

Analecta Cracoviensia

57

2025

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny

Analecta Cracoviensia

57
—
2025

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny



Analecta Cracoviensia

REDAKTOR NACZELNY

Krzysztof Porosło

krzysztof.poroslo@upjp2.edu.pl

SEKRETARZ

Tereza Huspeková

REDAKTORZY TEMATYCZNI

Wojciech Baran (teologia), Paweł Kras (historia),

Piotr Kroczek (prawo kanoniczne)

PROJEKT I ŁAMANIE

Piotr Pielach

This work is licensed under a license

Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Copyright © 2025 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 0209-0864 (druk)

ISSN 2391-6842 (online)

Adres do korespondencji: 31-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel. +48 12 422 60 40, e-mail: analecta@upjp2.edu.pl

Wydawca: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
31-002 Kraków, ul. Kanonicza 25

Wersja online: <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/analectacracoviensia>
Czasopismo finansowane przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Spis treści

5 Przemysław Artemiuk, Rafał Orzechowski

Wiara i teologia według Jacka Salija OP

21 Pablo Blanco Sarto

La esperanza del cristiano (1968) de Josemaría Escrivá. Una lectura al hilo de la encíclica «Spe salvi» de Benedicto XVI

53 Denisa Červenková

“Más perfecto grado de perfección a que en esta vida se puede llegar”. The aim of spiritual development in the texts of John of the Cross

79 Renata Chrzanowska

Katecheta wobec cierpienia ucznia doświadczanego po śmierci zwierzęcia towarzyszącego

101 Grzegorz Hołub

„Nieszczęsna płodność”. Geneza problemu i odpowiedź personalistyczna

113 Adrian Mętel

Rekonstrukcja żydowskiego rdzenia Testamentów Dwunastu Patriarchów—analiza porównawcza wersji greckiej, ormiańskiej, słowiańskiej oraz rękopisów z Qumran

139 Wojciech Węgrzyniak

Ile postaci biblijnych nosiło imię Abdiasz?

159 Ewelina Zych

Argenteria kolegium wikariuszy katedry na Wawelu w roku 1776

185 Mariusz Rosik

Recenzja monografii Dariusza Dziadosza „Gilgal. Biblia — Archeologia — Teologia. Studium historyczno-krytyczne deuteronomi(sty)cznych tradycji o podboju Kanaanu” wydanej przez Bonus Liber w 2022 roku

191 Mariusz Rosik

Recenzja monografii Dominika Tomczyka „Apostoł a charyzmat w Corpus Paulinum. Charyzmatyczny czy instytucjonalny obraz pierwotnego Kościoła w Nowym Testamencie?” wydanej przez Wydawnictwo Naukowe ChAT w 2025 roku

Analecta Cracoviensiā

rocznik 57 • 2025 • strony 5–20

Przemysław Artemiuk

 <https://orcid.org/0000-0001-5337-0329>

 artemiukprzemek@gmail.com

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://ror.org/05sdyjv16>

Rafał Orzechowski

 <https://orcid.org/0009-0002-3323-6522>

 rafalorzech99@gmail.com

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://ror.org/05sdyjv16>

Wiara i teologia według Jacka Salija OP

 <https://doi.org/10.15633/acr.5701>



Abstrakt

Wiara i teologia według Jacka Salija OP

Celem artykułu jest ukazania istoty wiary i teologii według o. Jacka Salija. Podejmując analizę pism polskiego dominikanina, autorzy w części pierwszej ukazują sens teologii. Część drugą poświęcają mądrościowemu wymiarowi filozofii. W części trzeciej zajmują się eklezjalnością teologii. Część czwarta stanowi refleksję nad myślą Akwianty, jaką odnaleźć można u J. Salija. Kluczowe terminy pojawiające się w tytule artykułu i nieustannie obecne w pismach polskiego dominikanina, czyli wiara i teologia, zostają ukazane w ich wzajemnych odniesieniach. Wnioski wyprowadzone z przeprowadzonych analiz są następujące. Teologia, jaką zajmuje się J. Salij, służy rozwojowi wiary. Polski dominikanin teologię i wiarę ukazuje we wzajemnych relacjach. Teologia, którą zajmuje się J. Salij, ma wyraźny rys kościelny. Chce ona służyć Kościołowi. Teologia polskiego dominikanina jest zakorzeniona w tradycji, odwołując się do teologicznych autorytetów.

Słowa kluczowe: Jacek Salij, wiara, teologia, Kościół, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu

Abstract

Faith and theology according to Jacek Salij OP

The aim of the article is to present the essence of faith and theology according to Fr. Jacek Salij. By analyzing the writings of the Polish Dominican, the authors show the meaning of theology in the first part. The second part is devoted to the wisdom dimension of philosophy. In the third part, they deal with the ecclesiality of theology. The fourth part is a reflection on the thought of Aquinas, which can be found in J. Salij. The key terms appearing in the title of the article and constantly present in the writings of the Polish Dominican, i.e. faith and theology, are shown in their mutual references. The conclusions drawn from the conducted analyses are as follows. The theology that J. Salij deals with serves the development of faith. The Polish Dominican shows theology and faith in mutual relations. The theology that J. Salij deals with has a clear ecclesiastical character. It wants to serve the Church. The theology of the Polish Dominican is practiced in the stream of tradition, referring to theological authorities.

Keywords: Jacek Salij, faith, theology, Church, St. Augustine, St. Thomas Aquinas

Jacek Salij (ur. 1942) to uznawany teolog akademicki oraz wybitny publicysta. Jego teksty w dominikańskim miesięczniku „W drodze” kształtowały całe pokolenia czytelników, którzy korzystali z jego odpowiedzi na różnorodne pytania korespondentów. W swoich pracach wielokrotnie podejmuje temat wiary, definiując go oraz analizując relacje między wiarą a teologią. Wskazuje również na kontekst współczesnego chrześcijaństwa. W rozmowie sprzed lat z Aliną Petrową-Wasilewicz i Jackiem Borkowiczem przyznał, że zgadza się z krytyką dotyczącą braku znajomości realiów życia, która często kierowana jest pod adresem zakonników zamkniętych w klasztorach. Niemniej jednak, w świetle jego badań oraz bogatej działalności duszpasterskiej, należy z większą ostrożnością podchodzić do jego słów. Jako teolog doskonale rozumie kontekst wiary i dostrzega jego dynamiczną zmienność, potrafiąc błyskawicznie analizować i interpretować zmiany zachodzące w świecie. Jego postawa przypomina obraz zapisany przez Hansa Waldenfelsa (zm. 2023), w dziele z roku 1985 *Kontextuelle Fundamentaltheologie*¹. Postawę teologa niemiecki jezuita porównał do stania na progu domu². Z miejsca tego widać zarówno to, co jest wewnątrz, wystarczy tylko odwrócić głowę, jak i cały świat przed i wokół. Teolog, nie tylko fundamentalny o którym pisał przed laty Waldenfels, zna więc doskonale swój świat, czyli Kościół, który jest jego domem. Stojąc na progu, rozpoznaje to wszystko, co wokół niego. Salij, wie, tak jak niemiecki jezuita, że w „centrum fundamentalnoteologicznej refleksji znajduje się to, czym chrześcijaństwo żyje”³, czyli objawienie Boga, które dokonało się w Jezusie Chrystusie i dzieje przekazywania tego orędzia światu poprzez Kościół⁴. Aby jednak każda teologia mogła skutecznie realizować własne zamierzenia, musi mieć pełną świadomość historyczno-społecznego kontekstu. Tworzą go:

pluralizm i konkurencyjność religijnych rozwiązań dotyczących sensu istnienia; poszukiwanie rozwiązań na drogach pozareligijnych, czysto naturalnych, humanistycznych; odmowa poszukiwania sensu; układy i czynniki określające życie społeczne i jednostko-

1 H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele — dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, przeł. A. Paciorek, Katowice 1993.

2 Zob. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele — dzisiaj*, s. 83–84.

3 H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele — dzisiaj*, s. 20.

4 Zob. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele — dzisiaj*, s. 20.

we, jak: język, doświadczenie życiowe, kultura, struktury i systemy społeczne, stosunki społeczno-ekonomiczno-polityczne itd.⁵

Teologia, szczególnie fundamentalna, ale nie tylko ona, wyczuwając napięcie między własną istotą a kontekstem jej towarzyszącym, pragnie „sformułować i przedstawić chrześcijańskie roszczenia, czyli *proprium christianum*, to co specyficznie chrześcijańskie”⁶ oraz „uzasadnić roszczenia chrześcijańskie wobec dzisiejszego świata i dzisiejszych wizji świata”⁷. Kontekst zatem, czyli określenie aktualnych warunków, w których przyszło egzystować wierze, posiada szczególne znaczenia, „bowiem siła oddziaływania chrześcijaństwa ma być skuteczna w czasie i przestrzeni, nie poza czasem i poza przestrzenią”⁸. Wydaje się, że taki model teologii uprawia Salij. Jest ona osadzona w Kościele, a równocześnie, rozpoznając kontekst, odpowiada na pytania, które niesie świat.

Przez wiele lat czytelnicy dominikańskiego miesięcznika „W Drodze” stawiali Salijowi pytania, które niejako zmuszały go do zgłębiania i analizy kontekstu wiary. Publikowane później zbiory jego tekstów stanowią świadectwo poszukiwań, które prowadził dominikanin. Wystarczy sięgnąć po jeden z tomów „Szukającym drogi”, aby dostrzec bogactwo tematów teologicznych, które były przedmiotem jego analiz. Teksty te pełne są głębi, mądrości oraz empatii wobec pytań zadawanych przez czytelników. Salij, niezależnie od poruszanej kwestii, dążył do sformułowania jak najtrafniejszej odpowiedzi, starając się przy tym zmieścić w ograniczeniach znaków, jakie narzucała rubryka. Jego teksty często mają charakter mini-traktatów, charakteryzujących się logiczną i uporządkowaną argumentacją. Dominikanin prezentuje w nich solidność, konsekwencję oraz kompetencję. Ukazuje się jako mistrz krótkiej formy, swobodnie poruszający się w świecie współczesnych, złożonych idei, a także doskonale rozumiejący kontekst, w jakim żyją chrześcijanie.

I jeszcze jedna kwestia. Stojąc na progu domu, dominikanin przyjmuje jednoznaczную postawę apologetyczną, to znaczy broni „istotnych treści [...] wiary i odpiera zarzuty uderzające w serce chrześcijaństwa”⁹. Jest bowiem świadom,

5 H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele — dzisiaj*, s. 20.

6 H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele — dzisiaj*, s. 20.

7 H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele — dzisiaj*, s. 20.

8 H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele — dzisiaj*, s. 21.

9 P. Artemiuk, *Renesans apologii*, Płock 2016, s. 5.

że chrześcijaństwo wciąż na nowo „podejmuje zmaganie [...] z duchem tego świata”¹⁰, dostrzega bowiem, iż jest w nim „obecna potężna anty-ewangelizacja, która ma swoje środki i swoje programy i z całą determinacją przeciwstawia się Ewangelii i ewangelizacji”¹¹. Apologia uprawiana przez Salija formułuje racje wobec zarzutów pochodzących z zewnątrz (*apologia ad extra*), jak i szuka niezbędnych argumentów, tak by można było budować własną pewność wiary (*apologia ad intra*)¹². Te dwa wymiary przenikają się w tekstach warszawskiego dominikanina.

Kontekst, jaki towarzyszy chrześcijaństwu, nieustannie ewoluuje. Wyczuwanie pulsu świata okazuje się niezbędne dla przyszłości wiary. Winno ono zawsze cechować spojrzenie teologa, który stojąc na progu domu, „przyswaja sobie to, co ludzie na zewnątrz myślą i wiedzą”¹³, a posiadając doświadczenie pochodzące z wnętrza, „zwraca się z zaproszeniem do wszystkich, którzy znajdują się wewnątrz i na zewnątrz”¹⁴. Taką postawę przyjmuje Salij.

Podejmując analizę pism dominikanina, w części pierwszej ukážemy sens teologii. Część drugą poświęcimy mądrościowemu wymiarowi filozofii. W części trzeciej zajmujemy się kościelnością teologii. Część czwarta będzie stanowiła refleksję nad myślą Akwiny, jaką odnaleźć można u Salija. Kluczowe terminy pojawiające się w tytule i nieustannie obecne w pismach polskiego dominikanina, czyli wiara i teologia, zostaną ukazane w ich wzajemnych odniesieniach. Źródłami analiz będą teksty Salija zebrane w dwóch jego pracach. Pierwsza pochodzi z roku 2017 i nosi tytuł *Wiara i teologia*. Druga z kolei to *Dzieła wybrane*, t. 2: *Święty Tomasz z Akwinu*, opublikowana w roku 2021. *Status questionis* badanego zagadnienia to recenzja pracy Salija i artykuł w którym pojawia się wątek poświęcony jego teologii, a także tekst poświęcony w całości jego twórczości¹⁵.

10 *Przekroczyć próg nadziei*. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori, Lublin 1994, s. 96.

11 *Przekroczyć próg nadziei*, s. 96.

12 P. Artemiuk, *Renesans apologii*, s. 6.

13 H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele — dzisiaj*, s. 83–84.

14 H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele — dzisiaj*, s. 84.

15 Zob. P. Artemiuk, *Istota teologii według o. Jacka Salija OP*, <https://teologiapolityczna.pl/istota-teologii-wedlug-o-jacka-salija-op> (25.06.2025); *Dlaczego teolog fundamentalny powinien czytać św. Tomasza z Akwinu?*, „Rocznik Tomistyczny” 12 (2023) nr 2, s. 191–213; J. Szymik, *Delectatio et decor ordinis. O teologii Jacka Salija OP*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 32 (2019) nr 4, s. 56–80. W artykule odwołuję się do obu moich tekstów [P.A.].

Sens teologii

Salij odróżnia wiarę od teologii, przypisując tej drugiej konstytutywne cechy. W jego ujęciu wiara nie jest jedynie światopoglądem ani nie sprowadza się do zbioru przekonań religijnych. Można ją zdefiniować jako osobisty akt zaufania i relację z Bogiem, która wykracza poza intelektualne rozumienie i obejmuje całą egzystencję człowieka. Wiara zakłada otwartość na objawienie, a także gotowość do przyjęcia i praktykowania nauk, które z niego wynikają. Jest dynamiczna, rozwijająca się w kontekście osobistych doświadczeń oraz współczesnych wyzwań, a jednocześnie stanowi fundament dla refleksji teologicznej, która stara się zrozumieć i interpretować jej głębię oraz znaczenie w życiu wierzących. Wiara w Boga, wyjaśnia Salij,

nie na tym polega, że człowiek przyjmuje Jego istnienie. Wierzyć w Boga znaczy rozpoznać w Nim podstawę całej rzeczywistości i ostateczne źródło sensu. Toteż wiara w Boga pociąga za sobą uwierzenie w człowieka i w ogóle uwierzenie w sens istnienia świata oraz w realną różnicę między dobrem i złem. Zamykając się na wiarę w Boga łatwo zapomnieć o różnych ważnych prawdach, bez których życie może przemienić się w jeden wielki biznes albo nawet w koszmara¹⁶.

Teologia z kolei, zdaniem dominikanina, „to realizowana w wierze refleksja nad Bożym objawieniem, jakie się dokonało ostatecznie w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym i Zbawicielu wszystkich ludzi”¹⁷. Jest ona, zgodnie z przesłaniem Akwinaty, jakby odbiciem Bożej wiedzy, „która jest jedną i niezłożoną znajomością wszechrzeczy”¹⁸. Pytając o istotę teologii, Salij najpierw koncentruje się na jej mądrościowym wymiarze. Jest świadomy, że współczesny świat zmaga się z głębokim kryzysem mądrości. W związku z tym, nawiązując do encykliki *Fides et ratio*, sugeruje, aby najpierw przywrócić filozofii jej mądrościowy wymiar, odnosząc się do mądrości naturalnej. Dopiero później można spojrzeć na teologię jako mądrość nadprzyrodzoną, która zstępuje z góry. Takie podejście pozwala na harmonijne połączenie filozoficznych poszukiwań z teologiczną refleksją, co prowadzi do głębszego zrozumienia zarówno ludzkiego doświadczenia, jak i tajemnicy Bożej.

16 J. Salij, „W coż więc mamy wierzyć?”, w: J. Salij, *Wiara i teologia*, Poznań 2017, s. 27.

17 J. Salij, *Mądrościowy wymiar teologii*, w: J. Salij, *Wiara i teologia*, s. 51.

18 J. Salij, *Mądrościowy wymiar teologii*, s. 51.

Salij w wielu swoich tekstach wielokrotnie wraca do definicji teologii, dodając nowe akcenty i rozwijając swoje myśli. Podkreśla, że teologia wywodzi się z wiary i ma za zadanie prowadzić do niej. W jego ujęciu teologia nie jest jedynie akademicką dyscypliną, lecz żywą refleksją, która ma na celu pogłębienie zrozumienia wiary oraz jej praktykowanie w codziennym życiu. W ten sposób teologia staje się mostem między wiarą a rozumem, umożliwiając wiernym lepsze zrozumienie tajemnic Bożych oraz ich zastosowanie w rzeczywistości.

Nie sposób nie zauważyć [podkreśla], że teolog „pracuje” w słowach. Owszem, słowa przekazujące wiarę w Chrystusa – zarówno zapisane w zdaniach ludzkiej mowy Pismo Święte, jak nauka Ojców, ustalenia soborów czy pouczenia papieży – są więcej lub mniej wypełnione osobą przekazującego, jednak są to tylko słowa. Jeśli je przyjmę, to znaczy jeśli pobudzą mnie one do wiary w Chrystusa lub do jej pogłębienia, będzie to polegało na tym, że za pośrednictwem tych słów zbliżę się do Chrystusa, który żyje i chce mnie ogarnąć swoją mocą zbawczą. Jednak wiara, w swoim ostatecznym wymiarze, zmierza ku Chrystusowi, który zbawia człowieka i jego środowisko¹⁹.

Mądrościowy wymiar filozofii

Pytając z kolei o rodzaj filozofii, jakiej potrzebuje teologia, dominikanin uważa najpierw, że: po pierwsze, „uprawianie teologii to praca rozumu człowieka wierzącego nad treścią wyznawanej przez niego wiary”²⁰; po drugie, „nie jest teologią – w każdym razie nie jest teologią w całym tego słowa znaczeniu – taka refleksja nad treścią wiary, która dokonywana jest poza wiarą”²¹; po trzecie, „jeśli teologia jest naszym «tak» dla dającego się nam Boga i jeśli teologia jest to wsłuchiwanie się w to Boże dawanie się człowiekowi, to autentyczna teologia możliwa jest tylko w Kościele i dla Kościoła”²².

Salij podkreśla, iż filozofia, która nosi znamiona autentyczności i cechuje ją chęć rozumowego ogarnięcia „ostatecznych horyzontów świata, w którym żyjemy, jest przez Pismo Święte przedstawiana z aprobatą i oceniana wysoko”²³.

19 J. Salij, *Teologia czasu próby*, w: J. Salij, *Wiara i teologia*, s. 75.

20 J. Salij, *Jakiej filozofii potrzebuje teologia?*, w: J. Salij, *Wiara i teologia*, s. 94.

21 J. Salij, *Jakiej filozofii potrzebuje teologia?*, s. 94.

22 J. Salij, *Jakiej filozofii potrzebuje teologia?*, s. 95.

23 J. Salij, *Jakiej filozofii potrzebuje teologia?*, s. 102.

Należy jednak pamiętać, że filozofia jest dyscypliną autonomiczną w stosunku do wiary i do teologii. Przypomniał o tym ostatni sobór, powołując się na orzeczenia *Vaticanum I*: „istnieje bowiem dwojaki porządek poznania, mianowicie wiary i rozumu”²⁴. Niemniej jednak żadna z tych nauk nie może być całkowicie odrębna od drugiej. Od obu dyscyplin bowiem można oczekiwać działania „bez zmieszania i bez rozłączenia”²⁵. Dominikanin podkreśla, że „filozofia programowo odrzucającą wiarę, a nawet zamkniętą na metafizykę, nie będzie właściwym parterem dla teologii”²⁶.

Teologia potrzebuje filozofii, która jest otwarta na wymiar mądrościowy i jednocześnie poszukuje ostatecznego oraz całościowego sensu życia. Salij formułuje sześć postulatów dotyczących tego, jaką filozofię powinna przyjąć teologia. Po pierwsze, filozofia ma być szukaniem prawdy. Po drugie, nie powinna unikać pytań eschatologicznych, które dotyczą ostatecznych kwestii życia i śmierci. Po trzecie, ważne jest, aby nie zapominała, że rozum potrzebuje fundamentu dialogu i przyjaźni. Po czwarte, prawda w filozofii powinna być nieustannie dopełniana miłością i dobrem, co nadaje jej głębszy sens. Po piąte, poszukiwania filozoficzne powinny charakteryzować się pokorą, uznając ograniczenia ludzkiego poznania. Wreszcie, po szóste, poszukujący prawdy powinni cechować się moralną prawością, co stanowi fundament dla autentycznego dążenia do prawdy.

Kościelność teologii

Ważnym wątkiem, który podejmuje Salij, jest kwestia kościelności teologii. Dominikanin przypomina, iż „teologiem chrześcijańskim może być tylko ten, kto w Jezusa Chrystusa wierzy naprawdę, a więc kto wierzy, że Ojciec Przedwieczny dał nam swojego Syna, który za sprawą Ducha Świętego stał się człowiekiem, nauczył nas dróg Bożych, przeszedł zwycięsko przez mękę krzyża, a swoim zmartwychwstaniem otworzył nam drogę do życia wiecznego. Nie jest teologiem chrześcijańskim, kto odrzuca prawdę Trójcy Świętej albo prawdę wcielenia Syna Bożego i dokonywanego przez Niego odkupienia;

24 J. Salij, *Jakiej filozofii potrzebuje teologia?*, s. 110.

25 J. Salij, *Jakiej filozofii potrzebuje teologia?*, s. 112.

26 J. Salij, *Jakiej filozofii potrzebuje teologia?*, s. 117.

nie jest również teologiem chrześcijańskim, kto przy tych prawdach próbuje majsterkować”²⁷.

Salij w swoim nauczaniu i nieustannym przypominaniu o wierze w Jezusa, dostrzega podstawowe zadanie teologa chrześcijańskiego. Podkreśla, że fundamentalne znaczenie ma również osobista wiara teologa, która wpływa na jego refleksje i sposób przekazywania nauki. Współczesny teolog, według Salija, powinien być nie tylko znawcą doktryny, ale także autentycznym świadkiem wiary, co pozwala mu lepiej komunikować prawdy chrześcijańskie i inspirować innych do ich odkrywania. Osobista wiara teologa staje się zatem fundamentem, na którym opiera się jego misja edukacyjna i duszpasterska. „Autentyczna teologia nie tylko uważnie i w posłuszeństwie wiary wsłuchuje się w to, co Jezus nam o swoim Ojcu opowiedział, ale szuka uczestnictwa z Jezusem w Jego kochającym zjednoczeniu z Ojcem”²⁸. Teolog nie może z pozycji obserwatora zajmować się osobą Zbawiciela i Jego nauką. Ma być człowiekiem wierzącym, który zastanawia się nad własną wiarą, „by osiągnąć większe zrozumienie samej wiary”²⁹. Dominikanin dodaje, iż „autentyczna wiara i teologia możliwe są tylko w Kościele”³⁰. Salij zasadniczo odrzuca możliwość uprawiania teologii poza Kościołem, wskazując na niejednoznaczność tego pojęcia. Zauważa, że czasami spotykamy się z tekstami religijnymi, które nie są teologią, ponieważ powstają one poza strukturami eklezjalnymi. Innym razem myśli te formułowane są w opozycji do Kościoła, odrzucając lub negując wiarę wspólnoty. Istnieją również teksty, które mają na celu służyć Kościołowi, ale ze względu na swój krytycyzm lub niezrozumienie mogą napotykać poważny opór lub odrzucenie. Salij podkreśla, że nie każdy duch, który porusza serca teologa w kwestiach wiary, jest Duchem Świętym, co wskazuje na konieczność rozważnego i odpowiedzialnego podchodzenia do wszelkich inspiracji i myśli teologicznych.

Istnieje proste kryterium, stwierdza dominikanin, jak odróżnić Ducha prawdy od różnych duchów niedobrych: niemożliwe jest, żeby ten sam Duch Święty inaczej nauczał

27 J. Salij, *Czy możliwa jest teologia chrześcijańska poza Kościołem?*, w: J. Salij, *Wiara i teologia*, s. 127–128.

28 J. Salij, *Czy możliwa jest teologia chrześcijańska poza Kościołem?*, s. 132.

29 J. Salij, *Czy możliwa jest teologia chrześcijańska poza Kościołem?*, s. 133.

30 J. Salij, *Czy możliwa jest teologia chrześcijańska poza Kościołem?*, s. 137.

w Kościele, a inaczej w moim wnętrzu, niemożliwe jest również, żeby Duch Święty nauczał dzisiaj czegoś sprzecznego z wiarą poprzednich pokoleń³¹.

W kręgu myśli Akwinaty

Św. Tomasz z Akwinu obok św. Augustyna należy do najczęściej przywoływanym autorytetów przez polskiego dominikanina³². Studia jemu poświęcone, które ukazały się w serii dzieł wybranych, wydawanych przez „Teologię Polityczną”³³, dotyczą teologii średniowiecznego mistrza. Salij pragnie tę stronę spuścizny Akwinaty przybliżyć³⁴. Jest bowiem przekonany, że wielkość teologiczna św. Tomasza „wciąż jeszcze czeka na odkrycie”³⁵. Dominikanin nie rości sobie prawa do wyłączności w odniesieniu do twórczości teologicznej św. Tomasza z Akwinu, zdając sobie sprawę z jej ogromu i wielowątkowości. Uznaje, że trudno, aby jedna praca, nawet tak obszerna jak opublikowany tom, wypełniła lukę w zrozumieniu myśli Akwinaty. Mimo to, Salij ufa, że teksty zawarte w tym zbiorze pomogą czytelnikom dostrzec teologiczne skarby, jakie oferuje myśl św. Tomasza, oraz że zostaną odebrane jako imperatyw do poważnego potraktowania teologii tego mistrza, na którą niewątpliwie zasługuje. W ten sposób chce zachęcić do głębszej refleksji nad jego naukami i ich aktualnością w kontekście współczesnych wyzwań.

O. Salij zajmuje się wybranymi motywami z teologii św. Tomasza, koncentrując się na tematach takich jak wiara, zbawienie, dobro, mądrość, głupota, początek i koniec świata oraz władza i prawo. Każdy z jego esejów przyjmuje formę małej monografii, co pozwala na dogłębną analizę poszczególnych kwestii. Dominikanin mistrzowsko odsłania sposób argumentacji Akwinaty, trafnie dobierając cytaty i wiernie podążając za jego myślą. W jego analizach wyraźnie widać oryginalność oraz wielkość średniowiecznego mistrza, co

31 J. Salij, *Czy możliwa jest teologia chrześcijańska poza Kościołem?*, s. 143.

32 Zob. J. Salij, *Dzieła wybrane*, t. 1: *Święty Augustyn*, Warszawa 2020.

33 J. Salij, *Dzieła wybrane*, t. 2: *Święty Tomasz z Akwinu*, Warszawa 2021.

34 Publikowany zbiór pism o. Salija zawiera teksty z lat 1980–1993. Większość z nich została w całości poświęcona teologii św. Tomasza, pozostałe traktują myśl Akwinaty jako podstawę rozważań i horyzont uzasadnienia. Całość tomu redaktorzy podzielili na cztery części (I – Eseje tomistyczne; II – Teologia; III – Bóg, kochający Stwórcą; IV – Człowiek i nasze zmierzanie do celu), prowadzące czytelnika od tajemnicy Boga do tajemnicy człowieka.

35 J. Salij, *Słowo wstępne*, w: J. Salij, *Dzieła wybrane*, t. 2, s. 10.

czyni te teksty nie tylko wartościowym wkładem w teologię, ale także inspirującym źródłem refleksji. Warto zwrócić uwagę na kilka wybranych wątków, które Salij podejmuje, aby lepiej zrozumieć zarówno myśl Tomasza, jak i jej znaczenie w kontekście współczesnych zagadnień teologicznych.

Zacznijmy od Tomaszowej koncepcji mądrości. Akwinata przytacza za Arystotelesem jej podstawową definicję. Przez mądrość rozumie „poznanie w świetle najgłębszych przyczyn”³⁶. Tej definicji towarzyszy wyjaśniający komentarz Tomasza, zawarty w sześciu punktach, który kieruje myśl czytelnika ku Bogu, bez przywoływania Go. Mądrość, po pierwsze, obejmuje całą rzeczywistość³⁷. Po drugie, jest ona umiejętnością pokonywania trudności w poznaniu najgłębszych korzeni rzeczywistości³⁸. Po trzecie, „trud zdobywania mądrości bardzo się opłaca, daje ona bowiem pewność”³⁹. Po czwarte, „mądrość promieniuje na innych”⁴⁰, co oznacza, że „o tyle ktoś może nauczać innych, o ile sam rozumie to, czego chce innych nauczyć”⁴¹. Po piąte, „mądrości szuka się dla niej samej”⁴². I po szóste, „cechą mądrości jest porządek”⁴³, który przejawia się „zarówno w myśleniu, jak i w działaniu oraz w ogóle w całej życiowej postawie człowieka”⁴⁴. Arystotelesowską definicję mądrości (mądrość jako poznanie w świetle najgłębszym przyczyn) Tomasz stosował zamiennie z koncepcją augustiańską zawartą w traktacie „O Trójcy Świętej”. Według Augustyna, „mądrość jest to poznanie tego, co Boskie”⁴⁵. Tomasz tę ideę podjął i rozwinął. Zdaniem Akwinaty, każdy człowiek może uczestniczyć w Bożej mądrości, nawet niewierzący. Jednak „mądrość bez wiary sprowadza się jedynie do rozpoznania ostatecznych wymiarów rzeczywistości”⁴⁶. Dopiero wiara „daje początek takiej mądrości, która rzeczywiście przybliży do Boga”⁴⁷. Najwyższym stopniem uczestnictwa w Bożej mądrości,

36 J. Salij, *Mądrość i głupota*, w: J. Salij, *Dzieła wybrane*, t. 2, s. 47.

37 Zob. J. Salij, *Mądrość i głupota*, s. 47.

38 Zob. J. Salij, *Mądrość i głupota*, s. 48.

39 J. Salij, *Mądrość i głupota*, s. 49.

40 J. Salij, *Mądrość i głupota*, s. 49.

41 J. Salij, *Mądrość i głupota*, s. 49.

42 J. Salij, *Mądrość i głupota*, s. 50.

43 J. Salij, *Mądrość i głupota*, s. 50.

44 J. Salij, *Mądrość i głupota*, s. 50.

45 J. Salij, *Mądrość i głupota*, s. 51.

46 J. Salij, *Mądrość i głupota*, s. 53.

47 J. Salij, *Mądrość i głupota*, s. 53.

dokonującym się przez działanie Ducha Świętego, jest „pewna współnaturalność człowieka z Bogiem, a więc wszczepienie przez łaskę w Bożą naturę”⁴⁸.

