierć Pana na krzyżu adekwatnie ilustrowały tajemnicę огоłocenia Boga-człowieka.

Kontemplując misterium Wcielenia i Narodzenia, czcił przede wszystkim Ukrzyżowanego. Nigdy nie rozstawał się z opisem Męki Chrystusa, rozważając Jego drogę na Golgotę. Franciszek w kontemplacji Chrystusa nie oddzielał Jego tajemnicy wcielenia od krzyża, lecz ukazywał je w doskonałej jedności. Widział w nich radykalne огоłocenie, bezwarunkowe wyzbycie się własnej woli i oddanie się zbawczej woli Ojca wobec ludzi, w jego pokorze, małości i kenozie.

Dla Franciszka krzyż był nie tylko obecny w wewnętrznym przeżyciu wybranych dusz. Biedaczyna z Asyżu wierzył, że wbudowuje się on w cały Kościół. Był przekonany, że Kościół, w którym się znajdował, jest miejscem krzyża i że to miejsce jednocześnie rozszerza się na cały świat i na wszystkie kościoły. Franciszek kochał znak krzyża; czynił go nad każdą rzeczą, nad braćmi, nad ludźmi, nad pożywieniem, złem, ogniem. Gdziekolwiek spostrzegał krzyż lub znak krzyża, zatrzymywał się i oddawał mu cześć. Liturgiczne gesty

¹ Por. J.J. Kopeć, *Nurt pasyjny w średniowiecznej religijności polskiej*, [w:] H.D. Wojtyśka, J.J. Kopeć [red.], *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, Lublin 1981, s. 31.

szły w parze z jego akceptacją cierpień fizycznych. Nikt tak jak on nie umiał ukazać wartości cierpienia i zachęcać do ohotnego znoszenia codziennych trudności. Znaki ukrzyżowanego Pana, które nosił na swoim ciele, były dla niego wyrazem zjednoczenia z Bogiem, by chociaż trochę odpowiedzieć Mu na Jego niepojętą miłość i wziąć udział w cierpieniach dla „dopełnienia braków udręk Chrystusa” (por. Kol 1, 24).

Uwieńczeniem jego miłości do krzyża był dar stygmatów, który otrzymał na Górze Alwerni. W ten sposób Bóg pragnął jak najsilniej zjednoczyć się z tym, który stał się dla ludzi jego wiernym odbiciem – „drugim Chrystusem”. Wizja tajemniczej postaci, jaką zobaczył, spowodowała na jego dłoniach, nogach i boku pojawienie się znaków męki Zbawiciela. W wyniku tajemniczego ukrzyżowania osiągnął najwyższe poznanie Bóstwa. Skutki mistycznych doznań ujawniły się wkrótce w spotęgowanej miłości do ludzi. Niewielu dostąpiło takiego spotkania z Ukrzyżowanym i takiej przemiany.

W historii franciszkańskiej teologii z biegiem lat nastąpiło radykalne przesunięcie akcentów w stosunku do chrystologicznej perspektywy, jaką przeżywał Franciszek, dając o niej świadectwo. Po śmierci Franciszka pojawiły się dwa nurty chrystocentryczne. Pierwszy stawiał na centralność wcielenia w zbawczym planie Boga, tworząc i wyprowadzając z wcielenia obraz Boga, Jezusa Chrystusa, człowieka i świata (bl. Jan Duns Szkot). Drugi nurt rozwijał się głównie w codziennym życiu rodziny franciszkańskiej. Cześć dla Ukrzyżowanego była bez wątpienia rdzeniem pobożności franciszkańskiej, która kładła nacisk na centralność męki i krzyża jako miejsce doświadczenia Boga, Chrystusa i całej rzeczywistości w świetle Ukrzyżowanego. Świadczą o tym różne formy nabożeństw franciszkańskich „Droga krzyżowa”, *Corda pia*, sceniczne przedstawienie tajemnic Chrystusa, ześrodkowanie nabożeństwa do Franciszka jako „drugiego Chrystusa”.

2. „Krzyżokształtność” teologii św. Bonawentury

W sensie teologicznym najpełniej tajemnicę krzyża przebadal św. Bonawentura, który nazywał się „sługą krzyża - *servus crucis*”, a przez potomnych „Doktorem Męki – *Doctor Passionis*”². Nie można – jego zdaniem – dojść do znajomości Pisma Świętego i teologii bez znajomości krzyża, gdyż on jest kluczem otwierającym Pismo oraz drogą i bramą, która prowadzi do Bożej mądrości. Św. Franciszkowi przez całe życie, potwierdzone stygmatami, dane było świadczyć o tej niezwykłej chwale Bożej Nowego Przymierza

² Por. M. Sulej, *Świętego Bonawentury teologia krzyża*, Niepokalanów 1994.

i jakby na nowo ukazać ją chrześcijaństwu swego czasu i następnych pokoleń, a św. Bonawenturze, Doktorowi Serafickiemu było zadane przełożenie tego doświadczenia na język teologii i mistyki.

a) Krzyż w dziele stworzenia

Porządek stworzenia w teologii jest ukazywany w kontraście z krzyżem, ponieważ w pewnym sensie narusza radykalność darmości Chrystusowego zbawienia przez krzyż i może dawać podstawę do tendencji samostanowienia o sobie człowieka w oparciu o porządek natury, w którym grzech i zło jest tylko jednym z przejawów tej natury oraz do poszukiwania własnej drogi szczęścia, zbawienia czy nawet eschatologii z praktycznym pomijaniem Boga i Jego zbawienia. Taki nurt reprezentowała protestancka teologia krzyża, która tępiła teologię chwały.

Bonawentura nie odmawia ludziom po grzechu pierworodnym ich godności. Podkreśla, że człowiek dalej pozostaje stworzeniem Bożym i nieustannie głosi chwałę Boga jako cień, ślad, obraz czy podobieństwo³. Nie znaczy to, że stworzenia ciążyą ku jakiejś marności i nie potrzebują stwórczej ręki Boga. Chociaż zepsuły się relacje człowieka z Bogiem, człowieka z człowiekiem i człowieka ze światem, w człowieku znajduje się jednak szansa naprawy i przemiany całego porządku stworzenia, jeśli tylko podejmie on wewnętrzną przemianę, którą zaproponował Bóg w Słowie wcielonym i ukrzyżowanym⁴.

Grzech ludzki nie zdołał zepsuć do końca porządku stworzenia ani naruszyć proklamacji Boga, chociaż rzeczywiście naruszył porządek obecnego stworzenia. Dlatego wcielenie i ukrzyżowanie odwiecznego Słowa odbija się szerokim echem w stworzeniu. Te dwie tajemnice przywracają czytelność jego świadectwa o Stwórcy, przywracają harmonię oraz stwarzają nową możliwość zbawienia się stworzenia w człowieku⁵. Krzyż przypomina, że człowiek został stworzony dla zbawienia. Dlatego wizje mistyczne ukazują często drzewo życia z raju jako drzewo życia, które stosownie do nowej sytuacji człowieka zostało mu ofiarowane przez Boga.

b) Krzyż w dziele wcielenia

Główny problem teologiczny św. Bonawentury polegał na tym, czy zbawienie dokonało się już we wcieleniu czy raczej na krzyżu? Teolog franciszkański zdecydowanie stwierdza, że zbawienie dokonało się i we wcieleniu i na krzyżu.

³ Por. *Commentarius in II librum sententiarum magistri Petri Lombardi*, d. 15 a. 2 q. 1 (II 383a).

⁴ *Breviloquium* IV 1 (V 241a).

⁵ Por. *Lignum vitae* 1 (VIII 71a).

Widzi jednak trudności takiego ujęcia obydwóch elementów odkupienia, postrzegając je jako dwie ogniskowe w elipsie, jako „dwoje oczu”, ale wskazuje także na oko „prowadzące”, którym jest dla niego dzieło naprawy dokonane na krzyżu. Dlatego wcielenie przedstawia już w perspektywie krzyża oraz zabiega o to, aby już we wcieleniu ukazać obecność zbawczego dramatu krzyża⁶. W samym bowiem wcieleniu oraz w dalszym egzystencjalnym napięciu między naturą Boską i ludzką znajduje się początek i fundament tego stopienia natur, które dokona się w ogniu miłości Bożej na krzyżu. Pokora wcielenia ma w sobie coś z krzyża i jest aktem odkupienia za pychę, która jest fundamentem zła i tragedii ludzkiej. We wcieleniu także należy dopatrywać się podstaw mądrości krzyża, którą wyraża ostatecznie sam krzyż, na którym Chrystus słabością i bezradnością rozprawia się z mocami struktur grzechu tego świata. Widać też charakterystyczne cechy jego postawy, która z jednej strony odwołuje się swą słabością do wolności ludzkiej i współczucia, a z drugiej wyzwala miłość i szlachetne uczucia, zdolne odmienić ludzkie życie⁷.

Św. Bonawentura wyraża przekonanie, że pierwszorzędną racją wcielenia była potrzeba naprawy rodzaju ludzkiego. Nie wyczerpuje to jednak bogactwa miłości Bożej wyrażonej we wcieleniu Syna Bożego. Nie waha się stwierdzić, że Chrystus narodził się już dla krzyża i z krzyżem, w którym wyraża się ostatecznie jego władza królewska na ziemi, lub że przyszedł na ziemię jako drzewo życia, czy raczej został przeniesiony z ogrodu rajskiego, aby teraz jako drzewo życia w postaci krzyża przynieść więcej owoców. W stwierdzeniach Bonawentury widać zasadniczą różnicę z teologią bł. Jana Dunsza Szkota, który twierdził, że Chrystus przyszedłby na ten świat, nawet gdyby człowiek nie zgrzeszył. „Chrystus nie przyszedłby jako Odkupiciel ani nie przybrałby postaci cielesnej podlegającej cierpieniu, gdyby człowiek nie zgrzeszył, gdyż nie byłoby w tym względzie żadnej konieczności”⁸. Szkot przyjmuje więc, że faktycznie Chrystus przyszedł także dla odkupienia, ale dodaje: „Nie tylko ze względu na nie, bo sama Jego (Chrystusa) chwała nieskończenie przewyższa całą chwałę wszystkich błogosławionych razem wziętych”⁹.

Na szczególną uwagę zasługuje zainteresowanie i sposób ujęcia przez św. Bonawenturę cnót Chrystusa, którymi odznaczał się w ciągu życia, a zwłaszcza na krzyżu. Nie mają one nic wspólnego z tradycyjnymi cnotami kardynalnymi, które teologia przejęła nie z Ewangelii, ale od filozofów

⁶ Por. *Vitis mystica seu tractatus de passione Domini* I 2 (VIII 160a).

⁷ Por. tamże, ss. 65–68.

⁸ *Opus Oxoniense* 3 d.7 q.3 n.3, XIV, 355 a.

⁹ Tamże.

pogańskich. W przekonaniu autora dzieło naprawy domaga się ustalenia hierarchii cnót według nowych kryteriów, mianowicie takich, które wyrażniej odpowiadałyby treści Chrystusowego orędzia. Do tych cnót porządku naprawy, które pełnią fundamentalną rolę w życiu chrześcijan, zalicza miłość, cierpliwość, posłuszeństwo, pokorę, dobroć i umartwienie. Najwięcej jednak uwagi – będąc wierny swojemu zakonodawcy – poświęca pokorze i ubóstwu, które są synonimami krzyża i nowego porządku zbawienia¹⁰.

c) Krzyż w dziele naprawy

Chodzi tutaj o soteriologię, czyli dzieło naprawy, rozciągające się od wcielenia przez ziemskie życie Jezusa po krzyż, a którego krzyż jest najwymowniejszym wyrazem. Bonawentura nie posługuje się terminem odkupienia ale naprawy. W realizmie zasługiwanego Chrystusa mieści się także zasługiwanie chrześcijanina. Pragnie on naśladować Chrystusa, zwłaszcza w męce, i tak czynić, by umożliwić uczestnictwo w owocach jego zmartwychwstania¹¹. Chrześcijanin uczestniczy w zasługiwaniu Chrystusa przez wiarę i miłość, które czyn ludzki zakorzeniają w paschalnym misterium. Nie może być mowy o własnym dziele człowieka ani jego konkurencji ze zbawczym krzyżem Chrystusa.

Bonawentura rozpatruje sposób usprawiedliwienia człowieka przez mękę, jej zbawienne oddziaływanie oraz jej owocne skutki w postaci wyzwolenia z grzechu i mocy wpływów szatana. Rozważania o stosowności samej męki dla naprawy wychodzą z założenia, że męka krzyżowa jest fundamentem historycznym, który teolog z wiarą i pokorą przyjmuje jako fundament swoich analiz. Dlatego nie powinien już pytać o przyczyny takiego sposobu odkupienia przez cierpienie i krzyż, ale raczej o ich stosowność – skoro już zaistniały – i to przede wszystkim od strony ludzkiej. Największe misterium odkupienia zawarte jest w samej śmierci Chrystusa, czyli w zbawczych skutkach rozdzielenia się duszy od ciała. Wiąże się z tym zstąpienie duszy Chrystusa, zjednoczonej ze Słowem, do piekieł dla objawienia się duchom, dla wyzwolenia zbawionych i dla zawstydzenia potępionych. Wyzwolenia dostąpili sprawiedliwi, którzy w wierze oczekiwali Naprawiciela.

Również w poszukiwaniach filozoficznych Bonawentura usiłuje zastrzec krzyżowi centralną pozycję. Krzyż miałby pełnić funkcję swego rodzaju fundamentalnej teorii bytu i poznania. *Collationes* proponują jakąś nie do końca zrozumiałą metafizykę oraz jakąś wszystko-ogarniającą wizję świata z krzyżem

¹⁰ Por. *Commentarius in Evangelium S. Lucae* VII 19 (VII 170a).

¹¹ *Commentarius in III librum sententiarum magistri Petri Lombardi* d. 19 (III 399a).

ustanowionym w samym jego środku. Każdą dziedzinę redukuje do teologii, a teologię do nauki o krzyżu¹². Te próby syntez opierają się raczej na wizjach mistycznych niż na samej teologii, która jest uzależniona przecież w metodzie i terminologii od innych nauk, zwłaszcza filozofii. Może dlatego sama teologia rozwija się w ciągłym napięciu między wiernością krzyżowi a wiernością człowiekowi z jego pojmowaniem prawdy i sposobami jej wyrażania.

Po ludzku niewyobrażalne do końca misterium krzyża przyjmujemy ostatecznie poprzez wiarę i miłość. Dlatego decydującą rolę w teologii pełni Pismo Święte, którego orędzie o krzyżu trzeba przyjąć za najtrafniejszy wyraz możliwy w ludzkim języku. Proponuje ono paschalne wyjaśnienie krzyża. Streszcza się wszakże i wypełnia w Chrystusie: *Verbum incarnatum* stanowi klucz do teorii bytu rozumienia całego Pisma Świętego. Kluczem tym są wszystkie tajemnice Chrystusa i Jego śmierci, ale przede wszystkim wcielenie i krzyż. Najwięcej światła na księgę Pisma Świętego pada z Kalwarii. Krzyż, na którym zawisło Słowo Wcielone, najskuteczniej pomaga zrozumieć oba Testamenty, które wcale nie stanowią łatwej lektury. Bonawentura przyrównuje Stary i Nowy Testament do przepłynięcia morza bez statku. Czym statek dla żeglarza, tym krzyż Chrystusa dla człowieka, usiłującego zrozumieć Pismo Święte. Dopiero w świetle krzyża wszystko staje się jasne.

d) Krzyż w życiu chrześcijanina

Chrześcijanin dzięki naprawie dokonanej przez Chrystusa staje się zdolny do życia Słowem natchnionym oraz do osobowej asymilacji owoców krzyża jako drzewa życia. Samo rozważanie męki Chrystusa jest podstawowym elementem treściowym i formalnym wszelkich duchowych ćwiczeń; jest odpowiednie dla każdego stanu człowieka: dla początkujących jak mleko, dla dojrzałych jak wino. Mistyka, która wyrasta z krzyża i na każdym etapie nie przestaje być w niego zapatrzona, jest mistyką kroczenia po paschalnej drodze Pana (*transitus*). Realizuje się między innymi przez oczyszczenie, oświecenie i dopełniające je zjednoczenie z Chrystusem jako Prawdą, Pięknością i Dobrem. Medytacje i ćwiczenia, których głównym tematem jest krzyż, przybierają formę „krzyżokształtną”. Owocem tych medytacji jest wyzwolenie się w człowieku uczuć współcierpienia, miłości i pobożności¹³. Krzyż stanowi najwyższą zasadę modlitwy, która prowadzi do zjednoczenia z Bogiem. Jest to - zgodnie z duchowością św. Franciszka - przebywanie w szkole serafickiej, w szkole duchowości franciszkańskiej.

¹² Por. *Collationes in Hexaemeron sive illuminationes Ecclesiae* I 30 (V 334b).

¹³ Por. *De triplici via* I 18 (VIII 7b).

W dziełku *Itinerarium mentis in Deum* Bonawentura, nawiązując do wizji sześćskrzydłego Serafina, który objawił się Franciszkowi na Alwerni, wyjaśnia, że sześć skrzydeł to sześć stopni iluminacji, których wewnętrzną zasadą jedności jest płomienna miłość Ukrzyżowanego¹⁴. W *Lignum vitae* natomiast, nawiązując do biblijnego obrazu drzewa życia, mówi, że uzdrowia ono i zaspokaja wszelkie potrzeby ducha ludzkiego. Spośród wszystkich tajemnic życia Chrystusowego tajemnica krzyża wysuwa się na pierwsze miejsce jako przedmiot kontemplacji¹⁵. Muzeum Jacquemart-Andre w Paryżu przechowuje obraz pędzla Vittorio Crivellego, przedstawiający św. Bonawenturę, który kontempluje trzymaną w prawej ręce miniaturę drzewa – krucyfiksu (*lignum vitae*). Człowiek, wpatrując się w krzyż, znajduje w nim streszczenie całej teologii dogmatycznej, moralnej i ascetyki oraz najgłębszą mądrość chrześcijańską. Krzyż jako drzewo życia staje się dla chrześcijanina księgą życia (*liber vitae*).

Również w kaznodziejstwie krzyż jest podstawową treścią przepowiadania i decyduje o samej formie głoszenia oraz stawia i kaznodziei i słuchaczom określone wymagania. Słowo odwieczne, które zrodziło się z Ojca, było jakby „brzemienne”, ponieważ w Nim wszystko zostało zawarte i przewidziane. Ono miało wszystko zapoczątkować oraz wszystko utrzymywać w istnieniu¹⁶. Ono także przyszło na ziemię jako Słowo wcielone, ażeby jako źródło światła oświecać wszystkich wierzących swym świadectwem o prawdzie, a jako źródło życia pobudzać do miłości. Kaznodzieja winien mieć przed oczyma wzór Chrystusa, dzięki któremu i mocą którego głosi Słowo Boże. Nauczyciel wiary musi stanąć przy Nauczycielu prawdy, aby umieć przeciwstawić się nauczycielowi kłamstwa, który zaciemnia ludziom myślenie w sprawach wiary, deprawuje ich uczucia i czyny oraz wprowadza nieporządek w pragnieniach¹⁷.

Ponadto Bonawentura bardzo mocno podkreśla ludzką solidarność Chrystusa z grzesznikami i jego preegzystencję, która w ujęciu Doktora Męki posiada „krzyżokształtny” charakter.

3. Św. Maksymilian Kolbe: męczeństwo z miłości

Inny wymiar teologii krzyża stanowi męczeństwo św. Maksymiliana Kolbego, który nie bał się przelać krwi dla wyznawanej wiary i dla Chrystusa. Przypieczętowaniem miłości była jego ofiarna śmierć w oświęcimskim

¹⁴ *Itinerarium mentis in Deum*, prol. 3 (V 295a).

¹⁵ *Lignum vitae*, prol 5 (VIII 69b).

¹⁶ *Sermo de Ascensione Domini nostri Jesu Cristi* I (IX 315ab).

¹⁷ Por. *Sermo de Epiphania* 4 (IX 163a).

obozie zagłady. Wówczas wśród ludzi odczłowieczonych i opętanych złem ukazał pełnię człowieczeństwa wspomaganego łaską. Bezimiennym braciom, znaczonej cyfrą zgładzonych istnień ludzkich, dał ludzką twarz i uświadomił im godność dzieci Bożych. Stał się – jak pisze G. Weigel – „światlanym wizerunkiem powołania do świętości poprzez całkowitą, oddającą siebie samego miłość”¹⁸ na wzór Chrystusowej ofiary dokonanej na krzyżu.

a) Krzyż wyznacznikiem miłości do Chrystusa

W nauczaniu św. Maksymiliana temat krzyża Chrystusa i Jego cierpienia nie jest tematem centralnym, jednak w perspektywie jego śmierci nabiera wyjątkowego znaczenia. Wierny nauczaniu Jezusa męczennik oświęcimski pragnął upodobnić się do Chrystusa Ukrzyżowanego i złączyć z Nim. W myśl św. Pawła chciał głosić Ukrzyżowanego czynem i słowem. Wiedział, że aby osiągnąć niebo, trzeba nieść krzyż, dlatego pragnął cierpieć dla niego i żyć z miłości do niego. W jednej z jego notatek czytamy: „Staraj się być podobnym Panu Jezusowi ukrzyżowanemu”¹⁹. Na innym miejscu pisze: „Ukrzyżowanym być z miłości ku Ukrzyżowanemu. Umiłuj krzyż. Krzyża, krzyża, krzyża”²⁰. Cierpienie było wyznacznikiem prawdziwej miłości.

Krzyż był dla o. Maksymiliana źródłem miłości ofiarnej, którą człowiek winien posiadać i o niej świadczyć. Naśladować Chrystusa to uczyć się, jak być ubogim, znosić cierpienia, być wzgardzonym i wyszydzonym. Pisał: „Ukrzyżowanym być z miłości ku ukrzyżowanemu jedyne szczęście na ziemi”²¹. Wykonywać wolę Bożą to dla o. Kolbego utożsamić się ze słowami Zbawiciela. Nie ma w tym cierpiętnictwa, jest za to próba włączenia się w wielkie dzieło zbawienia świata.

Program naśladowania Chrystusa jest przez Apostoła Niepokalanej jasno określony w trzech stopniach naśladowania Pana Jezusa: „woleć wzgardę i wszystkie boleści niż grzech śmiertelny, woleć ubóstwo, wzgardę i wszystkie boleści niż grzech powszedni, woleć ubóstwo, wzgardę i wszystkie boleści niż bogactwo, honory i przyjemności dla Pana Jezusa, bo Pan Jezus to wybrał”²².

To kolbiańskie umiłowanie krzyża jest podyktowane przez św. Franciszka. Franciszkańskie *minoritas* i *kenosis* są tu bardzo mocno wyakcentowane. Być ubogim i wzgardzonym na wzór ubogiego i wzgardzonego Chrystusa

¹⁸ G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 565.

¹⁹ J.R. Bar [red.], *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 1970, t. 5, s. 40.

²⁰ Tamże, s. 48.

²¹ Tamże, s. 48.

²² Tamże, s. 21.

jest najwyższym wyrazem miłości wobec Niego. Ubóstwo, które proponuje o. Kolbe, zakorzenione jest w ubóstwie Chrystusa, a objawione w tajemnicy wcielenia i krzyża.

b) Męczeństwo jako bycie darem dla innych

Ofiara jest dla niego świadectwem oddania się Bogu i zakorzenieniem w ofierze Chrystusa. Ofiarność o. Kolbego, jego bezinteresowność i cierpliwość są najlepszym wypełnianiem miłości, będącej „sumą” wszystkich cnót moralnych. To zadecydowało o bogactwie jego osobowości. Święty wypełnił to, co niegdyś napisał: „miłość żyje, karmi się ofiarami (...). Bez ofiary nie ma miłości”. Zatem odpłacać miłością za miłość Chrystusa to uciekać się do Niego przez miłość. Krzyż należy do istoty chrześcijańskiego życia.

Oryginalność *męczennika Miłości* polega na tym, że jego śmierć była podyktowana wiarą i miłością²³. Jan Paweł II podkreślał rangę zwycięstwa człowieka, dokonanego dzięki mocnej i ufnej wierze, która rodzi miłość do Boga i człowieka. Ta miłość była istotnym czynnikiem, który ożywia wiarę i pobudza do dawania świadectwa: „to jest zwycięstwo nasze – wiara nasza (por. 1 J 5, 4). (...) A więc zwycięstwo przez miłość, która ożywia wiarę aż do granic ostatecznego świadectwa. To zwycięstwo przez wiarę i miłość odniósł w tym miejscu człowiek, któremu na imię Maksymilian Maria...”²⁴.

Podczas kanonizacji w 1982 r. Jan Paweł II podkreślał, że świadectwo, jakie dał o Chrystusie o. Maksymilian, ukazuje godność człowieka, ale także świętość i potęgę miłości, która jest objawiona w Jezusie Chrystusie²⁵. Potwierdził też, że planowana nienawiść do osoby ludzkiej, jak widzieliśmy to w przypadku św. Maksymiliana Kolbego, który w miejscu okrutnej karności odniósł duchowe zwycięstwo, oddając swoje życie za brata, stanowi odpowiednik tradycyjnego kryterium męczeństwa – *odium fidei*. Chrześcijaństwo potwierdza prawdę o niezbywalnej godności osoby ludzkiej, dlatego każdy, kto odrzuca tę prawdę, nienawidzi wiary Chrystusowej. To między innymi chciał podkreślić papież, ogłaszając o. Kolbego świętym, gdyż współczesny totalitaryzm stanowi ukrytą formę *odium fidei* i redukuje osoby do poziomu rzeczy. Dlatego męczennicy są dla papieża świetlanymi wizerunkami powołania do świętości²⁶.

²³ Por. J. Guitton, *Geniusz ojca Kolbego*, [w:] J.R. Bar [red.], *Bł. Maksymilian Maria Kolbe. Dokumenty, artykuły, opracowania*, Niepokalanów 1974, s. 269.

²⁴ Jan Paweł II, *Ofiara całego jego życia przypieczętowana męczeńską śmiercią za brata*. Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej św. Maksymiliana Kolbe, 10 X 1982 r., „L'Os-servatore Romano” 9(1982), s. 3.

²⁵ Por. tamże, s. 3.

²⁶ Por. G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 566.

Chrystusowa droga miłości pozwoliła o. Kolbemu przez wiarę zjednoczyć się w pełni z Chrystusem, którego do końca umiłował. Podobnie Maksymilian do końca, bez granic umiłował tych, których pragnął nawrócić i tę swą wyłączną miłość najpełniej ukazał w oświęcimskim czynie. Był najwyższą ofiarą, złożoną z miłości bliźniego w warunkach, w których normalnym, ludzkim odruchem było pragnienie życia i przetrwania. Świadomy wybór okrutnej śmierci o. Maksymiliana dla uratowania drugiego człowieka był ukoronowaniem jego życia. Poprzez męczeństwo stał się on prawdziwym świadkiem miłości ofiarnej, która jest w stanie pokonać swoje własne słabości, a przez to wyraża oddanie się drugiemu człowiekowi.

4. Św. Pio z Pietrelciny: mystyk na ordynansach Ukrzyżowanego

Św. o. Pio, wskazując na krzyż, wiedział dobrze, że najlepiej poznaje się go i rozumie w cierpieniu. Określając jego misję i charyzmat, można powiedzieć, że ten zakonnik był powołany do dzieła współodkupienia. Dokonywał go przez udział w bólach kochającego Ukrzyżowanego, który tego świętego wybrał jako żertwę ofiarną miłości i bólu, ucząc „głupstwa krzyża”, będącego zarówno znakiem sprzeciwu, jak i zbawczej mocy. Świadom niezasłużonego niczym miłosierdzia Boga, trwał wiernie w tym wybraństwie.

a) „Ciemna noc” jako doświadczenie krzyża

Współpraca w dziele odkupienia człowieka nie może być zrealizowana inaczej, jak tylko poprzez krzyż, który rzucił cień na każdy krok bolesnej drogi o. Pio. Krzyż był dla niego niewyczerpanym źródłem męstwa, wspaniałomyślności, wierności i wytrwałości. Dlatego był przekonany, że całe jego życie będzie „męczeństwem”. Nie złamały go cierpienia, albowiem posiadał mądrość krzyża, która nie pozwoliła mu się cofnąć z drogi wskazanej przez Pana. Nie ugiął się pod ciężarem krzyża, ale objął go w duchu chrześcijańskiej nadziei, bezgranicznej miłości i z całkowitym oddaniem. W rzeczywistości upłynęło wiele czasu, zanim jego krzyż został „umieszczony na Golgocie”. Nigdy nie prosił Boga o to, by w jakikolwiek sposób ten krzyż stał się lżejszy.

Życie chrześcijanina musi przejść – zdaniem o. Pio – przez „ciemną noc” wiary. Mówi, że jest ona „stanem godnym pozazdroszczenia, ponieważ wszystko zmierza do tego, aby skłonić i przygotować serce do przyjęcia w sobie samym prawdziwej formy ducha, która jest niczym innym jak tylko zjednoczeniem w miłości. Dusza przekona się wtedy, że mimo gwałtownej próby, jakiej jest poddana, posiada przyjaźń Boga, zdając sobie sprawę, że jest gotowa całkowicie Mu się poświęcić i działać wyłącznie dla Jego czci

i chwały”²⁷. Doświadczający ciemnej nocy nie powinien się przejmować, że nie doświadcza radości; to Bóg ją zabiera, ponieważ została już duchowo wzmocniona. Gdy duszę ogarnia ciemność i pustka, opiera się ona tylko na czystej wierze i stara się upodobnić do Chrystusa upokorzonego, uniżonego, opuszczonego przez Ojca. W ten sposób podąża ku kontemplacji i ogałaca się ze wszystkiego, co stworzone. Dzieje się to w ubóstwie, osamotnieniu duszy, pozbawionej wszelkich wrażeń, przy zaciemnieniu rozumu, w ucisku woli, smutku, lęku.

Ojciec Pio podkreśla, że zjednoczenie z Bogiem jest możliwe dzięki gwałtownemu oczyszczeniu z wszelkiej niedoskonałości aktualnej i habitualnej. Jest to oczyszczenie ducha, polegające na tym, że Bóg przenika całą duszę swoim światłem w bolesny i martwiący ją sposób, sprawiając jej krańcowe udręki i agonialne męki. To światło, które pochodzi od Boga i jest mocniejsze od ograniczeń duszy, powoduje więcej ciemności i męki niż oświeca. Olśniewająca światłość napelnia się wielkimi cierpieniami we władzach zmysłowych i duchowych.

Duchowe doświadczenia o. Pio wyraźnie zgadzają się z odczuciem „ciemnej nocy”, którą opisywał św. Jan od Krzyża, hiszpański mistyk. Różnica polegała tylko na sposobie jej przybliżania. Święty Kapucyn opisywał, święty Karmelita posłużył się schematem wędrówki na Górę Karmel, św. Teresa ukazała to zjawisko w siedmiu komnatach. Wszyscy oni podkreślali, że zjednoczenia z Bogiem nie osiągnie się pracą zmysłów, ani żadnym aktem umysłu, ale poprzez wewnętrzne wyzwianie się z siebie i wznoszenie się ponad nas samych aż do nieskończonej Istoty Boga.

b) Owoce „ciemnej nocy” w posłudze penitentom i cierpiącym

„Ciemna noc” o. Pio owocowała szczególnie w sakramencie spowiedzi. Mistyk na ordynansach Ukrzyżowanego, nie szczędzący sobie żadnego trudu, oddany Jego służbie i posługiwaniu braciom i siostram, spowiadał godzinami w konfesjonale. Chciał świadomie służyć Chrystusowi w braciach i dopełniać niedostatek udręk Chrystusa w swoim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół, aby dokonał się jego wzrost. W sakramencie pojednania widział zmaganie się ze złem i śmierć w tajemnicy zbawczej śmierci Chrystusa. Swoim penitentom przypominał, że Jezus, Pośrednik Nowego Przymierza, pieczętuje to zmaganie własną krwią.

²⁷ Cyt. za: M. Da Pobladora, A. Da Ripabottoni [red.], *Listy Ojca Pio. Korespondencja z kierownikami duchowymi (1910–1922)*, Łódź 2002, ss. 96–97.

Tę siłę do służby innym czerpał z Eucharystii czyli uobecnienia krzyżowej ofiary Chrystusa na ołtarzu. Kto ją składa lub w niej uczestniczy z żywą wiarą, dzieje się w jego duszy to samo, co na Golgocie. Można powiedzieć, że św. o. Pio stawał się żertwą ofiarną, która nie stanowiła dla niego jakiegoś ciężaru, ale była źródłem niewypowiedzianej radości.

Poświęcenie o. Pio wyrażało się w bezgranicznej miłości wobec cierpiących, będącej wynikiem rozumienia ich krzyża i bólu. W 1922 r. dobroczynne zrzeszenie religijne wysunęło propozycję wybudowania szpitala w San Giovanni Rotondo. Poparł tę ideę, ponieważ sam doświadczając bólu, był wrażliwy na cierpienia innych. Podczas spotkania z inicjatorami budowy kliniki pierwszy sięgnął do kieszeni i wyciągnął złotą monetę, ofiarowaną mu przez kogoś na cele dobroczynne. „Składałem pierwszą ofiarę – powiedział – na Dom Ulgi w Cierpieniu”. Bóg błogosławił w budowie szpitala, a gdy zdarzały się trudności finansowe, przyspieszał załatwienie spraw. Ojciec Pio był świadkiem miłosierdzia okazywanego przez Opatrzność, a dobrowolne przyjęcie krzyża zrodziło owoce jego skutecznej posługi.

5. Teologiczne spostrzeżenia

Święci franciszkanie z krzyża uczyli się mądrości i zgłębiania tajemnic Bożych. Zachęcali, aby brać tę „księgę”, uczyć się i rozumieć tajemnice mądrości Bożej. Św. Bonawentura pisze, że w tej księdze zapisane są trzy rzeczy: po pierwsze, jak powinniśmy nienawidzić grzechu; po drugie, jak powinniśmy miłować Boga; po trzecie, jak powinniśmy lękać się sądu. „Zobaczcie (teraz), w jaki sposób się tego nauczymy. Jeżeli zważymy, jaka była przyczyna męki, nauczymy się nienawidzić grzechu; jeżeli poznamy osobę cierpiącego, nauczymy się miłować Boga; jeżeli poznamy pożytek męki, wówczas nauczymy się lękać sądu”.

W bonawenturiańskim ujęciu widzimy, że nienawidzili oni grzechu, aby Bóg mógł pisać w ich sercach swój plan przy ich współpracy. Formacja wewnętrzna tych świętych skupiała się na Jezusie Ukrzyżowanym. Można się z niej dowiedzieć, że kto przynależy do Chrystusa i szczyci się znakiem Jego krzyża, winien doświadczyć wszystkich Jego utrapień. Każdy dojrzewa do wejścia na Golgotę, która jest łaską otrzymaną od Ukrzyżowanego.

Święci franciszkańscy są „prorokami ukrzyżowanymi”, gdyż objawili prawdę krzyża świadectwem swojego życia. Teologia, która rodzi się z krzyża, może stać się skuteczna, ponieważ czerpie ze źródła odkupieńczej Miłości.

W ich postanowieniach dostrzegamy ukrzyżowanie swych cielesnych skłonności i oderwanie się od spraw przyziemnych. Taka jest istota uprawianej przez nich ascezy, która dyskretnie postępuje drogą krzyża i dotyka mistyki. Oto jest prawdziwa mądrość, która polega na połączeniu wiedzy i świętości.

Chrystus uczy, jak zachować prawdziwe „ja”, ofiarowując siebie dla drugih. W krzyżu wyznacza sens życia i określa jego cel, bo uczy, jak postrzegać go w perspektywie zmartwychwstania. To dlatego krzyż jest potwierdzeniem wielkości duchowej człowieka.

Wiedza krzyża nie jest czystą teorią, ale uznaną prawdą żywą, rzeczywistą i wciąż działającą. Wyciska na duszy specjalne znamię, które rozpoznajemy po sposobie jej działania i oddania się woli Bożej. Święci franciszkańscy to autentyczni mistycy, którzy „żywąc w niebie”, żyli jednocześnie mocno „na ziemi”, bo żadne sprawy ziemskie nie były im obce.

Teologia krzyża próbuje przyjść człowiekowi z wieloraką pomocą, by w świetle różnorodnych filozofii eliminujących Boga nie zapominać o cierpieniu i śmierci. Ukazując celowość ludzkiego życia – zbawienie, przypomina podstawową kwestię prawdy o Bogu i człowieku. Celem człowieka nie jest tylko zdobywanie dóbr materialnych ani doskonalenie świadomości. Nie może on zrezygnować z wymiaru mądrościowego, który oznacza poszukiwanie całościowego i ostatecznego sensu dziejów i kosmosu.

Człowiek znajduje odpowiedzi na dramatyczne pytania, jakie stawia sobie w obliczu poniżenia i krzywdy, rozgoryczenia i desperacji, cierpienia i śmierci, klęski żywiołowej i katastrofy geofizycznej w Chrystusowym krzyżu. Ostateczną odpowiedzią jest więc Ukrzyżowany Syn Boży, który ukazuje wzór prawdziwego człowieczeństwa, prowadzący do tajemnicy zmartwychwstania. On jest dobrą nowiną, orędziem zbawienia, doskonałym spełnieniem i odpowiedzią na oczekiwanie serca ludzkiego, Bożym „tak” na najgłębsze pragnienie człowieka. Poza tą perspektywą człowiek jest niezrozumiały dla samego siebie.

Summary

Theology of the Cross in the Franciscan School of Thought

The cross is one of the signs which characterize the Franciscan school of thought. Its meaning grew out of the experience of St. Francis of Assisi, who, being faithful to the crucified Savior, received the gift of the stigmata. That gift signified the ultimate likeness to the Lord and knowledge of God's wisdom. The followers of the Poor Man from Assisi likewise recognized the cross as a sign of belonging to Jesus.

St. Bonaventure of Bagnoreggio, author of a biography of his Order's Founder, presented strong theological foundations of the theology of the cross. In his opinion, the cross is a sign of salvation, which has to illuminate the whole life of a Christian. For this reason he presented the Incarnation in the perspective of the cross. In his mystic visions he saw the tree of life from Paradise, which in the new situation of man was offered by God. Reflecting

on the Christ's Passion is a fundamental part, both in essence and formality, of all spiritual exercises and is achievable in every state of life.

St. Maximillian Kolbe experienced the cross in his death as a martyr, who willingly gave his life for another man. In this way he became a model of vocation to the sainthood by his sacrificial love, which imitates Christ's sacrifice on the cross.

St. Padre Pio of Pietrelcina, referring to the cross, knew that one can experience and understand it in suffering, so he was called to participate in the act of co-redemption. He did it by participating in the suffering of the Crucified Jesus, who chose him as an offering of love and pain, teaching him the "foolishness of the cross," which is a sign of contradiction as well as saving power. Being aware of the undeserved mercy of God, he remained faithful in his vocation and experienced the "dark night" of faith. His life, as connected to the Crucified Jesus, bore fruit in his ministry in the confessional and the building of a hospital for the sick.

HISTORIA

Kinga Karolina Pałka

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 17(2008)

OBRAZ MATKI BOŻEJ POCIESZENIA W FRANCISZKAŃSKIM KOŚCIELE W SANOKU

Od początku swej bytności w Sanoku franciszkanie szerzyli typ religijności związany z tradycją zakonu: kult Krzyża Świętego, Maryi oraz świętych franciszkańskich. W środowisku franciszkańskim w Sanoku kult odbiera Matka Boża Pocieszenia, której wizerunek ozdobiony srebrną złoconą sukienką i wotami – spośród których wyróżnia się srebrna róża – znajduje się w lewym ołtarzu bocznym kościoła.

Dziś spotykamy wiele obrazów pod wezwaniem Matki Bożej Pocieszenia, zarówno na terenie Polski, jak i na całym świecie¹. Trudno jednak dostrzec między nimi jakieś cechy wspólne, ponieważ, jak się powszechnie przyjmuje, zostały zagubione atrybuty tego typu, a wezwania nadawano obrazom w związku z powstającymi bractwami tejże nazwy, bądź też ze względu na istniejące potrzeby lub zagrożenia bytu ludności. Być może było tak również w przypadku interesującego nas wizerunku. Trudno ustalić, kiedy on powstał, na czyje zlecenie i od jakiego czasu odbiera cześć. W niniejszym opracowaniu zostanie więc podjęta próba określenia, w jakich warunkach artystycznych mógł on powstać oraz jakie dzieło mogło posłużyć za wzór twórcy wizerun-

¹ Zob. J.J. Cruz, *Cudowne wizerunki Najświętszej Maryi Panny. Sto sławnych figur i obrazów*, Gdańsk 2000; A. Jackowski [red.], *Miejsca święte Rzeczypospolitej. Leksykon*, Kraków 1998.

ku Pani Ziemi Sanockiej. Przedmiotem tej pracy będzie również analiza interesującego nas przedstawienia, a posłuży do tego zestawienie obrazu Madonny sanockiej z podobnymi, które – biorąc pod uwagę nagromadzenie detali – reprezentują zbliżone bogactwo symboli.

1. Powstanie obrazu Matki Bożej Pocieszenia – Pani Ziemi Sanockiej

Jedną z nierozwiązanych do tej pory kwestii, dotyczących wizerunku Matki Bożej Pocieszenia w klasztorze franciszkanów w Sanoku, jest ustalenie jego czasu powstania. Zagadnienie to budzi wątpliwości z uwagi na brak precyzyjnej i wiarygodnej informacji, którą można by uznać za pierwszą historyczną wzmiankę na ten temat. Przez długi czas powszechnie uważano za takową przekaz zachowany w *Aktach wizytacji*, którą przeprowadził franciszkanin o. Jan Donat a Caputo w 1596 roku. Pod tą właśnie datą figuruje bowiem pierwsza informacja, dotycząca obrazu Matki Bożej Pocieszenia, który – wedle protokołu papieskiego wizytatora – miał przywieźć z wyprawy moskiewskiej hrabia Krzysztof Tarnawski i darować go kościołowi Franciszkanów². Relację tę potwierdził prowincjał o. Alojzy Karwacki, odnotowując w protokole ze swoich wizytacji w 1919 i 1920 r. obecność obrazu i duży kult, jakim się on cieszył oraz przytaczając wzmiankę z 1596 r. Być może poza tym dokumentem o. A. Karwacki nie miał dostępu do innych źródeł, więc sugerował się najpewniej również przekazami ustnymi wiernych, którzy uznawali obraz Matki Bożej Pocieszenia za ów wizerunek, który ofiarował hrabia Tarnawski³.

Jak wynika z relacji o. A. Karwackiego, nie był on do końca przekonany, czy dokument z 1596 roku faktycznie odnosił się do tego obrazu, który podziwiał we franciszkańskim kościele. Swoje wątpliwości wyraził – odnosząc się do wzmianki o. Jana a Caputo – pisząc: „Czy to nie obraz zwany Pocieszenia, rzeczywiście niezwykły, jako malowidło nie tylko piękny, jak raczej stary i ciekawy?”⁴.

² W oryginale zapissek ów brzmi: *Imago pulchra Beatae Mariae, quam attulit Dominus Christophorus Tarnavski ex Moscovia, et nostrae Ecclesiae donavit.* – Cyt. za *Kult Matki Bożej Pocieszenia Pani Ziemi Sanockiej w kościele oo. Franciszkanów w Sanoku.* (b.m.w., b.r.w., mps.), s. 1. Krzysztof Tarnawski należał do Rady Miejskiej w Sanoku. W czasie wyprawy moskiewskiej Batorego (1577–1582) był pod Połockiem i Wielkimi Łukami. K. Niesiecki, *Herbarz Polski*, Lipsk 1842, t. 9, s. 26.

³ W „Aktach wizytacyjnych” z 1919 roku prowincjał o. A. Karwacki nakazuje ojcom franciszkanom w Sanoku odprawianie codziennej primarii przed obrazem Matki Bożej Moskiewskiej. Informacja ta może wskazywać na funkcjonowanie owego wezwania wśród wiernych – *Kult Matki Bożej Pocieszenia*, s. 1.

⁴ Tamże.

Aktualnie autentyczność pierwszej wzmianki o wizerunku Matki Bożej Pocieszenia w Sanoku jest kwestionowana przez historyków sztuki i konserwatorów, którzy przesuwają czas powstania obrazu na drugą połowę XVII wieku⁵.

Tytuł obrazu Matki Bożej Pocieszenia w Sanoku – jak wskazuje wiele źródeł historycznych – powstał w związku z jednym z bractw, działających niegdyś przy kościele Franciszkanów⁶. Wizerunki takie malowano przede wszystkim dla bractw związanych z klasztorami augustianów eremitów, zakonem założonym w 2. połowie XIII wieku, powstałym wskutek zjednoczenia wspólnot, żyjących według *Reguły św. Augustyna*. Z duchowością tego zakonu w szczególności związana była działalność tzw. Arcybractwa Paskowego Matki Bożej Pocieszenia⁷. Obrazy przedstawiające Matkę Bożą Pocieszenia powstawały dla potrzeb nowo powstałych bractw, lecz mamy również do czynienia z sytuacją odwrotną – przy kościołach, w których znajdowały się wizerunki szczególnie czczone i słynące łaskami, zakładano tego rodzaju organizacje religijne. Nie można więc wykluczyć, że z takim przypadkiem mamy do czynienia w związku z obrazem sanockiej Madonny⁸.

⁵ Zob. *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, t. 1: *Województwo krośnieńskie*, E. Śnieżyńska-Stolotowa, F. Stolot, R. Brykowski i K. Kutrzebianka [red.], z. 2: *Lesko, Sanok, Ustrzyki Dolne i okolice*, Warszawa-Białystok 1982, s. 100; *Kult Matki Bożej Pocieszenia*, s. 1n.

⁶ Przy kościele Franciszkanów w Sanoku, według spisu dokonanego podczas wizytacji dziekańskiej w 1783 roku, istniało kilka bractw: Bractwo Męki Pańskiej, Bractwo Paska, Bractwo św. Franciszka, Bractwo św. Iwona, Bractwo św. Anny, Bractwo Szkaplerza Najświętszej Maryi Panny oraz Bractwo Pocieszenia Najświętszej Maryi Panny. Bractwa: Pocieszenia, Szkaplerza, św. Iwona i Paska św. Franciszka zostały zniszczone dekretem cesarza Józefa II, zaś w ich miejsce zaczęto wprowadzać Bractwo Czynnej Miłości Bliźniego. Dokumenty, statuty i przywileje skasowanych bractw przekazano do Konsystorza w Przemyślu, gdzie zaginęły – K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, Kraków 1938, ss. 288–289; *Kult Matki Bożej Pocieszenia*, s. 5.

⁷ Archikonfraternia Matki Bożej Pocieszenia powstała pod koniec XV wieku w kościele Augustianów św. Jakuba w Bolonii. Wcześniej istniały dwa bractwa paskowe – założone w 1446 r. Bractwo Paska św. Augustyna i św. Moniki oraz Bractwo Matki Bożej Pocieszenia, powstałe w 1495 r. Generalny przełożony zakonu augustianów Taddco Guidelli w 1575 r. połączył obie organizacje, co zatwierdził papież Grzegorz XIII, by w rok później wydać *breve* przyznające bractwu tytuł archikonfraterni. Tym samym papież udzielił stowarzyszeniu licznych odpustów i przywilejów. W Polsce pierwsze tego rodzaju organizacje religijne pod kuratelą zakonu augustianów – Bractwo Paska św. Augustyna i św. Moniki – powstały w Warszawie (XVI w.) i w Lublinie przy kościołach augustiańskich. W XVII w. zaczęto zakładać bractwa o tej nazwie także przy innych kościołach – A. Kluziewicz, *Moc nierozdzielna siedmiu zbawionych więzów w pasku rzemiennym Przenajświętszej Maryey Pocieszenia zawarta*, Kraków 1717. Zob. K.S. Moisan, *Matka Boska Pocieszenia*, [w]: K.S. Moisan, B. Szafraniec [red.], *Ikonaografia nowożytnej sztuki kościelnej w Polsce*, t. 2: *Maryja Orędowniczka Wiernych*, Warszawa 1987, s. 133n.

⁸ *Kult Matki Bożej Pocieszenia*, s. 2. Za przykład mogą służyć takie miejsca kultowe, jak: Kalwaria Paclawska, Rychwałd, Kombornia koło Krosna czy Górka Duchowna.

Wizerunki Matki Bożej Pocieszenia przedstawiały Madonnę z Dzieciątkiem na ręku z paskiem w wyciągniętej dłoni. Stoi Ona na księżycu lub siedzi na obłoku, podobny pasek trzyma czasem Jezus lub też ujmują go oboje. Kompozycja bywa rozbudowana, a na wielu przedstawieniach Maryja ofiaruje swój pasek klęczącym poniżej św. Augustynowi i jego matce – św. Monice⁹.

Jak przekazuje A. Kluziewicz w szóstym rozdziale swojego zbioru nauk i ustaw brackich, do Bractwa Paska Matki Bożej Pocieszenia mogły należeć osoby *wszelkiego stanu i kondycji obojga płci*. Prawa i obowiązki członków bractwa znamy z książeczki *Wpis do Arcybractwa Paska Najświętszej Maryi Panny Matki Pocieszenia, św. Augustyna i św. Moniki*¹⁰. Rzemienny pas miał chronić duszę i ciało noszącego od siedmiu grzechów głównych, bronić przed nieprzyjaciółmi oraz zakusami złych duchów, pomagać we wszelkich chorobach. Prócz łask i przywilejów, którymi cieszyli się członkowie bractwa, mieli oni również obowiązek nieustannej modlitwy za nawrócenie grzeszników oraz za dusze cierpiące w czyśćcu¹¹.

Rozwój działalności Bractwa Paskowego Matki Bożej Pocieszenia w Sanoku jest trudnym do ustalenia zagadnieniem, jakkolwiek w kronikach klasztornych można odnaleźć bezsporne informacje o fakcie funkcjonowania owego stowarzyszenia, istniejącego przy klasztorze franciszkanów już przed 1783 r. Na popularność bractwa wskazuje istnienie kaplicy pod wezwaniem Matki Bożej Pocieszenia, gdzie pod obrazem Maryi odprawiano nabożeństwa i msze święte. Członkowie bractwa spotykali się na zebraniach, posiadali również wspólną kasę. W kronikach klasztornych znajdujemy informację, że

⁹ Scena przekazania paska św. Monice znana jest w sztuce hiszpańskiej, włoskiej i francuskiej. Przedstawienie nawiązuje do opisu objawienia się Matki Bożej św. Monice. Z wizją ściśle związana jest geneza stroju augustianów. Według tradycji zakonnej św. Monika po śmierci męża poprosiła Matkę Bożą, żeby objawiła jej ubiór, jaki nosiła po śmierci Syna, co też Maryja uczyniła, pokazując się świętej w czarnej szacie, przepasana rzemiennym pasem - P. Geszka, *Źródło łask nieprzebranych odpustów od Świętej Stolicy Apostolskiej nadanych Arcybractwu Pocieszenia Najświętszej Maryi Panny*, Kraków 1766, ss. 19–21; A. Kluziewicz, *Moc nierozdzielna siedmiu zbawiennych więzów*; K.S. Moisan, *Matka Boska Pocieszenia*, s. 136.

¹⁰ Obowiązki członka bractwa były następujące: miał on nosić na sobie poświęcony skórzany pasek i codziennie odmawiać koronkę do Najświętszej Maryi Panny Matki Pocieszenia. Członkowie bractwa w szczególny sposób obchodzili święta maryjne oraz patronów bractwa św. Augustyna i św. Moniki – *Karta wpisowa do Arcybractwa Paska NMP Matki Pocieszenia, św. Augustyna i św. Moniki*, Kraków 1934, s. 7.

¹¹ Przypominać miał im o tym częsty motyw, występujący na obrazach Matki Bożej Pocieszenia, których byli odbiorcami: obecność wylaniających się z płomieni dusz czyśćcowych, które wyciągają dłonie w kierunku Matki Bożej – K.S. Moisan, *Matka Boska Pocieszenia*, s. 137n.

w XVIII wieku zakonnicy posiadali blachę sztychową do kopiowania obrazków odpustowych z przedstawieniem sanockiej Madonny. Odnotowano też, że w 1782 roku klasztor wydrukował książeczki o Matce Bożej Pocieszenia. Najwyraźniej w Sanoku przy kościele Franciszkanów istniał naprawdę znaczny kult Matki Bożej Pocieszenia, gdyż niewiele ośrodków religijnych w tamtym czasie mogło się poszczycić działalnością wydawniczą¹².

W księdze rozchodów klasztoru zachowały się wzmianki o zakupie przez członków bractwa skórzanym rzemieni na paski¹³. Członkowie stowarzyszenia nosili paski, będące symbolem pokuty i umartwienia, wzorowane na paskach augustiańskich¹⁴. W 1783 roku wszystkie bractwa przy sanockim kościele Franciszkanów zostały zniesione dekretem cesarza Józefa II. Ich dokumenty zostały przekazane do kurii biskupiej w Przemyślu, gdzie zaginęły¹⁵.

Zatem powstanie obrazu Matki Bożej Pocieszenia w Sanoku powiązane było z bractwem o tej samej nazwie. Nasuwa się myśl, czy temat pierwotnego obrazu był zgodny z wzorem ikonograficznym, w jaki sposób tytuł interesującego nas wizerunku koresponduje z powyższym wzorem, kto mógł być autorem przedstawienia, bądź w jakich warunkach i w jakim czasie zostało wykonane dzieło, wreszcie, czy – i na ile – jego stan obecny odbiega od pierwotnego wyglądu. O ile niemożliwe jest ustalenie autorstwa, tematu pierwotnego obrazu, czy też dokładnego czasu jego powstania, można zastanowić się nad odpowiedzią na pytanie, w jakich warunkach artystycznych powstał, ewentualnie z jakiego wzoru mógł korzystać autor dzieła.

Szukając wzorca, według którego mógł powstać ten obraz, z dużym prawdopodobieństwem możemy wskazać na którąś z XVII-wiecznych rycin Hieronima Wieriksa (1553–1619), artysty pochodzącego z Antwerpii, który wraz z bratem i zięciem tworzyli grafiki, m.in. dla Towarzystwa Jezusowego. Ryciny Wieriksów są przykładem dewocyjnych druków ulotnych, które od XV wieku były rozprowadzane w formie sztychów w krajach północnej Europy. Powstanie ich wpisane jest w nurt pobożności, zwanej *devotio moderna*, roz-

¹² *Kult Matki Bożej Pocieszenia*, s. 3.

¹³ W księdze rozchodów z 1777 roku znajduje się m. in. taki wpis: „Skórki na Paski N.M.P. Pocieszenia: złotych 5 i groszy 16”. Rok później zapisano: „Skórki na Paski N.M.P. Pocieszenia: zł 6”.

¹⁴ Bractwo nazywano też Bractwem Paska Rzemiennego. Inne nazwy to: Arcybractwo Paska Najświętszej Maryi Panny oraz Arcybractwo Pocieszenia Najświętszej Maryi Panny, św. Augustyna i św. Moniki.

¹⁵ W kronice klasztornej pojawia się wzmianka z 1784 roku, traktująca o zabranii przez Austriaków wotów z klasztoru: „Oddano wszystko, oprócz sukien z obrazu Matki Bożej” – zob. *Kult Matki Bożej Pocieszenia*, s. 5.

wijającej się w XIV i XV wieku w Nadrenii i Niderlandach, nurt propagujący ideał ubóstwa i miłosierdzia, m.in. łączący głęboką duchowość z solidnym wykonywaniem swoich obowiązków.

Współpraca rodziny Wieriksów z Towarzystwem Jezusowym zaowocowała powstaniem rycin w liczbie około 2300, z czego 10% to ściśle jezuicka tematyka. Wiele spośród tych dzieł było w użytku misjonarzy na całym świecie. Powielano je lub lokalni artyści tworzyli na ich podstawie wizerunki kultowe. Kompozycje graficzne oraz inspirowane nimi malowane obrazy, niejednokrotnie cechujące się pogłębioną i bogatą wymową teologiczną, służyły kapłanom jako pomoc katechetyczna, zaś wiernym przypominały o obowiązkach religijnych, codziennej modlitwie i zachowaniu Bożych przykazań¹⁶. Grafiki te składają się na całkiem pokaźną grupę dzieł, rozprawdzanych również na terenie Polski¹⁷. Tematem ikonograficznym, niewątpliwie bardzo popularnym w XVII i XVIII wieku, było zobrazowanie adoracji śpiącego Dzieciątka, nad którym pochyla się Matka Boża. Wśród sztychów H. Wieriksa możemy odnaleźć sporo właśnie takich przedstawień. Do jednego z nich bardzo podobny pod względem formalnym i stylistycznym jest wizerunek Matki Bożej Pocieszenia z Sanoka. Zarówno na obrazie jak i grafice postać Maryi przechyla się w prawą stronę, składa dłonie tak, że stykają się one czubkami palców. Okrycie Dzieciątka wywinięte jest w zbliżony sposób. Jednakże zaskakująca jest zgodność przedstawień postaci małego Jezusa na obrazie sanockim oraz grafice. Jest On mianowicie na obu dziełach upozowany w identyczny wręcz sposób: pod tym samym kątem układa głowę na lewym ramieniu, zaś prawe ramię jest wyraźnie niedopracowane, lub też raczej stworzone w pewnej – wymyślonej przez grafika – manierze, gdyż ten sposób zilustrowania leżącego Jezusa powielony jest również na innych rycinach jego autorstwa. Dowodzi to, że

¹⁶ R. Knapieński, *Titulus ecclesiae. Ikonografia wezwań współczesnych kościołów katedralnych w Polsce*, Warszawa 1999, s. 109.

¹⁷ XVII wiek to okres dynamicznego rozwoju twórczości graficznej. Najbardziej aktywnymi i oddziałującymi na rzesze społeczeństwa artystami byli nie tyle malarze, co właśnie rytownicy, których dzieła trafiały do mas. We Flandrii działała szkoła graficzna pod kierunkiem P.P. Rubensa, w Holandii królował Rembrandt van Rijn, obok niego działała szkoła amsterdamska i silny ośrodek haarlemski. We Francji tworzyli peintre-graveurs, a w Italii Salvatore Rosa, Pietro Testa, Benedetto Castiglione. Kontakty z Polską utrzymywał włoski rytownik Jacopo Lauro. Ryciny działały na wzrost pobożności elit, a dzięki ich mecenatowi artystycznemu trafiały na prowincję – T. Kossecka, J. Talbierska, *Stefano della Bella (1610-1664). Akwaforty ze zbioru Gabinetu Rycin Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie*, „Barok. Historia – literatura – sztuka”. XI/2 22(2004), ss. 251–255; R. Knapieński, *Jacopo Lauro jako rytownik i wydawca rycin oraz jego kontakty z Polską do poł. XVII wieku*, „Barok. Historia – literatura – sztuka” XIII/2 26(2006), ss. 139–161.

nieznany twórca wizerunku Matki Bożej Pocieszenia w Sanoku miał styczność z rycinami Wieriksa i prawdopodobnie wzorował się na którejś z nich.

Z dziejami obrazu ściśle związana jest historia artystycznej, kutej w srebrze złoconej koszulki, która okrywa wizerunek Matki Bożej¹⁸. Nie zachowały się żadne dokumenty mówiące, kiedy i przez jakiego artystę została wykonana. Można jedynie domniemywać, iż powstała po 1698 roku. Pierwszą, niepewną wzmianką jest sprawa gwardiana Franciszka Leszczyńskiego, który oskarżył Moskowiczów – dwóch Żydów sanockich – o to, że kupili skradzione srebrne sukienki z obrazów św. Antoniego i Matki Bożej z ich klasztoru. Nie ma jednak pewności, o który obraz chodzi, ponieważ srebrne sukienki były na dwóch obrazach: Matki Bożej Szkaplerznej i Matki Bożej Pocieszenia. Gdyby potwierdziło się, że wzmianka dotyczy interesującego nas obiektu, można by ją uznać za pierwszą wzmiankę o srebrnej koszulce. Następną jest informacja pochodząca ze zbioru akt konwentu sanockiego. Dowiadujemy się, że w 1784 r. Austriacy zażądali wszystkich wotów i sukien srebrnych z klasztoru. Nie wiadomo z jakich powodów pozostawiono sukienkę na obrazie. Być może fakt, iż składała się z kilku, niewygodnych później do złożenia elementów, odstręczył grabieżców.

W 1889 r. przeprowadzono remont wnętrza kościoła, m.in. wymieniono ołtarz Matki Bożej Pocieszenia, który uległ zniszczeniu w czasie pożaru i zawalenia się sklepienia w 1872 r. W rok później przeprowadzono prace renowacyjne koszulki. Wykonawcą był znany brązownik z Sanoka Alex Piech. Jego dziełem jest góry pas nad głową Matki Bożej oraz opaska pod jej koroną. Najprawdopodobniej dodano również fragment, znajdujący się obecnie w lewym dolnym rogu koszulki, zlutowany z dwu części wyciętych z partii promieni. Na odwrocie ozdobnej w kolorowe kamienie (5 sztuk) opaski znajduje się lekko zarysowane (pismo odręczne) imię i nazwisko „Jan Zajac bronzownik”. Przypuszczalnie jest to autor późniejszej renowacji obiektu. Z ksiąg parafialnych wiemy, że pewna kobieta ofiarowała parę kolczyków z kamieniami szlachetnymi, którymi ozdobiono koronę Matki Bożej. Przez cały czas obraz wraz z koszulką spełniał swoją funkcję kultową, wisząc w ołtarzu bocznym nawy bocznej.

Po 1954 roku przeniesiono obraz bez koszulki do ołtarza bocznego nawy głównej. Z braku możliwości zamontowania jej ponownie na świeżo zakonserwowanym obrazie (gdyż podłoże z płótna nie nadawało się do zawieszenia na

¹⁸ Historia srebrnej sukienki i jej opis na podstawie dokumentacji ołtarza Matki Bożej Pocieszenia, sporządzonej w Sanoku 17 marca 1993 r. w rezultacie prac konserwatorskich, przeprowadzonych od 6 stycznia do 27 stycznia 1993 r. Dokumentacja przechowywana jest w archiwum klasztoru franciszkańskiego w Sanoku.

nim koszulki), przez wzgląd na zabytkowość obiektu i fatalny stan zachowania przed konserwacją, chcąc go uchronić przed ponowną dekonstrukcją, postanowiono zrezygnować z sukienki. Pozostawiono ją w klasztorze. Konserwację obrazu w 1954 roku wykonała pani Zofia Nawara z Krakowa.

W 1955 r. malarz Bronisław Naczas wykonał kopię obrazu Matki Bożej Pocieszenia na sklejce – namalował jedynie ręce i twarze Matki Bożej i Dzieciątka, pod całą srebrną sukienką pozostawiając zaimpregnowane płótno. Srebrna sukienka została przybita do sklejki metalowymi gwoździami i okolona wygiętymi mosiężnymi ramami profilowanymi. Łebki gwoździ i brzegi ram pomalowano złotem. Najprawdopodobniej dodano wtedy dwie blachy nie puncowane, przycięte nierówno i wprawiono je w lewy dolny róg.

Z braku jakichkolwiek przekazów na temat kamieni ozdabiających koronę Matki Bożej i Dzieciątka Jezus, niemożliwe jest określenie, kiedy oryginalne kamienie szlachetne zamienione zostały na kolorowe szkiełka syntetyczne. Być może stało się to w 1889 r. podczas pierwszej renowacji koszulki. Pozostawiona inskrypcja „odnowił Męciński Sanoku 1968” świadczy o jeszcze jednej renowacji, nie zapisanej w księgach parafialnych. Koszulka, umocowana na sklejce wisiała na terenie klasztoru aż do 7 stycznia 1993 r.

Na blasze srebrnej pod koroną Matki Bożej znajdują się trzy inskrypcje, wykonane odręcznym pismem. Pierwsza kuta szpicem: „odnawiał Alex Piech 1889 bronzownik w Sanoku”. Kolejna kuta dłutem półokrągłym z widoczną fakturą: „odnawiał Męciński w Sanoku 1968”. Trzecia inskrypcja lekko rysująca powierzchnię: „Jan Zajac Bronzownik”.

Na głowie Madonny spoczywa misternie zdobiona korona z 81 rubinów, przymocowana do srebrnej, złożonej szaty. Koronę wieńczy złota sfera z krzyżykiem. Natomiast korona Dzieciątka zwieńczona również jabłkiem i krzyżykiem liczy 35 rubinów. W czasie renowacji obrazu w 1993 roku zastąpiono stare ramy nowymi. Są półokrągłe, srebrne, przyozdobione w narożach i pośrodku liśćmi akantu.

2. Opis formalny, technika i stan zachowania obrazu Matki Bożej Pocieszenia

Obraz przedstawiający Matkę Bożą Pocieszenia w kościele Franciszkanów w Sanoku ma kształt pionowego prostokąta o wymiarach 99 x 95 cm. Pole przedstawienia wypełnia niemal centralnie skomponowana postać Matki Bożej, pochylonej nad śpiącym Dzieciątkiem. Maryja ukazana jest w półpostaci, stoi zwrócona w lewą stronę, pochylona nad łóżem, na którym leży Dzieciątko. Wzrok kieruje na Jego twarz, dłonie składa w geście modlitewnym, łącząc ze sobą jedynie czubki palców. Twarz Maryi o wydłużonym owalu, blada, z rumieńcami na policzkach. Oczy duże i ciemne, powieki ciężkie, brwi deli-

katne i długie, nos długi, usta małe, pełne i czerwone. Szyja długa i masywna, dłonie wąskie, o długich i szczupłych palcach. Sylwetka szczupła, ramiona opadające. Maryja odziana jest w ciemnoczerwoną suknię i niebieskozielony maforion. Suknia udrapowana w pionowe fałdy, przewiązana powyżej talii wąskim czerwonym paskiem. Przy szyi szeroka złota lamówka. Rękawy zwężane, z licznymi fałdami przy nadgarstkach. Maforion z jasną podszewką, obrzeżony wąską złocistą lamówką.

Dzieciątko leży na posłaniu na lewym boku, wspierając głowę na zgiętym lewym ramieniu i układając ją na białej poduszce. Jego ciało okrywa zielonobrunatna, pofałdowana tkanina z wywiniętym jaskrawoczerwonym podbiciem. Twarz Dzieciątka okrągła, o ton jaśniejsza od karnacji Maryi. Oczy zamknięte, powieki delikatne, rzęsy ciemne i jasne, ledwo widoczne brwi. Nos długi i zaokrąglony na czubku, usta drobne i blade. Włosy jasnobrązowe, krótkie, delikatnie kręcone na karku. Widoczna mała, prawa małżowina uszna. Czoło wysokie, długa szyja. Dzieciątko jest odziane w białą szatę z szerokimi rękawami. Widoczna lewa ręka – nadgarstek i fragment dużej dłoni. Palce ukryte są w fałdach szaty. Prawa ręka ułożona pod przykryciem. Głowę Matki Bożej otacza szeroki złocisto-ugrowy nimb, stopniowo zlewający się z tłem. Natomiast głowę Jezusa okala wąski, złocisty nimb. Tło obrazu ciemnozielone, podłoże jednolite, ciemne.

Wizerunek Maryi i Jezusa namalowany został na lnianym płótnie w technice olejnej. Srebrna, kuta koszulka, pokryta złotem i ozdobiona kolorowymi kamieniami, odwzorowuje dokładnie obraz pod nią i pokrywa go, pozostawiając jedynie otwarte pola na widok twarzy i dłoni. Jej wymiary wraz z ramą to 117 x 85 cm, ma kształt stojącego prostokąta. Blacha puncowana wypukłowlęśnie, groszkowana z rytem wklęsłym. Grubość blachy 0,05 cm, a głębokość wypukłości 1,5 cm. Suknia złota z gęstym, misternie opracowanym ornamentem roślinnym, przepasana srebrnym paskiem. Srebrny maforion z wytłoczonym złotym ornamentem floralnym, złożonym z liści, kwiatów róży oraz lilii. Maforion w partii głowy wytłoczony jest z czystego złota, nad czołem opaska w geometryczno-roślinny wzór. Wokół postaci złocona aureola promienista. Promienie proste i płomieniste, o przekroju trójkątnym i prostokątnym, na końcach promieni prostych kwiaty lilii. Na głowie Matki Bożej złota korona zamknięta, zwieńczona kulą i złotym krzyżykiem maltańskim. Obręcz ozdobiono u góry podwójnym grzebieniem. Ornamentem korony jest pięć liści akantu. Pośrodku każdego z nich kolorowy kamień. Centralnie – niebieski, symetrycznie – dwa czerwone i dwa zielone. Poniżej szeroka płaska listwa, na niej pięć kamieni, centralnie – o kolorze rubinowym, symetrycznie – po dwa czerwone i różowe.

Szata Dzieciątka wykonana w srebrze i czystym złocie na rękawach, z takim samym ornamentem, jaki wytłoczony jest na maforionie Matki Bożej.

Przykrycie srebrne, jego fałdy podkreślone są wgłębieniami. Ornament podobny do tego na szacie. Podbicie tkaniny złote z motywem gęsto wijących się liści. Poduszka wykonana w srebrze.

Główkę Dzieciątka ozdabia złota korona zamknięta, zwieńczona kulą z ornamentem pięciu liści akantu, których środek stanowią kolorowe kamienie, centralnie – niebieski, a symetrycznie dwa czerwone i dwa różowe. Spod korony spływają skręcone w loki włosy, wytłoczone w srebrze. Koszulkę wykonano z dwudziestu czterech srebrnych kutek blach, złożonych na gorąco i puncowanych. Po wypolerowaniu części łączono gwoździami metalowymi. Na koronach w oprawach złotych osadzono kolorowe kamienie.

W późniejszych wiekach powiększono obiekt o pas puncowanej srebrnej, złożonej blachy nad głową Matki Bożej, łącząc go z koszulką metalowymi gwoździami. Z mosiężnej blachy wypuncowanej groszkowo wykonano szeroką listwę pod koroną, w której osadzono w oprawach mosiężnych 5 kamieni kolorowych. Także z mosiężnej blachy wycięto dwa krzyżyki zwieńczające korony Matki Bożej i Dzieciątka, umocowane metalowymi gwoździami. Miejsca pękniętej blachy zabezpieczono poprzez zlutowanie srebrem.

Kolejne renowacje przyniosły dodanie dwóch blach cynowo-mosiężnych, ram profilowanych i zmianę podłoża do którego była przymocowana koszulka z płóciennego na sklejkę. Na koniec pomalowano gwoździe oraz ramy złotołem. Po konserwacji elementy koszulki połączono ze sobą srebrnymi nitami i na ceownikach, w bezpiecznej odległości od lica obrazu, przymocowano do drewnianej konstrukcji. Zabiegi te przeprowadzono od 7 do 27 stycznia 1993 r.

Od początku swojego istnienia obraz znajdował się w ołtarzu nawy bocznej kościoła. Przez wiele lat narażony był na okopcenie świecami, zachłapanie farbami bądź tynkiem podczas remontów w kościele. W 1954 roku został przeniesiony do ołtarza lewego nawy głównej, gdzie nadal pełnił funkcję kultową, jednakże już bez koszulki. Koszulkę pozostawiono w klasztorze, przybijając ją do namalowanej na sklejce kopii. Tak przymocowana znajdująca się w warunkach optymalnych przez dwadzieścia lat wisiała na jednej ze ścian klasztoru.

3. Analiza treściowa obrazu Pani Ziemi Sanockiej oraz podobnych przedstawień adorowanego śpiącego Dzieciątka

Tematem obrazu Matki Bożej Pocieszenia Pani Ziemi Sanockiej jest Maryja adorująca śpiące Dzieciątko. W zasadzie ten ogólny opis formalny stanowi o treści całego przedstawienia. Brak dodatkowych motywów ikonograficznych, które zawierałyby własny ładunek znaczeniowy powoduje, że pozbawiony jest on głębszej tkanki treściowej. Na uproszczone potraktowanie

tematu rzutował z pewnością fakt, iż malarstwo na terenach południowo-wschodniej Polski rozwijało się w specyficznych warunkach, w oddaleniu od większych ośrodków artystycznych. Autor malowidła, twórca niewątpliwie zdolny, lecz nieprofesjonalny, naśladował widziany gdzieś obraz, lub – co wykazaliśmy w rozdziale dotyczącym genezy wizerunku Pani Ziemi Sanockiej – rycinę, starając się zachować wierność oryginałowi. W rezultacie powstało dzieło niezwykle skromne, cechujące się prostotą kompozycji i brakiem jakiegokolwiek symboliki. Dzięki temu jest ono przejrzyste w odbiorze dla przeciętnego adresata.

Podstawowym stwierdzeniem, które można wysnuć z poruszanych już w niniejszym opracowaniu zagadnień jest fakt, że obraz sanocki nie należy do typu ikonograficznego, związanego z istniejącym przy tutejszym kościele Franciszkanów Bractwem Pocieszenia. Kompozycję adoracji śpiącego Jezusa można raczej zaliczyć do typu *Narodzenie Dzieciątka* ukazanego w formie adoracji nowonarodzonego Chrystusa.

Klasycznym modelem tego rodzaju przedstawień są obrazy, na których ukazana jest Święta Rodzina w grocie lub stajni, w otoczeniu aniołów i pastery. Nieopodal uwiązane są zwierzęta – wół i osioł – ogrzewające swymi oddechami małego Jezusa. Co jest charakterystyczne dla tego rodzaju obrazów, Dzieciątko leży na ziemi, na wiązce siana, a przy Nim, pochylona, klęczy Maryja. Przedstawienie takie stanowi ilustrację wizji średniowiecznej mistyczki Brygidy Szwedzkiej¹⁹. Pod jej wpływem zaniechano ukazywania Matki Bożej w pozycji leżącej i zaczęto ją przedstawiać w pozycji klęczącej. Ten rodzaj obrazowania od drugiej połowy XIV wieku zdominował malarstwo europejskie, inspirując wielu artystów i wzbogacając w znaczny sposób chrześcijańską ikonografię.

Modyfikacjami tego tematu były szeroko rozpowszechnione, zwłaszcza w sztuce włoskiego quattrocenta, manieryzmu i baroku, przedstawienia Matki Bożej ze śpiącym Dzieciątkiem: w objęciach, przytulonym do piersi, leżącym

¹⁹ *Poród ten był tak nagły i natychmiastowy, że nie mogłam zaobserwować ani rozeznąć, jaką częścią ciała Dziewica porodziła. Widziałam raczej czcigodne Dziecię leżące nagie i jasno lśniące na ziemi. Jego ciało było zupełnie czyste i pozbawione wszelkich zabrudzeń. Widziałam też leżące zwinięte łóżysko, a obok prześliczne Dziecię. I usłyszałam słodko dźwięczący, niezwyklej piękności śpiew Aniołów. Łono Dziewicy, które przed rozwiązaniem było bardzo nabrzmiałe, teraz znów powróciło do swego kształtu, a ciało Jej jawiło się szczupłe i osobiwej piękności. Gdy poczuła, że porodziła, zaczęła adorować Chłopca nabożnie i z wielką czcią, z pochyloną głową i złożonymi rękami, mówiąc: „Bądź pozdrowiony, mój Boże, mój Panie, mój Synu!”* Cyt. za: A. Anderson [red.], *Masz być jak zwierciadło i cierań. Święta Brygida Szwedzka*, Poznań 1999, s. 131; H. Wagner, *Brygida Szwedzka. II: Ikonografia*, [w]: F. Gryglewicz, R. Łukaszuk, Z. Sułowski [red.], *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1976, Gryglewicz, Łukaszuk, Sułowski [red.], Lublin 1976, t. 2, kol. 1116.

na kolanach, na stole (?) lub też w łóżeczku – tak jak w przypadku wizerunku Matki Bożej Pocieszenia Pani Ziemi Sanockiej.

Jako że interesujący nas wizerunek jest wyjątkowo ascetyczny, pozbawiony wszelkiej symboliki, która mogłaby przybliżyć odbiorcy głębszą warstwę treściową prezentowanego dzieła, właściwe wydaje się zestawienie go z kilkoma obrazami, prezentującymi ten sam typ przedstawieniowy, które można znaleźć w polskich kościołach, a które, uzupełnione o dodatkowe motywy ikonograficzne, dają lepsze światło na sens tematyki naszego wizerunku.

W niniejszym opracowaniu zostaną wzięte pod uwagę: obraz Matki Bożej Pocieszenia zw. Ognistą w kolegiacie w Brzozowie, obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem w kościele św. Walentego w Osiecznej oraz obraz Matki Bożej Czuwającej zw. Wyszyńską w kościele p. w. Narodzenia NMP w Wyszyń, które w porównaniu z sanockim wizerunkiem Madonny odznaczają się bardziej rozbudowaną symboliką. Zostanie ona pokrótce omówiona.

Interesujący nas temat, zilustrowany kilkoma przedstawieniami Matki Bożej czuwającej nad Dzieciątkiem, posiada charakterystyczne elementy, odróżniające go od innych obrazów prezentujących scenę adoracji Jezusa. Znamienne, że Dzieciątko śpi z głową położoną na poduszce. Jest okryte – woalem, płaszczem Matki lub pościelą. Spoczywa na stole lub też w łóżku. Maryja przedstawiona jest w półpostaci. Obok tak zbudowanej kompozycji dodatkowo występującymi motywami są również: kwiaty, księga, kałamarz z piórem, krzyż w dłoni Chrystusa. Maryja może mieć na głowie koronę, postaci osłania baldachim/zasłona, zaś w tle pojawia się okno. Niekiedy do głównej grupy przynależy postać małego Jana Chrzciciela. Aby mieć pełen obraz treści, zawartych w omawianym typie przedstawieniowym, warto dokonać krótkiej analizy najważniejszych spośród nich, określających symboliczny sens tematu adoracji śpiącego Dzieciątka.

Wiele mitów i legend świata starożytnego opowiada o śpiących ludziach oraz bogach. W greckich opowieściach sen był traktowany jako kara za ludzkie przewinienia, za nieposłuszeństwo lub zdradę. Nie bez przyczyny był on właściwie utożsamiany ze śmiercią – w starożytnej Helladzie bliźniaczymi synami Nocy byli Hypnos (Sen) i Thanatos (Śmierć). Sen uznawano za przedsionek, zapowiedź śmierci, podobnie jak ona wpisujący się w skończoną egzystencję człowieka²⁰.

²⁰ Podobną analogię odnajdujemy w eschatologii Kościoła Wschodniego. Śmierć pojmowana jest jako rodzaj snu – zob. A. Sarwa, *Eschatologia Kościoła Wschodniego. Rzeczy ostateczne człowieka i Świata*, Łódź 2003, s. 65n.

Motyw snu i śnienia występuje również w Biblii, jednakże od greckiego podejścia różni się tym, że dawcą snu jest jedyny i odwieczny Bóg, który na początku czasów zapanował nad chaosem. Oddzielając światłość od ciemności i stwarzając noc i dzień (Rdz 1, 1–5; 14–18), wpisał w rytm życia człowieka chwile czuwania i odpoczynku. Niejednokrotnie sen był czasem działania Stwórcy, wkraczania w historię zbawienia. Śpiącego bowiem uważano za osobę bezwonną, a moment nocnego odpoczynku za odpowiedni dla Bożego nawiedzenia. W takim śnie został pogrążony Adam, któremu Jahwe wyjął żebro, by stworzyć matkę rodzaju ludzkiego (Rdz 2, 21–23). Bóg zesłał na Adama „głęboki sen” (hebr. *tardemah*) by tym swobodniej działać według własnego uznania. Podobnie Abram, zaniepokojony przyszłością swojego rodu, został obdarzony głębokim snem, w którym przyszedł do niego Bóg, by zawrzeć z nim przymierze²¹.

Spokojny, bezpieczny sen dla starotestamentalnych autorów był znakiem Bożego błogosławieństwa. Śpiący całkowicie powierzał się opiece Bożej; sen był zatem znakiem zaufania Jahwe. Znamienny przykład pokładania ufności w Bogu w czasie spoczynku przekazuje perykopa ewangeliczna o burzy na jeziorze (Mk 4, 35–41). Gdy uczniowie Jezusa walczyli o przetrwanie, próbując opanować żywioł, Mistrz spał, a na ich prośbę, by uciszył burzę, zapytał ich: „Czemu tak bojaźliwi jesteście? Jakże wam brak wiary?” (Mk 4, 40). Ufność Bogu – będąca również warunkiem wierności – polega więc na całkowitym zdaniu się na łaskę Najwyższego i przekonaniu, że nawet w obliczu największych niebezpieczeństw schronienie można znaleźć właśnie w Nim. Słowa: „Ja śpię, lecz serce me czuwa” (Pnp 5, 2), które widzimy na wizerunku wyszyńskim, poniżej postaci pogrążonego we śnie Jezusa, może być rozumiane w ten sposób – śpiący Chrystus daje nam znać, że należy ufać Bogu i powierzać się Jego opiece w chwilach, gdy jesteśmy najbardziej bezbronni i narażeni na niebezpieczeństwa, gdyż Jego „serce czuwa”.

Inne światło na interpretację przedstawienia snu małego Jezusa daje jeden z przykładów obrazowania tego tematu, gdzie nagie Dzieciątko drzemie, z ciałem rozciągniętym na leżącym krzyżu. Dobitnie daje tu o sobie znać akcent dorystyczny – krzyż – narzędzie kaźni Chrystusa oraz leżący w pobliżu gwóźdź. W tym kontekście przedstawienie śpiącego Dzieciątka można rozpatrywać jako zapowiedź Jego przyszłej męki i śmierci, tym bardziej, że na wielu innych obrazach, reprezentujących wspomniany typ ikonograficzny

²¹ X. Léon-Dufour [red.], *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 869; Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich: Chrystus odwołuje się do „początku”*, Lublin 1981, s. 37; A. Kamińska, *Twarze księgi*, Warszawa 1982, s. 115.

występują bardzo czytelne symbole pasyjne. Są to między innymi: określone gatunki kwiatów – róże i goździki, woal, którym przykryty jest mały Jezus oraz krzyż. Ostatni symbol, ze względu na swoją jednoznaczną wymowę, nie zostanie w tym miejscu omówiony.

Metaforyczny język biblijny posługuje się obrazem kwiatów, wyrażając treści dotyczące przemijalności wszystkiego, co ziemskie, ale i podkreślając coś wręcz odmiennego: kwiat jest znakiem budzącej się przyrody, a więc również symbolem nadziei zmartwychwstania i niebiańskiego raju. Według chrześcijańskiej symboliki właśnie Jezus Chrystus jest kwiatem, który wyrósł z pnia Jessego (Iz 11, 1).

Autorzy wczesnochrześcijańscy wspominając o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, porównują Go do kwiatu, który zwiądl w cierpieniu i śmierci i rozkwitł ponownie, zapoczątkowując wiosnę życia w odkupionym świecie²².

Jednym z kwiatów, które w cyklach pór roku wyobrażają wiosnę jest róża, która ze względu na swe niepowtarzalne piękno i szlachetny zapach uznawana jest za „królową kwiatów”. Z różą wiąże się wiele mitów wyjaśniających jej powstanie i barwę, zwłaszcza szkarłatną, np. jeden z bardziej znanych opowiada, że kwiat ten powstał podczas narodzin Afrodyty, zaś róże czerwone miały wyrosnąć z krwi jej kochanka Adonisa, ranionego przez dziką²³.

Symbolika róży jest bardzo rozbudowana. Wszak rozwijana była od czasów starożytnych. Dla rzymskich Scypionów kwiat ten stał się znakiem triumfu. Po zwycięstwie nad Hannibalem wszyscy żołnierze legionu, który zdobył obóz nieprzyjaciela, nieśli róże i mieli je wymalowane na tarczach. Doceniano również właściwości terapeutyczne róż, uważając, że ich zapach koi nerwy i łagodzi skutki nadużywania alkoholu. W starożytnym Rzymie istniało nawet Święto Róż (łac. *Rosalia*), podczas którego ozdabiano wieńcami róż m.in. groby zmarłych²⁴.

Niejednokrotnie w ramach jednej kultury symbolika róży skupia w sobie treści przeciwstawne. Kwiat ten jest na przykład symbolem wieczności i przemijania, śmierci i zmartwychwstania, niezniszczalności i kruchości życia, cnoty i rozpusty, miłości duchowej i cielesnej, uduchowienia i próżności²⁵. Znaczenie symboliczne zazwyczaj wiąże się z kolorem kwiatu: róża czerwona

²² D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, Warszawa 2001, s. 184n.

²³ S. Kobieltus, *Florarium christianum. Symbolika roślin – chrześcijańska starożytność i średniowiecze*, Kraków 2006, s. 184.

²⁴ D. Forstner, *Świat symboliki*, s. 191.

²⁵ W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 361.

– namiętność, wstyd, małżeństwo i macierzyństwo, próżność świata i przelana krew, a także skromność i cierpliwość; róża biała – cnota, czystość, dziewictwo, pobożność; żółta róża – zazdrość, niewierność; błękitna – rzecz niemożliwa; czarna róża – rzecz nieosiągalna²⁶.

Róża odgrywa znaczną rolę w symbolice chrześcijańskiej. Wprawdzie w samym Piśmie Świętym kwiat ten pojawia się sporadycznie, jednak od czasów wczesnochrześcijańskich przypisuje się mu różne znaczenia. Niepokalana Dziewica Maryja w wielu hymnach nazywana jest różą pośród cierni. Do najstarszych świadectw tej symboliki maryjnej zalicza się zwrotkę *Carmen paschale* Seduliusza (z ok. 430 r.):

Jak pośród ostrych cierni delikatna rozkwita róża,
Wolna od kolców, co ranią
i krzew macierzysty przyćmiewa swym pięknem,
Tak z rodu Ewy wzrosła święta Maryja;
Nowa dziewica zmyła winę swej poprzedniczki²⁷.

Kwiat ten staje się również symbolem męki Chrystusa. Według św. Anzelma ciernie różane to znak Jego bólu, pokory i utrapienia, zaś kwiat jest symbolem Jego królewskiej godności. Z różą ciernie stanowią jeden obraz. Tak jak głowę cierpiącego Zbawiciela oplata korona cierniowa, tak różany pąk otoczony jest wieńcem cierni²⁸.

Wyjątkowo obficie zastosowanie takiej symboliki róży rozwija się w średniowieczu. Św. Bernard z Clairvaux dopatruje się w jej pięciu czerwono-krwistych płatkach symbolu pięciu ran Chrystusa. Staje się więc róża jednoznacznym symbolem męczeństwa, przez swoją czerwoną barwę wyraża krew przelaną w męce Zbawiciela.

Równie pasyjny charakter mają innego rodzaju kwiaty, które możemy dostrzec na niektórych przedstawieniach adoracji śpiącego Dzieciątka. Podobnie jak czerwona róża, goździk takiej barwy – bo o nim mowa – wskazuje na mękę, która czeka Dzieciątko. Jest też atrybutem Matki Bożej – odnosząc się do Jej licznych cnót, tudzież symbolem prawdziwej, czystej miłości, zaręczyn i ślubu²⁹.

²⁶ A. Nowakowska, *Róża w języku i kulturze*, „Acta Universitatis Wratislaviensis No 2282” Język a Kultura, Wrocław 2001, t. 16, s. 18.

²⁷ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 192n.

²⁸ S. Kobieltus, *Florarium christianum*, s. 186.

²⁹ Goździki – zarówno kwiaty, jak i owoce, uważane były za skuteczny amulet antydemoniczny i odstraszały zarazę. Średniowieczni lekarze podczas epidemii czarnej śmierci nosili łańcuszki z owoców goździków i podawali pacjentom sok z nich wyciśnięty – S. Kobieltus, *Florarium christianum*, s. 78n.

To właśnie goździki wraz z różami rozsypane są na stole, na którym spoczywa śpiące Dzieciątko na obrazie Matki Bożej Bolesnej z Osiecznej i ozdabiają poduszkę małego Jezusa na obrazie Matki Bożej Czuwającej z Wyszyny. Na wizerunku Matki Bożej Ognistej z Brzozowa ukwieconą gałązkę róży podaje Matce Bożej Jan Chrzciciel, wskazując na Jej przyszłe współcierpienie podczas śmierci Syna³⁰. Nawiązując do czerwonej barwy kwiatów można założyć, że podobnie pasyjną, lecz o wiele subtelniejszą wymową cechuje się wizerunek Matki Bożej Pocieszenia w Sanoku. Chodzi mianowicie o krwiste podbicie okrycia małego Jezusa³¹. Ów pas agresywnej czerwieni, biegnący przez 1/3 obrazu można potraktować jako akcent dolorystyczny. Trudno powiedzieć czy twórca interesującego nas przedstawienia namalował ów element z pełną świadomością uczucia niepokoju, który on niewątpliwie wywoływał w odbiorcach, gdy dzieło nie było jeszcze przysłonięte metalową koszulką. Motywem, który występuje zarówno na wizerunku z Wyszyny, jak i z Osiecznej jest welon, spływający z ramion Matki Bożej i okrywający ciało małego Jezusa.

Już wyznawcy starożytnych religii Bliskiego Wschodu, czując obecność Boga w miejscach kultowych, na znak czci i świętej trwogi osłaniali oblicza rąbkiem szaty lub specjalną zasłoną. Chust używano do okrycia głowy podczas żałoby lub pokuty. Welon (łac. *velamen*) przynależał do stroju kobiecego. Zasłanianie twarzy i głowy w miejscach publicznych nakazywały dobre obyczaje. Według zwyczaju starorzymskiego kobiecie w dniu zaręczyn wręczano welon – odtąd traktowana była jak mężatka. Weselny welon (łac. *flammeum*) był koloru ognistej czerwieni. Westalki – oblubienice bóstw – także nosiły welon (łac. *suffibulum*), podobny do okrycia panny młodej. Zwyczaj ten przejęło chrześcijaństwo – zachęcano, by mężatki i dziewice, poświęcone Bogu nosiły także nakrycie głowy³².

Prawdopodobnie najgłębsze znaczenie welonu ukazuje ujęcie, które prezentuje Orygenes w swoich pismach. Jego zdaniem welonem, okrywającym głowę jest Chrystus. Wszak nosiły go dziewice, poświęcone Bogu oraz członkowie wspólnot mniszych – poślubieni mistycznemu ciału Chrystusa – Kościołowi³³. Od okresu bizantyńskiego na obrazach przedstawiających

³⁰ Tamże, s. 186; M. Rosik, *Cierpienie Maryi w Nowym Testamencie*, „Salvatoris Mater” 6(2004), nr 2, ss. 18-20.

³¹ O symbolice czerwieni zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 117n.

³² Tamże, s. 451n; W. Kopaliński, *Słownik symboli*, s. 487n; Z. Bielamowicz, *Katecheza wizerunku Matki Bożej Łaskawej z kościoła parafialnego w Czudcu*, [w]: A. Olewińska-Wacko [red.], *Matka Boża Łaskawa Pani Czudeckiej Ziemi*, Czudec 2005, s. 95.

³³ D. Forstner, *Świat symboliki*, s. 453.

Matkę Bożą, jest ona okryta niebieskim lub czerwonym maforionem, a od średniowiecza widać pod nim również przezroczysty woal.

Symbolika welonu, jak widać, jest przebogata. Jest on znakiem pokuty, wyrzeczenia się świata, uświęcenia, skromności, dziewictwa, małżeństwa, tajemnicy, ukrywania pewnych aspektów prawdy lub boskości. Zdjęcie zaś zasłony symbolizuje poznanie, objawienie, wtajemniczenie³⁴. Wieloznaczną wymowę może posiadać delikatna, przezroczysta tkanina, która okrywa głowę oraz ramiona Matki Bożej i otula śpiące Dzieciątko. Welon symbolizuje dziewiczość Najświętszej Maryi Panny, ale można go interpretować również na zasadzie porównania z całunem, w który owinięto zdjęte z krzyża martwe ciało Zbawiciela. Bardzo wyrazistymi przykładami takiego podejścia do tematu jest wiele spośród renesansowych i barokowych obrazów i grafik przedstawiających Maryję z Dzieciątkiem. Może być Ono owinięte ściśle tkaniną, Madonna kładzie Je na białej materii lub okrywa woalem Jego bezwładne ciało ułożone na swych kolanach.

Scenie towarzyszy często postać Jana Chrzciciela w wieku dziecięcym³⁵. Asystuje on Dzieciątku Jezus, ubrany w płaszcz z wielbłądziej welny, a zaopatrzone jest w charakterystyczne dlań atrybuty. Zarówno Baranek, który mu towarzyszy, laska pasterska, zakończona krzywaśnią lub krzyżykiem, jak i fakt zabawy z małym Jezusem symbolicznie zapowiadają przyszłą Ofiarę zbawczą.

Postać św. Jana Chrzciciela obecna jest również na jednym z interesujących nas wizerunków. Mowa tu o obrazie Matki Bożej Ognistej z Brzozowa. Święty przedstawiony jest jako dziecko odziane w skórę, unoszące do góry palce prawej ręki, zaś w lewej dłoni trzymające gałązkę różaną. Wątpliwe, by gest dłoni był znakiem milczenia, choć taki przypomina i w kontekście snu Dzieciątka mógłby wydawać się jak najbardziej uzasadniony. Można domniemywać, że jest to próba odwzorowania gestu powszechnie uważanego za świadectwo o Chrystusie, typowego dla ikonografii poświęconej Janowi: Święty wyciąga prawicę w kierunku Zbawiciela i wyznaje: *Potrzeba, by On wzrastał, a ja się umniejszał* (J 3, 30)³⁶. Również to, że dziecięcy Jan wyciąga ku Matce Bożej różę, ma głęboką wymowę. Jako że kwiaty te symbolizują męczeństwo, są znakiem współcierpienia Matki Bożej podczas pasji Jej

³⁴ J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 470 n.

³⁵ Temat Świętej Rodziny ze św. Janem Chrzcicielem pojawił się w dobie włoskiego quattrocenta – R. Knapiński, *Titulus ecclesiae*, s. 67.

³⁶ Napis tej treści znajduje się na niektórych obrazach, gdzie obok Jezusa Chrystusa pojawia się Jan Chrzciciel, tzw. *Pokaziciel* – zob. R. Knapiński, *Titulus ecclesiae*, s. 357.

Syna. W odniesieniu do postaci Maryi symbolika róży ma też inną wymowę. W pismach Ojców Kościoła nazywana jest Ona m. in. Krzewem Różanym, który wydał na świat Kwiat Świata – Chrystusa³⁷. W tym więc kontekście ofiarowanie Jej róż oznacza uznanie Jej godności oraz oddawanie najwyższej czci jako Theotokos (Bogurodzicy).

Elementem przedstawieniowym, łączącym dwa z porównywanych w niniejszym opracowaniu wizerunków (Wyszyna i Osieczna), jest zamknięta książka, leżąca na poduszce, o którą opiera głowę mały Jezus. Jest ona tajemniczym atrybutem śpiącego Dzieciątka, tym bardziej, że symbolika księgi jest bardzo rozbudowana. Księga oznacza całość Wszechświata jako jedność złożoną z wielu składników, dociekanie prawdy, naukę, wiedzę transcendentną i mądrość. Była pojmowana jako talizman chroniący przed zakusami złych duchów. W tradycji judeochrześcijańskiej posiada również kilka znaczeń: symbolizuje Dziesięcioro Bożych Przykazań, Ewangelię, wreszcie Apokalipsę. W związku z rozbudowaną warstwą znaczeniową księgi warto pokrótce omówić wyróżnione elementy.

Pierwszymi książkami były egipskie zwoje (łac. *volumina*), używane tam od III wieku przed Chr., składające się ze sklejonych arkuszy papirusu, których taśmy miały długość dochodzącą do 10 m. Do pisania na takim materiale Egipcjanie używali skośnie ściętych łodyg sitowia, później zaś wprowadzono rurki trzcinowe, ścięte na kształt obecnych stalówek. Atrament wyrabiano z krwi bydlęcej i sadzy lub czerwonej glinki. Na papirusie pisano w kolumnach (w poprzek taśmy) o szerokości około 35 znaków. Celem łatwiejszego przechowywania taśmy zwijano na drążku. Tytuł umieszczano na końcu tekstu, czyli w samym środku zwoju, dla zabezpieczenia przed uszkodzeniem. Na zewnątrz zwoju, u góry, wystawał *titulus*, doczepiona karteczka z tytułem. Zwoje wiązano razem szeroką opaską bądź przechowywano w zamykanych pojemnikach. Od IV wieku zwoje wypierają kodeksy – zszyte razem karty pergaminowe w skórzanej okładce z zapięciem³⁸.

Biblia, nazywana Księgą Ksiąg, kilkakrotnie – i to w różnym znaczeniu – wspomina o książkach. Mowa o *księdze życia*, która określa wiernych Bogu i w nagrodę osiągnąć życie wieczne; o *księdze przeznaczeń*; zapieczętowanej *księdze postanowień Bożych* i o *księdze objawień*. Sam Jezus Chrystus zapewnienia swoich uczniów o zbawieniu, posługując się metaforą księgi: *Cieszcie się*,

³⁷ S. Kobieltus, *Florarium christianum*, s. 188.

³⁸ D. Forstner, *Świat symboliki*, s. 404.

że wasze imiona zapisane są w niebie (Łk 10, 20). W Apokalipsie – księdze objawień rzeczy ostatecznych – jest bardzo wiele wzmianek o zapisaniu lub niezapisaniu czyichś imion w księdze życia (Ap 3, 5; 13, 8; 21, 27). W wizji sądu prócz księgi życia pojawia się księga, w której zostały zapisane Boże przykazania³⁹.

Księga zapieczętowana na siedem pieczęci, o której mowa w Apokalipsie (5, 1–3) to zwój z dekretami, zawierający tajemne Boże plany i wyroki, od początku świata do wypełnienia się czasów. Jej siedem pieczęci oznacza, że jest ona rodzajem testamentu, którego wypełnienia oczekuje Bóg. Złamać pieczęcie może jedynie Chrystus⁴⁰.

W chrześcijańskiej ikonografii zarówno zwoje, jak i kodeksy pojawiają się w znaczeniu symbolicznym. Opieczętowany zwój lub kodeks na kolanach Chrystusa Pantokratora to Apokalipsa. Zamknięta księga symbolizuje też dziewiczość Maryi. Czymże jest księga, o którą opiera głowę śpiące Dzieciątko na obrazach z Wyszyny i Osiecznej? Niewątpliwie ma wieloznaczną wymowę: może być znakiem słowa Bożego, nauki wiary, wiedzy Boga i sumienia człowieka. Jako że jest zamknięta, można ją interpretować jako Apokalipsę lub kodeks praw Bożych, zapisanych być może piórem, tkwiącym w kałamarzu, który na obrazie z Wyszyny stoi obok Dzieciątka na stole.

Aby mieć pełen obraz treści, zawartych w interesującym nas dziele – wyjątkowo ubogim w symbole – przeprowadzono wcześniej analizę detali, które powtarzają się w grupie podobnych przedstawień, a dookreślają właściwy ich sens. Wprawdzie wizerunek Madonny z kościoła Franciszkanów w Sanoku jest skromny pod względem ikonograficznym, ale paradoksalnie, dzięki temu, niezwykle czytelny dla adresata – pątnika, nawiedzającego franciszkańskie sanktuarium. Obraz Pani Ziemi Sanockiej podkreśla człowieczeństwo Chrystusa, czemu przysłużyło się skupienie uwagi na psychologii postaci. Najwymowniej uwidocznione jest to dzięki ukazaniu twarzy Maryi, która spod półprzymkniętych powiek bacznie obserwuje Dzieciątka. Za pomocą tego prostego zabiegu, twórcy udało się przybliżyć odbiorcom uczucia Matki, czuwającej w skupieniu nad spokojnym snem swego Syna. Dzięki temu w zrozumiały dla każdego sposób przekazana została prawda o Wcieleniu Syna Bożego, który „Za sprawą Ducha Świętego zrodził się z łona Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem” jak przekazuje Symbol Apostolski.

³⁹ Tamże, s. 405; Z. Bielamowicz, *Katecheza wizerunku Matki Boskiej Łaskawej*, s. 96.

⁴⁰ W. Kopaliński, *Słownik symboli*, s. 177.

4. Cechy formalno-estetyczne obrazu Matki Bożej Pocieszenia w kościele Franciszkanów w Sanoku na tle podobnych przedstawień

W tej części opracowania zatrzymamy się nad porównaniem z wizerunkiem sanockim wybranych obrazów, które reprezentują ten sam typ ikonograficzny, by – być może – postawić tezę, z jakiego wzorca mógł korzystać nieznany twórca dzieła z kościoła franciszkańskiego w Sanoku.

Podstawowym środkiem wyrazu, a jednocześnie elementem formalnym, łączącym ze sobą cztery interesujące nas dzieła jest kompozycja, ograniczona do podstawowych elementów, niezbędnych do zobrazowania tematu. Są to: półpostać Matki Bożej, jej pochylona, modlitewna poza, Dzieciątko Jezus, które śpi, opierając głowę na zgiętym ramieniu, poduszka, na której Ono spoczywa oraz okrycie. Inne motywy czy modyfikacje służą wyakcentowaniu poszczególnych treści.

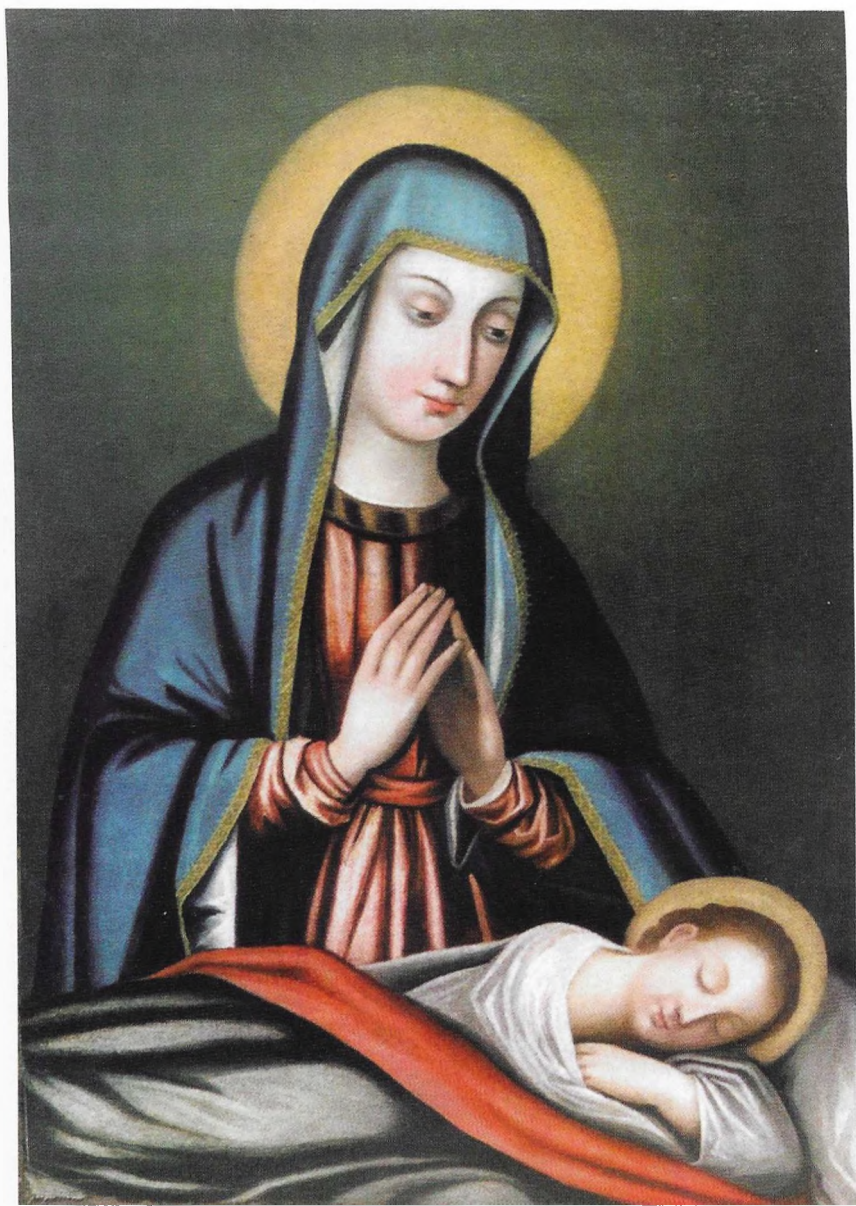
Wizerunek sanockiej Madonny jest najbardziej ubogim w motywy ikonograficzne. Jedynym elementem, który – być może – stanowi symboliczny motyw dolorystyczny, jest wywinięcie okrycia Dzieciątka.

Wszystkie obrazy charakteryzują się wyjątkową przejrzystością. Wynika to z prostoty przewodniego motywu oraz równomiernego rozmieszczenia elementów przedstawieniowych.

Wszystkie analizowane dzieła prezentują układ symetryczny względem osi pionowej obrazów. Najbliższy symetrii jest wizerunek z Wyszyń, gdzie oś symetrii wyznacza głowa Maryi, na której spoczywa mała korona, a nad nią bezpośrednio opada fałda baldachimu. Symetrycznie zwisają zawinięte poły zasłony, jak również parzyste frędzle po obu stronach głowy Matki Bożej. Na obrazach z Wyszyń, Osiecznej i Sanoka punkt ciężkości przeniesiony jest w stronę główki Dzieciątka, w kierunku którego pochyla się Matka. Jednakże w przypadku dwóch pierwszych punkt ciężkości równoważy sposób ułożenia nóg Dzieciątka, które zwracają uwagę ozdobnym, sfałdowanym okryciem. Nadto wyeksponowane jest okryte płaszczem lewe ramię Maryi.

W przypadku wizerunku brzozowskiego oś symetrii wyznacza bukiet róż, trzymany przez Jana Chrzciciela. Z prawej strony obrazu usytuowana jest górująca nad wszystkim postać Matki Bożej i okno. Punkt ciężkości równoważy jednak postać Dzieciątka, którego głowa i ramiona spoczywają po lewej stronie obrazu. Tam też znajduje się postać małego Jana Chrzciciela.

Twórcy wszystkich dzieł poradzili sobie z zastosowaniem perspektywy. Wizerunek z Sanoka nie odbiega pod tym względem od innych obrazów. W tym przypadku artysta stworzył kilka planów, na pierwszy wysuwając sfałdowaną pościel śpiącego Dzieciątka, na drugim umiejscawiając postać małego Jezusa, zaś na ostatnim, za Jego posłaniem, sytuując postać Matki Bożej. Twórca



Obraz Matki Bożej Pocieszenia – Pani Ziemi Sanockiej
(bez sukienki)



Obraz Matki Bożej Pocieszenia – Pani Ziemi Sanockiej
(widok obecny)

obrazu z Wyszyńi oddał głębię w mistrzowski sposób. Świadczy o tym chociażby prawidłowo ukazana bryła stołu (?), na którym leży Jezus, poduszka opadająca nieco poza jego brzeg oraz fałda zasłony, w widoczny sposób wskazująca, że jest ona za postacią Maryi. Interesująca jest próba oddania głębi w obrazie z Brzozowa. Została ona stworzona poprzez umiejscowienie okna po prawej stronie obrazu, sugerując, że patrzymy na portret we wnętrzu.

Charakterystyczną cechą wspólną obrazów z Wyszyńi i Osiecznej jest zachowanie w doskonały sposób proporcji oraz kształtów i rysów twarzy postaci. Na obrazach z Brzozowa i Sanoka postaci w zasadzie przedstawione są anatomicznie prawidłowo. Na brzozowskim wizerunku zwracają uwagę zbyt drobne w stosunku do ciała dłonie i niezgodnie z anatomią wygięte prawe ramię Jezusa. Obraz sanockiej Pani również cechuje się pewnymi – dla wpraw nego oka rażącymi – dysproporcjami. Twarz Maryi jest zbyt duża w stosunku do całej głowy. Na brak umiejętności, pewną nieporadność i niezręczność prowincjonalnego artysty w ukazywaniu szczegółów anatomicznych wskazuje również to, że Dzieciątko praktycznie nie ma prawego ramienia, Jego lewa dłoń jest zbyt duża, a palce ukryte pod fałdami przykrycia.

Modelunek ciała postaci na obrazie z Sanoka, zaznaczony za pomocą fałd szat, skomponowany jest w prawidłowy sposób, bez schematyzmów i linearyzmu. Spotykamy się z dość udanym, światłocieniowym modelunkiem – tony ciemne przechodzą delikatnie i stopniowo w tony jasne. Najwięcej efektów światłocieniowych dostrzec można w sukni Maryi. Warto zwrócić uwagę, że postaci delikatnie wtapiają się w ciemne tło. Na odkrytych częściach ciała widać pewną dążność do wydobycia bryły i zmateralizowania osoby. Pod względem modelunku postać Madonny ukazana jest prawidłowo i umiejętnie, natomiast postać Dzieciątka cechuje się niedbałością wykonania, jak gdyby artysta nie starał się już tak, jak podczas malowania postaci Matki.

We wszystkich obrazach mamy do czynienia z bardzo ciemnym tłem – na obrazie z Brzozowa wręcz czarnym – w ten sposób postaci są ukazane w odrealnionej rzeczywistości. Wyjątek stanowi wizerunek brzozowski, gdzie okno sugeruje, że postaci znajdują się w pomieszczeniu. Również przyglądając się postaciom Matki i śpiącego Dzieciątka z Sanoka możemy domniemywać, że osoby te są w jakimś ciemnym pokoju, gdyż mały Jezus leży w łóżeczku.

Obraz sanocki różni się w znaczący sposób od pozostałych. Na pierwszy rzut oka można określić poziom umiejętności operowania kolorem przez ludowego twórcę dzieła. Artysta zastosował tu dość ograniczoną paletę barwną: ugrowe nimby, rozbielona karnacja ciała, ostro zaznaczone czerwienią usta Maryi, zielononiebieski maforion, jednostajnie brunatne okrycie i jego rażąco czerwony brzeg. Mimo najuboższej kolorystyki spośród innych przedstawień, obraz ten dzięki stonowanym barwom cechuje subtelność i delikatność odbioru.

Wizerunek Matki Bożej Pocieszenia z Sanoka łączy z pozostałymi przedstawieniami właściwie ta sama zasada kompozycji, lecz pod względem formalnym jest on w pewien sposób oryginalny. W znaczny sposób różni go od innych modelunek postaci, proporcje ciała oraz kolorystyka. Nadto w przypadku tego obrazu mamy do czynienia z odwróceniem sceny przedstawieniowej o 180 stopni, co być może zostało spowodowane użyciem przez artystę drzeworytu jako wzoru. Wydaje się również, że tamte obrazy są przedstawieniami symbolicznymi i reprezentacyjnymi, zaś w interesującym nas dziele artysta skupił się przede wszystkim na ukazaniu psychologii postaci.

Prezentując ten sam temat ikonograficzny, analizowane obrazy tworzą zespół jednolity, zbudowany – w przeważającym stopniu – z jednakowych motywów. Wynika to być może ze stosowania tych samych wzorców graficznych, wybranych przez zleceńodawców. Z dużym prawdopodobieństwem można wskazać na te wzorce – na przykład ryciny północnoeuropejskie, które od XVI wieku wędrowały po Polsce. Najbardziej popularne tematy były następnie chętnie kopiowane przez prowincjonalnych artystów.

Dwa obrazy: z Wyszyny i Osiecznej powiązane są ze sobą w największym stopniu. Można by postawić tezę, że powstały one według tego samego wzorca graficznego, bądź też któryś z artystów malując swoje dzieło nawiązywał do obrazu, powstałego już wcześniej. Wskazuje na to m. in. identyczne upozowanie postaci, do złudzenia podobny sposób wykonania szaty Maryi i okrycia Jezusa, z tym, że wizerunek z Wyszyny odznacza się wyjątkowo plastycznym podejściem do tematu, na wzór włoskiego malarstwa. Teza o jednakim wzorcu graficznym wydaje się najbardziej przekonująca.

Trudno określić, czy twórca obrazu Matki Bożej Pocieszenia Pani Ziemi Sanockiej wzorował się na wizerunku brzozowskim, do którego – wśród pozostałych reprezentantów omawianego tematu ikonograficznego – jest on najbardziej podobny (zwraca uwagę zbliżone upozowanie Dzieciątka). Mimo pewnego powinowactwa, na które mogłoby również wskazywać niewielkie oddalenie od siebie obu ośrodków (około 20 km), jest to wątpliwe.

* * *

Wizerunek Matki Bożej Pocieszenia Pani Ziemi Sanockiej prezentuje mało znany w polskiej ikonografii maryjnej temat Maryi adorującej śpiące Dzieciątko, będący jednym z wariantów typu Narodzenia Chrystusa. Można wskazać wzory dla obrazu Madonny sanockiej, prawidłowo odnosząc je do powszechnie dostępnych w XVII i XVIII wieku sztychów Hieronima Wieriksa, grafika znanego ze swych niezwykłych dokonań artystycznych. Jego ryciny były bardzo popularne na terenie Polski. Prawdopodobnie to za ich przyczyną powstały obrazy prezentujące temat adoracji śpiącego Jezusa. Nadal jednak

do końca nie wiadomo, jakie jest źródło tej kompozycji – problem pozostaje otwarty na dalsze badania. Na podstawie analizy materiału ikonograficznego, dotyczącego różnych przedstawień śpiącego Jezusa w ikonografii europejskiej i kilku przykładowych, z kościołów polskich, wskazałam, jaką głębię treści może przekazać pozornie ubogi w warstwę znaczeniową, przejrzysty i prosty w odbiorze, wizerunek Matki Bożej Pocieszenia z kościoła Franciszkanów w Sanoku.

Summary

The Picture of Our Lady of Consolation in the Franciscan Church in Sanok

From the beginning of their ministry in Sanok, Franciscans cultivated a piety based on the spirituality of their Order – the cult of the Holy Cross, Mary and the Franciscan saints. In the Franciscan church of Sanok, Our Lady of Consolation is honored in the picture which is located to the left of the main altar. Her picture is adorned with a gold-plated silver dress with many votive offerings, among which a silver rose is most prominent. The picture presents a less-known theme in Polish iconography of Mary adoring her Sleeping Child.

This article presents the origins of the Picture, its formal description and an analytical comparison to similar images of the adoration the Sleeping Child. The model for the Madonna of Sanok can be found among the many prints from the 17th and 18th century of Hieronim Wierix, a graphic artist famous for his artistic works. His drawings were very popular in Poland. They probably had an influence on images presenting the theme of the adoration of the Sleeping Jesus. But the source of these compositions is yet unknown and is open for further study. In my analysis of the many images of the Sleeping Jesus found throughout Europe and several examples from Polish churches, I have shown how a seemingly insignificant and simple picture of Our Lady of Consolation from the Franciscan Church in Sanok, can have very deep meaning.

Z DZIEJÓW KULTU BERNARDYŃSKIEGO SANKTUARIUM MARYJNEGO W RZESZOWIE

Kult maryjny w społeczeństwie polskim zawsze odgrywał bardzo ważną rolę w kształtowaniu religijności, pod różnymi formami i treściami, stając się równocześnie składnikiem kultury narodowej. Konkretyzacją tego kultu były licznie powstające sanktuaria maryjne, w których oddawano cześć cudownym obrazom lub figurom. Ta forma kultu okazała się ulubioną w Polsce¹. Na przestrzeni czasu powstało i nadal powstaje wiele miejsc, gdzie czczone są cudowne obrazy Matki Bożej². Jednym z takich miejsc, gdzie nastąpił na przestrzeni czasu rozwój kultu maryjnego, był Rzeszów.

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie pewnego znaczącego wycinka z dziejów kultu Madonny Rzeszowskiej. Przedstawia ono przede wszystkim rys maryjny bernardynów, początki kultu Matki Bożej w Rzeszowie, cudowne wydarzenia, które dokonywały się przy Jej wizerunku w postaci otrzymywanych przez wiernych łask i cudów, a także trzy koronacje Statuy Matki Bożej Rzeszowskiej.

1. Kult maryjny u ojców bernardynów

Bernardyni od samego początku swojej działalności ogromną rolę przywiązywali do oddawania czci Matce Bożej³, co zapewne wpływało z fran-

¹ W. Urban, *Obraz Matki Bożej Mariampolskiej we Wrocławiu*, Wrocław 1981, s. 10. – Warto zapoznać się również z pozycją o. Sadoka Barączu OFM, który opisuje cudowne obrazy Matki Bożej na polskiej ziemi. – *Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce*. Zebrał i wydał S. Barącz, Lwów 1891, ss. 11–307.

² W. Malej, *Koronowane obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Warszawa 1958, s. 2.

³ Warto w tym względzie zapoznać się z pozycją o. Cz. Bogdalskiego, w której autor ukazuje Matkę Bożą i Jej cześć oraz znaczenie wśród bernardynów oraz z pozycją o. K. Gru-

ciszkańskiego rysu duchowości całego zakonu Braci Mniejszych. Wspomnieć w tym miejscu należy, iż właśnie mały kościółek, otrzymany od benedyktynów i będący pod wezwaniem Matki Bożej Anielskiej, św. Franciszek z Asyżu uczynił centrum rodzącej się i coraz bardziej powiększającej społeczności Braci Mniejszych⁴. Porcunkula, jak nazywano ów kościółek, był jakby duchową stolicą dla braci. Stamtąd bowiem św. Franciszek kierował wspólnotą zakonną, stamtąd wysyłał braci na misje i sam również stamtąd wyruszał w podróż na Wschód⁵. Maryja odgrywała bardzo istotną rolę w życiu św. Franciszka. Była dla niego przede wszystkim wzorem cnoty ubóstwa, które tak bardzo umiłował. Bardzo żarliwie czcił Maryję oraz poświęcił Jej wiele swoich pism. Obrął ją również za Matkę i Orędowniczkę całego zakonu Braci Mniejszych⁶. Podobnie czynili także duchowi synowie św. Franciszka, którzy swoim osobistym przykładem i postawą życia, jak również pracą duszpasterską oraz naukową szerzyli kult Matki Bożej⁷. Bernardyni i w tym względzie nie odstawali na polskim gruncie, gdzie ich działalność była przesycona pobożnością maryjną w postaci kazań i propagowania pieśni maryjnych oraz innych utworów opiewających cześć i chwałę Maryi⁸.

Podkreślić również trzeba, iż liczne fundacje bernardyńskie powierzono opiece Matki Bożej. Tytuł Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny

dzińskiego, który ukazuje liczne sanktuaria maryjne, będące pod opieką bernardynów – Cz. Bogdalski, *Cześć Najświętszej Panny w zakonie OO. Bernardynów*, [w:] *Księga Pamiątkowa Maryjańska ku czci pięćdziesięciolecia ogłoszenia Dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, Lwów, t. 1, ss. 428–470; K. Grudziński, *Sanktuaria Maryjne w Polsce pod opieką Bernardynów*, „*Studia Franciszkańskie*” 3(1988), ss. 239–242.

⁴ P. Frankiewicz, *Madonna w opowie franciszkańskiej*, s. 64.

⁵ Tamże, s. 65.

⁶ Tamże, ss. 65–66.

⁷ Bardzo obszernie na powyższy temat pisał o. Honorat. Autor ukazał kult Matki Bożej w zakonach franciszkańskich w pierwszych wiekach ich istnienia i w późniejszych okresach – Honorat, *Święty Franciszek Seraficki. Jego życie, wielkie dzieła, duch, dary, pisma i nauki i ich odbicie w naśladowcach jego*, t. 1–3, Warszawa 1901.

⁸ H.E. Wyczawski, *Krótką historią Zakonu Braci Mniejszych*, [w:] tenże [red.], *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 621. – Wśród wielu bernardynów, którzy nie tylko słowem, ale i pieśnią w języku polskim głosili cześć i chwałę Bożą, na szczególną uwagę zasługuje bł. Władysław z Gielniowa. Stwierdzić również trzeba, iż owa specyficzna działalność duszpasterska bernardynów przyczyniała się do rozwoju języka polskiego oraz kładła podwaliny dla rozwoju polskiego piśmiennictwa – W. Wydra, *Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji polskiej*, Poznań 1992, ss. 10–23, 80–128, 215–372; A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, Kraków 1931, t. 1, s. 584.

Z dziejów kultu bernardyńskiego sanktuarium maryjnego w Rzeszowie

posiadały następujące kościoły: w Opatowie⁹, Kobylinie¹⁰, Poznaniu¹¹, Samborze¹² i Warcie¹³. Były również kościoły pod wezwaniem Nawiedzenia Matki Bożej w Kole¹⁴ i Tykocinie¹⁵, Matki Bożej Anielskiej w Kościanie¹⁶,

⁹ K. Grudziński, *Opatów*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 239.

¹⁰ S. Tomczak, *Kobylin*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 137. – Więcej zob. Archiwum Prowincji Bernardynów w Krakowie [dalej: APBK], rkps sygn. W-33: *Topographica ac chronologica conventuum Majoris Poloniae descriptio – opere et studio – Patris Augustini Ciepliński, XV–XVIII w.*, s. 256nn.

¹¹ A. Chadam, *Poznań*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 266. Więcej zob. APBK rkps sygn. W-35: *Fragmenty kronik zakonu Bernardynów w Polsce. I. Erectiones, fundationes, privilegia, indulta, rescripta Summorum Pontificum, – Regum Poloniae, – Senatorum, – Nobilium, – Magistratum, – Civium, – Urbium civitatumque – a prima omnium nostratum conventuum monasteriorum Sanctimonialium – Anno 1783 – collectae. Fragment.* (Klasztor w Poznaniu), XV–XIX w., s. 67nn.; APBK rkps sygn. W-58: *Archivum conventus custodialis Posnaniensis [Poznań] Fratrum Minorum de Observantia S.P.N.F., cuius fundatio, initia, progressus ac res memorabiles ad haec usque tempora recensentur, 1455–1793*, s. 1nn.

¹² APBK rkps sygn. XXIII-1: *Acta seu monumenta diversa ex duobus vetustissimis protocollis conventus istius Samboriensis ad Beatissimam Virginem Mariam in coelum Assumptam Ordinis Minorum S.P.N. Francisci Regularis Observantiae ad tutiorem securioremque conservationem rerum memorabilium – anno Christi 1780 collecta et in unum volumen istud compilata, 1471–1941*, s. 19; A. Chadam, *Sambor*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 311.

¹³ 14 K. Grudziński, *Warta*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 418; I. Rusecki, *Klasztor i kościół ojców Bernardynów w Warcie – miejscem kultu o. Rafała z Proszowic*, Kalwaria Zebrzydowska 1998, s. 19. – Więcej zob.: APBK rkps sygn. XVI-1: *Archivum conventus Varthensis Ordinis Minorum Observantium ad Beatissimam V.M. Assumptam reassumptum Anno Domini 1726, 1468–1863*, s. 1nn; APBK rkps sygn. W-67: *Archivum conventus Varthensis [Warta] sub titulo Beatissimae Virginis Mariae Assumptae in archidioecesi Gnesnensi in palatynatu et districtu Sieradiensi, 1457–1870*, s. 1nn.

¹⁴ K. Grudziński, *Kolo*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 141; J. Stępiński, *Zabytkowy zespół klasztorny OO. Bernardynów w Kole*, Kolo 2002, s. 6. (numer strony pochodzi od I. Ruseckiego, gdyż publikacja nie zawiera numeracji stron). Więcej zob.: APBK rkps sygn. V-1: *Chronologia conventus Colensis ad sedes Beatissimae Virginis Mariae Visitantis Elizabeth in archidioecesi Gnesnensi per – Dominum de Rogowo Joannem Hyncz castellanum Sandomiriensem, capitaneum Colensem fundatorem primum erecti, sub – regimine Provinciae A.R.P.J. Nepomuceni Modlibowski – ministra provincialis – stante pro punc officio guardianatus A.R.P. Francisci Jankowski – conscripta Anno Domini 1792, 1466–1874*, s. 1nn; APBK rkps sygn. W-48: *Archiwum conventus Rotopolensis seu Colensis [Kolo] sub titulo Sanctae Mariae Visitantis Elizabeth in archidioecesi Gnesnensi Anno 1790 comparatum, 1456–1793*, s. 1nn.

¹⁵ W. Murawiec, *Tykocin*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 392. Więcej zob. APBK rkps sygn. M-13: *Akta Prowincji Małopolskiej zakonu Bernardynów, 1628–1850*, s. 1nn.

¹⁶ K. Grudziński, *Kościan*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 147. Więcej zob. APBK rkps sygn. W-34: *Topographica ac chronologia conventuum Provinciae Majoris Poloniae descriptio – opere et studio admodum reverendi piae memoriae Patris Augustini Ciepliński, XV–XVIII w.*, s. 92nn.

Matki Bożej Śnieżnej w Tarnowie¹⁷ oraz Matki Bożej Bramy Niebieskiej w Połocku¹⁸. Wezwania maryjne posiadały także inne kościoły bernardyńskie: w Bydgoszczy¹⁹, Skępem²⁰, Świętej Katarzynie²¹ i Toruniu²². Ogólnie można stwierdzić, iż spośród 170 klasztorów, które należały do bernardynów na przestrzeni wieków w czterech prowincjach zakonnych, około 49 z nich było ośrodkami kultu maryjnego²³. Warto wymienić m. in. Cytowany²⁴, Datnów²⁵, Druję²⁶, Fragę²⁷, Lwów²⁸, Radom²⁹, Warszawę-Pragę³⁰, Zasław³¹, Lublin³², Kraków³³, Stoczek³⁴. Nie sposób w tym miejscu nie wspomnieć również o obrazach i statuach, które były koronowane w kościołach

¹⁷ A. Chadam, *Tarnów*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 373. – Więcej zob.: APBK rkps sygn. XIV-a-1: *Archivum conventus Tarnoviensis PP. Bernardinorum collectum et scriptum a. D. 1656 per P. Daniele Zieliński – sub M. V.P. Antonio Szumlański guardiano, 1451–1895*, s. 1nn.

¹⁸ H.E. Wyczawski, *Połock*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 264.

¹⁹ A. Pabin, *Bydgoszcz*, [w:] *Klasztory bernardyńskie*, s. 35. Więcej zob. APBK rkps sygn. S-by-1: „Statua partim ex perantiquis beatorum Patrum Patris Ladislai de Gielniów et Patris Raphaelis de Proszowice constitutionibus partim ex Vallissoletanis necnon recentioribus – PP. Commissariorum Generalium ordinationibus pro priori sacra regulae observantia collecta et in Provincia Majoris Poloniae omnibus PP. Ac FF. Ad observandum tradita ex capitulo intermedio generali Romano anno Domini 1640”, s. 1nn.

²⁰ W. Murawiec, *Skępe*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, ss. 322–323; B.B. Budnik, *W hołdzie królowej Mazowsza i Kujaw. Jubileusz 250 lat koronacji Cudownej Figury Matki Bożej Skępskiej*, Kalwaria Zebrzydowska 2005, s. 7nn.

²¹ K. Grudziński, *Św. Katarzyna*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 371.

²² H.E. Wyczawski, *Toruń*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 381. Więcej zob.: APBK rkps sygn. S-to-1: *Akta klasztoru Bernardynów w Toruniu, 1628–1801*, s. 1nn.