Pytanie o wiarę rzeczywiście wydaje się kluczowe dla Salija. Uważa on, że św. Tomasz z Akwinu przesuwając tę kwestię z poziomu psychologicznego i antropologicznego do perspektywy ontologicznej i teocentrycznej. Oznacza to, że wiara nie jest jedynie subiektywnym doświadczeniem czy ludzkim przeżyciem, ale ma głębsze, metafizyczne podstawy, które odnoszą się do samej natury bytu i relacji człowieka z Bogiem. W ten sposób Salij podkreśla, że zrozumienie wiary wymaga spojrzenia na nią jako na fundamentalny aspekt rzeczywistości, który kształtuje nasze pojmowanie świata i miejsca człowieka w Bożym planie. To podejście otwiera drogę do głębszej refleksji nad tym, jak wiara wpływa na nasze życie i jakie ma znaczenie w kontekście teologii oraz filozofii. Akwinata „nie szuka w naturze ludzkiej poczucia egzystencjalnego dyskomfortu, które domaga się wiary. Wiara nie jest też dla niego decyzją światopoglądową, za pomocą której człowiek usiłuje głębiej się rozeznaczyć w otaczającym go świecie oraz rozpoznać ostateczny sens swojego życia”⁴⁹. Tomasz, podkreśla Salij, „mówi nie tyle o potrzebie wiary, co o potrzebie poznania Boga”⁵⁰. Człowiek, dostrzegając skutek, w sposób naturalny pyta o przyczynę. Pragnie przy tym widzieć nie tylko to, co częściowe, ale także jakąś nadrzędną, uniwersalną przyczynę istnienia wszystkiego. Stąd bierze się, zdaniem Tomasza, potrzeba szukania Boga. Rodzi się z naturalnego pragnienia „poznania powszechnej i ostatecznej przyczyny całej rzeczywistości”⁵¹. Przekracza to jednak możliwości ludzkiej natury, ponieważ Boga można poznać tylko poprzez zjednoczenie się z Nim.

Krótko mówiąc [wyjaśnia myśl Akwinaty Salij], wszechogarniające nas pragnienie poznania Boga świadczy o niesamowitym wręcz zamyśle miłości Bożej względem nad, mianowicie zamyśle wyprowadzenia nas ponad status stworzeń i uczynienia niejako bogami, realnymi uczestnikami Bożej natury. Jasne więc, że zrealizowanie aż tak wielkiego zamysłu metafizycznego przekracza możliwości ludzkiej natury i możliwe jest tylko dzięki nadnaturalnemu darowi Boga⁵².

48 J. Salij, *Mądrość i głupota*, s. 53.

49 J. Salij, *Co to znaczy być człowiekiem wierzącym?*, w: J. Salij, *Dzieła wybrane*, t. 2, s. 73.

50 J. Salij, *Co to znaczy być człowiekiem wierzącym?*, s. 73.

51 J. Salij, *Co to znaczy być człowiekiem wierzącym?*, s. 74.

52 J. Salij, *Co to znaczy być człowiekiem wierzącym?*, s. 75.

Na ziemi nie jest możliwe absolutne zjednoczenie człowieka z Bogiem. Dokona się ono, zgodnie ze słowami Pisma Świętego (1 Kor 13, 12), przez oglądanie Boga twarzą w twarz, dopiero w przyszłości. Tutaj zaś zostaje nam wiara, będąca załącznikiem życia wiecznego. Tomasz definiują ją jako „sprawność duchową, mocą której rozpoczyna się w nas życie wieczne, a która czyni nasz umysł przylegającym do tego, co nieoczywiste”⁵³. Taka perspektywa w spojrzeniu na wiarę dominuje w myśli Akwinaty. Oczywiście, w jego pismach pojawiają się doktrynalne dystynkcje dotyczące wiary: „wierzę, że jest Bóg”; „wierzę Bogu” i „wierzę w Boga”, będące stopniami na drodze zjednoczenia człowieka z Bogiem i przejścia od tego, co naturalne do tego, co nadprzyrodzone. W myśli Tomaszowej dominuje jednak, nazwałbym ją, eschatologiczna perspektywa: „wiarą obejmujemy przede wszystkim to, co bezpośrednio zwraca nas do życia wiecznego”⁵⁴ i „pierwszorzędnym przedmiotem wiary jest to, dzięki czemu człowiek zbliża się do szczęścia wiecznego”⁵⁵.

Zagadnienie tożsamości teologii pozostaje, zdaniem Salija, nadal bardzo istotne. Dominikanin rozpoczyna od istotnego wprowadzenia, stanowiącego swoiste wyznania wiary.

Teologia [stwierdza on] jest to wiedza o Bogu. Otóż jest tylko jeden Teolog w pełnym tego wyrazu znaczeniu. Jest nim Ten, o którym czytamy w Ewangeliach, że „nikt nie zna Ojca, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11, 27). Owszem, zwyczajny chrześcijanin może być teologiem, ale tylko poprzez uczestnictwo w tej znajomości przedwiecznego Ojca, jaką ma Jego Syn, Jezus Chrystus⁵⁶.

Jak rozpoznać autentycznego teologa? Salij proponuje trzy kryteria. Po pierwsze, wyjaśnia, „niech sobie psychologowie komentują to, jak chcą, niech widzą we mnie epigona cywilizacji strachu, ale ja to po prostu wiem — że na Sądzie nie będę ocalony, jeśli Pan się nade mną nie zmiłuje”⁵⁷. Chodzi zatem o przyłożenie do teologicznej pracy Jezusowej miary. Zdaniem dominikanina, teolog ma starać się o to, by uprawiana przez niego nauka była zakorzeniona w jego osobistej wierze i modlitwie oraz by ją wykonywał w „postawie

53 J. Salij, *Co to znaczy być człowiekiem wierzącym?*, s. 76.

54 J. Salij, *Co to znaczy być człowiekiem wierzącym?*, s. 76–77.

55 J. Salij, *Co to znaczy być człowiekiem wierzącym?*, s. 77.

56 J. Salij, *Teologia w poszukiwaniu swojej tożsamości*, w: J. Salij, *Dzieła wybrane*, t. 2, s. 197.

57 J. Salij, *Teologia w poszukiwaniu swojej tożsamości*, s. 199.

posłuszeństwa i służby”⁵⁸. Po drugie, autentyczna teologia winna polegać na „naśladowaniu Pana Jezusa w tym, że On własnej nauki nie głosił”⁵⁹. Oznacza to, że teolog ma wsłuchiwać się nieustannie w wiarę Kościoła. Według Salija, nie ma miejsca dla teologii, która sytuowałaby się obok Kościoła czy też wbrew Kościołowi. Po trzecie, zadaniem teologa jest przyczynianie się do zmniejszenia cienia, którym naznaczona jest Matka Kościół. To wyrażenie oznacza po prostu grzech, będący udziałem wszystkich wierzącym, także teologów⁶⁰.

Zakończenie

Podejmując analizę pism Salija, w części pierwszej ukazaliśmy sens teologii. Część drugą poświęciliśmy mądrościowemu wymiarowi filozofii. W części trzeciej zajęliśmy się kościelnością teologii. Część czwarta stanowiła refleksję nad myślą Akwianty, jaką odnaleźć można u Salija. Kluczowe terminy pojawiające się w tytule i nieustannie obecne w pismach polskiego dominikanina, czyli wiara i teologia, zostały ukazane w ich wzajemnych odniesieniach. Zamykając analizy, pragniemy sformułować następujące wnioski.

Po pierwsze, teologia, jaką zajmuje się polski dominikanin, służy rozwojowi wiary. Salij te dwa terminy, czyli teologię i wiarę, ukazuje we wzajemnych relacjach. Każdemu z nich wskazuje własne miejsce i zakres znaczeniowy. Ponadto ukazuje służebny wymiar teologii w relacji do wiary.

Po drugie, teologia, którą uprawia Salij, ma wyraźny rys kościelny. Chce ona służyć Kościołowi. Dominikanin podkreśla, że autentyczna teologia to taka, która nie odcina się od Kościoła, ale posłuszna, traktuje go jako własny dom.

Po trzecie, teologia Salija jest uprawiana przez niego w nurcie tradycji, odwołując się do teologicznych autorytetów. Dwie kluczowe postaci dla dominikanina to św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu. Temu ostatniemu poświęcił najwięcej miejsca, sięgając do jego pism.

58 J. Salij, *Teologia w poszukiwaniu swojej tożsamości*, s. 199.

59 J. Salij, *Teologia w poszukiwaniu swojej tożsamości*, s. 199.

60 Zob. J. Salij, *Teologia w poszukiwaniu swojej tożsamości*, s. 200.

Bibliografia

- Artemiuk P., *Renesans apologii*, Płock 2016.
- Artemiuk P., *Dlaczego teolog fundamentalny powinien czytać św. Tomasza z Akwinu?*, „Rocznik Tomistyczny” 12 (2023) nr 2, s. 191–213.
- Artemiuk P., *Istota teologii według o. Jacka Salija OP*, <https://teologiapolityczna.pl/istota-teologii-wedlug-o-jacka-salija-op> (25.06.2025).
- Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994.
- Salij J., „W coż więc mamy wierzyć?”, w: J. Salij, *Wiara i teologia*, Poznań 2017, s. 23–32.
- Salij J., *Czy możliwa jest teologia chrześcijańska poza Kościołem?*, w: J. Salij, *Wiara i teologia*, Poznań 2017, s. 125–145.
- Salij J., *Jakiej filozofii potrzebuje teologia?*, w: J. Salij, *Wiara i teologia*, Poznań 2017, s. 93–124.
- Salij J., *Mądrościowy wymiar teologii*, w: J. Salij, *Wiara i teologia*, Poznań 2017, s. 51–71.
- Salij J., *Teologia czasu próby*, w: J. Salij, *Wiara i teologia*, Poznań 2017, s. 73–91.
- Salij J., *Co to znaczy być człowiekiem wierzącym?*, w: J. Salij, *Dzieła wybrane*, t. 2: *Święty Tomasz z Akwinu*, s. 73–83.
- Salij J., *Dzieła wybrane*, t. 1: *Święty Augustyn*, Warszawa 2020.
- Salij J., *Dzieła wybrane*, t. 2: *Święty Tomasz z Akwinu*, Warszawa 2021.
- Salij J., *Mądrość i głupota*, w: J. Salij, *Dzieła wybrane*, t. 2: *Święty Tomasz z Akwinu*, s. 45–56.
- Salij J., *Słowo wstępne*, w: J. Salij, *Dzieła wybrane*, t. 2: *Święty Tomasz z Akwinu*, s. 9–10.
- Salij J., *Teologia w poszukiwaniu swojej tożsamości*, w: J. Salij, *Dzieła wybrane*, t. 2: *Święty Tomasz z Akwinu*, s. 197–200.
- Szymik J., *Delectatio et decor ordinis. O teologii Jacka Salija OP*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 32 (2019) nr 4, s. 56–80.
- Świętowanie Pana Boga. z Ojcem Jackiem Salijem OP rozmawiają Alina Petrowa-Wasilewicz i Jacek Borkowicz*, Kraków 2001.
- Waldenfels H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele — dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, przeł. A. Paciorek, Katowice 1993.

Analecta Cracoviensiã

rocznik 57 • 2025 • strony 21–52

Pablo Blanco Sarto

 <https://orcid.org/0000-0001-9497-1649>

 pblanco@unav.es

Universidad de Navarra

 <https://ror.org/02rxc7m23>

La esperanza del cristiano (1968) de Josemaría Escrivá. Una lectura al hilo de la encíclica «Spe salvi» de Benedicto XVI

 <https://doi.org/10.15633/acr.5702>



Resumen

La esperanza del cristiano (1968) de Josemaría Escrivá. Una lectura al hilo de la encíclica «Spe salvi» de Benedicto XVI

Una comparación entre autores algo distantes en el tiempo —como son san Josemaría Escrivá y Joseph Ratzinger— nos lleva a interesantes paralelismos. A pesar de la diferente metodología —más fenomenológico y espiritual en el santo; más intelectual y en perspectiva escatológica en el teólogo— apreciamos en ambos autores una crítica a una esperanza puramente horizontal, que necesita ser completada con la dimensión teológica, el cristocentrismo, la importancia del perdón y la misericordia, la relación con las demás virtudes infusas y la mirada hacia la bienaventuranza eterna. Encontramos también semejanzas en los «lugares de la esperanza».

Palabras-clave: Cristo, cielo, perdón, virtud teológica



Abstract

Christian's hope (1968) by Josemaría Escrivá. A reading in light of Benedict XVI's encyclical «Spe salvi»

Comparing authors from different eras, such (as St. Josemaría Escrivá and Joseph Ratzinger) reveals interesting parallels. Despite their different methodologies — more phenomenological and spiritual in the saint, and more intellectual and eschatological in the theologian, both authors critique a purely horizontal hope that needs to be complemented by the theological dimension, the Christocentrism, the importance of forgiveness and mercy, the relationship with the other infused virtues, and the gaze towards the eternal bliss. Similarities can also be found in the «places of hope».

Keywords: Christ, heaven, forgiveness, theological virtue

Los santos son «testigos y compañeros de esperanza»¹, repetía el papa Francisco, quien convocó este trepidante año de la esperanza que estamos viviendo. La esperanza es estar abiertos al Dios de las sorpresas. El Jubileo de la tercera virtud teologal constituye así un buen motivo para volver sobre este tema, y permanecer «alegres en la esperanza» (Rm 12, 12), como dice san Pablo. «Espéralo todo de Jesús», había escrito san Josemaría en 1932², hasta llegar a la homilía pronunciada el 8 de junio de 1968, predicada el sábado de témporas de Pentecostés. Ese año estaba siendo complicado: hasta ese momento, en Saigón (Vietnam) la embajada de Estados Unidos fue atacada por guerrilleros *vietcong*; en Checoslovaquia comenzaba la Primavera de Praga, y se registraba una nevada atípica en la Ciudad de México; en Sicilia, un terremoto dejó un saldo de 231 muertos y 262 heridos, mientras en Thule (Groenlandia), se estrellaba un bombardero estadounidense B-52 con cuatro bombas atómicas a bordo; en Seúl, una unidad comando norcoreana intentó asesinar a Park Chung-hee en la Casa Azul, pero felizmente fracasó; en el mar Mediterráneo, frente a las costas de Israel, se hundía el submarino israelí *Dakar*, ofreciendo un saldo de 69 muertos. Y esto solo en el mes de enero. Hacía falta, por tanto, esperanza. En mayo tenía lugar el «mayo francés», que san Josemaría había seguido con especial interés, como señaló Andrés Garrigó³.

Utopía y esperanza cristiana

La llamada «revolución del 68» fue un movimiento social que se dio en Francia y en otros países, caracterizado por protestas estudiantiles y sindicales, y se llevó a cabo durante mayo y junio de ese año, precisamente cuando san

1 Francisco, *Audiencia general*, 21 de junio de 2017, https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2017/documents/papa-francesco_20170621_udienza-generale.html

2 J. Escrivá de Balaguer, *Consideraciones espirituales*, pro manuscrito, p. 67; después en J. Escrivá de Balaguer, *Camino*, Madrid 1989, n. 731. Utilizo aquí la edición crítica de *Amigos de Dios*, preparada por Antonio Aranda, en Rialp, Madrid 2025, y los datos en ella contenida; seguimos la numeración ofrecida en este volumen.

3 Datos extraídos de 1968, <https://es.wikipedia.org/wiki/1968>; cf. Andrés Garrigó: «Que Escrivá aceptara hablar con *Gaceta Universitaria* en plena dictadura era una apuesta por la libertad», <https://conversacionescon.es/que-escriva-aceptara-hablar-con-gaceta-universitaria-en-plena-dictadura-era-una-apuesta-por-la-libertad/> (02.04.2025); cfr. *Conversaciones con monseñor Escrivá de Balaguer*, Madrid 2025, nn. 39-40.

Josemaría predicaba esa meditación. Supuso una serie de protestas, formada por estudiantes contrarios al capitalismo, el imperialismo, el autoritarismo y la sociedad de consumo. En Alemania, los disturbios estudiantiles habían comenzado en 1967, cuando el estudiante Benno Ohnesorg recibió un disparo de un policía durante una protesta contra la visita de Mohammad Reza Pahlavi, el *sah* de Irán. Se considera que el movimiento comenzó formalmente después del intento de asesinato del líder activista estudiantil Rudi Dutschke el 11 de abril de 1968, y provocó varias protestas en toda la República federal. El movimiento crearía cambios duraderos en la cultura alemana y la llamada «generación del 68». Existe aquí, pues, un punto de conexión entre Josemaría Escrivá y Joseph Ratzinger, como veremos a continuación: entre un santo contemporáneo y un teólogo que llegó a papa y escribió precisamente una encíclica sobre la esperanza⁴.

Una teología de la esperanza

Vayamos así a los orígenes de estas ideas en tierras germanas. La «teología de la esperanza» había sido propuesta por el teólogo evangélico Jürgen Moltmann (1926-2024), quien en 1964 había publicado con gran éxito su *Teología de la esperanza*, con el que se había convertido en la figura más representativa de la teología protestante de aquel entonces⁵. Introducía en la teología el «principio esperanza» del filósofo Ernst Bloch (1885-1977), al proponer todo el mensaje cristiano en clave escatológica. La esperanza será lo más determinante de la vida cristiana; es más, la praxis –también política– será indispensable para transformar el futuro. Del origen del ser pasamos al futuro del devenir. Todo esto tendrá un inevitable desenlace en la utopía política de las teologías de la liberación, de la cruz y de la revolución⁶.

«Poco después mi trabajo me llevó a ocuparme del pensamiento de Ernst Bloch –evocaba el Ratzinger teólogo años después–, para quien el “principio

4 Movimiento estudiantil alemán, https://es.wikipedia.org/wiki/Movimiento_estudiantil_alem%C3%A1n (02.04.2025).

5 Cf. B. Mondin, *Storia della teologia*, t. 4: *Epoca contemporanea*, Bologna 2019, pp. 489-490; E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, t. 3: *Siglos XVIII, XIX y XX*, Barcelona 1992, pp. 771-774.

6 Cf. J. L. Illanes, *La teología en las épocas moderna y contemporánea*, en: J. L. Illanes, J. I. Saranyana, *Historia de la teología*, Madrid 1995, pp. 374-377; E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, t. 3, Barcelona 1989, pp. 772-773; J.-I. Saranyana, *Historia de la teología cristiana (750-2000)*, Pamplona 2020, pp. 708-713.

de la esperanza” es la figura especulativa central». Según Bloch, la esperanza es la ontología de lo aún no existente, pues una filosofía justa no debe pensar en estudiar lo que es –sería algo conservador o reaccionario–, sino a preparar lo que aún no es: la utopía, el futuro, lo que ha de venir. Las nuevas categorías eran progreso, esperanza, optimismo, evolución y revolución.

La tarea del hombre creativo es, por tanto, la de crear el mundo justo que aún no existe; para esta tarea tan elevada la filosofía debe desempeñar una tarea decisiva: se convierte en el laboratorio de la esperanza, en la anticipación del mundo del mañana en el pensamiento, en la anticipación de un mundo razonable y humano.

Así, aquí la esperanza es «la virtud de una ontología de lucha, la fuerza dinámica de la marcha hacia la utopía». Por el contrario, para Ratzinger, «el fin de la esperanza cristiana es el reino de Dios, es decir la unión de hombre y mundo con Dios mediante un acto del divino poder y amor»⁷.

En su famosa *Introducción al cristianismo*, dictada en 1967, el mismo año en que tenían lugar las revueltas estudiantiles en Alemania, acudía a la perspectiva mesiánica del pueblo escogido en la figura de Moisés. Esto significa que el cristianismo mira siempre a un futuro mejor e inmejorable: el que es «fe en la creación y que por eso cree en el primado del Logos, en la inteligencia creadora como principio y origen, lo acepta también como fin, como futuro,

7 J. Ratzinger, *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe*, Freiburg 1989; tr. esp.: *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor*, Valencia 2005, pp. 47, 52. Criticando la ideología del progreso, Ratzinger continuaba con las siguientes palabras: «El optimismo ideológico es, en realidad, una pura fachada de un mundo sin esperanza, un mundo que con esta fachada ilusoria quiere esconder su propia desesperación. Sólo así se explica la desmesurada e irracional angustia, el miedo traumático y violento que irrumpe, cuando un accidente en el desarrollo técnico o económico plantea dudas sobre el dogma del progreso» (ibidem, p. 54). Por el contrario, fundamentaba la esperanza cristiana en los ejemplos bíblicos de Jeremía, el *Apocalipsis* y el sermón de la montaña, donde no aparece un éxito fácil sino con una cierta condición escatológica, así como en los desarrollos de Buenaventura, Tomás de Aquino y el *Catecismo romano* (cf. ibidem, pp. 55–72). Así, animaba a unir la esperanza con las demás virtudes teológicas, para alcanzar su totalidad: «El amor buscado por la esperanza cristiana a la luz de la fe no es un asunto particular, individual, no se cierra en un pequeño mundo privado. Este amor me abre todo el universo, que por medio del amor se convierte en “paraíso”» (ibidem, p. 73). Para superar la melancolía y la pereza espiritual, el «pelagianismo burgués» y el «pelagianismo de los piadosos», en la Iglesia, y no caer en «un exceso de actividad exterior» para «colmar la íntima miseria y la pereza del corazón, que siguen a la falta de fe, de esperanza y de amor a Dios y a su imagen reflejada en el hombre». Si «no se atreve ya a lo auténtico y grande, tiene necesidad de preocuparse con las cosas penúltimas. Y sin embargo ese sentimiento de “demasiado poco” sigue creciendo» (ibidem, p. 80; cf. pp. 84–90).

como lo venidero». No es nostalgia del pasado ni «mirar pura y simplemente a lo eterno», sino «mirar hacia adelante, tantear con esperanza». Pero la esperanza no se puede plantear sola y aislada, pues se convertiría en mera utopía. La segunda virtud teologal se mueve así entre el pasado, el presente y el futuro, aunque los dos primeros no nos gusten demasiado. «Este es el horizonte comprensivo de lo cristiano, que se aleja tanto de la metafísica pura [y atemporal] como de la ideología del futuro propuesta por el marxismo». Por eso no podemos idealizar la esperanza como si de una utopía se tratara: «el signo del futuro será la cruz, su rostro en el mundo será un rostro lleno de sangre y heridas»⁸.

En 1970 publicó una serie de conversaciones radiofónicas con el título *Fe y futuro*, además de una serie de homilias publicadas tres años después con el título *La esperanza del grano de mostaza*⁹. Pero sobre todo será su *Escatología* (1977), de la cual Ratzinger se sentía especialmente orgulloso, donde abordó algunos de los temas contenidos sobre este gran catalizador de la vida

8 J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968; tr. esp.: *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Salamanca 2001, p. 203; cf. también pp. 103, 106. Aquí diferencia claramente entre la concepción cristiana de la esperanza y su versión marxista, que la convierte en pura utopía, en mero «paraíso comunista» que nunca llega. El principio marxista «se apoya en la pasividad, porque el proletariado es el paciente salvador del mundo». Mientras para el cristianismo es uno el redentor del mundo, para el marxismo lo será una colectividad que se resuelve al final en el anonimato, en nadie. Pero el cristianismo mueve a la acción, a la iniciativa también personal, porque no hay nada más activo que el amor. En este «está también incluido el principio de la esperanza que, superando el instante y su aislamiento, corre en busca del todo» (ibidem, pp. 222, 225). La esperanza culmina en el amor que no desaparecerá nunca, pues «el amor nunca se extingue» (1 Co 13, 8).

9 J. Ratzinger, *Glaube und Zukunft*, München 1970; tr. esp.: *Fe y futuro*, Salamanca 1972. J. Ratzinger, *Die Hoffnung des Senfkorns*, Meitingen 1973. En este volumen, que contiene una serie de meditaciones a lo largo del año, aparece por ejemplo «Die Gabe des Geistes als Frucht des Kreuzes» (ibidem, pp. 18–20), «Der Leib und die himmlische Herrlichkeit» (ibidem, pp. 26–28), «Beten für den Toten» (ibidem, pp. 34–36), o «Dein Reich komme» (ibidem, pp. 37–39). En este último texto, se planteaba que «la esperanza cristiana era una palabra vacía y que, por lo tanto, sigue la ley de aquello que está vacío». Así, la verdadera esperanza estaría «en la primera y la segunda venida de Jesucristo»: «Si la “primera venida” de Jesús ha llegado de una vez por todas, entonces también llegará la “segunda venida”. Si todos han podido entrar en el establo, entonces este se convierte en el lugar de la santidad. En el establo se divide el mundo. El Niño rechazado es el juico, y también la salvación» (ibidem, p. 38). Y terminaba con la siguiente pregunta: «La verdadera alegría es el regalo para la comunión, al reconocer a Dios como algo suyo. ¿Y no tendríamos que aprender también a prepararnos para ello de una forma completamente nueva?» (ibidem, p. 39).

cristiana¹⁰. En este manual, del que Ratzinger se mostraba especialmente orgulloso, criticó la teología de la esperanza de Moltmann, pues suponía una mundanización (*Verweltlichung*) de la perspectiva escatológica: secularizarla para convertirla en una esperanza meramente humana. Allí se reducía el tiempo escatológico al futuro histórico, sacándolo del ámbito de la eternidad. Consistía así en una secularización del mensaje escatológico cristiano: «Ser cristiano significa hacer frente a la situación del presente a partir del futuro»¹¹. De esta manera, la teología de la esperanza se convirtió después en teología política, teología de la revolución, de la liberación, indigenista o de la raza negra, a partir de una matriz ideológica o dialéctica. «En cuanto la escatología se convierte en utopía política –añade–, la esperanza cristiana pierde su poder»¹².

10 J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, en: J. Auer, J. Ratzinger, *Kleine katholische Dogmatik*, Regensburg 1977; tr. esp.: *Escatología*, Barcelona 2007.

11 J. Ratzinger, *Escatología*, p. 65.

12 J. Ratzinger, *Escatología*, p. 66. Sobre este tema, puede verse T. Rowland, *Variations on the theme of Christian hope in the work of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, «Communio» 35 (2008), pp. 210–211; I. Murillo, *Crítica moderna de la esperanza cristiana. Progreso y esperanza*, en: *Salvados en esperanza. Comentarios a la encíclica de Benedicto XVI «Spe salvi»*, coord. por J. García Rojo, J. R. Flecha, Salamanca 2008, pp. 25–44; S. Del Cura, «Spe salvi» y la *Escatología cristiana*, en: *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, ed. S. Madrigal, Madrid 2009, pp. 149–193; R. Amiri, M. M. Keys, *Benedict XVI on liberal modernity's need for the «Theological virtues» of faith, hope, and love*, «Perspectives on Political Science» 41 (2012), pp. 11–18; E. Eslava, *Ratzinger, marxismo y liberación*, «Cuestiones Teológicas» 52 (2025) núm. 117, pp. 1–23; A. Vargas, E. Eslava, *Ratzinger: de la esperanza moderna a la esperanza de la salvación* (pro manuscrito) 2025. En su comentado y polémico *Informe sobre la fe* (1985), el prefecto bávaro recordaba que «la Iglesia debe encontrar el lenguaje apropiado para un mensaje permanentemente válido: la vida es algo extremadamente serio, y hemos de estar atentos para no rechazar la oferta de vida eterna –de eterna amistad con Cristo–, que se le hace a cada uno» (J. Ratzinger, *Informe sobre la fe*, Madrid 2005, pp. 159–160). Se ocupaba también de la tercera virtud teologal igualmente en *Mirar a Cristo* (1989) e *Imágenes de esperanza* (1997): *Bilder der Hoffnung. Wanderungen im Kirchenjahr*, Freiburg 1997. En este título que recoge una síntesis entre arte y teología, aparece un texto titulado «Pascua», que termina con las siguientes palabras: «A este camino [de vida eterna] nos invitan las campanas de Pascua. Continuamente encuentran al hombre en la noche. Pero allí donde pueden tocar el corazón, la noche cede ante la oscuridad, se disipa la oscuridad y se convierte en día» (J. Ratzinger, *Imágenes de la esperanza. Itinerarios para el año litúrgico*, Madrid 1998, p. 41). En «La ascensión de Cristo al cielo» evoca «el recuerdo de la noche de Getsemaní: el lugar del pavor se convierte en el lugar de la esperanza» (ibidem, p. 59). En «A los pies de la cúpula de San Pedro», refiriéndose al cementerio del Campo Teutónico, con motivo de la festividad de Todos los Santos, predicaba el entonces prefecto: «Así, sobre la muerte se yergue aquí el signo de esperanza: quien se hace enterrar en este lugar, se aferra a la esperanza, a la victoriosa fe de Pedro y de los mártires. [...] Así, el cementerio, el lugar de la tristeza y la caducidad, se ha convertido en un lugar de esperanza. [...] Esta transformación del lugar de tristeza en un lugar de esperanza se percibe también

Lógicamente iba más allá al proponer toda una teología de la esperanza, donde volvía a insistir en la relación con la caridad: «La esperanza existe únicamente donde se da el amor. El ser humano puede esperar, porque en el Cristo crucificado ha surgido el amor más allá y por encima de la muerte». Cristo es la gran esperanza, fundamento de toda esperanza humana y personal; más en concreto, toda nuestra esperanza está cifrada en la resurrección de Jesús, el Cristo: «para el nuevo testamento, resurrección es un acontecimiento positivo, una palabra de esperanza». «Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe» (1Co 15, 14), vana es nuestra esperanza; pero en ella podemos esperar un mundo mejor, que «no es un producto del pensamiento técnico, sino basado en la espiritualidad judeocristiana». No estamos abocados a un nirvana, al eterno retorno de lo mismo, a la esperanza vacía. Cabe el progreso que ha de confluir en el verdadero y definitivo progreso: la resurrección de Cristo y, en ella, la de todos nosotros, en el último día. Allí, en la parusía, alcanzaremos la plenitud del reino de Dios: «ya no habrá muerte, ni luto, ni llanto, ni dolor, porque todo lo viejo habrá desaparecido» (Apc 21, 14)¹³.