²³ K. Grudziński, *Sanktuaria Maryjne w Polsce pod opieką Bernardynów*, „Studia Franciszkańskie” 3(1988), s. 239.

²⁴ K. Grudziński, *Cytowany*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, ss. 42–43.

²⁵ K. Grudziński, *Datnów*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 46.

²⁶ K. Grudziński, *Druja*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 49.

²⁷ A. Chadam, *Fraga*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 59.

²⁸ A.K. Sitnik, *Bernardyni lwowscy. Historia klasztoru i kościoła pod wezwaniem Świętych Bernardyna ze Sieny i Andrzeja Apostoła we Lwowie (1460–1785)*, Kalwaria Zebrzydowska 2006, s. 99.

²⁹ I. Rusecki, *Zarys dziejów Ojców Bernardynów w Polsce (1453–2003)*, „Studia Diecezji Radomskiej” 5(2003), s. 569.

³⁰ W. Murawiec, *Warszawa (Praga)*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 416.

³¹ H.E. Wyczawski, *Zasław*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 451.

³² A. Chadam, *Lublin*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 189.

³³ H.E. Wyczawski, *Kraków (św. Bernardyn)*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 160.

³⁴ Tenże, *Stoczek*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, ss. 353–354.

bernardyńskich. Pierwsza koronacja odbyła się w Sokalu w 1724 r.³⁵, w 1750 r. u Bernardynek w Wilnie³⁶, w 1752 r. w Leżajsku³⁷, w 1755 r. w Skępem³⁸, w 1763 r. w Rzeszowie³⁹ i w 1887 r. w Kalwarii Zebrzydowskiej⁴⁰.

2. Początki kultu maryjnego w Rzeszowie

Jednym z ważniejszych sanktuariów bernardyńskich jest sanktuarium Matki Bożej Rzeszowskiej w Rzeszowie. Za początek sanktuarium w Rzeszowie przyjmuje się rok 1513, kiedy to w miejscu, gdzie obecnie wznosi się kościół Bernardynów, dokonało się objawienie Matki Boskiej. Objawienia dostąpił 15 sierpnia 1513 roku mieszkający tam wraz ze swoją rodziną niejaki Jakub Ado⁴¹, wieśniak, człowiek prawy i uczciwy. Wydarzenie to miało miejsce wieczorem owego dnia, kiedy przechadzał się po swoim ogrodzie. Zobaczył wtedy przedziwne światło otaczające gruszę i jednocześnie usłyszał szum

³⁵ APBK rkps sygn. XXIV-a-1: *Loci Sokaliensis Mariam Consolationis celebritas, receptio, instauratio a fratribus ordinis Minorum de Observantia D. Francisci – anno D. 1599, 1592–1929*, s. 343nn.

³⁶ H.E. Wyczawski, *Krótką historia Zakonu Braci Mniejszych*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 627.

³⁷ APBK – dok. 92: *Annibal, biskup Porto i św. Rufiny, kardynał ... archiprezbiter bazyliki św. Piotra oraz kapiuła teże bazyliki zezwalają na koronację obrazu najświętszej Maryi Panny ... w Leżajsku oraz upoważniają do dokonania tego aktu biskupa przemyskiego. Rzym 8 XII 1751 s. 1*; I. Rusecki, *Bernardyńskie sanktuaria maryjne*, „*Lignum Vitae*” 6(2005), s. 100.

³⁸ H.E. Wyczawski, *Krótką historia Zakonu Braci Mniejszych*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 627; P. Śliwiński, *Sanktuarium Matki Boskiej Skępskiej*, Kalwaria Zebrzydowska 2000, s. 89.

³⁹ W. Murawiec, *Rzeszów*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 306; I. Rusecki, *Maryjne sanktuarium OO. Bernardynów w Rzeszowie w służbie pielgrzymującego ludu*, „*Resovia Sacra*” 8(2001), s. 203.

⁴⁰ APBK rkps sygn. IV-j-2: *Akta różne klasztoru Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej, 1612–1947* s. 83nn.

⁴¹ Zachowana kronika tak opisuje to wydarzenie: „Roku Pańskiego 1513 dnia 15 sierpnia w dzień Wniebowzięcia Najsświętszej Panny Maryi przechodząc się po swym sadzie mieszkający na tym miejscu kmiotek nazwiskiem Jakob Ado w cnoty znakomity lecz ubogi, wieczorem obaczył z nagle światło otaczające gruszę, postępując z strachem usłyszał głos, niewiedzą icszcze obrazu: ‘Chcę ia na tym miejscu chwałę Syna mego y pociechy utrapionym dawać’, te słowa słyszeli y inni domownicy, a rozumiejąc że gospodarz z kim rozmawia zeszli się, a zobaczyli obraz czyli statuę Najświętszej Panny Maryi w jasności (...)”. – APBK rkps sygn. XII-e-4: *Chronologiczne opisanie zjawienia się obrazu czyli statuy Najświętszej Panny Marii cudownej w Rzeszowie, cudów przez ofiarujących się do Niej w różnych utrapieniach i smutkach doznawanych, erekcja kościoła WW. OO. Bernardynów, koronacja obrazu i ciąg dalszych cudów – Anno salutis 1829, 1513–1778*, s. 3. – Nazwisko Ado zostało prawdopodobnie zniekształcone, gdyż takie nazwisko nie było notowane w księgach miejskich. Spotkać natomiast można było nazwisko Dado. – J. Pęckowski, *Dzieje miasta Rzeszowa do końca XVIII w.*, Rzeszów 1913, s. 99.

dochodzący z drzewa. Kiedy pełen bojaźni podszedł bliżej, usłyszał słowa: „(...) nie buy się chce ia na tym miejscu chwałę syna mego widzieć y pociechy utrapionym dodać (...)”⁴². Słowa te skierowała do Jakuba Matka Najświętsza. Bezpośrednio potem Jakub poszedł do domu i opowiedział domownikom o niezwykłym wydarzeniu. Kiedy wybiegli z domu, zobaczyli na pobliskiej gruszy statwę Matki Boskiej⁴³.

Wiść o cudownych wydarzeniach błyskawicznie się rozeszła, tak, iż na miejscu objawienia zaczęło gromadzić się coraz więcej ludzi⁴⁴. Tu na miejscu w ogrodzie Jakuba od samego początku byli świadkami licznych cudów i łask, które dokonywały się za pośrednictwem Maryi. Kronikarz napisał na ten temat: „(...) y w utrapieniach swoich rużnych ofiarując się pociech doznawali, iako y do tych czas doznaią co przysięgami y świadkami dowodzili (...). Roku P. 1513 chromi uleczeni, ślepi oświeceni, smetni pocieszeni, chorzy zdrowie, niemi mowę, gluszy słuch otrzymywali (...)”⁴⁵.

Przekonując się zatem o nadzwyczajności miejsca, przystąpiono do wypełnienia woli Matki Boskiej i wybudowano na miejscu objawienia małą drewnianą kapliczkę⁴⁶.

⁴² APBK rkps sygn. XII-a-1: *Archivum conventus Ressoiviensis patrum Bernardinorum, 1629–1916*, s. 56.

⁴³ Kronikarz tak napisał w kronice na ten temat: „Aże niedaleko gruszki chalupka była słyszeli że y insze słowa y rozumieli że z kim gospodarz rozmawia którego gdy pytali zbiegszy się do gruszki zaraz widomie y znacznie obaczyli Obraz rznięty ten co teraz w kaplicy iest” – tamże, ss. 56–57. Warto zauważyć, iż dla ówczesnych ludzi nie było obojętne miejsce objawienia. Grusza była uznawana za przeciwieństwo jabłoni, która według nich była przyczyną grzechu pierworodnego. Wierzano, iż tak jak pierwsi rodzice przez jabłko sprowadzili śmierć na człowieka, tak Maryja za pośrednictwem gruszy dała ludziom szansę pojednania z Jezusem i wejścia do chwały nieba. Tradycja tak przekazała tę prawdę: „Na gruszcze, nie na jabłoni Maryja osiadła / Pokazując: rajskego że jabłka nie jadła / Jabłoni i Ewa była przyczyną smucenia. / A tu Grusza z Maryją dowód pocieszenia”. – Z. Błędowski, *Owoc słodki drzewa gruszkowego, bo w zdrowiu, życiu y zbawieniu skuteczny, czyli łaski y cuda świadczone od obrazu Matki Boskiej na gruszcze zjawionego, a w kościele rzeszowskim Oyców Bernardynów będącego*, Lwów 1765, s. 1; A. Karczmarzewski, *Kościół i klasztor oo. Bernardynów. Dzieje kultu cudownego wizerunku Matki Bożej Rzeszowskiej*, [w:] M. Jarosińska [red.], *Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej dla uczczenia Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa 15-16 XI 2000 r.*, Rzeszów 2001, s. 94.

⁴⁴ Kronikarz zanotował na ten temat: „(...) rozgłosiło się po Miasteczku wszedy y po Wsiach, gdzie wielkimi kupami lud zewsząd bieżał (...)”. – APBK rkps sygn. XII-a-1: *Archivum conventus Ressoiviensis*, s. 57.

⁴⁵ APBK rkps sygn. XII-a-1: *Archivum conventus Ressoiviensis*, s. 57.

⁴⁶ APBK rkps sygn. XII-c-4: *Chronologiczne opisanie zjawienia się obrazu czyli statuy Najświętszej Panny Marii cudownej w Rzeszowie*, s. 3; W. Murawiec, Rzeszów, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 304.

Ze względu na coraz większy napływ wiernych drewniana kapliczka okazała się za mała, dlatego postanowiono postawić drewniany kościół. Powstał on w 1531 lub 1536 roku⁴⁷. Kościół ten pod wezwaniem Zaśnięcia i Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny posiadał charakter budowli obronnej ze względu na powtarzające się w I połowie XVI wieku najazdy Tatarów.

Warto w tym miejscu dodać, iż po ukończeniu budowy drewnianego kościoła zdarzyło się cudowne wydarzenie. W tym czasie Tatarzy najechali ziemię przemyską i sanocką. Zagony tatarskie doszły także i do Rzeszowa. Nieprzyjaciele niszcząc miasto, chcieli spalić też i drewnianą świątynię, do czego jednak nie doszło ze względu na cudowną interwencję Matki Najświętszej. Kronikarz zanotował na ten temat: „*Na miejscu tej kaplicy zbudowano kościół większy y przestrzeńszy dla częstego tłumu ludzi, ktoren tatarowie wlażgnąwszy do Polski y w ten kraj spalić usiłowali, ale nie mogli*”⁴⁸.

Rozwijający się coraz intensywniej kult Madonny z Rzeszowa sprawił, iż drewniany kościół także okazał się za mały i nie mógł już pomieścić przychodzących wiernych. Dlatego coraz głośniej mówiono o postawieniu muranego, a przede wszystkim większego kościoła. Dokonało się to za sprawą fundacji Mikołaja Spytki Ligęzy i Zofii z Rzeszowskich już w roku 1610⁴⁹.

Na szczególną uwagę w rzeszowskim kościele Bernardynów zasługuje cudowna kaplica Matki Bożej Rzeszowskiej. Wystrój wewnętrzny kaplicy pochodzi z połowy XVIII wieku, z okresu mecenatu Jerzego Ignacego Lubomirskiego. Umieszczony w niej ołtarz wykonany jest z drewna, pokryty złoceniami, w stylu barokowo-rokokowym⁵⁰. Ołtarz ma 12 metrów wysokości i 7, 20 metra szerokości i zajmuje całą południową ścianę kaplicy⁵¹. Zwieńczenie poziome ołtarza zostało podzielone na trzy przeszły za pomocą pary pilastrów, z których druga para ujmuję nastawę ołtarza od zewnątrz, w jej prawym i lewym skrzydle. Na osi pilastrów wewnętrznych ustawiono kolumny,

⁴⁷ Obydwie daty pojawiają się w zachowanych dokumentach i opracowaniach. Por. W. Murawiec, *Rzeszów*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 304; APBK rkps sygn. XII-e-4: *Chronologiczne opisanie zjawienia się obrazu czyli statuy Najświętszej Panny Marii cudownej w Rzeszowie*, s. 4.

⁴⁸ APBK rkps sygn. XII-e-4: *Chronologiczne opisanie zjawienia się obrazu czyli statuy Najświętszej Marii Panny cudownej w Rzeszowie*, s. 4.

⁴⁹ W. Murawiec, *Rzeszów*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 304; D. Szalankiewicz, *Rzeszów*, [w:] A. Jackowski [red.], *Miejsca święte Rzeczypospolitej. Leksykon*, Kraków 1998, s. 273.

⁵⁰ Z. Kazanowska, *Sanktuarium maryjne OO. Bernardynów w Rzeszowie*, Kalwaria Zebrzydowska 1981, s. 23.

⁵¹ Z. Wiśniowska, *Kościół OO. Bernardynów w Rzeszowie i jego ważniejsze zabytki*, s. 47. (Mps w posiadaniu autora).

które wraz z nimi posiadają wspólne cokoły i belkowania⁵². Między cokołami kolumn, które są wysunięte do przodu, wstawiona jest mensa z wolno stojącym antepedium, obitym blachą⁵³.

W środkowym przesłle mieści się nisza, w której umieszczona jest Cudowna Figura Matki Bożej z Dzieciątkiem. W bocznych przesłach znajduje się sześć owalnych, stojących medalionów, po trzy z każdej strony, ukazujących najbardziej typowe sceny maryjne. Przedstawiają one po stronie Ewangelii: Ofiarowanie Maryi w świątyni, Narodzenie Pana Jezusa, Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny, zaś po stronie Epistoły: Zwiastowanie Najświętszej Maryi Pannie, Nawiedzenie św. Elżbiety, Ofiarowanie Pana Jezusa w świątyni. W zwieńczeniu ołtarza znajduje się obraz Matki Bożej Niepokalanej, podtrzymywany przez dwa klęczące na obłokach anioły⁵⁴.

Ołtarz zdobią przede wszystkim stylizowane liście wraz z innymi elementami dekoracyjnymi. Taki motyw występuje na antepedium, gdzie ujmuje inicjały Matki Bożej. Występuje również motyw krzyżujących się łodyg roślinnych, który jest widoczny na zewnętrznych bokach cokołów kolumn i na osi przesł bocznych, jak również na arkadzie niszy, po obu stronach małego kartusza, wewnątrz na osi niszy nad gzymsem, u podstawy owalnego kartusza, znajdującego się na osi ołtarza na belkowaniu i w górnej części zwieńczenia. Cokoły zaś na osi kolumn i pilastrów ozdobione są inicjałami fundatorów wraz z mitrą książęcą⁵⁵.

Na ścianach bocznych kaplicy umieszczone są dwa duże obrazy, malowane na płótnie, z XVIII wieku, które przedstawiają łaski, jakie otrzymywali wierni za wstawiennictwem Matki Bożej Rzeszowskiej w latach 1513–1776. Przy wejściu do kaplicy po lewej stronie znajduje się 44 małych obrazków wraz z opisem cudów. Tylko w jednym przypadku pod obrazkiem jest wolne pole, brak opisu. Oprócz nich na tejże tablicy znajdują się dwa większe obrazki wraz z opisami: cudownych objawień w 1513 roku oraz koronacji Matki Bożej w 1763 roku. Na tablicy po prawej stronie umieszczonych jest 56 obrazków wraz z opisem doznanych łask. Tylko w jednym przypadkach pod obrazkiem znajduje się wolne pole, brak opisu. Brak opisów jest również pod obrazkami

⁵² Z. Kazanowska, *Sanktuarium maryjne OO. Bernardynów w Rzeszowie*, s. 23; I. Rusecki, *Analiza wnętrza Cudownej Kaplicy Matki Bożej*, s. 2. (Analiza została przeprowadzona w 2002 roku. Mps w posiadaniu autora).

⁵³ Z. Wiśniowska, *Kościół OO. Bernardynów w Rzeszowie*, s. 47.

⁵⁴ Z. Kazanowska, *Sanktuarium maryjne OO. Bernardynów w Rzeszowie*, s. 23.

⁵⁵ Z. Wiśniowska, *Kościół OO. Bernardynów w Rzeszowie*, s. 48.

nr 45 i 46, jednakże ich dłuższe opisy umieszczono na samym dole tablicy. W sumie na obydwu tablicach są przedstawione 102 obrazki⁵⁶.

Przedmiotem kultu w kościele Ojców Bernardynów w Rzeszowie jest drewniana, późnogotycka, z początku XVI wieku, rzeźba młodziutkiej Matki Boskiej z Dzieciątkiem. Jest to dzieło anonimowego artysty, odkryte w 1513 roku.⁵⁷ Najprawdopodobniej pochodzi ona z warsztatu Wita Stwosza. Można

⁵⁶ I. Rusecki, *Analiza wnętrza Cudownej Kaplicy Matki Bożej w Rzeszowie*, ss. 3–4. – Warto podkreślić, iż wcześniejsze opracowania podają i różne liczby obrazków i inną chronologię przedstawionych na tablicach łask. Dla przykładu można podać: w rkps sygn. XII-l-7 (ss. 59–61) podaje się, że na tablicach jest umieszczonych 90 obrazków, które ukazują cuda dokonane przy obrazie w latach 1513–1776; D. Szalankiewicz (*Rzeszów*, [w:] *Miejsca święte Rzeczypospolitej. Leksykon*, s. 274) podaje, iż na dwóch tablicach wotywnych ukazane są 94 obrazki przedstawiające cuda dokonujące się przy Cudownym Obrazie Matki Bożej Rzeszowskiej; również inne dane podaje nieznanymi imienia i nazwiska autor maszynopisu (*Zabytki sztuki i kult Matki Bożej w kościele OO. Bernardynów w Rzeszowie*, s. 4 (tytuł pochodzi od autora niniejszej pracy; mps niekompletny w posiadaniu autora), który pisze, iż obrazy ukazują cuda z lat 1548–1776 w 94 malowanych scenach.

⁵⁷ Z. Kazanowska, *Sanktuarium maryjne OO. Bernardynów w Rzeszowie*, s. 21. – Odnosnie do pojawienia się figury Matki Bożej w Rzeszowie w najstarszych zachowanych księgach zanotowano, iż w sposób cudowny znalazła się ona na drzewie w ogrodzie niejakiego Jakuba Ado. Wydaje się jednak, iż jest to przekaz tradycyjny, ludowy, posiadający znamiona legendy. O ile przyjmuje się za prawdziwe objawienie Matki Bożej na gruszy w sadzie Jakuba Ado, o tyle najstarsze przekazy na temat rzeźby są nie do przyjęcia. Jeden z najstarszych opisów tak przedstawia zjawienie się Cudownej Figury Matki Bożej w Rzeszowie: „Roku Pańskiego 1513. dnia 15 sierpnia w dzień Wniebowzięcia Najsświętszej Panny Maryi przechodząc się po swym sadzie mieszkający na tym miejscu kmiotek nazwiskiem Jacob Ado w cnoty znakomity lecz ubogi, wieczorem, obaczył z nagle światło otaczające gruszkę, postępując z strachem usłyszał głos, niewidząc jeszcze obrazu: „Chcę ja na tym miejscu chwałę Syna mego, y pociechy utrapionym dodać”. Te słowa słyszeli y inni domownicy, a rozumiejąc że gospodarz zkim rozmawia zesłi się, a zobaczyli obraz czyli Statuę Najswiętszey Panny Maryi w jasności. co gdy się rozgłosiło zgromadzali się utraپieni gromadami y odnosili ratunek y pociechę, czego do dziś dnia doznawamy” – APBK rkps sygn. XII-e-4: *Chronologiczne opisanie zjawienia się obrazu czyli Statuy Najswiętszej Panny Marii cudownej w Rzeszowie*, s. 3. – W archiwum klasztoru Bernardynów w Rzeszowie znajduje się krótki opis zjawienia się Matki Bożej, w którym napisano m. in.: „Z dobroczynności Boga uszczęśliwionemu miastu Rzeszowowi w województwie Ruskim, w ziemi Przemyskiej leżącemu w R. P. 1513 dnia 15. Sierpnia na gruszcze cudowne zajaśniało światło. Na tem miejscu, na którem obecnie stoi kościół Ojców Bernardynów mieszkał niejaki Jakób Ado z urodzenia ubogi kmiotek – z cnoty znamięniony człowiek. Ten gdy się po sadzie swoim wieczór przechodził, a było to w dzień Wniebowzięcia Matki Boskiej, z nagle obaczy światłość otaczającą gruszkowe drzewo i słyszy szum liścia; bojaźnią zdjęty, przystępuje bliżej i słyszy głos: ‘Nie bój się, chcę ja na tem miejscu chwałę Syna mego widzieć i pociechy dodać utrapionym’. A że blisko tego drzewa było jego mieszkanie, słyszeli ten głos i inni, lecz gdy Jakób powiedział co się dzieje, wybiegli wszyscy i obaczyli na gruszcze statuę z drzewa rżniętą Najswiętszej Maryi piastującą Syna na lewej ręce a w prawej berło królewskie trzymającą, jak to widzimy w ołtarzu, a którą to Statuę nie ludzie, lecz anielskie przyniosły tu ręce (...)”. – Babrz (Archiwum Bernardynów w Rzeszowie) bez sygn.: *Krótką historia figury Najswiętszej Maryi Panny cudami słynącej w kościele OO. Bernardynów w Rzeszowie*, s. 2.

tak twierdzić, ponieważ Matka Boża Rzeszowska z Dzieciątkiem bardzo przypomina inną koronowaną statuę, a mianowicie Madonnę Skępską, która według rzeczoznawców pochodzi z kręgu Wita Stwosza⁵⁸. Rzeźba posiada następujące wymiary: wysokość – 110 cm, szerokość rozłożenia rąk – 38 cm, długość berła – 43 cm, wysokość Dzieciątka – 30 cm, wysokość podstawy pod figurę – 77 cm⁵⁹.

Rzeźba przedstawia w pełnej postaci Matkę Najświętszą z Dzieciątkiem na ręku. Maryja jest przygięta w biodrach w prawo, natomiast głowę ma lekko przechyloną w lewo. Na Jej ramiona spływają długie i falujące włosy w kolorze jasnobłond. Twarz Maryi jest owalna o wyraźnie podkreślonych oczach i wydatnych ustach. Kolor ciała zbliżony do naturalnego z zaróżowieniem na policzkach⁶⁰. Zuzanna Kazanowska podkreśla, iż „twarz Madonny mimo wielkiej prostoty i braku dodatkowych upiększeń uszlachetnił artysta wyrazem dobroci i religijnego skupienia (...)”⁶¹.

W prawej ręce Maryja trzyma berło, zaś na lewej Jej ręce siedzi Dzieciątko Jezus, ujęte w pełnej postaci. Twarz ma okrągłą, wyraźnie rysujące się oczy i usta w lekkim półuśmiechu. Prawą rękę ma uniesioną w geście błogosławieństwa, zaś w lewej opuszczonej trzyma jabłko. Karnacja Dzieciątka zbliżona jest w kolorystyce do twarzy i rąk Maryi⁶².

Zuzanna Kazanowska, analizując późnogotycką rzeźbę Matki Bożej z Rzeszowa, napisała: „Przedziwna subtelność wyrazu harmonizuje tu z prostotą i naturalnością, dzięki czemu Madonna nie sprawia wrażenia surowej i ascetycznej Królowej Niebios, piastującej Majestat Boży, ale na pierwszym miejscu jest Matką, piastunką swojego Dziecka. Dziecko zaś trzyma w ręce owoc, a nie księgę ani stylizowane jabłko królewskie. (...) Całość postaci została ujęta w spokojny, falujący układ draperii o regularnych fałdach. Jedyne atrybut władzy w Jej ręku – berło królewskie oraz nieco sztywna poza Dzieciątka błogosławiącego, jak również brak intymnego kontaktu uczuciowego między Nią a Dzieckiem nadaje całości pewien ton uroczysty (...)”⁶³.

⁵⁸ I. Rusecki, *Sanktuarium Matki Bożej Rzeszowskiej patronki miasta Rzeszowa OO. Bernardynów*, Kalwaria Zebrzydowska 2000, s. 31; K. Grudziński, *Sanktuarium Maryjne w Rzeszowie*, s. 1. (Mps w posiadaniu autora).

⁵⁹ Z. Kazanowska, *Późnogotycka rzeźba Madonny w kościele OO. Bernardynów w Rzeszowie*, s. 2. (Mps w posiadaniu autora).

⁶⁰ I. Rusecki, *Analiza opisowa Cudownej Statuy Matki Bożej Rzeszowskiej*, s. 4.

⁶¹ Z. Kazanowska, *Późnogotycka rzeźba Madonny*, s. 2.

⁶² I. Rusecki, *Analiza opisowa Cudownej Statuy Matki Bożej Rzeszowskiej*, ss. 4–5.

⁶³ Z. Kazanowska, *Późnogotycka rzeźba Madonny*, ss. 1–2.

3. Cuda i łaski otrzymywane za wstawiennictwem Rzeszowskiej Madonny

Począwszy od 1513 roku wierni otrzymywali od Boga w tym cudownym miejscu łaski, które wypraszała im swoim wstawiennictwem u Syna Matka Najświętsza. Oto niektóre zanotowane przez kronikarza klasztorного:

1513 – Dziad ślepy ze wsi nazwaney Czudca imieniem Wido, gdy się tu ofiarował, wszelkich doznał łask y przeżył.

1513 – Zuzanna Zajowska bliska prawie śmierci ofiarowała się opiece tey Pani nad spodziewanie ludzkie, uzdrowiona.

1514 – Jadąc mimo Rzeszow ieszcze stare miasteczko niektórzy żołnierz Kazimierz Ignacki z konia spadłszy we troje nogę złamał, tutaj ofiarowany ozdrowiał.

1515 – Jadwiga Maysowa mieszczanka Sendziszowska przy dziecięciu konającą, gdy tu ofiarowana, była uzdrowiona.

1516 – Jadwiga Maysowa kurcz srogi cierpiąc niemal przez półtora lata, którą gdy małżonek słuchając Mszy Św. u tego Obrazu N. Panny ofiarował, zdrową została.

1520 – Pan Adam Hermes kupiec iadąc do Jarosławia, gdy mu trzy konie w drodze padły y obumarły ofiarowawszy tutaj zdrowe wstały.

1531 – Na miejscu tey Kaplicy zbudowano Kosciół większy y przestrzeńszy dla częstego tłumu ludzi, ktoren tatarowie wlażgnąwszy do Polski y w ten kraj spalić usiłowali, ale nie mogli.

1536 – Dziecię w ośmiu leciech Adama Sztachowskiego nożem uderzone szkodliwie podle oka w niebezpiecznym wypłonienu oka, ofiarowane zdrowe zostało.

1537 – Przez siedm lat ciężki cierpiąc kaduk ledwie nieustawiczny Katarzyna Wilkna ze wsi Gorzysko tu ofiarowana zaraz zdrowie odebrała.

1541 – Corka Imć Pani Apolonii Ichlickiey utoniona y cale umarta była którą gdy tu ofiarowano do N. P. Maryi zdrowa została.

1546 – Imć Pan Łaski ciężko chorując y prawie konając od syna swego do Obrazu N. Panny ofiarowany, wota oddał, natychmiast zdrow został.

1548 – Imć Pani Perzyna Ziemowiczowa imieniem Krystyna paraliżem zarażona oddana tu opiece N. Pannie uwolnioną została.

1569 – Imć Pan Wołotkiewicz młodzian (...) strzałą od Tatara szkodliwie w piersi postrzelony, ofiarowany zdrow tu strzałę powiesił.

1572 – Imć Panna Wołotkowna ręce maiąc pokrzywione tutaj ofiarowana zaraz uzdrowiona.

1575 – Złodziey po drabinie na ołtarz wlaższy wota zbierał, który z ołtarza cudownie zrzucony na pół umarły leżał.

1587 – Pani Zofia Chydyszowa mieszcanka Łancutska coreczkę swą bardzo chorą y iuz konającą z ufnością ofiarowała tu do N. Panny, która ozdrowiała.

1610 – JW-ni Spytek z Bobrku y Zofia z Krasieńskich Ligęzowie Kasztelanowie Sandomierscy, fundatorowie: skruszeni nabożeństwem Kościół ten założyli dziękując za wiele doznanych dobrodziejstwa Pannie Maryi, iako sam w Przywilejach y Testamencie wyznał.

1618 – Zofia Pudencyanna z Ligęzow Księżna Ostrogska y Zasławska Koniusza koronna corka fundatora już umierając prawie, gdy do tego obrazu ofiarowała się, tablicę srebrną oddawszy zdrową została.

1625 – W. O. Piatkiewicz Bernardyn zacnoświatobliwy Exorcysta wiele przy tym Obrazie uwolnił ludzi od roznych chorob y opętania czartowskiego.

1630 – Pan Wojciech Kostyra Mieszczanin Rzeszowski pod sumieniem zeznał, iż będąc ieszcze podrostkiem wożąc na tenże kościół tarcice, chłopiec imieniem Szymon wpadł pod koła gdzie gdy go przejechało wszystkie z niego wyszły wnętrzności za ofiarowaniem do tego Obrazu zdrow został.

1635 – Imć Pan Alexander Nowoyski sługę mając szalonego, gdy tu był przyprowadzony do rozumu pierwszego przyszedł.

1661 – Imć Pan Adam Skoczyński iadąc z małżonką swoją brzemienną z Podola w Krakowskie, gdy czas porodu przyszedł we wsi Krasnym porodziła syneczka nieżywego, którego N. Pannie ofiarowawszy zupełnie zdrowego odebrała.

1664 – Helena Fajowska mając na piersiach wielki wrzód od którego duszność y zgniłość przypadła, y gdy szerzył się dalej, a uleczony bydź niemógł, tu udając się do N. Panny zdrową została.

1664 – Imć Pan Kulakowski zeznał: iż corka iego taki ból głowy y oczu miała ze lewe oko nawierzch wylazło, skoro oddał ją w opiekę N. Panny wtym punkcie zdrowa zobaczył.

1665 – JW. Pani Zofia Brodowiczowa niezmierne łamanie w ręku cierpiąc do Obrazu N. Panny udając się zdrowie odebrała.

1666 – Pan Wojciech Wieczorkiewicz mieszczanin Rzeszowski pod przysięgą zeznał: iż w Warszawie będąc podczas Elekcyi króla Michała, w gorączkę wpadł niewymowną, y iuz prawie od rozumu odchodził tu ofiarowany zdrow został.

1667 – Urodzony Jakob Dandziński od Tartarow poimany y ciężkim mienionym biciem, skrępowany kajdanami od N. Panny prosił ratunku, ktoremu

Z dziejów kultu bernardyńskiego sanktuarium maryjnego w Rzeszowie

pokazawszy się zakonna osoba, „miej ufność” rzekła „nawiedz Obraz N. Panny Rzeszowskiej, a wolen będziesz”, co gdy uczynił cudownie uwolniony tu vota oddał.

1669 – Zofia Czekayka ledwie nieumarła tu od przytomnych ludzi ofiarowana do pierwszego przyszła zdrowia(...) ⁶⁴.

Nadzwyczajne wydarzenia dokonywały się również i w późniejszych latach, o czym świadczy analiza niniejszej księgi, w której ostatni cud zapisano w 1778 roku.

Cudowne wydarzenia przyciągały olbrzymie rzesze wiernych. Stało się to również przyczyną rozwoju kultu maryjnego i sprawiło, iż bernardyni coraz bardziej zaczęli dążyć do koronacji Cudownej Statuy Madonny Rzeszowskiej. Myślał o tym również książę Jerzy Lubomirski, dobrodziej bernardynów ⁶⁵.

Podstawą do wszczęcia działań na rzecz koronacji wizerunku Matki Bożej były nadzwyczajne wydarzenia, dokonujące się przy figurze lub obrazie. Dal- szym krokiem było powołanie przez biskupa ordynariusza komisji teologicznej, która stwierdza prawdziwość cudów i łask oraz wydaje pozytywną opinię. Wówczas biskup ordynariusz zwraca się z prośbą do Stolicy Apostolskiej o pozwolenie na koronację. Taka procedura przedkoronacyjna była wymagana, co zresztą jest całkowicie uzasadnione, gdyż Kościół podchodzi do tych spraw bardzo ostrożnie, zanim wyda stosowny dekret. Przykładem w tym względzie może być chociażby klasztor bernardynów w Leżajsku ⁶⁶.

⁶⁴ APBK rkps sygn. XII-e-4: *Chronologiczne opisanie zjawienia się obrazu czyli statuy Najświętszej Panny Marii cudownej w Rzeszowie*, ss. 3–21.

⁶⁵ I. Rusecki, *Sanktuarium Matki Bożej Rzeszowskiej patronki miasta Rzeszowa OO. Bernardynów*, s. 35.

⁶⁶ I. Rusecki w swojej monografii, poświęconej klasztorowi Bernardynów w Leżajsku odnośnie dokumentacji przedkoronacyjnej Matki Bożej Leżajskiej napisał m.in.: „(...) Bernardyni, jako stróże tego miejsca, zaczęli dążyć do oficjalnego zatwierdzenia kultu. Dlatego ówczesny gwardian klasztoru leżajskiego, o. Bonawentura Radawiecki, zwrócił się z prośbą do władz kościelnych o zbadanie cudów, dokonujących się przy obrazie. Biskup przemyski, Henryk Firlej przychylnie ustosunkował się do prośby gwardiana z Leżajska i 22 września 1632 roku w Czemiernikach koło Lubartowa wydał stosowny dekret. Mocą tego dekretu powołał komisję do zbadania na miejscu w Leżajsku cudów. (...) Przedstawiciele komisji wielokrotnie udawali się do Leżajska na przelomie 1633/1634 roku i tam skrupulatnie badali nadzwyczajność cudów, udzielanych za poręką Matki Bożej w Cudownym wizerunku. Po zbadaniu sprawy, 8 listopada 1634 roku w Grodzisku wydali dekret stwierdzający autentyczność cudów. (...) Na podstawie badań i wydanego dekretu ks. biskup Henryk Firlej wydał 20 listopada 1634 roku w Tyńcu dokument, w którym stwierdził prawdziwość łask i cudów doznanych przy obrazie Matki Bożej w Leżajsku i pozwoli publicznie je głosić, pisać i drukować. Po uznaniu w 1634 roku prawdziwości łask i cudów, doznanych za poręką Matki Bożej, wzrosło znaczenie tego miejsca i obrazu. Bernardyni, którzy sprawowali opiekę duszpasterską nad przybywającymi rzeszami wiernych, chcieli podnieść jeszcze bardziej

Odnosnie do sanktuarium rzeszowskiego w kronikach i innych księgach archiwalnych nie znaleziono dokumentów ani zapisów wprost informujących o powołaniu przez biskupa przemyskiego komisji teologicznej oraz o wyniku jej badań. Brak również prośby biskupa ordynariusza do Stolicy Apostolskiej o pozwolenie na koronację. Sądzić jednak należy, iż taka komisja była powołana i jej wynik był pozytywny, jak również i to, że wystosowana była prośba biskupa o koronację, skoro papież Benedykt XIV w 1754 roku uroczyście poświęcił korony i zezwolił na koronację Matki Bożej Rzeszowskiej⁶⁷. Prawdziwość tej tezy potwierdza również zachowany odpis Komisji Watykańskiej, która wydała zgodę na powtórna koronację w 1898 roku. W wydanym wtedy dokumencie wspomina się o dekretach, które były już wydane w tej sprawie przed pierwszą koronacją w 1753 i 1760 roku⁶⁸.

4. Pierwsza koronacja w 1763 roku

Najważniejszym dziełem mecenatu Lubomirskich dla klasztoru i kościoła Bernardynów w Rzeszowie było doprowadzenie do koronacji Cudownej

rangę kultu, a zarazem sanktuarium. Dlatego zaczęli starać się o uzyskanie zgody na koronację Cudownego Obrazu. Sprawą zajął się ówczesny gwardian konwentu leżajskiego, o. Seweryn Ryszkowski. Wspierał go starosta Leżajski, kasztelan krakowski i hetman wielki koronny Józef Potocki oraz ówczesny biskup przemyski Hieronim Sierakowski, który zapoznawszy się z historią tego miejsca, aktami cudów i łask działanych za przyczyną Matki Najświętszej, wystosował pismo do Stolicy Apostolskiej. List zawierał historię Leżajska i potwierdzał prawdziwość cudów, które były udziałem wiernych w przeszłości, i które były udziałem wiernych również w teraźniejszości. Józef Potocki wraz ze swoim synem Stanisławem Potockim, ufundował złote korony o wartości 60.000 złp. Swoimi zabiegami i szerokimi wpływami sprawił, iż papież Benedykt XIV poświęcił korony dla Matki Bożej w Rzymie i 8 grudnia 1751 roku wydał stosowny dekret, pozwalający na koronację obrazu Najświętszej Maryi Panny w kościele Ojców Bernardynów w Leżajsku". I. Rusecki, *Dzieje ojców Bernardynów w Leżajsku 1608–1961*, Kalwaria Zebrzydowska 2000, ss. 161–162, 163, 165–166.

⁶⁷ W. Murawiec, *Rzeszów*, [w:] *Klasztory bernardynskie w Polsce*, s. 308. Jeden z autorów w swoim opracowaniu pisze, iż biskup przemyski Wacław Sierakowski powołał komisję teologów, aby zbadała nadzwyczajne wydarzenia, które działy się przy statui Matki Bożej w kościele Bernardynów w Rzeszowie. Komisja uznała cudowność wydarzeń i orzekła, że Matka Boża przywróciła wzrok 12 osobom, życie 34 osobom konającym, 4 tonącym, 2 osobom uwolnienie od złego ducha, 30 osobom uzdrowienie z różnych dolegliwości i chorób. Te stwierdzenia stały się podstawą do wyrażenia zgody przez Kapitułę Watykańską na koronację Matki Bożej Rzeszowskiej. Tenże autor nie podaje jednak źródła tych wiadomości, a nie można ich potwierdzić analizując najstarsze zachowane materiały archiwalne. W kontekście jednak wyżej przedstawionych faktów można skłaniać się do przyjęcia tychże wiadomości za prawdziwe – *Zabytki sztuki i kult Matki Bożej w kościele OO. Bernardynów w Rzeszowie*, s. 7. (Tytuł pochodzi od autora niniejszego opracowania, gdyż posiadany mps jest niekompletny; nieznany jest również jego autor).

⁶⁸ APBK rkps sygn. XII-1-2: *Akta różne klasztoru Bernardynów w Rzeszowie, 1732–1939*, ss. 59–60.

Figury. Madonna z Rzeszowa była trzecią w diecezji przemyskiej koronowaną papieskim koronami. Wcześniej został przyozdobiony Cudowny Obraz Matki Bożej u bernardynów w Leżajsku (8 IX 1752 r.)⁶⁹, później koronowano Cudowną Figurę Matki Bożej Bolesnej w Jarosławiu u dominikanów (8 IX 1755 r.)⁷⁰, kolejną była koronacja Matki Bożej w Rzeszowie (8 IX 1763 r.)⁷¹. Później odbyły się jeszcze dwie koronacje w Przemyśle u dominikanów, kiedy ukoronowano Matkę Bożą Jackową (15 VIII 1776 r.)⁷² i koronacja Niepokalanej Przemyskiej Pani u franciszkanów (8 IX 1767 r.)⁷³.

Myśl o ukoronowaniu Cudownej Figury Matki Boskiej Wniebowziętej pierwszy podjął Jerzy Ignacy Lubomirski⁷⁴. On był też fundatorem koron dla Maryi i Dzieciątka⁷⁵. Niespodziewana śmierć Lubomirskiego w 1753 r. stanęła na przeszkodzie, aby dzieło koronacji doprowadzić do końca⁷⁶. Wspomnieć

⁶⁹ I. Rusecki, *Kalendarium Sanktuarium Matki Bożej w Leżajsku*, „Peregrinus Cracoviensis” 7(1999), s. 133.

⁷⁰ D. Szalankiewicz, *Jarosław*, [w:] *Miejsca święte Rzeczypospolitej*, s. 101.

⁷¹ D. Szalankiewicz, *Rzeszów*, [w:] *Miejsca święte Rzeczypospolitej*, s. 273.

⁷² I. Soljan, *Przemyśl*, [w:] *Miejsca święte Rzeczypospolitej*, s. 255.

⁷³ Tamże, ss. 255–256.

⁷⁴ Jerzy Ignacy Lubomirski urodził się w 1687 r. w Rzeszowie. Około 1702 r. został starostą bohusławskim. W latach 1704–1706 przebywał w Siedmiogrodzie. Po powrocie do kraju otrzymał starostwo ryczwolskie, smotryckie i kozienickie, a w 1739 roku objął starostwo lubuskie. Był współfundatorem kościoła Franciszkanów Reformatorów w Rzeszowie, fundatorem klasztoru Kapucynów w Rozwadowie oraz kaplicy św. Huberta w Miłocinie. Ponadto wspierał finansowo kolegium pijarów w Rzeszowie. Zmarł 19 lipca 1753 roku w Rzeszowie. – M. R. Górniak, *Jerzy Ignacy*, [w:] S. Wilk, E. Ziemann, R. Sawa [red.], *Encyklopedia Katolicka*, t. 11, kol. 71–72.

⁷⁵ Odnosnie do koron dla Matki Bożej Rzeszowskiej i Dzieciątka Jezus trzeba zaznaczyć, iż niektórzy autorzy przypisują zakup tychże koron Jerzemu Ignacemu Lubomirskiemu (np. W. Murawiec, *Rzeszów*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 308), zaś inni piszą, iż fundatorami obu koron byli Lubomirscy (np. K. Grudziński, *Sanktuarium maryjne w Rzeszowie*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 48(1962), z. 2, s. 61; A. Karczmarszewski, *Kościół i klasztor OO. Bernardynów. Dzieje kultu cudownego wizerunku Matki Bożej Rzeszowskiej*, [w:] M. Jarońska [red.], *Kościół, klaszory i parafie dawnego Rzeszowa. Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej dla uczczenia Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa (15–16 XI 2000 r.)*, Rzeszów 2001, s. 101). Jeszcze w innym opracowaniu (*Zabytki sztuki i kult Matki Bożej w kościele OO. Bernardynów w Rzeszowie* (tytuł pochodzi od autora niniejszej pracy, gdyż zachowany mps jest niekompletny) nieznanego z imienia i nazwiska autora, na str. 7 podana jest wiadomość, że Jerzy Ignacy Lubomirski wyłożył na rzecz koronacji Matki Bożej Rzeszowskiej 43.000 złotych polskich. Wydaje się, iż wyżej postawionego problemu nie da się jednoznacznie rozwiązać. Najprawdopodobniej jednak można przyjąć hipotezę, iż głównym fundatorem koron był Jerzy Ignacy, który najbardziej dążył do koronacji i może najwięcej przeznaczył funduszy na ten cel. Nie można jednak wykluczyć i funduszy od innych członków rodu Lubomirskich.

⁷⁶ W. Murawiec, *Rzeszów*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 308.

w tym miejscu trzeba, iż wielkie zasługi dla przyszłej koronacji oddał o. Jan Kapistran Kwolek, który w 1753 r. pojechał do Rzymu⁷⁷, zapewne po to, aby przedstawić Stolicy Apostolskiej przygotowane dokumenty odnośnie kultu Matki Bożej, a więc orzeczenie Komisji teologicznej o prawdziwości nadzwyczajnych wydarzeń przy figurze Matki Bożej wraz z prośbą biskupa przemyskiego o pozwolenie na koronację⁷⁸. Papież Benedykt XIV wydał pozwolenie na przystrojenie głowy Maryi i Dzieciątka Jezus w Jej rzeszowskim wizerunku złotymi koronami, które w 1754 roku poświęcił⁷⁹.

Jak wynika z powyższego, o. Jan Kapistran Kwolek przyjechał z Rzymu na początku 1754 r. wraz z pozwoleniem na koronację i poświęconymi koronami, co oznaczało, że koronacja odbędzie się jeszcze tegoż 1754 roku⁸⁰. Jednakże odbyła się ona dopiero w 1763 r. Co spowodowało, że odłożono ją na tak długo, w świetle zachowanych materiałów historycznych trudno odpowiedzieć. A. Karczmarszewski w opracowaniu o klasztorze i kościele Bernardynów w Rzeszowie, jak również o dziejach kultu Matki Bożej Rzeszowskiej, napisał, że do koronacji doszło dopiero dziewięć lat później ze względu na śmierć Lubomirskiego oraz ze względu na nieznane bliżej okoliczności⁸¹. Podobnie uważa historyk bernardynów – o. Kajetan Grudziński, który w opracowaniu

⁷⁷ K. Grudziński, *Sanktuarium maryjne w Rzeszowie*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 48(1962), z. 2, s. 61. – K. Mróz, autor krótkiej broszurki o Matce Bożej Rzeszowskiej napisał, że o. Jan Kapistran Kwolek wyjechał z Sokala do Rzymu w sprawach koronacji Matki Bożej Rzeszowskiej 27 września 1753 r. Przybył do Rzymu 4 grudnia tegoż roku i wrócił do Rzeszowa 20 marca 1754 roku – K. Mróz, *Krótka historia figury Najśw. Maryi Panny cudami słynącej w kościele OO. Bernardynów w Rzeszowie*, Rzeszów 1903, s. 4.

⁷⁸ Pobyt o. Jana Kapistrana Kwolka w Rzymie w 1753 roku był niewątpliwie związany ze sprawami koronacji Matki Bożej w Rzeszowie. Nie można jednak w świetle zachowanych materiałów archiwalnych określić dokładnie, jakich konkretnych spraw dotyczył. Mówią one tylko o tym, iż o. Jan Kapistran Kwolek pojechał do Rzymu w 1753 r. w sprawach koronacji. Wydaje się jednak, iż najbardziej prawdopodobne jest to, że wioził do Rzymu wszelkie wymagane dokumenty, które były konieczne do przedstawienia Stolicy Apostolskiej, aby ta mogła wydać stosowny dekret, zezwalający na koronację. Wydaje się też, iż otrzymał taki dekret z zezwoleniem Stolicy Apostolskiej na koronację, skoro papież poświęcił złote korony.

⁷⁹ W. Murawiec, *Rzeszów*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 308. Trudno w świetle zachowanych dokumentów stwierdzić, kto zawiózł złote korony dla Maryi i Dzieciątka do Rzymu. Najprawdopodobniej korony te wraz z dokumentami zawiózł do Rzymu o. Jan Kapistran Kwolek w 1753 r.

⁸⁰ K. Grudziński, *Sanktuarium maryjne w Rzeszowie*, s. 61. – Autor jednej z broszurek o Matce Bożej, która została wydana w 1903 r. napisał m.in. „że Teodor Lubomirski, syn Jerzego, spełniając wolę ojca starał się o uzyskanie koron z Rzymu” – K. Mróz, *Krótka historia figury Najśw. Maryi Panny*, s. 4.

⁸¹ A. Karczmarszewski, *Kościół i klasztor OO. Bernardynów. Dzieje kultu cudownego wizerunku Matki Bożej Rzeszowskiej*, [w:] *Kościół, klasztory i parafie dawnego Rzeszowa*, s. 101.

Z dziejów kultu bernardyńskiego sanktuarium maryjnego w Rzeszowie

o Matce Bożej Rzeszowskiej napisał, że do koronacji nie mogło dojść ze względu na nieprzewidziane przeszkody⁸². Dalsze starania podjęła księżna Joanna von Stein, wdowa po Lubomirskim. Dopiero jej udało się doprowadzić do skutku dawno przygotowywaną uroczystość⁸³.

Do przeprowadzenia uroczystości maryjnych w głównej mierze przyczynił się zapewne o. Jędrzej Jordan, ówczesny gwardian klasztoru rzeszowskiego wraz ze wspólnotą zakonną⁸⁴. W przeddzień koronacji kazanie wygłosił ks. Maciej Tokarski, proboszcz kościoła parafialnego w Rzeszowie⁸⁵. Pierwsze nieszpory odprawił ks. Wacław Sierakowski⁸⁶, arcybiskup lwowski. W czasie tych nieszporów kazanie wygłosił definitór prowincji bernardyńskiej o. Zenobiusz Błędowski⁸⁷. 8 września, w dzień koronacji, przed uroczystą sumą ówczesny prowincjał, o. Kapistran Kwolek⁸⁸, wygłosił mowę do ks. arcybiskupa koronatora. Tenże arcybiskup odprawił uroczystą sumę, podczas której

⁸² K. Grudziński, *Sanktuarium maryjne w Rzeszowie*, s. 61. Zapewne wpływ na odłożenie koronacji na później miała śmierć syna Jerzego Lubomirskiego – Teodora w 1761 r.

⁸³ APBK rkps sygn. XII-a-1: *Archivum conventus Ressoviensis patrum Bernardinorum, 1629–1916*, s. 71; W. Murawiec, *Rzeszów*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 308.

⁸⁴ K. Mróz, *Krótką historia figury Najśw. Maryi Panny*, s. 5. – W zachowanych materiałach archiwalnych prawie wcale nie wspomina się o wkładzie w przygotowanie uroczystości koronacyjnych miejscowej wspólnoty zakonnej. Wymienia się jedynie gwardiana, o. Jędrzeja Jordana. Trzeba jednak przyjąć, iż to właśnie na owej wspólnocie rzeszowskiej ciążyły wszelkie przygotowania i organizacja uroczystości koronacyjnych.

⁸⁵ Tamże, s. 5.

⁸⁶ E. Burda, *Sierakowski Wacław Hieronim*, [w:] A. Gąsiorowski, H. Markiewicz, J. Michalski [red.], *Polski Słownik Biograficzny*, Warszawa-Kraków 1996–1997, t. 37, s. 306nn.

⁸⁷ APBK rkps XXV-a-1: *Archivum conventus Zbaraziensis ad S. Antonium Paduanum Ordinis Minorum S.P. Francisco Regularis Observantiae ex archivio provinciae et antiquo conventus istius collectum A. D. 1756, 1636–1942* – po str. 74 wklejony tekst: *Addytament*, s. Iv. – O. Zenobiusz Błędowski (+1769) był zakonny kaznodzieją, pracującym przy różnych klasztorach (w Zbarażu, Sokalu, Krystynopolu), który od 1753 r. nosił tytuł kaznodziei generalnego. W dowód uznania za swoją gorliwą pracę kaznodziejską w 1765 roku został powołany na definitora Prowincji Ruskiej, zaś w 1768 r. został wybrany przełożonym klasztoru w Leżajsku – W. Murawiec, *Błędowski Zenobiusz (+1768)*, [w:] H.E. Wyczawski, *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, Warszawa 1981, s. 59.

⁸⁸ APBK rkps sygn. XXV-a-1: *Archivum conventus Zbaraziensis ad S. Antonium Paduanum*, – po str. 74 wklejony tekst: *Addytament*, s. Iv. – Jan Kapistran Kwolek (+1771) należał do wybitnych zakonników Prowincji Ruskiej. Trzykrotnie piastował urząd prowincjała (1741, 1750, 1763). Dwukrotnie powierzano mu urząd gwardiana w klasztorze w Sokalu. Był autorem wykładów z teologii pozytywno-kontrowersyjnej. Wykładał filozofię w Lublinie (1731), a także teologię we Lwowie (1737) i Lublinie (1738–1740). Jako prowincjał zajął się reformą studiów zakonnych, określając materiał wykładowy dla lektorów filozofii – W. Murawiec, *Kwolek Jan Kapistran (+1771)*, [w:] *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, ss. 267–268.

kazanie wygłosił ks. Szczepan Mikulski⁸⁹, archidiakon ze Lwowa. Po sumie odbyła się uroczysta procesja z Cudowną Figurą Matki Boskiej do ogrodu przyklasztornego, gdzie przygotowany był ołtarz, przy którym postawiono Cudowną Figurę. Zanim rozpoczęła się ceremonia koronacji, kazanie wygłosił o. Paulin Urbanowski⁹⁰. Po koronacji udzielono Figurę błogosławieństwa, a następnie w uroczystej procesji wniesiono ją do kościoła. Wieczorem arcybiskup lwowski odprawił uroczyste nieszpory ku czci Matki Bożej, a kazanie⁹¹ wygłosił ks. Tomasz Małyszka⁹². W uroczystościach wzięli udział właściciele miasta Lubomirscy, na czele z Joanną Lubomirską, która przyczyniła się do sfinansowania tych uroczystości oraz wielu zacnych gości⁹³.

⁸⁹ APBK rkps XXV-a-1: *Archivum conventus Zbaraziensis ad S. Antonium Paduanum*, – po str. 74 wklejony tekst *Addytament*, s. 1v. – Mikulski Szczepan (Stefan) pochodził z Mikulic. Był doktorem obojga praw i znamiennym kaznodzieją. W 1747 r. jako kanonik kapitulny spełniał funkcję penitencjarza w katedrze lwowskiej. Był protonotariuszem apostolskim. W 1759 r. był już archidiakonem kapituły lwowskiej oraz kustoszem kolegiaty w Stanisławowie, proboszczem w Kołomyi i w Busku. Po powołaniu abpa lwowskiego W.H. Sierakowskiego na Prymasa Polski w 1759 r. został zarządcą archidiecezji lwowskiej jako administrator generalny. Zmarł po 1780 r. – B. Brzuszek, *Mikulski Szczepan (XVIII)*, [w:] H.E. Wyczawski [red.], *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 3, Warszawa 1982, ss. 126–127.

⁹⁰ APBK rkps XXV-a-1: *Archivum conventus Zbaraziensis ad S. Antonium Paduanum*, – po str. 74 wklejony tekst *Addytament*, s. 2. – Urbanowski Paulin (+1770) wstąpił do bernardynów w 1737 r. i po odbyciu nowicjatu w Sokalu złożył śluby w maju 1738 r., a następnie podjął naukę filozofii i teologii w studium zakonnym. Świecenia kapłańskie przyjął w 1741 r. Dał się poznać jako dobry kaznodzieja. W latach 1760–1763 pełnił urząd definitora Prowincji Ruskiej, a także wybrano go gwardianem klasztoru w Sokalu. Zmarł we Lwowie 3 sierpnia 1770 r. – W. Murawiec, *Urbanowski Paulin h. Prus III (+1770)*, [w:] *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, ss. 506–507.

⁹¹ Kazanie ks. Tomasza Małyszki zostało wydane drukiem i nosiło tytuł *Bystrość rzeki rozwesela miasto Boże* – A. Fridrich, *Historie cudownych obrazów*, s. 415.

⁹² APBK rkps XXV-a-1: *Archivum conventus Zbaraziensis ad S. Antonium Paduanum* – po str. 74 wklejony tekst *Addytament*, s. 2. – Ks. Tomasz Małyszko (ok. 1721–1801) pochodził z Krakowa. Był uczniem Akademii Krakowskiej. Tytuł bakalarza sztuk wyzwolonych i filozofii otrzymał 15 listopada 1738 roku, a doktora filozofii 21 czerwca 1741 r. Od 1745 r. rozpoczął pracę jako nauczyciel w Szkołach Nowodworskich. Około 1750 r. przyjął święcenia kapłańskie. Przed 1758 rokiem otrzymał tytuł doktora obojga praw. 19 czerwca 1758 r. został kanonikiem katedralnym w Przemyślu. Od 1760 pełnił urząd kaznodziei zwyczajnego w katedrze przemyskiej. Zmarł 17 maja 1801 r. w Przemyślu – B. Brzuszek, *Małyszko Tomasz Aleksander (ok. 1721–1801)*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 3, ss. 48–49.

⁹³ APBK rkps XXV-a-1: *Archivum conventus Zbaraziensis ad S. Antonium Paduanum* – po str. 74 wklejony tekst: *Addytament*, s. 2; A. Fridrich, *Historie cudownych obrazów*, s. 418; S. Barącz, *Cudowne obrazy*, s. 240nn; A. Karczmarszewski, *Kościół i klasztor OO. Bernardynów. Dzieje kultu cudownego wizerunku Matki Bożej Rzeszowskiej*, [w:] *Kościół, klasztor i parafia dawnego Rzeszowa*, s. 101.

Po koronacji przez całą oktawę odprawiane były przez księży diecezjalnych i zakonnych msze św. z kazaniami i uroczyste nabożeństwa. W uroczystościach koronacyjnych wzięło udział kilkadziesiąt tysięcy pielgrzymów. Odprawiono w tym czasie 2000 mszy św., zaś do komunii św. przystąpiło 21 tysięcy wiernych. Warto również wspomnieć, iż w tym szczególnym czasie wielu doświadczyło nadzwyczajnych łask, wielu też przybyło specjalnie, aby podziękować Matce Najświętszej za uzyskaną pomoc od Boga przez Jej wstawiennictwo⁹⁴.

Pamiętką koronacji są dwa wielkie obrazy namalowane na płótnie, przedstawiające cuda Matki Bożej Rzeszowskiej, które znajdują się w kaplicy Matki Bożej w kościele Bernardynów rzeszowskich⁹⁵ oraz dwa okolicznościowe medale. Na jednym z nich znajduje się z jednej strony obraz Matki Bożej Rzeszowskiej z Dzieciątkiem, zaś z drugiej strony postać świętego Antoniego z Padwy. Drugi medal, podobnie jak pierwszy, przedstawiał na jednej stronie postać Matki Bożej Rzeszowskiej z Dzieciątkiem, a na drugiej błogosławionego Jana z Dukli⁹⁶.

Z okazji koronacji wydano dziełko pt. *Addytament albo opisanie krótkie koronacyi statui Matki Bożej w kościele Rzeszowskim (...) Bernardynów*⁹⁷. W dziełku tym w następujący sposób opisano koronację figury Matki Bożej Rzeszowskiej:

Do ukoronowania Obrazu tego początkiem była pobożna intencja y kosztowne staranie się S. P. I. O. Xięcia Jerzego Lubomirskiego Chorążego W. Koronnego, jednakże dla różnych przyczyn dopiero w tym Roku zamysły te Święte wypełnione przez I. O. Xężnę IMć. Joanne de Szein Lubomirską Chorążynę W. Koron. tegoż niegdyś S. P. I. O. Xięcia IMć Chorążego W. Koron. Żonę pozostałą Wdową, za ktorey to I. O. Pani nakazem, staraniem y kosztem służące do tego aktu uczynione praeparatoria;

⁹⁴ K. Grudziński, *Sanktuarium maryjne w Rzeszowie*, s. 61; Wacław z Sulgustowa, *O cudownych obrazach Przenajświętszej Matki Bożej*, Kraków 1902, s. 580; Z. Błędowski, *Słodki owoc drzewa gruszkowego, bo w zdrowiu, życiu y zbawieniu skuteczny, czyli łaski y cuda świadczone od obrazu Matki Boskiej na gruszcze ziawionego, a w kościele rzeszowskim Oyców Bernardynów będącego*, Lwów 1765, s. 84nn. – APBK rkps sygn. XII-e-4: *Chronologiczne opisanie zjawienia się obrazu czyli statuy Najświętszej Panny Marii cudownej w Rzeszowie*, s. 20; APBK rkps sygn. XXV-a-1: *Archivum conventus Zbaraziensis ad S. Antonium Paduanum* – po str. 74 wklejony tekst: *Addytament*, ss. 2–2v.

⁹⁵ A. Karczmarszewski, *Kościół i klasztor OO. Bernardynów. Dzieje kultu cudownego wizerunku Matki Bożej Rzeszowskiej*, [w:] *Kościół, klaszory i parafie dawnego Rzeszowa*, s. 99.

⁹⁶ A. Fridrich, *Historye cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, t. 2, Kraków 1891, s. 418; S. Barącz, *Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Lwów 1891, s. 240nn.

⁹⁷ APBK rkps XXV-a-1: *Archivum conventus Zbaraziensis ad S. Antonium Paduanum* – po str. 74 wklejony tekst: *Addytament*, s. 1–2v.

Najprzód Bramę murowaną miejską malowaniem pięknym przyozdobiono z inskrypcjami różnemi. Potym drugą Bramę nową wystawiono wysokości znaczney strukturą piękną przyozdobiły statuy rznięte, tudzież malarską ręką wyrażeniem Herbow różnych. Iako to I. O. Fundatorow Prześwietnego Województwa Ruskiego, Ziemi y Kapituły Przemyskiej, oraz Zakonu S. O. Franciszka &c: pod tymi inskrypcje akkommodowano, wszystka była w lampach oliwnych. Kościół ab extra od najwyższych Gzymsow aż do ziemi lisztowany na wierzchu z wazonami, co dla rżęzystych lamp arcy dobrze dysponowało. Okna Kościelne y Konwentu iedney części, oraz y wieży, obrazami Matki Boskiej różne tajemnice wyrażającemi z dowcipnemi Anagrammatami y wierszami zaplönione, które się podczas Illuminacyi dziwnie pięknie wydawały. Wewnątrz zaś Kościół luboć jest przednie wymalowany, dodały większej piękności, Oltarze nowe Chor, Ambona, złotem y dobrym pokostem adorowana, w kaplicy zaś Matki Boskiej Cuda y łaski, niektóre od tego Obrazu doznane, doskonałym pędzlem malowane. Przed wielkim Oltarzem wystawione obszerne Theatrum cale y z ławkami suknem czerwonym pokryte. Na mencie oltarzowej Maiestat dla Matki Boskiej Statuy w nim postument suto złożony, baldachim z lamy złotey adamaszku karmazynowego bogato galonowany, frędzlą szeroką złotą ozdobiony, wielce się wspaniały wydawał, na którym przez cały Akt ośmiodniowey sollenizacyi była Statua Matki Boskiej. Po bokach Portrety Oyca S. Benedykta XIV i O. Koronatora i OO. Fundatorow zawieszane były. Na prawey stronie Tron dla I. O. Koronatora adamaszkiem karmazynowym złotymi galonami bogato stroyny wystawiono.

Gdy miał nastąpić czas Koronacyi obwieszczono to Processami po Archidiecezji Lwowskiej, Diecezji Krakowskiej, y Przemyskiej.

W wigilię Narodzenia Najświęt: Panny Maryi przychodziły kompanie z różnych miejsc oddając wota srebrne znaczne. Tegoż dnia o godzinie drugiej południa zaczął się Akt prowadzenia koron, z Kościoła Farnego, gdzie W. IMć X. Maciey Tokarski Proboszcz Rzeszowski mądre pobożnym stylem miał Kazanie, potym ruszyła się procesya z koronami przy pochodniach licznych, y świecach iarzających, z armat ogień był nieustanny, oraz y z ręczney strzelby od kompotowego woyska pod komendą W. IMć Pana Morskiego Chorążego Przemyskiego Pułkownika Woysk Koronnych, blisko Kościoła w miejscu pięknym uszykowanego. Tak solennie wniesione Korony do Kościoła WW. OO. Bernardynow oddawane były I. O. Koronatorowi IMć Xiędzu Wacławowi Sierakowskiemu Arcybiskupowi Metropolii Lwowskiej, z rąk I. O. Xięcia IMć Adolfa Lubomirskiego Chorążych W. Koron: w którego mowie słow wybornosć od wszystkich wysoce szacowana.

Przyiąwszy Korony I. O. Koronatom poważną i mądrą dał odpowiedź, po tey ceremonii Nieszpory solenne zaczął Tenże I. O. Koronatom. Po Magnificat

Z dziejów kultu bernardyńskiego sanktuarium maryjnego w Rzeszowie

miał kazanie Wielebny O. Zenobi Błędowski Bernardyn Deffinitor Prowincji Ruskiej. Po skończonym nabożeństwie zaczęła się Illuminacya, Bram, Kościoła, y Konwentu części, przy piękney pogodzie slicznie się wydająca gmin ludzi po cmentarzach, ogrodach, całą noc Godzinki, Litanie. Piesni o Matce Boskiej nieustannie śpiewający y z armat bicie kilkadziesiąt razy ogłosiło dnia następującego Koronacyą.