La esperanza en 1968

Yendo ahora a san Josemaría, podemos apreciar cómo estaba muy atento en ese año a los acontecimientos del mundo y a las tensiones que surgían en torno al mes de mayo. En medio de este clima de cambio, continuó promoviendo su mensaje sobre la importancia de vivir la fe en la vida cotidiana y la necesidad de encontrar a Dios en el trabajo y en las actividades diarias. En ese contexto, enfatizó también la importancia de la estabilidad y la paz interior, animando a los miembros del Opus Dei a ser luz en medio de la confusión, y a vivir su vocación con alegría y firmeza. Su enfoque en la santificación del trabajo y la vida ordinaria se volvió aún más relevante en un momento en que muchos cuestionaban las estructuras tradicionales. En este contexto,

en la forma exterior de este cementerio, de los cementerios cristianos en general: lo embellecen flores y árboles; lo adornan signos de amor y solidaridad. Es como un jardín, un pequeño paraíso de paz en un mundo sin paz y, por tanto, un signo de vida nueva. El cementerio como lugar de esperanza: esto es cristiano» (ibidem, p. 96; cf. también ibidem, pp. 99-103).

¹³ J. Ratzinger, *Imágenes de la esperanza*, pp. 72, 117, 197. Cf. M. Gagliardi, *L'enciclica «Spe salvi». Alla luce della «Deus caritas est» e della teologia di Joseph Ratzinger*, «Communio» 215 (2008), pp. 59-79; J. Noriega, *Cuando el amor se transforma en esperanza*, en: *La esperanza: ancla y estrella. En torno a la encíclica «Spe salvi»*, coord. por J. Granados, J. Noriega, Burgos 2008, pp. 127-144.

pronunció la homilía *La esperanza del cristiano*, la cual comenzaba evocando la mencionada cita:

Hace ya bastantes años, con un convencimiento que se acrecentaba de día en día, escribí: «espéralo todo de Jesús: tú no tienes nada, no vales nada, no puedes nada. Él obrará, si en Él te abandonas». Ha pasado el tiempo, y aquella convicción mía se ha hecho aún más robusta, más honda. He visto, en muchas vidas, que la esperanza en Dios enciende maravillosas hogueras de amor, con un fuego que mantiene palpitante el corazón, sin desánimos, sin decaimientos, aunque a lo largo del camino se sufra, y a veces se sufra de veras¹⁴.

Y concluía con las siguientes palabras, de tipo programático, donde la esperanza no está solo en el cielo, sino también en esta tierra: «Un cristiano sincero, coherente con su fe, no actúa más que cara a Dios, con visión sobrenatural; trabaja en este mundo, al que ama apasionadamente, metido en los afanes de la tierra, con la mirada en el cielo»¹⁵. Allí, tras citar de nuevo a san Pablo (Rm 5, 1-5; 12, 12) y tras haber hablado de la «vida divina» opuesta a la «vida animal»¹⁶ (en un apartado llamado «Esperanzas terrenas y esperanza cristiana»), explica lo que esta no es esta virtud teologal: «un asidero para seguir deambulando sin complicaciones, sin inquietudes de conciencia»; «un expediente que permite aplazar *sine die* la oportuna rectificación de la

14 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, edición crítico-histórica preparada por A. Aranda, Madrid 2025, n. 205a. Véase P. O'Callaghan, *La virtud de la esperanza y la ascética cristiana en algunos escritos del Beato Josemaría Escrivá, Fundador del Opus Dei*, «Romana: boletín de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei» 12 (1996) núm. 23, pp. 262-279.

15 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 206c. De ese mismo año es la resolución del marquesado de Peralta, una polémica que supuso un desgaste importante para el fundador del Opus Dei: «Ya os he abierto mi conciencia: es, de mi parte, una obligación razonable y sobrenatural. / Un abrazo muy grande. Contento, de tanta labor de almas que hacéis en esa queridísima tierra nuestra. / Os quiere y os bendice vuestro Padre, / Mariano». Pasado el plazo legal de tres meses sin que nadie impugnase la petición del título, se presentó –el 26 de abril de 1968– la documentación pertinente. El decreto de 24 de julio reconoce al solicitante el título de Marqués de Peralta; y el despacho de rehabilitación lleva fecha de 5 de noviembre de 1968. «No falló el Fundador en sus previsiones. Hubo críticas, gritería y rasgaduras de vestimenta. A todo esto, el Padre no abrió la boca ni hizo siquiera mención del título. Al correr de los meses el alboroto se fue apaciguando y, pasado un tiempo prudencial, don Josemaría, como había decidido desde el principio, hizo cesión de su título al hermano» (A. Vázquez de Prada, *El fundador del Opus Dei*, t. 3: *Los caminos divinos de la tierra*, Madrid 2003, pp. 558-559).

16 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 206c. Sobre los textos paulinos, puede verse: F. Varo, *Alegres con esperanza. Textos de San Pablo meditados por San Josemaría*, Madrid 2009; P. O'Callaghan, *La virtud de la esperanza*, pp. 262-279.

conducta, la lucha para alcanzar metas nobles y, sobre todo, el fin supremo de unirnos con Dios»¹⁷. Es decir, el procrastinar para desesperar: «Yo diría que ése es el camino para confundir la esperanza con la comodidad», que lleva a la decadencia humana y sobrenatural, antropológica y teologal:

Con un alma tímida, encogida, perezosa, la criatura se llena de sutiles egoísmos y se conforma con que los días, los años, transcurran *sine spe nec metu*, sin aspiraciones que exijan esfuerzos, sin las zozobras de la pelea: lo que importa es evitar el riesgo del desaire y de las lágrimas¹⁸.

Tampoco es la esperanza «poesía fácil» ni lleva a «una ilusión, a un ensueño utópico, al simple consuelo ante las congojas de una vida difícil», por la que la «¡falsa esperanza!» se convierte «en una frívola veleidad, que a nada conduce»¹⁹. De nuevo la utopía o una falsa distopía que solo genera miedo ante el futuro incierto y perverso: de las esperanzas pequeñas hemos de ir a «la gran esperanza», Jesucristo, como la llamará después Benedicto XVI. La esperanza cristiana no es optimismo ingenuo: es certeza de que Dios trabaja incluso en el silencio. No constituye, sin embargo, esta una llamada a la pasividad: «Esta precariedad no sofoca la esperanza. Al contrario, cuando reconocemos las pequeñeces y la contingencia de las iniciativas terrenas, ese trabajo se abre a la auténtica esperanza, que eleva todo el humano quehacer y lo convierte en lugar de encuentro con Dios»²⁰. Describía después Escrivá el fundamento de la esperanza: la condición filial, verdadero centro de gravedad de la espiritualidad por él predicada: «A mí, y deseo que a vosotros os ocurra lo mismo, la seguridad de sentirme – de saberme – hijo de Dios me llena de verdadera esperanza», al considerarme hijo de Dios en el Hijo.

17 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 207a; cf. P. O'Callaghan, *Esperanza*, en: *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, coord. J. L. Illanes, Burgos 2013, pp. 426, 427–429.

18 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 207b.

19 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 207c.

20 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 208b.

Por esto, la esperanza no me separa de las cosas de esta tierra, sino que me acerca a esas realidades de un modo nuevo, cristiano, que trata de descubrir en toda la relación de la naturaleza, caída, con Dios Creador y con Dios Redentor²¹.

El fundamento de la esperanza

Spe salvi facti sumus: «Salvados en / por la esperanza» (Rm 8, 24); así se titulaba la segunda encíclica de Benedicto XVI, aparecida con fecha del 30 de noviembre de 2007, fiesta de san Andrés, apóstol a quien los orientales profesan una especial devoción, en vísperas del adviento, tiempo de espera y esperanza. Benedicto XVI publicaba su segunda encíclica sobre esta virtud teologal, tras la dedicada a la caridad en enero de 2006, y titulada *Deus caritas est*. En esta nueva encíclica se apreciaba un intenso tono ecuménico, por ejemplo, cuando aludía a la doctrina sobre el purgatorio (cf. *Spe salvi*, [en adelante: SpS] 48) y, a la vez, el papa alemán propone un diálogo crítico con la modernidad en torno al tema de la esperanza. El que había sido como prefecto el «guardián de la fe» era ahora también el papa del amor y la esperanza. La «crisis actual de la fe» es sobre todo «una crisis de la esperanza cristiana» (SpS 17), afirmaba. A pesar de la curiosa reacción inicial por parte de algunos, la encíclica fue en general bien acogida por parte de los académicos y de los medios de comunicación, por ser un tema acorde con las necesidades actuales de la sociedad y de las personas²².

21 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 208c; cf. P. O'Callaghan, *La virtud de la esperanza*, pp. 273–274; P. O'Callaghan, *Esperanza*, pp. 425–426, 427.

22 Cf., por ejemplo, E. González, *Benedicto XVI vuelve al integrismo preconciliar en su segunda encíclica*, «El País» 1.12.2007; P. Flores d'Arcais, *La cruzada de Benedicto XVI*, «El País» 17.12.2007; *Il Papa: «Marxismo e illuminismo. Ecco le speranze terrene fallite»*, «Il Corriere della sera» 1.12.2007; J. V. Boo, *La eternidad es sumergirse en el océano del amor infinito*, «ABC» 1.12.2007. Sobre esta encíclica, puede verse: M. Gelabert, *Una recepción teológica de la «Spe salvi»*, «Veritas. Revista de filosofía y teología» 3 (2008) núm. 18, pp. 35–37; J. L. Illanes Maestre, *Cristo, esperanza del mundo: reflexiones sobre la encíclica «Spe salvi»*, Madrid 2011; *La speranza, attesa di un eterno già donato: Commenti all'enciclica «Spe salvi» di Benedetto XVI*, a cura di G. Russo, Torino 2008; J. Núñez, *El fundamento bíblico de «Spe salvi»*, en: *Salvados en esperanza*, pp. 77–94; L. Sánchez, *Renacidos para la esperanza: Pablo y la esperanza cristiana*, en: *La esperanza: ancla y estrella*, pp. 39–52; G. Castillo Gutiérrez, *Una lectura educativa a la encíclica «Spe salvi» de Benedicto XVI*, «Veritas: revista de filosofía y teología» 2020 núm. 45, pp. 143–159; U. Migut, *Horyzonty nadziei chrześcijańskiej w świetle encykliki Benedykta XVI «Spe salvi» oraz teologii posoborowej*, «Studia Elbląskie» 20 (2019), pp. 403–416; J. Fernández Cueto Gutiérrez, *Las aportaciones doctrinales sobre la Esperanza en*

La esperanza en el tercer milenio

En esta segunda encíclica comenzaba Benedicto XVI con un pasaje de la carta de Pablo a los romanos (8, 24), y se preguntaba: ¿qué tipo de esperanza? Para evitar equívocos, afirmaba que «la fe es esperanza», es decir, la primera virtud teologal se constituye en su auténtico fundamento. Por eso la esperanza que aquí se presenta es la cristiana, la que procede de la fe. Frente a los «sin Dios», el cristiano se apoya en aquél que le da toda esperanza, y constituye «un elemento distintivo de los cristianos el hecho de que ellos tienen un futuro»: su vida «no acaba en el vacío» (SpS 2). Esta esperanza tiene su fundamento en el Dios revelado en Jesucristo, y no en un mesías humano o humanizado. Ese Jesús que, en los antiguos sarcófagos cristianos, era representado como filósofo y pastor, como verdad y amor a la vez, es decir, como «camino, verdad y vida» (Jn 14, 6)²³.

El tener un fundamento firme –el de la fe– garantiza la fidelidad y la paciencia, «hermana pequeña de la esperanza», como decía Charles Péguy. «El creyente necesita saber esperar soportando pacientemente las pruebas para poder “alcanzar la promesa” (cf. Hb 10, 36)» (SpS 8). Esta fe fundamenta toda esperanza y toda espera en la vida eterna, sigue explicando Benedicto XVI. Resulta evidente y notoria la originalidad de los escritos del papa y, de modo especial, de esta encíclica sobre la esperanza, tal vez la más personal de todas. No se trataba de un documento emanado de una oficina oportunamente informada, sino que constituía una reflexión personal sobre un determinado problema actual. Las fuentes eran, en primerísimo lugar, la Escritura –como no podía ser de otra manera–, sin renunciar a utilizar incluso los hallazgos de la exégesis actual (cf. SpS 2–5, 7–9). A la vez, se acercaba con gran aprovechamiento a la teología de los Padres –especialmente de su maestro san Agustín–,

la Encíclica «*Spe salvi*» de Benedicto XVI en el contexto del reciente Magisterio de la Iglesia, Roma 2013; *Eine Kultur der Hoffnung bauen: Papst Benedikt XVI. und die Idee guter Zukunft*, Hrsg. C. Sedmak, M. P. Teixeira, H. P. Gaisbauer, Regensburg 2013; J.-J. Alviar, *Paralelismos y divergencias entre la encíclica «Spe salvi» y escritos anteriores de Joseph Ratzinger*, «Scripta Theologica» 54 (2022) núm. 3, pp. 671–695.

23 Con un toque exegético sostenía el pontífice alemán: «Jesús no era Espartaco, no era un combatiente por una liberación política como Barrabás o Bar-Kokebá. Lo que Jesús había traído, al morir Él mismo en la cruz, era algo del todo diferente: el encuentro con el Señor de todos los señores, el encuentro con el Dios vivo y, así, el encuentro con una esperanza más fuerte que los sufrimientos de la esclavitud» (SpS 4). L. Rodríguez, *Los sucedáneos de la esperanza*, en: *Salvados en esperanza*, pp. 45–58; P. O’Callaghan, *Esperanza*, p. 427.

así como a la vida y a los escritos de santos y de testigos de la fe. La «fe de los sencillos» ha constituido siempre una importante fuente de su pensamiento, al mismo tiempo que se considera a los santos como continuos inspiradores, como «los verdaderos reformadores»²⁴.

Pero no dudaba tampoco el papa alemán en dialogar con la modernidad y la posmodernidad, en prestar oído a las voces –a veces críticas, otras concordantes– de los filósofos Francis Bacon (1561–1626), Immanuel Kant (1724–1804) o Karl Marx (1818–1883), además de los citados representantes de la escuela de Fráncfort. Esto supone un acto premeditado de decisión y de voluntad de diálogo con la razón secular, que no excluía una decidida crítica por parte de la fe que Dios nos revela en Jesucristo. Si alguno pudiera pensar que el hablar sobre el juicio final o los novísimos podría suponer un acto reaccionario o retrógrado, tal vez tendría que descubrir que Joseph Ratzinger (Benedicto XVI) no es un nostálgico o un pensador premoderno o antimoderno. Tampoco es un posmoderno en el sentido habitual del término, aunque sus propuestas hacen entrar en crisis y a la vez dialogan con la posmodernidad. Pero está claro que mira al futuro y lo mira con esperanza: con la esperanza que Cristo nos ha conquistado (cf. Rm 5, 1–11)²⁵.

Tras esta aproximación teológica, realizaba Benedicto XVI un análisis del concepto de esperanza en la actualidad, al considerar las distintas esperanzas e ilusiones que han surgido a partir de la modernidad. El pontífice pone en tela de juicio el mito del progreso, que depende tan solo de los resultados de la ciencia y la tecnología, que genera el mito del progreso, el progresismo como ideología. La fe ciega en el progreso es una de las desilusiones analizadas, al igual que el mito según el cual el hombre podría ser redimido tan solo por

24 Así, por sus páginas desfilan Agustín de Hipona (354–430), Benito de Nursia (480–547), Francisco de Asís (1181/2–1226) y san Bernardo, junto con los testimonios contemporáneos de la sudanesa Josefi-na Bakhita (1869–1947), del mártir Pablo Le-Bao-Thin (1793–1857) y del cardenal Nguyen Van Thuan (1928–2002), ambos vietnamitas. Sobre este tema, puede verse: J. T. Waldemar, *Encyklika «Spe salvi»: śladami Augustyna*, «Vox Patrum» 52 (2008) nr 2, pp. 1181–1188; D. Doyle, «*Spe salvi*» on eschatological and secular hope: A thomistic critique of an augustinian encyclical», *Theological Studies* 71 (2010) issue 2, pp. 350–379.

25 Cf. P. Blanco-Sarto, *Benedicto XVI, ¿un pensador posmoderno?*, «Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología» 9 (2014) núm. 29, pp. 35–62; F. Conesa, *El diálogo crítico del cristianismo con la modernidad en la encíclica «Spe salvi» de Benedicto XVI*, *Scripta Theologica* 54 (2022) núm. 3, pp. 697–717; I. de Ribera Martín, *El viaje de Ulises: la secularización de la Esperanza*, en: *La esperanza: ancla y estrella*, pp. 53–68.

la ciencia: «La ciencia puede contribuir mucho a la humanización del mundo y de la humanidad. Pero también puede destruir al hombre y al mundo si no está orientada por fuerzas externas a ella misma». La ciencia puede construir o destruir: «No es la ciencia la que redime al hombre. El hombre es redimido por el amor» (SpS 24–26), de modo que quería ir a lo esencial y a las raíces²⁶.

Benedicto XVI criticaba así las utopías políticas y terrenales, nacidas algunas de ellas en tierras germanas y que ponen todas sus esperanzas en este mundo. La encíclica muestra las desilusiones vividas por la humanidad en los últimos tiempos, como –por ejemplo– el marxismo que «ha olvidado al hombre y ha olvidado su libertad. Ha olvidado que la libertad es siempre libertad, incluso para el mal. Creyó que, una vez solucionada la economía, todo quedaría solucionado». El papa alemán analiza de esta manera las causas del colapso: «Su verdadero error –aclara– es el materialismo: en efecto, el hombre no es sólo el producto de condiciones económicas y no es posible curarlo sólo desde fuera, creando condiciones económicas favorables» (SpS 20–21). Como se recordará, la encíclica explicaba que Jesús no trajo un «mensaje socio-revolucionario», «no era un combatiente por una liberación política»; sino que, por el contrario, nos permitió «el encuentro con el Dios vivo», «con una esperanza más fuerte que los sufrimientos de la esclavitud, y que por ello transforma desde dentro la vida y el mundo» (SpS 4).

26 El fundamento se encuentra en los conceptos de razón y de libertad que ha utilizado la época moderna, a veces secularizados. Por un lado, los filósofos de la modernidad estaban separados de la Iglesia y de la fe cristiana (cf. SpS 18); por otro, también la misma fe cristiana resulta reducida –en este caso por Kant– a una «fe religiosa», a la religión dentro de los límites de la razón (cf. SpS 19). El reino de Dios acabaría, en última instancia, por ser de este mundo, según el filósofo de Königsberg y, de esta forma, «en el s. XVIII no faltó la fe en el progreso como nueva forma de la esperanza humana y siguió considerando la razón y la libertad como la idea-guía que se debía seguir en el camino de la esperanza» (SpS 20). El próximo escalón en este proceso será el marxismo, del que el papa alemán –tras reconocer algún acierto en sus reivindicaciones– critica su horizonte puramente material y limitado (cf. SpS 20–21). Puede verse también M. Gutiérrez Jaramillo, *La encíclica «Spe salvi» del papa Benedicto XVI en la dialéctica de la esperanza activa*, «Theologica Xaveriana» 59 (2009) núm. 168, pp. 393–422; D. García, *El rostro de la esperanza. Lectura cristológica de «Spe salvi»*, «Scriptorium Victorienense» 58 (2011) no. 1–2, pp. 151–221; D. Gardocki, *Christian hope as seen by J. Ratzinger / Benedict XVI*, «Verbum Vitae» 41 (2023) no. 2, pp. 271–290; F. Gómez, *The moorings of «Spe salvi» in the letters of Saint Paul*, «Philippiniana Sacra» 44 (2009) no. 131, pp. 235–257; J. de D. Larrú Ramos, *El realismo de la esperanza. La simbiosis entre las esperanzas y la gran esperanza*, en: *La esperanza: ancla y estrella*, pp. 71–95.

En quién esperar

En la misma línea en que lo hará el papa bávaro, en un nuevo apartado de su homilía, san Josemaría nos hablaba del objeto de la esperanza: «¿en qué debemos esperar?», o tal vez la pregunta sea más bien ¿en quién esperar? Y dirigía nuestra mirada «hacia cumbres más elevadas: infinitas». El énfasis va siempre dirigido a la culminación de toda la vida cristiana: «Nos interesa el amor mismo de Dios, gozarlo plenamente, con un gozo sin fin. [...] Por eso, con las alas de la esperanza, que anima a nuestros corazones a levantarse hasta Dios, hemos aprendido a rezar: *in te Domine speravi, non confundar in aeternum* (Sal 31; 71, 1), espero en Ti, Señor, para que me dirijas con tus manos ahora y en todo momento, por los siglos de los siglos»²⁷. Las alas son la esperanza, pero la meta es el amor, la unión con Dios. Esa esperanza nos dirige a la acción, pues el cristiano – al ser llamado – tiene un claro sentido de misión que no procede sin más de una voz interior:

Esta ha sido mi predicación constante desde 1928, recordaba: urge cristianizar la sociedad; llevar a todos los estratos de esta humanidad nuestra el sentido sobrenatural, de modo que unos y otros nos empeñemos en elevar al orden de la gracia el quehacer diario, la profesión u oficio. De esta forma, todas las ocupaciones humanas se iluminan con una esperanza nueva, que trasciende el tiempo y la caducidad de lo mundano²⁸.

La esperanza lleva a la acción concreta y diaria, y explicaba cuál es el origen de este milagro: «Por el bautismo, somos portadores de la palabra de Cristo, que serena, que enciende y aquieta las conciencias heridas. Y para que el Señor actúe en nosotros y por nosotros, hemos de decirle que estamos dispuestos a luchar cada jornada». El origen se encuentra en ese sacerdocio común o bautismal, por el que somos constituidos en «linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo que pertenece a Dios» (1 P 2, 9), como dice san Pedro. Esta vocación lleva a la paz, la concordia, el sentido positivo de la existencia: «Así, trabajaremos con renovado empeño, y enseñaremos a la

27 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 208c.

28 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 210a; cf. P. O'Callaghan, *La virtud de la esperanza*, pp. 278.

gente a reaccionar con serenidad, libres de odios, de recelos, de ignorancias, de incomprensiones, de pesimismo, porque Dios todo lo puede»²⁹.

«Todo lo puedo»: con este subtítulo de apariencia un tanto presuntuoso o pelagiano, san Josemaría continuaba hablando de amor, de lucha, de lucha esperanzada: «Si no luchas, no me digas que intentas identificarte más con Cristo, conocerle, amarle», también en la cruz y en la resurrección. «Te anticipo que este programa no resulta una empresa cómoda; que vivir a la manera que señala el Señor supone esfuerzo», y recuerda la retahíla de heroicidades y proezas que realizó el apóstol de las gentes: «Tres veces fui azotado con varas; una vez apedreado; tres veces naufragué; estuve una noche y un día hundido en alta mar», y añade: «peligros... peligros... peligros» (2 Co 11, 24-28)³⁰. Sin embargo, realizaba después una aparente rectificación, sosteniendo que el meollo de la vida cristiana se encuentra en lo normal, e incluso en lo vulgar:

Me gusta, en estas conversaciones con el Señor, ceñirme a la realidad en la que nos envolvemos, sin inventarme teorías, ni soñar con grandes renunciaciones, con heroicidades, que habitualmente no se dan. Importa que aprovechemos el tiempo, que se nos escapa

29 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 210b; cf. P. O'Callaghan, *La virtud de la esperanza*, pp. 266. Sobre el sacerdocio común, puede verse: P. Blanco-Sarto, *The common priesthood of Lutherans and Catholics*, «Roczniki Teologiczne» 69 (2022) z. 11, pp. 105-133. El análisis psicológico y ascético que había ofrecido hasta ahora el «santo de lo ordinario» se convierte ahora en teológico y espiritual, casi místico. «Alimentemos en nuestras conciencias, ante esa petición de Dios, los deseos esperanzados de santidad, con obras. “Dame, hijo mío, tu corazón” (Prov 23, 26), nos sugiere al oído». Por eso hemos de evitar «construir castillos con la fantasía», por lo que «los más nobles ideales se agostan como “la flor del heno que, al salir el sol ardiente, se seca la hierba, cae la flor, y se acaba su vistosa hermosura” (St 1, 10-11)» (J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 211), por no quitar toda esa hojarasca, esas malas hierbas que nacen en el jardín de nuestra alma. La esperanza se fundamenta, pues, en nuestra libertad y en el libre ejercicio del amor, cumbre de nuestra libertad. Entonces vienen las recomendaciones prácticas, que constituyen toda una regla de oro de la vida esperanzada: «Obra el bien -anima-, revisando tus actitudes ordinarias ante la ocupación de cada instante; practica la justicia, precisamente en los ámbitos que frecuentas, aunque te doubles por la fatiga; fomenta la felicidad de los que te rodean, sirviendo a los otros con alegría en el lugar de tu trabajo, con esfuerzo para acabarlo con la mayor perfección posible, con tu comprensión, con tu sonrisa, con tu actitud cristiana. Y todo, por Dios, con el pensamiento en su gloria, con la mirada alta, anhelando la Patria definitiva, que sólo ese fin merece la pena» (ibidem, n. 211c).

30 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 212a y b; cf. P. O'Callaghan, *La virtud de la esperanza*, pp. 264-265.

de las manos y que, con criterio cristiano, es más que oro, porque representa un anticipo de la gloria que se nos concederá después³¹.

Al palpar nuestro propio límite y nuestra fragilidad («descubriremos la bajeza de nuestro egoísmo, los zarpazos de la sensualidad, los manotazos de un orgullo inútil y ridículo, y muchas otras claudicaciones: tantas, tantas flaquezas»), este santo contemporáneo se preguntaba: «¿Descorazonarse? No», y de nuevo san Pablo: «pues cuando estoy débil, entonces soy más fuerte» (2 Co 11, 28)³²; y así nuestra esperanza está puesta en Dios: «Tú eres la misma fortaleza: *quia tu es, Deus, fortitudo mea* (S 62, 2)». Concretaba esto todavía más al decir: «vivo persuadido de que, sin mirar hacia arriba, sin Jesús, jamás lograré nada; y sé que mi fortaleza, para vencerme y para vencer, nace de repetir aquel grito: “todo lo puedo en Aquel que me conforta” (Flp 4, 13)»³³. Y entonces aparece de nuevo san Pablo, a quien cita implícitamente en el número siguiente: «El bien que quiero hacer no lo hago, y el mal que no quiero hacer, lo hago» (Rm 7, 19).

No hemos de extrañarnos. Arrastramos en nosotros mismos –consecuencia de la naturaleza caída– un principio de oposición, de resistencia a la gracia: son las heridas del pecado de origen, enconadas por nuestros pecados personales. Por tanto, hemos de emprender esas ascensiones, esas tareas divinas y humanas –las de cada día–, que siempre desembocan en el amor de Dios³⁴.

Insiste desde el punto de vista práctico en una lucha esperanzada, en una lucha llena de amor: «Te lo digo en nombre de Dios: no desesperes», pues la misma fragilidad «convierte esa ocasión en un motivo de unirse más con el Señor; porque Él, que te ha escogido como hijo, no te abandonará. Permite la prueba, para que ames más y descubras con más claridad su continua protección, su amor»³⁵. Y con un realismo que nace de poner bien las bases para construir nuestra esperanza, con expectativas de éxito:

31 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 212c; cf. P. O'Callaghan, *La virtud de la esperanza*, pp. 269–273.

32 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 212d.

33 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 213a y b.

34 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 214b.

35 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 214c.

Bien cogido del brazo del Señor, considera que Dios no pierde batallas. Si te alejas de Él por cualquier motivo, reacciona con la humildad de comenzar y recomenzar; de hacer de hijo pródigo todas las jornadas, incluso repetidamente en las veinticuatro horas del día; de ajustar tu corazón contrito en la confesión, verdadero milagro del amor de Dios³⁶.

El perdón y la «gran esperanza»

Como veíamos, para superar esta fractura que ha traído consecuencias evidentes y terribles también en los últimos tiempos, se requiere tanto un nuevo concepto de razón como de libertad, afirmaba Benedicto XVI con su declarada voluntad de diálogo con la modernidad. En primer lugar, una razón abierta, también a la fe; era este el gran tema –no el islam– del famoso discurso de Ratisbona de 2006³⁷. Así, «la razón necesita de la fe para llegar a ser totalmente ella misma: razón y fe se requieren mutuamente para realizar su verdadera naturaleza y su misión» (SpS 23). Pero también nuestra libertad ha de estar abierta a las demás libertades, pues el amor es el encuentro entre dos libertades, el cual mueve a la esperanza:

hablando de libertad, se ha de recordar que la libertad humana requiere que concurren varias libertades. Sin embargo, esto no se puede lograr si no está determinado por un común e intrínseco criterio de medida, que es fundamento y meta de nuestra libertad. Digámoslo ahora de manera muy sencilla: el hombre necesita a Dios, de lo contrario queda sin esperanza (SpS 23).

«Dios no se cansa de perdonar»

El papa bávaro trazaba así «la verdadera fisonomía de la esperanza cristiana», centrado una vez más en el análisis del concepto moderno de libertad, y poniendo los fundamentos en la persona de Jesucristo. Era propuesta, de este modo, por Benedicto XVI no una libertad autónoma, sin vínculo alguno; sino una libertad heterónoma, con un hogar y con unos vínculos que la hagan crecer de verdad. Se buscaba así una libertad que libere de verdad:

³⁶ J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 214d.

³⁷ Cf. P. Blanco-Sarto, *Fe, razón y amor. Los discursos de Ratisbona*, «Scripta Theologica» 39 (2007) núm. 3, pp. 767–782.

La libertad necesita una convicción; una convicción no existe por sí misma, sino que ha de ser conquistada comunitariamente siempre de nuevo. [...] La libertad debe ser conquistada para el bien una y otra vez. La libre adhesión al bien nunca existe simplemente por sí misma (SpS 24).

Necesita, por el contrario, un fundamento más firme y estable; requiere en definitiva del soporte eterno de la verdad, del mismo Dios, que es a la vez verdad y amor, sigue diciendo. Entonces esa libertad crece en libertad, valga la redundancia, y en todos sus sentidos. «Con otras palabras: las buenas estructuras ayudan, pero por sí solas no bastan. El hombre nunca puede ser redimido solamente desde el exterior» (SpS 25)³⁸. Hace falta pues algo más que la ciencia y la tecnología.