Nazajutrz w dzień Narodzenia Maryi Panny solenne salwe z armat dano, y zaczęło się Nabożeństwo porządkiem na całą oktawę ułożone co dzień Wotywna, Summa y Kazania, na summie i nieszporych. Po dziewiątej godzinie w assystencyi WW. IchMć Kięży Prałatow Godnych, tak z Archidiecezji Lwowskiej, iako y z Diecezji Przemyskiej Pontyficaliter ubrany nim zaczął celebrować I. O. Koronatom, Nayprzewielebniejszy O: Kapistran Kwolek, potrzeci raz Prowincjał OO. Bernardynow Prowincji Ruskiej miał do niego mowę upraszając do przystąpienia ceremonii solenney Koronacyi: na którą wybornym stylem odpowiedziawszy I. O. Koronatom, rozkazał wykonać przysięgę Nayprzewielebniejszemu O. Prowincjałowi Wielebnemu O. Iędrzeiowi Jordanowi Gwardianowi Rzeszowskiemu y Wieleb. O. Zenobiemu Błędowskiemu Deffinitorowi według opisaney w Pontyfikale formy. Potym zaczęła się summa na ktorey miał Kazanie W. IMć. X. Mikulski Archidiacon y Official Lwowski summo cum applausu, y zupełnym wszystkich ukontentowaniem. Po skończoney summie, Koronacya Obrazu, y Processya z tąż ukoronowaną statuą pod złoto haftowanym axamitnym karmazynowym baldachimem przy pochodniach iarzących, y innym wielkim świetle nieustannym z armat biciu, assystencyi y strzelaniu woyska uszykowanego naprzeciw namiotu w polu obszernym rozbitego, gdzie wniesiono Statuę Cudowną, y na mensie lokowano tak, żeby lud zgromadzony na kilkadziesiąt tysięcy widzeniem Obrazu Ukoronowaney Krolowy mógł się pobożnym nasycić sercem. Tu miał Kazanie Panegiryczne O. W. Paulin Urbanowski Prokurator Kanonizacji B. Jana z Dukli, potym dana Benedykcyja Ukoronowanym Obrazom, który nazad do Kościoła prowadzony jest z tąż solenną apparencyą, y w oltarzu wielkim postawiony.

Tegoż dnia, y przez wszystkie insze, do otwartych stołów na Pański traktament zaprosiła I. O. IW. WW. Gości do Pałacu swego I. O. Xiężna Iey Mśc Chorążyna W. Koron: Duchowieństwo zaś niektóre osobliwie Ich Mśc XX. Kaznodzieie, na ten akt proszeni w Konwencie OO. Bernardynow przyjmowani byli.

Nieszpory Celebrował sam I. O. Koronatom, na których miał Kazanie W. IMć Xiądz Małyszko J. U. D. Kanonik Katedralny Przemyski. Inszych zaś dni Wotywy, Summy y Nieszpory solenne mieli I. W. WW. Ich Mśc Xięża pralaci Kanonicy z Archidiecezji Lwowskiej y z Diecezji Przemyskiej. Kazania zaś mieli infra octavam.

Die 2. IMé X. Gaiewski Soc. Jesu: Ordynariusz Archikatedry Lwowskiej y IMé X. Borowski Soc. Jesu: Kaznodzieia Trybunalski Lubelski.

Die 3. IMé X. Popiel Schol: Piar: y O.Xistus Dzieciolowski Bernardyn Kaznodzieia Krystynopolski.

Die 4. IMé X. Domański Przeor Łańcucki Ord. Praedicat: y O. Alexi Biegański Kaznodzieia Sokalski.

Die 5. IMé X. Gazdowski Ord: Karmel: Antiq, Obser: S. T. M. Przeor Trembowelski y IMé X. Marcellian Przeor Lubelski Karmel: Bosych.

Die 6. Nayprzewielebniejszy IMé X. Jalbrzykowski Ord: SSmae Trinitatis Exprowincyał y O. Akwilian Sokołowski Bernar: Theol: Aulicq I. W. Potockiego Starosty Sniatyńskiego.

Die 7. W. IMé. X. Domański Kanonik Kolegiaty Kurzelowskiej Proboszcz Ropczycki y O. Auxenty Buczyński Bernar: Kaznodzieia Sokalski. W solenne Oktawę W. IMé X. Cencler JUq; D. Kanonik Archikatedralny Przemyski y W. IMé. X. Opeydowicz JUq; D. Kanonik Archikatedralny Lwowski, którzy wszyscy godnie, zbawiennie, na honor Ukoronowaney Maryi mówiąc na nieśmiertelny zasłużyli Panegyrik.

Jak Świątobliwie ten Akt zaczynał, tak y konkludował I. W. Koronatom, w Oktawę Summe y Nieszpory celebrując, po których zaczęła się Processya z Obrazem Ukoronowanym z Tronu z przed wielkiego Ołtarza do Kaplicy Matki Nayświęt. gdzie lokowana Statua, przed którą Coronidem aktu uczynił O. W. Paulin Urbanowski Prokurator Kanonizacji B. Jana z Dukli.

Maiąc mowę z podziękowaniem I. O. Koronatorowi za pobożne fatygi y II. OO. Fundatorom za wszelkie koszta, I.W. I.W. W.W. Ich Mchom wszystkim omnis Status & Dignitatis assystuiącym temu Nabożeństwu.

Zdobili ten Akt przytomnością swoją I. O. Xiężna IMé Lubomirska Chorążyna W. Koron: I. O. Xięstwo Lubomirscy Woiewodowie Lubelscy, I. O. IMé Pan Baron de Sztein General Woysk Saskich, y z I. W. Generalową, IW Ich Mśc Panowie Poninscy Kuchmistrz: Koron: I. O. Xiążę Adolf Lubomirski Chorążyc W. Kor. I. W. IMé P. Potocki Starosta Kaniowski I. W. IMé Pani Hrabina Anna Krasicki Kasztelanowa Chelmska W. IMé Pani Mariaka Chorążyna Przemyska y innych bardzo wielu I. W. WW. Ich MCiow Urzędnikow Godnych z Woiewodztw Krakowskiego, Sandomierskiego, Ruskiego, z Powiatow y Ziem osobliwie Przemyskiej Sanockiej. Duchowieństwa Swieckiego, y z różnych Zakonow dosyć wiele albowiem Hostii do mszy SS: w iednym Kościele WW. OO. Bernardynow się narachować mogło przez całą Oktawę wyszło 2000, przeszło coż dopiero po innych Kościołach w tym mieście będących gdyż się nie każdy mógł docisnąć do tego

Z dziejów kultu bernardyńskiego sanktuarium maryjnego w Rzeszowie

w którym się Akt odprawował, lubo y na gankach Ołtarze y na Cmentarzu Kaplica wystawiona była. Kommunikantów zaś przez całą Oktawę naliczono 21 000, przeszło coś po innych Kościołach.

Osobliwa zaś łaskawego Nieba dyspozycja że przez wszystek czas trwała pogoda, dla czego illuminacya Bram Kościoła Konwentu zawsze pięknie wydała. Tudzież wspaniały Faaierwerk z kilką tysięcy rac w różnych ogniach ułożony, w którym się reprezentowały Obraz Matki Boskiej na Drzewie Gruszkowym zawiąziony Herby I. O. Koronatora I. O. Fundatorów y inne sztuki arcy pięknie się wydały, za co Bogu y Matce Jego w Obrazie Rzeszowskim Cudowney nieustanne dzięki wszyscy oddajemy że się to stało wszystko tak chwalebnie”.

Koronacja, która miała miejsce w 1763 roku, znacznie przyczyniła się do rozszerzenia kultu Matki Bożej Rzeszowskiej, zwłaszcza na południu i wschodzie kraju. Do sanktuarium napływały coraz większe rzesze wiernych, przychodzących często z odległych miejscowości. Pątników przyciągała do Rzeszowa m. in. sława cudów, o których ciągle opowiadano. Przybywający do Matki Bożej przynosili Jej swoje problemy, często i choroby, prosząc o pomoc. Bardzo wielu spośród nich odchodziło uleczonych na duszy, a wielu także i na ciele. Oto kilka przykładów cudownych uzdrowień, spisanych przez nieznanego z nazwiska autora modlitewnika z 1861 r. W 1855 r. podczas epidemii cholery zachorowała niejaka Emilia Lewandowska. Została jednak zachowana od śmierci po tym, jak „ofiarowała się Matce Bożej Rzeszowskiej”. Z cholery został także wyleczony za „cudownym wstawiennictwem Matki Bożej mąż Julianny Madejewskiej”. Również w tym samym roku miało miejsce „cudowne uzdrowienie ze śmiertelnej choroby siedmioletniej Anny, córki Anny Szulgienii ze Lwowa”. W następnym roku, tj. 1856, „wotum za uleczenie z niebezpiecznej choroby złożyli Szymon i Maria Koller”⁹⁸. Warto także wspomnieć, iż cudowne wydarzenia dokonywały się w czasie koronacji, w czasie oktawy, a także później w następnych latach. Oto niektóre przykłady:

1763 – Ursula z Branickich Lubomirska zeznaie iz roku tysiącznego siedmsetnego sześćdziesiątego trzeciego na końcu miesiąca sierpnia zachorowawszy ciężko na chorobę według doktorow nazwana pleurą, y iuż przez tydzień będąc niebezpieczną, gdy w dzień Koronacyi Najświętszey Panny w kosciele WW. Oycow Bernardynow konwentu Rzeszowskiego ofiarowałam się, cudowną Najświętszey Panny nad sobą doznałam łaskę, że zaraz do zdrowia przychodzić zaczęłam, y teraz zdrowa na umysle, y na ciele będąc cud ten rzetelnie wyznaję, a dla

⁹⁸ *Nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny za staraniem oo. Bernardynów w Rzeszowskim klasztorze*, Rzeszów 1861, s. 347.

lepszey wiary, y dokumentu, przy przycisnięciu zwykley pieczęci podpisem ręki własney stwierdzam.

1763 – Roku tegoż w którym odprawila się koronacya tegoż Obrazu Cudownego (...) między oktawą tak solennego aktu dnia 13 cudowney łaski doznała Anna Gąsiorowa małżonka Tomasza, mieszkaiące w Rzeszowie na przedmiesciu przy trakcie krakowskim ku Sędziszowi. Ta wszedłszy do domu Trzeszniowskiego (u ktorego mieszkała komorą) obaczy corkę swoją szescioletnią Agnieszke, która w iednym momencie tak nagle zapadła, że za nieżywą od przytomnych osądzona. Zdesperowana matka w żalach zapominaiąca się, niewidzi sposobu do ratunku, aż będący w tymze domostwie Imć Pan Winiarski krzyknie na strapioną niewiastę: Weź dziecie, idź do kościoła, połóż przed Obrazem Ukoronowaney Maryi doznasz łaskij. Bierze dziecie, składa w kościele przed tronem Ukoronowaney Krolowy, sama zaś pada przed krzyżem, y z zgromadzonym ludem na modlitwę, co widząc niektórzy zakonnicy tego konwentu przybywaią z modlitwami swemi o powrócenie zycia temuż dziecięciu, a w tym przydzie pobożna reflexya O Konstantemu Wesellemu zakrystyanowi tutejszego kościoła wpusci wina kilka kropel (którym się Obraz obmywa) w usta dziecięcia, w momencie porrywa się dziecie, y podziękowawszy Cudowney Matce Boskiej za odebraną łaskę powracają wszyscy z radoscią do domu (...).

1763 – „Xiądz Horyan Reformat Gwardian aktualny konwentu Rzeszowskiego. (...) zeznaię, iako dnia dziewiątego listopada w roku 1763 nagle zapadłszy, y iuż bliższym będąc śmierci a niżeli zycia, gdy m się oddał w opiekę Matki Boskiej Cudowney, w kosciele WW. OO. Bernardynow Rzeszowskich będącey, y postanowilem na Jey Honor poscić srody, natychmiast boleści mie mocne opuściły, y przyszedłem do zdrowia zupełnego, za osobliwą protekcyą Teyze Matki Nayswiętszey, w roku wyzey wyrażonym koronowaney (...).

1776 – „Ja Jan Kuzminski zeznaję pod sumieniem iako syn mój Ignacy w roku drugim wieku swego leżąc w kolebce trzymając od mamki daną do zabawy szpinkę w gębę włożył, zaż szpinka w gardło wpadło y iuż dziecie śmiertelne było gdyż konwulsję miało pianę tocząc, zczerniało. Zawołała: Matko Najswietsza Rzeszowska ratuj, w tym szpinka w dziecie weszła y dziecie do siebie do sił y zmysłów przyszło y zdrowe zostało. To iako pod sumieniem zeznajemy tak nato oboie rodzice tego dziecięcia podpisujemy”⁹⁹.

⁹⁹ APBK rkps sygn. XII-e-3: *Archivum miraculorum Clarissimae miraculis Beatissimae V. Mariae in ecclesia Fratrum Min[orum] Reg[ularis] Obs[ervantiae] sub titulo ejusdem B. V. M. Assumptionis compactum anno Domini 1739, 1669–1766*, s. 53, 45, 47, 51.

Z dziejów kultu bernardyńskiego sanktuarium maryjnego w Rzeszowie

A oto kilka innych cudownych zdarzeń, zanotowanych w XIX w.:

W 1828 roku małżonkowie Wincenty i Salomea Zaremscy, mając czternastoletnią córeczkę Helenę słabą na zapalenie mózgu, gdy ją od lekarzy opuszczoną i konającą do tego obrazu leżąc krzyżem przed kościołem ofiarowali, zdrową natychmiast odebrali.

W 1853 roku, 15 października P. Tekla Łastowiecka z Chodakówki cyrkulu Rzeszowskiego, w słabości córeczkę Helenę ofiarowała do Matki Najświętszej w Rzeszowskim kościele OO. Bernardynów cudami słynącej, po wyzdrowieniu tejże córeczki Heleny dała wotum serce srebrne do statuy Najświętszej Maryi Panny, które odebrał i założył x. Michał Dzielski, gwardian konwentu.

W roku 1855 Anna Szlugenia ze Lwowa konającą swą córeczkę 7 letnią ofiarowała do Matki Najśw. W kościele OO. Bernardynów cudami słynącej. Położywszy na piersi wizerunek N. Maryi P. błagała Boga, aby za pośrednictwem N. Maryi P. przy życiu córeczkę zachować raczył. I naklonił miłosierny Pan ucha na wysłuchanie prośby stroskanej matki, przywracając jej córce zdrowie. Wdzięczna matka pieszo przyszła ze Lwowa do Rzeszowa dnia 28 lipca 1856 roku wraz uzdrowiona córką, by złożyć dzięki winne Bogu przed Cudowną Statuą Matki Boskiej.

W tymże 1855 roku Pani Stanisława Feodorowicz w niebezpiecznej chorobie ofiarowała swą córeczkę Ludmiłę do Matki Najświętszej w kościele OO. Bernardynów w Rzeszowie i zdrowie odzyskała.

R. 1892 Marya Wiglusz z Chmielnika zeznała – że dziatki zawsze jej umierały – skoro poleciała się opiece Matki Boskiej Rzeszowskiej od tego czasu dziatki chowają się jej zdrowe.

Pewna osoba ze Lwowa przybyła do Rzeszowa w r. 1892 dnia 24 sierpnia wraz z córką, która już prawie konająca – uzdrowioną została za przemożną przyczyną Cudownej Matki Boskiej Rzeszowskiej.

R. 1893 dnia 28 lutego Pan Julian Gotman z Jasła składa wraz z małżonką swoją dzięki Matce Boskiej za cudowne uzdrowienie przysyłając wotum do Matki Boskiej. Zeznanie: „córka nasza zapadła na ciężką i niebezpieczną chorobę płucną, która małą nam zostawiła nadzieję do życia. W tak ciężkim smutku, udałam się o pomoc i ratunek do Matki Boskiej Rzeszowskiej, za którą pomocą i przyczyną, ukochane dziecko powróciło do zdrowia. Za co wraz z mężem i córką najgłębsze składam podziękowanie, prosząc o dalszą opiekę dla nas i dla wszystkich uciśnionych.

R. 1895 dnia 2 lutego Wielmożna Pani Bartunek żona c. k. Profesora Gimnazjum w Rzeszowie dziękuje Cudownej matce Boskiej Rzeszowskiej za laski i dobrodziejstwa otrzymane, składając jako wotum na ołtarzu złoty pierścień z brylantami i drogiemi kamieniami.

R. 1895 dnia 14 lutego Jędrzej Chytra, konduktor c. k. kolei Państwowej sumiennie zeznał, iż skoro córeczkę swą Annę 9 miesięcy liczącą, już prawie umierającą ofiarował Matce Boskiej – cudem uzdrowiona zostaje.

R. 1895 dnia 21 lutego Pani Julia Kossobudzka z Rzeszowa składa jako wotum dwa pierścionki złote, dziękując za odebrane zdrowie za przyczyną Cudownej Matki Boskiej w kościele OO. Bernardynów w Rzeszowie.

R. 1895 Pani Eugenia Rygel dziękuje za cudowne uzdrowienie dziecka, składając jako wotum srebrne serce.

R. 1895 Wielmożna p. J. Studzińska żona c. k. Komisarza Starostwa w Rzeszowie (obecnie Sekretarza c. k. Namiestnictwa we Lwowie) zawiesiła w kaplicy Cudownej M. B. następujące pismo: „wywiązując się z przysiężenia, publicznie dzięki składam Ci Matko Najświętsza, że o cokolwiek prosiłam tu, wysłuchaną zostałam”¹⁰⁰.

5. Druga koronacja w 1865 roku

W niedługim odstępie czasu od zakończenia jubileuszu 100-lecia koronacji Cudownej Figury Matki Bożej Wniebowziętej doszło do wstrząsającego wydarzenia. W nocy z 16 na 17 czerwca 1865 roku po wieczornym nabożeństwie nieznany złodziej ukrył się w kościele i skradł korony papieskie, berło z ręki Matki Bożej, złote i srebrne wota oraz wiele różnego rodzaju kosztowności. Wszystkie te drogocenne przedmioty bezpowrotnie przepadły. W szybkim czasie doprowadzono jednak do powtórnej koronacji, która odbyła się 8 września 1865 roku¹⁰¹.

Nowe złote korony zostały wykonane w Krakowie ze składek wiernych oraz darowizn, pochodzących od możliwych protektorów. Kosztowały one razem z berłem 241 florenów oraz 15 dukatów za pozłocenie. Do tego należy dodać dar, jaki na ten cel złożyła baronowa Konopkova. Ofiarowała ona brylant do korony Matki Bożej, wart co najmniej 100 florenów, a także trzy mniejsze, za przynajmniej 30 florenów, do korony Dzieciątka Jezus. Nowe korony zostały poświęcone 8 września 1865 roku w kościele parafialnym w Rzeszowie, a potem w procesji przeniesiono je do klasztoru. Tam uroczystej koronacji, choć bez wielkiego rozgłosu, dokonał biskup Antoni Józef Monastyrski¹⁰².

¹⁰⁰ Cuda niektóre dokonane za przyczyną Matki Boskiej Rzeszowskiej, ss. 12–13 (mps w posiadaniu autora. Mps niekompletny, nie podaje autora).

¹⁰¹ APBK rkps sygn. XII-a-1: *Archivum conventus Ressoiviensis*, s. 144; APBK rkps sygn. XII-l-2: *Akta różne klasztoru Bernardynów w Rzeszowie, 1732–1939*, s. 8.

¹⁰² APBK rkps sygn. XII-a-1: *Archivum conventus Ressoiviensis*, s. 144; APBK rkps sygn. XII-l-2: *Akta różne klasztoru*, s. 145. Kronikarz zanotował wówczas w kronice klasztornej: „Dnia 16 na 17 czerwca 1865 złodziej ukryty dał się zamknąć w kościele

Niestety i tym razem w niedługim czasie zostało popełnione świętokradztwo. W 1868 roku po raz kolejny okradziono z koron i niektórych kosztowności Cudowną Statuę Matki Bożej. Wokół tej sprawy zaczęła tworzyć się niezdrowa atmosfera wzajemnych oskarżeń. Część społeczeństwa dopatrywała się w kradzieży zwykłej chęci zagarnięcia złota z koron, inni natomiast rzucali podejrzenia na społeczność żydowską. Oskarżano ich o to, że przez kradzież chcieli doprowadzić do kolejnej koronacji, podczas której mogliby liczyć na znaczne zyski¹⁰³. Tak naprawdę nie wiadomo, kto dokonał tej kradzieży i dziś w oparciu o dostępne dokumenty nie można już tego ustalić, zwłaszcza, że wtedy za wszelką cenę chciano znaleźć winnego, gdyż wierni byli bardzo rozgoryczeni. Była to przecież druga kradzież w przeciągu trzech lat, dlatego podejrzenia skierowano na przedstawicieli innych religii w Rzeszowie.

Tym razem bernardynów rzeszowskich nie było stać ani na uroczystą koronację, ani nawet na bogate korony. Zostały wtedy sporządzone tymczasowe korony, zaś sama koronacja odbyła się pod przewodnictwem o. Franciszka Dzielskiego, przełożonego klasztoru¹⁰⁴, bez żadnego rozgłosu. Sprawę uroczystej koronacji postanowiono odłożyć do lepszych czasów, gdyż kolejne lata przyniosły ze sobą ogólne zubożenie społeczeństwa, spowodowane klęskami żywiołowymi oraz epidemią cholery, która nawiedziła Rzeszowszczyznę w latach 70-tych XIX w¹⁰⁵.

OO. Bernardynów, nie tylko wota srebrne, złote, korale, perły, ale niestety co gorsza Korony N. M. Panny, Dzieciątka Jezus i berło z ręki N. Maryi wydobył i wszystko razem zabrał. W temże roku nowe korony i berło sprawione ze składek wiernego i pobożnego ludu i przez Jasnie Wielmożnego Księdza Biskupa Antoniego Jozefa Monasterskiego, w asystencji J. W. Księdza Infulata Jozefa Hoppe bylego nominata na Biskupa Tarnowskiego oraz licznie zgromadzonego Duchowieństwa, poświęcone korony i berło w kościele parafialnym, zkąd processjonalnie do kościoła OO. Bernardynów sprowadzone i na Statuę N. Maryi i Dzieciątka Jezus przez tegoż Jasnie Wielmożnego Biskupa założone były” – APBK rkps XII-a-1: *Archivum conventus Ressoiviensis*, s. 144.

¹⁰³ Tamże, s. 145.

¹⁰⁴ APBK rkps sygn. XII-1-2: *Akta różne klasztoru*, s. 49.

¹⁰⁵ W. Murawiec, *Rzeszów*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 308. W niniejszej pozycji W. Murawiec podał błędny rok drugiej koronacji Matki Bożej Rzeszowskiej. Nie odbyła się ona w 1866 ale w 1865 r., co potwierdza najstarsza kronika rzeszowska – APBK rkps sygn. XII-a-1, s. 144, jak również o. I. Rusecki w pozycji: *Maryjne sanktuarium OO. Bernardynów w Rzeszowie w służbie pielgrzymującego ludu*, s. 205. Również błędny rok koronacji podaje *Kurenda* VI konsystorza biskupiego przemyskiego obrządku. lac., zamieszczona w rękopisie o sygnaturze XII-1-2: *Akta klasztoru*, tj. r. 1898. Otóż *Kurenda* niniejsza na s. 49 błędnie podaje rok włożenia na głowę Matki Najświętszej i Dzieciątka Jezus brązowych koron przez ówczesnego gwardiana – o. Franciszka Dzielskiego. Dokonało się to w trzy lata po powtórnej koronacji (1865), czyli w 1868 roku, a nie, jak napisano w *Kurendzie*, w 1865 roku. W tymże 1868 roku koronacji Matki Bożej Rzeszowskiej i Dzieciątka Jezus dokonał biskup Monastyński, a dopiero w 1868 roku wspomniany powyżej gwardian rzeszowski o. F. Dzielski. Dodać jeszcze należy, iż

6. Trzecia koronacja w 1898 roku

W 1897 roku na nowo myśl o przygotowaniu uroczystej koronacji podjął gwardian o. Hipolit Śmiałowski. Zaplanował, że odbędzie się ona 8 września 1898 roku, dokładnie w 135 rocznicę pierwszej koronacji. Jednak zadanie, jakie sobie wyznaczył, nie było łatwe. Czasu pozostało niewiele, a trzeba było jeszcze doprowadzić kościół do dawnej świetności. Poza tym bernardyni rzeszowscy nie dysponowali wystarczającymi funduszami. O. Śmiałowski po uzyskaniu zgody od c. k. Namiestnictwa na koronację, zwrócił się do wierznych o pomoc finansową. Wydał wtedy pisemną odezwę do wszystkich gmin Galicji, instytucji finansowych oraz do gazet z prośbą o ofiary na ten cel. Z końcem roku napłynęło już do klasztoru ponad 15 tysięcy złr¹⁰⁶. Za te pie-

najstarsze kroniki nic nie wspominają o brązowych koronach dla Maryi i Dzieciątka, a jedynie o kradzieży koron w 1868 roku. Zatem wieść o brązowych koronach przyjąć należy za niniejszą Kurendą konsystorza biskupiego. – W jednej z najstarszych kronik klasztoru rzeszowskiego zachował się bardzo cenny opis odnośnie do drugiej koronacji w formie listu, który został przesłany do klasztoru przez członków Bractwa Niepokalanego Poczęcia. Brzmiał on następująco:

„Druha pamiętka koronacyi w roku 1865 nastąpiła wskutek kradzieży. Oto znalazł się wyrzutek, któremu nawet promienie swojej światłości odmówiło, na którego głowę rosa z niebiosów nigdy padać nie musiała; ten to piekielny bezbożnik podczas zielonych świąt zakradł się w nocy do kościoła i świętokradzką ręką targnął się na koronę na głowie królowej nieba i ziemi umieszczoną, targnął się mówić na berło, które w rękę trzymała jako godło, że jest monarchinią nieba i ziemi, zabrał wszystkie majętności ze statuy przy tem trzydzieści trzy wotum drogich pamiętek, które księżęta i księżniczki, hetmani i panowie i lud ubogi w darze złożył za cudowne ich wybawienie z wielkich niebezpieczeństw lub też ciężką chorobą złożonych. Między temi wotami było i to wotum, które Bractwo na pierwszej koronacyi złożyło. Gdy to naród spostrzegł zaczął jęczeć i płakać widząc swoją Panią obdartą ze wszystkiego, widząc tę głowę obnażoną, która z boskiej mądrości rozumem napelniona za całym narodem przed Synem swoim błagała za odpuszczeniem grzechów dla ludu swego. Widząc te ręce puste, z których to ziarno szczodroblowości dla ludu nędzą i głodem dotkniętego sypała widząc na ostatek pozbawionych tak drogich pamiętek od pradziadów nie widząc innego ratunku jak tylko zając się myślą o nowem jakim przyozdobieniu tej Pani Nieba i Ziemi wtedy to rozpoczęły się składki między pobożnemi i zaledwie zdobyto się na lichą koronę i berło, które to podówczas w Krakowie było zrobione. Wtedy, gdy nastąpiła druga koronacya 8 września 1865 podobnym porządkiem odbyła się jak i pierwsza a Bractwo to samo zaczęło przemyślać, aby też i Ono coś z swej strony mogło ofiarować swej Pani, której poprzysięgło przez całe życie Jej św. Imię wychwalać. Zaczęły się chwesty między ludem na obrząd koronacyi zgromadzonym, i sprawili znowu literę M czyli zwane Imię Marya, z koroną na wierzchu z dwunastu gwiazdami ze sercem w środku siedmioma mieczami przebite, które jak widać po dziś dzień istnieje a to złożywszy na cześć Boga w Trójcy Jedyne go na wysławienie Najsw. Panny dla uproszenia sobie łaski od Boga i dla wszystkich grzeszników. Za co niech będzie cześć i chwala teraz zawsze i na wieki wieków Amen”.

– APBK rkps sygn. XII-1-2: *Akta różne klasztoru*, ss. 8–9.

¹⁰⁶ APBK rkps sygn. XII-a-1: *Archivum conventus Ressoiviensis*, s. 175.

niądze wystarano się o korony¹⁰⁷, a także odnowiono wielki ołtarz¹⁰⁸, ołtarz Matki Bożej¹⁰⁹, odnowiono obrazy wotywny w kaplicy Matki Bożej¹¹⁰, gdzie również wymieniono okna i wstawiono witraże, a także zakupiono 3 nowe złożone pająki oraz wstawiono pod ścianami dwa rzędy nowych ławek¹¹¹. Przystąpiono do gruntownej restauracji statuy Matki Boskiej¹¹², a także do

¹⁰⁷ Tamże, s. 177.

¹⁰⁸ Kronikarz zanotował, iż wówczas „zrestaurowano i wytuszowano złotem wielki ołtarz” – APBK rkps sygn. XII-a-1: *Archivum conventus Ressoviensis*, s. 179.

¹⁰⁹ Na temat prac restauracyjnych przy ołtarzu w kaplicy Matki Bożej kronikarz zanotował: „W kaplicy N. Maryi P. uskutecznił następujące prace: Przede wszystkim ołtarz był we wielu miejscach bardzo zniszczony. Spód cały był zupełnie spróchniały – stąd musiano go zastąpić zupełnie nowym. Musiało się też z powodu zniszczenia sporządzić jednego anioła, jedną figurę, fryz jeden, wazony, liście na kapitelach, palmy, wieńce, filunki i monogramy – wszystko zupełnie nowe. Nyżę zaś, w której stoi cudowna statua ozdobiono koronkami, których przedtem wcale nie było. Przy tej sposobności menzę ołtarza przyprowadzono do pierwotnego stanu. Któryś bowiem z poprzednich o. gwardyanów do pierwotnej menzy domuował naprzód od wnętrza kościoła 35 cm muru – a tak samo miejsce próżne między menzą a ołtarzem zamurował – na murze postawił tablicę z monogramem N. Maryi P. – tablica zaś ta pokrywała schodki prowadzące wprost do cudownej statuy, jakby dla ułatwienia drogi złodziejom. Wszystko więc co niepotrzebne zostało usuniętem. (...) Sprawił też o. gwardyan nową maszynę do zasuwania obrazu mocną i trwałą a przypasowaną do muru, a nie jak dawniej było do ołtarza, wskutek czego przy zasuwanu ołtarz się trząsł i musiał się przedwcześnie rujnować. (...) Cały ołtarz ozłocony został nowem złotem sprowadzonym z fabryki Majerowskiej z Wiednia. Tę pracę wykonał p. Rarogiewicz z Przeworska. Obrazy w ołtarzu tenże odnowił artysta p. Abramowicz” – APBK rkps sygn. XII-a-1: *Archivum conventus Ressoviensis*, ss. 176–177, 178.

¹¹⁰ Kronikarz zanotował w kronice: „Odnówione też zostały obrazy wotywny wiszące po obu stronach kaplicy. W bardzo smutnym były stanie i tylko z ciężką biedą ze strzępków prawie udało się je sprowadzić do stanu, w jakim są teraz. Tę pracę wykonał artysta Szczurowski. Sprawiono do tych obrazów śliczne, a do stylu kościoła zastosowane ramy, które stanowią prawdziwą ozdobę kaplicy, kosztowały 450 złr.” – APBK rkps sygn. XII-a-1: *Archivum conventus Ressoviensis*, s. 178.

¹¹¹ Tamże, s. 178.

¹¹² Kronikarz na temat restauracji cudownej figury Matki Bożej napisał: „Statuę cudowną znaleziono w bardzo niedobrym stanie. W wielu miejscach była spróchniała, w wielu też miejscach były dziury zwłaszcza na szyi. Dotychczas na głowie były włosy sztuczne przyprawione, co ogromnie szpeciło a przez przyprawienie tychże głowa była nadwyrażoną. Całą więc figurę przyprowadzono do ładu i czas był już najwłaściwszy i ostateczny, bo przy dotychczasowym stanie nie trudno było o nieszczęście, mianowicie o spadnięcie figury, co by sprowadziło zupełne jej zniszczenie, a wtedy zniknęłoby wszystko, co miejsce to czyni nam tak drogiem, co tyle ludu z dalekich okolic sprowadza. Tedyby dopiero księża świeccy a zwłaszcza z tutejszej parafii klasnęliby z radości, bo im ta cudowna figura, ten kościół śliczny zawsze solą w oku, a ta dziwna zawiść i antagonizm przechodzi tradycyjnie z jednego na drugiego proboszcza. Ale dzięki P. Jezusowi i Jego Najświętszej Matce w sam czas wszystko załatwiono. Musiało się mianowicie do tych otworów w figurze utworzonych przez robaka wpuszczać pokost i pewien rodzaj farby

odnowienia malowideł w całym kościele¹¹³. Wspomnieć warto, iż oprócz pieniędzy składano też wszelkie inne wartościowe przedmioty, zwłaszcza biżuterię, której użyto do ozdobienia koron i Cudownej Figury, a także bezpośrednio do remontu. Trzeba podkreślić, iż ilość składanych ofiar była jak na tamte czasy bardzo duża¹¹⁴.

Nowe korony zostały wykonane przez krakowskiego jubilera Stanisława Wojciechowskiego. Były one bardzo kosztowne. Ich wartość szacowano na 5600 złr. Zrobione z czystego srebra, cyzelowane złotem, miały kształt zbliżony do kształtu korony królowej Jadwigi. W złotych rozetach otoczonych diamentami zostały umieszczone drogie kamienie, jak opale brazylijskie, rubiny dalmatyńskie oraz perły syjamskie¹¹⁵.

czerwonej, nie dopuszczających przystępu robakowi, czem drzewo stare nasiąkło a przez to istnienie figury na długie czasy zabezpieczone. Przez oczyszczenie zaś odzyskała twarz N. Maryi P. dawny miły i pociągający wyraz” – APBK rkps sygn. XII-a-1: *Archivum conventus Ressoviensis*, s. 177.

¹¹³ O restauracji malowideł w kościele kronikarz napisał: „Równocześnie pracowano około odnowienia malatury całego kościoła. Kościół był malowany al fresco, ale z biegiem czasu malowanie całe bardzo się zabrudziło, a w kilku miejscach tynk odpadł. A już najgorzej było z kaplicą P. Jezusa a to przez niefortunną restaurację jej przez byłego tutejszego gwardiana o. Justyna Szaflarskiego. Ten bowiem odnawiając kazał dać na freski klejową farbę a prócz tego na ścianach były niektóre sceny z męki pańskiej tak przedstawione, że dawały ludziom powód do śmiechu, z czego się penitenci przy spowiedzi oskarżali. Ściany całej kaplicy więc trzeba było myć rozmaitymi kwasami, by dojść do ładu, a to niemało przyczyniło kosztów. Nadto z powodu wilgoci, jaka się ukazała, trzeba było w całej nawie i kaplicy P. Jezusa ściany obdrapać i na nowo wytynkować wapnem hydraulicznem od spodu aż po okna. I tak dopiero dokonano odnowienia malatury całego kościoła, na nowo malując lub tylko odczyszczając, gdzie czego potrzeba było. Przy tem w wielu miejscach przybyły a zwłaszcza na sklepieniu od chóru muzycznego złocenia znacznie upiększające a zupełnie zgodne ze stylem. Pierwotnie żadnych złocień nie było. Była także w presbiterium za menzą wielkiego ołtarza po lewej stronie u góry rysa wielka w murze istniejąca już od roku 1728. O. gwardyan już dawniej, aby zapobiedz gorszym skutkom mur ściągnął przy poprawianiu wiązań dachu żelaznymi ankrami. Obecnie tę szparę cyklinowano i zaprawiono” – APBK rkps sygn. XII-a-1: *Archivum conventus Ressoviensis*, s. 178.

¹¹⁴ Tamże, s. 176.

¹¹⁵ W. Murawiec, *Rzeszów*, [w:] *Klasztory bernardyńskie*, s. 308; A. Fridrich, *Historie cudownych obrazów*, s. 417. – APBK rkps XII-a-1: *Archivum conventus Ressoviensis*, s. 177. – W najstarszej kronice tak napisano na temat nowych koron: „Nowa korona kosztowała 5 tysięcy 600 złr. w. a. sporządzona jest z czystego srebra bez żadnej domieszki, a cyzelowana złotem. Ma formę korony królowej Jadwigi. W rozetach szczerolotych otoczonych diamentkami mieszczą się drogie kamienie a mianowicie: 1) w środku opal brazylijski wielki znaczniejszej wartości, 2) 2 topazy, 3) 2 rubiny dalmatyńskie, 4) 2 perły syjamskie, 5) 2 opale mniejsze tęczowe. Koronę wykonał p. Wojciechowski z Krakowa ten sam co robił koronę dla Kalwarii Zebrzydowskiej. Nadmienić wypada że w Koronach prócz drogich kamieni nie ma nic kupionego, ale wszystka powstała z ofiar pańien polskich, które na ten cel przysłały złote ozdoby swoje, kolce, brosze, bransolety,

Bezpośrednie przygotowania do koronacji rozpoczęły się w maju 1898 r. Wtedy to gwardian, o. Hipolit Śmiałowski, wraz z prowincjałem, o. Łukaszem Dankiewiczem, uprosili biskupa przemyskiego, Łukasza Soleckiego¹¹⁶, o zgodę na dokonanie kolejnej koronacji Matki Bożej Rzeszowskiej¹¹⁷. Wówczas wysłano poprzez kurię przemyską pismo do Kapituły Watykańskiej, w którym proszono o wydanie dekretu ponownej koronacji cudownej statuy Matki Bożej Rzeszowskiej. Pismo zostało podpisane przez biskupa przemyskiego Łukasza Soleckiego, który prosił jednocześnie o wydanie upoważnienia na dokonanie tego aktu. W dniu 8 sierpnia 1898 roku Kapituła Watykańska wydała dekret, który upoważniał biskupa Soleckiego, aby dokonał ponownej koronacji figury w kościele Bernardynów rzeszowskich¹¹⁸.

pięścionki, kanaki, monety dawniejsze a dały tyle, że znaczna część z tego użyta została na inne cele restauracyjne, co zresztą i koniecznym było, bo wiele kosztowności przysłanych zostało wtedy, kiedy już Korona zamówiona i zgodzona została” – APBK rkps sygn. XII-a-1: *Archivum conventus Ressoviensis*, s. 177.

¹¹⁶ Łukasz Solecki urodził się 6 sierpnia 1827 r. Był biskupem przemyskim w latach 1881–1900. Zmarł 2 marca 1900 r.

¹¹⁷ APBK rkps sygn. XII-a-1: *Archivum conventus Ressoviensis*, s. 179. - Kronikarz w kronice klasztornej zanotował na ten temat m.in.: „O. Prowincjał wraz z Ojcem Gwardyanem w maju tego roku osobiście uprosili o cezwolenie włożenia nowych koron JE. Ks. Biskupa Soleckiego z Przemyśla – Rzym polecił postarać się o nowy dokument od Ks. Ks. Kanonika Bazyliki na koronację. Posłane do Rzymu dwa dokumenty koronacyjne z 1763 zostały w Rzymie a nowy przysłano ale za to krótki czas zostawał do 8 września – więc telegraficzną drogą o. Prowincjał załatwiał tę sprawę i dlatego wielki koszt, bo przeszło 100 fl.” – tamże, s. 179.

¹¹⁸ APBK rkps sygn. XII-l-2: *Akta różne klasztoru*, ss. 59–60.

Dekret Kapituły Watykańskiej:

„W Imię Boże!

Ja niżej podpisany poświadczam, że w aktach Najprzewielebniejszej Kapituły Watykańskiej dnia 31. lipca 1898-ego roku czytać można co następuje: Najprzewielebniejszy Łukasz Solecki Biskup przemyski obrządku łacińskiego w Galicji austriackiej, listami z dnia 25. Lipca roku bieżącego doniósł, że w kościele OO. Bernardynów w Rzeszowie, należącym do jego Dyecezyi, znajduje się statua Najświętszej Panny Maryi Wniebowziętej z Dzieciątkiem Jezus, którą to statwę wierni już od roku 1514-ego do dni naszych szczególniejszą czcią otaczają. Najprzewielebniejszy Kapituła Watykańska uchwaliła i wydała Dekrety, już w latach 1753-ego i 1760-go, aby tę statwę Najświętszej Panny złotą koroną przyozdobiono. Jakoż odbył się rzeczywiście akt koronacji tej statuy, a dokonał go dnia 8. Września 1763-ego roku Wacław Sierakowski Arcybiskup lwowski.

Lecz w roku 1865 skradziono świętokradzko te kosztowne korony, a z ubóstwa zastąpił je Wielebny Ojciec Dzielski, ówczesny Gwardyan konwentu koronami z brązu. Teraz zaś, gdy zrobione zostały korony drogocenne, prosi Najprzewielebniejszy Biskup o upoważnienie, aby je imieniem Najprzewielebniejszej Kapituły Watykańskiej mógł poświęcić i włożyć na statwę Matki Boskiej z Dzieciątkiem Jezus.

Najprzewielebniejsza Kapituła Watykańska uwzględniając tę prośbę, przekonawszy się, że wszystko co się w podanem zawiera i samej Kapituły się dotyczy z prawdą jest zgodne, uchwaliła jednogłośnie, przychylić się do tej prośby wspomnianego Biskupa.

Niestety, ordynariusz przemyski zachorował i nie mógł przybyć na uroczystości koronacyjne. W zastępstwie przyjechał i ukoronował cudowną statwę Matki Bożej Rzeszowskiej arcybiskup tytularny i zarazem kanonik katedralny lwowski, były biskup wileński rezydujący we Lwowie, Karol Hryniewicki¹¹⁹.

W uroczystościach wzięło też udział 46 ojców z klasztorów bernardyńskich oraz 76 księży diecezjalnych w obecności wielkiej rzeszy pielgrzymów. W pierwszym dniu było ich około 6 tysięcy, nazajutrz już ponad 15 tysięcy, a w sam dzień koronacji ponad 60 tysięcy. Jak na warunki rozbiorowe było to bardzo dużo. Warto dodać, że przez wszystkie te dni do komunii św. przystąpiło 17 tysięcy wiernych¹²⁰.

Obchody rozpoczął o. prowincjał Bernardynów celebracją niesporów 4 września wieczorem, podczas których kazanie wygłosił o. Norbert Golichowski. Nauki podczas sumy i msze św. odprawiane były w pięknie przygotowanej kaplicy w ogrodzie klasztornym. Przez kolejne trzy dni prowadzone były rekolekcje (5–7 września), a od 6 września również 40-godzinne nabożeństwo. Do głoszenia kazań rekolekcyjnych zostali wybrani wybitni kaznodzieje z o. Norbertem Golichowskim na czele¹²¹.

Uchwaliła tedy najchętniej, aby wspomnianą statwę Najśw. Panny Maryi Wniebowziętej z Dzieciątkiem Jezus, złotymi koronami, sprawionymi z ofiar wiernych przyozdobiono i odznaczono. Daje też upoważnienie Najprzewielebniejszemu Biskupowi przemyskiemu obrz. lac. aby w dzień, który sam obierze, albo osobiście, albo przez innego Dostojnika kościelnego imieniem Kapituły Watykańskiej na głowę wspomnianej statuy Najśw. Panny Maryi i Dzieciątko Jezus włożył złote korony, zachowując przypisany rytuał. Dano w pałacu Kapitułnym dnia 8. Sierpnia 1898-go roku". – APBK rkps sygn. XII-I-2: *Aktia różne klasztoru*, ss. 59–60.

¹¹⁹ APBK – dok. 157: *Karol Hryniewicki, arcybiskup pergeński, koronuje, za pozwoleniem kapituły watykańskiej z 14 sierpnia 1898 roku, cudowną statwę Matki Boskiej w kościele Bernardynów w Rzeszowie*. – Hryniewicki Karol urodził się 24 grudnia 1841 r. w Pulsach k. Bielska Podlaskiego. Studiował w Seminarium Duchownym w Mińsku i w Akademii Duchownej w Petersburgu. Świecenia kapłańskie przyjął w 1867 r. W 1883 roku został biskupem wileńskim. W 1885 roku został skazany przez rząd carski na wygnanie (Jarosław nad Wolgą), w wyniku czego w 1889 roku zrezygnował z biskupstwa i w 1890 roku wyjechał z Rosji. Następnie został mianowany arcybiskupem tytularnym Perge i od 1893 roku pełnił obowiązki proboszcza w Tuchowie. Od 1895 roku osiadł we Lwowie, jako kanonik kapituły katedralnej. Prowadził tam ożywioną działalność duszpasterską. Zmarł 14 kwietnia 1929 roku we Lwowie. – T. Krahel, *Hryniewicki Karol*, [w:] J. Walkusz, S. Janeczek, S. Wielgus [red.], *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1993, t. 6, kol. 1265.

¹²⁰ W. Murawiec, *Rzeszów*, [w:] *Klasztory bernardyńskie*, s. 308; A. Fridrich, *Historie cudownych obrazów*, s. 417. – APBK rkps sygn. XII-a-1: *Archivum conventus Ressoviensis*, s. 180.

¹²¹ APBK rkps sygn. XII-a-1: *Archivum conventus Ressoviensis*, s. 179. – Nauki rekolekcyjne podczas rekolekcji głosili również: o. Innocenty Kominek – gwardian z Gwoźdźca, o. Aleksander Wójcik – gwardian z Przeworska, o. Sergiusz Michna – gwardian z Sokala i o. Ferdynand Moralski – wikary z Tarnowa. Tamże, s. 179.

W dzień poprzedzający koronację przyjechał do Rzeszowa bp Hryniewiecki, witany z radością przez całe miasto z burmistrzem i duchowieństwem na czele. Po południu przeniósł on cudowną figurę Matki Bożej do kaplicy obok klasztoru. Tam przez całą noc trwało czuwanie, a figura była strzeżona przez członków straży honorowej.

Suma koronacyjna rozpoczęła się dokładnie o godzinie ósmej rano 8 września 1898 r., w święto Narodzenia Matki Bożej. Biskup wyniósł na ołtarz korony, a następnie odczytał wiernym akt koronacyjny oraz odebrał od gwardiana przysięgę, że on i jego następcy będą strzegli tego cennego klejnotu. Potem nastąpiło poświęcenie koron i rozpoczęła się uroczysta msza św. pontyfikalna.

Wartym odnotowania jest fakt, że na tej mszy byli obecni m.in. minister Adam Jędrzejowicz, marszałek powiatu Stanisław Jędrzejowicz i starosta radca Fedorowicz. Liturgię uświetniał chór rzeszowski oraz orkiestra 90 Pułku Piechoty. Kulminacyjnym momentem była oczywiście chwila koronacji. Po komunii św. arcybiskup osobiście włożył na skronie Matki Bożej i Dzieciątka Jezus nowe korony, a następnie zaintonował dziękczynne „Te Deum”. Wyzwoлиło to w sercach wiernych niezwykle wzruszenie i radość¹²². Na pamiątkę koronacji z 1898 roku w trzy lata później ustawiono na placu klasztornym figurę Matki Bożej Królowej Polski¹²³.

* * *

W słowie kończącym niniejszy artykuł trzeba oddać należny hołd bernardyńskim zakonnikom, którzy przez całe wieki, nie zważając na różnorodne trudności, ogromnym zaangażowaniem duszpasterskim i osobistym przykładem szerzyli kult Matki Bożej Rzeszowskiej. Ten kult Madonny Rzeszowskiej szerzą do dnia dzisiejszego i chociaż w naszych czasach nie ma wprawdzie tak okazałych uroczystości jak dawniej, niemniej kościół Bernardynów w Rzeszowie jest nadal znaczącym ośrodkiem kultu maryjnego dla całego regionu południowo-wschodniej Polski. Wielu ludzi można spotkać i dziś na modlitwie przed Cudownym Statuą Matki Bożej, zaś składane prośby i podziękowania, a przede wszystkim liczne wota świadczą nadal o żywotności tego szczególnego miejsca.

¹²² APBK rkps sygn. XII-a-1: *Archivum conventus Ressoviensis*, ss. 179–181.

¹²³ Tamże, ss. 190–191.

Summary

Key Events in the History of the Bernardine Sanctuary of Our Lady in Rzeszow

This article attempts to show a small part of the pastoral ministry conducted in Rzeszow, namely that of the Bernardines in the Marian Sanctuary. The Sanctuary had its beginning with the revelation of Our Lady to a certain Jacob Ado, which took place in a garden, on a tree, in 1513. Since that time, a gradual development of the Marian cult has been observed, as well as an increased number of pilgrims coming to that place.

The first part of the article is devoted to the Marian trend present in the Bernardine Order. The second part presents the numerous miracles and graces received by the faithful from God, thanks to the Blessed Mother's intercessions, and the three coronations of the Miraculous Statue of the Blessed Mother with the Child Jesus. The remainder of the article focuses on the fact that the Sanctuary has been very popular among the faithful of Rzeszow, of the surrounding areas, as well as the rest of Poland. The author wishes to express his gratitude to the many Bernardine friars who realized their vocations, both monastic and pastoral, in this special place, through their selfless pastoral work and personal commitments.

STORIA DELL'ARCHIVIO DELLA CUSTODIA DI TERRA SANTA A GERUSALEMME

Premessa

Una *Storia dell'Archivio della Custodia di Terra Santa* non esiste. Notizie storiche frammentarie, sparse qua e là, sono state finora di poco aiuto perché troppo casuali o non approfondite sufficientemente. A quanto risulta, chi finora si è maggiormente occupato della Storia dell'Archivio di Terra Santa, è P. Leonardo Lemmens, anche se non proprio di proposito, ma in relazione alla prospettata pubblicazione di alcuni documenti dell'Archivio.

Il manoscritto del Lemmens fu da lui stesso consegnato a P. Girolamo (Hieronimus) Golubovich perché ne curasse la stampa, rivedendolo e completandolo prima della pubblicazione. Dopo pochi mesi il P. Lemmens morì (1929). Il Golubovich, con qualche limitato ritocco e aggiunta (quasi sempre posti in nota e seguiti dalla sigla H.G), nel 1933 ha pubblicato il manoscritto del Lemmens col titolo *Collectanea TS ex Archivo Hierosolymitano deprompta*. Qui, in neppure due pagine (244–245), vi è la più ampia notizia generale riguardante la storia dell'Archivio della Custodia di Terra Santa, finora esistente.

La pubblicazione di molti documenti dell'Archivio Storico della Custodia di Terra Santa, che si è intensificata in questi ultimi anni, ha di volta in volta creato l'occasione per qualche accenno o digressione sull'archivio in questione, e ha portato qualcosa di nuovo o di utile per una migliore conoscenza storica dello stesso. Ora, tutto un insieme di cose da tempo postulava un lavoro che non si limitasse a questo o a quell'altro periodo, situazione o aspetto ecc., ma che abbracciasse tutti i sette secoli della sua ininterrotta esistenza.

Ci sembra ragionevole pensare che valga la pena di studiare e conoscere la storia di questo archivio, che ha avuto l'onore di essere menzionato da Chateaubriand e da san Pio X, e di cui si sono occupati molti scrittori di cose di Terra Santa dal secolo XVII in poi. Si tratta del più antico archivio cattolico esistente in Terra Santa, e documenta non solo la storia *in loco* dell'istituzione religiosa alla quale appartiene, ma anche quella della presenza cattolica in tante regioni del Vicino Oriente, per più secoli.

Ogni archivio ha una sua storia, non sempre lineare. Da una prima raccolta di documenti fino alla sua configurazione come archivio nel pieno senso del termine, ci vogliono a volte tempi lunghi, e a volte attraversa vicissitudini tali da mettere in pericolo la sua stessa esistenza.

La storia di un archivio è un po' la storia degli inizi dell'istituzione di cui fa parte e di cui è un'emanazione/espressione. La storia di un archivio, specie se le origini risalgono a tempi piuttosto remoti, può interessare non solo per quello che effettivamente contiene e per quello che rappresenta, ma anche per le sue lacune, vale a dire, per la documentazione che di per sé dovrebbe custodire e che *de facto* non possiede. In tale circostanza, naturalmente, per essere di qualche utilità, le cose devono essere convenientemente documentate e spiegate.

Più che la *grande* storia, quella di un archivio è un risvolto di storia, alla quale di solito non si bada, eppure può fornire spiegazioni a non poche cose in modo molto più appropriato e convincente di tante autorevoli spiegazioni. La storia dell'Archivio di un'istituzione non solo può essere interessante in se stesso, ma anche – e forse di più – per il fatto che direttamente o indirettamente presenta/documenta il *farsi* e lo sviluppo della vita interna dell'istituzione, nei suoi *risvolti per aliam viam* non facilmente conoscibili.

L'archivio ci svela una storia particolare che, naturalmente, bisogna saper leggere, come si dice, tra le righe; sovente è una storia niente affatto secondaria e forse più *illuminante* di tutte le altre storie. Senza dire che per un archivista la conoscenza della storia dell'Archivio è di capitale importanza ai fini del suo lavoro pratico.

L'Archivio della Custodia di Terra Santa, sebbene non sia un *grande* archivio, ha la sua importanza: in primo luogo perché *espressione* di una organizzazione cattolica in *partibus infidelium*, per secoli rappresentante della Santa Sede in quelle terre; poi perché – a suo tempo – se ne è interessata (anche con provvedimenti specifici) la *Sacra Congregatio De Propaganda Fide*, e la sua problematica ha interessato anche il Governo della Repubblica di Venezia.

Orbene, nel caso nostro, trattandosi di un archivio che documenta tanta parte del ritorno del cattolicesimo in Terra Santa, è sembrato che valesse la pena scriverne la storia tenendo conto dell'interesse che può avere per chi

s'interessa della presenza cattolica in Terra Santa e nei paesi circonvicini. Si è preferito riportare spesso testimonianze dirette, anche perché nelle loro formulazioni presentano risvolti storici non privi d'interesse per meglio inquadrare il fatto storico che ha generato i provvedimenti documentati.

L'importanza di questo Archivio proviene anche dal fatto che essendo la Custodia di Terra Santa presente in tutti i Paesi del Vicino Oriente, nel suo Archivio Centrale viene riflessa la vita di ognuno di essi. In non pochi casi – per certi luoghi e a volte per interi secoli – esso conserva l'unica testimonianza di questo passato. Infatti, tutte le altre organizzazioni cattoliche, a parte la Chiesa Maronita, sono venute o sono nate in Terra Santa, almeno due secoli dopo l'arrivo dei francescani, e comunque tutte sono limitate in quanto al luogo, o ai settori di attività, o alla giurisdizione territoriale dei fedeli.

Che si tratti di un archivio molto importante e ricco lo conferma lo scrittore Luis Bréhier, che stimava questo Archivio come uno dei più importanti delle Missioni Cristiane del Vicino Oriente¹. Basti riportare l'opinione di due autori – rispettabilissimi storici – che hanno dato, per così dire, l'aria a quanti si sono adoperati a fare da divulgatori.

Sulla fine del XIX secolo, il Golubovich – riferendosi in particolare al fondo *Firmani* che si trovava a quel tempo nella Procura Generale di Terra Santa – afferma: "... (l') Archivio de' Minori di Terra Santa (è) ricco di non pochi e pregiati documenti specialmente arabi"². L'affermazione viene ribadita ancora: "... (il) nostro prezioso Archivio Gerosolimitano (dei Firmani)"³. Più di trent'anni dopo, sempre il Golubovich, è ancora più esplicito nel definirlo il *ricchissimo Archivio della S. Custodia*⁴. E qui, il riferimento così come suona, abbraccia tutto l'archivio, senza limitazioni o particolarismi, ma se proprio si volesse sottilizzare, stando a tutto il suo ampio contesto, il giudizio non terrebbe conto del fondo Firmani.

A sua volta il P. A. Arce appare ancora più sicuro, tanto che pensa di poter fornire particolari e variazioni sul tema. Trascrivo semplicemente le frasi più impegnative:

– "uno dei più grandi tesori dell'Archivio sono le 58 Bolle e Brevi pontifici che si conservano, originali..."

¹ L. Bréhier, *L'Église et l'Orient au Moyen Age*, Paris 1907, p. XII.

² G. Golubovich, *Serie Cronologica dei Superiori di Terra Santa*, Gerusalemme 1898, p. XXVIII.

³ Ibidem, p. 125.

⁴ Cf. L. Lemmens, *Descriptio Codicum Archivi Custodiae Terrae Sanctae, qui ad ejusdem historiam (usque 1847) spectant*, [in:] *Collectanea Terrae Sanctae (Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa)*, XIV, Quaracchi 1933, p. VII. La frase riportata si trova nella *presentazione* che il Golubovich fa del menzionato volume.

– “Una parte importante dell’Archivio è costituita dai Firmani...”

– “Nel nuovo convento (di San Salvatore, i Francescani) installarono con grande attenzione il loro ricco Archivio del Sion... Da allora, l’Archivio è stato arricchito senza sosta dagli archivisti che si sono succeduti. I contributi per arricchirlo sono stati sempre continui e di provenienza molto varia: le cancellerie di Madrid e Parigi; le varie congregazioni di Roma, soprattutto la Propaganda (Fide); i Ministri Generali dell’Ordine nelle loro residenze di Roma e Madrid. Arrivarono abbondanti e preziosi documenti anche da Costantinopoli...”.

– “L’Archivio è sempre stato ben curato ed organizzato alla perfezione, così come dimostrano i vari cataloghi che conosco e possiedo”.

– “La ricchezza dell’Archivio è principalmente costituita dai Documenti pontifici e dai Documenti dei Sultani”⁵.

– Dalle pagine che seguono si avrà anche una verifica di quanto è stato affermato dal Golubovich e da Arce, con il possibile ridimensionamento di tanti punti o dati storici, ma sempre sulla base di sicura documentazione.

1. Denominazione

L’Archivio centrale della Custodia di Terra Santa solo da poco tempo è ufficialmente chiamato *Archivio Storico della Custodia di Terra Santa*, e precisamente dalla primavera del 1975, quando sono terminati i lavori di risanamento e adattamento dei locali destinati a suo uso esclusivo nel convento di San Salvatore. Prima di allora era designato in tante maniere diverse che vale la pena riportare perché a loro modo sono l’indice di certe sue situazioni o traversie in vari periodi storici e della valutazione di cui godeva.

La prima notizia di un deposito di documenti, nel senso di un complesso tenuto insieme, risale agli anni 1467–1472, nel convento del Monte Sion presso il Cenacolo detto deposito era conosciuto come *capsa privilegiorum*, e stava nella camera del P. Guardiano cioè del P. Custode⁶. Altra notizia di poco posteriore, precisamente del 4 Dicembre 1477, parla di Bolle Pontificie, in originale, conservate *in Sacro Monte Syon in quadam parva capseta*⁷.

⁵ A. Arce, *Archivio Storico della Custodia di Terra Santa*, [in:] *La Custodia di Terra Santa e l’Europa* (a cura di M. Piccirillo), Roma 1983, pp. 140–142.

⁶ G. Golubovich, *Serie*, p. 30. Per la designazione/denominazione Cf. *Diarium Terrae Sanctae*, 1(1908), p. 17.

⁷ Cf. *Codice A*, fol. 16 (Codice contiene le notizie sulle Bolle Pontificie e si trova nell’Archivio Gerosolimitano).

Nella seconda metà del '500, P. Francesco Gonzaga, Ministro Generale, accenna ad *archivi del sacro Monte Sion*⁸. Una denominazione questa, ormai di valore storico, perché il convento del Monte Sion – Cenacolo compreso – fu perduto nel 1551⁹; nondimeno la denominazione ebbe fortuna, visto che fu usata fino agli inizi del XX secolo. Ad esempio, il Quaresmio la usa costantemente nel pubblicare specifiche bolle pontificie che vanno dalla prima metà del sec. XIII al 1588¹⁰.

Se nel caso del Quaresmio, nei primi decenni del '600, riferirsi all'*archivio del sacro Monte Sion* ha ancora una certa qual pertinenza, dopo di lui tale titolo pare, per più aspetti, perlomeno improprio¹¹. L'altro esempio viene dato dal Custode di Terra Santa, P. Roberto Razzoli nel suo libro *I Francescani in Oriente* dove a più riprese facendo riferimento a specifici documenti li dice esistenti in *Archivio Sacri Montis Sion*¹².

Nel 1564 – siamo già nel Convento di San Salvatore e non più in quello del Monte Sion perduto nel 1551 – il complesso di documenti pontifici, dei Principi Cristiani e del Governo Turco viene chiaramente chiamato *archivio*, senza altre specificazioni¹³.

Don Aquilante Rocchetta, un pellegrino che è stato in Terra Santa nel 1598–1599, a conferma di certe sue asserzioni scrive: “Tutto il sopradetto

⁸ Questa espressione si incontra per la prima volta in: F. Gonzaga, *De origine Seraphicae Religionis Franciscanae ejusque progressibus*, Romae 1587, p. 107. L'autore accennando a un documento, asserisce che esso “extat in sacri montis Sion archivis”.

⁹ Cf. P. Verniero, *Croniche ovvero Annali di Terra Santa*, (ed. G. Golubovich), [in:] *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa*, Quaracchi 1929, I, pp. 157–159.

¹⁰ Cf. F. Quaresmio, *Historica, Terrae Sanctae elucidatio*, I (ed. II), Venetiis 1880, pp. 288–331. Si noti che detta opera scritta tra il 1616 e il 1625, venne pubblicata (I ed.) nel 1634–1639.

¹¹ Basta citare solo due esempi. Il P. Bonaventura da Danzica (siamo nel 1726) così intitola un suo scritto-relazione “L'Archivio del Sacro Monte Sion disposto l'anno 1726 alli 30 di Settembre”, di cui il contenuto dimostra che solo un'altra minima parte (nel senso quantitativo) era di provenienza dal “monte Sion”. Senza dire che all'inizio dello stesso scritto l'A. si esprime diversamente. “Fu disposto l'archivio di Terra Santa l'anno 1726...” Cf. E. Castellani, *Atti del Rev.mo P. Lorenzo Cozza Custode di Terra Santa (1709–1715)*, Quaracchi 1924, I, p. X.

¹² Cf. R. Razzoli, *I Francescani in Oriente*, Gerusalemme 1909. Cf. le pagine: 33 (Firmiano), 42 (*Cronache* ms. Del da Valenzano), 44 (Firmiano), 49 (Firmiano), 53 (*Cronache* ms.), 55 (Firmiano), 58–59 (4 citazioni di Firmiani), 66 (Firmiano), 115 (*Cronache* ms.), 130 (*Archivio de Sacro Monte Sion: Lettere ai Principi* ms. 3), 132–133 (3 citazioni, *Cronache* ms. e *Lettere ai Principi*), 134 (*Cronache* ms.), 138 (*Cronache* ms.), 139 (2 volte, *Regestum* I), 142 (*Relazione* ms. *Esistente nell'Archivio del Sacro Monte Sion*), 145, 147 (2 volte, *Cronache* ms.), 148 (1 volta Firmiano, 1 volta *Cronache* ms.), 153 (3 volte *Cronache* ms.).

¹³ Cf. Fr. Pantaleo de Aveiro, *Itinerário da Terra Santa e suos particularidades*, Coimbra 1927, p. 177.

si cava dalli originali, i quali sono riserbati nell'Archivio della Chiesa del Santo Sepolcro"¹⁴. Da tutto un insieme di dati si deduce che non intende un archivio diverso, ma di quello centrale della Custodia, che per quanto si sa non è mai stato al Santo Sepolcro.

Con la seconda metà del secolo XVI inizia la trafila delle varie denominazioni che si riferiscono sempre allo stesso archivio. Eccole in ordine cronologico ma senza pretesa di completezza:

– *Archivio del Sacro Monte Sion* (anno 1587: denominazione già allora impropria, ma che farà fortuna, infatti si trova usata abitualmente dal Quaresmio (1616–1625)¹⁵.