No es la ciencia la que redime al hombre. El hombre es redimido por el amor, habíamos dicho. Eso es válido incluso en el ámbito puramente intramundano. Cuando uno experimenta un gran amor en su vida, se trata de un momento de «redención» que da un nuevo sentido a su existencia. Pero muy pronto se da cuenta también de que el amor que se le ha dado, por sí solo, no soluciona el problema de su vida. Es un amor frágil. Puede ser destruido por la muerte. El ser humano necesita un amor incondicionado (SpS 26).

De este modo, el papa bávaro insistía en la necesidad de un Dios cristiano –una verdad y un amor hechos Persona–, que necesita abrirse, difundirse y llegar a más. Esto a su vez se proyecta en el ser humano: «La vida en su verdadero sentido no la tiene uno solamente para sí, ni tampoco solo por sí mismo: es una relación. Y la vida entera es relación con quien es la fuente de la vida. Si estamos en relación con Aquel que no muere, que es la Vida misma y el amor mismo, entonces estamos en la vida. Entonces “vivimos”» (SpS 27). Por eso la

³⁸ Necesita una liberación también interior. Se contiene aquí una crítica a la ciencia moderna, ajena a la libertad. «La ciencia puede contribuir mucho a la humanización del mundo y de la humanidad. Pero también puede destruir al hombre y al mundo si no está orientada por fuerzas externas a ella misma. Por otra parte, debemos constatar también que el cristianismo moderno, ante los éxitos de la ciencia en la progresiva estructuración del mundo, se ha concentrado en gran parte solo sobre el individuo y su salvación. Con esto ha reducido el horizonte de su esperanza y no ha reconocido tampoco suficientemente la grandeza de su cometido, si bien es importante lo que ha seguido haciendo para la formación del hombre y la atención de los débiles y de los que sufren» (SpS 25). Así, por ejemplo, la energía atómica es ambigua: puede servir para curar o para matar, y la ciencia no debe olvidar su vertiente ética y social; pero también viene a reivindicar esa vocación solidaria, colectiva, de la esperanza cristiana.

pregunta es: «¿no hemos caído en el individualismo de la salvación?» (SpS 28), y volvía a insistir de este modo en la superación de la esfera individual, para llegar al «nosotros». «¿Qué puedo hacer –añadía Benedicto XVI– para que otros se salven y para que surja también para ellos la estrella de la esperanza?», se preguntaba, pues «entonces habré hecho todo lo posible también por mi salvación personal» (SpS 48). Llega entonces el momento integrador: han de ser convenientemente armonizados el «yo» y el «nosotros», la libertad y la esperanza, las esperanzas humanas y la «fe-esperanza», la gran esperanza cristiana.

Así, «necesitamos tener esperanzas –más grandes o más pequeñas–, que día a día nos mantengan en camino. Pero sin la gran esperanza –que ha de superar todo lo demás– aquellas no bastan. Esta gran esperanza solo puede ser Dios, que abraza el universo y que nos puede proponer y dar lo que nosotros no podemos alcanzar por nosotros mismos. De hecho, el recibir la gracia de un don forma parte de la esperanza» (SpS 31).

Esta dimensión relacional y solidaria de la esperanza cristiana era también propuesta por el santo de nuestros días a través del perdón y de la recuperación del amor. La relación rota con Dios puede siempre recomponerse. «Dios no se cansa de perdonar»: así subtitulaba el próximo apartado de la homilía de san Josemaría, que nos recuerda la revolucionaria afirmación del papa Francisco, que llenó los confesionarios del mundo: «Dios no se cansa de perdonar, somos nosotros los que nos cansamos de pedir perdón»³⁹. Y glosaba Escrivá esta misma idea: «Una vez más viene el Señor a nuestro encuentro, con esa advertencia divina, para hablarnos de su misericordia, de su ternura, de su clemencia, que nunca se acaban». Explicaba, por tanto, en qué consiste esta idea con las siguientes palabras: «Dios no quiere nuestras miserias, pero no las desconoce, y cuenta precisamente con esas debilidades para que nos hagamos santos»⁴⁰. Volvía, en fin, a hacer ese juego de contrastes entre mi yo y la omnipotencia de Dios:

Una sacudida de amor, os decía. Miro mi vida y, con sinceridad, veo que no soy nada, que no valgo nada, que no tengo nada, que no puedo nada; más: ¡que soy la nada!, pero Él es

39 Francisco, *Ángelus*, 17 de marzo de 2013, https://www.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130317.html.

40 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 215a.

el todo y, al mismo tiempo, es mío, y yo soy suyo, porque no me rechaza, porque se ha entregado por mí. ¿Habéis contemplado amor más grande?⁴¹

El fundamento de la esperanza es, pues, el perdón y el amor de Dios, el poder ser siempre perdonados, cuando hay una sincera declaración sobre quién soy yo: «Me postro ante Dios, y le expongo con claridad mi situación. Enseguida recibo la seguridad de su asistencia, y escucho en el fondo de mi corazón que Él me repite despacio: *meus es tu!* (Is 63, 1); sabía –y sé– cómo eres, ¡adelante!»⁴². Dios nos acepta con nuestra pobreza, con nuestra escasez, con nuestra insuficiencia. Tan solo nos pide que nos fiemos de Él y que nos entreguemos a su amor. De manera que también aquí la fe y el amor son el fundamento seguro de nuestra esperanza: «Dios no se cansa de amarnos. La esperanza nos demuestra que, sin Él, no logramos realizar ni el más pequeño deber», por lo que no cabe voluntarismo ni pelagianismo alguno; «y con Él –continuaba–, con su gracia, cicatrizarán nuestras heridas; nos revestiremos con su fortaleza para resistir a los ataques del enemigo, y mejoraremos». Cristo es el verdadero fundamento de nuestra esperanza. «En resumen», concluía: «la conciencia de que estamos hechos de barro de botijo nos ha de servir, sobre todo, para afirmar nuestra esperanza en Cristo Jesús»⁴³.

Por eso hemos de tener la suficiente iniciativa –el suficiente ejercicio de la libertad– para secundar su gracia. La vida es lucha, nos dicen los libros de autoayuda, pero aquí el fundamento es más firme y estable: «Si la situación

41 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 215b.

42 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 215c.

43 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 215d; cf. P. O'Callaghan, *La virtud de la esperanza*, pp. 274–277. Esto comporta las dificultades propias de la vida y la fortaleza, la resiliencia, la fuerza venida de Dios necesarias para aguantar estos obstáculos. «Compréndelo: si, al clavar un clavo en la pared, no encontrases resistencia, ¿qué podrías colgar allí? Si no nos robustecemos, con el auxilio divino, por medio del sacrificio, no alcanzaremos la condición de instrumentos del Señor». Ser instrumentos de Dios requiere que la herramienta sea buena y fiable. «En cambio, si nos decidimos a aprovechar con alegría las contrariedades, por amor de Dios, no nos costará ante lo difícil y lo desagradable, ante lo duro y lo incómodo, exclamar con los apóstoles Santiago y Juan: ¡podemos!» (J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 215c). Están siempre presentes nuestra debilidad y un personaje inquietante y muy activo «¡ése no se toma vacaciones!», «para arrancarnos la paz». Pero también está la fuerza de Dios, y aquí san Josemaría se muestra profundamente providencialista: «Acordaos de que la Providencia de Dios nos conduce sin pausas, y no escatima su auxilio – con milagros portentosos y con milagros menudos – para sacar adelante a sus hijos» (J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 217a; cf. P. O'Callaghan, *La virtud de la esperanza*, p. 279).

de lucha es connatural a la criatura humana, procuremos cumplir nuestras obligaciones con tenacidad, rezando y trabajando con buena voluntad, con rectitud de intención, con la mirada puesta en lo que Dios quiere». Los resultados serán de esta forma sorprendentes: «Así se colmarán nuestras ansias de amor, y progresaremos en la marcha hacia la santidad, aunque al terminar la jornada comprobemos que todavía nos queda por recorrer mucha distancia»⁴⁴. Pasamos así ahora de la definición a la descripción de los fundamentos de toda esperanza:

La virtud de la esperanza –seguridad de que Dios nos gobierna con su providente omnipotencia, que nos da los medios necesarios– nos habla de esa continua bondad del Señor con los hombres, contigo, conmigo, siempre dispuesto a oírnos, porque jamás se cansa de escuchar. Le interesan tus alegrías, tus éxitos, tu amor, y también tus apuros, tu dolor, tus fracasos⁴⁵.

44 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 217c.

45 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 218a. Y describe así las matemáticas de Dios: «somos una auténtica multitud de ceros», afirma explicando nuestra debilidad, nuestra fragilidad, nuestra insuficiencia; pero ese poco «se trocará en una fortaleza irresistible, porque a la izquierda de nuestro yo estará Cristo, y ¡qué cifra inconmensurable resulta!». Esta es la aritmética que rige nuestra vida cristiana, junto a nuestros ceros está ese uno, que es Cristo. Así, por muchos ceros que tengamos en nuestra vida, en nuestro currículum, en nuestro expediente, Cristo pondrá ese valor infinito a nuestra existencia, que lo sacará de su nulidad. Y la clave vuelve a estar en el «amor»: «es la reacción del enamorado, que mientras trabaja y mientras descansa, mientras goza y mientras padece, pone su pensamiento en la persona amada, y por ella se enfrenta gustosamente con los diferentes problemas». Lo que nos mueve y lo que nos motiva incansablemente es el amor, y por eso cabe la esperanza: «como Dios –insisto– no pierde batallas, nosotros, con Él, nos llamaremos vencedores», afirma citando el salmo 22, 2–4: «Tu clava y tu cayado son mi consuelo» (ibidem, n. 218b). De aquí pasa de nuevo a la recomendación práctica, a la vez que recurre de nuevo a los fundamentos, casi como si fuera un manual de autoayuda espiritual, pero también con un contenido programático: «Os recuerdo que sufriréis derrotas, o que pasaréis por altibajos –Dios permita que sean imperceptibles– en vuestra vida interior, porque nadie anda libre de esos percances. Pero el Señor, que es omnipotente y misericordioso, nos ha concedido los medios idóneos para vencer. Basta que los empleemos, como os comentaba antes, con la resolución de comenzar y recomenzar en cada momento, si fuera preciso». Y de aquí una recomendación práctica: «Acudid semanalmente –y siempre que lo necesitéis, sin dar cabida a los escrúpulos– al santo sacramento de la penitencia, al sacramento del divino perdón. [...] Optimismo, por lo tanto. Movidos por la fuerza de la esperanza, lucharemos para borrar la mancha viscosa que extienden los sembradores del odio, y redescubriremos el mundo con una perspectiva gozosa, porque ha salido hermoso y limpio de las manos de Dios, y así de bello lo restituiremos a Él, si aprendemos a arrepentirnos» (ibidem, n. 219b-c).

De modo análogo, en el apartado titulado «Lugares de la esperanza», el papa bávaro indicaba además cuatro «lugares» para aprender y ejercitar la esperanza. El primero es la oración, un lugar seguro para recuperar toda esperanza: «Cuando ya nadie me escucha, Dios todavía me escucha. Cuando ya no puedo hablar con ninguno, ni invocar a nadie, siempre puedo hablar con Dios» (SpS 32). Junto a la oración, viene la conversión. Para ser escuchados, necesitamos el cambio interior, que nos permita de verdad poder dirigirnos a Dios y a los demás: «Imagínate que Dios quiere llenarte de miel [símbolo de la ternura y la bondad de Dios]; si estás lleno de vinagre, ¿dónde pondrás la miel?»⁴⁶. Necesitamos limpiarnos por dentro, para poder llenarnos de Dios; allá donde hay vinagre y hiel, no puede haber miel. Es decir,

solo convirtiéndonos en hijos de Dios podemos estar con nuestro Padre común. Rezar no significa salir de la historia y retirarse en el rincón privado de la propia felicidad. El modo apropiado de orar es un proceso de purificación interior que nos hace capaces para Dios y, precisamente por eso, capaces también para los demás (SpS 33).

Con la mirada en el cielo

El segundo lugar de aprendizaje de la esperanza es el «actuar» y el «sufrir». Sin embargo, encontramos aquí una premisa en apariencia evidente: el reino de Dios solo puede venir de Dios. «Ciertamente, no “podemos construir” el reino de Dios con nuestras fuerzas; lo que construimos es siempre reino del hombre con todos los límites propios de la naturaleza humana. El reino de Dios es un don, y precisamente por eso es grande y hermoso, y constituye la respuesta a la esperanza» (SpS 35). Huyendo de la sola praxis y del activismo –dos bestias negras para el papa bávaro–, hemos de dejar hacer a Dios. No podemos salvarnos a nosotros mismos, ni tampoco «merecer el cielo» en sentido estricto, pues la solución está más en la santidad –que solo puede dar Dios– que en la actividad.

46 Cf. Augustinus, *In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem* 4, 6, en: *Sancti Aurelii Augustini [...] opera omnia*, tomos 3, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1864, col. 2008 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 35). Puede verse el comentario al respecto de M. Gelabert-Ballester, *Esperanza cristiana: su relación con la fe y sus lugares de aprendizaje*, «Scripta Theologica» 54 (2022) núm. 3, pp. 737–756.

Podemos abrirnos nosotros mismos y abrir el mundo para que entre Dios: la verdad, el amor y el bien. Es lo que han hecho los santos que, como «colaboradores de Dios», han contribuido a la salvación del mundo (cf. 1 Co 3, 9; 1 Ts 3, 2) (ibidem)⁴⁷.

El tercer «lugar» de la esperanza es el juicio final, a pesar de que sea esta una realidad olvidada en la catequesis y en la predicación. El juicio da justicia y esperanza a la vez. Aquí el papa alemán no duda en citar incluso a pensadores neomarxistas de la Escuela de Fráncfort, como Theodor Adorno (1903–1969) y Max Horkheimer (1895–1973), quienes llegan a esta misma conclusión por caminos muy distintos. El «sufrimiento de los inocentes» reclama una justicia más allá de la humana, tantas veces incompleta.

Dios revela su rostro precisamente en la figura del que sufre y comparte la condición del hombre abandonado por Dios, tomándola consigo. Este inocente que sufre se ha convertido en esperanza-certeza: Dios existe, y Dios sabe crear la justicia de un modo que nosotros no somos capaces de concebir y que, sin embargo, podemos intuir en la fe. Sí, existe la resurrección de la carne. Existe una justicia. Existe la «revocación» del sufrimiento pasado, la reparación que reestablece el derecho (n. 43)⁴⁸.

47 Además, nos encontramos en un contradictorio mundo en el que, por un lado, huye del dolor y, por otro, según algunos, van en aumento las complicaciones y los sufrimientos, también psíquicos. El estoicismo está de moda. «Precisamente cuando los hombres, intentando evitar toda dolencia, tratan de alejarse de todo lo que podría significar aflicción, cuando quieren ahorrarse la fatiga y el dolor de la verdad, del amor y del bien, entonces caen en una vida vacía en la que quizá ya no existe el dolor, pero –en la que la oscura sensación de la falta de sentido y de la soledad– este es aún mucho mayor. Lo que cura al hombre no es esquivar el sufrimiento y huir ante el dolor, sino la capacidad de aceptar la tribulación, madurar en ella y encontrar en ella un sentido mediante la unión con Cristo, que ha sufrido con amor infinito» (SpS 37). El dolor y el sufrimiento engrandecen –si unen a Cristo– a las personas y a las sociedades. «Pero una vez más surge la pregunta: ¿somos capaces de esto?» (SpS 39).

48 El juicio final, explica, no será por tanto algo «amenazante y lúgubre» –reflejado a veces en el arte barroco–, aunque tampoco habrá «un borrado» que suprima sin más los pecados (cf. SpS 41). La justicia constituye el argumento esencial –o al menos el más convincente– en favor de la vida eterna, porque «es imposible que la injusticia de la historia constituya la última palabra» (SpS 43). «La gracia no excluye la justicia», sigue diciendo, «y al final, en el banquete eterno, los malvados no se sentarán tranquilamente al lado de las víctimas, como si nada hubiese ocurrido» (SpS 44). «La eternidad es sumergirse en el océano del amor infinito», había dicho antes (SpS 12). Benedicto XVI habla así del más allá y de las realidades últimas con una decisión que puede admirar a más de uno: cielo, infierno y purgatorio son analizados con profundidad y amplitud. Al final, todo se remite a Cristo: «Algunos teólogos recientes piensan que el fuego que arde, y que a la vez salva, es Cristo mismo, el Juez y Salvador. El encuentro con Él es el acto decisivo del juicio. Ante su mirada, toda falsedad se deshace. Es el encuentro con Él lo

San Josemaría, en la recta final de su homilía, volvía a anudar las tres virtudes teologales, como hacía ya la *Epístola a los hebreos*: «Crecemos en esperanza, que de este modo nos afianzaremos en la fe, “verdadero fundamento de las cosas que se esperan, y convencimiento de las que no se poseen” (11, 1)», y acudía de nuevo al gran amor: «Crecemos en esta virtud, que es suplicar al Señor que acreciente su caridad en nosotros, porque sólo se confía de veras en lo que se ama con todas las fuerzas. Y vale la pena amar al Señor». A la vez, apela a nuestra experiencia personal, al unir esas realidades presentes en nuestra vida: Dios, amor y Jesús:

Vosotros habéis experimentado, como yo, que la persona enamorada se entrega segura, con una sintonía maravillosa, en la que los corazones laten en un mismo querer. ¿Y qué será el amor de Dios? ¿No conocéis que por cada uno de nosotros ha muerto Cristo? Sí, por este corazón nuestro, pobre, pequeño, se ha consumado el sacrificio redentor de Jesús⁴⁹.

En fin, el santo aragonés dirige nuestra mirada hacia lo alto, hacia el más allá, a un futuro en buena compañía. «El cielo es la meta de nuestra senda terrena. Jesucristo nos ha precedido y allí, en compañía de la Virgen y de san José –a quien tanto venero–, de los ángeles y de los santos, aguarda nuestra llegada»⁵⁰. Ese cielo están descritos por Benedicto XVI con una especial poesía y teología:

Sería el momento del sumergirse en el océano del amor infinito, en el cual el *tempo* –el antes y el después– ya no existe. Podemos únicamente tratar de pensar que este momento es la vida en sentido pleno, sumergirse siempre de nuevo en la inmensidad del ser, a la vez que estamos desbordados simplemente por la alegría (SpS 12)⁵¹.

que, quemándonos, nos transforma y nos libera para llegar a ser verdaderamente nosotros mismos. En ese momento, todo lo que se ha construido durante la vida puede manifestarse como paja seca, vacua fanfarronería, y derrumbarse» (SpS 47).

49 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 220a.

50 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 220b.

51 Tras esto abordaba el papa Ratzinger la dimensión comunitaria de la bienaventuranza eterna, de la eterna esperanza llena de amor, y ahí citaba allí de modo explícito un libro que considera como uno de los inspiradores de su pensamiento teológico: *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (1938) de su maestro Henri de Lubac (1896–1991). Se trata, pues, de un cielo solidario, nunca solitario: «Esta vida verdadera, hacia la cual tratamos de dirigirnos siempre de nuevo, comporta estar unidos existencialmente en un “pueblo” y solo puede realizarse para cada persona dentro de este “nosotros”. Precisamente

Zambullirse en ese océano infinito de amor, verdad y belleza que es Dios: eso es el cielo y, por eso, es posible la esperanza. El cielo es el principal «lugar de la esperanza». Esa bienaventuranza eterna que nace de la resurrección de Jesucristo –recordaba ahora san Josemaría–, al que hemos de confesar como el Hijo de Dios, como verdadero Dios y verdadero hombre: «La divinidad de nuestro camino –Jesús, camino, verdad y vida [Jn 14, 6]– es prenda segura de que acaba en la felicidad eterna, si de Él no nos apartamos»⁵². Y exclama entusiasmado, casi en éxtasis: «¡Esperanzados! Ese es el prodigio del alma contemplativa. Vivimos de fe, y de esperanza, y de amor; y la esperanza nos vuelve poderosos»⁵³. Describía entonces el santo de lo ordinario lo más extraordinario: el cielo como el amor total, como la plenitud de ese amor en el que hemos ido creciendo en esta vida y que se identifica con el mismo Dios (cf. 1 Jn 4, 8). «No lo olvidéis nunca: después de la muerte, os recibirá el amor. Y en el amor de Dios encontraréis, además, todos los amores limpios que habéis tenido en la tierra»⁵⁴. Encomienda, en fin, esta navegación hacia lo alto a una buena guía:

Pidamos a Santa María, *Spes nostra*, que nos encienda en el afán santo de habitar todos juntos en la casa del Padre. Nada podrá preocuparnos, si decidimos anclar el corazón en el deseo de la verdadera Patria: el Señor nos conducirá con su gracia, y empujará la barca con buen viento a tan claras riberas⁵⁵.

La encíclica del papa bávaro concluía también presentando a María como «estrella de la esperanza», como el último «lugar de la esperanza», aunque no lo propone como un «lugar» en sentido estricto, aunque es evidente que hay también personas que nos remiten de modo directo a esta virtud.

por eso presupone dejar de estar encerrados en el propio “yo”, porque sólo la apertura a este sujeto universal abre también la mirada hacia la fuente de la alegría, hacia el amor mismo, hacia Dios» (SpS 14). La esperanza no es egoísta, sino que se abre necesariamente a los demás: «Nadie vive solo –constata–. Ninguno peca solo. Nadie se salva solo. En mi vida entra continuamente la de los otros: en lo que pienso, digo, me ocupo o hago. Y viceversa, mi vida entra en la vida de los demás, tanto en el bien como en el mal» (SpS 48). Véase F. Rodríguez, *No nos salvamos solos. La Iglesia, comunidad de esperanza y salvación*, en: *Salvados en esperanza*, pp. 115–130.

52 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 220c.

53 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 221a.

54 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 221c.

55 J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 221d; cf. P. O’Callaghan, *Esperanza*, p. 429–430.

Las verdaderas estrellas de nuestra vida son las personas que han sabido vivir rectamente. Ellas son luces de esperanza. Jesucristo es ciertamente la luz por antonomasia, el sol que brilla sobre todas las tinieblas de la historia. Pero para llegar hasta Él necesitamos también luces cercanas, personas que dan luz reflejando la luz de Cristo, ofreciendo así orientación para nuestra travesía. Y ¿quién mejor que María podría ser para nosotros estrella de esperanza? (SpS 49).

Los santos son los verdaderos testigos de la esperanza: quienes nos muestran que la salvación es posible. Por eso, Benedicto XVI acudía con la más santa con esta oración: «Madre nuestra –terminaba la encíclica–, enséñanos a creer, esperar y amar contigo. Indícanos el camino hacia su reino. Estrella del mar, brilla sobre nosotros y guíanos en nuestro camino» (SpS 50).

* * *

Hemos visto, pues, cómo encontramos interesantes paralelismos entre autores algo distantes en el tiempo como son san Josemaría y Joseph Ratzinger. A pesar de la diferente metodología, apreciamos en ambos autores una crítica a una esperanza puramente horizontal –las «pequeñas» e incluso «falsas esperanzas»–, que necesita ser completada con la dimensión teológica, esto es, con el cristocentrismo de Jesús como «la gran esperanza», fundamento de todas las demás. Por otra parte, apreciamos la importancia otorgada al perdón y la misericordia, como fundamento objetivo y subjetivo de esa esperanza. En fin, hemos advertido cómo ambos autores ven la tercera virtud teológica en relación con las demás virtudes infusas, pues la esperanza aislada se presenta sin fundamento. La fe y la caridad ofrecen base y horizonte al mismo tiempo. En fin, tanto Escrivá como Ratzinger tienen la mirada puesta en la bienaventuranza eterna, pues tanto el juicio final como el *desiderium videre Deum* y entrar en comunión definitiva con Dios en la bienaventuranza eterna otorgan al cristiano el deseo de seguir adelante en su camino. La esperanza es ancla y estrella al mismo tiempo (cf. SpS 37, 39. 48. 49): fundamento y horizonte a la vez. Encontramos, en fin, semejanzas en los mencionados «lugares de la esperanza», especialmente cuando se habla de María como *spes nostra*, como «estrella de la esperanza».

Bibliografía

- Alviar J.-J., *Paralelismos y divergencias entre la encíclica «Spe salvi» y escritos anteriores de Joseph Ratzinger*, «Scripta Theologica» 54 (2022) núm. 3, pp. 671–695, <https://doi.org/10.15581/006.54.3.671-695>.
- Amiri R., Keys M. M., *Benedict XVI on liberal modernity's need for the «Theological virtues» of faith, hope, and love*, «Perspectives on Political Science» 41 (2012), pp. 11–18.
- Augustinus, *In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem* 4, 6, en: *Sancti Aurelii Augustini [...] opera omnia*, tomos 3, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1864, col. 1977–2061 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 35).
- Benedicto XVI, Encíclica *Spe salvi*: Sobre la esperanza cristiana, 30.11.2007, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html.
- Blanco Sarto P., *Benedicto XVI, ¿un pensador posmoderno?*, «Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología» 9 (2014) núm. 29, pp. 35–62.
- Blanco Sarto P., *Fe, razón y amor. Los discursos de Ratisbona*, «Scripta Theologica» 39 (2007) núm. 3, pp. 767–782, <https://doi.org/10.15581/006.39.11671>.
- Blanco Sarto P., *The common priesthood of Lutherans and Catholics*, «Roczniki Teologiczne» 69 (2022) z. 11, pp. 105–133, <http://dx.doi.org/10.18290/rt2269007>.
- Castillo Gutiérrez G., *Una lectura educativa a la encíclica «Spe salvi» de Benedicto XVI*, «Veritas: revista de filosofía y teología» 2020 núm. 45, pp. 143–159.
- Conesa F., *El diálogo crítico del cristianismo con la modernidad en la Encíclica «Spe salvi» de Benedicto XVI*, «Scripta Theologica» 54 (2022) núm. 3, pp. 697–717, <https://doi.org/10.15581/006.54.3.697-717>.
- Conversaciones con monseñor Escrivá de Balaguer*, Madrid 2025.
- De Ribera Martín I., *El viaje de Ulises: la secularización de la Esperanza*, en: *La esperanza: ancla y estrella. En torno a la encíclica «Spe salvi»*, coord. por J. Granados, J. Noriega, Burgos 2008, pp. 53–68.
- Del Cura S., «*Spe salvi» y la Escatología cristiana*, en: *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, ed. S. Madrigal, Madrid 2009, pp. 149–193.
- Doyle D., «*Spe salvi» on eschatological and secular hope: A thomistic critique of an augustinian encyclical*, «Theological Studies» 71 (2010) issue 2, pp. 350–379, <https://doi.org/10.1177/004056391007100205>.
- Eine Kultur der Hoffnung bauen: Papst Benedikt XVI. und die Idee guter Zukunft*, Hrsg. C. Sedmak, M. P. Teixeira, Regensburg 2013.

- Escrivá de Balaguer J., *Amigos de Dios*, edición crítico-histórica preparada por A. Aranda, Madrid 2025.
- Escrivá de Balaguer J., *Camino*, Madrid 1989.
- Eslava E., *Ratzinger, marxismo y liberación*, «Cuestiones Teológicas» 52 (2025) núm. 117, pp. 1–23, <https://orcid.org/0000-0002-2149-8958>.
- Fernández Cueto Gutiérrez J., *Las aportaciones doctrinales sobre la Esperanza en la Encíclica «Spe salvi» de Benedicto XVI en el contexto del reciente Magisterio de la Iglesia*, Roma 2013.
- Francisco, *Ángelus*, 17 de marzo de 2013, https://www.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130317.html.
- Francisco, *Audiencia general*, 21 de junio de 2017, https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2017/documents/papa-francesco_20170621_udienza-generale.html.
- Gagliardi M., *L'enciclica «Spe salvi». Alla luce della «Deus caritas est» e della teologia di Joseph Ratzinger*, «Communio» 215 (2008), pp. 59–79.
- García D., *El rostro de la esperanza. Lectura cristológica de «Spe salvi»*, «Scriptorium Victorienne» 58 (2011) no. 1–2, pp. 151–221.
- Gardocki D., *Christian hope as seen by J. Ratzinger / Benedict XVI*, «Verbum Vitae» 41 (2023) no. 2, pp. 271–290, <https://doi.org/10.31743/VV.14581>.
- Gelabert M., *Una recepción teológica de la «Spe salvi»*, «Veritas. Revista de filosofía y teología» 3 (2008) núm. 18, pp. 35–37.
- Gómez F., *The moorings of «Spe salvi» in the letters of Saint Paul*, «Philippiniana Sacra» 44 (2009) no. 131, pp. 235–257, <https://doi.org/10.55997/ps2001xliv131a1>.
- Gutiérrez Jaramillo M., *La encíclica «Spe salvi» del papa Benedicto XVI en la dialéctica de la esperanza activa*, «Theologica Xaveriana» 59 (2009) núm. 168, pp. 393–422.
- Illanes Mestre J. L., *Cristo, esperanza del mundo: reflexiones sobre la encíclica «Spe salvi»*, Madrid 2011.
- Illanes Mestre J. L., *La teología en las épocas moderna y contemporánea*, en: J. L. Illanes, J. I. Saranyana, *Historia de la teología*, Madrid 1995, pp. 374–377.
- La speranza, attesa di un eterno già donato: Commenti all'Enciclica «Spe salvi» di Benedetto XVI*, ed. G. Russo, Torino 2008.
- Larrú Ramos J. de D., *El realismo de la esperanza. La simbiosis entre las esperanzas y la gran esperanza*, en: *La esperanza: ancla y estrella. En torno a la encíclica «Spe salvi»*, coord. por J. Granados, J. Noriega, Burgos 2008, pp. 71–95.
- Migut U., *Horyzonty nadziei chrześcijańskiej w świetle encykliki Benedykta XVI «Spe salvi» oraz teologii posoborowej*, «Studia Elbląskie» 20 (2019), pp. 403–416.

- Mondin B., *Storia della teologia*, t. 4: *Epoca contemporanea*, Bologna 2019.
- Murillo I., *Crítica moderna de la esperanza cristiana. Progreso y esperanza*, en: *Salvados en esperanza. Comentarios a la encíclica de Benedicto XVI «Spe salvi»*, coord. por J. García Rojo, J. R. Flecha, Salamanca 2008, pp. 25–44.
- Noriega J., *Cuando el amor se transforma en esperanza*, en: *La esperanza: ancla y estrella. En torno a la encíclica «Spe salvi»*, coord. por J. Granados, J. Noriega, Burgos 2008, pp. 127–144.
- Núñez J., *El fundamento bíblico de «Spe salvi»*, en: *Salvados en esperanza. Comentarios a la encíclica de Benedicto XVI «Spe salvi»*, coord. por J. García Rojo, J. R. Flecha, Salamanca 2008, pp. 77–94.
- O'Callaghan P., *Esperanza*, en: *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, coord. J. L. Illanes, Burgos 2013, pp. 424–430.
- O'Callaghan P., *La virtud de la esperanza y la ascética cristiana en algunos escritos del Beato Josemaría Escrivá, Fundador del Opus Dei*, «Romana: boletín de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei» 12 (1996) núm. 23, pp. 262–279, <https://dun.unav.edu/bitstreams/58dc80e5-f72a-4e6d-b62e-2a08b27ce57f/download>.
- Ratzinger J., *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe*, Freiburg 1989; tr. esp.: *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor*, Valencia 2005.
- Ratzinger J., *Bilder der Hoffnung. Wanderungen im Kirchenjahr*, Freiburg 1997; tr. esp.: *Imágenes de la esperanza. Itinerarios para el año litúrgico*, Madrid 1998.
- Ratzinger J., *Die Hoffnung des Senfkorns*, Meitingen 1973.
- Ratzinger J., *Einführung in das Christentum*, München 1968; tr. esp.: *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Salamanca 2001.
- Ratzinger J., *Eschatologie — Tod und ewiges Leben*, en: J. Auer, J. Ratzinger, *Kleine katholische Dogmatik*, Regensburg 1977; tr. esp.: *Escatología*, Barcelona 2007.
- Ratzinger J., *Glaube und Zukunft*, München 1970; tr. esp.: *Fe y futuro*, Salamanca 1972.
- Ratzinger J., *Informe sobre la fe*, Madrid 2005.
- Rodríguez L., *Los sucedáneos de la esperanza*, en: *Salvados en esperanza. Comentarios a la encíclica de Benedicto XVI «Spe salvi»*, coord. por J. García Rojo, J. R. Flecha, Salamanca 2008, pp. 45–58.
- Rowland T., *Variations on the theme of Christian hope in the work of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, «Communio» 35 (2008), pp. 210–211.
- Sánchez L., *Renacidos para la esperanza: Pablo y la esperanza cristiana*, en: *La esperanza: ancla y estrella. En torno a la encíclica «Spe salvi»*, coord. por J. Granados, J. Noriega, Burgos 2008, pp. 39–52.
- Saranyana J.-I., *Historia de la teología cristiana (750–2000)*, Pamplona 2020.

- Vargas A., Eslava E., *Ratzinger: de la esperanza moderna a la esperanza de la salvación* (pro manuscripto) 2025.
- Varo F., *Alegres con esperanza. Textos de San Pablo meditados por San Josemaría*, Madrid 2009.
- Vázquez de Prada A., *El fundador del Opus Dei*, t: 3: *Los caminos divinos de la tierra*, Madrid 2003.
- Vilanova E., *Historia de la teología cristiana*, t: 3: *Siglos XVIII, XIX y XX*, Barcelona 1989.
- Waldemar J. T., *Encyklika «Spe salvi»: śladami Augustyna*, «Vox Patrum» 52 (2008) nr 2, pp. 1181–1188, <https://bibliotekanauki.pl/articles/613912.pdf>.

Analecta Cracoviensiā

rocznik 57 • 2025 • strony 53–78

Denisa Červenková

 <https://orcid.org/0000-0002-7151-3685>

 cervenkova@ktf.cuni.cz

Charles University in Prague

 <https://ror.org/024d6js02>

“Más perfecto grado de perfección a que en esta vida se puede llegar”. The aim of spiritual development in the texts of John of the Cross

 <https://doi.org/10.15633/acr.5703>



Abstract

"Más perfecto grado de perfección a que en esta vida se puede llegar". The aim of spiritual development in the texts of John of the Cross

This study offers a theological—spiritual interpretation of the experience expressed in John of the Cross's "The living flame of love." It builds on M. Hlaváčová's thesis, which analyzed the link between the Johannine Christology of the Incarnate Word and its reinterpretation in John's poem "In principio erat Verbum." While Hlaváčová highlighted the "mysticism of the Incarnate Word of God" inspired by John's Gospel, this study further investigates the motif of the Word-Spouse in "The living flame of love." It shows how this spiritual experience forms an arc of John's vision of salvation: its origin in "In principio erat Verbum" culminates in "The living flame," where union with God is described through the touch of the Word-Spouse-Christ at the core of existence. This touch opens the human subject to a "Pentecostal experience" of the Spirit, symbolized by flame. This study explores how such ultimate transcendence is perceived and reflected by the human subject.

Keywords: Christian spiritual experience, spirituality, John of the Cross, The living flame of love



The contemporary resurgence of interest in spirituality and the subject of spiritual experience can inspire theologians to reflect deeply on how to respond adequately to this profound yearning for authentic spirituality. To do so, we must use the tools, methods and insights of our discipline. This is of particular significance for the role of Christians in society, as it pertains to the mediation and transmission of the most valuable aspects of our religious tradition. The present study focuses on exploring the nature of spiritual development and experience, as captured by one of the classics of Christian spiritual literature, John of the Cross, in his text *The living flame of love*.¹ He is one of the few writers in the Western Christian tradition who systematically focuses on expressing what the human subject experiences during and at the culmination of the process of spiritual growth.

The present study constitutes a continuation of the research of M. Hlaváčová, *The incarnation mystery in the writings of John of the Cross as a reverberation of Johannine christology*.² The “mysticism of the incarnate Word of God” inspired by John’s Christology is a salient feature of the spiritual experience articulated in the oeuvre of John of the Cross. Hlaváčová argues that the Spanish mystic offers an original reinterpretation of the New Testament spiritual experience of the relationship between man and God in the categories of “living” and “dwelling.” These categories draw inspiration from the Johannine tradition, where they articulate the relationship between the Father and the Son, which serves as a paradigm for the relationship between Christ and his disciples. Hlaváčová has demonstrated that to achieve a comprehensive understanding of spiritual experience, as depicted in Christian spiritual texts, it is necessary to examine its relationship with the experience outlined in Scripture. The following study explores the interconnection between the Christological and pneumatological dimensions of the experience in *The living flame of love*. The present study will proceed from an examination of the “mysticism of the Incarnate Word of God” as expounded by John of the Cross to an exploration of the “mysticism of the Word-Betrothed” and its pneumatological implications. In the category of “Word Incarnate,” John of the Cross employs biblical images to depict fundamental aspects of the Spirit’s workings in the

1 John of the Cross, *The living flame of love*, in: John of the Cross, *Collected Works of Saint John of the Cross. Revised Edition*, Washington 1991, pp. 641–715.

2 Cf. M. Hlaváčová, *The incarnation mystery in the writings of John of the Cross as a reverberation of Johannine Christology*, “Acta Universitatis Carolinae Theologica” 1 (2024), pp. 117–134.

human interior, with the aim of describing the spiritual experience in Christianity at its highest level, which the author terms “of the highest degree of perfection one can reach in this life.”

It could be argued that John of the Cross’s description of the ultimate spiritual experience in *The living flame of love* refers to a fundamental biblical experience grounded in the profound relationship between God, the Creator of all reality, and creation in Christ. The relationship under discussion is characterised by its personal nature, with the Christological with the pneumatological and Trinitarian dimensions of experience being seamlessly integrated. This integration is exemplified not only by references to the motif of resurrection³ or the Glory of the Incarnate Word⁴ but also by the theme of the Spirit of God. This activates the human capacity to respond to God’s invitation and enables the individual to participate in the co-creation of reality, in a manner similar to the event of Pentecost. This phenomenon is concomitant with the empowerment of the Apostles to transmit the experience of God’s actions in the history of salvation.

The reference to the Incarnation of the Word is intentionally accompanied by images of the “flame of the Spirit,” the “awakening of God in the soul,” and the “breathing in the Holy Spirit.” It is evident that the pneumatological dimensions maintain a consistent connection with the overarching theme of the Incarnate Word, which is articulated within the text. This thematic element is manifested in the poem *The living flame of love* through the concept of the Word of God-Betrothed, which is intricately intertwined with the human soul, thereby establishing a profound partnership. This partnership is further elaborated by the mystic’s experiences, which are delineated in the poem, thus facilitating a comprehensive understanding of the human subject’s journey.

Prior to the interpretation of the text of *The living flame of love*, it is necessary to provide a concise terminological note on the concepts of mysticism and union with God, which are inextricably linked to this study. In this context, the term “mystical” is employed to denote a particular mode of experiencing the presence and agency of God in human life. As posited by the Spanish theologian Ciro García, an alternative definition is *conocimiento experimental de Dios*, which may be translated as “experiential knowledge of

3 Cf. I. Matthew, *Visualising christology: “Llama de amor viva” and the resurrection*, “Teresianum” 68 (2017) issue 1, pp. 87–125.

4 Cf. M. Hlaváčová, *The incarnation mystery in the writings of John of the Cross*.

God.” It is imperative to comprehend the mystical experience as a distinct modality of actualising the history of salvation, in natural harmony with the tenets of the religious tradition to which it belongs. Mystical experiences constitute a fundamental source of spiritual theology, defined as a theological discipline that systematically studies the process of human spiritual development. The term “union with God” is employed by the Spanish mystic to denote the aim of spiritual maturation.

The concept of union with God is said to represent the ultimate phase in the spiritual journey, which comprises three distinct stages: purification, enlightenment, and union. The human person is invited into a relationship and accepts the divine invitation to respond with a faith that has two dimensions: the dimension of trust in the one who speaks, and the dimension of vital acceptance of the message itself (its content). It is posited that individuals who have undergone active and passive purification may experience a profound and intense manifestation of the divine presence. Consequently, a significant number of writers who are classified as mystics employ symbolic language, a technique that facilitates the articulation of the profundity of the authentic spiritual experience.

The development of John of the Cross’s spiritual life is described in accordance with the traditional tripartite scheme of the spiritual journey,⁵ although the mystic’s own writings place greater emphasis on the purifying and unifying stages. This is the path of human sanctification, the goal of which, as John of the Cross repeatedly states, is union with God in love. According to Ruiz, the Spanish mystic posits that love constitutes the fundamental force to which all other dimensions of union are related.⁶ This includes the transformation of the human being, the likeness to God, and deification.

Context and symbols

Like all the other three major writings of John of the Cross, the book consists of a commentary on one of his poems. Here, too, the Spanish mystic chose

5 On this topic see also: C. Betschart, *La crescita spirituale nella scuola carmelitana*, “Mysterion” 10 (2017) no. 2, pp. 71–183.

6 Cf. F. Ruiz, *Síntesis doctrinal*, in: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, eds. S. Ros, E. Pacheco, T. Egido, C. Cuevas et al., Salamanca 1993, pp. 219–220.

to express his spiritual experience first in poetic form, and only later to add a broader explanation in the form of a commentary on each verse. The commentary thus offers the author's own hermeneutical key to the interpretation of the spiritual experience. The theological framework of this experience is pneumatological and Trinitarian. The author's interest lies in "the highest degree of perfection one can reach in this life (transformation in God)."

The main symbol with which the mystic works to express his spiritual experience is the action of fire (the Spirit of God) on wood (the human interior), which is gradually transformed until it itself becomes a flame. This living flame acts in the centre of the human being ("de mi alma en el más profundo centro"⁷).

The whole writing is strongly pneumatological and Trinitarian⁸ and describes God's indwelling (*inhabitación*) and action in the soul: it shows how God completely takes the initiative in the human interior and what happens in the soul thanks to his action. The divine action on the human subject is depicted as "cautery," "touch," "light and heat," "breath" etc.⁹

It is in this context that John sets before his reader the aim of spiritual development (the most perfect degree of perfection that can be attained in this life). According to him, it is a state in which, above all, love is "sorted out" and "strengthened". For there is nowhere to go but to grow in intensity (the "greater flame of love"). The flame, then, is the basic symbol that, according to John of the Cross, expresses this process of strengthening and grounding in love."

In his previous work, *The spiritual canticle*, John of the Cross focused primarily on describing how transformation into love happens and what it means to be transformed by love. In *The living flame of love*, however, he is primarily concerned with the next phase: what it means to become a flame of

7 Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, critical edition by E. Pachó, Burgos 2014, Canción 1.

8 Cf. G. Castro, *Llama de amor viva (obra)*, in: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, ed. E. Pachó, Burgos 2009, pp. 888–890; F. Ruiz, *Cimas de contemplación: Exégesis de "Llama de amor viva"*, "Ephemerides Carmeliticae" 13 (1962) no. 1–2, pp. 284–289.

9 For a discussion of symbolism and language, see: *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, eds. J. Á. Valente, J. Lara Garrido, Madrid 1995; F. Sobrino Matamala, "Llama de amor viva" de San Juan de la Cruz. *Lenguaje y experiencia de fe*, Burgos 2013; C. Cuevas, *Estudio literario*, in: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, pp. 125–201; A. Escribano, *Lenguaje y simbología en "Llama de amor viva"*, in: *Llama de amor viva. Actas del IV Congreso Mundial Sanjuanista*, eds. J. S. Fermín, R. Cuartas Londoño, Burgos 2021, pp. 113–140.

love and burn with love¹⁰ — that is, to vividly participate in an interpersonal relationship within what Ciro García calls “intercomunicación personal”.¹¹

It is an experience that fundamentally goes beyond the phase that John of the Cross described in his writing *The spiritual canticle* as “comunicación y transformación de amor”¹² (union through love).

The action of the Spirit of God in the human subject

The union with God has the character of a selfless gift from a divine agent and brings about the integration of the different components of the personality (sensual and spiritual components, moral and theological dimensions, etc.).¹³

John of the Cross works with the symbolism of fire, especially in the first chapter of his writings: the work of the divine Spirit is done in the manner of fire, which transforms the wood in the fire so much that it burns itself. In the very first paragraphs of the chapter, the Spanish mystic uses this symbol to express the next stage of the process: after distinguishing the “habitual state” (*habitus*), which is the constant transformation of the interior by the Spirit, from the “acts” (*actos*) in which the soul itself is on fire, he tells¹⁴ that these acts cannot be attributed to the human interior, since

Thus in this state the soul cannot make acts because the Holy Spirit makes them all and moves it toward them. As a result all the acts of the soul are divine, since the movement toward these acts and their execution stem from God.¹⁵

John of the Cross is aware that he is using bold expressions, which is why he also emphasises that everything that has been said so far is the language of God, through which God speaks to “purified and inflamed” souls. The mysticism of the Incarnate Word is thus continued in the mysticism of God’s

10 On the difference in content between *The spiritual canticle* and *The living flame of love*, see also John of the Cross, *The living flame* 3, 23.

11 Cf. C. García, *La mística del Carmelo*, Burgos 2002, p. 119.

12 Juan de la Cruz, *El cántico espiritual* 3, 38.

13 Cf. C. García, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos 1990, pp. 220 and 228.

14 On the distinction between *habitus* and *actos* in John of the Cross, see F. Ruiz, *Cimas de contemplación*, p. 266, note 8.

15 John of the Cross, *The living flame* 1, 4.

speech, which sets on fire the interior of man, who has allowed himself to be transformed by divine love to the point of becoming a partaker of a flame.

In this communication, the “Father, Son and Spirit” are communicated to the soul to experience a trace of the divine life. At the same time, John of the Cross emphasizes that in this state, the divine reality is experienced as truly alive in this state (*vivamente gustaban a Dios*): there is a living experience of the living God in which the different components of humanity participate: God is experienced alive by the spirit and the senses, they gain an experience of what it means to live the life of God (“My heart and my body rejoiced in the living God”).

Spiritual experience and the “home of the body”

Another characteristic of the peak experience in John of the Cross is the actual empowerment of man, in the various dimensions of his existence, to unite with God. St. John of the Cross speaks of God’s “favouring the flesh” in order that man may endure the “fire of glory”, that is, to encounter the attributes of the divine life shared with man in this experience. Of the three “veils” that have hindered the union of the human interior with God, two are now removed and no longer constitute an obstacle to the divine encounter: the veil of the “temporal” (attachment to creatures) and the veil of the “natural” (our inclinations and natural acts). The things that make up the natural world do not constitute the final meaning and purpose of life. There is no dependence on others, nor is there any seeking of support in one’s own ego (“only their God is everything to them”).

The remaining sensual veil, the “earthly house” of the body in which the human subject lives his existence, cannot be discarded even in this culminating stage of human spiritual experience, for it unites the body and soul. At the same time, it stands between God and the soul as something subtle through which the divine shines through. This experience causes the desire to enter fully into the sphere of divine life, which means leaving this “earthly home of the body.”

Tear then the thin veil of this life and do not let old age cut it naturally, that from now on I may love You with plenitude and fullness my soul desires forever and ever. Tear the delicate veil of this life and do not let it go so far that age and years will naturally put

an end to it, so that from now on I may love you as fully and as much as my soul desires, without limit and without end.¹⁶

The inner experience is so strong that, even when it manifests itself on the level of the body, for example in the form of stigmata, it is an experience that has lost the character of pain. However, it is usually a purely inner experience that does not need to manifest itself in any way because it is only at the level of the soul. Our natural faculties cannot arrive at this experience by themselves; they must be left aside, because it is an experience that comes from another level of reality and can only subsequently reach the ordinary human senses and faculties.

The phase of spiritual life in which he finds himself after purification brings about an inner harmony with the Divine Spirit, or something akin to a “natural” harmony. Even so, it would be impossible to sustain participation in the divine life if God Himself did not communicate “gently”.

He shows Himself gently. As God shows the soul grandeur and glory in order to exalt and favor it, He aids it so that no detriment is done, fortifying the sensory part and unveiling His grandeur gently and with love, without using the senses, so that a person does not know whether this happens in the body or out of it.¹⁷

Transformation of the perception

Another characteristic of this culminating phase of spiritual experience, according to John of the Cross, is the transformation of the character of perception, in the sense that in this phase, “purified” of the ego, the painfulness of the experience caused by the incompatibility of the contents and modes of perception of the human subject in relation to the quality of the divine subject that is made known here has disappeared. This incompatibility, which causes pain, is now replaced by an experience, which John of the Cross describes above all as a constant movement of love, a “play of love” which touches man in order to awaken love in him.”

¹⁶ John of the Cross, *The living flame* 1, 36.

¹⁷ John of the Cross, *The living flame* 4, 12.

Although it has a purely spiritual core, the whole person can participate in this experience (“the whole sensual nature rejoices, all the limbs and bones, and all the marrow”). All the components of the human being draw from this experience, which, according to John, spreads from the cross of the Spirit to the soul, to “the tips of the fingers and the toes”.

In the second chapter of *The living flame of love*, the mystic describes the state of the ultimate experience that is reached by “possessing God through union” and when “the whole old man” is dead. In doing so, the focus of the human faculties and “all the desires of the soul” are radically changed. They are oriented toward God, and “because the soul does its acts in God through union with Him, it lives the life of God, and so its death has been changed into life.” Reason is guided and informed by “another higher principle” of the supernatural light of God, the will is guided by “the power strength of the Holy Spirit” and “lives a life of love”, while memory is saturated by the experience of eternal life:

Accordingly, the intellect of this soul is God’s intellect; its will is God’s will; its memory is the memory of God; and its delight is God’s delight; and although the substance of this soul is not the substance of God, since it cannot undergo a substantial conversion into Him, it has become God through participation in God, being united to and absorbed in Him, as it is in this state.

The inner man is “absorbed into the life of God”,¹⁸ he lives “in festivity inwardly and outwardly, and it frequently bears on its spiritual tongue a new song of great jubilation in God, a song always new, enfolded in a gladness and love arising from the knowledge the soul has of its happy state.”¹⁹ At the same time as this state of happiness, there seems to be a recognition of the uniqueness of the divine sharing that is taking place.²⁰

In the third chapter of his writings, the Spanish mystic devotes a great deal of space to explaining that the faculties do not merely possess a general and undifferentiated knowledge of God (which he has spoken of in previous

¹⁸ John of the Cross, *The living flame* 2, 35.

¹⁹ John of the Cross, *The living flame* 2, 36.

²⁰ Cf. John of the Cross, *The living flame* 2, 36.

writings as the content of the contemplation we seek).²¹ Using the image of the lamps of fire, he describes “the knowledge of God and love for him,”²² which involves both participation in the divine life and sharing in the attributes of that divine life.²³ He gives you gifts according to who He is:

Since He is omnipotent, He omnipotently loves and does good to you; since He is wise, you feel that He loves and does good to you with wisdom; since He is infinitely good, you feel that He loves you with goodness ... since He is a strong, sublime, and delicate being, you feel that His love for you is strong, sublime, and delicate; since He is pure and undefiled, you feel that He loves you in a pure and undefiled way.²⁴

There is no longer a separation between human and divine agency, everything happens at the same time. The soul itself becomes luminous thanks to this transformation and participation (“the movements of these divine flames... are not made by the soul alone, transformed into flames by the Holy Spirit, nor are they made by him alone, but by him and the soul together”).

This movement has the character of lightness and playfulness and is accompanied by both movement and stillness. It is about the movements of the soul into the experience of participation in the glory of God, when the soul is, at the same time, “firmly established in God”. The faculties of the soul such as memory, will and reason are filled with God—our capacity is enormous: the thirst of the intellect, the hunger of the will and the delight of memory for God are fulfilled here.

21 Cf. e.g. *Ascent to Mount Carmel* II, 10 ,4; 14, 6 ecc. On the subject, see e.g. J.A. Marcos, *La atención amorosa en clave de presencia: Juan de la Cruz*, “Revista de espiritualidad” 64 (2005), pp. 255–258.

22 John of the Cross, *The living flame* 3, 3.

23 In his commentary on the third stanza, the mystic oscillates between the image of the flame and the waters of the Spirit. In describing how the action of the divine Spirit of love spreads to the different dimensions of humanity, he moves freely between the two images: “these lamps of fire are living waters of the Spirit’ like those seen above the apostles; although they were lamps, they were also clear, pure waters” (John of the Cross, *The living flame* 3, 8), after the model of the prophet Ezekiel, so that “it is fire, it is also water” (ibidem). We may think that water describes rather the descending dimension of the endowment (“living waters of the Spirit” in fact “quench the thirst of the spirit,” ibidem), while fire refers again to the result of the transformation, “the transfiguration of the soul into God”: the flame rises up “in the love of God” and the soul “becomes God of God by partaking of him and his attributes, which are what are here called lamps of fire” (John of the Cross, *The living flame* 3, 8).

24 John of the Cross, *The living flame* 3, 6.

God, where He has the opportunity, gives much and delights in man. After the phase of trial and the “dark night” comes the period of man’s fulfilment, “the Most Holy Trinity will come to him and make His abode in him,” and “enlighten his understanding with the wisdom of the Son, and enlighten his will with the Holy Spirit, and the Father will enfold him mightily and powerfully in the abysmal embrace of His sweetness.”²⁵

The gentle touch of the ineffable Word in the deepest centre of the soul

The fire of love thus touches the soul here, in its deepest centre (*en la sustancia del alma*),²⁶ in its essence, or at its very bottom:

This feast takes place in the substance of the soul, where neither the center of the senses nor the devil can reach. Therefore, it is the more secure, substantial, and delightful the more interior it is, because the more interior it is, the purer it is. And the greater the purity, the more abundantly, frequently, and generously God communicates Himself.²⁷

This action takes place in the “deepest centre of the soul” (*centro más profundo*), i.e. where we can find ourselves if we use all the strength of our being and focus of our affection. However, if the “centre of the soul is God,” and the inclination, strength and faculties (*inclinación, fuerza y virtud*) of the soul is love, then in this process there is an ever-increasing enlightenment of love until the soul’s capacity to receive it is fulfilled and it resembles God.²⁸

25 John of the Cross, *The living flame* 1, 15. Throughout the text of *The living flame of love* it is emphasised that one of the distinguishing features of this phase of experience is its gentle character (as regards the human subject’s perception). John of the Cross returns to the time of inner purification from the self-centered motives of the spiritual life in the first of the thematic digressions of the writings, in the passage of *The living flame* 1, 11–26, which connects the writings with the Ascent to Mount Carmel and the Dark Night. The flame of God’s Spirit is experienced as “dark,” “it is painful,” “it is agonizing,” “it is dry,” cf. John of the Cross, *The living flame* 1, 20.

26 For the theme of the centre, essence or bottom of the soul in John of the Cross, see E. Pachó, *Alma humana*, in: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, ed. E. Pachó, Burgos 2000, pp. 67–68.

27 John of the Cross, *The living flame* 1, 9.

28 Cf. John of the Cross, *The living flame* 1, 14. The mystic notes that few people have this experience, however, so this description of the experience may come across as “too much” or too little, which is actually a pity because when we are purified and “proved ourselves in the fire of trials and tribulations.”

God the Father is the originator of the whole action — the Son is here His hand, which gently touches the inside of the human being:

O You, then, delicate touch, the Word, the Son of God, through the delicacy of Your divine being, You subtly penetrate the substance of my soul and, lightly touching it all, absorb it entirely in Yourself.²⁹

John of the Cross takes care to bring out the paradoxical character of the experience of God’s touch through the Word. Although it is a supremely spiritual experience, it emerges as perceptible, and the human subject is now empowered by God to perceive it.

This new kind of divine communication through the touch of the Word is experienced by man as a contrast of intensity (“strength and power”) and gentleness (*suavidad*) that characterises spiritual experience at this stage. The comparison to a tactile experience refers to the fact that, although it is an experience of transcendence, it is perceptible and brings pleasure (“they will be able to perceive you and enjoy you”). The prerequisite for such perception is the state of transformation and likeness to God mentioned several times (“the subtle meets the subtle”).

The imageless character of the peak experience

The Trinitarian aspect of spiritual experience, as the Spanish mystic describes it in his commentary on the second stanza of *The living flame*, involves a “third grace”, the transformation of man through the work of the Trinity. This grace takes place in the inner core of the human being (the soul) and is characterised by the fact that, unlike other experiences, it is imageless, without form or shape.

Particularly noteworthy is the passage describing the experience of the human subject in this place, which the mystic describes as “the centre of the heart of the spirit”:

²⁹ John of the Cross, *The living flame* 2, 17.

Who can fittingly speak of this intimate point of the wound, which seems to be in the middle of the heart of the spirit, there where the soul experiences the excellence of the delight? The soul feels that that point is like a tiny mustard seed, very much alive and enkindled, sending into its surroundings a living and enkindled fire of love. The fire issuing from the substance and power of that living point, which contains the substance and power of the herb, is felt to be subtly diffused through all the spiritual and substantial veins of the soul in the measure of the soul's power and strength. The soul feels its ardor strengthen and increase and its love become so refined in this ardor that seemingly there are seas of loving fire within it, reaching to the heights and depths of the earthly and heavenly spheres, imbuing all with love. It seems to it that the entire universe is a sea of love in which it is engulfed, for, conscious of the living point or center of love within itself, it is unable to catch sight of the boundaries of this love.³⁰

The sensation is experientially associated with the “finest pleasure”, and from the centre it spreads out through the “vessels of the soul”. It is the nucleus, the centre of the heart of the spirit, from which the warmth spreads and grows, and in which “love is refined”, is very small. St. John of the Cross uses the image of the mustard seed to express the revolutionary dynamic of growth: from the littleness that contains the “essence and power”, where all the potential of life is hidden, everything is truly born; here is the seat of the fire of love that spreads “spiritually and substantially” throughout the organism of the human interior.

An essential part of this inner experience is the connection between one's own birthplace of the “fire of love” and the boundless nature of this experience. The experience encompasses all dimensions: depth and breadth, intimacy and connection to the whole. There is a starting point, a centre of love, from which the fire of love spreads and reaches to the top and the depths of all creation (“love fills it all”). The mystic experiences his inner self in the flow of love without seeing how far this experience goes: he “sees neither the end nor the goal where this love flows”, but he perceives within himself the place where love has its origin in man, where its starting point and its centre are.

This touch of the Word, though perceptible, has at the same time “no volume or weight, because the Word that does it is far from all measure and manner”—there is no measure, manner, material form or shape, there is only its divine

³⁰ John of the Cross, *The living flame* 2, 10.

essence. Therefore it is also ineffable when God touches man. God touches us with His utterly simple and infinite being, which, according to John of the Cross, is “infinitely gentle” and loving and communicates in touch what divine life is. Because touch is of the essence of God, it cannot be expressed and described, according to the mystic, but it can be perceived, experienced and silenced, and it is in the ground of the soul:

The delicateness of delight felt in this contact is inexpressible. I would desire not to speak of it so as to avoid giving the impression that it is no more than what I describe. There is no way to catch in words the sublime things of God which happen in these souls. The appropriate language for the person receiving these favors is that he understands them, experience them within himself, enjoy them, and be silent.³¹

The receptivity of the human subject in mystical experience

Whereas in the previous stage we could make an effort and engage our senses in the spiritual life, here we simply cannot work, because God works for man and man is the recipient of God’s operations. As in the whole other tradition of mystical literature, St. John of the Cross says that in contemplation God gives knowledge and love simultaneously (*noticia amorosa*),³² without man doing anything; the human subject only receives knowledge, which has the character of a “peaceful and tranquil good”, communicated “secretly” and “in spirit”.³³ Here, the Spanish mystic associates the state of contemplation with an attentive and loving gaze, with “simple, loving awareness”: simply opening our eyes, consciously and lovingly, to what is right in front of us.³⁴

At the “bottom of the soul”, or in the “substance of the soul” is found the ability and power (*virtud y fuerza*) to experience “the wisdom and love and communication of God”. In this way, man becomes a depository of divine greatness. This reception takes place “far from any general thought” and

³¹ John of the Cross, *The living flame* 2, 21.

³² Cf. John of the Cross, *The living flame* 3, 33.

³³ Cf. John of the Cross, *The living flame* 3, 33.

³⁴ Cf. John of the Cross, *The living flame* 3, 33. This is why, according to the Spanish Carmelite, it is also essential that the attendant does not recommend “object” meditation to a person in a state of contemplation.

“beyond any manner”, and yet here the human reason receives the wisdom of God because it has united itself with God’s reason. From this union then follows the opposite movement of giving, from the human soul to God: we give God his goodness, his light and the warmth of his love, and (according to the way in which they are shared here) other divine attributes.

God makes Himself known “in many ways,”³⁵ but this one is extraordinary: the dynamic of spiritual experience in the fourth stanza of *The living flame* moves from the perception of “smell” to the perception of “movement.” Smell carries with it a perception/remembrance of the source of all life (“all things are life”, “live in him”, *ibid.*) and of the movement of life (“in him... they move”, *ibid.*). The knowledge one comes to here, in one’s inner being, is the knowledge of the source of all life and how the existence of everything else is connected to it. John speaks of a “supernatural” perspective, because God as the source of life is not known from his creatures, but rather the reverse: it is through God that creatures are known. The soul is “moved by God”, and “the divine life and being and harmony of the whole creation is revealed to it in a completely new way.”³⁶

John of the Cross links the act of knowing God about himself (“what God is in himself”) and his presence in what he is the creator of (“in all his creatures”): one sees both “at the same time, “as one who opens a palace sees by a single act the excellency of the person who is inside, and at the same time sees what he is doing.” However, at the same time, one also cannot say what one knows here because it is the communication of God’s excellency. This transcendence of God is communicated again in the substance of the soul, “which is its womb”, where it hears the “immensely powerful voice” of God’s excellence and of his innumerable attributes.