– Il P. Pietro Verniero riferendosi alla compilazione delle sue *Croniche ovvero Annali di Terra Santa* (Prima redazione negli anni 1634–1636), fa menzione a *certe scritture che nell'Archivio di San Salvatore si ritrovavano in lingua turchesea et arabica*. Nell'intitolare poi il suo inventario ritorna con la stessa terminologia: *Registro et rubriche di tutte le scritture di Terra Santa che si conservano nel nostro Archivio di San Salvatore*¹⁶.

– Stessa denominazione troviamo usata nella prima metà del '700, dove si parla di come *fu disposto l'archivio di T.S.*, e siamo esattamente nel 1726¹⁷.

– Verso la fine del XIX – inizio XX secolo si ritrova la stessa denominazione, ad es. in un'opera del P. Livorio Oliger¹⁸. E sì che il primo nucleo, quello che esisteva all'epoca del Monte Sion, era stato in seguito più volte non solo rimaneggiato, ma continuato e allargato così da non conservare più la sua primitiva configurazione¹⁹.

– Continuando con le denominazioni troviamo, nel 1898, il titolo *Archivio Gerosolimitano*, e quello di *Archivio della Segreteria in Gerusalemme*²⁰. Nel periodico *Diarium Terrae Sanctae*, pubblicato a Gerusalemme negli anni 1908–1912, e che in ogni fascicolo aveva una sezione intitolata *Ex Archivis Terrae Sanctae*, si incontrano le espressioni: "Archivio Gerosolimitano – Archi-

¹⁴ A. Rocchetta, *Peregrinatione di Terra Santa*, Palermo 1630, p. 393.

¹⁵ Comunque, nel caso del Quaresmio siamo nei primi decenni del '600, riferirsi all'*Archivio del sacro monte Sion* ha ancora una certa qual pertinenza ma dopo di lui, tale usanza, appare per più aspetti perlomeno impropria. Cf. F. Quaresmio, *Historica Elucidatio Terrae Sanctae*, I, Venetiis 1880, p. 288.

¹⁶ P. Verniero, *Croniche*, VI, p. 102.

¹⁷ Vedi nota 11 dove si parla del P. Leonardo da Danzica.

¹⁸ Cf. L. Oliger, *Vita e Diarii del Card. L. Cozza*, Quaracchi 1925, 163.

¹⁹ Così: Archivio della Chiesa del Santo Sepolcro (ca. 1598–1599), Archivio di Terra Santa (1726), denominazione usata anche da Oliger nel 1925.

²⁰ Cf. G. Golubovich, *Biblioteca*, p. XXVII.

vio Gerosolimitano di Terra Santa – Archivio di Terra Santa – Archivio della Santa Custodia – Archivio del Sacro Monte Sion”²¹.

– Il Lemmens nella sua opera *Collectanea Terrae Sanctae ex Archivo Hierosolymitano deprompta* usa con maggior frequenza la terminologia Archivio della Custodia, o la variante Archivio della Custodia di Terra Santa²².

Tanta fluidità di terminologia per indicare il medesimo soggetto è indice che non sempre si aveva la chiara percezione dell’effettivo significato e valore dell’Archivio Centrale della Custodia, che finalmente ha assunto una più appropriata denominazione: *Archivio Storico della Custodia di Terra Santa*.

Sintomo evidente di una situazione per tanti diversi motivi precaria di questo archivio, i vari modi in cui è stato chiamato vengono qui riportati cronologicamente:

- 1467–1472: Capsa Privilegiorum
- 1563–1564: Archivio (Fr. Pantaleone de Aveiro)
- 1598: Archivio della Chiesa del Santo Sepolcro
(D. Aquilante Rochetta)
- 1616–1625: Archivium sacri/sancti montis Sion (F. Quaresmio)
- 1634–1636: Archivio di San Salvatore (Verniero, come pure da Serino)
- 1637: Archivio di Terra Santa (*Sacra Congregatio De Propaganda Fide*, Lemmens)
- 1672–1686: Archivio di (questo santo) Convento di San Salvatore a Gierusalemme
Archivio del Santo Monte Sion
Archivio di Gierusalemme
Archivio di Terra Santa (Calahorra)
- 1671–1674: Sacri Montis Sion Archivia
Archivium Sancti Salvatoris (P. Leonardo di Clore)
- 1726: Archivio del Santo Monte Sion
Archivio di Terra Santa (Indice generale del 1726; Leonardo da Danzica)
- 1767: Archivio del nostro Convento di San Salvatore (P. Giuseppe Antonio da Milano)
- 1850: Archivio di San Salvatore in Gerusalemme
Archivio del Monastero di San Salvatore in Gerusalemme
Archivi del Convento di San Salvatore in Gerusalemme
Archivi di Terra Santa

²¹ Cf. *Diarium Terrae Sanctae*, Gerusalemme 1909–1912, I, p. 117 e 79; IV, p. 107; I, p. 25, 44 e 87, 210.

²² Cf. L. Lemmens, *Descriptio*, p. 244 e 283.

- Archivi del Convento di Terra Santa in Gerusalemme
(Eugenio Borré)
- 1898: Archivio della Segreteria in Gerusalemme
(Golubovich, Serie Cronologica)
- 1909: Archivium Sacri Montis Sion (Razzoli)
- 1924: Archivio Conventus SS.mi Salvatoris
(*Status Descriptivus* 1924)
- 1933: Archivium Hierosolymitanum
(Lemmens, Golubovich, Collectanea)
- 1975: Archivio Storico della Custodia di Terra Santa

Dal 1467 al 1933 troviamo quindi 26 denominazioni: 6 volte si parla dell'Archivio di Monte Sion (o simili); 9 volte dell'Archivio di San Salvatore (o simili); 4 volte dell'Archivio di Terra Santa; 2 volte dell'Archivio di Gerusalemme e in 5 casi le denominazioni ricorrono una sola volta.

2. Luogo

I dati storici trovati finora e che riguardano gli ambienti di conservazione del materiale archivistico in questione, sono scarsi, frammentari e quasi sempre casuali. Ciò nonostante vale la pena fare ugualmente un excursus sull'argomento, perché può aiutare a fornire una nuova spiegazione a certi dati di fatto che si possono riscontrare nell'Archivio Storico della Custodia di Terra Santa.

Ci si limiterà a presentare la documentazione in forma di giustapposizione cronologica, senza *letture* forzate, lasciando al singolo documento il suo aspetto più o meno erratico.

Il nostro Archivio, è sempre rimasto a Gerusalemme, almeno nel suo insieme, fin dai suoi inizi: durante i primi due secoli (XIV–XVI) nel convento del Monte Sion; poi dall'anno 1560 ai giorni nostri, nel convento di San Salvatore, sebbene sia stato più volte smembrato e si sia sempre tentato – senza riuscirci del tutto – di ricomporlo in unità.

In quanto ad una più esatta ubicazione, stando alla documentazione scritta, si può essere certi che nella seconda metà del '400 si trovava nella camera del P. Custode. Infatti, il primo chiaro accenno sul luogo esatto della sua conservazione di allora, risale agli anni 1467–1472, al tempo cioè del Custode P. Francesco da Piacenza, il quale aveva disposto che il dato registro *non potetur extra Cameram patris Guardiani (Custodis)... et stet in capsula privilegiorum*²³.

²³ Cf. *Diarium*, I(1908), p. 17.

La cura che i frati hanno dedicato al loro Archivio, sia nei decenni prima sia in quelli dopo il forzato abbandono del convento presso il Santo Cenacolo, è testimoniata dal già citato pellegrino Don Aquilante Rocchetta che soggiornò in Terra Santa nel 1598. Egli, riferendosi a vari documenti pontifici che concedono al P. Custode *pro tempore* diverse specifiche facoltà, scrive: “Tutto il sopradDETTO si cava dalli originali, i quali sono riserbati nell'Archivio della Chiesa del Santo Sepolcro”²⁴.

Salvo un equivoco o svista del Rocchetta, è possibile che tutto o parte del materiale archivistico, sulla fine di quel secolo XVI, sia stato depositato al Santo Sepolcro per ragioni di maggior sicurezza, per un tempo, così è pensabile, piuttosto breve.

Nel 1634, P. Paolo da Lodi, Custode di Terra Santa – avendo constatato fin dall'inizio del suo mandato come *alcuni libri, bolle pontificie et altre scritture... in questo nostro convento di San Salvatore si trovavano hinc inde disperse* – comanda al P. Pietro Verniero di *radunare tutte le dette scritture e libri del governo, che si trovavano dentro e fuori dell'archivio di San Salvatore, e che le ordini e disponga tutte in forma d'Annali*²⁵.

È senz'altro utile sapere lo stato, nei primi anni del quarto decennio del '600, di almeno una parte del materiale archivistico, e quali disposizioni furono prese in proposito, come pure il luogo e nome dell'*Archivio di San Salvatore*, (titolo che dice dell'edificio che ospita l'Archivio). Non vi si trova invece nessun accenno all'ambiente specifico del convento di San Salvatore ove si trovava detto archivio.

Il 15 ottobre 1655 la Sacra Congregazione De Propaganda Fide scriveva al P. Custode: “Si è giudicato espediente... faccia partecipi gl'officiali et i discreti di cotesto convento (di San Salvatore). Oltre dunque la diligenza indicata delle tre chiavi per l'erario del danaro, farà anche il medesimo delle stanze delle scritture et archivio, de santuarii e delle pramine e farà inventario di tutte l'altre robbe, che sono in qualsivoglia officina, con trasmetterne qua una nota sottoscritta da V.R. e da cotesti discreti il che dovrà osservarsi ogni anno infollontemente”²⁶.

Proveniendo il documento da Roma, non si sa quanto possa corrispondere alla realtà dei fatti l'espressione *stanze delle scritture et archivio* (s'intende del convento di San Salvatore in Gerusalemme), dal momento che non si conosce

²⁴ A. Rocchetta, *Peregrinatione*, p. 393.

²⁵ P. Verniero, *Croniche*, IV, pp. 4–5.

²⁶ L. Lemmens, *Acta Sacrae Congregationis De Propaganda Fide pro Terra Sancta*, Quaracchi 1921, I, p. 182.

altro riferimento simile di quel tempo. Comunque, di interesse particolare ci sembra il contesto generale del documento, che stima l'archivio un bene concreto alla pari de *l'erario del danaro* e di altre strutture necessarie alla vita dei santuari.

Veramente più felice nell'esprimersi in proposito è un documento della stessa Congregazione in data 15 settembre 1655: "Fra le cose stimate più importanti per il buon governo di cotesti santuarii sono i documenti e le scritture, che concernono gl'interessi de' medesimi"²⁷.

Un'annotazione del 1681, riferendosi a un dato documento, dice che esso *si trova nell'Archivio o Credenzzone, che sta nella Stanza de Superiori maggiori di Gerusalemme*²⁸.

Nel secolo scorso, il P. Antonio Cirelli, del quale in seguito si addurrà una diretta testimonianza, sopra un documento datato 8 maggio 1682 aveva letto la seguente nota: "La presente copia sta stampata e si ritrova nell'Archivio del P. R.mo Guardiano di Gerusalemme, dove dice Apostasia – Arissa – Arabica – Armeni – Betlemme; e nell'ospizio di Arissa si ritrovano gli originali, e per maggior fede si sigilla col sigillo di questa Segreteria di San Salvatore in Gerusalemme"²⁹.

L'indice generale dello stesso archivio, compilato nel 1726 da P. Bonaventura da Danzica, inizia con queste parole: "Fu disposto l'archivio di Terra Santa l'anno 1726 alli 30 di settembre, consistente nell'arco che si trova adirimpetto della porta nella stanza ove dorme il Superiore. Venne distribuito in sei armorij colle serrature e chiavi, conforme il disegno fatto sopra"³⁰. Il disegno presenta in forma molto schematica l'armadio in questione, dove ogni scompartimento ha la sua precisa destinazione, e in cui l'ultimo scompartimento serve "per conservare le lettere quotidiane che vengono, per rimetterle sotto i loro titoli nelli Armari superiori, e sceglierle": in altre parole assolveva il compito di quello che si direbbe oggi archivio corrente³¹. Oltre

²⁷ L. Lemmens, *Acta*, I, p. 181.

²⁸ *Atti Discretoriali*, Reg. K/Ab, p. 230. Lo scritto dove si trova l'annotazione non è datato; nel Registro lo si incontra tra due documenti, Anno del 18 gennaio 1681 e l'altro del 10 ottobre 1681.

²⁹ Cf. A. Cirelli, *Gli Annali di Terra Santa*, (ed. S. Mencherini), Quaracchi 1918, p. 157. Cirelli, che scriveva detti *Annali di TS* negli anni 1857–1859, alla nota riportata fa seguire questa constatazione: "Se quel Padre, che circoscriveva la scanzia dell'archivio con tanta precisione, avesse la sorte dei sette dormienti, succedrebbe a lui lo stesso stupore, se ritornasse a vedere il Convento e tutta l'intera Custodia di Terra Santa. *O! Quantum mutata ab illa*".

³⁰ E. Castellani, *Atti*, I-I, p. X.

³¹ *Ibidem*, p. XI.

alla notizia riguardante il sito dell'Archivio, il P. Bonaventura da Danzica ci presenta lo schema della nuova sistemazione del medesimo Archivio da lui compiuta.

Sembra che l'Archivio, in quanto a sito o luogo dov'era stato sistemato e in quanto a configurazione generale, anche se non sempre mantenuto in buon ordine, non abbia subito alterazioni o mutamenti sostanziali per oltre un secolo e mezzo, dunque fino a quando è iniziata la costruzione della nuova chiesa di San Salvatore.

A questa situazione fa cenno anche il contemporaneo P. Eleazario Horn (in Terra Santa nel 1724–1744), che nel menzionare le bibliotechine che si trovavano “*in cellis PP. Discretorum*”, aggiunge che la prima di queste, quella *italico-latina* del P. Custode, era stata *scomodata* nel 1730, e come *hic etiam asservatur Archivium Terrae Sanctae... fecit subscribi sequens chronicon: Res Terrae Sanctae, Francisci Gesta Suaeque Achivum hoc, Sacrae Religionis habet* (=1726)³².

Nel presentare le incombenze specifiche del *Segretario del P. Guardiano Gerosolimitano*, il Horn precisa: “Item si non sit alius Sacerdos particulariter insitutus Chronologus, debet res gestas Fratrum Terrae Sanctae diligenter adnotare, in Archivo scripturas fideliter servare, juxta ordinem eosdem proprio suo loco distribuere, ut cum registro facilius inveniantur”³³.

L'osservazione in se ha qualcosa di scontato: è la prima volta che si trova scritto chi di norma, nel caso specifico, fungeva anche da Archivista; incarico che, salvo una breve interruzione, era assolto – pur senza il titolo competente – dall'Archivista Custodiale fino al 1918.

De Chateaubriand che nell'ottobre del 1806 in due riprese (ora ne cito una sola), durante il suo breve soggiorno a Gerusalemme, accede all'archivio, è alquanto impreciso sul luogo dove viene conservato. Scrive infatti sulle pagine del suo famoso *Itinéraire de Paris à Jérusalem*: “Les Pères m'avaient permis d'examiner la bibliothèque et les archives de leur couvent, malheureusement ces archives et cette bibliothèque furent dispersées il y a près d'un siècle... Quelques papiers échappèrent à la dévastation, en particulier les firmans...”³⁴.

³² E. Horn, *Ichonographiae locorum et monumentorum veterum Terrae Sanctae*, (ed. G. Golubovich), Romae 1902, p. 208. Per la notizia la sua attività di Segretario, cf. p. 153.

³³ E. Horn, *Ichonographiae*, p. 236.

³⁴ De Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Tours 1871, p. 270. Non discernere bene i limiti tra la biblioteca e l'archivio è soltanto una svista o solo un fluttuante ricordo basati ambedue su affrettati appunti diaristici presi sul momento e che al tempo della stesura finale non hanno potuto richiamare alla memoria contorni più esatti? O forse, per caso, non si è di fronte ad una reale (anche se temporanea) commistura indebita tra biblioteca e archivio?

Lungo il secolo XIX la parte storica dell'Archivio perde molto della propria configurazione, tanto da essere declassata a deposito più o meno inerte della Segreteria, e non solo come ambiente o ripostiglio. Anche se non è abbondante la documentazione in proposito, nondimeno è sufficientemente significativa.

Eugenio Bore, citando una bolla di Papa Martino V, scrive che *trovasi nella Segreteria di San Salvatore*. Riferendosi in genere a bolle pontificie, da Gregorio IX a Pio IX, scrive che *trovansi nell'archivio di San Salvatore in Gerusalemme*. Discorso a parte è da farsi sui suoi rimandi ai Firmani³⁵. Confusione di contorni tra biblioteca e archivio si nota in H. Mislin: “Dans les archives du couvent, il y a des milliers de documents... Leur bibliothèque possède aussi neuf cents firmans”³⁶.

Il P. Antonio Cirelli da Melicorcà, nominato Cronologo di Terra Santa nel 1846, confessa in ragione dei lavori storici “non potendo aver l'archivio in mia disposizione, perché per mancanza di luogo si trova nella Segreteria, perciò mi toccò stare sempre alla generosità del M.R.P. Clemente da Solero... Segretario, il quale... spese, a dir vero, più di qualche ora di tempo a scegliere certi fasci di vecchio cartume per favorirmeli”³⁷.

Carlo Guarmani, a proposito di una lettera del P. Desiderio da Casabarsciana del 14 giugno 1745, dice d'averla personalmente copiata dal dato *Registro* “nell'Archivio della Segreteria di San Salvatore”. Appellandosi poi a certi documenti di data anteriore al 1766, afferma che “si conservano ancora nell'Archivio della Segreteria di San Salvatore”. E, nel pubblicare un documento del 1514, premette che è stato “copiato dall'originale esistente nell'Archivio della Segreteria di San Salvatore”³⁸.

La serie di queste testimonianze del secolo XIX si può chiudere con un'altra dello stesso genere. Il P. Girolamo Golubovich nel fare una breve descrizione del più antico registro dell'archivio, quello menzionato all'inizio di questa trattazione, fa presente “che esso gelosamente conservasi nell'Archivio della Segreteria in Gerusalemme”³⁹.

È sintomatico che lo stesso celebrato storico della Custodia di Terra Santa, nel passare di proposito in rassegna quanto di vitale si trovava al

³⁵ E. Bore, *Della Questione sui Luoghi Santi*, Malta 1850, p. VII.

³⁶ H. Mislin, *Les Saints Lieux – Pèlerinage à Jérusalem*, III^e éd., Paris-Lyon 1876, II, pp. 586–587.

³⁷ A. Cirelli, *Annali*, pp. 353–354. Cf. *Registro delle Congregazioni dal 1846 al 1855* (ms.), p. 1.

³⁸ C. Guarmani, *Gli Italiani in Terra Santa*, Bologna 1872, pp. 281–282, 284, 381.

³⁹ G. Golubovich, *Serie*, p. XXVII, nota 1.

suo tempo nel Convento di San Salvatore (Seminario o Scuola di Teologia, Biblioteca, Infermeria e diversi istituti di beneficenza dipendenti dal medesimo convento) non ha neppure una parola per ricordare l'esistenza di un plurisecolare archivio⁴⁰.

Viene da domandarsi in quale sito del Convento di San Salvatore, nei secoli passati, ha avuto sede l'archivio centrale della Custodia di Terra Santa. Si è visto che, per una sessantina d'anni tra il '600 e il '700, si parla della stanza del P. Custode come luogo ove si trovava sistemato l'archivio in questione. Più tardi, vale a dire lungo l'800, viene indicata la Segreteria quale sito del medesimo.

Purtroppo oggi è praticamente impossibile ubicare esattamente la stanza di allora del P. Custode, così come della Segreteria, per la semplice ragione che – a causa della costruzione della nuova Chiesa di San Salvatore, negli anni 1882–1885 – una gran parte del convento è stata completamente trasformata. La pianta in alzato del convento disegnata dal Horn nella prima metà del '700, non dà alcuna indicazione in proposito⁴¹.

All'epoca dei lavori della nuova Chiesa, o non molto dopo, è stata ristrutturata e prolungata verso le mura della Città l'ala est del convento. E in quest'ala, all'inizio, sopra il grande refettorio, è stata sistemata a oriente la nuova Segreteria con 3 locali, dei quali uno, il più discosto, venne destinato ad Archivio, con la dotazione di 3 grandi armadi lignei occupanti altrettante pareti, lasciando libera la zona della porta d'ingresso. Questa sistemazione dell'archivio è rimasta inalterata fino all'inverno 1974–1975.

Dopo questa parentesi sulla ubicazione dei locali-sede dell'Archivio lungo i secoli XVII–XIX, si può riprendere il discorso con una constatazione del Golubovich, molto chiara. Al termine di una sintetica esposizione delle traversie plurisecolari di tutti gli archivi della Custodia, scrive: "Queste sì lamentevoli vicende sofferte dai nostri Archivi, incalzano oggi più che mai i Superiori di Terra Santa a salvare i preziosi avanzi, non solo dall'irreparabile voracità del tempo o dai pericoli d'incendio o d'altro, ma molto più dalle non improbabili devastazioni furibonde tanto comuni in Oriente". E come rimedio a tale situazione, egli assicura *i dotti d'Europa* che si dovrà "alla luce (di questo) conservare una completa raccolta di tutti i Documenti che ci restano"⁴².

⁴⁰ Cf. Ibidem, pp. 194–197. È vero anche che tale rassegna curiosamente non menziona neppure ad l'esistenza della Parrocchia annessa al Convento.

⁴¹ E. Horn, *Ichonographiae*, p. 189.

⁴² G. Golubovich, *Serie*, p. XXIX.

Forse è sotto la spinta di questi richiami che fu messa in pratica l'attuazione più vistosa in merito: venne installato un armadio di metallo appositamente per le Bolle Pontificie, sulle valve del quale si legge in caratteri maiuscoli (a sinistra): "Bullarium/Terrae Sanctae in hoc armario incombustibili disporre/notis adiectis. (a destra) Anno 1907/Secretarius N. Rosati et officialis Curiae A. Gassi iussu/ Rmi P. Roberti Razzoli Custodis benemerentissimi".

Intanto i tempi, lentamente stavano preparando soluzioni più ampie e più impegnative a questo antico problema. Nella seduta Discretoriale del 13 gennaio 1915 fu deliberato "di preparare un luogo adatto per un Archivio Custodiale, dove saranno conservati i Firmani finora tenuti chiusi in Procura e gli altri titoli e documenti di contratti, proprietà ecc. ecc."⁴³.

Nel Discretorio tenuto dal 12 al 21 agosto 1918, tra l'altro si stabilisce *che tutti i Firmani e Documenti riguardanti i Santuari siano conservati nell'apposito Archivio di fronte alla Segreteria*⁴⁴.

E il 30 dicembre del 1918, sullo stesso problema il Discretorio riprende nei termini seguenti: "unanimamente si decide che tutti i documenti riguardanti le proprietà di Terra Santa siano collocati nell'Archivio custodiale unitamente agli altri Firmani e documenti dei Santuari"⁴⁵.

Effettivamente il fondo Firmani, in un tempo non tanto lontano da quest'ultima decisione, fu sistemato in stanze di fronte alla Segreteria, entro due grandi armadi di legno, dove rimase fino agli anni 1961. Tuttavia la parte maggiore del problema non era stata risolta. Da allora in poi ci sono voluti quarant'anni buoni per poter trovare la strada giusta che portasse ad un'ottimale soluzione complessiva. Infatti, il 16 maggio 1960, il "Ven.le Discretorio di Terra Santa (decide di approntare una) nuova sede della Biblioteca e dell'Archivio Custodiale a San Salvatore in occasione del IV Centenario del Convento"⁴⁶.

Dato che la questione dell'Archivio era vista in stretto collegamento con la Segreteria, solo la nuova sistemazione di questa poteva aiutare a trovare la nuova sistemazione dell'Archivio. L'iter delle proposte fatto da autorità competenti fino alle prime concrete realizzazioni, si trova in una nota di cronaca ufficiale, scritta in occasione dell'inaugurazione dei nuovi locali della Segreteria, dalla quale riportiamo i brani che più direttamente interessano l'Archivio.

⁴³ *Atti Discretoriali*, Reg. K/R, p. 107.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 196.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 221.

⁴⁶ Cf. *Acta Custodiae Terrae Sanctae*, V(1960), p. 100.

“Da anni era stata rilevata l'insufficienza dei locali occupati simultaneamente dalla Segreteria e dall'Archivio Storico della Custodia di Terra Santa Il M.R.P. Sabino Gallego, nella visita Generalizia del 1959, aveva dato direttive perché il problema fosse studiato seriamente e risolto al più presto. Fu presa l'occasione del IV Centenario della presenza dei Frati Minori nel Convento di San Salvatore in Gerusalemme, per realizzare finalmente queste necessità”.

Infatti, il 16 maggio 1960, il Venerabile Discretorio di Terra Santa decise di commemorare questa data col dare una nuova sede alla Biblioteca e all'Archivio custodiale. Il problema della Biblioteca, dopo varie proposte, rimase insabbiato per la difficoltà di trovare un locale adatto, mentre l'idea del nuovo Archivio prese campo e poté essere realizzata in tempi brevi.

Fu stabilito, in successive discussioni, che tutti i locali della vecchia Segreteria e dell'Archivio, rimanessero a disposizione di quest'ultimo. Tre buone stanze sarebbero state sufficienti, anche per una disposizione più razionale dell'ingente materiale dell'Archivio, per la sistemazione del quale si incarica l'Archivista Custodiale, P. Metodio Brlek.

Si poneva quindi la necessità di trovare locali adatti per la nuova Segreteria, che si trovarono adattando quattro stanzette, anguste e buie, di fronte ai locali della vecchia Segreteria e dell'Archivio, prospicienti il chiostrino sotto il campanile della Chiesa. Le quattro stanzette servivano da deposito libri e da custodia degli scaffali dei Firmani, e furono demolite per costruire i locali della nuova Segreteria. I lavori di costruzione degli uffici di Segreteria e dell'Archivio vivente terminarono nel settembre 1961 e vennero ufficialmente e solennemente inaugurati la sera del 21 maggio 1962, dal M.R.P. Carlo Tallorico, Visitatore Generale della Custodia di Terra Santa⁴⁷.

Ora, quest'ultima data (21 maggio 1962) si può ritenere come inizio ufficiale della vita autonoma del plurisecolare Archivio Storico della Custodia di Terra Santa, che viene per la prima volta ufficialmente chiamato con questo titolo. Dalla vecchia Segreteria l'Archivio aveva ereditato due ambienti che, uniti al già posseduto, compongono i tre locali occupati attualmente, con tutto l'arredamento, purtroppo non funzionale per la sistemazione del materiale archivistico.

Con P. Maurilio Sacchi, Custode di Terra Santa (1974–1979) sono stati possibili i dovuti restauri di tutti gli ambienti dell'Archivio, provvedendo nello stesso tempo i nuovi armadi e scaffali metallici adatti allo scopo⁴⁸.

⁴⁷ Cf. *La nuova Segreteria di Terra Santa*, [in:] *Acta*, VII(1962), pp. 99–100.

⁴⁸ Sui lavori di rinnovi, arredamenti e riordinamento dell'Archivio, vedi le Relazioni ai Capitoli Custodiali dal 1962 al 1988, scritti dall'Archivista Custodiale P. Metodio Brlek (tutto materiale dattilografato).

Altri restauri e l'aumento degli arredamenti, resi necessari dall'arrivo del numeroso materiale documentaristico dai Conventi di Terra Santa e di Cipro, compiuta la ricerca e il trasporto degli stessi a Gerusalemme, furono eseguiti negli anni 1998–2002, ad opera dell'Autore, attuale Archivista Custodiale⁴⁹.

3. Lacune e loro cause

Depredazioni, trafugamenti, vere e proprie distruzioni, o semplice irreversibile deterioramento per cause varie, di documenti, fanno parte – purtroppo – della storia di quasi tutti gli archivi.

Conoscere almeno in parte questa storia può essere utile, se non altro per rendersi conto meglio di tante cose del passato, non spiegabili per altra via. Sarà sufficiente fermare l'attenzione soltanto su qualche caso che ha maggiormente segnato la storia del nostro archivio.

Se fino ad ora abbiamo parlato di *disfunzioni*, continuate per un tempo anche troppo lungo, e che certamente non potevano *arricchire* l'archivio, si deve anche far notare che alcuni fatti concreti hanno causato, più o meno direttamente, un reale depauperamento dell'archivio.

Alessandro Mombelli, un'ottantina d'anni fa scriveva: “La distruzione dell'Archivio di San Salvatore perito tra le fiamme di un incendio, ...non consente...”, senza dire né quando avvenne né come⁵⁰. La sbrigativa, comoda e troppo sicura affermazione – che per di più non si cura di appoggiarsi a una pur minima documentazione – presenta tutti i connotati per non essere presa proprio *ad litteram*.

L'Archivio della Custodia di Terra Santa, secondo le parole del Golubovich, è *ricchissimo*, e veramente sarebbe potuto essere ancora più ricco *se...* Su questi *se* si sono sbizzarriti non pochi autori, anche moderni, quando volevano dare una risposta che li potesse spiegare, e non di rado ci si è sbrigati con formule di comodo avalorate perfino da pubblicazioni ufficiali⁵¹.

Il Lemmens rifacendosi specialmente alla scarna notizia della sparizione dell'Archivio di *tutte le scritture spettanti a Monte Sion* quando i Frati

⁴⁹ Su questo tema e l'indice dei Documenti pervenuti a Gerusalemme vedi la Relazione (In preparazione prossima) dello stesso Archivista.

⁵⁰ Cf. A. Mombelli, *La Custodia di Terra Santa*, Gerusalemme 1934, p. 71.

⁵¹ Si veda ad esempio *Status Descriptivus Custodiae Terrae Sanctae anno Domini MCMXXII iussu et auctoritate Rev.mi P. Ferdinandi Diotallevi totius Terrae Sanctae Custodis digestus*, Hierosolymis 1924. Ivi a p. 3 si legge: “Lugendum sane thesaurum Archivi predicti (Conventus S. Salvatoris) non altius se protendere quam saec. XVII; infausta enim temporum, incendia, carceres coniuvarunt antiquiora monumenta quae vel incendio deleta, vel dispersa vel omisa sunt”.

furono incarcerati negli anni 1537–1540, come racconta il cronista Verniero, osserva: “sententia tali de archivi destructione vel expoliatione saepissime ab auctoribus repetita invenitur... Sed jam dissensus scriptorum in tempore et in auctoribus depraedationis indicandis dubium ingerere potest; multo magis illam depraedationem dubiam facit factum, quod minime desunt in archivio Custodiae documenta ante illum 1537 emanata”⁵². E qui il Lemmens fa seguire una breve lista dei documenti anteriori a quel 1537, che ancora si conservano nell'Archivio predetto⁵³.

A questo giudizio del Lemmens, il Golubovich oppone la propria opinione: “Verumtamen etsi haec tam pauca documenta saec. XIV et XV ab interitu vindicata fuere, et in archivio Hierosolymitano adhuc supersunt; non inde fas erit in dubius vertere vel negare, quod major innuo maxima pars monumentorum, a saec. XIII usque in finem saec. XVI, vel depraedatione, vel peste, vel igne consumpta, vel quovis alio nefasta casu perierit tum Hierosolymis, tum in caeteris Coenobiis Terrae Sanctae”⁵⁴.

Ci sembra che non valga la pena di mettersi a discutere su chi avesse ragione o torto, e in quale misura hanno rettamente giudicato i due illustri storici. Qui si vuole semplicemente fare una raccolta di dati concreti e di testimonianze dal secolo XIV fino all'epoca moderna, che – senza escludere per principio la possibile parte avuta dalle cause suddette nella distruzione o sparizioni di documenti appartenenti a quello che oggi chiamiamo Archivio Storico della Custodia di Terra Santa – presentano dei risvolti storici di notevole interesse, anche perché fanno parte, per lo più negativa, della storia del medesimo Archivio, e nello stesso tempo offrono la possibilità di farsi un'idea più completa di quello che *sarebbe potuto essere* e di quello che esso è in realtà.

I primi Statuti di Terra Santa emanati nel 1377, all'art. 6 prescrivono: “Pro strictiore Regulae observantia et manifestatione pecuniae fuga, a praedictis (amministratori secolari a servizio dei Frati) Fratres eleemosynarum rationem sive computum non exigant; quas recipiunt eleemosynas non scribant; quas distrahunt, in tabulas non redigeant...”⁵⁵.

Niente da obiettare sulla motivazione di carattere spirituale, ma bisogna tener conto che i frati, in Terra Santa, non stavano solo per una loro missione privata, ma principalmente a titolo della Cattolicità e a suo servizio. Ora, se

⁵² L. Lemmens, *Collectanea*, p. 244. Sul racconto del Cronista Verniero vedi: P. Verniero, *Cronica* (ms.).

⁵³ Cf. L. Lemmens, *Collectanea*, pp. 244–245.

⁵⁴ Ibid, p. 245, nota 1.

⁵⁵ G. Golubovich, *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa*, Quaracchi 1927, V, p. 218.

i libri – registri di amministrazione e documenti di proprietà – lì per lì possono sembrare assolvere soltanto il loro specifico valore di documenti contabili – prima o poi acquistano il valore di documentazione storica, divenendo significativi di un ambito molto più ampio di quello previsto al momento della loro stesura. Resta il fatto che la prescrizione del 1377 pare sia stata osservata troppo scrupolosamente, e non solo per quanto poteva riguardare la *partita* amministrativa.

Tra i fattori negativi esterni, nel XVI secolo ci fu, nel 1537, come rappresaglia per le sconfitte subite dai Turchi da parte delle Potenze Cristiane Europee, l'imprigionamento dei Frati. La rappresaglia del governo Turco fu inaspettata: i frati riuscirono a consegnare appena in tempo *le chiavi dei loro luoghi agli Armeni, caldamente (pregandoli) ad averne buona cura e custodia*. Finalmente liberati, dopo 38 mesi di detenzione, i frati *trovarono... perse molte cose, come scritte*⁵⁶.

Si devono poi aggiungere che i circa otto anni trascorsi dai frati nella cosiddetta *casa o torre del forno* presso il Cenacolo (ca. 1551–1559) non hanno certo favorito un'appropriata conservazione del materiale archivistico, data *la strettezza et incomodità del luogo*⁵⁷.

Nella seconda metà del '500, il Ministro Generale P. Francesco Gonzaga, volendo presentare sulla Custodia di Terra Santa una notizia che non fosse povera dal lato storico, si vede costretto a lamentare la grande lacuna riscontrata nella documentazione in proposito. Ecco le sue parole: "Plurima haud dubio de loci Terrae Sanctae, in qua Deus optimus maximus pro sua tantum infinita misericordia atque miseratione, nullis peritus nostris meritis id exigentibus, humanam salutem operari dignatus est, in medium afferre possemus, si fratribus nostris ea petentibus frequentior cum Turcis consuetudo esset, sique longiorem in illis moram traherent. Sed ea est etiam, ab his difficultatibus, fratrum incuria, atque supina negligentia, quibus rerum notabilium praetermissio religio est, ut deficientibus nobis tum seniorum fideli, indubiaeque traditione, tum quoque monumentis, ea silentio praeterire cogamur quae notatu dignissima sunt"⁵⁸.

Alcuni investigatori e scrittori ben addentro nelle cose di Terra Santa, venuti dopo il Gonzaga, avendo fatto le stesse constatazioni, hanno preferito trincerarsi dietro la sua autorità o col ripetere fedelmente il testo qui trascritto o col rifarsi al medesimo con parole proprie, aggiungendo al massimo qualcosa di personale, come fa Francesco Quaresmio.

⁵⁶ P. Verniero, *Croniche*, I, pp. 141–144. Nello stesso libro ma a p. 111, il cronista, riferendosi a questo avvenimento, precisa che allora c'è stata la "perdita di molte scritte".

⁵⁷ P. Verniero, *Chroniche*, IV, p. 165, 184.

⁵⁸ F. Gonzaga, *De origine Seraphicae Religionis Franciscanae*, Roma 1587, p. 106.

Il Quaresmio, che fu Presidente Custodiale nel '600, e che dimostra di aver rovistato a fondo l'Archivio, sebbene sia certo che da San Francesco in poi, in Terra Santa siano vissuti dei buoni frati, nondimeno deve constatare che non di tutti costoro e nemmeno dei più è stata conservata memoria. E aggiunge: "Et rationes huius rei veras adducit illustrissimus et reverendissimus sanctae memoriae P.F. Franciscus Gonzaga, alius seraphici ordinis minister generalis, et postea Mantuanus episcopus... loquens de custodia et locis Terrae Sanctae, in hunc modum..." E qui riporta il testo sopra citato, al termine del quale fa seguire queste parole: "Verum quae indicavimus ita esse, tum ex dictis, tum ex dicendis alias, velut ex usque leo, dignoscetur"⁵⁹.

Sull'argomento il Quaresmio ritorna nel II volume della sua famosa opera: "Interea temporis, quo Minores fratres in sancta civitate, vel in sancto coenaculo sacri montis Sion, vel in conventu sancti Salvatoris habitaverunt, multa eos passos fuisse ab infidelibus, et in eorum locis non pauca memoria digna accidisse, neminem credo merito dubitare posse, etsi vel incuria, vel frequenti mutatione fratrum, litteris consignata non fuerint, atque ideo, quia non sat certo de eorum circumstantiis nobis constat, nostro huic operi non inseuerimus; ea tamen quorum certam notitiam habemus, et quae nostro tempore, et dum in istis partibus existerent ibidem acciderunt, non praetermittemus"⁶⁰.

Il P. Pietro Verniero, l'8 gennaio 1634 venne incaricato dal P. Paolo da Lodi, Custode di Terra Santa, di scrivere gli *Annali di Terra Santa*. Nel licenziare *alli benigni e discreti Lettori* il frutto della sua fatica, avverte i medesimi che non "s'ammirino se (in) questi Annali non troveranno il nome di tutti li Guardiani che anticamente governarono Terra Santa, e questi pochi che vi sono posti, con tanta confusione, senza nome di patria e di provincia... benché si sia fatta molta diligenza di poterne haver notitia di tutti, non è stato però possibile, o perché le scritture antiche si sono perse o perché li frati al principio non si curavano di scrivere memorie, o far quinterni o libri di introito et uscita di ciascun Guardiano (come da poco tempo in qua s'è cominciato a fare), e quei pochi nomi sono stati con molta difficoltà ritrovati, buona parte in alcune scritture arabiche e turchesche, et in certi instrumenti di compre di case e campi, fatte da diversi Guardiani... mezzo lacerati, e similmente in lingua araba"⁶¹.

Nell'iniziare poi a stendere la lista dei Padri Custode, ci tiene a ripetere: "E quantumque si sia fatta esquisita diligenza, non s'è potuta averne certa

⁵⁹ F. Quaresmio, *Historica*, I, p. 123.

⁶⁰ Ibidem, II, p. 43a.

⁶¹ P. Verniero, *Croniche*, IV, pp. 7-8.

e chiara notitia di tutti, o perché le scritture si sono perse, o che nel principio non si curarono o non avvertirono quei primi Padri di notarli, che per ciò ne mancano alcuni”⁶².

E poi ancora aggiunge: “Tutte le dette scritture e libri del governo, si trovano dentro e fuori dell’archivio di San Salvatore”⁶³. Il Verniero nel compiere questo lavoro, e in particolare nel *registrare* i documenti di esplicito e importante valore giuridico, vi ha aggiunto “altre scritture che (ha) stimato necessarie doversi conservare in detto Archivio”⁶⁴.

Ora, quali scritture non ha stimato necessarie doversi conservare in Archivio? Con questo sistema e criterio molto personale e discutibile, ha in pratica facilitato la loro perdita, nonché distruzione?!

P. Juan de Calahorra, scrivendo negli anni 1672 la sua *Chronica de Syria y Tierra Santa de los Santos Lugares de Gerusalén*, non può far a meno, indirizzandosi “Al Benigno Lector”, di informare: “Aver ceñido à un volumen, y tan pequeño, sucesos de quatro siglos, y veinte y tres anos (cioè 1219–1632), no se debe à un genio lacónico; si, à la negligencia (que tantas vezes lloro en mi Chronica) de los Religiosos antiquos, à quienes no debemos noticia de los sucesos, que acoecieron en sus tiempos, en cuya omisión (à no escusarlos la sinceridad) ofendieron notablemente su Seráfica Madre; pues si huniessen dexado algunas notas à posteridad, pro escosas que huneron sido, sobrara materia (à lo que confeturo) à seis tomos. Ni te pareza exageración, aviendo sido los trabajos, que sufrieron nuestros Mayores, mayores que los nuestros, à testimonio de tantos martyrios, y de aver llegado à perder, casi totalmente, estos Lugares Santos. Si leyeres con atención mi Chronica, conocerás este defecto en la brevedad, con que se refieren martyrios de tantos Religiosos, y en la suspensión en que quedan sucessos tan compassivos, de que no puede restrear otra noticia, que las que me dieron algunas cartas, y Escrituras Sarrecenas. Bien creo avrán sepultado à olvido eterno algunas memorias las persecuciones de naciones tan Bárbaras; mas quando tantas Bulas Pontificias, y Escrituras se han reservado desde la antiquedad, hasta nuestra Era, y se conservan en este Archivo, no me resuelvo à atribuir la perdida de tantas otras, à los trabajos; antes si, à la sinceridad de subditos, y descuydo de Prelados. No es censura, sino dolor, que de dozientos anos, y mas, no sepamos aun los nombres, sino de tal, ò tal superior. De aquí ha nacido no seguirse uniforme el metodo de esta Historia, con harra desazon mia; pues si huvier a hallado los nombres de Ministros Provinciales, y el tiempo que governaron la Tierra Santa, quando

⁶² Ibidem, I, p. 2.

⁶³ Ibidem, IV, pp. 4–5.

⁶⁴ Ibidem, IV, p. 103.

gozava el honor, y fueros de Provincia, y de los Guardianes del sacro Monte Sion, que la governaron después que se reduxo à Custodia, con lo mas notable almenos de lo que sucediò en sus Hebdomadas, huviera dado tal división à la obra, que à ningun sugeto defraudasse de lo que le tocava, como le he hecho en los quatro libros últimos, colocando lo que ha ocurrido en cada gobierno. Esta falta de noticias luzo mas difícil, de quanto sabrè ponderar, la continuación de esta obra... hasta dirigirle... por los manuscritos del P. Fr. Pedro de Monte Piloso, aquí respire algo...”⁶⁵.

Il P. Giovanni Bonsignori, contemporaneo del Calahorra, nella notizia biografica del P. Claudio da Lodi, Custode di Terra Santa morto il 14 giugno 1674, osserva: “La famiglia dei Frati Minori figli del Serafico P. San Francesco deputata alla custodia del Sant.mo Sepolcro, et altri Luoghi di Terra Santa si potrebbe riputar felice, se, come ne’ secoli passati hebbe huomini famosi in santità, così li havesse havuti altrettanto accurati nel tener conto de’ successi e fatti memorabili accorsi in essi benedetti Luoghi nello spatio di 362 (anni) che ivi dimora; che così non ne sarebbe tanto sospirata la notizia da moderni Autori, che vanno scrivendo l’Historie di queste parti d’Oriente. Di che si duolse tra gli altri l’Ill.mo Sigr. Francesco Gonzaga... lasciando scritto”, (segue il brano già riportato di Gonzaga). E poi continua: “Il ciò al sicuro sono stati più accurati i moderni, i quali hanno tenuto e tengono tuttavia conto delle cose che accadono alla giornata, et in specie della vita e costumi de’ Religiosi, che in queste parti d’Oriente muoiono con qualche concetto di santità, come si vede in questo libro in cui si registra il nome, la patria, etc. de’ Religiosi defunti di questa famiglia, e si notano di più i fatti, e le virtù di quelli, che in qualche modo si innalzano sopra gli altri con l’integrità della vita, et esemplarità de’ costumi...”⁶⁶.

Da tener presente che il P. Giovanni Bonsignori è stato Segretario del predetto P. Custode, dopo la morte del quale venne eletto Presidente Custodiale rimanendo in tale ufficio fino al 1678, salvo una parentesi di 3 mesi nel 1675⁶⁷.

⁶⁵ J. de Calahorra, *Chronica de Syria y Tierra Santa de los Santos Lugares de Gerusalén*, Madrid 1672, 1v–2r. Il libro di Calahorra fu tradotto in lingua italiana da P. Angelico di Milano... essendo attuale Guardiano e Custode della medesima Provincia di Terra Santa, Venetia 1694. Alle pagine iniziali “Al Benigno Lettore” seguono quelle sopra descritte dove si parla “di fuga de religiosi, o nel fuoco attaccato al convento. Ma quando veggo, che si sono conservate tante Bolle Pontificie, e scritture sino delli tempi più antichi, e pare tuttavia si conservano in questo Archivio di Terra Santa, sono costretto di dare la colpa della perdita di tante altre alla soverchia sincerità dei sudditi, et alla trascuraggine de’ Prelati”.

⁶⁶ *Registro de Religiosi morti in questa Santa Custodia* (ms.), pp. 53–54.

Come si vede, per tutto un secolo la cronaca si interessava principalmente ad un passato piuttosto remoto poco badando a tempi contemporanei⁶⁸.

Per ovviare appunto a questo genere di trascuratezze, le CC.GG. del 1663, (cap. XII, §1, num. 10) hanno creduto opportuno tra l'altro ordinare al P. Custode e ai Discreti di eleggere ...*unum ex doctioribus totius familiae, qui Annales faciat notabilium et memorandarum rerum de die in diem occurrentium in Terra Sancta, utique hi Annales in omnibus vera referant aliquantis legantur et corrigantur in Discretorio, et antequam publicentur, per copiam authenticam a Patribus Guardiano (Custode) et Discretis subsignatam mittantur Ministro Generali, ut tempore Capituli Generali, constet supradicta omnia fuisse adamusssim observata*. Un provvedimento che a più riprese è stato ripetuto in seguito.

Tra le disavventure causate da fattori esterni, sono da annoverare i vari traslochi, a volte forzati, temporanei o meno, ai quali fu esposto l'archivio: traslochi che, per ristrettezza di tempo e altre circostanze sfavorevoli, devono essere stati fatti senza tutte quelle cautele richieste da oggetti facilmente danneggiabili, come sono le scritture su pergamena e carta. Purtroppo quello che si sa con sicurezza, è così poca cosa che non si presta a fare dei rilievi. In compenso uno dei casi, quello avvenuto nel 1634, può essere ritenuto come emblematico. Si stava prospettando un serio pericolo che i Frati venissero incarcerati dai Turchi, allora il P. Custode "... fe condurre tutte le scritture del Archivio di Terra Santa dentro più sacchi sigillati dentro una casa contigua al nostro convento, habitata da un maronita fabbro, per nome Salomone, et ivi col... suo segretario si nascose per alcuni giorni". L'incresciosa situazione venne risolta con lo sborso di abbondante moneta all'autorità turca di Gerusalemme⁶⁹.

Si è già visto come nel '600 la Santa Sede si era molto interessata dell'archivio di Terra Santa in ordine specialmente alla sua salvaguardia. E a questo scopo, nel 1655 comandò che tutti gli originali di documenti e scritture riguardanti i Luoghi Santi ecc. venissero inviati a Roma, dove sarebbero stati collocati "in un archivio proprio"⁷⁰. Vale la pena ripetere l'osservazione già fatta, cioè, che nulla di esatto si sa riguardo all'esecuzione di quest'ordine.

⁶⁷ Cf. G. Golubovich, *Serie*, pp. 82-83.

⁶⁸ Cf. P. Leonard du Clou, *Itinerarium breve Terrae Sanctae*, Florentiae 1891, p. 7. Vedi anche A. Arce, *Le P. Leonard du Clou OFM. Ancien Discret Custodial de Terre Sainte*, [in:] "La Terre Sainte" sept.-oct. 1956, pp. 151-155.

⁶⁹ Cf. P. Verniero, *Croniche*, III, pp. 208-209.

⁷⁰ Cf. L. Lemmens, *Acta*, I(1622-1720), p. 181.

È certo, comunque, che per incarico del P. Ministro Generale, in data 8.IX.1700, approvato dal P. Custode nel 1703, il P. Francesco Diaz ofm ha istituito presso il Convento di Aracœli in Roma un archivio per scritture di Terra Santa. Nella sua lettera il P. Ministro Generale mette in evidenza che: *Sacra Congregatio de Propaganda Fide jampridem censuit, quod construi debeat archivum formale, in quo asservantur omnia monumenta et scripta ad sanctam custodiam ac illius missiones quoquomodo spectantia*⁷¹.

Orbene al tempo del cosiddetto "Governo Democratico" di Roma, nel 1798–1799, il Convento di Aracœli è stato saccheggiato e tutte le scritture dei vari archivi che vi si trovavano vennero disperse o distrutte⁷².

Nel '700 e in seguito si è guardato invece anche un pò più da vicino certa situazione. Significativa è una lettera circolare del Custode P. Lorenzo Cozza in data 15 luglio 1714, il cui contenuto è stato così evidenziato d'ufficio: "Come per la negligenza de Superiori mancano le notizie de fatti più memorabili della Custodia, il P. Guardiano vedendosi al fine del suo Governo, pensò con una pastorale ordinare diversi registri in tutti gli Ospizii, da notarsi in essi tutte quelle cose più necessarie da sapersi...".

Da questa lettera circolare vale la pena riportare alcuni brani: "Et a fine ch'in avvenire non accada la negligenza usata per il tempo passato, la quale non poco discredito ha ragionato appresso la Santa Sede alla nostra Custodia, per aver mancat'in dare tutte le relazioni... vogliamo che li Superiori locali di tutti nostri Covnenti et Ospizij, faccin'un libro a parte diverso da quello della cura, dove sijno a parte scritti li nuovi soli de riconciliati... Faranno parimenti un altro libro a parte, dove registreranno l'elemosine... Per terzo faranno pur un libro a parte, dove doveranno li Superiori locali registrare a parte tutti li fatti notabili, che alla giornata accadono... Li quali libri quando saranno pieni, doveranno essere mandati a Gerusalemme per essere conservati in quest'archivio facendo li nuovi. Ne prendiamo ammirazione, se ordiniamo queste diligenze, perché l'esperienza di cinque anni ci ha fatto conoscere che per la mancanza di dette memorie, non abbiamo possuto far tutto quello ch'avessimo volsuto fare per porr'in più decoro e rifutazione appresso la Santa Sede questa povera Custodia, invidiata, e calunniata da suoi emoli. Et a fine siamo certi dell'esecuzione, ordiniamo a Superiori locali, che ci mandino un attestato sottoscritto da tutti li Religiosi, che sijno stati

⁷¹ F. Diaz, *Lucerna Hierosolymitana*, Typis de Comitibus 1717, ai numeri 463 e 469.

⁷² Cf. L. Lemmens, *De sorte Archivi generalia Ordinis Fratrum Minorum... tempore Reipublicae Tiberinae (an. 1798–1799)*, [in:] "Archivum Franciscanum Historicum" XVII(1924), in particolare pagine 39, 46–47.

fatti li detti tre libri, nel medesimo termine di giorni otto: scrivendo ne loro frontespizij, in uno Registro de Reconciliati, nell'altro Registro d'elemosine, e spese fatte per opere di pietà o per avarie, e nel terzo Registro de successi e fatti memorabili accaduti alla giornata. Doveranno perimente copiar la presente e tenerne appresso di sè la copia, la quale doveranno specialmente con li detti tre libri consegnare alli loro Successori da mano a mano, a fine l'oblivione, o l'ignoranza non facci pretermettere un'opera così necessaria et utile al buon servizio non meno della Custodia che di tutto l'Ordine"⁷³.

Una così provvida disposizione al fine di ovviare le lamentate lacune sarebbe stata meglio emanare all'inizio del Custodiato, per poter avere tutto il tempo e l'agio di controllarne l'esatta esecuzione. Ora, il 15 aprile 1715 il P. Cozza partì per Roma, finendo così il suo mandato. C'è da dire in suo onore che non è stato un uomo che sapeva dare solo ordini agli altri: da parte sua ha lasciato in Archivio una notevole quantità di documentazione riguardante il suo governo che nella pubblicazione curata dal P. Castellani forma due volumi per complessive 949 pagine, con 607 documenti.

Alla indicata disposizione del Cozza si appella nel 1728 il Custode P. Giacomo da Lucca in questi termini: "L'Em.mo Cozza, doppo cinque anni di governo di Terra Santa, nella sua Circolare data Li 15 Luglio 1714, confessa, che per mancanza di certe notizie non habbi potuto fare quello, ch'haverebbe volsuto fare per porre in più decoro e reputazione appresso la Santa Sede la povera Custodia, invidiata, e calunniata da suoi emoli. Da questo ho ricevuto lume quanto sijno necessarie per il buon governo di Terra Santa talj notizie; ed essendomi servit'jo d'esso, ho volsuto lasciare per il comodo de' miei Successori, accioche senza gran fatica possimo giungere a predette notizie"⁷⁴.

Comunque, tutta la premura in proposito del P. Giacomo da Lucca, a quanto sembra, è consistita nel far riordinare e inventariare nel 1726 l'*Archivio del Sacro Monte Sion*, come appare in particolare da un'apposita relazione. Un'opera, questa, senz'altro meriterebbe, ma non tale da far ritenere, come scrisse il Lemmens, che il P. Giacomo da Lucca, Custode di Terra Santa nel 1723-1728, *fundator archivii vocari potest*⁷⁵.

Una quarantina d'anni dopo, il P. Paolo Volpini da Piacenza, Custode di Terra Santa (1762-1767), scriveva di proprio pugno in un codice: "Registro di lettere, circolari, ordinazioni ed altre materie notabili sul fine del governo

⁷³ E. Castellani, *Atti*, I-I, pp. 346-348.

⁷⁴ *Atti Discretoriali*, Reg./B, 13. Cf. anche L. Lemmens, *Collectanea*, p. 273.

⁷⁵ Sul riordinamento vedi Castellani, *Atti*, I-I, pp. X-XI. Cf. L. Lemmens, *Collectanea*, p. 245.

della Terra Santa di Fra Paolo da Piacenza Guardiano del Sagro Monte Sion e Custode di tutta la Terra Santa". "Questo registro fu fatto dalla necessità che conobbi indispensabile di conservare interamente e fedelmente copia di tutto ciò che si scrive quando siano affari che possono prevedersi di qualche conseguenza. Non è possibile il fare copiare tutto, ma sul fine del governo ho toccato con mani l'errore maschio che ho in non avere fatto copiare negli anni addietro la scrittura degli affari principali. Ringrazio Iddio che mi ha sempre assistito in scrivere con onestà e con cautela, onde non ho che temere del mio scrivere. Dico però che se avessi copia delle scritture, potrei con maggiore prontezza richiamare gli affari alla memoria e con maggior chiarezza instruire chi me ne facesse ricerca"⁷⁶.

Degno di lode l'aver riconosciuto la propria trascuratezza nel compiere un dovere verso la Custodia tutta e non tanto un affare di interesse soltanto personale; e più lodevole ancora per aver cercato di rimediare nel miglior modo possibile, come lo dimostrano i due grossi volumi cartacei manoscritti (rispettivamente di ff. 299 e 168), risultato della buona volontà dimostrata in proposito.

Ma cosa dire sul fatto che per poter "con maggior chiarezza instruire chi ne facesse ricerca", al termine del mandato, a quanto pare, portarsi con se in Italia i due volumi, i quali sono finiti nell'archivio della Curia Provincializia della Provincia di Santa Caterina da Bologna, nel convento dell'Osservanza (sempre in Bologna)⁷⁷!

Simile... previdenza è stata presa anche da altri Padri Custodi: almeno due casi analoghi sono di dominio comune.

Il primo è P. Teofilo Testa da Nola (della Provincia della Terra di Lavoro – Napoli), Presidente Custodiale nel 1669, poi Custode di Terra Santa dal 1670 al 1673, indirettamente benemerito dell'Archivio perché fece iniziare in Segreteria della Custodia sette Registri. Quando tornò in Italia portò con se 65 documenti, dei quali 18 in originale di Monarchi Europei: tutto materiale spettante la Custodia di Terra Santa durante il suo superiorato, ora conservato nell'Archivio provinciale di Santa Maria Nova in Napoli⁷⁸.

⁷⁶ Cf. C. Piana, *Le relazioni della Custodia di Terra Santa con la Chiesa Orientale negli anni 1762-1767*, [in:] "Archivum Franciscanum Historicum" XXXVII (1944 ma pubblicato nel 1947), p. 49.

⁷⁷ Cf. C. Piana, *Relazioni*, pp. 49-50.

⁷⁸ Sul Custodiato di P. Testa vedi: Golubovich, *Serie*, p. 81; Sui Registri di Segreteria vedi: L. Lemmens, *Collectanea*, p. 245, 255-271; Cf. G. D'Andrea, *P. Teofilo Testa da Nola OFM, Custode di Terra Santa e Vescovo di Tropea*, Napoli 1962, pp. 24-25, 28-33.

Il secondo, fu P. Pier-Marino Sormani (della Provincia di Milano) Custode di Terra Santa dal 1678 al 1682, quando venne eletto Ministro Generale dell'Ordine. Fu poi Vescovo di Vigevano (Lombardia) dove morì nel 1702. Nell'Archivio della Curia Vescovile di Vigevano si conserva un suo grosso manoscritto, in ottavo grande di 288 pagine, contenente il suo Diario di Custode e la sua abbondantissima documentazione riguardante la Custodia di quelli anni (1678/1682)⁷⁹.

Non è inutile far rilevare che questi tre blocchi di documentazione rappresentano un materiale d'archivio che per mittente e destinazione ha la Custodia di Terra Santa, o la persona che ne faceva parte, senza dire di quanto d'ufficio vi è legato; documentazione che non si trova sotto nessuna forma nella sua sede naturale, quale è appunto l'Archivio Storico della Custodia di Terra Santa⁸⁰.

Sempre in relazione a certe lacune di documenti dell'archivio gerosolimitano, il P. Antonio Cirelli, che se ne occupò in particolare durante gli anni 1857-1859, fornisce una spiegazione che merita attenzione perché fidata: "Mi accorsi che gli scritti autografi che vi si trovano, di data anteriore all'anno 1670 sono pochissimi e quasi di nessun valore, e non sapevo persuadermi della ragione... Or come spiegar la deficienza totale di ogni manoscritto autografo dall'Archivio di Gerusalemme fino all'epoca in cui cessò di scrivere il P. Waddingo, cioè sino all'anno 1644 incirca?"⁸¹.

Effettivamente il P. Benigno da Genova, Ministro Generale dell'Ordine, in data 20 Aprile 1619 aveva ordinato ai Ministri Provinciali di raccogliere al più presto tutti i documenti sulla storia delle loro rispettive Province e di spedirle a Roma. Il 24 giugno 1639 il Card. Francesco Barberini, Protettore dell'Ordine aveva imposto la stessa cosa ai Ministri Provinciali per dare la possibilità al P. Luca Waddingo, cronista dell'Ordine, di servirsene nella composizione degli *Annali dell'Ordine*. Inoltre, il Capitolo Generale dell'Ordine, celebrato a Toledo nel 1645, aveva comandato ai Ministri Provinciali di mandare a Roma il materiale storico necessario per continuare l'opera storica del Gonzaga⁸².

⁷⁹ Sul suo Custodiato, vedi Golubovich: *Serie*, pp. 83-84; L. Drovanti, *Diario ed altre memorie di Fra Pier Sormani Marino Custode di Terra Santa nel 1678-1682*, [in:] "Archivum Franciscanum Historicum" 1 (1908), pp. 475-477.

⁸⁰ Grazie all'intervento del precedente Archivist P. Metodjo Brlek e del suo fratello P. Ceciliano, che sono riusciti a ottenere fotocopia dei 3 blocchi; la copia si trova ora nel nostro Archivio.

⁸¹ A. Cirelli, *Annali*, pp. 20-21.

⁸² I 3 documenti citati si trovano pubblicati in: L. Wadding, *Annales Minorum*, (nona ed.) Quaracchi 1935, XVII, pp. XII-XVII.

In un Codice del secolo scorso con l'indicazione dorsale: "Un protocollo avanti lettera ossia Memoria lett. spedite e ricevute dal 1841 al 1860", nello stesso frontespizio dal titolo "Incomincia il Governo del Rev.mo Cherubino Maria di Cori Custode di Terra Santa anno 1841", un'altra mano aggiunge: "Essendo stato interrotto da nostri Antecessori per incuria; Si principia seguitando il 13 novembre 1844".

Vista da sola questa constatazione, di per se non allude a un grande vuoto archivistico almeno come tempo, ma è sintomatica l'osservazione che l'accompagna "per incuria", riferentasi – a quanto pare – alla Segreteria di quel tempo. Ora, dei *vuoti* non indifferenti si trovano perfino nei registri degli Atti Discretoriali, come ad es. per quanto corrisponde agli anni 1857–1863, 1869–1873 ecc.

Il Rev.mo Ministro Generale P. Luigi da Parma nelle *Disposizioni Generali pel maggior bene della S. Custodia di Terra Santa*, emanate a Gerusalemme in S. Visita il 19 agosto 1893, prescriveva al N. 8: "Ogni Superiore locale abbia un libro in cui notare i fatti e le cose rimarchevoli che di giorno in giorno avvengono in Convento o luogo in cui trovasi Superiore. Raccomandiamo diligenza in ciò, e proibiamo assolutamente a qualunque Superiore o suddito di tagliare i fogli di tale cronaca, scritti negli anni antecedenti, come purtroppo abbiamo appreso essersi fatto"⁸³.

Da osservare che in Custodia, per tradizione e per norma (cf. ad es. quanto ordinava in proposito nel 1714, il Custode P. Lorenzo Cozza), le Cronache erano e sono di spettanza dell'Archivio.

Non è il caso qui di elencare scrupolosamente ed in dettaglio tutte le machevolezze più o meno del genere riferito fin qui, constatabili anche solo lungo il secolo XIX. Basterà concludere con una nota che riguarda non esclusivamente il secolo scorso.

Il 19 settembre 1920, il Custode P. Ferdinando Diotallevi scriveva: "Non so per quale motivo, plausibile o meno, la Cronaca della Custodia, ch'è la base ed il fondamento della storia, fu sospesa nel 1859, se vuoi eccettuare qualche relazione di fatti particolari, che però non valgono a riannodare le precedenti cronache. Questo vuoto lagrimevole doveva colmarsi con la massima sollecitudine ed accuratezza, che il tardare di vantaggio, sarebbe stato un danno irreparabile per la storia. Quando nel Febbraio del 1918 giunsi in questa S. Custodia per assumerne il governo, e, constatata ch'ebbi la deplorabile lacuna, pensai di cercare un Padre, che alla capacità

⁸³ Annotazione semplice su un folio stampato, tra i Documenti di P. Luigi da Parma.

accoppiasse molta pazienza ed assiduità al lavoro per la non facile impresa. Grazie al Cielo, ritrovai presto Padre nella persona del R.P. Eutimio Castellani da Cave...”.

E davvero questo Padre, con molta sollecitudine, assolse il compito affidatogli componendo 4 grossi volumi di *Cronaca di Terra Santa* che va dal 1859 fino all'aprile 1937⁸⁴.

Durante le ricerche di documenti nei Conventi di Terra Santa e di tutto il Medio Oriente, presso le Case della Custodia di Terra Santa, purtroppo si è notato il ripetersi di quanto sopra detto, che cioè, molto spesso, mancano proprio le Cronache! Che fine hanno fatto, dove sono andate a finire? E che dire dei casi dove il Superiore per tutti i sei anni del suo Guardianato non ha scritto neppure una parola di Cronaca?!