The mystic describes the whole act here as a process of giving and receiving divine knowledge and love: while God gives Himself to the soul, man is simply and lovingly to receive and understand. This reception, however, does not take place on the natural plane, because something else is being made known, hence the mystic’s emphasis on passive reception (“not a doing natural act”, abandoning one’s natural activities, remaining in “passive loving awareness”), because God is communicated supernaturally at this stage. To receive the

³⁵ John of the Cross, *The living flame* 4, 4.

³⁶ John of the Cross, *The living flame* 4, 6.

supernatural means to conform to the divine subject, and thus to be free from everything else. One is to remain unattached in one's soul to individual perceptions, feelings, and thoughts, to remain inwardly in the contemplative insight/listening: detached from everything and standing alone before God without any support.³⁷ This state is accompanied on the part of the human subject by a feeling of solitude and inner inactivity, self-forgetfulness and listening, and to this is added peace, calmness and luminosity—as it is with God.³⁸

At this stage, according to John of the Cross, there is nothing to lean on, there is only “deep silence” for the sake of “deep and gentle listening”, where “God speaks to the heart in this solitude” in “supreme peace and tranquillity”. This peace speaks and the soul remains in silence and listening. The loving awareness itself (*advertencia amorosa*) disappears and what remains is the “simple and idle state” of peaceful rest (*sosiego*) and inner absorption (*absorbimiento interior*).³⁹ Contemplation here means receiving a communication from God that is not through the senses but through the language of God. This language presupposes the above-mentioned detachment from any particular knowledge and perception:

will raise my mind above all activity and knowledge belonging to my senses and (what they can retain, leaving all below, and will fix the foot of the fortress (my faculties), not allowing these faculties to advance a step as regards their own operation that they may receive through contemplation what God communicates to me; for we have already asserted that pure contemplation in receiving. It is impossible for this highest wisdom and language of God, which is contemplation, to be received in anything less than a spirit that is silent and detached from discursive knowledge and gratification... from particular knowledge and apprehensions.⁴⁰

In this state of contemplation, the Spirit of God's wisdom is infused into man in “idle tranquillity”. The spiritual experience of the human subject will then be similar to the character of the Giver, the divine subject, namely, it will have the attributes of loving-kindness, peace, solitude, sweetness, and inebriation:

37 Cf. John of the Cross, *The living flame* 3, 34.

38 Cf. John of the Cross, *The living flame* 3, 34.

39 Cf. John of the Cross, *The living flame* 3, 34–36.

40 John of the Cross, *The living flame* 3, 36–37.

This wisdom is loving, tranquil, solitary, peaceful, mild, and an inebriator of the spirit, by which the soul feels tenderly and gently wounded and carried away, without knowing by whom, nor from where, nor how. The reason is that this wisdom is communicated without the souls own activity.⁴¹

The passivity of the human subject is functional because it creates space for the reception of a different kind of knowledge, one that goes beyond the ordinary capacity of reason. ("The reason is that God transcends the intellect and is incomprehensible and inaccessible to it. Hence, while the intellect is understanding, it is not approaching God, but withdrawing from Him"⁴²).

Participation in the life of God

This state brings with it the consciousness of participation in the divine life ("the soul has become one with him, it is in a certain way God through participation"⁴³), so that through this union then what God does in man, man does in God for God: "being the shadow of God through this substantial transformation, it performs in this measure in God and through God what He through Himself does in it."⁴⁴

John of the Cross describes another progression of the action of union, with its dynamic of the mutual gift between the human person and the Spirit of God: "The more it is united in God, the more it gives itself to God in God."⁴⁵ In spite of the obvious inequality of the two partners (divine and human), a mutual gift and love is formed and developed in the relationship, as in a married couple (*amor recíproco*):

A reciprocal love is thus actually formed between God and the soul, like the marriage union and surrender, in which the goods of both (the divine essence which each possesses freely by reason of the voluntary surrender between them) are possessed by both together. They say to each other what the Son of God spoke to the Father through St. John:

⁴¹ John of the Cross, *The living flame* 3, 38.

⁴² John of the Cross, *The living flame* 3, 48.

⁴³ John of the Cross, *The living flame* 3, 78.

⁴⁴ John of the Cross, *The living flame* 3, 78.

⁴⁵ John of the Cross, *The living flame* 3, 78.

Omnia mea tua sunt et tua mea sunt et clarificatus sum in eis (All my goods are yours and yours are mine, and I am glorified in them).⁴⁶

Man gives to God the Spirit that he has received from God: “In this gift that the soul gives to God, he freely gives him the Holy Spirit as his possession.”⁴⁷

From an experiential point of view, according to John of the Cross, this interior state is accompanied by the joy of man’s self-giving, through which he transcends himself: it is the joy of God in God himself. At the same time, he returns to the content of the experience, which is the communication of the Trinity (the communication of the Father and the Son and the Holy Spirit in the soul), which is accompanied by the “light and fire of love” in the soul. This gift is distinctive because it involves a totally selfless love for God: one loves God for who He is, not because one is endowed with special divine gifts.

The last chapter of *The living flame of love* comments on two remarkable effects of union on the human heart. The first is described by John of the Cross as God’s remembrance *in the soul*, which again takes place with gentleness and love, “in the centre and in the depths” of the soul, in its essence, that is, in a space that is exclusively for God. The image of the reciprocal relationship between God and man, expressed as the indwelling of God in the soul, returns here. John of the Cross then intensifies the image of the mutual intimacy between God and man. The image of the partnership between God and man emerges: God himself dwells within the human subject, not as “in his house”, but his Word is now the sole Lord of the soul and dwells in it in a specific way: namely, in the symbolic womb of human existence, with which he is now *estrechamente unido*. The mystery of the love of the divine Trinity for man, which was manifested in the incarnation of God’s Son-Word, now returns in an intensified form in the text of *The living flame of love*.

The second effect that man experiences in his midst is the breath of God, in which God participates “full of goodness and glory”. In this, the soul is like a person awakening from a dream, absorbing the breath of the divine life that is communicated here. St. John of the Cross reiterates (and intensifies) the fact that everything here happens with surprising subtlety: the immense

46 John of the Cross, *The living flame* 3,79, cf. also Jn 17:10.

47 John of the Cross, *The living flame* 3, 79.

power of love and tenderness is always manifested as “mansa” and “delicada” in relation to the human subject.

The Spanish mystic approaches the transformative aspect of experience through the motif of “sight”. The sight denotes a transformation of the cognitive perspective: awakening transforms the mystic’s view of reality, which participates in God’s loving gaze on creation (“el mirar de Dios es amar,” the mystic wrote in *Spiritual canticle* 31, 5–8).

The metaphor of divine marriage as an image of the partnership between God and man

This touch of the Word in the essence of the soul fundamentally transforms the human subject to resemble his divine Partner (Christ, the Son of God) and to live the divine life in which he shares thanks to the Son and his Spirit.

This sharing takes place to the extent of an intimate participation in the experience of Pentecost, in which the divine life was manifested as so intense and powerful that it radiated outwards from the core of the believers. From the beginning, the writing is accompanied by the symbol of the ardent flame of divine love, which later, in *The living flame* 2, 10, penetrates everything and transforms into itself everything it touches. There is no place in it for alienation, non-acceptance or hatred, which are contrary to its nature.

The metaphor of *matrimonio espiritual* is an example of his fundamentally relational spirituality. In describing the divine indwelling of the human interior, he emphasises the element of necessary freedom that the divine Partner requires to manifest Himself at the centre of the human interior: “In some souls He dwells alone, and in others He does not dwell alone. Abiding in some, He is pleased; and in others, He is displeased. He lives in some as though in His own house, commanding and ruling everything.”⁴⁸

The difference is in the degree of deprivation: if the human interior is not focused on other impulses and reactions (“less desires and self-pleasure”) than on the impulses of the divine life, divine inhabitation can develop. The divine subject is then “most alone and most loved and dwells there as in his own house.” This whole section of the description of the experience of the

⁴⁸ John of the Cross, *The living flame* 4, 14.

divine marriage is accompanied by an antithesis, tending progressively towards the superlatives that are evident in the original Spanish version (“secretoissimamente, ... más íntimo e interior y estrecho abrazo”):

Thus in this soul in which neither any appetite nor other images or forms, nor any affections for created things, dwell, the Beloved dwells secretly with an embrace so much the closer, more intimate, and interior, the purer and more alone the soul is to everything other than God.⁴⁹

The description is rather an allusion to the relational reality, which excludes everything that is incompatible with it: neither the senses nor other external agents have access to this “extremely hidden” (*secretoissimo*) knowledge; only the soul perceives the “intimate embrace” of the divine mystery. To describe the difference between several variants of the ultimate experience, the author doubles the image of the awakening (*recuerdo*): God is always present in the “womb” of the soul, but his presence is not always equally evident on the part of the human subject.

The peak experience of a well-disposed human interior corresponds to the experience of the awakening of the divine in the centre of the human soul, which is not necessarily a stable present (“if they were still communicating knowledge and expressions of love, it would already be in glory”).

A more common form of experience within this final stage of human spiritual development, according to John of the Cross, seems to be the divine indwelling of the essence of the soul, in the manner of “rest”, “as if he were asleep”: “Though she felt and tasted him, he was like the beloved who is immersed in sleep,”⁵⁰ “ordinarily he is there as if he were asleep... in the substance of her soul.”⁵¹ The human subject, on the other hand, has the capacity to perceive this divine presence (“She feels it very well and usually enjoys it”).

From the immediately following paragraph of *The living flame*, it would seem that far from everyone who aspires to this journey to the summit of the spiritual life, reaches this stage of union with God, in which the divine life is experienced not only as a constant presence but also as a mutual recognition and expression of love at the level of the essence of the human soul.

49 John of the Cross, *The living flame* 4, 14.

50 John of the Cross, *The living flame* 4, 14.

51 John of the Cross, *The living flame* 4, 15.

The union that occurs may remain at the level of occasional, pleasurable experience, but the predominant state is one in which the divine indwelling in the soul remains hidden to the human subject, “not normally felt... they do indeed have certain actions and movements of a spiritual nature, but these are not wholly and purely spiritual”.⁵²

A specific part of the culminating stage of spiritual experience that the Spanish mystic is still willing to hint at is the degree of union between the divine and human partners, which John of the Cross expresses by saying that “everything that is done and is done is perfect, because he does everything; it is like someone waking up and taking a breath”.⁵³ The mystic speaks of a specific joy (*extraño deleite*) in the perception of divine life, which he expresses with the image of “the breath of the Holy Spirit in God”. The human subject perceives, in his centre, the flowing divine life (breath) that comes to him and communicates the purely divine quality of God’s goodness, glory and tender love for man.

Conclusions

In the final paragraphs of *The living flame of love*, the Spanish mystic returns to the very beginning of his work, in which he tried to express and transmit his experience of the mystery of the Divine Incarnation, as he described it in the Romance of the Incarnation. If we have seen how in The Romance of the Incarnation he depicted the moment of the Incarnation of the Word of God, in *The living flame of love* this Word is given greater space as Verbo Esposo, which touches human existence at its core. There is a transformation in the relationship, where participation in the divine life opens the human person to the experience of knowing the divine essence, which is love. The latter is itself a communication and a gift that transforms the human inner being and makes possible the development of a human knowledge that transcends sensory knowledge (which is why it is difficult to express in the coordinates of discursive knowledge and the language of precise conceptual definitions).

⁵² John of the Cross, *The living flame* 4, 16 (own translation).

⁵³ John of the Cross, *The living flame* 4, 16 (own translation).

The Word of God appears as an active agent in the process of human transformation of man, created in the image and likeness of God (Gen. 1:26). Man, who is endowed by God with the potential to participate in the divine life of his Creator, is endowed by the mystery of the Incarnation of Christ with the Spirit, who gives him knowledge and insight into God's life (*inteligencia y noticia de Dios*) and kindles in him love as it is in God. This breathing of the Spirit goes from the essence of God to the essence of man and is linked to absorption in the Holy Spirit.

John of the Cross's supreme spiritual experience thus affects all dimensions of the person, from the body and human abilities to the soul's essence. These all participate in God's life in two ways: hidden or perceptible. The prevailing state is one in which God's presence in the human heart remains hidden (God 'rests' in the soul). When God "awakens" in the soul, this is accompanied by formlessness and is simultaneously a clear, perceptible and fulfilling experience.

The experience of spiritual marriage (*matrimonio espiritual*), which takes place at this stage of the spiritual process according to John of the Cross, involves a *unión efectiva*, that is, a total transformation of all the dimensions of human existence. This union is embedded in the dynamism of the life of God, opened up in Christ by the incarnation of the Son of God. The Word of God, then, in its essential quality (as reality-creating *dabar* and as the *Logos* of God incarnate in the reality of the world in Jesus Christ), is inseparably linked to the power of the Spirit of God (*rúah*). Together they transform human existence from its deepest centre, enabling the human interior to encounter its identity as the creative Word, the ground of all that is. Man's participation in this identity is only possible thanks to the Incarnate Word, who becomes the partner of the human soul and who, through the power of his Spirit (which also proceeds from the Father), accompanies the community of believers and enables them on their spiritual journey of following Christ and immersing themselves in his Paschal Mystery until the experience of Pentecost. The relationship between Christ and his disciples would be incomplete without including the experience that brings the Paschal Mystery full circle: the descent of the Holy Spirit upon the disciples at Pentecost.

It is this experience of "mysticism of Pentecost" which, in my opinion, is the goal of spiritual development and the original contribution of the mystic's text *The living flame of love*: its imaginary culmination of the mysticism of the Incarnate Word, which here passes into the "mysticism of the Pentecost"

who participates in the believers his Spirit to the extent that they are transformed and enabled to respond at the level of the divine identity shared in the Son of God: at the level of love. For him, the mysticism of the Incarnate Word of God is linked to the mysticism of “awakening of the Spouse-Word” in the essence of the soul and to the experience of the “breath of love” of the Holy Spirit, which presupposes that the otherness of the divine and the human subject within the relationship allows for a fearless reciprocal movement of surrender and acceptance of the otherness of the other within the relationship.

This experience of the unique gift of the Spirit of Christ, entrusted to the service of others, can then enable every other Christian disciple to communicate this “immensely powerful”, “immensely subtle” and “immensely sublime” experience of God to the next generation.

This work was supported by the project GAUK no. 400221 and the Charles University Research Centre program no. UNCE/24/SSH/019.

References

- Betschart C., *La crescita spirituale nella scuola carmelitana*, “Mysterion” 10 (2017) no. 2, pp. 171–183.
- Castro G., *Llama de amor viva (obra)*, in: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, ed. E. Pacho, Burgos 2009, pp. 875–893.
- Cuevas C., *Estudio literario*, in: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, eds. S. Ros, E. Pacho, T. Egido, C. Cuevas et al., Salamanca 1993, pp. 125–201.
- Escribano A., *Lenguaje y simbología en “Llama de amor viva”*, in: *Llama de Amor Viva. Actas del IV Congreso Mundial Sanjuanista*, eds. J. S. Fermín, R. Cuartas Londoño, Burgos 2021, pp. 113–140.
- García C., *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos 1990.
- García C., *La mística del Carmelo*, Burgos 2002.
- Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, eds. J. Á. Valente, J. Lara Garrido, Madrid 1995.
- Hlaváčová M., *The incarnation mystery in the writings of John of the Cross as a reverberation of Johannine christology*, “Acta Universitatis Carolinae Theologica” 1 (2024), pp. 117–134, <https://doi.org/10.14712/23363398.2024.9>.

- John of the Cross, *The living flame of love*, in: John of the Cross, *Collected Works of Saint John of the Cross. Revised Edition*, Washington 1991, pp. 641–715.
- Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, critical edition by E. Pacho, Burgos 2014.
- Llama de Amor Viva. Actas del IV Congreso Mundial Sanjuanista*, eds. J. S. Fermín, R. Cuartas Londoño, Burgos 2021.
- Marcos J. A., *La atención amorosa en clave de presencia: Juan de la Cruz*, “Revista de espiritualidad” 64 (2005), pp. 253–278.
- Matthew I., *Visualising christology: “Llama de amor viva” and the resurrection*, “Teresianum” 68 (2017) issue 1, pp. 87–125, <https://doi.org/10.1484/J.TER.4.2018059>.
- Pacho E., *Alma humana*, in: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, ed. E. Pacho, Burgos 2000, pp. 67–68.
- Ruiz F., *Cimas de contemplación: Exegesis de “Llama de amor viva”*, “Ephemerides Carmeliticae” 13 (1962) no. 1–2, pp. 257–298.
- Ruiz F., *Síntesis doctrinal*, in: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, eds. S. Ros, E. Pacho, T. Egido, C. Cuevas et al., Salamanca 1993, pp. 203–280.

Analecta Cracoviensiā

rocznik 57 • 2025 • strony 79–100

Renata Chrzanowska

 <https://orcid.org/0000-0002-0901-1043>

 renata.chrzanowska@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

Katecheta wobec cierpienia ucznia doświadczanego po śmierci zwierzęcia towarzyszącego

 <https://doi.org/10.15633/acr.5704>



Abstrakt

Katecheta wobec cierpienia ucznia doświadczanego po śmierci zwierzęcia towarzyszącego

Celem artykułu jest refleksja nad śmiercią zwierzęcia towarzyszącego oraz postawą, jaką winni przyjąć katecheci i duszpasterze wobec cierpienia dzieci i młodzieży doświadczających straty. Temat został omówiony w trzech punktach: (1) Śmierć zwierząt towarzyszących w wymiarze eschatologicznym. (2) Pochówek zwierzęcia towarzyszącego i żałoba po jego stracie. (3) Sposób, w jaki duszpasterze i katecheci winni wspierać dzieci i młodzież po stracie zwierząt towarzyszących. Na podstawie zebranych informacji podjęta zostanie próba znalezienia odpowiedzi na pytanie stanowiące główny problem badawczy: W jaki sposób, patrząc przez pryzmat katechetyczny, winno się wspierać dzieci i młodzież doświadczające śmierci zwierząt towarzyszących? W celu znalezienia odpowiedzi posłużono się metodą analizy tekstu oraz wnioskowania.

Słowa kluczowe: religia, dziecko, katecheta, śmierć, żałoba, zwierzęta towarzyszące



Abstract

The catechist's response to the suffering of a student experiencing the death of a pet

The aim of this article is to reflect on the death of a pet and the attitude that catechists and priests should adopt towards the suffering of children and young people experiencing loss. The topic has been discussed in three points: (1) The death of pets in an eschatological dimension. (2) The burial of a pet and mourning for its loss. (3) The way in which priests and catechists should support children and young people after they lose a pet. Based on the information gathered, an attempt will be made to answer the main research question: How should children and young people experiencing the death of a pet be supported from the catechetical perspective? In order to find the answer, text analysis and inference were used.

Keywords: religion, child, catechist, death, mourning, pets

Zagadnienie śmierci zwierząt towarzyszących oraz żałoby po nich we współczesnej teologii i filozofii podejmowane jest sporadycznie. Począwszy od XX wieku, temat ten jest poruszany coraz częściej przede wszystkim w prawie europejskim¹. Psychologia podejmuje go dość regularnie, zarówno w publikacjach naukowych, jak i wszelkiego rodzaju poradnikach, w tym również internetowych.

Najczęściej w literaturze spotykamy się z pojęciem „zwierzęta”, rzadziej natomiast z terminem „zwierzęta towarzyszące”², który, rozumiany jako zwierzęta pozostające lub mające zostać w przyszłości nabyte przez człowieka i trzymane w jego bezpośrednim otoczeniu domowym, dotrzymujące mu towarzystwa oraz sprawiające mu przyjemność, został doprecyzowany w roku 1987 przez Europejską Konwencję Ochrony Zwierząt Towarzyszących³. W literaturze stosuje się często zamienne pojęcie „zwierzęta domowe”, przez które najczęściej rozumie się: psy, koty, papugi, kanarki, chomiki, kawie, króliki czy fretki.

Wszystkie te stworzenia, podobnie jak człowiek, nie są wolne od chorób, starzenia się i śmierci. Śmierć zwierząt towarzyszących jest szczególnie trudna dla opiekunów, z którymi dzieliły one przestrzeń życiową. Często dotyka ona całej rodziny, dla której zwierzę stało się domownikiem. Dzieci i młodzież bardzo mocno przeżywają stratę ukochanego zwierzęcia. Szukając ukojenia swojego bólu zwracają się do swoich bliskich oraz nauczycieli, katechetów z wieloma pytaniami dotyczącymi losu zwierząt towarzyszących po ich śmierci oraz prawa do żałoby po nich. W jaki zatem sposób powinno się pomóc uczniom w przeżywaniu straty? Czy pomoc ta winna leżeć jedynie w kwestii działań psychoterapeutycznych i psychologicznych? Czy może

1 Informacje dotyczące zwierząt towarzyszących można znaleźć m.in. w: Światowej Deklaracji Praw Zwierząt uchwalonej przez UNESCO, 15.10.1978; Europejskiej Konwencji w sprawie ochrony zwierząt kregowych wykorzystywanych do celów doświadczalnych i innych celów naukowych, 18.03.1986, Dz. Urz. UE L.1999.222.31; Europejskiej Konwencji Ochrony Zwierząt Towarzyszących, Strasburg, 13.11.1987; Ustawie z dnia 21 sierpnia 1997 r. o ochronie zwierząt, Dz. U. Nr 111 poz. 724.

2 *Katechizm Kościoła katolickiego*, *Kompendium Katechizmu Kościoła katolickiego* oraz *Youcat* posługują się terminem „zwierzęta”. W *Słowniku języka polskiego PWN* używane jest pojęcie „zwierzęta domowe”. Termin „zwierzęta towarzyszące” znajduje się m.in. w Europejskiej Konwencji Ochrony Zwierząt Towarzyszących, dokładnie omówiony jest natomiast w dokumencie *Dobrostan zwierząt* (opracowanym przez WSAVA Global Veterinary Community). Zob. *Dobrostan zwierząt. Zbiór wytycznych przeznaczonych dla lekarzy weterynarii i personelu zakładów leczniczych dla zwierząt przygotowany przez WSAVA*, <https://wsava.org/wp-content/uploads/2020/02/WSAVA-Animal-Welfare-Guidelines-2018-POLISH.pdf> (30.11.2025).

3 Por. Europejska Konwencja Ochrony Zwierząt Towarzyszących, Strasburg, 13.11.1987, art. 1.

również duszpasterze i katecheci winni przyjść z pomocą katechizowanym, pomimo iż dokumenty katechetyczne⁴ nie poruszają tego zagadnienia?

Szukając odpowiedzi na postawione pytania, należy zastanowić się nad śmiercią zwierząt towarzyszących w wymiarze eschatologicznym oraz ich pochówkiem i żałobą po stracie. Wiedza ta bowiem stanowi fundament, na podstawie którego można rozważyć pomoc katechetów i duszpasterzy swoim podopiecznym. Jest również niezbędna do formułowania właściwych odpowiedzi na pytania dzieci i młodzieży doświadczających cierpienia po śmierci ich ukochanych zwierząt.

Śmierć zwierząt towarzyszących w wymiarze eschatologicznym

Zagadnienie śmierci zwierząt w wymiarze eschatologicznym bardzo rzadko omawiane jest w kontekście podziału na kategorie uwzględniające zwierzęta towarzyszące, gospodarskie, dzikie itp. Najczęściej temat porusza się w nawiązaniu do wszystkich zwierząt jako bożych stworzeń. Na przestrzeni wieków zajmowali się nim m.in. Arystoteles, Platon, Diogenes z Synopy, Porfiriusz z Tyru, Augustyn, Tomasz z Akwinu. Współcześnie.: Andrew Linzey, Ryan McLaughlin, Holmes Rolston, Hans Urs von Balthasar, Michael Rosenberger a w Polsce przede wszystkim: Waldemar Chrostowski, Mirosław Pawliszyn, Marta Giglok. Temat ten pojawiał się również w nauczaniu papieży⁵, m.in.: Pawła VI, Jana Pawła II, papieża Franciszka.

Jednym z głównym aspektów branych pod uwagę w rozważaniach na temat śmierci zwierząt i ich obecności w życiu wiecznym jest zagadnienie duszy.

4 Zagadnienie śmierci zwierząt towarzyszących oraz żałoby po nich nie jest uwzględnione w żadnym z poniższych dokumentów: Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020; Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001; Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010; Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2018.

5 Paweł VI, *Przemówienie podczas audiencji generalnej*, 28.05.1969, https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1969/documents/hf_p-vi_aud_19690528.html (07.08.2025); Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji generalnej*, 10.01.1990, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1990/documents/hf_jp-ii_aud_19900110.html (30.11.2025); Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 24.05.2015.

Pawliszyn, omawiając możliwość zbawienia stworzenia innego niż człowiek, odwołuje się do definicji ukazanej przez Arystotelesa, u którego dusza jest „szczególnego rodzaju aktem i formą rzeczy, która jest w możności, aby istnieć jako określona natura”⁶. Nawiązuje również do Davida Pitmana, nowozelandzkiego profesora, badacza tekstów biblijnych, który zauważa, że hebrajski termin *nephesh* stosowany jest zarówno w stosunku do zwierząt, jak i ludzi. Określa on ich specyficzną dyspozycję, rozumianą jako zdolność do życia, która wobec zwierząt przybiera formę „istota żywa” (*living creature*), zaś wobec ludzi „dusza żyjąca” (*living soul*)⁷.

Marta Giglok, rozważając śmierć zwierząt, w wymiarze eschatologicznym stawia pytanie: „Czy istnieje w nich coś na kształt duszy, która pozwoli im przetrwać moment śmierci, czy raczej umierają one i rzeczywiście całkowicie przestają istnieć, aż do momentu, w którym Bóg na nowo powoła je do życia?”⁸. Szukając odpowiedzi, autorka zauważa, iż człowiek posiada samoświadomość połączoną z wolną wolą i tożsamością, podczas gdy zwierzęta nie posiadają świadomości grzechu, nie podlegają zatem sądowi – trudno więc w tym kontekście mówić o istnieniu duszy zwierzęcej w wymiarze ludzkim⁹.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu także odnosi się do tego zagadnienia. Podczas audyencji generalnej (10 stycznia 1990 r.) zwraca uwagę, iż w człowieku jest „tchnienie życia” pochodzące z „tchnienia” samego Boga. W przypadku zwierząt Księga Rodzaju (Rdz 2, 19) nie wspomina o tak ścisłym związku z „tchnieniem” Boga. Papież zauważa jednak, że w innych tekstach biblijnych można odnaleźć informacje wskazujące na fakt, iż również zwierzęta mają „tchnienie życia”, czyli ducha ożywiającego, którego otrzymały od Boga. Pod tym względem człowiek, pochodzący z rąk Boga, wydaje się być solidarny ze wszystkimi istotami żywymi. Ojciec Święty podkreśla, że istnienie stworzeń zależy od działania Bożego tchnienia – ducha, który nie tylko stwarza, ale także zachowuje i nieustannie odnawia oblicze ziemi¹⁰.

6 Arystoteles, *O duszy* II, 2, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992, s. 77.

7 Por. D. Pitman, *Nephesh chayyah. A matter of life... and non-life*, <http://creation.com/nephesh-chayyah> (15.05.2025); M. Pawliszyn, *O możliwości zbawienia zwierzęcia innego niż człowiek*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2015 nr 2, s. 108.

8 M. Giglok, „Nadzieja nowego nieba i nowej ziemi”. *Katolicka eschatologia a świat zwierzęcy*, w: *Śmierć zwierzęcia: współczesne zootanologie*, red. M. Kotyczka, Katowice 2014, s. 184.

9 Por. M. Giglok, „Nadzieja nowego nieba i nowej ziemi”, s. 184.

10 Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audyencji generalnej*, 10.01.1990, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1990/documents/hf_jp-ii_aud_19900110.html (07.08.2025).

Andrew Linzey zauważa, że idea indywidualnego odkupienia zwierząt budzi zastrzeżenia wśród naukowców właśnie ze względu na odpowiedni rodzaj duszy koniecznej „dla nieśmiertelności”. Zwraca uwagę na nauczanie Kościoła, w którym rozróżnia się między duszą racjonalną, przynależną ludziom na wieczność, i nieracjonalną duszą zwierząt, która ginie wraz z nimi w chwili śmierci¹¹. Badacz podkreśla fakt, iż w rozważaniach eschatologicznych dotyczących śmierci zwierząt należy również wziąć pod uwagę łaskę i miłosierdzie Boga. Autor zauważa, że wobec braku możliwości pełnego wglądu w psychikę zwierzęcia, wzrasta stopień trudności w określeniu jego statusu duchowego. Z całkowitą pewnością stwierdza jednak, że miłosierny Bóg objawiony w Jezusie Chrystusie nie pozwoli, aby jakiegokolwiek ukochane stworzenie zginęło w zapomnieniu. Pozbawienie ewangelii nadziei wszystkich innych gatunków z wyjątkiem naszego, wydaje mu się zniekształceniem miłości Boga¹².

Podobne stanowisko zajmuje Ryan McLaughlin, zwracając uwagę na ewoluowanie poglądów dotyczących życia wiecznego zwierząt. Autor podkreśla, iż zarówno Augustyn, jak i Tomasz z Akwinu zajmowali w tej sprawie stanowisko, iż zwierzęta nie wezmą udziału w eschatologicznym spełnieniu, natomiast współcześnie coraz więcej filozofów i teologów nie wyklucza zwierząt z powszechnego odkupienia, nawiązując m.in. do wypowiedzi: Andrew Loutha, Hansa Ursa von Balthasara, Andrew Linzey, Jürgena Moltmanna¹³.

11 Por. „Some people may cavil at the confident notion that animals are redeemed individually. Even among those who believe in animal redemption, there are some who do not believe that animals have the right kind of ‘soul’ for immortality. Roman Catholic tradition has distinguished between the ‘rational’ soul, which equips humans for eternity, and the ‘non-rational’ soul of animals, which perishes after death” (A. Linzey, *Animals as grace. On being an animal liturgist*, <https://www.theway.org.uk/back/454Linzey.pdf>, s. 143).