Eppure le direttive dei PP. Generali e dei PP. Custodi restano ancor oggi valide per tutti! Le lacune nel nostro Archivio c'erano, ci sono e ci saranno, provocate soprattutto da *incuria* da parte dei responsabili, *incuria* ormai tante volte citata. Si è lasciato parlare il più possibile le testimonianze dirette, quasi tutte già note perché pubblicate, ma per la prima volta riunite insieme; e così insieme, evidenziano coordinate significative non facilmente controvertibili, ma nel contempo presentano pure una lezione sofferta e amara.

L'Archivio non è un deposito qualunque e neppure una miniera qualunque: è un organismo che rispecchia la vita di un ente di cui è diretta emanazione. Non si può impunemente trascurare un archivio in nessuna delle sue fasi costitutive, e tanto meno permettersi di poterlo depauperare, non importa a quale titolo. La storia non *risponde a caldo* come un'intervista; ha bisogno del tempo per le sue risposte, ma quando esse vengono date sono, di solito, inesorabili.

4. Incaricati – Archivisti

Nell'esaminare la figura degli incaricati dell'Archivio, bisogna riconoscere che non la chiara configurazione e la *vita* dell'archivio non sono state certo favorite dall'essere stato, per più di cinque secoli, sotto la diretta ed esclusiva *custodia* del P. Custode *pro tempore*, se non altro per il fatto di trovarsi situato

⁸⁴ Il testo del P. Diotallevi qui sopra riportato si trova all'inizio del primo volume della *Cronaca di TS* del P.E. Castellani. Non è il caso di intendere come riferimento assoluto, ciò che Diotallevi attribuisce a certe fonti *storiche*, come pure il fatto di poter scrivere cronaca dei tempi passati... Specialmente riferito al primo volume di Castellani, gli anni 1859-1887, che è una semplice compilazione di dati raccolti da diverse fonti sparse. Rimane, comunque, altamente encomiabile – nella sostanza – l'iniziativa del custode P. Diotallevi.

nella sua camera personale o nell'immediata e collegata adiacenza. Se in linea di massima è stato un modo di garantire meglio la conservazione materiale in loco dei documenti, d'altra parte non si poteva pretendere che tutti i Padri Custodi avessero tempo da spendere per *curare* meglio e in continuità l'Archivio.

D'altra parte non c'è da meravigliarsi di questo stato di cose se, ad esempio, le *Costituzioni Generali dell'Ordine* del 1669, tra le disposizioni in merito agli Archivi Provinciali stabilivano (Cap. XII }23 nr. 1) che dovessero avere due chiavi, una presso il P. Provinciale e l'altra presso il Superiore del convento della Provincia.

Nel caso concreto della Custodia, non è improbabile che la seconda chiave o altro mezzo equivalente, fosse custodita dal P. Segretario (com'è ancora oggi), dato che il convento centrale della Custodia fino a pochi anni fa ha avuto sempre per immediato superiore lo stesso P. Custode, e che per tutto un insieme di cose la persona più indicata per tenere la seconda chiave fosse il P. Segretario.

È interessante una testimonianza della prima metà del '700, che presentando le specifiche incombenze del Segretario P. Guardiani gerosolymitani, aggiunge: "Item si non sit alius sacerdos particulariter institutus Chronologus, (P. Secretarius) debet res gestas Fratrum Terrae Sanctae diligenter adnotare, in Archivio scripturas fideliter servare, juxta ordinem eosdem proprio suo loco distribuere, ut cum registro facilius inveniantur"⁸⁵.

La notizia significativa in se, ha purtroppo un che di sbagliato per il fatto che non si conoscono altri dati o constatazioni simili riferibili al di fuori degli anni 70 del secolo XVIII.

Si conoscono meglio alcuni incarichi temporanei in relazione all'Archivio, come ad es. quello ricevuto nel 1634 dal P. Pietro Verniero, e più volte richiamato fin qui; e quello ricevuto dal P. Bonaventura da Danzica che lo svolse a partire dal gennaio 1724, fino a prima del 24 aprile 1730⁸⁶.

A questo proposito il Custode P. Giacomo da Lucca nel 1728 scriveva che per "ordine del Rev.mo Ministro Generale (ha) dovuto impiegare a posta un religioso, il qual tenghi cura dell'archivio e delle scritture di Terra Santa, non solamente per disporle in buon ordine, ma ancora per formare un repertorio alfabetico, acciò che in qualsivoglia occorrenza si possano sapere e vedere dalle scritture li diritti che gode Terra Santa, e le impugnazioni che di tempo in tempo sono successe circa li predetti diritti..."⁸⁷.

⁸⁵ E. Horn, *Ichonographiae*, p. 236.

⁸⁶ Cf. L. Lemmens, *Collectanea*, p. 273, 286.

⁸⁷ Ibidem, p. 273.

Dato che abbiamo parlato del Segretario, si può precisare che tale ufficio è documentabile, almeno per ora, soltanto a datare dai primi del '600. Per trovare invece archivisti veri e propri, come ufficio ben preciso e distinto da altri uffici, bisogna giungere al 1868 e poi al 1882. Tale ufficio riceverà forma continuativa soltanto dal 1918 in poi.

Dagli Scrittori che si sono occupati dell'Archivio della Custodia di Terra Santa, abbiamo comunque qualche accenno all'Archivista già nel XVII secolo: ad esempio, il P. A. Arce, ci parla di Juan de Calahorra come del *Archivero de la Custodia por muchos anos y Cronista oficial de la misma, escribió su Chronica de la Provincia de Syria y Tierra Santa, Madrid 1684, durante los anos 1662-1684*⁸⁸.

Lo stesso Autore parla poi di un altro archivista della Custodia, del Francisco de San Juan de Puerto, Patrimonio Seraphico de Tierra Santa, Madrid 1724, che *también fue archivero de la Custodia hacia 1718-1724*⁸⁹.

Queste notizie non vengono confermate dai documenti ufficiali della Custodia, dove solo nel 1868, nel *Prospectus locorum et Religiosorum Ordinis Minorum S. Francisci Custodiae Terrae Sanctae*, a pagina 5, tra gli *Ufficiales Curiae*, viene citato *P. Jucundinus Bielak Ref. Prov. Poloniae, Poenitentiarius Apostolicus Linguae Polonae, Archivista et Scriptor*⁹⁰.

Più tardi, nel 1882 troviamo un'altra notizia nello stesso "Status personalis" che cita tra gli *Officialis Curiae*, *R.P. Alphonsus-Maria Girelli a Verona, Observ. Prov. S. Antonii Venetiarum, Miss. Apost. Pro-Poenitentiarius pro Italis, Archivi Custos, Chronologus Terrae Sanctae et Casum Conscientiae actualis Explanator*⁹¹.

Dagli Atti Discretoriali risulta che nella seduta del 23 Maggio 1918 *Si nomina Archivista della Custodia il P. Eutimio Castellani*; e in seguito, nella

⁸⁸ A. Arce, *Juan de Calahorra*, [in:] "Archivum Franciscanum Historicum" 71 (1978), p. 106. Cf. A. de Montoya, *Chronica de la Custodia de Syria y Tierra Santa*, dove scrive: "Esta Chronica, manuscrita e inédita, es la continuación de la de Calahorra y abraça los anos 1632 a 1700. De ella poseo una fotocopia y estoy preparando la edición. El autor fue archivero de Jerusalén y Procurador general de Tierra Santa". Così A. Arce, *Miscellanea*, III-I, p. 220, nota 3.

⁸⁹ A. Arce, *Miscellanea de Tierra Santa*, III-I (*Ex Archivis Terrae Sanctae*, 9), Jerusalem 1975, p. 220, nota 4.

⁹⁰ *Prospectus locorum et Religiosorum Ordinis Minorum S. Francisci Custodiae Terrae Sanctae, Hierosolymis, Typis Conventus SS. Salvatoris*, 1868, p. 5. A pagina 9, nella notizia storica del Convento di San Salvatore si fa notare che tra le varie cose (officine ecc.) ci sono pure *Bibliotheca, Archivia, Typographia*...

⁹¹ *Status personalis Religiosorum in Alma Seraphica T.S. Custodia actualiter degentium juxta peractam dispositionem in Intermedia Custodiali Congregatione die XXVII. Septembris MDCCCLXXXII (1882) Hierosolymis habita*, p. 5.

seduta del 30 Dicembre 1918 si specifica: "Il P. Archivista dovrà metterli (=tutti i documenti riguardanti le proprietà di Terra Santa) in ordine, catalogarli e per lo studio di consultazione farne lo schedario"⁹².

Dalle cosiddette *Famiglie Religiose della Custodia di Terra Santa*, pubblicazione ufficiale che di solito esce ogni tre anni, veniamo a conoscenza che dal 1921 ad oggi, ci sono stati otto Archivisti Custodiali:

1921–1926: P. Eutimio Castellani

1926–1931: P. Raffaele Casali (6 anni di servizio archivistico)

1931–1934: P. Antonio Gassi (3 anni di servizio)

1934–1937: P. Ambrogio Cirilli (3 anni di servizio)

1936–1937: P. Giuglio Zanella, Vice Archivista Noël Gosselin

1937–1946: P. Eutimio Castellani (per un totale di 16 anni di servizio)

1946–1950: P. Filadelfo Congioli (4 anni di servizio)

1950–1963: P. Basilio Talatinian (12 anni di servizio)

1963–1998: P. Metodio Brlek (35 anni di servizio!)

1998– : P. Narcyz Klimas⁹³.

5. Caratteristiche generali della Documentazione

Nonostante le tante lacune, spiegabili e/o inspiegabili, l'Archivio Storico della Custodia di Terra Santa resta, attualmente, un archivio di notevole importanza, non solo per l'opinione citata del Golubovich, ma soprattutto in ragione di alcuni *fondi* e per ciò che rappresenta e documenta in campo storico – geografico e religioso della cattolicità. Questa importanza viene esaltata dal fatto che grandi Archivi di Stato come quelli di Parigi, Venezia, della Santa Sede (e in particolare quello di *Propaganda Fide*), detengono tanta documentazione riguardante la Custodia di Terra Santa, frutto di secolari relazioni – generalmente d'ufficio – tra la Custodia e i Governi europei e/o la Santa Sede.

A proposito della documentazione che si conserva nell'Archivio Storico della Custodia di Terra Santa, essa può essere divisa in due periodi storici ben definiti, e corrispondenti alle due sedi del medesimo: il periodo del Monte Sion (XIV–XVI secolo) e il periodo per così dire accentrato nel convento di San Salvatore (XVII–XXI secolo).

Del primo periodo, durato circa due secoli, si sono conservati nella quasi totalità dei casi documenti di carattere giuridico di provenienza esterna

⁹² *Atti Discretoriali*, Reg. K/R 1913, p. 190, 221.

⁹³ Tutti i suddetti Padri, eccetto il Congioli, Brlek e Klimas, sono figli della Custodia; mi riferisco ai dati delle "Famiglie Religiose", che in ogni modo hanno valore indicativo.

all'Ordine. Si tratta di Bolle Pontificie e di Documenti Pubblici e Privati, in Arabo. Il loro soggetto primario consiste in attestazioni, autorizzazioni, disposizioni, facoltà, riconoscimenti ufficiali, sentenze di tribunale o cose equivalenti, titoli di proprietà e di diritti civili ed ecclesiastici, atti di compera-vendita e simili.

Da come e da quanto è stato conservato, si è portati a concludere che i frati dei secoli XIV–XVI, fossero preoccupati quasi esclusivamente del dato giuridico, perché questo dava loro la possibilità di vivere e sussistere *inter infideles*. Per il resto, pare, completo disinteressamento.

Nel secondo periodo, che va dal '600 ai giorni nostri, oltre alla documentazione del tipo su indicato – che a sua volta continua e si intensifica gradualmente lungo il tempo – si nota sempre più frequentemente una varietà di forme documentarie giuridico-amministrative, quelle di carattere narrativo ed altre soltanto complementari. Questo sviluppo e intensificazione insieme è stato motivato da varie cause e da più fattori.

È noto, ad es., come col '600 la vita e l'azione missionaria si organizzano e si sviluppano sempre di più e meglio sotto l'impulso direttivo della Sacra Congregazione di Propaganda Fide (istituita il 6.I.1622). Ora un'attività organizzata, con molteplici forme di attuazione pratica, postula di per se una svariata documentazione *in arrivo e in partenza*.

Nuove situazioni, nuovi problemi, difficoltà nuove e forse più complicate che nel passato, richiedono una più vigilante cura dei documenti, perché spesso essi rappresentano l'unico mezzo di difesa, di prova, di giustificazione, di dimostrazione ecc.; e questo non tanto in campo teorico, ma in quello pratico, come è appunto il vivere, muoversi, lavorare e avere un luogo sicuro di riferimento.

Inoltre, è col '600 che si precisano istituzioni interne alla Custodia con attribuzioni meglio configurate, e – in particolare – si assiste al moltiplicarsi nel mondo cattolico dei Commisariati di Terra Santa, che proprio durante quel secolo ricevono la loro piena impostazione giuridica che rimarrà come base di quanto verrà legiferato in seguito. Fattori, dunque, che automaticamente hanno portato con se tutto un insieme di nuova documentazione.

Non è poi fuori luogo ricordare che proprio lungo il '600 viene intensificato l'interesse per gli archivi dell'Ordine da parte della legislazione francese del tempo. Basti citare le Costituzioni Generali cosiddette *Sambucane*, del 1663, che nel cap. XII § 23 (suddiviso in 6 numeri) trattano di proposito e organicamente *De Archiviis Provinciarum et Conventuum*.

6. Elementi statistici

Infine, non è estraneo il fatto della diversa quantità di documentazione così marcata nei due periodi accennati, il fenomeno rivelatoci da constatazioni statistiche riguardanti il numero dei frati e dei conventi che componevano la

Custodia di Terra Santa durante i rispettivi periodi. Anche questa è un complemento delle indicazioni su cosa e quanto aspettasi o meno dall'Archivio, in relazione a un dato tempo e luogo.

Vediamo in primo momento i conventi. Se la data esatta dell'insediamento definitivo dei Francescani in Terra Santa, e per maggior esattezza a Gerusalemme, può essere discussa, la data della istituzione ufficiale ecclesiastica della Custodia di Terra Santa (anche se tale denominazione non venne usata) è ben nota e risale al 21 novembre 1342 (bolla *Gratias agimus* di Clemente VI). Dopo pochi anni, ai primi due conventi (Santo Sepolcro e Monte Sion) vengono aggiunti altri due: quello di Santa Caterina presso la Basilica della Natività a Betlemme e quello di San Salvatore a Beirut (Libano). Fino al secondo decennio del sec. XVI la Custodia di Terra Santa sarà formata soltanto da questi quattro luoghi o Conventi.

Lungo il '500, per una buona cinquantina di anni, ma in forma saltuaria, la Custodia possederà a Nicosia (Cipro) un altro convento che scomparirà all'epoca della conquista dell'isola da parte dei Turchi nel 1571; così come in seguito alla battaglia di Lepanto del 1571 venne perduto il convento di Beirut.

Sul finire di quel secolo XVI, però, si nota una ripresa di presenza francescana in Cipro e in Libano, forme più o meno stabili di vita e apostolato in Egitto e in Siria, con complessivi sei luoghi di riferimento, più una casa a Costantinopoli.

Il secolo seguente, il '600, nei paesi accennati e alla Palestina, si vedrà non solo precisarsi e stabilirsi meglio la vita e l'attività iniziata sulla fine del '500, ma si arriverà a un totale di altre sette nuove fondazioni con dimora permanente di religiosi. Il secolo XVII si chiude con un totale di 17 case, sparse ormai, oltre che in Terra Santa vera e propria, anche in Cipro, Libano, Siria ed Egitto. Alla fine del '700 si arriva al numero di 20 case.

Sulla fine del 1911, quindi nell'antivigilia della Prima Guerra Mondiale, la Custodia di Terra Santa era composta di complessive 57 case direttamente dipendenti, suddivise secondo una specifica configurazione di carattere giuridico in: conventi, ospizi, residenze e missioni.

Passiamo ora alla componente numerica del personale nei vari secoli, dando soltanto alcuni punti come semplice riferimento.

Gli *Statuti di Terra Santa* del 1377 prescrivono non più di 20 frati, distribuiti tra Santo Sepolcro, Monte Sion e Betlemme. Nel 1414 viene disposto che – permettendolo le circostanze – si possa oltrepassare tale numero. Negli anni 1482–1483 risultano esservi nei tre luoghi diversi, complessivamente 32 frati. La *Tabula Terrae Sanctae* del 1523 presenta 51 frati come componenti la cosiddetta *Famiglia di Terra Santa*.

Nel 1563 compaiono 55 frati. Nel 1604 la *Famiglia* ne comprendeva soltanto 46; mentre nel 1627, certamente 63 (e forse qualcuno di più). Alla fine di quel secolo XVII i religiosi in Custodia erano 201!

Gli Statuti di Terra Santa del 1746 stabiliscono come punto di riferimento, non strettamente matematico ma prudenziale, 160 religiosi. Lo stato personale della Custodia nel 1856 comprendeva 218 religiosi. Nel 1911, invece, il numero dei religiosi arrivava a 477!

Questo breve excursus sui dati statistici non pretende affatto di ritenerli come elementi determinanti per la valutazione di un archivio; tuttavia anche la conoscenza di certa statistica può a volte servire già in partenza per comprendere meglio la mole dei documenti sui Conventi e sui Frati che potrebbero o dovrebbero trovarsi nell'Archivio Storico della Custodia di Terra Santa a Gerusalemme⁹⁴.

7. Bibliografia

- Arce A., *Le P. Léonard du Clou OFM. Ancien discret custodial de Terre Sainte*, [in:] “La Terre Sainte”, sept.-oct. 1956, pp. 151–155.
- Arce A., *Miscellanea de Tierra Santa*, III – I (*Ex Archivis Custodiae Terrae Sanctae*, 9), Jerusalén 1975.
- Arce A., “Juan de Calahorra”, [in:] “Archivum Franciscanum Historicum” 71(1978).
- Arce A., *Archivio Storico della Custodia di Terra Santa*, [in:] *La Custodia di Terra Santa e l'Europa* (a cura di M. Piccirillo), Roma 1983, pp. 140–142.
- Bore E., *Della Questione sui Luoghi Santi*, Malta 1850.
- Bréhier L., *L'Église et l'Orient au Moyen Age*, Paris 1907.
- Castellani E., *Atti del Rev.mo P. Lorenzo Cozza Custode di Terra Santa (1709–1715)*, I, Quaracchi 1924, X.
- Clou du L., *Itinerarium breve Terrae Sanctae*, Florentiae 1891.
- Cirelli A., *Gli Annali di Terra Santa*, Ed. S. Mencherini, Quaracchi 1918.
- D'Andrea G., *P. Teofilo Testa da Nola OFM, Custode di Terra Santa e Vescovo di Tropea*, Napoli 1962, pp. 24–25; 28–33.
- De Aveiro P., *Itinerário da Terra Santa e suas particularidades*, Combra 1927.
- De Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Tours 1871.
- Diaz F., *Lucerna Hierosolymitana*, Typis de Comitibus 1717.
- Drovanti L., *Diario ed altre memorie di Fra Pier Sormani Marino Custode di Terra Santa nel 1678–1682*, [in:] “Archivum Franciscanum Historicum”, 1(1908), pp. 475–477.

⁹⁴ I dati statistici, soprattutto degli ultimi tempi, sono ricavati dall'elenco delle *Famiglie Religiose*, dalla *Tabula Terrae Sanctae* o, da altre fonti storiche trovate nel nostro Archivio.

Storia dell'Archivio della Custodia di Terra Santa a Gerusalemme

- Golubovich G., *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa*, V, Quaracchi 1927.
- Golubovich G., *Serie Cronologica dei Rev.mi Superiori di Terra Santa*, Gerusalemme 1898.
- Gonzaga F., *De origine Seraphicae Religionis Franciscanae*, Roma 1587.
- Guarmani C., *Gl'Italiani in Terra Santa*, Bologna 1872.
- Horn E., *Ichonographiae locorum et monumentorum veterum Terrae Sanctae*, ed. H. Golubovich, Romae 1902.
- Lemmens L., *Descriptio Codicum Archivi Custodiae Terrae Sanctae, qui ad ejusdem historiam (usque 1847) spectant*, [in:] *Collectanea Terrae Sanctae (Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa)*, XIV, Quaracchi 1933, VII.
- Lemmens L., *Acta Sacrae Congregationis De Propaganda Fide pro Terra Sancta*, Quaracchi 1921.
- Lemmens L., *De sorte Archivi generalia Ordinis Fratrum Minorum... tempore Reipublicae Tiberine (an. 1798–1799)*, [in:] “Archivum Franciscanum Historicum” 17(1924), in particolare pagine 39; 46–47.
- Mislin H., *Les Saints Lieux – Pèlerinage à Jérusalem*, IIIe éd., Paris – Lyon, II.
- Mombelli A., *La Custodia di Terra Santa*, Gerusalemme 1934.
- Oligier L., *Vita e Diarii del Card. L. Cozza*, Quaracchi 1925.
- Piana C., *Le relazioni della Custodia di Terra Santa con la Chiesa Orientale negli anni 1762–1767*, [in:] “Archivum Franciscanum Historicum” 37(1944), ma pubblicato nel 1947).
- Quaresmio F., *Historica Elucidatio Terrae Sanctae*, I, Venetiis 1880.
- Razzoli R., *I Francescani in Oriente*, Gerusalemme 1909.
- Rocchetta A., *Peregrinatione di Terra Santa*, Palermo 1630.
- Verniero P., *Croniche ovvero Annali di Terra Santa*, I, 157–159, ed. dal G. Golubovich [in:] *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa*, Quaracchi 1929.

Summary

Historical Archive of the Franciscan Custody of the Holy Land in Jerusalem

The oldest documents held in the Historical Archive of the Franciscan Custody of the Holy Land (CTS) go back to the 13th century, where we have documents from Popes (dated from 1230) and Sultans (dated from 1263) which were inherited by the CTS upon its legal establishment in 1342. The archival material dates back to and through the whole of the 16th century and is, with a few and rare exceptions, made up of documents from ecclesiastical and civil European authorities (for the most part from Popes and heads of

State) together with those from the Arabo-turkish civil authorities (very many of which are from Sultans). These documents have always been kept with special care because they show the *conditio sine qua non* of the legal existence, both civil and religious, of the CTS.

For many centuries the material has been organized in collections, with more precise demarcations being added in recent times. Two of these collections stand out in importance, both containing documents of considerable weight in both form and content. While the *western* collection contains fewer than two hundred items, the *eastern* has more than three thousand documents.

The Franciscans were forced to leave their friary at the Cenacle on Mount Zion after 1552 during the time when Father Boniface de Staphanis was Guardian and Custos. They relocated to Saint Saviour's Monastery, which became the new home of the CTS, taking with them their documents, now preserved there in the Historical Archive. The Historical Archive of the CTS, although small in size, is important first of all as a record of a Catholic organization existing among a non-Christian population and for many centuries representing the Holy See in those lands. The Sacred Congregation of the Propagation of the Faith made specific pronouncements in this regard, and many of the problems caught the attention of the government of the Republic of Venice as well.

The Historical Archive located at Saint Saviour's Monastery is therefore the central archive of the CTS, and since the CTS is present throughout the Near East, it preserves records which reflect the life in all of the different countries which make up the region. Indeed, for certain places these are the only records – at times covering entire centuries – and so offer a unique testimony to this past. With the exception of the Maronite Church, all other Catholic organizations arrived or began here at least two centuries after the arrival of the Franciscans, and all have their limitations in regard to the place, activity or jurisdiction over the Catholic faithful.

Historians who confirm the importance of the Historical Archive include Luis Bréhier, G. Golubovich, who made particular mention of the collection of *firmans*, and Fr. A. Arce, who, along with mentioning the collection of *firmans* – numbering over two thousand – included original Papal Bulls, documents issued by the chancelleries of Madrid and Paris, by the different Congregations at Rome, in particular the Propagation of the Faith, and by the Ministers General of the Franciscan Order (issued both at Rome and Madrid) and an abundance of precious documents coming from Constantinople.

The documents preserved in the Historical Archive come down to us, therefore, from two well defined periods: the period when the friars first resided on Mount Zion (14th–16th centuries) and the period when Saint

Saviour's Monastery took over as the centre of the CTS (17th century to the present day). The first period contains almost exclusively legal documents originating outside of the Franciscan Order: Papal Bulls and private and public documents in Arabic. These deal with attestations, authorizations, dispositions, faculties, official recognitions, court decisions or their equivalents, title-deeds of properties, acquired civil and ecclesiastical rights, acts of buying and selling and others.

It may be concluded from the aforementioned that the friars of the 14th–16th centuries were almost entirely preoccupied with their status before the law by which they were able to continue to live in non-Christian lands. The second period shows, on the one side, a gradual intensification of legal and administrative documents of the kind found in the first period, and on the other, there is seen a variety of new forms emerging, some narrative, others complementary. Among the factors giving rise to these new styles of documents was to be the founding of the Sacred Congregation of the Propagation of the Faith in 1622. From that moment, missionary activity developed greatly and with better organization under the directives of the Sacred Congregation. This new activity is illustrated in new forms of documents, both coming into and going out from the CTS.

HISTORIA OBRAZU I KAPLICY MATKI BOŻEJ BOLESNEJ „SMĘTNEJ DOBRODZIEJKI KRAKOWA” W DATACH

Sanktuarium i obraz Matki Bożej Bolesnej we franciszkańskiej bazylice w Krakowie należy do ważniejszych i znanych ośrodków Jej kultu nie tylko w Krakowie, ale i w Polsce. W związku z faktem, że w tym roku mija setna rocznica koronacji Jej cudownego obrazu, przedstawiam w formie uproszczonego schematu najważniejsze kronikarskie zapisy, związane z historią kultu Smętnej Dobrodziejki i z historią Jej kaplicy.

- 1445 Prawdopodobnie pierwsza wzmianka o obrazie Matki Bożej Bolesnej w dokumencie ówczesnego biskupa krakowskiego, kard. Zbigniewa Oleśnickiego, na mocy którego nadano odpusty *pro altaribus Misericordiae et Beatae Mariae Virginis*.
- 1462 Franciszkanie zobowiązują się modlić przy ołtarzu *Dolorosae* za króla Kazimierza Jagiellończyka, który dopomógł im w odbudowaniu spalonego kościoła i klasztoru.
- 1500–1510 Okres, w którym najprawdopodobniej – wg historyków sztuki – powstał obecny wizerunek Matki Bożej Bolesnej.
- 1585 Odnowienie obrazu (Strus). W księdze wydatków kościelnych pojawia się w odniesieniu do obrazu po raz pierwszy określenie *Smętna*. Najprawdopodobniej wówczas dokonano przeróbek, w wyniku których w ołtarzu umieszczony został oglądany do dziś wizerunek. Pierwotnie bowiem mógł stanowić część nieznanego tryptyku lub polptyku, zawierającego scenę Ukrzyżowania lub sceny z życia Matki Bożej.

- 1596 Umieszczenie tablicy wotywniej, przedstawiającej szlachcica klęczącego z córką przed obrazem Matki Bożej Bolesnej, z podpisem *„Szlachetny Jan Hyj z Przemyśkiej ziemi, córkę swoją od lekarzów opuszczoną do tego obrazu Bolesney Panny Maryi ofiarowawszy, jest pocieszony Roku Pańskiego 1596, 16 lipca”*.
- 1612 Wzmianka u wizytatora A. Goskiego o umieszczeniu srebrnej lampy przed obrazem.
- 1625 Wotum z jedwabnej tzw. żałobnej chorągwi Katarzyny z Wielżyna Zarczyńskiej, przedstawiające ją klęczącą przed Matką Boską Bolesną.
- 1626 Umieszczenie tablicy wotywniej, przedstawiającej siedemnastowieczną matronę klęczącą przed obrazem z dzieckiem, z podpisem: *„Roku Pańskiego 1626 Dnia 20. Września Piotr Marszewski niemowlętko ze Smoleńska będąc od Matki w pościeli położony, zaduszony został. Potym z płaczem do tego Obrazu Przenajświętszey Maryi Panny Bolesney przez Gospodynię ofiarowany, niespodzianie do pierwszego życia przywrócony jest”*.
- 1636 Obraz ozdobiony został srebrnymi gwiazdkami i drogimi kamieniami. O. Wincenty Wyszkowski sporządza pierwszy inwentarz obrazu i wotów.
- 1655 Zakonnicy zobowiązują się odmawiać codziennie oficjum o Matce Bożej przy Jej obrazie w intencji fundatorów i dobrodziejów.
- 1655 Kaplica Matki Bożej Bolesnej zostaje udostępniona reformatom po spaleniu się ich klasztoru i kościoła. Korzystali z gościnności przez 17 lat.
- 1676 Obraz zostaje przyozdobiony sukienką ciemnofioletową na adwent i wielki post – zafundowała ją Korycińska.
- 1682 Obraz zostaje przyozdobiony przez o. Waleriana Gutowskiego sukienką „ze srebra kowaną, ważącą grzywien pięćdziesiąt”.
- 1792 Z opisu o. W. Wyszkowskiego kaplicy Matki Bożej Bolesnej dowiadujemy się, że ołtarz był drewniany i poślony, obraz pokryty srebrną suknią i obity aksamitem. Wokół ołtarza były balaski drewniane, wymalowane na kolor ciemnożółty i wyłoczone.
- 1804 Przy kaplicy Matki Bożej Bolesnej zostaje ustanowiona parafia ruska.

Historia obrazu i kaplicy Matki Bożej Bolesnej „Smętnej Dobrodziejki...

- 1815 Za gwardiaństwa o. Apolinarego Podolskiego obraz otrzymuje trzecią sukienkę, tym razem z blachy miedzianej, posrebrzaną i pozłoconą, wykonaną przez Jana Hutlauera.
- 18.07.1850 Wielki pożar Krakowa. Spłonął kościół Franciszkanów, jednak kaplica Matki Bożej Bolesnej pozostała nietknięta ogniem.
- 22.08.1850 Nabożeństwo przed Cudownym Wizerunkiem na rozpoczęcie odbudowy kościoła po pożarze. Kazanie wygłosił ks. Karol Antoniewicz, jezuita.
- 1860 Kaplica zostaje wyposażona w nowy ołtarz, nabyty z pokarmelickiego kościoła św. Michała w Krakowie. Zostaje obcięty dla zmieszczenia go w nowym ołtarzu.
- 1879 Zostaje zamknięte północne skrzydło krużganków – powstaje kaplica Matki Bożej Bolesnej jako odrębna boczna nawa z wejściem z nawy głównej kościoła oraz z krużganków.
- 27.01.1881 Dekret erekcyjny Bractwa Siedmiu Boleści Matki Bożej. Wydany został przez generała serwitów, o. Jana Mondani, a potwierdzony przez bpa krakowskiego Albina Dunajewskiego.
- 06.04.1892 Potwierdzenie erygowania Bractwa przez generała serwitów, o. Andrzeja Tovrado (Corrado?); potwierdza bp A. Dunajewski.
- 17.07.1892 Ogłoszenie aktu erekcyjnego Bractwa w kaplicy Matki Bożej Bolesnej przez o. Daniela Bielenia, gwardiana konwentu.
- 1893 O. Marian Sobolewski wydaje podręcznik dla Bractwa Siedmiu Boleści Matki Bożej.
- 1895 Ostateczne zdjęcie sukienki z obrazu w celu dokonania kolejnej jego renowacji przez Bronisława Abramowicza.
- 1897 Wykonanie polichromii kaplicy Matki Bożej Bolesnej przez Piotra Nizińskiego wraz z Stefanem Matejką, kosztem Hilarego Hankiewicza, radcy sądowego, którego pośmiertne epitafium znajduje się w środku południowej ściany tejże kaplicy.
- 1907 Bp J.S. Pelczar podczas obchodów 25-lecia koronacji cudownego obrazu Matki Bożej Kalwaryjskiej w Kalwarii Pałacowskiej poddaje

myśl ukoronowania Smętniej Dobrodziejki Krakowa koronami papieskimi.

1908 Przygotowanie olbrzymiej ramy metalowej ze szkłem taflowym na obraz. Projekt tej ramy sporządził architekt Franciszek Mączyński, a ramę wykonał brązownik krakowski Piotr Seipp.

14.02.1908 Zostaje przygotowana przez o. A. Karwackiego, a przetłumaczona na j. łaciński przez o. B. Kalisza prośba do Kapituły Watykańskiej o ukoronowanie obrazu koronami papieskimi.

20.02.1908 Kard. J. Puzyna zatwierdza przygotowaną prośbę o koronację obrazu.

08.03.1908 Zostaje wydany i podpisany *Dekret Koronacyjny*.

03.1908 Rozpoczęcie przygotowań do koronacji.

14.06.1908 Konsekracja ołtarza Matki Bożej Bolesnej przez bpa Anatola Nowaka.

31.08.1908 Ojcowie dominikanie wieczornym nabożeństwem o godz. 18.00 rozpoczynają 20-dniowe liturgiczne przygotowanie do aktu koronacji.

15.09.1908 Wykonana została korona. Wykuł ją i pozłocił Piotr Seipp wg projektu L. Benedyktowicza (1844–1926), a ozdobił perłami, rubinami i diamentami Władysław Wojciechowski, złotnik krakowski. Korona złota (820 gramów) zawiera: 3 brylanty większe, 98 brylantów mniejszych, 84 pereł, 2 rubiny duże, 58 rubinów mniejszych topionych, 3 szmaragdy i 168 diamentów.

17–19.09.1908 Bezpośrednie przygotowanie do koronacji.

20.09.1908 Dzień koronacji obrazu Smętniej Dobrodziejki Krakowa:

- Od rana odprawiane są msze św. przy wystawionym w kościele obrazie Matki Bożej Bolesnej;
- Procesja do rezydencji biskupów krakowskich po złotą koronę, gdzie straż przy niej trzymali z woli kard. J. Puzyny klerycy diecezjalni;
- Odczytanie dekretu koronacyjnego po łacinie (o. Joachim Ruszel) i po polsku (o. Konstanty Jaroń, kapucyn) na placu przy kościele;



Obraz Matki Bożej Bolesnej – Smętniej Dobrodziejki Krakowa

Historia obrazu i kaplicy Matki Bożej Bolesnej „Smętnej Dobrodziejki...

- Odczytanie Breve Apostolskiego nadającego odpust zupełny wszystkim uczestnikom uroczystości i udzielenie błogosławieństwa apostolskiego (o. Andrzej Krzonek);
 - Poświęcenie korony przez kardynała J. Puzyńę i ukoronowanie obrazu;
 - Uroczysta suma koronacyjna na Placu Wszystkich Świętych odprawiana przez bp J. Bilczewskiego, podczas której kazanie wygłosił bp J.S. Pelczar;
 - Ekspozycja obrazu na Placu Wszystkich Świętych aż do wieczornego nabożeństwa;
 - Wieczorne nabożeństwo o godz. 17.00 prowadzone przez kapucynów i procesją z ukoronowanym obrazem na Rynek Krakowski;
 - Po procesji kazanie o boleściach Matki Bożej i narodu polskiego wygłasza bp W. Bandurski;
 - Zakończenie uroczystości koronacyjnej w późnych godzinach wieczornych błaganiem o wolność religijną i narodową przed obrazem, znów ustawionym w kościele między stallami.
- 1909 Ukazuje się „Pamiętka Koronacyi Cudow. Obrazu Matki Bożej Bolesnej w kościele OO. Franciszkanów w Krakowie, 20 września 1908 r.” jako dodatek do „Kalendarza Karola Miarki” na rok 1910.
- 1910 Wydanie pokoronacyjnych obrazków z podpisem „Matka Boża Bolesna Smętna Dobrodziejka w kościele OO. Franciszkanów w Krakowie, ukoronowana 20 września 1908 r.” Na drugiej stronie pieśń „Stabat Mater” i modlitwa.
- 1911 Wmurowanie pamiątkowej marmurowej tablicy w kaplicy Matki Bożej Bolesnej, upamiętniającej koronację obrazu.
- 13.06.1914 Dekret Piusa X, uznający ołtarz Matki Bożej Bolesnej jako gregoriański; potwierdzony został potem przez Benedykta XV dnia 13 września 1917 r.
- 07.04.1916 Pozwolenie biskupa krakowskiego na wystawienie Najśw. Sakramentu na mszy św. podczas nowenny ku czci Matki Bożej Bolesnej oraz we wszystkie trzecie niedziele miesiąca na mszy św. uroczystej i na nieszporach.
- 1920 Wydanie modlitewnika (nakł. 1000 szt.) ku czci Matki Bożej Bolesnej.

- 1947 W kaplicy wstawiono okna z czterema witrażami według kompozycji prof. A. Redliczki, przedstawiające cztery boleści Matki Bożej: Ucieczkę do Egiptu, Spotkanie Jezusa i Marii na Drodze Krzyżowej, Ukrzyżowanie, Złożenie Ciała Jezusa na rękach Matki.
- 1947–03.08.1948 Kolejna renowacja obrazu, tym razem dokonana na Wawelu (prof. M. Słonecki). Po renowacji obrazu usunięto z ołtarza wielką szybę, zamontowaną w 1908 r., która chroniła malowidło.
- 1950 Demontaż barokowego szczytu kraty, oddzielającej prezbiterium od reszty kaplicy.
- 4/5.10.1965 Kradzież korony (niepapieskiej) Matki Bożej i cenniejszych wotów.
- 1966 Okradziony z korony obraz Matki Bożej Bolesnej i przy tym uszkodzony, wyjęto z ołtarza do restauracji. Sprawiono nową koronę, ładniejszą niż dawna, srebrną, pozłacaną, z białymi różami andegaweńskimi, ozdobioną drogimi kamieniami, których część jest prawdziwa.
- 15/16.03.1976 Kolejna próba kradzieży wotów z ołtarza Matki Bożej.
- 09.06.1979 Przed obrazem modli się Jan Paweł II, podczas swojej pierwszej pielgrzymki apostolskiej do Polski.
- 10.09.1984 Kolejna próba kradzieży wotów z obrazu Matki Bożej Bolesnej.
- 13.08.1991 Modlitwa Jana Pawła II przed cudownym wizerunkiem Matki Bożej Bolesnej podczas drugiej pielgrzymki apostolskiej do Ojczyzny.
- 1998 Odczyszczenie i nowe ułożenie wotów przy obrazie przez pracownice z Zarządu Rewaloryzacji Zabytków Krakowa.
- 1998–1999 Kolejna renowacja obrazu, wykonana przez Pracownię Konserwacji Muzeum Archidiecezjalnego.
- 2001 Odnowienie polichromii kaplicy Matki Bożej Bolesnej.
- 2008 Jubileusz 100-lecia koronacji obrazu:
- Odnowienie i uporządkowanie wotów w nowych ramach (br. A. Buczek);
 - Odnowienie korony (niepapieskiej);

Historia obrazu i kaplicy Matki Bożej Bolesnej „Smętnej Dobrodziejki...

- Odnowienie srebrnej sukienki z 1815 r. (posrebrzenie, pozłocenie i uzupełnienie brakujących elementów);
- Nowy wystrój ołtarza z nowymi świecznikami i odnowionym krucyfiksem;
- Przygotowanie do uroczystości przez nowennę 9 miesięcy i 9 niedziel;
- Centralna uroczystość jubileuszowa 20 września 2008 r.

Summary

The History of the Picture and Chapel of Our Lady of Sorrows „The Sorrowful Benefactress of Krakow”

The Sanctuary and Picture of Our Lady of Sorrows in the Franciscan Basilica in Krakow belongs to one of the most important and famous centers of the Marian cult, not only in Krakow but in Poland. This article presents the most important events from the chronicles relating to the cult of the Sorrowful Benefactress (Smętna Dobrodziejka) in a simplified outline form and the history of the Marian chapel, since this year is the centennial anniversary of the coronation of her miraculous picture.

KAPLICA ŚW. ELIGIUSZA W KRAKOWSKIM KLASZTORZE FRANCISZKANÓW

Do jednych z najciekawszych pomieszczeń w kompleksie klasztoru franciszkanów w Krakowie należy kaplica św. Eligiusza, znana także pod nazwą kaplicy Złotników. Znajduje się ona przy południowym krużganku, skąd prowadzi wejście do niej. Jest to sala „na rzucie wydłużonego prostokąta na osi wschód-zachód, przykryta barokowym sklepieniem kolebkowym z lunetami, doświetlona trzema oknami w ścianie południowej”¹. Pierwotnie była „wolno stojącym, jednoprzestrzennym budynkiem przykrytym stropem”, później, tj. w XVII wieku przebudowanym, kiedy to „zburzono ścianę południową, a po jej zewnętrznej stronie wzniesiono nową ścianę, podpartą potężnymi szkarpami. Założono też sklepienie kolebkowe z lunetami (istniejące do dzisiaj). Po zachodniej stronie kaplicy dostawiono zakrystię (aneks)”².

Była to kaplica „dawniej do cechu złotniczego należąca”³, aż do roku 1796⁴. Prowadziły do niej wielkie drzwi drewniane, osadzone na zawiasach, o kamiennych futrynach, „z marmurkowanymi inkrustacjami, gzymsem u góry i napisem”⁵ o następującej treści:

¹ W. Niewalda, H. Rojkowska, *Zespół klasztorny Franciszkanów w Krakowie – relikty z XIII wieku*, [w:] Z. Kliś [red.], *Studia z dziejów kościoła Franciszkanów w Krakowie*, Kraków 2006, s. 97.

² Tamże, s. 101.

³ *Inwentarz Kościoła i klasztoru Księży Franciszkanów*, Archiwum Prowincjalne Franciszkanów w Krakowie [dalej APFK], A-IV-7, s. 4.

⁴ W. Niewalda, H. Rojkowska, *Zespół klasztorny Franciszkanów*, s. 97.

⁵ A. Karwacki, *Pamiętniki X. Alojzego Karwackiego, franciszkanina od czasu wstąpienia do Zakonu w 1883 roku, a spisywane od r. 1903*, APFK, E-I-58, s. 144; por. *Inwentarz Kościoła i klasztoru Księży Franciszkanów* (1820), APFK, A-IV-7, s. 4; *Inventarium Ecclesiae et Conventus Ord. Min. Conv. Cracoviensium a 1903*, APFK, A-IV-15, s. 95.

Ozdobe mieysca tego na wieksze wzbudzenie
serc nabożnych y Chwały Boskiej pomnożenie
Osoba która kosztem pobożnym stawiała
samemu tylko Bogu wiadomą czyniła
Ty jednak gdy to widzisz z affe[k]tu wdziecznego
rzekniey niech Bóg nagrodą będzie kostu tego
Roku Pańskiego 1663
AL.

wskazującym na czas powstania tego wejścia na rok 1663⁶.

Świadczy to, że już w połowie siedemnastego wieku istniało tu pomieszczenie zwane kaplicą Złotników. Zapis historyczny przesuwając powstanie tej kaplicy na wiek XV. Według bowiem zapisu w *Inwentarzu kościoła i klasztoru OO. Franciszkanów w Krakowie* z roku 1903, w XVI wieku istniała tu „kaplica później zwana złotników (dzisiejsza szafarnia), ale o bractwie tem do końca w. XVI w aktach nie spotyka się śladów, natomiast akta z pierwszych lat XVII w. mówią o kaplicy i bractwie złotników”⁷.

Jednakże o. Kazimierz S. Rosenbaiger podaje, że o tej kaplicy jako „capellam aurifabrorum” wspomina *Zestawienie czynszów z r. 1580*, a także wzmianka z r. 1598, kiedy to wizytator Jan Donatus Caputo zapisał, iż klasztor pobiera „ex capella aurifabrorum” 3 flor. i 6 groszy⁸. Od o. Rosenbaigera dowiadujemy się także, że „biskup Załuski w r. 1748 zapisał z wizytacji tej kaplicy, iż o jej początku i budowie nie wiadomo nic pewnego, tylko od ojców konwentu dowiedział się, że już przeszło lat dwieście mają ją w użyciu złotnicy”. Podaje on także dokument, zatwierdzający nadanie odpustów nawiedzającym kaplicę św. Eligiusza. Dokument ten wystawił legat papieski Marek w r. 1472. Również akta dokonanych transakcji i umów między konwentem a cechem złotników w sprawie odnowienia i poświęcenia tej kaplicy potwierdzają jej istnienie już w drugiej połowie wieku XV⁹. „Bardzo prawdopodobnym jest, że istniała już wcześniej, w pierwszej połowie wieku XV i to nawet wcześniej jeszcze, niż powstały krużganki; wtedy stała odosobniona”¹⁰. Tę ostatnią tezę miałyby potwierdzać przeprowadzone w 1910 r. badania

⁶ Inskrypcja ta jak i cały portal zostały odnowione w 2007 r. przez Wojciecha Kurdziela.

⁷ *Inventarium Ecclesiae et Conventus Ord. Min. Conv. Cracoviensium a 1903*, APFK, A-IV-15, s. 77.

⁸ K.S. Rosenbaiger, *Dzieje Kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie w wiekach średnich*, Kraków 1935, s.137.

⁹ Arch. Consist. *Acta vist. Załuski a. 1748*, s. 571 – cytata za K.S. Rosenbaiger, *Dzieje Kościoła OO. Franciszkanów*, s. 136.

¹⁰ K.S. Rosenbaiger, *Dzieje Kościoła OO. Franciszkanów*, s. 136.

mur, dzielącego kaplicę od krużganków. Ten działowy mur od strony kaplicy jest ze starej, ciemnej cegły, dużego formatu, zaś od strony krużganków jest znacznie zgrubiony przymurówką z cegły nowszej¹¹. Miałoby to wskazywać, że „już przed krużgankami, a zatem w pierwszej ćwierci XV wieku kaplica złotników istniała”¹².

Styl tej kaplicy pierwotnie był gotycki. Świadczy o nim choćby odrestaurowane piękne okno gotyckie na jej wschodniej ścianie, świadczą o tym także odkryte w 1910 r. przy restauracji krużganków pierwotne gotyckie odrzwia kamienne, wiodące do tej kaplicy właśnie od strony krużganków, w miejscu gdzie znajduje się umieszczony przez o. Karwackiego tzw. lawaterz¹³. Także okna, „wychodzące na podwórze, choć dziś nie zakończone łukiem ostrym i bez maswerków, jednak swym wydłużeniem świadczą o gotyckim pochodzeniu”¹⁴. Z czasem przebudowano kaplicę, dając jej nowe sklepienie w stylu barokowym oraz nowe wejście od strony krużganków¹⁵, z marmurowymi inkrustacjami, z napisem u góry i z datą – 1663 r.

Pomieszczenie to wyłożone było marmurową posadzką¹⁶, pod którą pierwotnie znajdowały się groby. Przylegało do niego drugie pomieszczenie, do którego wchodziło się poprzez kamienne schody, a stanowiło ono

¹¹ A. Karwacki, *Pamiętniki X. Ałojzego Karwackiego*, APFK, E-I-58, s. 240(281).

¹² K.S. Rosenbaiger, *Dzieje Kościoła OO. Franciszkanów*, s. 137.

¹³ „Niżej pod tym freskiem św. Jerzego był wyraźny ślad w ścianie gotyckich drzwi. Drzwi te kazałem od strony krużganków odmurować a tam pokazały się gotyckie, kamienne bardzo stare odrzwia, z których ledwie szczątki pozostały i profil ich obrócony był ku szafarni. To były pierwotne drzwi do jakiejś gotyckiej budowli, którą później przerobiono na kaplicę złotników (szafarnia) o zmienionym na beczkowo-lunetowe sklepieniu. Wspomniałem już wyżej, że drugim dowodem, że niegdyś ta kaplica była gotycką, jest okno gotyckie dotąd zachowane, choć na pół zamurowane, od strony schodów kuchennych. Ślady futryn kamiennych pozostawiłem nietknięte w ścianie szafarni, z całej zaś dziury drzwiowej urządziłem nyszę, w której dołem kazałem osadzić stary lawaterz marmurowy, walający się do moich czasów wśród gruzów, nad nim dałem płytę marmurową i kamienne, rzeźbione boki, a na tej płycie umieściłem specjalnie ad hoc modelowane i odlane w brązie dwa jaszczury, tak że z paszczęki jednego wypływa woda doprowadzana umyślnie z wodociągu. Pod posadzką jest odpływ tej wody do kwadratu rurą ołowianą, ale połączenia z kanałem nie miałem czasu zrobić. Przed tym lawaterzem dałem stare, również walające się wśród gruzów marmurowe balasy, a ponad lawaterzem i jaszczurami umieściłem w kamieniu wykutego, siedzącego, anioła, którego znalazłem w ołtarzu błg. Salomei”. – A. Karwacki, *Pamiętniki X. Ałojzego Karwackiego*, APFK, E-I-58, ss. 239–240(280).

¹⁴ K.S. Rosenbaiger, *Dzieje Kościoła OO. Franciszkanów*, s. 138.

¹⁵ A. Karwacki, *Pamiętniki X. Ałojzego Karwackiego*, s. 241 (rkps ss. 282–283); K.S. Rosenbaiger, *Dzieje Kościoła OO. Franciszkanów*, s. 138.

¹⁶ *Inwentarz Kościoła i klasztoru Księży Franciszkanów* (1820), APFK, A-IV-7, s. 4.

zakrystię i skarbiec dla kaplicy¹⁷. Na wschodniej ścianie umieszczony był ołtarz św. Eligiusza, patrona złotników¹⁸. W ołtarzu tym znajdował się obraz św. Eligiusza pochodzący najprawdopodobniej z roku 1732, malowany olejno na desce. Był zapewne drugim już z kolei portretem tego patrona cechu. W opisie obrazu podano: L. Lepszy (1856-1937) odnalazł w rejestrach wydatków cechu złotników odnotowane sumy wydane na nowy portret św. Eligiusza w r. 1732 i 1746. Uważał za najbardziej prawdopodobne wykonanie obrazu w 1732 r., tym bardziej, że inwentarz z 1733 r. zawiera wzmiankę o „obrazie malowanym św. Eligiusza do klejnotów”. Cytował też wpis z inwentarza z r. 1787, gdzie jest już „obraz św. Eligiusza z sukienką srebrną”. J. Samek (1931–2007) przychylił się do datowania L. Lepszego¹⁹.

Obraz ten w kształcie pionowego prostokąta przedstawia św. Eligiusza (ok. 588–660), „w połowie wysokości, w pozie na wprost, z twarzą w ujęciu $\frac{3}{4}$, zwróconą w prawo. Ubrany w sutannę, komżę oraz czerwone: kapę, infulę i stułę. Circulus i titulus oraz brzegi infuły, a także kapy, ozdobione szeroką, złotą bortą wysadzaną czerwonymi kamieniami szlachetnymi. Na piersi pectorał. Święty prawą ręką błogosławi, w lewej trzyma pastorał o krzywaśni utworzonej przez stylizowane liście akantu. Na rękach rękawiczki z małym krzyżykiem greckim na wierzchu dłoni (widoczny na lewej). Tło zachmurzone niebo. W lewym górnym rogu z obłoków wylaniają się dwie uskrzydłone główki aniołków”. Obraz ten miał także sukienkę z blachy srebrnej, składającą się z trzech fragmentów: największy wiernie powtarzał kształt szat świętego na obrazie wraz z dłońmi i laską pastorału. Krzywaśn pastorału oraz infulę w osobnych blachach srebrnych²⁰.

Obraz ten wraz z przynależną do niego srebrną sukienką został najpierw ofiarowany przez cech złotników w 1922 r. do Archiwum Akt Dawnych, skąd w 1952 został przejęty przez Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, gdzie dotąd się znajduje. Znalazły się tam także inne rzeczy z tejże kaplicy, jak choćby tablica miedziana, złożona, z przedstawieniem św. Eligiusza, być może autorstwa Corneliusa Buisa z Antwerpii, który od 1604 r. był obywatelem Krakowa²¹.

¹⁷ Tamże, A-IV-7, s. 4.

¹⁸ *Inventarium Ecclesiae Cracoviensis Ordinis Minorum S.P. Francisci Conventualium per R.P. B. Vincentium a Paulo Wyszkowski conscriptum A.D. 1782*, APFK, A-IV-3, s. 23.

¹⁹ *Kraków europejskie miasto prawa magdeburskiego 1257–1791. Katalog wystawy – Muzeum Historyczne Miasta Krakowa*, Kraków 2007, ss. 466–467.

²⁰ Tamże, ss. 466–467.

²¹ Tamże, s. 468.

²² *Inventarium Ecclesiae Cracoviensis Ordinis Minorum S.P. Francisci Conventualium per R.P. B. Vincentium a Paulo Wyszkowski conscriptum A.D. 1782*, APFK, A-IV-3, ss. 23–24.

Kaplica św. Eligiusza w krakowskim klasztorze franciszkanów

W kaplicy tej odprawiano mszę św. w każdą niedzielę i święto, jeśli tylko było „dane stypendium, ponieważ z fundacji cztery tylko msze do roku powinny się w tej kaplicy odprawiać”. Takie msze św. sprawowano także na prośbę cechu według intencji klasztoru. Cztery razy do roku w sobotę, w tzw. Suche Dni sprawowano mszę św. fundacyjną „do trzech ołtarzy, za które dają złp. 3”. Odprawiano także nabożeństwo w uroczystość św. Eligiusza, tj. trzeciego dnia po święcie św. Jana Chrzciciela. Nabożeństwo to było uroczyste, często z wystawieniem Najświętszego Sakramentu, z wotywą graną przez orkiestrę i procesją popołudniową²². W czasie tych nabożeństw głoszone także kazania. Zbiór takich kazań o. Hieronima Gruszeckiego (1709–1764) został nawet wydany drukiem w 1740 r. w Drukarni Michała Dyaszewskiego²³, aktualnie w posiadaniu Muzeum Historycznego Miasta Krakowa.

Na uwagę zasługuje także fakt, że członkowie cechu nie tylko gromadzili się na nabożeństwach w samej kaplicy, ale brali także udział w innych uroczystościach, sprawowanych w bazylice, np. w procesji na św. Franciszka i podczas jego oktawy, w czasie odprawianego tzw. 40-godzinnego nabożeństwa, na Boże Ciało i podczas oktawy, a także w święto św. Antoniego Padewskiego²⁴.

Kaplica jednak powoli chyliła się ku upadkowi, mimo związanych z nią pewnych zapisów fundacyjnych²⁵. W roku 1770 przestała pełnić rolę kaplicy²⁶. Z początkiem wieku XIX kronikarz klasztoru zanotował, że okna do tej kaplicy są „podobnie zaniedbane”²⁷. Reszty dopełnili Austriacy, kiedy zajęli klasztor i utworzyli tu skład tabaki dla wojska²⁸. Zajmując krużganki

²³ *Człowiek jak Złoto Święty Eligi, Złotnik i Biskup Nowiomenski. W niedzielę trzecią po Zielonych Świątkach a pierwszą po Świętym Janie, przy doroczney uroczystości, w Złotnickiej kaplicy przy kościele Świętego Franciszka kaznodziejskim dyskursem Wyprobowane. A potym pod drukarski stępel z imieniem Jegoż na zbawienną Monetę przez X. Hieronima Gruszeckiego Franciszkanina z dozwoleńiem Starszych podane. Roku, którego przyszedł Bóg do ludzi z Nieba, żeby za nich zapłacił ile było trzeba* - [w:] *Kraków europejskie miasto prawa magdeburskiego*, s. 470.

²⁴ *Inventarium Ecclesiae Cracoviensis Ordinis Minorum S.P. Francisci Conventualium per R.P.B. Vincentium a Paulo Wyszkowski conscriptum A.D. 1782*, APFK, A-IV-3, ss. 23–24.

²⁵ Tamże, s. 25.

²⁶ *Kronika klasztoru OO. Franciszkanów w Krakowie 1892–1968*, Archiwum Klasztoru Franciszkanów (dalej AKF), A-I-14, s. 433.

²⁷ *Inwentarz Kościoła i klasztoru Księży Franciszkanów* (1980), APFK, A-IV-7, s. 4.

²⁸ „Skoro (w 1796) austriacy zajęli Kraków, kazali się naszym ojcom rozejść po innych klasztorach, gdyż się im klasztor bardzo nadawał na magazyn tytoniowy i na administrację tabakalną. Zdolano jednak zapobiec zupełnemu zniesieniu klasztoru, ale się nie obroniono przed zajęciem całego parteru klasztorowego na powyższy magazyn. Wyrzucił rząd austriacki ołtarze i ławki z dwu kaplic włoskiej i złotników i zapakował obie jak i całe krużganki beczkami z tytoniem, administrację zaś umieścił w dzisiejszej naszej

klasztorne i przylegające do nich pomieszczenia, „kaplicę tę uprzętnął rząd austriacki wyrzuciwszy z niej wszystko, ołtarze, ławki i sprzedał te graty na licytacji, a w kaplicy urządził skład tabaki”²⁹. Był to koniec tego miejsca, jako kaplicy. Wówczas złotnicy przenieśli się ze swoimi dorocznymi nabożeństwami do kaplicy bł. Salomei, gdzie ufundowali witraż św. Eligiusza, który o. R. Duda wstawił w okno u szczytu ołtarza, a który został przez o. A. Karwackiego przeniesiony do okna na krużgankach, i tam się do dziś znajduje³⁰. Urządzony tutaj skład przyczynił się do dalszej dewastacji tego miejsca, w tym zapewne do zniszczenia fresków, które z taką pieczołowitością zostały teraz odnowione. Wystarczyło trzynaście lat, aby okazało się – jak notował kronikarz klasztorny – że po ustąpieniu Austriaków z Krakowa w 1809 r., „krużganki były zrujnowane, portrety biskupów zniszczone, posadzka pozapadana, groby zawalone, z których wiele zasypać musiano gruzem i ziemią; kaplice włoska i złotników ze wszystkiego огоłocone, gdyż rząd austriacki nawet marmury z ołtarzy i żelaza posprzedawał. Kiedy zaś Polacy zajęli Kraków, znowu klasztor przeznaczony został na pomieszczenie urzędów polskich, do czego częściowo tylko przyszło, a tymczasem służyć musiał za więzienie”³¹. Ponadto o. A. Karwacki w swoich *Pamiętnikach* zanotował, że „po wyniesieniu się tabacznicy, klasztor użył tej kaplicy na szafarnię, a groby w niej na piwnice i tak pozostaje do teraz, gdy to piszę, tj. do roku 1913”³². Wydaje się jednak, że nie nastąpiło to zaraz w 1809 r., po odejściu Austriaków, ale nieco później, bowiem klasztorny kronikarz znowu zanotował: „W r. 1846 klasztor zajęty przez wojsko rosyjskie – to znowu austriackie – i arenda i muzyka i magazyn ubrań, na górze – a na dole przesuszano mąkę. To samo powtarza się w latach 47, 48 i 49 bezustannie – cały klasztor i stajnie i kamienica pełne ciągle wojska i koni”³³.

18 lipca 1850 r. wybuchła w Krakowie pożar, który ogarnia także nasz kościół i klasztor. Kronikarz nazwał go najskuteczniejszą ze wszystkich dotychczasowych klęsk. Ucierpiał przede wszystkim kościół, ale także klasz-

czynszowej kamienicy. Trwało to do r. 1809 do chwili zajęcia Krakowa przez wojska polskie” – *Inwentarz kościoła i klasztoru OO. Franciszkanów w Krakowie*, [w:] *Inventarium Ecclesiae et Conventus Ord. Min. Conv. Cracoviensium*, AKF, A-IV-15, s. 83.

²⁹ A. Karwacki, *Pamiętniki X. Alojzego Karwackiego*, APFK, E-I-58, s. 144.

³⁰ A. Karwacki, *Pamiętniki X. Alojzego Karwackiego*, APFK, E-I-58, s. 220.

³¹ *Inwentarz kościoła i klasztoru OO. Franciszkanów w Krakowie*, [w:] *Inventarium Ecclesiae et Conventus Ord. Min. Conv. Cracoviensium*, AKF, A-IV-15, s. 84.

³² A. Karwacki, *Pamiętniki X. Alojzego Karwackiego*, APFK, E-I-58, s. 144.

³³ *Inwentarz kościoła i klasztoru OO. Franciszkanów w Krakowie*, [w:] *Inventarium Ecclesiae et Conventus Ord. Min. Conv. Cracoviensium*, AKF, A-IV-15, s. 85.

tor; kaplica złotników być może mniej, jako że pożar nie objął krążganków i przylegających do nich pomieszczeń. Była jednak, podobnie jak kaplica Włoska, zrujnowana.

Podczas podjętej wówczas gruntownej odbudowy kościoła i klasztoru dokonano także remontu kaplicy Złotników, adaptując ją wraz z pomieszczeniem dawnej zakrystii na szafarnię kuchenną³⁴. Można przyjąć, że kaplica ta przeznaczona została na szafarnię już po pożarze, tym bardziej, że stanowiłaby naturalne zaplecze dla utworzonej wówczas kuchni w dawnej zakrystii kaplicy Włoskiej³⁵. W tej też funkcji przetrwała aż do roku 1962³⁶, kiedy z kolei utworzono tu kuchnię, a w pomieszczeniu dawnej zakrystii zmywalnię naczyń. Stan ten trwał aż do podjęcia aktualnej restauracji kaplicy, czyli do roku 2007.

Obecnie pomieszczenie to po gruntownej renowacji powróciło do dawnej świetności, ukazując jeszcze wyraźniej swój pierwotny gotycki charakter. Dokonało się to dzięki nakładom finansowym Społecznego Komitetu Odnowy Zabytków Krakowa, który pragnął temu pomieszczeniu na nowo przywrócić jego dawne piękno. W ten sposób spełniła się także wizja o. Alojzego Karwackiego, wielkiego odnowiciela krążganków franciszkańskich, który postrzegał tę kaplicę jako przedłużenie galerii biskupów³⁷ i marzył o przywróceniu jej do pierwotnego stanu.

Summary

The Chapel of St. Eligius in the Franciscan Friary in Krakow

One of the most interesting places in the complex of the Franciscan Friary in Krakow is the Chapel of St. Eligius, located along the southern cloister. The chapel is a large rectangular room, positioned from east to west, with a Baroque arched vault, lunettes and three windows in the south wall. Originally, at its founding in the 15th century, it was a separate one-room building, but in the 17th century it was rebuilt. The chapel is called the Chapel of Goldsmiths (*capella aurifabrorum*), since it was the chapel of the Guild of Goldsmiths until 1796. This article presents the history of this chapel, which, after restorations were completed by the Citizen's Committee of the Renovation of Krakow, came back to its beautiful, original Gothic character.

³⁴ Tamże, s. 95.

³⁵ A. Karwacki, *Pamiętniki X. Alojzego Karwackiego, franciszkanina od czasu wstąpienia do Zakonu w 1883 roku, a spisywane od r. 1903*; APFK, E-I-58, s. 144.

³⁶ *Acta Conventus Cracoviensis ... ab anno 1947*, AKF, A-I-13A, s. 228; *Kronika klasztoru OO. Franciszkanów w Krakowie 1892–1968*, AKF, sygn. A-I-14, ss. 401–402, 432–434.

³⁷ A. Karwacki, *Pamiętniki* (mps), AKF, E-I-58, s. 277.

JULIAN STEFAN MARIAN MIROCHNA OFMCONV (1903–1943)

Stefan Marian Mirochna urodził się 31 sierpnia 1903 r. w Bochni jako syn piekarza Wojciecha Mirochny i Marii z domu Kawa. Ochrzczony został 8 września 1903 r. w Bochni przez ks. Jana Bacha. Rodzicami chrzestnymi byli: Józef Dobesz i Emilia Wiertocka.