12 Por. „But that absolute emphasis on rationality (at least as we understand it) seems inappropriate when we are talking of divine grace. It misses the point. And the point concerns God’s benevolence, not ours. I cannot with certainty look into an animal’s psyche and come to a conclusion about its spiritual status, but I can be sure—as sure as I am of anything—that the merciful God disclosed in Jesus Christ will not let any loved creature perish into oblivion. To deny this gospel of hope to all other species except our own strikes me as an arrogant, mean doctrine of God” (A. Linzey, *Animals as grace*, s. 143–144).

13 Por. „Both Augustine and Aquinas were adamant that plants and nonhuman animals would not participate in eschatological fulfilment (see McLaughlin 2014b). Contemporary thinkers, including Rolston (1994) and Sideris (2003) reject the idea that nature requires eschatological redemption. However, there is a substantial strand of history in Christian thought, especially in Eastern theology (see Louth 2008), that maintains nonhuman animals will participate in eschatological redemption. In line with this strand of tradition, and often as part of a response to the problem of animal suffering (Ward 1982), a number of thinkers have challenged the exclusion of animals from the eschaton on both biblical and

Ryan McLaughlin odwołuje się również do wypowiedzi papieża Franciszka, który w Encyklice *Laudato Si'* zauważył, iż „życie wieczne będzie wspólnym zadziwieniem, gdzie każde stworzenie, świetliście przemienione, zajmie swoje miejsce i będzie miało coś, czym obdarzy ubogich ostatecznie wyzwolonych”¹⁴.

Odzwierciedlenie myśli papieża Franciszka pojawia się również w wypowiedziach Marty Giglok, która zauważa, że ludziom po zmartwychwstaniu zostanie ofiarowany nowy świat, w którym swoje miejsce znajdą również zwierzęta¹⁵. W podobnym tonie wypowiada się Chrostowski, zwracając uwagę, iż „ostateczne odrodzenie oraz przemiana ludzi i świata obejmuje również zwierzęta i ich los, które, jak ludzie, korzystają z dobroci i opatrności Bożej (Ps 104, 24–31)”¹⁶. Autor ponadto zwraca uwagę, iż obietnica dotycząca odkupienia całego świata, także zwierząt, zawarta jest również w Nowym Testamencie w Liście św. Pawła do Rzymian, w którym czytamy: „stworzenie bowiem zostało poddane marność — nie z własnej chęci, ale ze względu na tego, który je poddał — w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 19–21)”¹⁷.

Do przytoczonego fragmentu z Listu św. Pawła do Rzymian odniósł się również papież Paweł VI podczas audiencji generalnej (28 maja 1969), zwracając się do lekarzy weterynarii. Podkreślił, że „zwierzęta, jako stworzenia Boże, w swoim niemy cierpieniu są znakiem powszechnego piętna grzechu i powszechnego oczekiwania na ostateczne odkupienie”¹⁸.

theological grounds” (R. McLaughlin, *Nonhuman animals in Christian theology*, <https://www.saet.ac.uk/Christianity/NonhumanAnimalsinChristianTheology.pdf>, s. 26).

14 Por. R. McLaughlin, *Nonhuman animals in Christian theology*, s. 26; Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 243.

15 Por. M. Giglok, „*Nadzieja nowego nieba i nowej ziemi*”, s. 183–184.

16 Por. W. Chrostowski, *Status zwierząt w Biblii*, „Forum Teologiczne” 6 (2005), s. 22.

17 Por. W. Chrostowski, *Status zwierząt w Biblii*, s. 22.

18 Por. „Desideriamo esprimere a voi, e, per il vostro tramite, a tutti i vostri colleghi, il Nostro compiacimento per la competenza, il senso del dovere, con cui vi prodigate sia per l'utilità del consorzio civile, nel campo specifico a voi riservato, sia per la cura che prestate agli animali, anch'essi creature di Dio, che nella loro muta sofferenza sono tuttavia un segno dell'universale stigma del peccato, e dell'universale attesa della redenzione finale, secondo le misteriose parole dell'apostolo Paolo: «L'intera creazione anela ansiosamente alla manifestazione gloriosa dei figli di Dio ... Anch'essa verrà affrancata dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla libertà della gloria dei figli di Dio» (Rom. 8, 19, 21)” (Paweł VI, *Przemówienie podczas audiencji generalnej*, 28.05.1969, https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1969/documents/hf_p-vi_aud_19690528.html [07.08.2025]).

Większość współczesnych badaczy skłania się ku tezie, iż w nowym, odkupionym przez Chrystusa świecie będzie miejsce dla wszystkich stworzeń, nie tylko dla ludzi¹⁹. Założenie to sprawia, że pojawiają się kolejne pytania dotyczące życia zwierząt po ich śmierci. Marta Giglok pyta wprost: „Jakiego zmartwychwstania dla zwierząt można oczekiwać? Czy mówiąc o «nadziei nowego nieba i nowej ziemi» teologia ma na myśli zmartwychwstanie zwierząt w sensie gatunkowym, czy raczej jednostkowym?”²⁰. Autorka, próbując znaleźć odpowiedzi na postawione przez siebie pytania, wyjaśnia, iż przez zmartwychwstanie gatunkowe rozumie wzbudzenie do życia zwierząt, natomiast zmartwychwstanie jednostkowe oznaczałoby wzbudzenie do życia każdego pojedynczego zwierzęcia, które zostało stworzone przez Boga. Ze zmartwychwstaniem jednostkowym zwierzęcia wiąże się kolejne pytanie postawione przez Martę Giglok: „Jaka będzie relacja zmartwychwstałych zwierząt do ludzi?”²¹. Szukając na nie odpowiedzi, autorka odwołuje się zarówno do zwierząt towarzyszących człowiekowi, jak i do wszystkich innych wykorzystywanych m.in. w celach gospodarczych. Zauważa, że „salomonowym wyjściem” byłoby zmartwychwstanie tych zwierząt, które pozostawały z człowiekiem w szczególnej relacji, będąc przez niego kochanymi. Odrzuca jednak tę hipotezę, podkreślając, że wówczas Bóg nie traktowałby jednakowo wszystkich zwierząt, które są Jego stworzeniami²².

Odmienne stanowisko w tej kwestii zajmuje Mirosław Pawliszyn, według którego zbawienie będzie dotyczyć zwierząt, które pozostawały w głębokich relacjach z ludźmi, dając im poczucie szczęścia, radości, spokoju. Autor zauważa, że jest prawdopodobne, iż to człowiek, będący uczestnikiem wieczności, stworzy zwierzęciu możliwość powtórnego bycia przy nim, jako akt uczestnictwa w mocy stwarzającej Boga, w nawiązaniu do słów Psalmu 82

19 W Polsce taką tezę wysuwa głównie Chrostowski oraz Giglok. W literaturze zagranicznej zagadnienie poruszają m.in.: R. McLaughlin, A. Linzey, M. Rosenberger. Temat ten pojawia się także w nauczaniu papieży, m.in. Pawła VI, Jana Pawła II, Franciszka. W podobnym tonie wypowiadał się papież Benedykt XVI, zwracając uwagę, iż Chrystus Odkupiciel przyjmuje całe stworzenie, by je przemienić i ofiarować Ojcu. Zob. Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 22.02.2007, nr 47, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html (07.08.2025).

20 Por. M. Giglok, „*Nadzieja nowego nieba i nowej ziemi*”, s. 183–184.

21 M. Giglok, „*Nadzieja nowego nieba i nowej ziemi*”, s. 185.

22 Por. M. Giglok, „*Nadzieja nowego nieba i nowej ziemi*”, s. 185.

„Ja rzekłem: Jesteście bogami”. Akt ten będzie stanowił gest odnalezienia wszystkich tych, których kochało się za życia na ziemi²³.

Nieco inne stanowisko można znaleźć u Michała Kaszowskiego, który w *Teologii dla dzieci i ich wychowawców* zwraca uwagę, iż zwierzęta, nie mając nieśmiertelnych dusz, nie zmartwychwstają, gdyby jednak Bóg w niebie zauważył, iż dziecku brakuje jego ulubionego zwierzęcia, to na pewno by je dla niego ożywił, ponieważ jest wszechmogący²⁴.

Analizując zagadnienie śmierci zwierząt, również towarzyszących, w wymiarze eschatologicznym, można zauważyć, iż badacze, odwołując się do różnych źródeł, w tym do Pisma Świętego oraz nauczania Kościoła (m.in. wypowiedzi papieży: Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI, Franciszka), nie wykluczają ich obecności w odkupionym przez Chrystusa nowym niebie i nowej ziemi. Podejście to daje zatem nadzieję na spotkanie się po śmierci ze zwierzęciem, które obdarzało się miłością za życia.

Pochówek zwierzęcia towarzyszącego i żałoba po jego stracie

Pochówek i żałoba po stracie zwierzęcia towarzyszącego to dwa zagadnienia, które są dość rzadko poruszane przez teologów. Omawia się je najczęściej w kontekście relacji, jaka łączyła człowieka z ukochanym stworzeniem.

„Odejściu” zwierzęcia domowego towarzyszy obowiązek zatroszczenia się o jego ciało po śmierci. Zgodnie z rozporządzeniem Parlamentu Europejskiego i Rady (WE) nr 1069/2009 z dnia 21 października 2009, określającym przepisy sanitarne dotyczące produktów ubocznych pochodzenia zwierzęcego i produktów pochodnych, nieprzeznaczonych do spożycia przez ludzi, zwłoki zwierzęcia domowego traktowane są jako odpad kategorii pierwszej²⁵. Zaleca się w art. 19 rozporządzenia unijnego, by zwłoki zwierząt domowych poddać: kremacji indywidualnej lub zbiorowej, utylizacji lub pogrzebać pod

23 Por. M. Pawliszyn, *O możliwości zbawienia zwierzęcia innego niż człowiek*, s. 115.

24 M. Kaszowski, *Nieśmiertelna dusza – prezent od Pana Boga*, w: M. Kaszowski, *Teologia dla dzieci i ich wychowawców*, https://www.teologia.pl/kid/dzieci_005_dusza.htm (15.05.2025).

25 Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (WE) nr 1069/2009 z dnia 21 października 2009 r. określające przepisy sanitarne dotyczące produktów ubocznych pochodzenia zwierzęcego, nieprzeznaczonych do spożycia przez ludzi, i uchylające rozporządzenie (WE) nr 1774/2002 (rozporządzenie o produktach ubocznych pochodzenia zwierzęcego), Dz. Urz. UE L 300 z 14.11.2009, p. 1.

nadzorem urzędowym w wyznaczonym do tego miejscu²⁶. Naprzeciw wytycznym Parlamentu Europejskiego wychodzą coraz częściej firmy specjalizujące się w kremacji zwierząt towarzyszących. W Polsce od paru lat działa ich kilka, m.in.: Esthima, Lwie Serce Iwaniccy, Rosengarten. Większość tych firm oferuje nie tylko kremację ukochanego zwierzęcia, ale również ceremonię pożegnania o charakterze świeckim²⁷. Opiekunowie, chcący pożegnać się z pupilem, coraz częściej decydują się na udział w takim obrzędzie, po którym urna z prochami trafia do domu, ogrodu, ulubionego miejsca zwierzęcia lub na grzebowisko (zwane również cmentarzem dla zwierząt).

Patrząc przez pryzmat ludzi wierzących, którzy chcą postrzegać śmierć swojego ukochanego zwierzęcia w perspektywie zbawienia, w Kościele zaczynają pojawiać się głosy, mówiące o braku ceremonii liturgicznej związanej z pochówkiem zwierząt.

Głównym propagatorem katolickim w tej kwestii jest Michael Rosenberger (teolog moralny z Linzu w Austrii), który uważa, iż Kościół powinien wprowadzić oficjalny rytuał pogrzebowy dla zwierząt, różniący się jednak od pochówku ludzi²⁸. W tej kwestii teolog odwołuje się do praktyk protestanckich m.in. w Hesji i Nassau oraz Kościoła Episkopalnego w USA. Zwraca również uwagę, iż wspólnota katolicka św. Henryka Mülhau, jako pierwsza wspólnota kościelna od 2016 roku umożliwia pochówek zwierząt na terenie cmentarza²⁹. Rosenberger stwierdza, iż zwierzęta są często równie ważną częścią rodziny jak pozostali domownicy, dlatego winny mieć prawo do pochówku w grobie rodzinnym. Podkreśla, że zwierzęta towarzyszące są dziś ściślej zintegrowane z rodziną niż w przeszłości, dlatego winno się to uwzględnić także w kulturze pogrzebowej³⁰. Pochówek zwierząt, zwłaszcza w bliskości ludzi, można by

26 Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (WE) nr 1069/2009 z dnia 21 października 2009 r., p. 19.

27 Esthima, *Jak przebiega kremacja Premium z ceremonią pożegnania?*, <https://esthima.pl/uslugi/kremacja-z-ceremonia-pozegnania/> (16.05.2025).

28 „Das Ritual müsste sich deutlich von der Bestattung von Menschen unterscheiden” (M. Rosenberger, *Tiere bestatten? Soziologische und theologische Überlegungen zu einem gesellschaftlichen Trend*, „Stimmen der Zeit” 2017 H. 235, s. 532).

29 M. Rosenberger, *Tiere bestatten? Soziologische und theologische Überlegungen zu einem gesellschaftlichen Trend*, w: *Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en) – Öffentliche Theologie im interdisziplinären Gespräch*, Lipsk 2020, s. 311.

30 „Tiere gehören oft genauso zur Familie wie Eltern und Kinder. Warum sollen sie nicht auch im Familiengrab bestattet werden? Friedhöfe waren wie bereits dargestellt zu allen Zeiten Bild der geltenden sozialen Beziehungen und Verhältnisse. Wenn Tiere heute enger in die Familie einbezogen werden

wówczas postrzegać jako wyraz wspólnoty i wspólny los ludzi i zwierząt oraz solidarność ze środowiskiem życia³¹. Kryterium, według Rosenbergera, winna stanowić raczej jakość relacji między ludźmi i zwierzętami. Zwierzęta przynależące do konkretnej rodziny, z którymi opiekunowie mieli bliską, osobistą relację, rozwijającą się przez lata, mogłyby być grzebane rytualnie³². Teolog jednocześnie podkreśla, iż zwierząt nie należy humanizować, a obrzędy pochówku winny się różnić od pogrzebu człowieka. Zwraca uwagę, iż Msza Święta pogrzebowa winna być zarezerwowana wyłącznie dla ludzi³³.

Marta Giglok obawia się, że oficjalna ceremonia pochówku zwierząt towarzyszących jest raczej nie do przyjęcia w Kościele katolickim, pomimo iż coraz częściej zakłada on, że zwierzęta będą uczestniczyły w skutkach zbawienia³⁴.

Podobne stanowisko zajmuje dominikanin o. Stefan Norkowski, który na pytanie postawione przez dziennikarza Piotra Dudka: „Czy jest sens chodzenia na cmentarze dla zwierząt?”, odpowiada, iż jego zdaniem „to jest już jeden krok za daleko, gdyż wskazywałoby, że zwierzęta są całkowicie podobnymi do nas i zrównane w swoim istnieniu”. Jednocześnie Norkowski nie wyklucza obecności zwierząt w niebie, na zasadzie istnienia relacyjnego: „jeśli my będziemy w niebie – to i one z nami”³⁵.

Śmierć zwierzęcia towarzyszącego dla wielu ludzi jest doświadczeniem traumatycznym. Szczególnie dzieci, młodzież, osoby samotne pozostające

als früher, dann ist es nur logisch, dass sich das auch in der Bestattungskultur manifestiert. Und schließlich müssen wir zugeben: Es hat ja bereits Zeiten gegeben, in denen die Kirche Mensch und Tier in einem Grab bestattet hat” Por. (M. Rosenberger, *Tiere bestatten? Soziologische und theologische Überlegungen zu einem gesellschaftlichen Trend*, w: *Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en)*, s. 315).

31 „Die Tierbestattung, insbesondere in der Nähe des Menschen, könnte dann als Ausdruck der Gemeinschaft und des gemeinsamen Schicksals von Menschen und (lebenden) Tieren, der Solidarität mit der belebten Umwelt gedeutet werden” (Por. M. Rosenberger, *Tiere bestatten? Soziologische und theologische Überlegungen zu einem gesellschaftlichen Trend*, w: *Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en)*, s. 315).

32 „Kriterium wird vielmehr die Qualität der Beziehung zwischen Mensch und Tier sein: Rituell bestatten wird man solche Tiere, zu denen die Tierhalterinnen ein enges persönliches Verhältnis hatten, die gleichsam «zur Familie» gehörten. Da ist über Jahre eine Beziehung gewachsen (M. Rosenberger, *Tiere bestatten? Soziologische und theologische Überlegungen zu einem gesellschaftlichen Trend*, w: *Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en)*, s. 315–316).

33 M. Rosenberger, *Tiere bestatten? Soziologische und theologische Überlegungen zu einem gesellschaftlichen Trend*, w: *Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en)*, s. 314.

34 Por. M. Giglok, „*Nadzieja nowego nieba i nowej ziemi*”, s. 186.

35 Por. D. Dudek, *Czy mój zwierzak pójdzie do nieba? Ksiądz odpowiada jasno*, <https://kobieta.onet.pl/wiadomosci/czy-moj-zwierzak-pojdzie-do-nieba-ksiazd-odpowiada-jasno/nrds6n2> (16.05.2025).

w głębokiej relacji ze swoim zwierzęciem często nie radzą sobie z emocjami, które towarzyszą stracie ukochanego zwierzęcia.

Jak zatem winni oni przeżywać ten okres? W jaki sposób powinni poradzić sobie z bólem? Czy czas po stracie zwierzęcia można nazwać okresem żałoby?

W historii znane są przypadki, w których ludzie traktujący zwierzęta jak domowników nie tylko opłakiwali ich stratę, ale również nosili po nich żałobę, np. Lucjusz Grakchus czy Antonia, żona Druzusa³⁶. Nie było to jednak zjawisko powszechne i najczęściej dotyczyło pojedynczych osób, często nierozumianych przez innych.

We współczesnej teologii zjawisko żałoby po stracie zwierzęcia towarzyszącego właściwie jest nieobecne. Zwraca się uwagę głównie na to, by katolik starał się rozróżnić między poczuciem straty po śmierci zwierzęcia od żałoby, jaką przeżywa się po odejściu kogoś z ludzi. Brakuje natomiast konkretnych wskazań, w jaki sposób osoby wierzące winny sobie poradzić po stracie ukochanego zwierzęcia.

Małgorzata Roeske zauważa, że w dzisiejszym świecie zdarza się dość często, iż żałoba po stracie zwierzęcia traktowana jest jako tzw. żałoba nieuprawniona, czyli nieakceptowana społecznie. Zjawisko to może przejawiać się m.in. poprzez:

- traktowanie straty zwierzęcia towarzyszącego jako mniej istotnej i niezastługującej na żałobę,
- propozycje podjęcia opieki nad kolejnym zwierzęciem w miejsce tego, które stracili,
- oczekiwanie ze strony otoczenia, iż ból po stracie pupila nie powinien trwać zbyt długo.

Takie zachowania ze strony społeczeństwa mogą prowadzić do pozbawienia wsparcia otoczenia względem cierpiącego opiekuna oraz braku „możliwości usytuowania swojego doświadczenia w szerszym wymiarze społeczno-kulturowym czy przeprowadzenia odpowiednich rytuałów pomagających przejść kolejne stadia żałoby”³⁷.

Podobne spostrzeżenia ma również Froma Walsh, która zwraca uwagę, iż żałoba po stracie zwierzęcia towarzyszącego jest często nie tylko

36 Por. A. M. di Nola, *Triumf śmierci. Antropologia żałoby*, red. nauk. M. Woźniak, tłum. J. Karnecka, M. Ol-szańska, R. Sosnowski i in., Kraków 2006, s. 303–304.

37 M. Roeske, *Utracona obecność. Doświadczenie żałoby po śmierci zwierzęcia towarzyszącego*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 8 (2022), s. 172, s. 187–188.

nieuзнawana przez otoczenie, ale także patologizowana i trywializowana, co w konsekwencji utrudnia jej przeżycie³⁸.

Psycholog Barbara Borzymowska, omawiając zagadnienie cierpienia po stracie ukochanego zwierzęcia, zauważa, że opiekun przechodzi przez takie same fazy jak w przypadku żałoby po człowieku. Podkreśla, iż ból po stracie uzależniony jest od relacji, jaka łączyła człowieka z istotą, która odeszła i w żaden sposób nie zależy od gatunku, do którego to stworzenie przynależało³⁹. Autorka zauważa, że strata może mieć podwójny wymiar:

- pierwotny – dotyczący bezpośrednio utraty fizycznej zwierzęcia, jego obecności w otaczającym człowieka świecie, doświadczania pustki, braku kontaktu fizycznego;
- wtórny – opierający się na konieczności rezygnacji ze wspólnych aktywności, podejmowanych razem ze zwierzęciem⁴⁰.

Badania przeprowadzone przez Lynn A. Planchon wskazują na fazy żałoby, jakie przechodzi człowiek, który utracił ukochane zwierzę – są to m.in.: złość, często ukierunkowana na personel weterynaryjny, smutek i depresja⁴¹. John Quackenbush i Denise Graveline zwracają natomiast uwagę na pojawiające się poczucie winy u opiekunów, którzy często czynią siebie współodpowiedzialnymi za śmierć zwierzęcia⁴². Ostatnią fazę żałoby według badaczy stanowi zaakceptowanie straty, próba pogodzenia się z odejściem zwierzęcia towarzyszącego. Często łączy się to z działaniami na rzecz innych zwierząt, potrzebujących pomocy np. w schroniskach⁴³.

Przeżywanie żałoby po stracie zwierzęcia towarzyszącego nie jest zjawiskiem powszechnie akceptowanym, pomimo badań potwierdzających, iż w zasadzie jej przebieg nie różni się zasadniczo od żałoby przeżywanej po

38 F. Walsh, *Human-animal bonds II: The role of pets in family systems and family therapy*, „Family Process” 48 (2009) issue 4, s. 481–499.

39 Por. B. Borzymowska, *Inaczej, tak samo? – Umieranie zwierząt*, w: *Non omnis moriar. Osobiste i majątkowe aspekty prawne śmierci człowieka. Zagadnienia wybrane*, red. J. Gołaczyński, J. Mazurkiewicz, J. Turłowski, D. Karkut, Wrocław 2015, s. 103.

40 Por. B. Borzymowska, *Inaczej, tak samo? – Umieranie zwierząt*, s. 104.

41 Por. L. A. Planchon, D. I. Templer, S. Stokes, J. Keller, *Death of a companion cat or dog and human bereavement: Psychosocial variables*, „Society & Animals” 10 (2002) issue 1, s. 93–105.

42 Por. J. Quackenbush, D. Graveline, *When your pet dies: How to cope with your feelings*, New York 1985, s. 131.

43 Por. L. A. Planchon, D. I. Templer, S. Stokes, J. Keller, *Death of a companion cat or dog and human bereavement*, s. 96.

stracie człowieka. Stąd osoby, które straciły zwierzę towarzyszące często szukają pomocy w wirtualnych wspólnotach⁴⁴ lub u osób, które mają zbliżoną do nich wrażliwość oraz również doświadczyły straty⁴⁵. Zdarza się, że ból po śmierci zwierzęcia towarzyszącego jest tak dotkliwy, iż opiekun potrzebuje wsparcia specjalisty: psychologa, psychiatry czy terapeuty. Problem wydaje się na tyle poważny, iż fundacje uruchamiają telefony zaufania, w których można uzyskać bezpłatne wsparcie⁴⁶.

Opiekunowie, którzy utracili zwierzę im towarzyszące, mogą otrzymać pomoc psychologiczną. Pojawia się zatem pytanie: Czy osoby wierzące nie powinny również otrzymać wsparcia duchowego od swoich duszpasterzy a dzieci i młodzież u katechetów?

Sposób, w jaki duszpasterze i katecheci winni wspierać dzieci i młodzież po stracie zwierząt towarzyszących

Problematyka towarzyszenia uczniowi po śmierci zwierzęcia domowego przez polskich badaczy podejmowana jest sporadycznie. Dokumenty programowe nauczania religii w polskiej szkole nie odnoszą się wprost do kwestii dotyczących zwierząt, nie poruszają również tematu dotyczącego ich śmierci⁴⁷. Anna Zellma zauważa, że: „w zasadzie nie występują w nich zagadnienia, które można by określić jako wyraźnie zmierzające do przekazywania katechizowanym treści dotyczących statusu zwierząt w życiu człowieka i kształtowania wobec tych stworzeń etycznych postaw”⁴⁸. Zagadnienie przeżywania śmierci zwierzęcia towarzyszącego przez dzieci i młodzież omawia

44 Przykładem wirtualnej grupy wsparcia dla opiekunów po stracie zwierzęcia towarzyszącego może być wspólnota „Łąki Wspomnień” działająca w kooperacji z firmą Esthima. Zob. *Łąki Wspomnień*, <https://www.facebook.com/groups/3820492344644776/> (16.05.2025).

45 Por. M. Roeske, *Utrata obecności*, s. 189.

46 Przykładem może być Fundacja Nagle Sami, która pod numerem telefonu 800 108 108 proponuje wsparcie również po stracie zwierząt. Zob. <https://naglesami.org.pl/telefon-wsparcia/800-108-108-rowniez-po-stracie-zwierzat/> (16.05.2025).

47 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010, Konferencja Episkopatu, *Polski Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2018.

48 A. Zellma, *Postawa wobec zwierząt w dokumentacjach programowych nauczania religii w polskiej szkole*, „Forum Teologiczne” 6 (2005), s. 111.

szerzej zespół badaczy: Katherine M. Crawford, Yiwen Zhu, Kathryn A. Davis, Samantha Ernst, Kristina Jacobsson, Kristen Nishimi, Andrew D.A. C. Smith i inni⁴⁹. Autorzy badań zauważają, że śmierć zwierząt towarzyszących może być traumatyczna dla dzieci i młodzieży, szczególnie w sytuacji, gdy były one z nimi mocno związane emocjonalnie. Naukowcy podkreślają, iż to jedna z pierwszych poważnych strat w życiu dziecka, mogąca prowadzić do krótko i długoterminowych reakcji w sferze psychicznej. Autorzy na podstawie przeprowadzonych badań zwracają uwagę, iż niezwykle pomocnym elementem dla dziecka pogrążonego w żałobie, mającym wręcz charakter terapeutyczny, może być obecność kogoś, z kim można porozmawiać w sposób współczujący⁵⁰.

W Polsce problem wsparcia dziecka po stracie zwierzęcia towarzyszącego pojawia się głównie w poradnikach internetowych, wśród których należy wyróżnić Akademię Esthimy⁵¹. W artykule *Bajka terapeutyczna dla dzieci po stracie pupila* – „Atosie, pamiętam o tobie”, opracowanym przez autorów współpracujących z Esthimą (głównie przez Anetę Zychmę, pedagog i mentorkę kryzysową w nurcie pozytywnej terapii kryzysu), można znaleźć konkretne wskazówki dotyczące wsparcia dziecka w żałobie po stracie zwierzęcia towarzyszącego⁵². W poradniku Akademii Esthimy zwraca się uwagę, iż winno pozwolić się dziecku przeżywać trudne emocje, bez trywializowania ich. „Pomocna w tym okresie może być normalizacja («To normalne, że tak się czujesz i tęsknisz za Atosem») oraz zapewnienie, że nie jest ono winne śmierci zwierzątka a wsparcie dorosłego winno opierać się na empatycznym towarzyszeniu»⁵³.

49 Badania poświęcone wpływowi śmierci zwierząt domowych na zdrowie psychiczne dzieci przeprowadził zespół specjalistów: Katherine M. Crawford, Yiwen Zhu, Kathryn A. Davis, Samantha Ernst, Kristina Jacobsson, Kristen Nishimi, Andrew D.A. C. Smith i Erin C. Dunn. Wyniki opublikowano w artykule: *The mental health effects of pet death during childhood: is it better to have loved and lost than never to have loved at all?*, „European Child & Adolescent Psychiatry” 30 (2021) issue 10, s. 1547–1558.

50 Por. K. M. Crawford, Y. Zhu, K.A. Davis i in., *The mental health effects of pet death during childhood*, s. 1547–1558.

51 Akademia Esthimy – to serwis tematyczny zawierający artykuły dotyczące śmierci zwierząt towarzyszących, wspierający opiekunów po stracie zwierzęcia, działający w kooperacji z firmą Esthima, świadczącą usługi kremacji zwierząt.

52 Esthima, *Bajka terapeutyczna dla dzieci po stracie pupila* – „Atosie, pamiętam o tobie”, <https://esthima.pl/bajka-terapeutyczna-dla-dzieci/> (15.05.2025).

53 Esthima, *Bajka terapeutyczna dla dzieci po stracie pupila*.

W literaturze przedmiotu najczęściej omawia się zagadnienie doświadczania straty w odniesieniu do przeżywania żałoby po stracie bliskiej osoby. Większość wniosków z nich płynących można również odnieść do cierpienia dziecka po stracie zwierzęcia towarzyszącego.

Dariusz Pater, omawiając problem cierpienia dzieci i młodzieży, podaje konkretne wskazania⁵⁴, które mogą być pomocne w działaniach podejmowanych przez duszpasterzy i katechetów wobec uczniów doświadczających traumatycznych przeżyć po stracie zwierzęcia towarzyszącego. Autor zwraca uwagę, iż należy znaleźć właściwy moment na kontakt z uczniem, otaczając go dyskretną opieką oraz proponując mu konkretną pomoc. Pater przestrzega przed „prawieniem kazań” oraz zachęcania do pogodzenia się z wolą Bożą. Podkreśla, iż bardzo ważne jest, by nie pozostawić ucznia samego z jego doświadczeniem cierpienia⁵⁵.

Natalia Ruman, poruszając problem pomocy rodziny i szkoły dziecku w przeżywaniu śmierci, nie odnosi się bezpośrednio do straty zwierzęcia domowego, zwraca jednak uwagę, iż dla uczniów wierzących najważniejsza jest w takiej sytuacji modlitwa za tych, którzy odeszli i za tych, którzy pozostali⁵⁶. W związku z tym, iż nie ma w Kościele rytuałów dotyczących śmierci zwierzęcia, modlitwa ta winna być ukierunkowana na ucznia cierpiącego po stracie.

Adam Zych, również odnosząc się ogólnie do zagadnienia śmierci, zauważa, że w cierpieniu i żałobie po stracie kogoś bliskiego ważną rolę dla osób wierzących odgrywają: Bóg, osoby bliskie i osoby z otoczenia, pomagające w re-integracji osobowości, a także odporność psychiczna zdobywana w trudnych doświadczeniach⁵⁷.