Po ukończeniu szkoły podstawowej uczęszczał do c. k. gimnazjum w Bochni, a po jego ukończeniu wstąpił w 1918 r. do Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych we Lwowie. 20 października 1918 r. rozpoczął nowicjat w Łagiewnikach koło Łodzi i otrzymał zakonne imię Julian. 26 października 1919 r. złożył pierwsze śluby zakonne. Przyczyny wstąpienia Stefana do zakonu nie są znane do końca. O jednej z nich wspomniała jego matka Maria, która po otrzymaniu listu od późniejszego zakonnika, a następnie przełożonego w Kaliszu, opowiadała: „jak to młody Stefan, późniejszy o. Julian uciekł z domu do Legionów Piłsudskiego. Wstrząsające przeżycia wojenne spowodowały, że swoje kroki skierował na furtę klasztoru Braci Mniejszych, Konwentualnych oddając się na służbę Bogu”. Z domu rodzinnego wyniósł o. Julian przede wszystkim głębokie wychowanie religijne oraz poczucie szlachetnej miłości do ojczyzny.

W latach 1920–1925 odbył studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Krakowie. Święcenia kapłańskie przyjął 6 czerwca 1926 r. w Krakowie, a następnie bardzo gorliwie oddał się pracy duszpasterskiej, głosząc głównie nauki rekolekcyjne, był bowiem bardzo dobrym kaznodzieją.

Pierwszą placówką o. Juliana był klasztor Matki Bożej Niepokalanej w Horyńcu Zdroju, w którym pracował do 1930 r. Następnie został przeniesiony do klasztoru nowicjackiego w Łagiewnikach koło Łodzi, gdzie spełniał obowiązki prefekta szkoły parafialnej. Po dwu latach pobytu w Łagiewnikach został skierowany do klasztoru w Gnieźnie, gdzie pełnił funkcję wikariusza

parafii i równocześnie dyrektora i dyrygenta Chóru Maryjnego (1932–1933). W 1935 r. po raz kolejny został skierowany do pracy w klasztorze w Łagiewnikach, jako wikariusz parafii łagiewnickiej.

Na kapitule prowincjalnej w 1936 r. o. Julian został wybrany na gwardiana klasztoru w Kaliszu. Równocześnie pełnił w tym klasztorze obowiązki dyrektora III Zakonu św. Franciszka. Obowiązki te pełnił do wybuchu II wojny światowej.

Z chwilą wybuchu wojny włączył się do działalności konspiracyjnej, działając jako kapelan ruchu oporu. Kiedy klasztor kaliski został zlikwidowany przez Niemców, o. Julian przeniósł się na teren Generalnej Guberni. 6 marca 1941 r. podczas ujawnienia polskiej organizacji powstańczej okupanci ustalili, że o. Julian był kierownikiem tej organizacji, wskutek czego wszczęli poszukiwania zakonnika, wyznaczając nagrodę w wysokości 25 tys. marek za pomoc w jego ujęciu. O. Julianowi jednak dzięki fałszywym dokumentom udało się zbiec i ukryć w Warszawie. Jednak 21 listopada 1941 r. został aresztowany przez gestapo. Początkowo umieszczono go we więzieniu w Warszawie, a następnie przewieziono do poznańskiej cytadeli, gdzie w Forcie VII był wielokrotnie przesłuchiwany i torturowany, lecz nikogo nie wydał. Zginął powieszony 22 września 1942 r.

„Brat Julian Mirochna nieugięty franciszkanin. Był to mężczyzna niski, jasnowłosy i niebieskooki. W ręce Niemców wpadł w Warszawie, dokąd przybył jako kurier okręgu poznańskiego. Bezpośrednią przyczyną jego aresztowania była przedawniona przepustka i dokumenty, jakich używał w podróżach do G.G. Tak to przynajmniej sobie i innym tłumaczył później ten prostoduszny zakonnik, zawsze daleki od posądzania kogokolwiek o podłość lub zdradę. Znalaziono przy nim zaszyfrowane pisma. I to wszystko, co uzyskali. Mimo najwymyślniejszych metod śledztwa br. Julian nic Niemcom o owych szyfrach nie powiedział. Przyznał tylko, że jest duchownym. Nic więcej”. W ten sposób zaczyna się wspomnienie poświęcone o. Julianowi Mirochnie, nieugiętemu franciszkaninowi z Poznania, zamieszczone w tygodniku WTK 5(1976).

Bibliografia:

- J. Humiński, *Krótką pamięć o Wojniczu*, „Dziennik Polski” 290(1991), s. 12.
J. Kardaszewicz, *Z martyrologii duchowieństwa kaliskiego*, WTK 5(1976), z.1.
„Mugenzai no seibo no Kisi” (Rycerz Niepokalanej w Japonii) 5(1932/33), ss. 12–19.
Nauka miesięczna (dla tercjarzy), „Pochodnia Seraficka” 5(1930), ss. 37–42.
Nauka miesięczna. O modlitwie tercjarskiej, „Pochodnia Seraficka” 5(1930), ss. 260–263.

Julian Stefan Marian Mirochna OFMConv (1903–1943)

Relacja ustna W. Cichoszewskiej – *Wspomnienie o Hance (Annie Augustynowej)*, „Zeszyty wojnickie” 7–8(1998), s. 24.

N.B. Akta personalne o. Mirochny spłonęły w Warszawie w 1944 r. Pozostały tylko krótkie wzmianki o nim w przedwojennych schematyzmach zakonnych.

FRANCISZKANIZM

BENEDYKT XVI

LIST APOSTOLSKI

DO WSZYSTKICH UCZESTNIKÓW KONGRESU KOŁOŃSKIEGO
W 700 ROCZNICĘ ŚMIERCI BŁ. JANA DUNSA SZKOTA

*Czcigodnemu Bratu
Joachimowi Świętego Rzymskiego Kościoła Kardynałowi Meisnerowi
Arcybiskupowi Kolońskiemu
i wszystkim uczestnikom z całego świata
międzynarodowego kongresu naukowego
w 700 rocznicę śmierci bł. Jana Dunsza Szkota*

Raduj się, miasto Kolonio, któraś tak bardzo uczonego i pobożnego męża Jana Dunsza Szkota do twych murów niegdyś przyczepiła, który dnia 8 listopada roku 1308 zakończył życie i udał się do niebieskiej ojczyzny, a którego święte szczątki przechowujesz z wielkim szacunkiem i czcią.

Jego to Czcigodni Słudzy Boży Paweł VI i Jan Paweł II, Poprzednicy Nasi, w najwspanialszych słowach wielce wychwalali, owego i My także teraz chcemy otoczyć zasłużoną chwałą i wzywać jego orędownictwa.

Słusznie bowiem i zasłużenie świętuje się teraz 700-lecie jego pobożnego przejścia. Podczas gdy z tej błogosławionej okazji w różnych częściach świata ku czci bł. Jana Dunsza Szkota odbywają się wykłady i ukazują się całe publikacje, a także organizowane są kongresy, pośród których ów uroczysty Koloński, który odbędzie się w dniach 5–9 najbliższego miesiąca listopada, uznajemy za obowiązek Naszego urzędu powiedzieć w zarysie o tak wybitnym mężu, który wielce zasłużył się dla ubogacenia nauki Kościoła i wiedzy ludzkiej.

On właśnie, łącząc pobożność z rozumowym badaniem, po myśli swojej sławnej modlitwy: „Pierwsza Zasada rzeczy niech mi pozwoli wierzyć, rozu-

mieć i wyklądać to, co podoba się Jego majestatowi i wynosi nasze umysły do Jego kontemplacji”¹, najwnikliwszą przyrodzoną zdolnością tajemnice prawdy zarówno naturalnej jak i objawionej tak dogłębnie przeniknął i przez to dokonał syntezy nauki takiego rodzaju, iż został nazwany „Doktorem Zakonu”, „Doktorem subtelnym” i „Doktorem maryjnym” oraz wodzem Szkoły franciszkańskiej, jak również stał się światłem i przykładem dla całego ludu chrześcijańskiego.

Przeto pragniemy skierować umysły uczonych i wszystkich wierzących jak również niewierzących ku drodze i myśli, za którą podążał Szkot kładąc zgodę pomiędzy wiarą a rozumem, w określaniu w taki sposób natury teologii, aby nieustannie wynosiła działanie, postępowanie, praktykę, miłość ponad czystą spekulację; w realizowaniu tego dzieła prowadzony był przez Urząd Nauczycielski Kościoła i czystym krytycznym zmysłem odnośnie do wzrostu znajomości prawdy, będąc ponadto przekonany, że wiedza o tyle ma znaczenie, na ile będzie ona wprowadzona w praktykę.

Utwierdzony w wierze katolickiej, prawdy wiary starał się zrozumieć, objaśniać i bronić światłem naturalnego rozumu. Dlatego uczynił wszystko, aby wszystkie prawdy, i naturalne i nadnaturalne, które pochodzą z jednego i tego samego Źródła, doprowadzić do zgodności.

Obok Pisma Świętego natchnionego w boski sposób stawia się powagę Kościoła. On właśnie wydaje się iść za wypowiedzią św. Augustyna: „Nie uwierzyłbym Ewangelii, gdybym nie uwierzył Kościołowi”². Dlatego nierzadko nasz Doktor stawia najwyższy autorytet Następcy św. Piotra w szczególnym świetle. Według jego zdania „chociaż Papież nie mógłby dyspensować wbrew prawu natury lub boskiemu (ponieważ władza jego jest obojgu prawom podporządkowana), jednak ponieważ jest Następcą Piotra, Pierwszego z Apostołów, ma taką samą władzę jak i Piotr”³.

Przeto Kościół katolicki, który jako niewidzialną Głowę posiada samego Chrystusa, który w św. Piotrze i jego Następcach pozostawił swoich Wikariuszy, prowadzony przez Ducha prawdy, jest autentycznym stróżem objawionego depozytu i regułą wiary. Kościół jest mocnym i stałym kryterium kanoniczności Pisma Świętego. On sam bowiem zdecydował, które księgi należy uznać za autorytet w kanonie Biblii”⁴.

¹ Duns Scotus, *Tractatus de primo Principio*, c. 1 (ed. M. Müller, Friburgi Brisgoviae 1941, 1).

² Tenże, *Ordinatio* I d. 5 n. 26 (ed. Vat. IV 24-25).

³ Tenże, *Rep.* IV d. 33 q. 2, n. 19 (ed. Vivès XXIV 439 a).

⁴ Tenże, *Ordinatio* I d. 5, n. 26 (ed. Vat. IV 25).

W innym miejscu odpowiada, że „Pisma zostały wyłożone w tym Duchu, w jakim założone, i tak należy przypuszczać, że Kościół katolicki w tym Duchu wyłożył, w jakim została nam przekazana wiara, a mianowicie w Duchu prawdy”⁵.

Następnie na teologicznej podstawie różnymi argumentami wykazywał sam fakt ustrzeżenia Błogosławionej Dziewicy Maryi od grzechu pierworodnego, był jednak całkowicie przygotowany do odrzucenia tego twierdzenia, jeśli okazałoby się, że sprzeciwia się autorytetowi Kościoła, mówiąc: „Jeśli to autorytetowi Kościoła lub autorytetowi Pisma nie sprzeciwia się, wspaniałszą rzeczą jest przypisać to Maryi”⁶.

Przez prymat woli wyjaśnia, że Bóg jest przede wszystkim miłością. Tę miłość, to umiłowanie Duns Szkot ma przed oczyma, kiedy chce sprowadzić teologię do jednego systemu, czyli do teologii praktycznej. Według jego myśli, skoro Bóg jest „formalnie umiłowaniem, i formalnie miłością”⁷ to promieni swej dobroci i miłości w sposób jak najbardziej wolny udziela na zewnątrz⁸. Zaiste, z miłości Bóg „wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem w miłości. On przeznaczył nas jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa w Nim samym” (por. Ef 1, 3–4).

Jako wierny zwolennik św. Franciszka z Asyżu, bł. Jan wytrwale kontemplował i głosił Wcielenie Syna Bożego i Jego zbawczą mękę. Zaś miłość Chrystusa ukazuje się w szczególny sposób nie tylko na górze Kalwarii, lecz także w Najświętszym Sakramencie Eucharystii, bez którego „przepadłaby wszelka pobożność w Kościele i nie okazany by był Bogu akt uwielbienia, jak tylko ze względu na szacunek do niego”⁹. Następnie ten sakrament jest sakramentem jedności i miłości, poprzez który jesteśmy nakłaniani, abyśmy się wzajemnie kochali i abyśmy kochali Boga jako dobro wspólne, które powinno być współmiłowane przez innych.

I dlatego ta miłość, to umiłowanie było początkiem wszystkiego, tak również w miłości, w umiłowaniu będzie tylko nasza szczęśliwość: „chcenie jako umiłowanie jest po prostu życiem wiecznym, uszczęśliwiającym i doskonałym”¹⁰.

⁵ Tamże, IV d. 11, q. 3, n. 15 (ed. Vivès XVII 376 a).

⁶ Tamże III d. 3, n. 34 (ed. Vat. IX 181).

⁷ Tamże, I d. 17, n. 173 (ed. Vat. V 221-222).

⁸ Por. tenże, *Tractatus de primo Principio*, c. 4 (ed. M. Müller, 127).

⁹ Tenże, *Rep.* IV d. 8, q. 1, n. 3 (ed. Vivès XXIV 9-10).

¹⁰ Tamże, d. 49, q. 2, n. 21 (ed. Vives XXIV 630 a).

BENEDYKT XVI

Ponieważ My od początku pełnienia naszego urzędu przede wszystkim głosiliśmy miłość, którą jest sam Bóg, z radością dostrzegamy że nauka tego Błogosławionego przyznaje szczególne miejsce tej prawdzie i sądzimy, że ta nauka w naszych czasach powinna być jak najdokładniej przebadana i wykładana. Dlatego bardzo chętnie przychylając się do próśb Czcigodnego Brata Naszego Joachima Meisnera Kardynała Świętego Kościoła Rzymskiego, Arcybiskupa Kolońskiego, dajemy ten List Apostolski, przez który pragniemy uczcić błogosławionego Jana Dunsza Szkota i usilnie prosić dla Nas o jego niebieskie wstawiennictwo. Wreszcie tym, którzy w jakikolwiek sposób uczestniczyli w tym międzynarodowym kongresie i innych podejmowanych inicjatywach poświęconych temu wybitnemu synowi św. Franciszka, z głębi serca udzielamy Naszego Apostolskiego Błogosławieństwa.

Dano w Rzymie, u św. Piotra, dnia 28 października roku 2008 w czwartym roku Naszego Pontyfikatu.

Benedykt XVI

[Przekład z j. łacińskiego Krzysztof Kościelniak OFMConv]

KONFERENCJA MINISTRÓW GENERALNYCH
PIERWSZEGO ZAKONU FRANCISZKAŃSKIEGO I TOR

JAN DUNS SZKOT: GENIUSZ I ODWAGA

*Do wszystkich franciszkanów i franciszkanek
na zakończenie Jubileuszu 700-lecia śmierci
błogosławionego Jana Duns Szkota*

Najdrożsi Bracia i Siostry

Z okazji zamknięcia obchodów Jubileuszu 700-lecia śmierci błogosławionego Jana Duns Szkota (1308–2008), po wielu wydarzeniach kulturalnych i naukowych, które miały miejsce na całym świecie, także my, generalowie Pierwszego Zakonu oraz TOR uznaliśmy za stosowne skierować do Was ten list. Chcemy za jego pośrednictwem wyrazić jedynie kilka słów, aby wzbudzić we wszystkich franciszkanach i sympatykach franciszkanizmu pragnienie upamiętnienia wybitnej postaci Doktora Subtelnego i Maryjnego i pogłębienia znajomości jego płodnej myśli filozoficzno-teologicznej. Ten święty franciszkanin, odważny, autentyczny nauczyciel i twórca kultury będącej odpowiedzią na wyzwania jego czasów, wierny syn św. Franciszka, zdołał wcielić w życie Ewangelię oraz poświęcić uwagę realiom społeczno-kulturalnym swojej epoki, których nigdy nie pomijał i do których wniósł swój wkład, wychodząc od ówczesnych propozycji filozoficzno-teologicznych.

Dzięki badaniom i poważnym analizom przeprowadzonym w ostatnim czasie wyeliminowane zostały uprzedzenia, dotyczące niejasnego sposobu wyrażania się Szkota, charakteryzującego się subtelnością myśli, zmierzającej ku ostatecznej abstrakcji. Jak wykazał o. E. Longpré¹, Szkotowa subtelność jest

¹ E. Longpré, *La philosophie du B. Duns Scot* (Firmin-Didot, Paris 1924).

wymogiem dyscypliny intelektualnej, oddanej w służbę prymatu miłości, najwznioślejszej cnoty w życiu chrześcijańskim i codziennej praktyce. Cała moc i przenikliwość spekulatywna Szkota jest włączona w służbę ukierunkowaną na praktykę: Bóg, Jezus Chrystus, człowiek, Kościół, stworzenie, ukierunkowanie bytu ludzkiego, tak aby nie błędził w miłości: *errare in amando*.

Szkot opowiada się za praktyką, ale nie za niecierpliwym i powierzchownym ewangelizmem, który nie znosi dociekań czy też głębszej i medytacyjnej refleksji. „W tym czasie - według P. Vignaux - kiedy wielu wierzących oczekuje Kościoła profetycznego, subtilitas zachęca do tego, by przypomnieć wielkie twierdzenie Karla Bartha z pierwszego tomu jego Dogmatyki: «lęk przed scholastyką jest cechą charakterystyczną fałszywych proroków. Prawdziwy prorok godzi się na to, by poddać swoje orędzie zarówno tej próbie, jak i innym»”². Z bogatego i płodnego dziedzictwa Szkota wskażemy tylko niektóre drogi, próbując w ten sposób odpowiedzieć na najpilniejsze problemy naszych czasów.

Bóg według Szkota i współczesny ateizm

W opracowaniu swojej teologii naturalnej Szkot wychodzi od dwóch zasad zaczerpniętych z Biblii: „Jestem, który Jestem” (Wj 3, 14) oraz „Bóg jest miłością” (1 J 4, 16), aby dojść do Tego, który jest „nieskończoną prawdą i nieskończonym dobrem”³. Istnienie i istota Boga są wyjaśniane przez teologię, ale jednocześnie za swój najwznioślejszy przedmiot uznaje je metafizyka. Dwa porządki wiedzy sobie odpowiadają: ludzki porządek spraw boskich (teologia metafizyczna) i boski porządek spraw ludzkich (teologia objawiona), jak twierdzi na początku traktatu O Pierwszej Zasadzie: „Ty, znając to, co umysł ludzki może dowiedzieć się o Tobie, odpowiedziałeś objawiając Twoje święte Imię: Jestem, który Jestem”⁴.

Spośród wszystkich imion Boga, najbardziej odpowiednim jest właśnie „Ten, który Jest”, ponieważ wyraża ono „ocean substancji nieskończonej”⁵,

² P. Vignaux, *Lire Duns Scot aujourd'hui*, [w:] *Regnum hominis et regnum Dei* (Congr. Scot., vol. VI, Roma 1978), s. 34.

³ *Ordinatio* I, d. 3, n. 59 (ed. Vat. III, 41). Cytaty za: G.B. Bloch, *Bl. Jan Duns. Odległy i bliski*, Jarocin 1996.

⁴ Duns Szkot, *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1988, PWN, BKF, s. 3; *Tratado acerca del primer principio* (BAC, Madrid 1960), s. 595. Podaję cały tekst: „Panie, Boże nasz, jako najprawdziwszy nauczyciel, zdając sobie doskonale sprawę z tego, co może o Tobie dowiedzieć się umysł śmiertelnych, odpowiadając na pytanie Mojżeszowi, który chciał się dowiedzieć, jakie Twe imię błogosławione podać synom Izraela, wymieniając je odpowiedziałeś: ‘Jestem, który jestem’”.

⁵ *Ordinatio* I, d. 8, n. 198 (IV, 264).

„ocean wszelkiej doskonałości”⁶ i „miłość ze swej istoty”⁷. Bytowi nieskończonemu przysługuje potrójne pierwszeństwo (jest pierwszą przyczyną sprawczą, ostatecznym celem wszystkiego i bezwzględnie pierwszym pod względem doskonałości), co Szkot próbuje wykazać w swoim głębokim i niezrównanym dowodzie istnienia Boga.

Szkot przedstawia nieskończoność jako najbardziej właściwą i wyróżniającą cechę Boga. Nieskończoność jest sposobem istnienia Boga, który odróżnia Go radykalnie od wszystkich innych bytów. Doktor Subtelny niezwykle mocno akcentuje nieskończoność Boga. Pojęcie Bytu Nieskończonego jest najprostszym i najdoskonalszym zarazem pojęciem oznaczającym tylko Boga, ponieważ Byt Nieskończony wirtualnie zawiera w sobie nieskończoną miłość, nieskończoną prawdę oraz wszelkie inne doskonałości, które mogą być nieskończone. Chociaż każda doskonałość Boga jest nieskończona, to bez wątpienia „jej formalna doskonałość tkwi w nieskończoności istoty jako w jej korzeniu i fundamencie”⁸.

Gloryfikacja nieskończoności w sposób nieunikniony łączy się z wywyższeniem człowieka nad wszystkie byty skończone, co stanowi jeden z najbardziej charakterystycznych przejawów humanizmu chrześcijańskiego. Myśl Szkota uwypukla duchowość nieskończoności oraz zawiera krytykę panteizmu i materializmu we wszelkich ich przejawach, jawnych bądź ukrytych.

Szkot proponuje intelektualną konieczność zgłębienia zagadnienia doświadczenia. Jednakże nie w jakimkolwiek doświadczeniu (uczuciowym, naukowym, intelektualnym), lecz w doświadczeniu tego co konieczne, gdyż tylko ten typ doświadczenia prowadzi do doświadczenia możliwości bytu absolutnego.

Bóg Szkota, objawiający się w doświadczeniu intelektualnym bytów w aspekcie ich możliwości, w każdym człowieku uosabia ideę Boga. Bóg dla każdego człowieka jest tym, czym człowiek sam pozwoli Mu być, według własnych wymogów szukania i spotkania. Szkot zna i rozpoznaje ukrycie się Boga i Jego milczenie w człowieku; powodem takiego stanu rzeczy nie jest jednak wycofanie się Boga, lecz uchylanie się człowieka od wymagań absolutu i konieczności zgłębiania go we własnym intelekcie. Zrozumienie Boga zależy od woli, która porusza intelekt lub nie, aby ten poszukiwał Go w sobie i w rzeczywistości życia.

⁶ Tamże, I, d. 2, n. 57-59 (II, 149-167).

⁷ Tamże I, d. 17, n. 171 (V, 220-221).

⁸ *Opus Oxoniense* IV, d. 13, q. 1, n. 32 (ed. Vivès, XVII, 689).

Bóg nie jest więcej tam, ale jest bardziej tutaj, jako podstawa całej rzeczywistości jako możliwej. Bóg staje się niezrozumiały, gdy rezygnuje się z intelektu. Ateizm nie jest wynikiem bystrości intelektu ani rezultatem głębokiej intelektualnej analizy świata; dokładnie na odwrót: jest brakiem zastanowienia, brakiem intelektualnej uwagi wobec rzeczywistości. Szkot zaprasza do radykalnego myślenia, przedstawiając Boga nie jako rzeczywistość, która jest przedmiotem poznania, lecz jako rzeczywistość, która jest fundamentem istnienia. Bóg jest rozwiązaniem problematyczności istnienia ludzkiego i ziemskiego.

Ukrycie się lub milczenie Boga, zawinione bądź niezawinione, świadome bądź nieświadome, jest konsekwencją tego, że my nie ośmielamy się myśleć o Nim i że brak nam fundamentu intelektualnego, aby dostrzegać Go jako zagadnienie.

Paweł VI w liście apostolskim *Alma Parens* (14.07.1966), stwierdza że „z bezcennego dorobku teologicznego Jana Dunsza Szkota można wynieść skuteczne środki do walki o usunięcie chmury ateizmu, który zacienia naszą epokę” (AAS 58/1966, s. 612).

Chrystocentryzm jako mistyczna wizja wszechświata

Błogosławiony Jan Duns Szkot uprawiał teologię z powodów duchowych i naukowych, a nie w celu zaspokojenia zwykłej zachcianki czy ciekawości intelektualnej. Wierny uczeń Franciszka z Asyżu w sposób szczególny skupił się na Jezusie jako postaci historycznej, na Jego narodzeniu, życiu, męce, śmierci i zmartwychwstaniu, które on przyjmował w swoim życiu wiary i w swoim zaangażowaniu zakonnym. W oparciu o tak przeżyte doświadczenie uprawia on teologię i stara się ukazać obraz Chrystusa w ramach zbawczego planu Boga. Rzeczywiste i historyczne życie Jezusa z Nazaretu było przedmiotem jego egzystencjalnej medytacji, która kierowała jego myśl ku wielkiej wizji chrystocentryzmu jako postulatu teologicznego dla harmonijnego i współbrzmiącego zrozumienia świata, życia i historii.

Doktor Subtelny, bardzo wyczulony na rzeczywistość i na historię, podkreśla wagę człowieczeństwa i radykalnej stworzoneości Jezusa Chrystusa, Jego bycia człowiekiem, Jego ludzkich ograniczeń, Jego rzeczywistości historycznej, Jego postępów i stopniowego zdobywania wiedzy i umiejętności. „Mówi się, że w ten sposób Chrystus, poprzez doświadczenie, pojął i rozumiał wiele spraw, to znaczy poprzez poznanie intuicyjne, czyli przedmioty poznane na miarę Jego doświadczenia oraz przez wspomnienia pozostawione przez nie”⁹.

⁹ *Ordinatio* III, d. 14, q. 3, n. 121 (IX, 472).

Jeśli tajemnica trynitarna wyraża najwyższą jedność w życiu wewnątrzboskim, to w świecie pozaboskim najwyższą jednością jest hipostatyczne zjednoczenie dwóch natur splatających się w Chrystusie, uznane przez mistrza za „największą jedność po jedności Trójcy Przenajświętszej”¹⁰.

Skoro Bóg jest miłością nieskończoną, to chce być miłowany w sposób wolny przez kogoś, kto mógłby odpowiedzieć na te wymagania nieskończoności. Dlatego przewidział tego, kto temu sprostał, to znaczy Chrystusa, Słowo, które przyjęło ludzką naturę, a w niej wszystkich ludzi, aby mogli uczestniczyć w Jego chwale niebieskiej. A ponieważ ten szczególny człowiek zbiera w sobie całe stworzenie, ma ona swój koniec w Bogu poprzez Chrystusa¹¹. Uznając Chrystusa za przyczynę całego stworzenia, Szkot doskonale wpisuje się w nauczanie św. Pawła (por. Kol 1, 15-17).

Doktor Subtelny podkreśla, że Chrystus jest pierwotnym i znaczącym centrum objawienia się chwały Bożej *ad extra*. Szkotowy chrystocentryzm podtrzymuje i broni poglądu, że Chrystus jest archetypem i paradygmatem całego stworzenia. On jest najwyższym dziełem stworzenia, w którym Bóg może się przeglądać w sposób najbardziej adekwatny i otrzymywać tę chwałę i cześć, na którą zasługuje. Chrystus jest szczytem piramidy kosmicznej, jako synteza ostateczna i doskonaląca całe dzieło stworzenia.

Chrystocentryzm Szkota przedstawia mistyczną wizję wszechświata. Świat ukazany jest jako przejrzysty sakrament boskości, ogromny ołtarz, na którym sprawowana jest Eucharystia, ponieważ w obydwu objawia się wielka obecność Chrystusa. Tę komunie i związek kosmicznej liturgii i Eucharystii przeżywał Franciszek z Asyżu w najdoskonalszej harmonii, przekształconej w pieśń. Natomiast jego duchowy szkocki syn zdołał zapisać to misterium Chrystusowe w postaci teologii mistycznej. Cały kosmos jest wielkim obrazem boskości, ponieważ wszystko w nim świadczy o obecności jego Autora i Go przywołuje. Cały wszechświat uwielbia Boga, ponieważ zmierza ku Niemu, który jest przyczyną sprawczą i oczywiście celową; ale przede wszystkim, ponieważ obdarzony jest wewnętrznym impulsem, który popycha go w kierunku jednego zbieżnego punktu, ku mecie, którą jest Chrystus-Omega.

Osoba ludzka jako uwewnętrznienie i różność

Podana przez Boecjusza klasyczna definicja osoby ludzkiej: „indywidualna substancja o rozumnej naturze” nie zadowala Szkota. Woli on definicję Ryszarda ze św. Wiktora, który przedstawia osobę jako „nieprzekazywalne

¹⁰ Tamże, III, d. 6, q. 1, n. 45 (IX, 247).

¹¹ *Reportata Parisiensia* III, d. 7, q. 4, n. 4 (ed. Vivès, XXIII, 303).

istnienie o naturze intelektualnej”¹². Według Doktora Subtelnego cechą charakterystyczną osoby jest *ultima solitudo*. „Osobowość wymaga *ultima solitudo*, bycia wolną od jakiejkolwiek zależności realnej bądź pochodnej bytu wobec innej osoby”¹³. Pewnego rodzaju nieprzekazywalność związana jest z życiem ludzkim. Niezależność osoby jest „czymś więcej”¹⁴, co może osiągnąć w swoim stanie egzystencji i na swoim etapie wędrówki. W ten to sposób samotność jest głębokim spotkaniem z samym sobą.

Samotność nie jest pustką, jest pełnią

W najintymniejszej głębi osoba ludzka doświadcza i przeżywa tajemnicę każdego człowieka, wszystkich ludzi i z nimi tworzy wspólnotę. To dlatego można stwierdzić, że ten, kto jest naprawdę samotny, jest solidarny, że samotność jest solidarnością. „Ja”, w jego głębokiej samotności, jest zawsze solidarne z jakimś „ty”, z jakimś „my”. Dlatego Szkot nie zadowala się wypukleniem kategorii pozornie negatywnej, czyli nieudzielalności; on akcentuje inny aspekt, wyrażnie pozytywny, polegający na dynamizmie transcendencji w relacji wiążącej, ponieważ „osobę tworzą istota i relacja”¹⁵. Osoba jest zatem bytem z natury swej relacyjnym i tworzącym więzi, gdyż istotowo jest ukierunkowana i otwarta na Boga, na ludzi i na świat.

Człowiek w ujęciu Szkota nie zamyka się w metafizycznym solipsyzmie (trwała pokusa filozofii idealistycznych), lecz wyraźnie jawi się jako otwarty i nawiązujący relacje, jako byt potrzebujący więzi i twórca więzi. Człowiek w ujęciu Szkota niesie w sobie silny impuls i dynamizm, który wyraża się jako niezaspokojone pragnienie, bądź jako racja pragnienia, i przez to trwający w postawie stałej otwartości.

Osoba musi odkrywać swoją podmiotowość i ją pogłębiać. Nie może jednak zamknąć się w podmiotowości, lecz musi otworzyć się na inność. Przynależność i referencja to dwa podstawowe pojęcia, które implikują *ultima solitudo* oraz relację transcendentálną. Szkot swoją genialną intuicją wyprzedził filozofię dialogiczną, która we współczesnej antropologii odgrywa tak istotną rolę.

¹² *Ordinatio* I, d. 23, n. 15 (V, 355-356).

¹³ *Opus Oxoniense* III, d. 1, q. 1, n. 17 (ed. Vivès, XIV, 45); *Reportata Parsiensia* III, d. 1, q. 1, n. 4 (ed. Vivès, XXIII, 236).

¹⁴ *Opus Oxoniense* III, d. 1, q. 1, n. 5 (ed. Vivès, XIV, 16-17).

¹⁵ *Quodlibet*, q. 3, n. 4 (ed. Vivès, XXV, 120).

Wiedzieć, by dobrze żyć

Myśl Szkota daleka jest od tego, by być sztucznym zbiorem oryginalnych subtelności, co zarzucali jej przeciwnicy. Wręcz przeciwnie – jest wybitnie praktyczna, jako że stara się poznawać i wyjaśniać, co jest ostatecznym celem człowieka, i dostarczać mu narzędzi potrzebnych do jego osiągnięcia. Wszystkie dociekania filozoficzno-teologiczne Szkota przekładają się na egzystencjalną postawę i praktyczny porządek: etykę działania. Chodzi tu o wymiar moralny spotkania i egzystencji otwartej na wspólnotę.

Szkot wychodzi od teologicznej zasady, że miłość Boża przekroczyła nieskończoność, by związać się ze skończonością. Paralelnie jedynie ludzka miłość, wywodząca się z wolnej woli, będzie zdolna przekroczyć skończoność, by związać się z nieskończonością. Ostatecznie chodzi tu o etykę miłości. Myślenie Doktora Subtelnego było głębokie, ponieważ głęboko kochał; była to miłość konkretna, jak sam stwierdza: „Wykazano, że miłość jest naprawdę praxis”¹⁶. To praxis tłumaczy i pozwala zrozumieć, jak człowiek powinien działać i żyć w świecie i społeczeństwie.

Praktyczny charakter ma każdy akt, który wywodzi się z pragnienia woli, pod warunkiem jednak, że jest zgodny z prawym rozumem. To wyraźnie zakłada zgodność woli z prawem, utożsamiając tym samym praktykę z normatywnością¹⁷. Wola jest władzą niezdeterminowaną, która sama siebie determinuje. Bez wątpienia wolność nie jest ani samowolna ani nierozumna. Faktycznie wola jest szczytem racjonalnego intelektu. Wolność realizuje się poprzez autodeterminację woli naturalnej i rozumowo ukierunkowanej na dobro. Dobre działanie to takie, które współgra z aktem woli, zgodnej z prawym rozumem.

Wola w ujęciu Szkota jest zdolna do autodeterminacji bez względu na jakikolwiek interes oraz do odnalezienia swojej wartości w etyce bezinteresowności. Szkot proponuje filozofię wolności w ramach teologii, która dopuszcza naturalną możliwość kochania Boga dla Niego samego i bez względu na jakiegokolwiek egoistyczne korzyści.

Doktor Subtelny ofiarowuje nam wspaniałą artykulację humanizmu chrześcijańskiego, w którym wiedza jest na służbie dobrego życia i dobrego współżycia, czyli społeczności sprawiedliwej, pokojowej i braterskiej.

¹⁶ *Ordinatio*, Prol. n. 303 (I, 200).

¹⁷ Por. *Ordinatio*, Prol. n. 353 (I, 228).

Podsumowanie

Jan Duns Szkot, wierny syn i naśladowca św. Franciszka, ofiarowuje nam głębokie, światłe i życiodajne założenia doktrynalne dla autentycznej i solidnej duchowości franciszkańskiej, jak widać to z całą jasnością w jego pięknym i jednocześnie przydatnym traktacie o cnotach teologicznych, które potrafił on wcielić w życie codzienne z prostotą i wielką troską o człowieka.

Doktor Subtelny i Maryjny w ten sposób w pełni wpisuje się w bogaty nurt duchowości franciszkańskiej, w ramach którego żyje, z którego czerpie inspirację i tworzy swoją myśl filozoficzno-teologiczną. Podobnie jak założycielowi Rodziny Franciszkańskiej, błogosławionemu Janowi Dunsowi Szkotowi udało się zsynchronizować życie i myśl, mistykę i pracę, kontemplację i działanie, osobę i wspólnotę, bycie i działanie.

Szkot z wielką pokorą i odwagą zdołał oddać swoją subtelna myśl na służbę Bogu, człowiekowi i życiu. Jego imponująca wizja historii zbawienia, z całym jej dynamizmem doskonałości i dopełnienia się wszystkiego w Chrystusie-Omedze, może być podstawą filozoficzno-teologicznego opracowania mistyki kosmicznej, ekologii planetarnej i teologii przyszłości.

Jego szerokie poglądy antropologiczne i chrystologiczne ofiarowują dzisiejszemu człowiekowi nowe horyzonty myśli i działania, solidne kryteria ukierunkowania się na przyszłość pełną nadziei i relacje braterskie, prowadzące do osiągnięcia humanizmu integralnego o ludzkim i cywilizowanym obliczu.

Filozof i teolog, odważny i zaangażowany, który myśli, rozumuje i działa wychodząc z konkretnego kontekstu swojej epoki, dziś nadal – przekraczając swój kontekst kulturowy – pozostaje aktualny, by z jasnością umysłu i bez kompleksów stawiać czoło ustawicznym problemom ludzkości.

Myśl Szkota wyrażona jest według klucza nadziei. Patrzy w przeszłość, by zrozumieć; analizuje teraźniejszość, by działać; ufnie patrzy w przyszłość, by wyjaśniać. W sposób zwięzły i płodny stwierdza, że „w trakcie rozwoju historii ludzkości nieustannie wzrasta poznanie prawdy”¹⁸. Jest to postulat do interpretacji filozofii kultury jako rzeczywistości, która się staje.

O ile św. Bonawentura został nazwany „drugim księciem scholastyków”, to Duns Szkot jest uważany za tego, który dopełnił dzieło Doktora Serafickiego i jest najbardziej uznanym reprezentantem szkoły franciszkańskiej¹⁹.

¹⁸ Tamże, IV, d. 1, q. 3, n. 8 (ed. Vivès, XVI, 136).

¹⁹ Por. Paweł VI w *Alma parens*; por. Balić, K. *San Bonaventura alter scholasticorum princeps e G. Duns Scoto eius perfectior*, [w:] *San Bonaventura maestro di Vita francescana e di*

Jan Duns Szkot: geniusz i odwaga

Mamy nadzieję, że obchody Jubileuszu 700-lecia śmierci Doktora Subtelnego i Maryjnego będą silnym impulsem dla franciszkańskich ośrodków studiów, aby jego przesłanie było aktualne także dla przyszłości. Skoro Jan Paweł II w swoim wystąpieniu w katedrze w Kolonii (1983) nazwał go „duchową twierdzą wiary”, to powinno to stać się dla franciszkanów zaproszeniem, by odkryć w poglądach Szkota myśl płodną, służącą dialogowi z kulturą naszych czasów.

Rzym, 8 listopada 2008 r.
w święto bł. Jana Dunsza Szkota

José Rodríguez Carballo OFM
Minister generalny,
Przewodniczący Konferencji Przełożonych Generalnych

Marco Tasca OFMConv
Minister generalny

Mauro Jöhri OFMCap
Minister generalny

Michael Higgins TOR
Minister generalny

[Przekład z j. włoskiego Ryszard Wróbel OFMConv]

Sapienza cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII centenario di S. Bonaventura da Bagnoreggio, Roma, 19–26 set. 1974 (Pontificia Facoltà S. Bonaventura, Roma 1976, I, 429–446).

ORYGINALNOŚĆ POSTAWY ŚW. FRANCISZKA Z ASYŻU WOBEC MUŻULMANÓW

Franciszek nie był zapewne pierwszym człowiekiem w Europie, który na drodze pokojowej chciał nieść wiarę narodom na innych kontynentach. Także nie pierwszy mówił o konieczności i obowiązku prowadzenia działalności apostołskiej na ziemiach islamu. Jednakże jego metoda w tym zakresie była wyjątkowa.

Posługa misyjna zakonów rozpoczęła się na długo przed czasami Franciszka, jeszcze za pontyfikatu Grzegorza Wielkiego. Jemu zawdzięcza się rozkwit działalności benedyktynów, z których warto wymienić chociażby św. Augustyna z Canterbury, św. Bonifacego czy św. Wojciecha¹. Jednak w opactwach i klasztorach najważniejszym zadaniem było kultywowanie osiadłego trybu życia, kontemplacja i działalność naukowa, a nie prowadzenie misji apostołskich. Nie można natomiast twierdzić, że działalność misyjna była całkiem obca duchowości chrześcijańskiej w czasach przed Franciszkiem².

Jeżeli chodzi o apostołstwo wśród mużulmanów, to próby zostały podjęte stosunkowo późno. Zatem Franciszka można uznać za pioniera w dziedzinie misji. Jednak Kościół traktował wyznawców islamu jak przeciwników, co prowadziło do działań, by zniszczyć mużulmanów, a nie aby ich nawrócić³.

Św. Franciszek i św. Dominik byli pierwszymi, którzy zainteresowali się ziemią islamu jako terenem działalności ewangelizacyjnej. Szczególnie Franciszek, który może nie do końca rozumiał ideę wypraw krzyżowych, za-

¹ Por. D. Mazurek, *Św. Franciszek z Asyżu a misje wśród niewiernych*, „W nurcie franciszkańskim” 8(1999), s. 109.

² Por. tamże, s. 110.

³ Por. tamże.

inspirował pokojową misję chrześcijańską. „Kiedy z jednej strony krzyżowcy, a z drugiej muzułmanie, wszyscy uzbrojeni, zamierzali stoczyć walkę, pojawił się Biedaczyna z Asyżu, nawołujący do zaniechania stosowania przemocy i do zaprzestania wojny. Można w nim ujrzyć raczej pielgrzyma niż rycerza, misjonarza niż wojownika, zatroskanego o nawrócenia Saracenów słowami i przykładem”⁴. Dzięki takiej postawie Franciszka można nazywać posłańcem pokoju, który w epoce zbrojnych i krwawych wypraw potrafił wskazać drogę dialogu między religiami. Znalazło to wyraz w *Regule niezatwierdzonej*, w której pojawił się osobny rozdział, poświęcony ewangelizacji muzułmanów. Nie spotyka się w żadnym wcześniejszym dokumencie tego typu opinii⁵.

W tym kontekście ciekawym wydaje się spostrzeżenie, dotyczące stosunku Franciszka do pielgrzymowania do miejsc świętych, a zwłaszcza do Jerozolimy. Tomasz z Celano w szczególny sposób opisuje Porcjunkulę, co niektórzy badacze interpretują jako przeniesienie atutów Jerozolimy na to właśnie miejsce. Jeżeli w ten sam sposób zinterpretuje się przeniesienie Betlejem do Greccio⁶, można przyjąć, iż nigdy Franciszek nie miał zamiaru iść do Ziemi Świętej w celach pielgrzymkowych, a jedynie po to, aby głosić Ewangelię wyznawcom islamu. Nigdzie też w jego pismach nie spotyka się słowa Jerozolima, które w owych czasach było stosowane jako zachęta do wzięcia udziału w wyprawie krzyżowej⁷.

„Franciszek nie nawrócił nikogo, nie osiągnął palmy męczeńskiej, ale za to przyczynił się do ewolucji idei krucjaty: odtąd zaczęto ją rozumieć jako wyprawę pokojową, misyjną – nie z mieczem, ale krzyżem w ręce”⁸. Bonawentura przypisuje Franciszkowi tę szczególną misję już wcześniej, zaraz po zawróceniu spod Spoleto. Już wtedy miał przyjąć znak krzyża, czyli „zaciągnąć się na krucjatę”, jednak na krucjatę nie w ówczesnym tego słowa znaczeniu⁹.

⁴ Por. tamże, s. 113.

⁵ Por. G. Basetti-Sani, *Saraceni*, [w:] W. Michalczyk, Z.M. Styś, K. Synowczyk, R. Wróbel [red.] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, Wydawnictwo M, Kraków-Warszawa 2006, k. 1631.

⁶ Por. T. Celano, *Życiorys drugi św. Franciszka*, 35.

⁷ Por. G. Basetti-Sani, *Saraceni*, k. 1635.

⁸ G. Wiśniowski, *Działalność misyjna*, s. 2 – cyt. za: D. Mazurek, *Św. Franciszek z Asyżu a misje wśród niewiernych*, „W nurcie franciszkańskim” 8(1999), s. 113.

⁹ Por. G. Basetti-Sani, *Saraceni*, k. 1627.

1. Uniwersalizm ewangelizacyjny

Adresatem misji ewangelizacyjnej Franciszka jest cały świat. Swoje posłannictwo rozpoczyna od Kościoła katolickiego, udając się do papieża i prosząc o zatwierdzenie reguły zakonnej. Nie kończy jednak na tym misji i już w *Regule niezatwierdzonej* zakreśla pole działalności: „wszystkie następujące stany, kapłanów, diakonów, subdiakonów, akolitów, egzorcystów, lektorów, ostiariuszy i wszystkich duchownych, wszystkich zakonników i zakonnic, wszystkich nawróconych i maluczkich, ubogich i potrzebujących, królów i książąt, robotników i rolników, sługi i panów, wszystkie dziewice, wdowy i mężatki, ludzi świeckich, mężczyzn i kobiety, wszystkie dzieci, młodzież, młodych i starych, zdrowych i chorych, wszystkich małych i wielkich, i wszystkie ludy, plemiona, pokolenia i języki, wszystkie narody i wszystkich ludzi na całej ziemi, którzy są i będą, my wszyscy bracia mniejsi, słudzy nieużyteczni, pokornie prosimy i błagamy, abyśmy wszyscy wytrwali w prawdziwej wierze i pokucie, bo inaczej nikt nie może być zbawiony”¹⁰.

Dzięki takiemu podejściu do misji apostolskiej bracia udawali się we wszystkie strony świata a ich pole działalności nie było w żaden sposób ograniczone. Ten punkt *Reguły* wyraźnie pokazuje uniwersalistyczne podejście Franciszka do głoszenia Ewangelii. Nie wyłączył tu nikogo, nie pominął także muzułmanów, którym poświęcił cały rozdział dokumentu.

Co ciekawe, już od pierwszych podróży apostolskich Franciszka i braci pojawiają się ślady obecności wśród niewiernych. Jak twierdzi Raoul Manselli, oznacza to niewątpliwie, iż od samego początku misje wśród nieochrzczonych były „częścią religijnego ideału Franciszka, traktowane na równi z głoszeniem pokuty wierzącym”¹¹.

Franciszek odkrył, że każdy człowiek został stworzony na podobieństwo Boga i także każdy ma prawo i możliwość zbawienia, ponieważ Chrystus umarł na krzyżu za grzechy wszystkich, nie tylko ochrzczonych. Chciał pokazać chrześcijanom, że i wyznawcy islamu, tak przez nich pogardzani, są braćmi odkupionymi dzięki miłości Boga¹².

Dla Franciszka istotne było pokazanie braciom i wszystkim ludziom, że jeżeli twierdzą, że kochają Boga, nie mogą tego robić bez miłości do wszystkich Jego stworzeń, również do tych, określanych mianem ‘niewiernych’, co

¹⁰ *Regula niezatwierdzona*, 23, 7.

¹¹ R. Manselli, *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, Wydawnictwo Bratni Zew, Kraków 2006, s. 60.

¹² Por. G. Basetti-Sani, *Saraceni*, k. 1628.

w średniowieczu oznaczało nie tylko muzułmanów, ale wszystkich, którzy nie zostali ochrzczeni. Dla ludzi, do których szedł, pragnął osobistej przemiany wewnętrznej, dlatego jego działania nie mogły być siłowe, dlatego też zabraniał braciom wdawania się w spory i kłótnie podczas misji ewangelizacyjnej i dlatego sam, będąc na ziemiach islamu, nie próbował zmuszać nikogo do przyjęcia wiary w Jezusa¹³.

Dzięki doświadczeniom ewangelizacyjnym Franciszka i jego braci można mówić o pierwszym zakonie misyjnym, który stał się niejako prototypem dla istniejących dziś instytutów misyjnych. Franciszek stworzył coś w rodzaju uniwersalnego apostołstwa, obejmującego jednocześnie i chrześcijan i wszystkich innych ludzi określanych mianem 'niewiernych'¹⁴. Franciszek, pragnąc być w każdym swoim działaniu podobny do Chrystusa, także swoją misję do Niego upodobił. Na wzór uniwersalnego charakteru drogi Jezusa zbudował własną. Zażyłość z jego Mistrzem była tak ogromna, że chciał już nie tylko dzielić się nią z braćmi - chrześcijanami, ale postanowił przekroczyć granice wiary i „świadczyć o Jezusie wobec tych, którzy go nie znają”¹⁵, nie zwracając uwagi na grożące mu niebezpieczeństwa.

O uniwersalnym charakterze jego misji świadczy także adresat, którym jest cały świat, wszyscy ludzie bez wyjątku, zgodnie z przesłaniem Jezusa: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 15–16).

W pismach Franciszka, a w szczególności w listach, bardzo często pojawia się słowo 'wszyscy': „Wszyscy, którzy miłują Pana z całego serca (...) są oblubieńcami, braćmi i matkami Pana naszego Jezusa Chrystusa”¹⁶, „Będąc sługą wszystkich, mam obowiązek służyć wszystkim i udzielać wonnych słów mojego Pana”¹⁷, „Wszystkim zwierzchnikom i radnym, sędziom i rządcom na całym świecie, i wszystkim innym, do których dojdzie ten list, brat Franciszek, sługa wasz w Panu Bogu najmniejszy i godny pogardy, przesyła wam wszystkim pozdrowienie i życzy pokoju”¹⁸. Powyższe cytaty wskazują wyraźnie na

¹³ Por. J. Bajowski, *Św. Franciszek z Asyżu - nowość misyjnej drogi*, „W nurcie franciszkańskim” 8(1999), s. 125.

¹⁴ Por. F. Margiotti, *Misja*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, Wydawnictwo M, Kraków-Warszawa 2006, k. 951.

¹⁵ J. Bajowski, *Św. Franciszek z Asyżu - nowość*, s. 126.

¹⁶ *List do wiernych* (red. pierwsza), 1, 1–7.

¹⁷ *List do wiernych* (red. druga), 2.

¹⁸ *List do rządców narodów*, 1.

uniwersalny charakter misji Franciszka i jego braci, którzy gotowi byli głosić Ewangelię wszystkim bez wyjątku, „aby z niewiernych uczynić wiernych Bogu”¹⁹.

2. Filozofia dialogu

W *Regule niezatwierdzonej* Franciszek zabronił braciom wdawania się w spory z wyznawcami islamu²⁰. Nie oznaczało to jednak nakazu zamykania się na dialog z nimi. Wręcz przeciwnie, Franciszek w swoim głoszeniu Ewangelii otwierał się na wszystkich ludzi, na całe stworzenie. Czym więc jest u niego dialog, jeżeli nie wysuwaniem wzajemnych argumentów? „Dialog jest zatem w swej istocie wzajemnie okazywaną względem drugiego postawą otwarcia i przyjęcia”²¹.

W średniowiecznej, etnocentrycznej Europie taka postawa była nie tylko oryginalna, ale wręcz zaskakująca. W czasach Franciszka, zdominowanych przez wyprawy krzyżowe, głównym sposobem spotykania się z islamem były starcia zbrojne. W tym kontekście jeszcze bardziej osobiwa wydaje się być postawa Świętego wobec muzułmanów, u podstaw której leży zbliżenie, relacje pokojowe i dialog. Ten ostatni szczególnie zaznacza się w spotkaniu Franciszka z sułtanem, na którym wywarł wrażenie właśnie swoją pełną szczerością i otwartością postawą.

Franciszek był świadomy bariery, jaka oddzielała świat chrześcijański od świata islamu. Jednak, w przeciwieństwie do jemu współczesnych, nie uważał, iż jedynym sposobem jej pokonania jest użycie siły. Owszem, bariera istniała, wyrażała się nie tylko w religii, ale także w kulturze, obyczajach i systemie wartości, ale dla Franciszka oczywiste było, że nie należało jej niszczyć, ale zwyczajnie przekroczyć. Widoczne jest to w omawianej już *Regule niezatwierdzonej*, w której Franciszek posyła braci nie ‘przeciw’ muzułmanom, ale ‘pomiędzy’ nich²².

Zdając sobie sprawę z tego, że jego filozofia nie jest rozumiana przez otoczenie, Franciszek postanowił na własnym przykładzie udowodnić, iż jego droga może przynieść lepsze owoce. Świadczą o tym próby dostania się na ziemię muzułmanów i sposób postępowania już wśród nich.

¹⁹ Por. *Pozdrowienie Błogosławionej Maryi Dziewicy*, 6.

²⁰ Por. *Reguła niezatwierdzona*, 16, 6.

²¹ T. Matura, *Dialog miłości fundamentem duchowości ekumenicznej*, [w:] *Franciszkanizm w spotkaniu z duchowością Kościołów wschodnich*, Franciszkańskie Centrum dla Europy Wschodniej i Azji Północnej, Warszawa 1996, s. 337.

²² Por. J. Bajowski, *Św. Franciszek z Asyżu – nowość*, s. 126.

Franciszek nie narzucal, nie prosił, nie groził, a jedynie świadczył o prawdziwości swojej wiary, co doprowadziło go przed oblicze sultana. Tam „mówił sultanowi o Trójcy Świętej, o jedynym Bogu i o Zbawicielu wszystkich, Jezusie Chrystusie, z tak wielką wewnętrzną pewnością, z tak wielką mocą ducha i z tak wielkim zapalem”²³. Widząc jednak, że nie nawróci władcy muzułmanów na chrześcijaństwo, Franciszek zdecydował o powrocie.

Co ciekawe w wizycie u sultana, to fakt, iż i Tomasz z Celano i Bonaventura podkreślają przyjazną atmosferę spotkania. Mimo wrogiej sytuacji pod Damiettą, serdeczność i sympatia spotkania Franciszka z sultanem nie powinny dziwić, gdyż takie kontakty na tle wypraw krzyżowych były w owych czasach dosyć często spotykane.

Można pomyśleć, że Franciszek przegrał, że to krzyżowcy mieli rację prowadząc krwawe wojny przeciwko muzułmanom, że nie jest możliwa postawa dialogu wobec wyznawców islamu. Pamiętać należy jednak o tym, iż Franciszek wierzył, że islam jest częścią Bożych planów i nie jest nam znany zamysł Boga, który może zbawić każdego. Owszem, muzułmanie „przedstawiani są jako „wilki”, ale przecież „brat wilk” jest właśnie i przede wszystkim – bratem”²⁴. Nawet więcej, Franciszek dzięki doświadczeniu podróży na Wschód był pewien, że muzułmanie nie tylko nie zostaną wykluczeni z grona przeznaczonych do Zbawienia, ale wręcz są do niego przeznaczeni. Zrozumiał także, że nie może wyprzedzać Boskich planów, a widocznie czas pogodzenia dwóch zwaśnionych światów jeszcze nie nadszedł²⁵. Takie pojmowanie odmiennej religii jest właściwą dialogowi postawą.

3. Odrzucenie dominacji i przemocy

„On żył, oddychał pokojem i nigdy nie zgodził się na nienawiść, na uprzedzenia; po apostołach był pierwszym, który podjął „marsz” pokoju udając się w 1219 roku właśnie z Asyżu do Egiptu, do Damietty, z pragnieniem powstrzymania krzyżowców i Saracenów przed rozlewem krwi”²⁶. Franciszek w całej swojej misji koncentrował się na tym, co stanowiło dla niego centrum ‘bycia chrześcijaninem’, mianowicie na rezygnacji z jakichkolwiek

²³ *Życiorys większy św. Franciszka*, 9, 8, 6.

²⁴ F. Cardini, *Europa a islam. Historia nieporozumienia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 102.

²⁵ Por. J. Hoeberichts, *Francis and Islam*, Franciscan Press, Quincy 1997, s. 101.

²⁶ C. Niezgoda, *Śladami Franciszka. Wybór pism*, przygotowanie i wstęp Z. Kijas, Wydawnictwo Bratni Zew, Kraków 1995, s. 7.

form władzy czy dominacji. Z tego powodu zjawisko krucjat, których celem nie miało być przecież nawracanie ani głoszenie Ewangelii, było dla niego niezrozumiałe. Nie uznając wojny, nie mógł się jej jednocześnie sprzeciwić, ponieważ naruszyłby wtedy zasadę świętego posłuszeństwa i stanął tym samym przeciw papieżowi²⁷.

Pozostało mu więc jedynie odrzucić przemoc i znaleźć inny sposób na pogodzenie tych dwóch światów, z których każdy ma prawo do zbawienia. Przecież „także wobec znienawidzonych niewiernych musi mieć wartość język i świadectwo ewangeliczne”²⁸.

Warto przytoczyć tu sposób postrzegania Boga przez Franciszka całkowicie inny od tego, który prezentowali nawołujący do wypraw krzyżowych. Organizatorzy krucjat powoływali się na cytaty z Pisma Świętego w celu usprawiedliwienia wojny przeciw muzułmanom, Franciszkowy Bóg natomiast jest reprezentowany przez człowieczeństwo Jezusa. Idąc za Jego przykładem Franciszek i jego bracia chcieli po prostu być wśród muzułmanów, dzielić z nimi tak samo radości i smutki, i pożywanie, a jednocześnie głosić swoim postępowaniem Ewangelię. Na znak odrzucenia przemocy, dominacji i przyjęcia roli sługi, zawsze mówili o sobie, aby odróżnić się od krzyżowców, że są chrześcijanami²⁹.

Franciszek odrzucił miecz tak, jak odrzucił go wcześniej sam Jezus, mówiąc do Piotra: „Schowaj miecz swój do pochwy” (Mt 26, 52). Stał się orędownikiem pokoju, co szczególnie przejawiało się właśnie w postawie wobec muzułmanów. Pouczał też swoich braci w *Napomnieniach*: „Błogosławieni pokój czyniący, bo nazwani będą synami Boga (Mt 5, 9). Ci przynoszą naprawdę pokój, którzy wśród wszystkich cierpień, jakie ich spotykają na tym świecie, dla miłości Pana naszego Jezusa Chrystusa zachowują pokój duszy i ciała”³⁰.

Franciszek upominał także często braci, aby nie wydawali pochopnych i niesprawiedliwych sądów i, aby mówiąc ludziom o pokoju, mieli także pokój w swoich sercach³¹. Dzięki takiej postawie łatwiej bowiem przywoływać ludzi do Boga, bo „wszyscy jesteśmy powołani, by leczyć zranionych, wiązać złamanych, i przywoływać zbłąkanych. Wielu z tych, co wydawało się należeć

²⁷ Por. F. Cardini, *Europa a islam*, s. 102.

²⁸ L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, Wydawnictwo Braci Mniejszych Kapucynów, Kraków 1998, s. 155.

²⁹ Por. J. Hoeberichts, *Francis and Islam*, s. 86.

³⁰ *Napomnienia*, 15.

³¹ Por. Anonim z *Perugii. O początku albo założeniu zakonu...*, 8, 38.

do diabła, będzie jeszcze uczniami Chrystusa”³². To ostatnie stwierdzenie dotyczy nie tylko chrześcijan, ale także wszystkich nieochrzczonych, w tym wyznawców islamu.

Droga, którą wybrał Franciszek dla siebie i swoich braci, miała być nie tylko drogą pokoju, ale także drogą służby. Dlatego już w *Regule niezatwierdzonej* napominał współbraci, aby odrzucili wszelką formę dominacji i władzy nad innymi: „nie wolno również braciom piastować władzy ani panować nad nikim”³³. W tym samym dokumencie wręcz nakazał im bycie poddanym wszystkim, nawet niewiernym³⁴, a wreszcie w *Napomnieniach* napisał: „Ci, którzy są postawieni nad innymi, tak powinni się chlubić z tego przełożństwa, jakby zostali wyznaczeni do obowiązku umywania nóg braciom”³⁵.

Priorytet zawsze stanowiła dla niego wiara w Jezusa, ale wiara potwierdzona całym życiem i wszystkimi uczynkami. Warto zauważyć, iż Franciszek nie wymagał od nikogo więcej, niż od siebie. Nie domagał się przemiany ludzi drogą siły, ale sam własną postawą, braterstwem, pokorą i ubóstwem, wskazywał właściwą drogę, drogę pokoju, braterstwa i otwarcia na całe stworzenie³⁶.

* * *

Celem niniejszych rozważań było ukazanie sylwetki człowieka, który wbrew panującym w XIII-wiecznej Europie tendencjom antymuzułmańskim, postanowił własnym przykładem pokazać, ile dobrego można osiągnąć, idąc na ziemię islamu nie z mieczem, a z krzyżem w ręku. Św. Franciszek z Asyżu dzięki swojej otwartej postawie gotowej do dialogu, odrzucenia przemocy i wyrzeczenia się władzy, stał się swoistego rodzaju pionierem w dziedzinie misji. To, co wyróżnia św. Franciszka, to jego nowatorskie podejście do misji w świecie islamu, będące w kontraście z istniejącym wówczas ruchem krucjatowym.

Od podróży św. Franciszka na ziemię islamu minęło już niemal osiemset lat, podczas których założony przez niego zakon nie przerywał głoszenia Ewangelii nie tylko wśród chrześcijan, ale także, i może przede wszystkim,

³² Tamże, 8, 38, 8–9.

³³ *Regula niezatwierdzona*, 5, 9.

³⁴ Por. tamże, 16, 6.

³⁵ *Napomnienia*, 4, 2.

³⁶ Por. J. Bajowski, *Św. Franciszek z Asyżu – nowość misyjnej drogi*, „W nurcie franciszkańskim” 8(1999), s. 124.

wśród nieochrzczonych. Bracia już w XIII wieku udawali się w głąb kontynentu afrykańskiego. W epoce wielkich odkryć geograficznych towarzyszyli Krzysztofowi Kolumbowi, a na początku XVII wieku wylądowali na wybrzeżach Australii. Misyjna historia zakonu św. Franciszka jest wystarczającym dowodem na zaliczenie jego wyprawy na Bliski Wschód do muzułmanów oraz innych niewiernych - jak ich sam nazywał - do udanych.

Summary

The Uniqueness of St. Francis of Assisi's Approach toward Muslims

There are many stereotypes in our European society of the crusades and their time period. The most common is the vision of the Christian march to the Holy Land for its liberation. This is a very limited point of view because relations between Muslims and Christians were definitely more varied. We usually forget that, even in during the crusades, there were people who chose a different way.

One of those people was Francis of Assisi. On the basis of the experiences during his peace mission among the Muslims, he formulated Rules for his friars who wanted to go to the Holy Land. His mission was really unusual. This is easy to see, when thinking about him in the context of the crusades. The crusaders were setting out, in the name of God and in obedience to the Pope and king, to conquer the Muslims. But, Francis wanted to do exactly the opposite: he wanted to be subject to them and serve them. Francis did not want to antagonize the Muslims, but to open means of contact, of dialogue with them. He wanted to break through the way of thinking about them as enemies. It was a radically different way than the one used by the dominant church circles of those days.

MARYJNY ASPEKT NOWEJ EWANGELIZACJI W ŻYCIU I DZIAŁALNOŚCI ŚW. MAKSYMILIANA KOLBEGO

W niniejszym artykule zajmiemy się najpierw zdefiniowaniem pojęcia nowej ewangelizacji. Następnie przedstawimy koncepcję pracy ewangelizacyjnej przez św. Maksymiliana Kolbego, opiszemy jej nowatorstwo, cechy charakterystyczne, a zwłaszcza maryjny aspekt apostołstwa poprzez prasę oraz przez masowy ruch stowarzyszeniowy Rycerstwa Niepokalanej. Omówiony zostanie też fenomen Niepokalanowa, rozumianego szerzej niż tylko sam klasztor, ale też jako forma swoistej autoewangelizacji. W zakończeniu natomiast podsumujemy całość dokonań ewangelizacyjnych w życiu i działalności świętego oraz ich aktualność we współczesnej rzeczywistości.

1. Co to jest nowa ewangelizacja?

Na początku istotne zastrzeżenie: nowa ewangelizacja nie jest nową chrystianizacją. Tak jak za czasów Chrystusa, współczesny głosiciel Ewangelii niesie ją zwykle do wierzących. Jak pamiętamy, Jezus z Nazaretu niósł Dobrą Nowinę do wierzących Żydów na terenie Palestyny, wyznawców judaizmu, religii wówczas dość skompromitowanej, potrzebującej nowego ducha (=Ducha)¹.

Nowa ewangelizacja oznacza dziś odnowiony wysilek duszpasterski, skierowany do już istniejących wspólnot kościelnych. Ma za zadanie aktywizować wierzących oraz integrować duszpasterstwo ogólne z elitarnym. To odkrywanie na nowo tego, że istotą duszpasterstwa nie jest głoszenie doktryny, lecz świadczenie o Bogu i Miłości, to formowanie świadomych siebie i silnych

¹ E. Staniek, *Ewangelizacja przez słowo*, [w:] *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Program duszpasterski na rok 1994/95*, Katowice 1994, s. 387.

w Chrystusie jednostek i wspólnot, które dadzą współczesnemu światu przekonujące świadectwo o Ewangelii². Nowa ewangelizacja nie jest zatem buntem wobec kultury świata, lecz propagowaniem alternatywnego, ewangelicznego stylu życia. Jest to ponowne stosowanie pedagogiki Apostoła Narodów³, czyli zaczynanie od akceptacji i pochwały tego, co we współczesnym świecie jest pozytywne, co otwiera człowieka na Boga i miłość.

Nowa ewangelizacja wiąże się z poszukiwaniem nowych form komunikacji, nie zapominając, że najważniejszą w niej jest modlitwa indywidualna i wspólnotowa oraz świadectwo życia. To nie jest ponowna, bardziej sprawna technicznie „reklama” Ewangelii, lecz ponowne, zaskakujące i fascynujące doświadczenie jej niezwyklej wartości i siły w odniesieniu do serca, umysłu i woli człowieka. To przypomnienie, że istotą Ewangelii jest miłość. Być chrześcijaninem to kochać⁴.

2. Nowa ewangelizacja według o. Kolbego

W świadomości katolickiego świata panuje raczej ignorancja na temat działalności i życia tego Świętego. Jego postać kojarzona jest zwykle jedynie z heroicznym czynem dokonany w Auschwitz. Niewiele natomiast mówi się w Kościele o tym, że o. Maksymilian był inicjatorem i twórcą nowej ewangelizacji. Jego życie i dzieła: Rycerstwo Niepokalanej, „Rycerz Niepokalanej” i Niepokalanów wpisują się jak najbardziej w tak rozumiane pojęcie nowej ewangelizacji, z tym, że ewangelizacja ta nosi dodatkowo znamię maryjności. Jego sposób na realizację ewangelicznego postulatów misyjnego był zupełnie nowatorski zarówno, gdy idzie o formę, jak i rozmach dzieła. Sposób ten był również bardzo konsekwentny i niezwykle skuteczny, a oparty na szczególnym rodzaju samorealizacji czyli osiągnięciu jak najwyższego stopnia doskonałości, osobistego uświęcenia, które widział w całkowitym oddaniu się i zawierzeniu siebie Niepokalanej. W tym celu powołał w 1920 r. w Rzymie Rycerstwo Niepokalanej⁵.

² M. Dziewiecki, *Nowa ewangelizacja w ponowoczesności*, [w:] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZM/nowa_ew_ponow.html (odczyt: 17.08.2008).

³ Por. Dz 17, 22–24.

⁴ Tamże. Por. też: D. Zimoń, *Nowa ewangelizacja w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] *Nowa ewangelizacja u progu trzeciego tysiąclecia. Program duszpasterski 2001/2002*, Katowice 2001, ss. 27–31.

⁵ Szerzej o roli stowarzyszeń religijnych – por. A. Potocki, *Stowarzyszenia katolickie w misji Kościoła*, [w:] *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Program duszpasterski na rok 1994/95*, Katowice 1994, ss. 540–548.

3. Wymiar wewnętrzny nowej ewangelizacji

Dzieło o. Maksymiliana było swoistym *aggiornamento* Ewangelii na wiele lat przed Soborem Watykańskim II. Wiedział o tym, a może tylko przeczuł? Była to droga nowej ewangelizacji przez Niepokalaną. Dlatego miejsce, w którym w szczególny sposób działał, nazwał Niepokalanowem. To był główny, choć nie jedyny warsztat jego pracy. Tak też nazywał to miejsce ks. kard. Karol Wojtyła podczas uroczystości ku czci bł. Maksymiliana Kolbego. Później, gdy przybył do Niepokalanowa już jako papież, ponownie nawiązał do tamtej myśli: „Niepokalanów – miasto Niepokalanej. Klasztor Niepokalanej. Środowisko Niepokalanej. Warsztat pracy Niepokalanej”. Już sama nazwa „Niepokalanów” ma ogromne znaczenie, stanowi niejako jego definicję. To warsztat pracy ewangelizacyjnej w nowym wymiarze – przez Niepokalaną. Ale jest jeszcze jeden wymiar owej „niepokalanowości”. Niepokalanów to przede wszystkim warsztat pracy nad człowiekiem, nad samym sobą. O. Maksymilian zaczynał to dzieło pragnieniem bycia świętym – i to świętym jak największym. Wszedł do tego warsztatu sam jako mistrz i uczeń. Za nim przyszli pracować nad sobą franciszkańscy zakonnicy⁶. A na świecie poszły w jego ślady miliony rycerzy Niepokalanej.

Jak każdy warsztat, tak i ten posiadał swoje narzędzia, swoje technologie, takie własne *know how*. Jednak praca tutaj miała przede wszystkim wymiar duchowy, zatem i narzędzia szczególne. Był to wszak warsztat pracy bardzo ważny, istotny; warsztat pracy nad człowiekiem. W rzeczy samej owa praca stanowiła o istocie ewangelizacji⁷.

Należy pamiętać, że czas, kiedy o. Maksymilian rozpoczynał swoją działalność, był okresem narastających zagrożeń politycznych. Jednak tego rodzaju okoliczności i przeciwności nie zniechęcały o. Kolbego. On – zgodnie z brzmieniem swego imienia – był maksymalistą, *maksymilianem* poszukiwań. W swoich planach apostoelskich chciał doprowadzić wszystkich ludzi przez Niepokalaną do Jezusa Chrystusa. Chciał też przekazać pokoleniom wizję nowej ewangelizacji, skutecznej w stu procentach, bo jej mistrzem i wykonawcą była Niepokalana⁸.

Ten niepokalanowski warsztat od samego zarania był bardzo nowoczesny. Nawet pod tym względem wyprzedzał epokę, zarówno, gdy chodziło o jego zewnętrzny wymiar, rozumiany jako pełna rozmachu działalność

⁶ S. Piętka, *Niepokalanów – warsztat pracy nad człowiekiem. Sympozjum KUL, Lublin 16.10.2006: Mariologia Jana Pawła II. Problemy interpretacji – sposób recepcji*, s. 2. Maszynopis – Archiwum Niepokalanów.

⁷ Tamże, s. 3.

⁸ Tamże.

na rynku edytorskim, jak i wymiar wewnętrzny - Rycerstwo Niepokalanej: masowy ruch formujący zastępy „samoformujących się poszukiwaczy ludzi”. Św. Maksymilian pragnął, aby wszystkim, którzy przy tym warsztacie staną, i wszystkim, którym przyjdzie zeń korzystać, przychodziła do głowy i do serca ta sama myśl – Niepokalana⁹.

4. Ewangelizacja przez media – wymiar zewnętrzny apostołstwa

Drugim istotnym elementem ewangelizacji według św. Maksymiliana było słowo, a przede wszystkim słowo drukowane. Wydawany przez o. Kolbego od 1922 r. periodyk nie był jedynym tytułem na rynku prasowym. Nie była to również typowa kościelna gazeta. „Rycerz Niepokalanej” był autentycznym katechetą, który przychodził bezpośrednio do domu i mógł trafić również do niewierzącego człowieka. Nie był jedynie informatorem przynoszącym Dobrą Nowinę, lecz przede wszystkim formatorem osobowości, był słowem, które przychodziło do swoich i do obcych¹⁰.

Św. Maksymilian kierował się spostrzeżeniem wielkiego kardynała pierwszych dziesięcioleci XX w., abpa Pizy, Piotra Maffiego, który mówił: „Głosicie wasze kazania w niedzielę, podczas gdy gazety czynią to każdego dnia, w każdej godzinie. Wy mówicie do wiernych w kościele, podczas gdy gazeta towarzyszy im w domu. Wy mówicie przez pół godziny, podczas gdy gazeta nigdy nie przestaje mówić”¹¹.

O. Kolbe przeczuł to, o czym napisze wiele lat później w encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II: „Nie wystarcza używać środków masowego przekazu do szerzenia orędzia chrześcijańskiego i Magisterium Kościoła, ale trzeba włączyć samo orędzie w nową kulturę, stworzoną przez nowoczesne środki przekazu”¹². Mass media nie mogą być uważane jedynie za środki, ani też używane wyłącznie w celu mnożenia informacji ewangelicznych, nie są ani areopagiem współczesnego świata, ani sceną ewangelizacji. Przesłanie Ewangelii musi bowiem być włączone w tę nową kulturę, stworzoną przez

⁹ Tamże.

¹⁰ Szerzej problemem ewangelizacji zajmuje się E. Staniek, *Ewangelizacja przez słowo*, ss. 389–395.

¹¹ O. Petrosillo, *Środki masowego przekazu – zadania i sposoby szerzenia dziedzictwa kolbiańskiego*. (Międzynarodowy Kongres: Św. Maksymilian M. Kolbe we współczesnym Kościele. Charyzmat i obecność), Niepokalanów 28–31 sierpień 2005 r., s. 5 (mps).

¹² Por. *Redemptoris Mater*, nr 37; szerzej: W. Wilk, *Ewangelizacyjny wymiar kultury*, [w:] *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Program duszpasterski na rok 1994/95*, Katowice 1994, ss. 354–358.

nowoczesne środki przekazu¹³. Media mają być słowem pisany przed duże „S”. Ewangelizacja jest bowiem w istocie głoszeniem „Dobrej Nowiny”, pisanej, drukowanej w czterech Ewangeliach. Słowo i Pismo łączą się ze sobą. Chrześcijaństwo jest religią medialną w pełnym tego słowa znaczeniu: *Logos*, które staje się ciałem – staje się Słowem pisany¹⁴.

Nadanie cech osobowych skromnemu pisemku, swoista personifikacja wydawanego przez niepokalanowską oficynę miesięcznika, nie było dziełem przypadku. Zarówno rycerz-człowiek, jak i „Rycerz”-miesięcznik od samego początku byli owym ewangelicznym wojownikiem, o którym wspominają tak Stary, jak i Nowy Testament. Misjonarz z Niepokalanowa nie traktował swojego czasopisma instrumentalnie. „Rycerz” nie zniżył się do poziomu wydawnictw, prowadzonych przez inne zakony czy instytuty religijne, których pisma nie miały wyższych aspiracji i w najlepszym wypadku służyły za źródła wpływów¹⁵. W rzeczy samej był to apostoł, który docierał tam, gdzie nie mógł dotrzeć osobiście ani o. Maksymilian, ani jego współbracia, czy jakikolwiek inny misjonarz. Był mocno przekonany o tym, że nawet to słowo porzucone, gdzieś na ulicy w Nagasaki czy innym miejscu, znajdzie w końcu swego czytelnika. Genialność i oryginalność o. Kolbego polegała właśnie na tym, że traktował prasę oraz inne media, jako głosicieli Ewangelii¹⁶. Nie traktował mediów rzeczowo, lecz – co może wydać się paradoksalne – podmiotowo. Według jego zamysłu to nie człowiek przy pomocy gazety głosił Słowo Boże, to owa „gazeta” była głosicielem Dobrej Nowiny, w wielu wypadkach wyręczając człowieka, który z różnych powodów nie mógł, bądź nie chciał, „pójść do Niniwy”. I to stanowi o nowatorstwie maksymilianowskiej ewangelizacji. Jeśli dziś kościelne media działają z niekiedy mizernym skutkiem, to dzieje się tak dlatego, że człowiek uczynił je tylko narzędziem, i to często narzędziem własnej chwały¹⁷. Powstaje jednak pytanie: czy prasa może działać sama, niejako *ex opere operato*? Pytanie wydaje się być retoryczne. Jednak o. Kolbe udzielił zupełnie innej, zaskakującej odpowiedzi. Odpowiedział: tak! Wszak pod tym warunkiem, że mentorem owej prasy, mass mediów, będzie nie kto inny, jak Niepokalana.

¹³ O. Petrosillo, *Środki masowego przekazu*, s. 5.

¹⁴ Tamże, s. 5.

¹⁵ Tamże, ss. 4–5.

¹⁶ Szerzej o roli mass mediów – por. S. Pamuła, *Środki społecznego przekazu a dzieło ewangelizacji*, [w:] *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Program duszpasterski na rok 1994/95*, Katowice 1994, ss. 399–407; J. Bagrowicz, *Ewangelizacja przez prasę*, tamże, ss. 408–416.

¹⁷ O właściwym rozumieniu prasy w dziele ewangelizacji, wzajemnych relacjach apostołstwa i mass mediów: por. A. Koprowski, *Nowa ewangelizacja a media*, [w:] *Nowa ewangelizacja u progu trzeciego tysiąclecia. Program duszpasterski 2001/2002*, Katowice 2001, ss. 358–368.

Dla wielu sam Niepokalanów zdawał się być tylko potężnym koncertem prasowym. Tymczasem był on w rzeczywistości prężnym ośrodkiem apostołstwa przez prasę, nastawionym na podbój świata dla Niepokalanej. Franciszkanie z Niepokalanowa nie ulegli pokusie robienia biznesu. Zresztą klasztor wciąż borykał się trudnościami finansowymi, funkcjonując na kredytach. Mimo to o. Maksymilian postanowił wyruszyć na podbój całego świata; z małą drużyną wyprawił się *ad gentes*. Bezpośrednie doświadczenia uzyskane w kraju wskazywały na skuteczność prowadzenia maryjnej ewangelizacji poprzez prasę. Chciał je przenieść do innych krajów. Zapragnął na misjach posłużyć się słowem drukowanym. Na sercu leżały mu Indie, Chiny, Korea. Niepokalana zawiodła go do Japonii. W dwa i pół roku od powstania polskiego Niepokalanowa, w Nagasaki, na zboczu góry powstał klasztor i ośrodek Rycerstwa, *Mugenjai no Sono*, a już po miesiącu wyszedł pierwszy numer „Rycerza” w języku japońskim: „Seibo no Kisi”¹⁸.

5. Misja

Święty Maksymilian nie ograniczał się tylko do słowa drukowanego. Po doświadczeniach prasowych przyszła kolej na radio. Zaczął nawet marzyć o telewizji, choć ta była dopiero eksperymentem. Jedynym celem mediów jest – według niego – misja¹⁹.

Misyjność jest drogą do świętości. Trzeba też wiedzieć, że sposób ewangelizowania oraz kontekst ewangelizacji nie są obojętne dla duchowości osoby ewangelizującej. Jest to oczywiste dla „zawodowego” misjonarza, lecz także prawdziwe w stosunku do chrześcijanina, który wykonuje swój zawód w społeczeństwie świeckim²⁰. Rycerstwo Niepokalanej stanowiło swoistą szkołę misyjną dla ludzi świeckich, którzy wzorem choćby św. Teresy od Dzieciątka Jezus nie musieli wyjeżdżać *ad gentes*, żeby być prawdziwymi misjonarzami Ewangelii.

Misyjność poprzez media musi charakteryzować się jasnością przekazu i łatwością odbioru. Ten, kto słucha, czyta, powinien nie tylko zrozumieć myśl przewodnią przesłania, ale też przekazać ją dalej. Stąd nasuwa się postulat: przekaz musi być prosty i szczery. Św. Maksymilian jawi się tutaj jako mistrz i nauczyciel: jest przykładem dziennikarza-ewangelizatora, który przeciwsta-

¹⁸ S. Piętka, *Podobne jest Rycerstwo Niepokalanej do ziarnka gorczycy*. Referat wygłoszony z okazji 90-lecia MI. Ogólnopolski Dzień Modlitw MI. Niepokalanów 2007, s. 5 (mps).

¹⁹ Szeroko nt. misji ludu Bożego pisze: S. Gądecki, *Misyjna natura Kościoła*, [w:] *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Program duszpasterski na rok 1994/95*, Katowice 1994, ss. 13–17, 21–27.

²⁰ O. Petrosillo, *Środki masowego przekazu*, ss. 6–7.

wił medialnej potędze świata medialną strukturę katolicką, uczynił ją drogą chrystianizacji świata²¹. Droga ta zawsze miała charakter maryjny. Może właśnie w tym należy upatrywać źródeł sukcesu misjonarza z Niepokalanowa. Przekaz ewangeliczny w wykonaniu i duchu św. Maksymiliana stał się jak najbardziej uniwersalny, tj. katolicki właśnie²².

Nowy „apostół narodów” wraz ze swoją misyjną pomysłowością, zastosowaną w prasie, był jedyny i wyjątkowy. Prawdziwa wartość jego dziedzictwa polega na niepowtarzalności tego doświadczenia. Stanowi ona zarazem problem, bowiem wypada sobie tylko życzyć nadejścia drugiego św. Maksymiliana, albo też apostołów, którzy będą go prawdziwie naśladować i włączać ewangelizację w świat środków społecznego przekazu. Wymagać to będzie od nich wręcz rewolucyjnego zapалу, pomysłów oraz umiejętności organizacyjnych, podejmowania pionierskich inicjatyw oraz owego ognia przywódcy i postawy szturmującego ewangelizatora²³.

6. Wiara i czyn

O. Maksymilian był człowiekiem czynu i wspaniałym organizatorem. Działał energicznie i wszechstronnie. Skarżył się, że słońce zbyt wcześnie zachodzi, że mało godzin dobie, że zegar zbyt szybko przesuwa wskazówki, aby był czas na przemyślenia²⁴. Wiedział, że wiele trzeba przemyśleć, aby być przekonanym o tym, co się robi, i w ten sposób pogłębiać teoretyczne podstawy życia. Jednak u podstaw jego aktywności leżała wiara i zaufanie do Niepokalanej. Owo pielgrzymowanie w wierze, prezentowane poprzez jego życie i działalność, były swego rodzaju antycypacją encykliki *Redemptoris Mater*, „wcieleniem” jej treści w praktykę chrześcijańskiego życia. Święty dobrze wiedział, że ma do dyspozycji dwojaki narzędnik: nadprzyrodzone i zwyczajne. Te pierwsze to modlitwa, ofiara, pokuta, cierpienie. Wymienia tu nawet pracę fizyczną. Narzędzia zwyczajne, „przyrodzone” – to cała uruchomiona przez niego maszyna: technika na usługach Niepokalanej dla Chrystusa, dla Kościoła²⁵. Wszystkie te narzędzia i wszelkie poczynania nosiły jedno znamię – znamię maryjności.

Apostolstwo zyskało nowy wymiar – stało się czynne, ale jego drogi miała wytyczać Matka Boga, *Theotokos*. Sposób wypełniania misji został ściśle

²¹ Tamże, s. 8.

²² Tamże, s. 9.

²³ Tamże.

²⁴ Por. J.A. Książek, J.R. Bar [red.], *Konferencje św. Maksymiliana Marii Kolbego, Niepokalanów 1983*, nr 120, s. 198.

określony: *oddać się całkowicie Matce Najświętszej jako narzędzie ... O Niepokalana, nieba i ziemi Królowo!* Tym aktem oddał siebie Maryi. Nie szedł na żaden kompromis, zdecydowany był wykorzystać wszystkie środki, wszystkie sposoby, byle godziwe, na jakie pozwala stan, warunki i okoliczności²⁶.

Stawiając na aktywność o. Kolbe był przekonany, że Rycerstwo i działalność prasowa mogą być antidotum na apostolski marazm w Kościele i zakonnie. Na początku jednak nie zdawał sobie sprawy z głębokości i rozległości ran, jakie zadała Kościołowi rewolucja francuska. Kościół poniekąd „okopał się” i trwał na ustalonych pozycjach. Bał się eksperymentować, lękając się często duchownych i świeckich działaczy oraz teologów, którzy podejmowali odważne i nowe inicjatywy. Również z rezerwą patrzył na kiełkujące z gleby kościelnego życia Rycerstwo Niepokalanej i pomysły apostolskie „Szaleńca” Niepokalanej²⁷.

Tymczasem młody franciszkanin nie tylko pragnął wykazać się wielkimi czynami, ale przede wszystkim chciał zrobić coś więcej dla Kościoła. Nie zamierzał jedynie wspominać dni chwały – ogłoszenia w 1854 roku dogmatu o Niepokalanym Poczęciu, i uroczystych obchodów jego 50-lecia. O. Kolbe uwierzył z całą franciszkańską prostotą i naiwnością dziecka, że jedynie dzięki Niepokalanej będzie zdolny osiągnąć swój cel. Wielowiekowa historia zakonu, myśl jego teologów, zmagania bł. Jana Dunsza Szkota o ten przywilej – były dla niego argumentem, że trzeba w końcu ten dogmat wcielić w życie, a nie jedynie deklarować²⁸. W jednej ze swoich konferencji powiedział: *Rycerz Niepokalanej dąży jedynie do nawrócenia i uświęcenia, a przez to do uszczęśliwienia dusz. Celem Rycerza Niepokalanej jest nie tylko pogłębić i umocnić wiarę, wskazać prawdziwą ascezę i zapoznać wiernych z mistyką chrześcijańską, ale także w myśl zasad Milicji Niepokalanej starać się o nawrócenie akatolików*²⁹. Słowa te pasują jednakowo do rycerza-człowieka, jak i „Rycerza”-miesięcznika.

Jednakże katolicka inteligencja często czyniła jednemu i drugiemu rycerzowi zarzut, że są nazbyt prości i naiwni. Maksymilian pragnął jednak trafić do przeciętnej umysłowości mieszkańców wsi i miasteczek, do robotników i rolników, a więc szerokich mas odbiorców i ich właśnie poprzez mass-media uczyć prawd wiary i zasad moralnych. Sam „Rycerz Niepokalanej” dla członków MI stał się swego rodzaju podręcznikiem apostolstwa, a dla

²⁵ S. Piętka, *Niepokalanów – warsztat pracy nad człowiekiem*, s. 4.

²⁶ S. Piętka, *Podobne jest Rycerstwo Niepokalanej do ziarnka gorczycy*, s. 1.

²⁷ Tamże, s. 2.

²⁸ Tamże.

²⁹ *Pisma św. Maksymiliana M. Kolbe*, Niepokalanów 2008, cz. II nr 895, s. 248.

szerokiego grona czytelników ludowym katechizmem³⁰. Od rozpoczęcia wydawania z miesiąca na miesiąc wzrastał jego nakład, osiągając z 5 tys. milion egzemplarzy! Fenomenem był ogromny rezonans ze strony czytelników. Tym samym tworzyła się duchowa więź między Nauczycielem i uczniami. „Rycerz Niepokalanej” nie był dla nich, ale był ich pismem³¹.

7. Czas próby

Św. Maksymilian często mawiał, że jeżeli Niepokalana zechce, aby wszystko, co jest w Niepokalanowie zniszczyć, to on sam własnymi rękoma wykona tę pracę dla Niej. Stał się w ten sposób bezwiednym prorokiem. Nadszedł bowiem czas – były to pierwsze dni wojny – kiedy został zmuszony wydać polecenie spalenia całego nakładu „Małego Dziennika”. Sam osobiście musiał spalić niektóre dokumenty, aby nie wpadły w ręce wroga. Reszty dzieła zniszczenia dokonali okupanci. Biografowie na próżno jednak szukają relacji świadków jego żalu, łez, czy buntu. Nawet internowanie przyjął spokojnie i z poddaniem się woli Niepokalanej³².

Doświadczenia wojny potraktował o. Maksymilian jako próbę charakteru. Dopóki tylko mógł, szukał możliwości dalszych działań. Podczas nocy okupacji, na przełomie lat 1940/1941, ukazuje się „Rycerz Niepokalanej”, który niczym *błyskawica zabłysnął na wschodzie, a jego blask aż na zachodzie był widoczny*. Można powiedzieć, że wojna pozwoliła mu dokonać dwóch odkryć; odkrył moc modlitwy i moc drukowanej Prawdy. Ta sama wojna pokazała niedawnym oponentom prawdziwe oblicze ojca Maksymiliana i Niepokalanowa. Zadała kłam rozpowszechnianym opiniom na temat rzekomego antysemityzmu o. Kolbego. Późną jesienią 1939 r. do klasztoru przybyło kilka tysięcy uciekinierów, w tym półtora tysiąca Żydów. Ci ostatni byli traktowani na równi z innymi jak bracia³³.

Inną próbą rycerskości o. Maksymiliana był Pawiak. Zapewne także jemu, jak wielu innym, których nazwiska brzmiały z niemiecka, gestapo proponowało podpisanie volkslisty. Nie podpisał jej, co spowodowało bolesne konsekwencje. Mimo to nie doznawał uczucia wrogości wobec swoich prześladowców. Już wcześniej, właśnie w wojennym wydaniu „Rycerza”, w artykule pod tytułem: *Prawda*, objaśniał swoją postawę wobec wszystkich ludzi – także wobec Niemców. Jest to postawa ewangelicznej miłości: *Miłujcie waszych nieprzyjaciół*

³⁰ S. Piętka, *Niepokalanów – warsztat pracy nad człowiekiem*, s. 4.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 6.

³³ Tamże, s. 6, 7.

i módlcie się za tych, którzy was prześladują. Postawa ta jest także wyrazem wierności Ewangelii i duchowi MI. Rycerski duch przenikał wszystkie jego uczucia, oceny, wybory i jego apostołstwo³⁴.

Kolejnym i ostatnim etapem doświadczeń o. Kolbego był oświęcimski obóz. W tej otchłani nienawiści rycerz Niepokalanej opowiadał więźniom o miłości, swoją postawą wyśpiewywał hymn na jej cześć: *Gdybym nawet ciało swe wystawił na spalenie, a miłości bym nie miał, byłbym niczym.* Ostatecznie, o. Maksymilian wydał swe ciało na spalenie, ale nie był to pusty gest. Był to gest apostołski – świadectwo wierności Ewangelii. Nawet tam o. Maksymilian nie zapomniał o powinnościach swego powołania. Język nienawiści przełożył na język miłości. Postawa miłości, przyjęta i praktykowana przez Świętego wśród jego najbliższych towarzyszy niedoli, wskrzeszała umarłą nadzieję, stawiała się ziarnem wiary, nadziei i miłości, rzuconym w serca nieszczęśników³⁵.

8. Aktualność ewangelizacji według św. Maksymiliana

Z perspektywy prawie 90 lat, kiedy św. Maksymilian rozpoczynał swoje dzieło, widać, że nowa ewangelizacja w jego koncepcji przynosi owoce i jest nadal aktualna. Ta aktualność tkwi w odrzuceniu chrześcijaństwa dobrych manier i zdrowego rozsądku, chrześcijaństwa politycznie poprawnego, ugrzecznionego i nikomu nieprzeszkadzającego, chrześcijaństwa niezrozumiałego dialogu i ekumenizmu na niby, chrześcijaństwa bez wyrazu³⁶. U o. Kolbego rzuca się w oczy apostołska „agresywność”. Jemu się śpieszy zdobywać świat dla Niepokalanej i przez Niepokalaną. Wykorzystuje do tego wszystkie dostępne środki. Gorliwość niepokalanowskiego misjonarza nie była jednak ślepa. Jawi się jako on również jako sprawny organizator, menadżer i pragmatyk o wyostrzonym zmyśle strategicznym. Zwracał uwagę podczas konferencji w Krakowie w latach 1919–1921 na paradoksalny i niezrozumiały stosunek do prasy katolickiej katolików, którzy wolą kupować prasę świecką. Przyczynę takiego stanu rzeczy widział w braku wpływu ze strony mediów katolickich i ich znikomej konkurencyjności, w nieapostołskiej mentalności katolików i swoistym samookaleczeniu się: „poprzez kupowanie wydawnictwa antyreligijnych w rzeczywistości ‘podcinają gałąź, na której siedzą’ i przyczyniają się do własnego upadku”³⁷.

Całość pomysłu nowej ewangelizacji zamyka się w Niepokalanowie, rozumianym w sensie o wiele szerszym niż tylko klasztor, lecz jako sposób i miejsce

³⁴ Tamże, s. 7.

³⁵ Tamże.

³⁶ O. Petrosillo, *Środki masowego przekazu*, s. 2.

apostolatu. Zwykło się mówić o dwóch Niepokalanowach. W rzeczywistości na świecie jest kilkadziesiąt Niepokalanowów. Ale nie o takie Niepokalanowy chodziło św. Maksymilianowi, gdy stawiał figurę Niepokalanej na pustym polu, podarowanym franciszkanom przez księcia Jana Druckiego-Lubeckiego. W istocie o. Kolbemu chodziło o inną darowiznę, o inny grunt, o inny Niepokalanów. Darczyńcą miał być każdy człowiek, a gruntem jego serce. Chodziło zatem o miliardy Niepokalanowów. Droga wiodła zatem przez serce, do którego miało trafić Słowo, które rodzi wiarę. Wiara miała wnieść w ludzkie życie nadzieję, te zaś rodziły miłość.

Cechą charakterystyczną działań o. Kolbego jest z jednej strony „personifikacja” środków, z drugiej: psychologiczno-uczuciowe utożsamienie się z tymi środkami. Święty jest dziennikarzem „wewnątrz”, osobą która kocha przebywać w drukarni, stanowiącej niejako jej część³⁸. Jednak właściwym apostołem, misjonarzem, ewangelizatorem jest Niepokalana. On jako organizator i dyrektor wraz z całym zapleczem technicznym stanowi narzędzie, środek zbawczego dzieła. Krótko mówiąc, przesłanie Boga i Chrystusa, włącza w kulturę tego świata, stworzoną w dużej mierze przez nowoczesne środki przekazu³⁹. Spostrzegł, że media mają do zaoferowania coś wyjątkowego, gdy idzie o sposób ewangelizowania i przekazywanie nauki Kościoła. O. Maksymilian uczy, że wszyscy chrześcijanie, poczynawszy od hierarchii a skończywszy na szeregowym wyznawcy, muszą najpierw nastawić się na słuchanie i czytanie, by później przystąpić do działania. *Totus primo sibi et sic totus*⁴⁰.

* * *

Św. Maksymilian wcielał w życie ideał pewnej wspólnotności, a nawet ewidentnej zgodności między ewangelizacją a mediami. W jego czasach „Słowo” było drukowane. Można się tylko domyślać, jak na wiele inicjatyw zdobyłby się dzisiaj, będąc posłusznym narzędziem Niepokalanej w dobie telewizji i Internetu, aby „Słowo” rodziło się wciąż i było dostępne w każdej chwili, a nie tylko przez pół godziny podczas kazania w niedzielę⁴¹.

Duchowość Rycerstwa Niepokalanej, nie do końca zdefiniowana i nie ujęta w formę podręcznika, nigdy nie była jedynie teorią apostołstwa, lecz stałą praktyką działań zakonu. Była ową nową ewangelizacją. Rycerze ci, bez

³⁷ Tamże, ss. 3–4.

³⁸ Tamże, s. 4.

³⁹ Tamże, ss. 5–6.

⁴⁰ *Pisma św. Maksymiliana M. Kolbe*, nr 850, s. 35; w innym miejscu: *Totus sibi et sic totus omnibus ex superabundantia*: tamże, nr 857, s. 40.

względem na rodzaj pracy, jaką w danej chwili wykonywali – cokolwiek czynili, czynili to wyłącznie dla Niepokalanej: w intencji nawrócenia wszystkich dusz, na całym świecie⁴².

Fundamentalnym aspektem jego intuicji była rola świeckich w ewangelizowaniu. Można zaryzykować stwierdzenie, że dziś, po soborowej aktualizacji, o. Kolbe sformułowałby teorię o pierwszeństwie świeckich w dziele ewangelizacji, wszakże pod tym jednym warunkiem, że byłiby oni „narzędziami” w rękach Niepokalanej. Zapewne postawiłby przed Rycerstwem i „Rycerzem” zadanie obrony chrześcijańskich korzeni Europy przed laicyzmem i tzw. tolerancją; przeciwstawiłby się dyktaturze relatywizmu i różnego rodzaju „poprawnościom”, które starają się na wszelkie sposoby wyrugować ze świadomości ludzi Boga. Ponadto wyszedłby na całe „boisko” świata, aby potwierdzić jedyność Chrystusa Zbawiciela w obliczu fałszywego ekumenizmu lub relatywistycznego dialogu międzyreligijnego⁴³.

Summary

The Marian Aspect of the New Evangelization in the Life and Teachings of St. Maximilian Kolbe

The driving force behind the life of St. Maximilian was looking for the answer to the question: how to incarnate the dogma of the Immaculate Conception and develop it into the practice of evangelizing nations. In the opinion of the Founder of the Knights of the Immaculate, it meant to lead man onto the way of God's service, on which the Handmaid of the Lord walked. The Immaculate Mary was a unique example of *improved* man. And this is the essence of St. Maximilian's spirituality. Today, we are trying to frame the proposition of a new evangelization given by Father Kolbe. We are discovering in his teachings that the Immaculate Mary was presented as a model of faith; a model of man from Eden – without original sin; as a silent woman but effective in the process of evangelization and a companion on the life journey of every person. The Immaculate Mary is the exemplar of the new evangelization, in the opinion of St. Maximilian. The instruments used by her Crusader were modern and innovative – reaching all the masses.

⁴¹ O. Petrosillo, *Środki masowego przekazu* s. 5, 9.

⁴² S. Piętka, *Podobne jest Rycerstwo Niepokalanej do ziarnka gorczycy*, s. 12.

⁴³ O. Petrosillo, *Środki masowego przekazu*, s. 2.

RECENZJE

VII sesja kolbiańska: „Maksymilian Kolbe – święty, lider, wydawca”. Kraków 13 października 2008 r.

13 października br. Wyższe Seminarium Franciszkanów w Krakowie przy ul. Franciszkańskiej po raz kolejny gościło uczestników naukowej sesji kolbiańskiej. Tegoroczne spotkanie upłynęło pod znakiem przypadających w tym czasie rocznic związanych ze św. Maksymilianem: 25-lecie kanonizacji, 90. rocznica założenia Rycerstwa Niepokalanej, 85. rocznica wydania pierwszego numeru „Rycerza Niepokalanej” i 80. rocznica założenia Niepokalanowa.

Naukowa refleksja nad duchową spuścizną św. Maksymiliana odbyła się już po raz siódmy. Organizatorami tego spotkania oprócz Wyższego Seminarium były: Instytut Studiów Franciszkańskich, krakowski klasztor Franciszkanów, Polskie Stowarzyszenie Obrońców Życia Ludzkiego oraz Stowarzyszenie „Rycerstwo Niepokalanej” Polski Południowej. Organizatorzy jako przedmiot naukowej dyskusji zaproponowali temat: „Maksymilian Kolbe – święty, lider, wydawca”.

*Na pierwszy rzut oka wygląda jakby na nasze spotkanie zostały zaproponowane tematy niewiele powiązane ze sobą. Jest to jednak wrażenie mylne, bo wszystkie te zagadnienia łączy w sobie św. Maksymilian Kolbe – mówił wprowadzając w tematykę sesji rektor WSD Franciszkanów, o. dr Marian Gołąb. Zwrócił też uwagę na liczne związki św. Maksymiliana z krakowskim klasztorem franciszkanów, dzięki któremu *miejsce to jest uprzywilejowane, ale równocześnie zobowiązane, by zgłębiać myśl Świętego*. Powitał też przybyłych na sesję: o. prowincjała Krakowskiej Prowincji Franciszkanów – o. Kazimierza Malinowskiego, przedstawiciela klasztoru w Niepokalanowie – o. dra Romana Soczewkę, delegata generalnego Anglii – o. Jamesa McCurry, przedstawicieli Instytutu Studiów Franciszkańskich – o. Stanisława Mazgaja i o. Pawła Srokę, delegacje wspólnot Stowarzyszenia „Rycerstwo Niepokalanej” z terenu Krakowa i Małopolski wraz z Wiceprezesem Narodowym Stowarzyszenia – o. Krystianem Zmudą. W trakcie sesji dołączył również Generał Zakonu Franciszkanów – o. Marco Tasca.*

Maksymilian Kolbe – święty

Refleksję na temat świętości na kanwie życia św. Maksymiliana podjął prodziekan Wydziału Teologii KUL i prezes Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości – ks. prof. dr hab. Marek Chmielowski.

Próbował on odpowiedzieć zebranym na pytanie: *Jaka świętość dzisiaj?* W swojej wypowiedzi prelegent podkreślił doniosłość przypomnianej przez Sobór Watykański II prawdy o powszechnym powołaniu do świętości. Odpowiedzi na pytanie o kształt tej świętości poszukiwał w rozwijającym myśl Soboru nauczaniu Jana Pawła II. Za bardzo ważną uznał sformułowaną przez papieża Polaka definicję świętości *jako wysokiej miary zwyczajnego życia chrześcijańskiego*. Jego zdaniem kluczowe jest pojmowanie świętości jako czegoś oczywistego w codziennym życiu. Obok różnych form świętości, adekwatnych dla poszczególnych stanów, Jan Paweł II akcentował też bardzo świadectwo męczeństwa. Świadczą o tym dokonane przez niego liczne akty beatyfikacji i kanonizacji. Zdecydowana większość spośród ponad 1300 osób wyniesionych przez niego na ołtarze to męczennicy naszych czasów. Oprócz tego w tej grupie znajdują się duchowni założyciele zgromadzeń zakonnych, misjonarze, ale też świeccy, małżonkowie, wdowy, dzieci, młodzież i święci pełniący dzieła miłosierdzia, reprezentujący różne stany Kościoła, strony świata, środowiska. *Ze wszystkich zakamarków Kościoła Jan Paweł II wydobywał heroiczne przykłady świętości* – mówił ks. prof. M. Chmielnicki.

Ponadto ważnym kontekstem rozważań o świętości są zdaniem prelegenta potrzeby i oczekiwania współczesnej Europy, którą – jak mówi Benedykt XVI – trawi poważna choroba ducha: horyzontalizm, przejawiający się w sprowadzaniu wszystkiego do wymiaru wyłącznie ludzkiego. Stąd według Prezesa Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości kluczowe we współczesnym rozumieniu i przeżywaniu chrześcijańskiego powołania do świętości jest zdanie z encykliki „Redemptor hominis”: *Człowiek jest drogą Kościoła, drogą zadaną mu przez Chrystusa*. Podsumowując ten problem prelegent stwierdził: *Współczesna świętość musi zauważyć człowieka, nie tylko Boga ale też człowieka*. Porównał świętość do transparentu, rozpostartego między dwiema kolumnami: Bogiem i człowiekiem; między teocentryzmem a personalizmem.

Na tym tle świadectwo świętości o. Maksymiliana Kolbego jawi się jako nad wyraz aktualne, zwłaszcza w jego geście dobrowolnej ofiary życia za drugiego człowieka w Oświęcimiu. Właśnie tam Szaleniec Niepokalanej dał się szczególnie poznać jako obrońca ludzkiego życia i godności oraz świadek nadziei. *Św. Maksymilian jest świętym na nasze czasy; świętym, który nigdy się nie zestarzeje* – zakończył swoje wystąpienie ks. prof. M. Chmielnicki.

Maksymilian Kolbe – lider

Drugim tematem, podjętym w kontekście przeżywanych rocznic, było zagadnienie związane z ruchami w Kościele. Jego inspiracją stał się fakt, że św. Maksymilian, na długo wyprzedzając myśl Soboru Watykańskiego II o apostołacie świeckich, założył już w 1917 r. ruch Rycerstwo Niepokalanej, które ten ideał realizowało. W związku z tym organizatorzy sesji poprosili dr Andrzeja Sionka, wykładowcę Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz prezesa stowarzyszenia „En Christo – katolicy dla obrony życia, ewangelizacji i jedności chrześcijan” o zajęcie się zagadnieniem *Kościół – ruchem czy ruchy w Kościele?*

Podobnie jak przedmówca, dr A. Sionek wspierał się obficie autorytetem nauczania papieża Jana Pawła II, który wielokrotnie wyrażał swoje pozytywne nastawienie do działających wewnątrz Kościoła ruchów, upatrując w nich bardzo ważny owoc odnowy posoborowej, źródło apostolskiego dynamizmu oraz narzędzie nowej ewangelizacji i aktywności misyjnej. Jan Paweł II również często nazywał owe ruchy „Nową Pięćdziesiątnicą”, gdyż odzwierciedlają Tajemnicę, z której zrodził się Kościół i w której wciąż rodzi się na nowo. Aby ruch mógł stać się rzeczywistością komplementarną, jego charyzmat (specjalna łaska) musi połączona być z instytucją (aprobatą) Kościoła. Każdy ruch, zdaniem prelegenta, prezentuje pewien sposób nowego odczytania przesłania chrześcijańskiego. Wielość ruchów we współczesnym Kościele jest więc świadectwem bogactwa Ducha Chrystusowego. Wśród specyficznych właściwości ruchów dr Sionek wymienił: ich jedność z Kościołem, zaangażowanie głównie osób świeckich, własna droga w wierze i bazowanie na określonym charyzmacie założyciela, zaś jako ostateczne kryterium weryfikacji ruchu podał świętość jego członków. Tak rozumiane ruchy oddziałują na rzeczywistość Kościoła, gdyż ich powszechne posłannictwo ożywia Kościoły lokalne. *Zarówno ruchy w Kościele, jak i Kościół ruchem, ale nie bez ruchów* – konkludował prelegent, zachęcając, by zawarte w ruchach charyzmaty dobrze przyjmować i realizować w służbie Kościołowi powszechnemu oraz dialogowi ekumenicznemu.

Maksymilian Kolbe – wydawca

Ostatnie wystąpienie tegorocznej sesji kolbiańskiej związane było z podjętą 85 lat temu przez św. Maksymiliana działalnością wydawniczą. Dotyczyło ono bowiem problemu, czy i jak można dzisiaj ewangelizować przez prasę. Temat ten przybliżył zebrany prezes Polskiego Stowarzyszenia Obrońców Życia Ludzkiego oraz współwydawca wielu czasopism religijnych, obecnych na polskim rynku – dr inż. Antoni Zięba.

Swój referat rozpoczął powołaniem się na Sobór Watykański II, który w jednym z dokumentów używanie środków społecznego przekazu w dziele

ewangelizacji nazwał obowiązkiem Kościoła. Zdanie to kilkadziesiąt lat wcześniej sformułował już św. Maksymilian, kiedy mówił, że nie można zaniedbać najsilniejszej współczesnej broni – prasy. Jako przykład prelegent przywołał też postać bł. Bronisława Markiewicza, który w swojej autobiografii opisywał, jak to przez publikacje prasowe najpierw odszedł od Boga, a potem do niego powrócił.

Dr A. Zięba z ubolewaniem stwierdził, że w dziedzinie ewangelizacji przez prasę jest jeszcze bardzo dużo do zrobienia, gdyż obecnie tylko 1% prasy w Polsce to prasa katolicka, a znaczny procent pozostałej promuje treści antychrześcijańskie i deprawujące. Na terenie mediów widać np. wyraźne zmaganie się cywilizacji życia i cywilizacji śmierci.

Prelegent zwrócił też uwagę na niebezpieczeństwo, jakie stwarza wpływ wrogiej Kościołowi prasy na opinię publiczną i manipulowanie nią. Przytoczył tu zdanie o. Jacka Bocheńskiego, dominikanina: *Tyle jest demokracji w państwie, ile jest demokracji w mediach*. W związku z tym nawoływał przede wszystkim do modlitwy i zaangażowania katolików w życie publiczne.

Maksymilian Kolbe – „błogosławiony, który słucha Słowa Bożego i zachowuje je wiernie”

Zwieńczeniem sesji naukowej była uroczysta msza św. w krakowskiej bazylice św. Franciszka, której przewodniczył bp Jan Zając. W homilii zwrócił on uwagę na to, że 25. rocznica kanonizacji św. Maksymiliana ma być dla nas nie tylko wspomnieniem, ale i ukazaniem na nowo drogi do świętości, która powinna stać się drogą każdego wierzącego. Nawiązując do słów ewangelii ks. biskup podkreślił, że kluczowa na tej drodze jest postawa wsłuchania się w Słowo Boże i wprowadzanie go w czyn w każdym dniu życia. Radykalizm tej postawy wskazał w postawie św. Maksymiliana w Oświęcimiu: *Była w tej po ludzku straszliwej śmierci cała wielkość ludzkiego czynu i ludzkiego wyboru. Śmierć Maksymiliana Kolbego stała się znakiem zwycięstwa tego, co boskie w człowieku; zwycięstwa podobnego do tego na Kalwarii* – mówił bp J. Zając. Święty z Niepokalanowa do ostatniego tchnienia w bunkrze głodowym wsłuchiwał się w Słowo i je wypełniał. Inny przykład heroizmu dostrzegł w postawie Sługi Bożego Jana Pawła II, który był człowiekiem zapatrzonym bez reszty w Boga, a przez to bez reszty oddany również człowiekowi. *Słuchać Słowa Bożego, wstawać z kolan, iść do człowieka i klękać przed nim, by służyć* – taką receptę na świętość podał krakowski biskup. *Niech to nasze dziękczynienie będzie wołaniem o świętość każdego z nas* – dodał na zakończenie homilii.

Z kolei również obecny na Eucharystii prowincjał Krakowskiej Prowincji Franciszkanów – o. Kazimierz Malinowski zwracając się do zebranych w bazylice wiernych zaznaczył: *Jeśli wspominamy ludzi z przeszłości, takich jak św. Maksymilian, to po to, aby nasza teraźniejszość i przyszłość była przepelniona Bogiem, abyśmy zapaleni jego przykładem wchodzili na tę drogę*.

Tegoroczna sesja była również pierwszym dniem triduum, upamiętniającego 25-lecie kanonizacji św. Maksymiliana. Następnego dnia uroczystości ku czci Świętego odbyły się w Centrum św. Maksymiliana w Harmęczach k/Oświęcimia oraz w byłym obozie koncentracyjnym KL Auschwitz. Natomiast 15 października miała miejsce inauguracja roku akademickiego we franciszkańskim seminarium w Krakowie, które od roku nosi imię św. Maksymiliana.

Marian Michasiów OFMConv

**Renzo Allegri, Roberto Allegri, Reportaż z Fatimy.
Historia i cuda opowiedziane przez siostrzeńca Siostry Łucji,
przekł. K. Stopa, WAM Kraków 2003, ss. 308.**

Tytuł oryginału: *Reportage da Fatima. La storia e i prodigi nel racconto del nipote di suor Lucia*, Milano 2000.

Objawienia fatimskie (13.05–13.10.1917 r.) intrygują opinię społeczną od chwili ich zainicjowania. Zwłaszcza, że w ostatnim objawieniu 13 października 1917 r. pojawił się szczególny znak, tzw. „taniec słońca”, obserwowany przez ponad 100-tysięczny, zdumiony i zatrwożony tłum, zgromadzony na miejscu objawień. Jednak obok tego spektakularnego cudu o wiele większą wagę i znaczenie posiada treść tych objawień, która została przekazana trojgu dzieciom, pastuszkom fatimskim przez Maryję. Było to rodzeństwo: dziewięcioletni Franciszek i siedmioletnia Hiacynta Marto oraz ich starsza kuzynka, dziesięcioletnia Łucja dos Santos. Objawienia odnosiły się zarówno do spraw moralno-religijnych, jak i do sytuacji społeczno-politycznej świata i Kościoła XX wieku. Zostały oficjalnie spisane przez s. Łucję w latach 1941 (I i II tajemnica) oraz 1944 (III tajemnica). Pierwsza i druga tajemnica zostały ujawnione dość szybko przez Kościół, po fakcie objawień, i jak przedstawia to dokument Kongregacji Nauki Wiary *Orędzie fatimskie*, dotyczą one „przede wszystkim straszliwej wizji piekła, kultu Niepokalanego Serca Maryi i drugiej wojny światowej oraz zapowiadają ogromne szkody, jakie Rosja miała wyrządzić ludzkości przez odejście od wiary i wprowadzenie komunistycznego totalitaryzmu”¹. Była też w nich zawarta zapowiedź personalna, dotycząca

¹ Kongregacja Nauki Wiary, *Orędzie fatimskie*, cyt. za: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/fatima.html>

rychłej śmierci dwojga młodszych świadków objawienia, co spełniło się w ciągu trzech lat. Trzecia tajemnica – pilnie strzeżona – w zalakowanej kopercie została po spisaniu przez s. Łucję odesłana do Watykanu, gdzie złożono ją w tajnym archiwum watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary. Z dokumentem zapoznali się papieże Jan XXIII, Paweł VI i Jan Paweł II. Przedstawiciele Kościoła stanowczo odmawiali odkrycia trzeciej tajemnicy, argumentując, że z jednej strony nie zawiera ona niczego, czego nie głosiłby dotychczas Kościół, więc jej znajomość nie jest niezbędna do zbawienia, z drugiej zaś strony zawarte są tam wizje tak bardzo przerażające, że ujawnienie ich mogłoby wyrządzić więcej szkody niż przynieść pożytku. Dopiero w Roku Jubileuszowym 2000 Jan Paweł II zdecydował o ujawnieniu jej treści. „Do opublikowanej dokumentacji włączono obok rękopisów siostry Łucji cztery inne teksty: 1) list Ojca Świętego do siostry Łucji datowany 19 kwietnia 2000 r.; 2) relację z rozmowy z siostrą Łucją, jaka odbyła się 27 kwietnia 2000 r.; 3) oświadczenie odczytane na polecenie Ojca Świętego w Fatimie 13 maja br. przez Jego Eminencję kardynała Angelo Sodano, Sekretarza Stanu; 4) komentarz teologiczny kard. Josepha Ratzingera, Prefekta Kongregacji Nauki Wiary”². Istotą tej tajemnicy jest ukazanie wielkiego cierpienia Kościoła Powszechnego, w tym wyraźne odniesienie do zamachu na papieża oraz niebezpieczeństwo tragicznych skutków dla świata, jeśli ludzkość nie dokona nawrócenia z grzechów przez modlitwę i czyny pokutne.

Zarysowany w ten sposób fenomen fatimskich objawień, jak się okazuje bardzo ważnych dla ugruntowania wiary we współczesnym świecie, był i nadal jest inspiracją dla wielu opracowań książkowych, tak naukowych jak i popularyzatorskich. Jedną z nich jest książka *Reportaż z Fatimy* dwóch włoskich dziennikarzy (ojca i syna) Renza i Roberta Allegrich. Inspiracją do jej napisania była wiadomość o decyzji Jana Pawła II, aby w Roku Jubileuszowym dokonać beatyfikacji Hiacynty i Franciszka, co stało się faktem 13 maja 2000 roku w Fatimie. Autorzy tej książki postanowili ukazać postacie tych dzieci w sposób możliwie najwierniejszy, w perspektywie uczciwie zaprezentowanych wydarzeń, w oparciu o opis autentycznych miejsc objawień. W tym celu w 1999 r. udali się do Fatimy, gdzie spotkali się z salezjaninem ojcem José dos Santos Valinho, siostrzeńcem siostry Łucji, żyjącej wtedy jeszcze ostatniej wizjonerki objawień (+ 13.02.2005 r.). Opowieści ojca José pozwoliły autorom ukazać – jak piszą – „niezwykle interesujące wątki: fakty, anegdoty, wypowiedzi, wspomnienia związane z jego osobistymi przeżyciami albo pochodzące z opowiadań jego matki, czyli rodzonej siostry późniejszej Siostry Łucji, tudzież rodziców

² Tamże.

i rodzeństwa Franciszka i Hiacynty, jego krewnych, z którymi wychowywał się jako dziecko. Mówił nam również o tym, co opowiadała mu sama Siostra Łucja, jego ciocia” [s. 17]. Autorzy mieli też okazję poznać starszego brata beatyfikowanych pastuszków Joaõ Marto, liczącego wówczas 94 lata. Prezentowana książka „jest więc sprawozdaniem z wyprawy dwóch reporterów, którzy mieli szczęście spotkać się z ostatnimi żyjącymi świadkami wydarzeń w Fatimie i poprzez ich opowiadanie przeżyć na nowo ową tajemnicę, wciąż interesującą świat i wprawiającą go w zdumienie” [s. 18].

Omawiana pozycja składa się z przedmowy napisanej przez René Laurentina, wstępu i dwudziestu jeden rozdziałów, zakończonych kalendarium najważniejszych wydarzeń *okołofatimskich* oraz aneksem, prezentującym dokumenty trzeciej tajemnicy fatimskiej. Ten aneks jest dodatkiem polskiego wydawcy, gdyż wydanie włoskie ukazało się jeszcze przed oficjalnym ogłoszeniem trzeciej tajemnicy. Poszczególne rozdziały są napisane stylem reportażowym, językiem jasnym i zachęcającym do czytania. W każdym z nich zawartych jest wiele nieznanych szczegółów i faktów, pogłębiających wyobraźnię oraz wiedzę czytelnika na temat fatimskich objawień, ich miejsca, cech osobowościowych dzieci, doświadczających wizji, a także reakcji władz administracyjnych i kościelnych. Nie ma potrzeby przedstawiać szczegółowo treści poszczególnych rozdziałów, lecz warto ją przedstawić syntetycznie, łącząc poszczególne rozdziały w grupy tematyczne.

Pierwsze trzy rozdziały opisują środowisko rodzinne oraz osobowość trojga pastuszków. Można się tu dowiedzieć z relacji starszego brata Hiacynty i Franciszka, że byli oni „normalnymi dziećmi, nie mieli w sobie nic szczególnego. Nie dawali oznak posiadania jakichś wyjątkowych darów. Franciszek miał łagodny charakter, był nieco zamknięty. Niewiele mówił, był marzycielem, kochał przyrodę i zwierzęta. Godzinami mógł przebywać w samotności, wpatrując się w krajobraz, zachód słońca. Hiacynta była natomiast bardzo żywiołowa i również nieco kapryśna. Była najmłodszym dzieckiem w rodzinie, a więc trochę rozpieszczonym i rozpuszczonym. [...] Zarówno Franciszek jak i Hiacynta bardzo lubili muzykę [...], wszyscy lubili śpiewać, grać i tańczyć” [s. 32]. Także Łucja „nie była dziewczynką inną od pozostałych, która cały czas spędzała na modlitwie, lecz była dzieckiem bardzo żywiołowym, lubującym się w rozrywkach” [s. 33]. Jednak po doświadczeniu objawień dzieci zmieniły się w znacznym stopniu. „Modlili się, robili ofiary, myśleli stale o *tej Pani* i ciągle o niej mówili. Stali się bardziej pogodni i zawsze uступliwi. Nie złościли się, kiedy robiliśmy im na złość, przyjmowali wszystko z uśmiechem i nie odgrywali się” [s. 35].

Kolejne dwa rozdziały opisują cudowne uzdrowienie Emilii Santos za przyczyną dwojga pastuszków oraz rys historyczny miasteczka Fatima. Dokonany cud, który stał się jednym z ważnych argumentów dla ich beatyfikacji,

nie był ani przez moment podważany. Emilia Santos była sparaliżowana przez dwadzieścia dwa lata, wielokrotnie leczona bez efektu. 20 lutego 1989 roku, w dzień rocznicy śmierci Hiacynty, nastąpiło całkowite uzdrowienie. Jak sama mówi: „w pewnej chwili usłyszałam jakby głos w moim wnętrzu: Wstań, wstań. Możesz to zrobić. Myślałam, że to jakaś autosugestia. Nikt nie mógł mówić w moim pokoju: byłam sama. Ale głos ten dał się słyszeć raz jeszcze w sposób wyraźny i jasny: Wstań, chodź, możesz to zrobić. A potem jakby jakaś tajemnicza siła zaczęła wypychać mnie z łóżka” [s. 63].

Rozdziały VI–XII wprowadzają czytelnika bezpośrednio w scenierię objawień i podają ich szczegółowe opisy. Ciekawym jest fakt, że samo objawienie Matki Bożej było poprzedzone swoistym przygotowaniem duchowym w postaci trzykrotnego ukazania się postaci anioła w roku 1916. Najpierw określił się on jako „Anioł Pokoju”, następnie „Anioł Portugalii”, a za trzecim razem objawił się z symbolami eucharystycznymi: kielichem i hostią. „Ważne jest zrozumienie tej idei, aby uniknąć wrażenia, że historia tych wydarzeń jest piękną bajeczką dla dzieci. Anioł występuje w roli nauczyciela, wysłannika, starającego się przekazać dzieciom wzniosłe prawdy, które one z kolei będą miały przekazać całemu światu. W czasie pierwszego objawienia Anioł uczy je modlitwy. W trakcie drugiego wyjaśnia im znaczenie ofiary. Podczas trzeciego przedstawia im tajemnicę odkupienia – wydarzenia, które nadało ostateczny sens historii wszechświata” [s. 99].

Wreszcie nadchodzi dzień 13 maja 1917 r. Była to niedziela. Po mszy św. porannej troje pastuszków zaprowadziło stado na pastwisko zwane Cova de Iria. Około południa dzieci ujrzały błyskawice i były przekonane, iż zbliża się burza. Dlatego podjęły decyzję o powrocie do domu. Schodząc w dół zobaczyły przed sobą Piękną Panią stojącą na niewielkim młodym drzewku, dębie, która poprosiła ich, aby przychodzili do Niej przez najbliższe sześć miesięcy i modlili się na różańcu [s. 111]. Dzieci postanowiły nie mówić o tym widzeniu nikomu, lecz najmłodsza z nich Hiacynta nie dotrzymała słowa. Wieść o tym wydarzeniu szybko rozeszła się po okolicy i wprowadziła rodziców dzieci w wielkie zakłopotanie, zwłaszcza matka Łucji uważała to za wymysł córki i bardzo ją karmiła. Opowiada o tym ojciec Valinho w ten sposób: „W kolejnych dniach wszyscy mieszkańcy Fatimy rozprawiali o całym wydarzeniu i wytykali rodziców wizjonerów. Plotki rozeszły się także po w sąsiednich wioskach i babcia umierała ze wstydu. Postanowiła więc położyć kres całej historii. [...] Chciała, aby Łucja oświadczyła, że wszystko to sobie sama wymyśliła. Każdego dnia zadreżdzała córkę mówiąc jej, że powinna wszystko wyjaśnić, chodzić po wsi i przeproszać ludzi, mówiąc, że wszystko sama wymyśliła [...], ulegała złości brała miotłę i okładała córkę, nie przejmując się, że wyrządza jej krzywdę. Łucja płakała zrozpaczona, ale nie ustępowała właśnie dlatego, że nie chciała być kłamczuchą” [s. 122].

Kolejne miesiące potwierdzały, że dzieci doświadczają czegoś niezwykle go. Z każdym objawieniem wzrastała liczba osób zaintrygowanych sensacyjną wiadomością. Już w lipcu było cztery tysiące obserwatorów, a w dniu ostatnich objawień ponad sto tysięcy. Nie uszło to uwagi władz świeckich, które w większości sprawowane wówczas były przez ludzi z kręgów ateistycznych, masonskich i pragnęły tę sprawę zanegować. „Gazety pisały artykuły. Politycy dyskutowali. Mówiono o tym wydarzeniu w Lizbonie, Porto, we wszystkich dużych i małych miastach kraju. Ludzie, którzy mieli w ręku władzę, coraz bardziej okazywali poirytowanie tymi wystąpieniami i chcieli na zawsze zmazać tę hańbę. Niemal wszystkie artykuły w gazetach wypaczały fakty, ośmieszały wizjonerów, wynajdywały absurdalne szczegóły. Cel, do którego dążyły z diabelską przyjemnością, był tylko jeden: zdyskredytowanie tego, co nazwali ‘nową fabryką cudów wymyśloną przez księży’. Najbardziej tolerancyjni klasyfikowali ten fakt jako zbiorową sugestię” [s. 194].

A zatem ogólna opinia oficjalnych środowisk politycznych była bardzo negatywna, do tego stopnia, że władze lokalne postanowiły w sierpniu nie dopuścić do dalszych objawień i aresztowały dzieci na kilka dni, chcąc je przesłuchać, a następnie groźbą kar cielesnych nakłonić do odwołania i zanegowania objawień. Dzieci jednak dzielnie przetrzymały tę trudną próbę i zostały zwolnione (opisuje to szczegółowo rozdz. XIII). Kolejne rozdziały opisują objawienia i wielorakie reakcje, szczególnie ludzi wierzących, dla których stawało się jasne, że te wydarzenia są coraz bardziej wiarygodne. Kościół natomiast od samego początku zachowywał dużą powściągliwość, nie wypowiadając się oficjalnie na ten temat. Znamienna jest postawa proboszcza miejscowego, który był bardzo do tych objawień nastawiony sceptycznie. „Zawsze tak się dzieje. Kościół nie wydaje pośpiesznie opinii w takich sprawach. Dlatego po zakończeniu objawień w Fatimie władze kościelne nie przestawały przesłuchiwać, badać i sprawdzać. Dopiero w 1930 roku stwierdziły ich autentyczność” [s. 158].

Rozdziały XVIII i XIX stanowią wzruszające opisy ostatnich miesięcy życia Franciszka i Hiacynty. Ich cierpienia, a nade wszystko sposób umierania w pełnym poddaniu się woli Bożej, stanowią niezwykle dowód prawdziwości objawień Matki Bożej i przemawiają do czytelnika mocnym argumentem potrzeby pamięci i gotowości na ten ostatni moment życia. Z kolei rozdział XX przedstawia w zarysie dalsze dzieje Łucji, która obrała drogę powołania zakonnego, najpierw w zakonie sióstr doroteuszek, a od r. 1948 w zakonie klauzurowym sióstr karmelitanek. Ostatni, XXI rozdział, jest odniesieniem objawień do czasów współczesnych, zwłaszcza powiązanie ich z zamachem na Jana Pawła II i upadkiem systemu komunistycznego. Opisane tu zostały także wizyty papieża w Fatimie oraz akt poświęcenia Rosji i całego świata Niepokalanemu Sercu Najświętszej Maryi Panny.

Książkę wieńczą, jak już zaznaczono, kalendarium oraz aneks, w którym czytelnik odnajduje istotne treści i dokumenty, związane z trzecią tajemnicą. Najpierw przedstawiony jest jej opis, własnoręcznie zredagowany przez s. Łucję, potem oficjalne oświadczenie kardynała Angelo Sodano, wygłoszone na zakończenie uroczystej mszy św. beatyfikacyjnej dnia 13 maja 2000 r., sprawowanej w Fatimie przez Jana Pawła II, a na końcu próba interpretacji tajemnicy fatimskiej przez kard. Josepha Ratzingera. Z tych dokumentów można dowiedzieć się, że tajemnice objawień fatimskich należy uważać za wypełnione, jednak ich przesłanie pozostaje zawsze aktualne jako wezwanie do nawrócenia i odnowienia życia z Bogiem i dla Boga. „Chociaż wydarzenia, do których odnosi się trzecia część tajemnicy fatimskiej, zdają się już należeć do przeszłości, wezwanie Maryi do pokuty i nawrócenia, wypowiedziane na początku XX wieku, pozostaje do dziś aktualne i pobudza do działania. [...] Nagłące wezwanie Maryi do pokuty nie jest niczym innym jak tylko przejawem Jej macierzyńskiej troski o los ludzkiej rodziny, potrzebującej nawrócenia i przebaczenia” [s. 294].

Lektura omawianej książki daje zatem dogłębną i bardzo rzeczową wiedzę na temat tak ważnych nadprzyrodzonych wydarzeń z historii Kościoła. Warto ją przeczytać i doświadczyć, jak bardzo sprawy ludzkie nieobojętne są Bożej Opatrzności i jak Bogu bardzo zależy na zbawieniu każdego człowieka. Prywatne objawienia, w których Maryja, Niepokalana Królowa Nieba jest emisariuszką tej Bożej troski, są ważnymi znakami potwierdzającymi plan zbawczy, wypełniony w osobie Jezusa Chrystusa. Nie ulega wątpliwości, że z treści prezentowanej pozycji powinni skorzystać teologowie, kaznodzieje, katecheci oraz każdy wierzący, aby nabrać pewności i przekonania, iż dar życia wiecznego jest rzeczywistością, która dopełni doczesną egzystencję. By to osiągnąć, każdy potrzebuje osobistego nawrócenia się i wiary w Ewangelię.

Paweł Salamon OFMConv