Marek Dziewiecki, poruszając zagadnienie towarzyszenia osobom przeżywającym żałobę, podaje konkretne wskazania, wśród których wymienia m.in.: empatyczne wczuwanie się w zachowania osoby cierpiącej, unikanie naiwnego pocieszania i pouczania, zachęcenie do budowania silniejszej więzi z Bogiem⁵⁸.

54 D. Pater, *Jak rozmawiać z młodymi ludźmi o cierpieniu? Analiza wybranych przypadków*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24 (2014) nr 1, s. 371.

55 D. Pater, *Jak rozmawiać z młodymi ludźmi o cierpieniu?*, s. 371.

56 N. Ruman, *Pomoc rodziny i szkoły dziecku przeżywającemu żałobę. Refleksje o śmierci*, w: *Dziecko w świecie innowacyjnej edukacji, współdziałania i wartości*, t. 2, red. U. Szuścik, B. Oelszlaeger-Kosturek, Katowice 2014, s. 172.

57 A. Zych, *Przekraczając smugę cienia. Szkice z gerontologii i tanatologii*, Katowice 2009, s. 254.

58 M. Dziewiecki, *Śmierć, żałoba i życie*, „Wychowawca” 2008 nr 11, s. 15.

Fundusz Dzieci Osieroconych TUMBO Pomaga opracował poradnik dla nauczycieli dotyczący pomocy dzieciom i młodzieży w żałobie⁵⁹, w którym podkreśla się, że szkoła powinna dostosować sposób wsparcia do konkretnego ucznia i jego potrzeb. Zwraca się uwagę na istnienie trzech poziomów, które mogą być realizowane poprzez szkołę:

- poziom podstawowy — opierający się na relacjach nauczycieli z uczniem, w którym wyrażona jest troska o jego dobro. Jest to naturalny system wsparcia, oparty na zaufaniu, akceptacji uczuć, stwarzaniu przestrzeni do porozumienia, w której uczeń będzie czuł się bezpiecznie;
- psychoedukacja — to drugi poziom — oparty przede wszystkim na działaniach terapeutycznych udzielanych przez pedagogów i psychologów oraz dostarczeniu uczniowi wiedzy nt. reakcji związanych z żałobą;
- trzeci poziom odnosi się do wsparcia psychoterapeutycznego udzielanego przez specjalistów najczęściej poza terenem placówki⁶⁰.

W działaniach duszpasterskich czy katechetycznych ważny jest szczególnie poziom podstawowy. To katecheci i duszpasterze są osobami, u których uczniowie doświadczający cierpienia i bólu po stracie zwierzęcia towarzyszącego niejednokrotnie szukają pomocy.

Oprócz aktywnego słuchania, nietrywializowania oraz nie pouczenia, katecheci mogą również wraz z wpływem czasu ukierunkować dzieci i młodzież na konkretne działania wobec zwierząt, np. zachęcając ich do wspierania podopiecznych w schroniskach i przytuliskach dla bezdomnych zwierząt. W pomoc w schroniskach można zaangażować nie tylko ucznia przeżywającego stratę ukochanego pupila, ale całą społeczność klasową czy szkolną.

Katecheci i duszpasterze mogą również pomóc dzieciom i młodzieży na poziomie drugim, wspierając pedagogów i psychologów w działaniach terapeutycznych. W tym celu warto zaangażować w pomoc osobie doświadczającej straty kolegów i koleżanki z klasy, umiejętnie wprowadzając ich w zagadnienia dotyczące śmierci zwierząt towarzyszących, przeprowadzając np. spotkanie lub lekcję na ten temat, podczas której zostaną wykorzystane bajki terapeutyczne — ad exemplum Anety Zychmy *Atosie, pamiętam o tobie*⁶¹. Za-

59 *Żałoba dzieci i młodzieży — poradnik dla nauczycieli*, <http://new.tumbopomaga.pl/dla-nauczycieli/zaloba-dzieci-i-mlodziezy-poradnik-dla-nauczycieli/> (15.05.2025).

60 *Żałoba dzieci i młodzieży — poradnik dla nauczycieli*, s. 11.

61 A. Zychma, „*Atosie, pamiętam o tobie*”, https://drive.google.com/file/d/1Lb_vg4qtWMDk99HEO3N-36NyqHR4Xw47W/view?pli=1, s. 1.

jęcia takie pomogą nie tylko uczniowi, który stracił zwierzę towarzyszące, ale również będą miały wpływ na pozostałą część klasy w zrozumieniu jego emocji, bólu i cierpienia.

Rozmawiając z dziećmi młodszymi można również oprócz bajek terapeutycznych skorzystać z propozycji Victorii Ryan: *Czy mój zwierzak pójdzie do nieba? Jak poradzić sobie ze śmiercią pupila*⁶². Obie pozycje, zarówno Zychmy, jak i Ryan, w sposób przystępny pomagają zrozumieć dzieciom emocje, które towarzyszą utracie zwierzęcia towarzyszącego. Podsuwają również kreatywne pomysły na złagodzenie żalu i upamiętnienie utraconego pupila.

Podsumowanie

We współczesnym świecie znacznie zmieniło się podejście do zwierząt towarzyszących. W Katechizmie Kościoła katolickiego zwraca się uwagę na poszanowanie integralności stworzenia. Zwierzęta ukazane są jako stworzenia Boże, otoczone przez Boga opatrnością i troską, bowiem przez samo tylko swoje istnienie oddają Mu chwałę i błogosławią Go. Ludzie mogą kochać zwierzęta, zobowiązani są również do życzliwości wobec nich. Muszą jednak pamiętać, by nie stały się one przedmiotem uczuć należnych wyłącznie osobom⁶³.

W ostatnich latach ewoluuje także nauczanie Kościoła dotyczące śmierci zwierząt w wymiarze eschatologicznym. Coraz częściej w Kościele pojawiają się głosy teologów proponujące wprowadzenie rytuałów pogrzebowych dla zwierząt towarzyszących, postrzeganych w rodzinach jako domownicy.

Osobami, które szczególnie przeżywają śmierć zwierząt towarzyszących są przede wszystkim dzieci i młodzież, ze względu na fakt, iż bardzo często łączą się to z pierwszą, nieodwracalną stratą.

Dzieci i młodzież uczęszczające na lekcje religii nierzadko szukają pomocy po stracie ukochanego zwierzęcia u swoich duszpasterzy i katechetów. Niestety, niejednokrotnie nie dysponują oni narzędziami, które mogliby wykorzystać we wsparciu swoich podopiecznych. Stąd bardzo ważnym jest, by wśród katechetów i duszpasterzy:

62 V. Ryan, *Czy mój zwierzak pójdzie do nieba? Jak poradzić sobie ze śmiercią pupila*, Warszawa 2024.

63 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 2415–2418.

- upowszechnić wiedzę dotyczącą etapów przeżywania żałoby przez dzieci i młodzież doświadczające śmierci zwierzęcia towarzyszącego,
- kształtować postawę empatii i współczucia oraz aktywnego słuchania,
- uwrażliwiać na nietrywializowanie problemu oraz niepouczanie,
- zachęcić do wsparcia dziecka, by nie pozostawić go samego z problemem,
- nauczyć kreatywnych sposobów łagodzenia żalu i upamiętnienia utraconego zwierzęcia.

W tym celu warto zastanowić się nad przygotowaniem specjalistycznej literatury oraz przeprowadzeniem warsztatów metodycznych, które ułatwiłyby katechetom i duszpasterzom wspieranie podopiecznych doświadczających cierpienia i żałoby po stracie zwierzęcia towarzyszącego. Nic bowiem nie jest w stanie bardziej pomóc młodemu człowiekowi przeżywającemu stratę niż osobisty kontakt z drugim człowiekiem, który nie tylko go wysłucha, ale wesprze w mądry sposób, przyprawiając do Chrystusa.

Bibliografia

- Arystoteles, *O duszy* II, 2, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992, s. 77.
- Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 22.02.2007, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html (07.08.2025).
- Borzymowska B., *Inaczej, tak samo? — Umieranie zwierząt*, w: *Non omnis moriar. Osobiste i majątkowe aspekty prawne śmierci człowieka. Zagadnienia wybrane*, red. J. Gołaczyński, J. Mazurkiewicz, J. Turłukowski, D. Karkut, Wrocław 2015, s. 101–110.
- Chrostowski W., *Status zwierząt w Biblii*, „Forum Teologiczne” 6 (2005), s. 7–22.
- Crawford K. M., Zhu Y., Davis K. A., Ernst S., Jacobsson K., Nishimi K., Smith A. D. A. C., Dunn E. C., *The mental health effects of pet death during childhood: is it better to have loved and lost than never to have loved at all?*, „European Child & Adolescent Psychiatry” 30 (2021) issue 10, s. 1547–1558.
- di Nola A. M., *Triumf śmierci. Antropologia żałoby*, red. nauk. M. Woźniak, tłum. J. Karnecka, M. Olszańska i in., Kraków 2006.

- Dudek D., *Czy mój zwierzak pójdzie do nieba? Ksiądz odpowiada jasno*, <https://kobieta.onet.pl/wiadomosci/czy-moj-zwierzak-pojdzie-do-nieba-ksiadz-odpowiada-jasno/nrds6n2> (16.05.2025).
- Dziewiecki M., *Śmierć, żałoba i życie*, „Wychowawca” 2008 nr 11, s. 15.
- Esthima, *Jak przebiega kremacja Premium z ceremonią pożegnania?*, <https://esthima.pl/uslugi/kremacja-z-ceremonia-pozegnania/> (16.05.2025).
- Europejska Konwencja Ochrony Zwierząt Towarzyszących, Strasburg, 13.11.1987.
- Europejska Konwencja w sprawie ochrony zwierząt kręgowych wykorzystywanych do celów doświadczalnych i innych celów naukowych, 18.03.1986, Dz. Urz. UE L.1999.222.31.
- Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 24.05.2015.
- Giglok M., „*Nadzieja nowego nieba i nowej ziemi*”. *Katolicka eschatologia a świat zwierzęcy*, w: *Śmierć zwierzęcia: współczesne zootanatologie*, red. M. Kotyczka, Katowice 2014, s. 173–187.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji generalnej*, 10.01.1990, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1990/documents/hf_jp-ii_aud_19900110.html (07.08.2025).
- Kaszowski M., *Nieśmiertelna dusza – prezent od Pana Boga. Teologia dla dzieci i ich wychowawców*, https://www.teologia.pl/kid/dzieci_005_dusza.htm (15.05.2025).
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2018.
- Linzey A., *Animals as grace. On being an animal liturgist*, <https://www.theway.org.uk/back/454Linzey.pdf> (30.11.2025), s. 137–150.
- McLaughlin R., *Nonhuman animals in Christian theology*, <https://www.saet.ac.uk/Christianity/NonhumanAnimalsinChristianTheology> (30.11.2025), s. 1–43.
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020.
- Pater D., *Jak rozmawiać z młodymi ludźmi o cierpieniu? Analiza wybranych przypadków*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24 (2014) nr 1, s. 369–378.

- Paweł VI, *Przemówienie podczas audiencji generalnej*, 28.05.1969, https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1969/documents/hf_p-vi_aud_19690528.html (07.08.2025).
- Pawliszyn M., *O możliwości zbawienia zwierzęcia innego niż człowiek*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2015 nr 2, s. 105–116.
- Pitman D., *Nephesh chayyāh. A matter of life... and non-life*, <http://creation.com/nephesh-chayyah> (15.05.2025).
- Planchon L. A., Templer I. D., Stokes S., Keller J., *Death of a companion cat or dog and human bereavement: psychosocial variablese*, „Society & Animals” 10 (2002) issue 1, s. 93–105, <https://doi.org/10.1163/156853002760030897>.
- Quackenbush J., Graveline D., *When your pet dies: How to cope with your feelings*, New York 1985.
- Roeske M., *Utracona obecność. Doświadczenie żałoby po śmierci zwierzęcia towarzyszącego*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 8 (2022), s. 171–193, <https://doi.org/10.26881/etno.2022.8.08>.
- Rosenberger M., *Tiere bestatten? Soziologische und theologische Überlegungen zu einem gesellschaftlichen Trend*, „Stimmen der Zeit” 235/2017, s. 531–539.
- Rosenberger M., *Tiere bestatten? Soziologische und theologische Überlegungen zu einem gesellschaftlichen Trend*, w: *Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en) – Öffentliche Theologie im interdisziplinären Gespräch*, Lipsk 2020, s. 307–318.
- Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (WE) nr 1069/2009 z dnia 21 października 2009 r. określające przepisy sanitarne dotyczące produktów ubocznych pochodzenia zwierzęcego, nieprzeznaczonych do spożycia przez ludzi, i uchylające rozporządzenie (WE) nr 1774/2002 (rozporządzenie o produktach ubocznych pochodzenia zwierzęcego), Dz. Urz. UE L 300 z 14.11.2009.
- Ruman N., *Pomoc rodziny i szkoły dziecku przeżywającemu żałobę. Refleksje o śmierci*, w: *Dziecko w świecie innowacyjnej edukacji, współdziałania i wartości*, t. 2, red. U. Szuścik, B. Oelszlaeger-Kosturek, Katowice 2014, s. 163–178.
- Ryan V., *Czy mój zwierzak pójdzie do nieba? Jak poradzić sobie ze śmiercią pupila*, Warszawa 2024.
- Światowa Deklaracja Praw Zwierząt uchwalona przez UNESCO, 15.10.1978.
- Ustawa z dnia 21 sierpnia 1997 r. o ochronie zwierząt, Dz. U. Nr 111 poz. 724.
- Walsh F., *Human-animal bonds II: The role of pets in family systems and family therapy*, „Family Process” 4 (2009) issue 4, s. 481–499, <https://doi.org/10.1111/j.1545-5300.2009.01297.x>.
- Zellma A., *Postawa wobec zwierząt w dokumentacjach programowych nauczania religii w polskiej szkole*, „Forum Teologiczne” 6 (2005), s. 107–117.

Zych A., *Przekraczając smugę cienia. Szkice z gerontologii i tanatologii*, Katowice 2009.

Zychma A., *Atosie, pamiętam o tobie*, https://drive.google.com/file/d/1Lb_vg4qtWMDk99HEO3N36NyqHR4Xw47W/view?fbclid=IwAR37U2w3mHE-IZ_TG1LCvj-3iGjAk33La-QqlhDC2_X2FVJ8bF5jYbAl2TwI (30.11.2025), s. 1.

Żaloba dzieci i młodzieży – poradnik dla nauczycieli, <http://new.tumbopomaga.pl/dla-nauczycieli/zaloba-dzieci-i-mlodziezy-poradnik-dla-nauczycieli/> (15.05.2025).

Analecta Cracoviensiā

rocznik 57 • 2025 • strony 101–112

Grzegorz Hołub

 <https://orcid.org/0000-0002-0312-3693>

 grzegorz.holub@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

„Nieszczęsna płodność”. Geneza problemu i odpowiedź personalistyczna

 <https://doi.org/10.15633/acr.5705>



Historia artykułu • Zgłoszony: 16 czerwca 2025 • Zaakceptowany: 9 września 2025 • Opublikowany: 31 grudnia 2025

ISSN 0209-0864 (druk) • ISSN 2391-6842 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

„Nieszczęsna płodność”. Geneza problemu i odpowiedź personalistyczna

W kulturze współczesnej, zdominowanej przez myślenie indywidualistyczne i naturalistyczne, problem ludzkiej cielesności i płodności podsiada specyficzne rozumienie. Wydaje się, że mamy do czynienia ze swoistą celebracją kultury ciała. Wiele fenomenów społecznych potwierdzałoby to przypuszczenie. Tezę, którą tutaj jednak się stawia, jest twierdzenie, że w istocie mamy do czynienia nie z kultem naturalności i cielesności, ale z dystansowaniem się do tego, co naturalne i z zapomnieniem o sferze cielesnej: o jej symbolice, głębszym znaczeniu i jej właściwych funkcjach. Problemem nie jest docenianie czy przecenianie wartości ciała i waloryzacja ludzkiej vitalności i płodności, ale ich degradacja i instrumentalizacja. Wynika to zasadniczo z błędnego filozoficznie rozumienia człowieka, powodowanego zasadniczo przez ograniczenie perspektywy poznawczej, co jest typowe dla stanowiska materialistycznego (naturalistycznego) i idealistycznego. Odpowiedź personalistyczna na tę sytuację polega przede wszystkim na zmianie spojrzenia na osobę ludzką, na jej cielesność i wrodzone skłonności. Integralne spojrzenie na osobę ludzką pozwala na odkrycie tego, co jest w niej naturalne i stanowi część życia osobowego. Osoba, jako istota cielesno-duchowa, jest również swoim własnym ciałem, a przynależny jej dynamizm płodności nie ma charakteru kłopotliwej przypadłości, ale jest wielkim darem w relacjach osobowych i w szczytnym zadaniu przekazywania ludzkiego życia.

Słowa kluczowe: płodność, osoba ludzka, indywidualizm, naturalizm, personalizm

Abstract

“Unfortunate fertility”. The genesis of the problem and the personalist response

In contemporary culture, dominated by individualistic and naturalistic thinking, the problem of human corporeality and fertility is given a specific understanding. We seem to be dealing with a kind of celebration of the culture of the body; many social phenomena would confirm this observation. However, the thesis that is put forward here, is that we are in fact dealing not with a cult of naturalness and corporeality, but with a distancing from what is natural and a forgetting of the corporeal sphere: its symbolism, its deeper meaning and its proper functions. The problem is not the appreciation or overestimation of the value of the body and the valorization of human vitality and fertility, but their degradation and instrumentalization. This is fundamentally due to a philosophically erroneous understanding of the human being, caused essentially by the limitation of the cognitive perspective, typical for such positions as materialism (naturalism) and idealism. The personalist response to this situation consists first and foremost in changing the view of the human person, of his or her corporeality and innate tendencies. An integral view of the human person makes it possible to discover that what is natural in him or her is a part of personal life. The person, as a corporeal-spiritual being, is also his or her own body, and the fertility dynamism belonging to him or her does not have the character of a troublesome disposition, but is a great gift in personal relationships and in the noble task of transmitting human life.

Keywords: fertility, human person, individualism, naturalism, personalism

Współczesny zsekularyzowany świat można opisać na różne sposoby. Dla jednych będzie to świat późnej nowoczesności, dla innych epoka post-post-modernistyczna, dla jeszcze innych okres po rewolucji wirtualnej dryfujący w stronę transhumanizmu i genderyzmu. Na użytek naszych rozważań posłużmy się odwróconym terminem Johna Milтона i postawmy tezę, że nasz czas to nic innego, jak „raj odzyskany” (u Milтона „raj utracony”)¹. Jeśli idzie przynajmniej o świat euroatlantycki, pojawiło się parę mocnych przesłanek, aby posługiwać się takim terminem. Odrzucenie moralności prawa naturalnego; indywidualizm i relatywizm jako nowa ortodoksja; szerzący się permissywizm moralny; wzrastający sceptycyzm względem religii objawionej, a szczególnie chrześcijaństwa i zastępowanie jej „religią praw człowieka” (Roger Scruton)² bądź formami wierzeń neopogańskich (Chantal Delsol)³, to tylko niektóre oznaki naszych czasów. Idzie z tym w parze promowane przez wpływowe elity przekonanie, że człowiek się coraz bardziej wyzwala od różnych ograniczeń; coraz bardziej odzyskuje to, co było mu na przestrzeni wieków „odbierane” albo „reglamentowane” — szczególnie, jeśli idzie o sferę obyczaju i moralności. W percepcji wielu może to być nic innego, jak powrót do raju utraconego — ale zlokalizowanego tu, w tym świecie, i „odzyskiwanego” mocą sił własnych: techniki, technologii, nowych aranżacji politycznych animowanych budzeniem w człowieku tego, co „naturalne”.

W nurcie powrotu do raju utraconego poczesne miejsce zajmuje swoisty kult naturalności i cielesności, który dokonuje się poprzez zakwestionowanie tajemnicy sfery intymnej. Jedną z konsekwencji tej transformacji jest uwolnienie aktywności seksualnej od wszelkiego tabu. W efekcie mamy kulturę wysoce nasyconą treściami erotycznymi i seksualnymi, która jest ekspansywna i anektująca coraz to nowe obszary naszej rzeczywistości (np. seksualizacja dzieci). W świetle tego — jak się wydaje — dobrze lokuje się interesujący nas temat płodności, tak istotnie łączący się z ludzką cielesnością. Tutaj także — jak ktoś mógłby twierdzić — może być płodność bez ograniczeń, bez niepotrzebnych restrykcji, płodność jako wyraz naturalnej spontaniczności człowieka. Czy jednak jest tak naprawdę? Czy postępująca seksualizacja idzie w parze ze wzrostem płodności i dietności?

1 J. Milton, *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Kraków 2003.

2 Roger Scruton wygłaszał ten pogląd w licznych prezentacjach dostępnych na platformie Youtube.

3 Zob. C. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, przekł. P. Napiwodzki, Kraków 2023, s. 54.

W świecie euroatlantyckim i w tych rejonach, które są pod jego wpływem, zależność jest właściwie odwrotna. Im bardziej postępuje liberalizacja sfery intymnej, tym bardziej zmniejsza się przyrost naturalny; właściwie już większość krajów tej strefy kulturowej cierpi z powodu zakłóceń związanych z zastępowalnością pokoleń⁴.

Jak więc wytłumaczyć to paradoksalne zjawisko: z jednej strony „kultu cielesności”, a z drugiej wygaszania płodności, a w konsekwencji — spadek dzietności i postępująca depopulacja? Tezę, którą tutaj należy postawić, jest twierdzenie, że w istocie mamy do czynienia nie z kultem naturalności i cielesności, ale z dystansowaniem się od tego, co naturalne i z zapomnieniem o sferze cielesnej: o jej symbolice, głębszym znaczeniu i jej właściwych funkcjach. Problemem nie jest docenianie czy przecenianie wartości ciała i waloryzacja ludzkiej witalności i płodności, ale ich degradacja i instrumentalizacja.

W spojrzeniu historycznym

W kulturze zachodniej problem ze zrozumieniem ludzkiej cielesności nie jest czymś nowym. Coś, co wydaje się być tak oczywiste, czyli fakt, że jesteśmy istotami cielesnymi, od wieków sprawiał problemy różnym myślicielom i filozofom. Łatwiej byłoby utożsamiać człowieka z czynnikiem duchowym: z duszą, rozumem, iskrą Bożą, niż z jego konstytucją materialną. Dla Platona na przykład człowiek to dusza uwięziona w ciele; dla jego późnych następców, dla neoplatoników — ciało to nawet grób duszy. Ten wątek platoński przewija się przez całą późniejszą historię myśli zachodniej i dobrze wpisuje się w nią myśl Renégó Descartesa, Kartezjusza, dla którego człowiek podzielony jest na substancję myślącą i substancję rozciągłą, rozumianą na wzór mechanizmu, ze wskazaniem, że ten prawdziwy człowiek to część myśląca: idee jasne i wyraźne⁵. W czasach nam bliższych można wskazać na wiele przykładów

4 Zob. np. W. Lizińska, R. Kisiel, A. Danileviča, *Zjawisko depopulacji jako problem rozwojowy w krajach Europy środkowo-wschodniej*, „Przegląd Wschodnioeuropejski” 15 (2024) nr 2, s. 67–85.

5 W swoim głównym dziele *Medytacje o filozofii pierwszej*, Kartezjusz powie: „jestem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem (*mens*) bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*). [...] Nie jestem tym układem członków, który się ciałem ludzkim nazywa” (R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąbska, Kęty 2001, s. 50).

przedkładania tego, co wewnętrzne kosztem tego, co zewnętrzne, kosztem ludzkiej cielesności. Na przykład myśl radykalnego, laickiego egzystencjalizmu ze znaną zasadą Jeana-Paula Sartre’a, że egzystencja poprzedza esencję⁶, dobrze obrazuje ten trend. Człowiek, który jest nade wszystko samokreującą się wolnością, a zewnętrzność wraz z cielesnością traktowane są jako materiał tej autokreacji. Pogląd ten zaraził niemal całą kulturę współczesnego Zachodu⁷.

Niemalą rolę w pomniejszaniu roli ciała i jego naturalnych funkcji odegrała myśl religijna. W świecie zachodnim można wskazać na różne przykłady wierzeń religijnych, zwłaszcza tych poprzedzających chrześcijaństwo. Szczególną rolę jednak pełni tu nurt religijno-filozoficzny zwany gnostycyzmem. Charakteryzuje się on głębokim dualizmem, gdzie duch jest synonimem tego, co dobre, a materia tego, co złe i pozorne. W przekonaniu gnostyków istnieje dobry bóg i zły bóg. To, co materialne jest dziełem tego drugiego. Konsekwentnie ludzkie ciało jest częścią tego, co złe, a małżeństwo, płodność i prokreacja przedłużają tylko działanie zła, czyli złego boga. Choć gnostycyzm pojawił się w pierwszym wieku naszej ery, to jednak jest on stale obecny w różnych inkarnacjach, jak na przykład we współczesnym genderyzmie (ideologii gender)⁸ a być może i w transhumanizmie⁹.

Płodność w kulturze indywidualizmu

Ciało ludzkie z wpisanymi w siebie dynamizmami płodności stanowi coś, co nie podlega łatwej manipulacji. Nie można go dostosować do chwilowych

6 J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. K. Szeżyńska-Mačkowiak, J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 23–24.

7 Carter Snead w swojej książce na temat stanu współczesnej bioetyki amerykańskiej zauważa, że tym, co w niej dominuje, jest „wizja, która zasadniczo określa człowieka jako zatomizowaną i osamotnioną wolę. To stawia znak równości pomiędzy ludzkim stawianiem się a zdolnością do formułowania i realizowania planów na przyszłość, które są wyłączenie wytworem danej jednostki” (O. C. Snead, *What it means to be human. The case for the body in public bioethics*, Cambridge 2020, s. 3).

8 Zob. J. S. Grabowski, *Unraveling gender. The battle over sexual difference*, Gastonia 2022, s. 115n.

9 W trendzie tym ciało ludzkie uważane jest za coś, co ogranicza człowieka. Konsekwentnie należy je „ulepszać”, a w samym posthumanizmie – pozbyć się go całkowicie i zastąpić czymś, co da „większe” możliwości rozwoju. Zob. np. *The transhumanist declaration*, nr 4, <https://itp.uni-frankfurt.de/~gros/Mind2010/transhumanDeclaration.pdf> (16.06.2025).

ludzkich zachcianek; człowiek zastaje je i może się do niego ustosunkować dwójako: zaakceptować swą cielesność z tym wszystkim, co ono niesie, albo też przyjąć postawę dezaprobaty. Ta druga postawa jest dzisiaj szczególnie rozpowszechniona i przejawia się stałymi próbami zapanowania nad tym, co jednak rządzi się swoimi prawami. W dziedzinie płodności najmocniejszą formą tych działań jest antykoncepcja.

Dynamizmy płodności właściwie wchodzą w konflikt z mentalnością radykalnego indywidualizmu i autokreacji. Jednostka skoncentrowana na własnych planach i zdominowana przez pragnienie stałej autoekspresji, postrzega płodność, wraz z jej konsekwencjami, jako adwersarza, który narzuca jej coś, czego ona chce uniknąć. W tym znaczeniu płodność staje się nie tylko sferą kłopotliwą w życiu jednostki, ale czymś, co dyktuje niechciane scenariusze w postaci prokreacji. Staje się w ten sposób płodność czymś podejrzanym, a w konsekwencji wywołuje reakcję strachu, niechęci i buntu; wpisują się one wtedy w scenariusz, który Chantal Delsol określiła mianem „nienawiści do świata”¹⁰.

Najlepiej byłoby ją zarezerwować do pewnych wybranych momentów, kiedy jednostka w swym planie autokreacji ustali moment prokreacyjny. A wtedy i tak lepiej delegować inicjację ludzkiego życia „pewniejszym” i bardziej „przewidywalnym” działaniom, które są częścią prokreacji wspomaganej, czyli zapłodnienia „in vitro”. Procedury te pozwalają nie tylko na wykorzystanie potencjału płodności wtedy, kiedy jednostka sobie to zaplanuje, ale także „dają większą kontrolę” nad jej efektami¹¹. Wykorzystanie bowiem możliwości inżynierii genetycznej i diagnostyki prenatalnej pozwala na kontrolowanie, jaki ten człowiek się urodzi, jaką będzie miał płeć i inne cechy wrodzone¹².

¹⁰ C. Delsol, *Nienawiść do świata: totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki, Warszawa 2017.

¹¹ Praktyka zapłodnienia pozaustrojowego „in vitro” może wpływać także z innych uwarunkowań. Na przykład może być spowodowana zjawiskiem bezpłodności i silną potrzebą posiadania własnego potomstwa. Stanowiłoby to jakąś formę usprawiedliwienia dla tej procedury, szczególnie od strony subiektywnej. Jednak biorąc pod uwagę praktyczny przebieg tego działania, nietrudno dostrzec jego manipulacyjny charakter, szczególnie w odniesieniu do embrionów. Na przykład zamrażanie tych embrionów i następująca po tym próba ich utylizacji czy niszczenie w celu uzyskania materiału do badań nad komórkami macierzystymi embrionalnymi potwierdza instrumentalne podejście do początku ludzkiego życia.

¹² Niebezpieczeństwo to było już sygnalizowane w dokumencie watykańskim *Dignitas personae*, gdzie stwierdzano, że „coraz częstsze są przypadki, że pary, które nie są bezpłodne, korzystają z metod sztucznego przekazywania życia jedynie w tym celu, by móc dokonać genetycznej selekcji swoich dzieci”

Wraz z głębszym poznaniem ludzkiego genotypu kontrola ta będzie wzrastała, aż do przewidywanego już dzisiaj, choć niemożliwego jeszcze do realizacji, etapu tak zwanego genetycznego ulepszania człowieka i projektowania przyszłego potomstwa.

W jeszcze dalszej perspektywie może się pojawić idea rezygnacji z dynamizmów płodności, w znaczeniu działań prowadzących do prokreacji i relegowaniu ich do sfery aktywności hedonistycznej. Ta rezygnacja, która jest już sygnalizowana przez wspomniany transhumanizm i posthumanizm, łączy się z niechęcią do tego, co cielesne i tendencją do zastępowania jej technowytworami, czyli czymś, co da jednostce większą kontrolę na swą zewnętrzność. Wyobraźmy sobie zastępowanie organów naturalnych tymi sztucznymi, które dają większe możliwości, na przykład poznawcze (np. zwiększają możliwości pamięci, percepcji, znacznie podwyższają IQ). W radykalnych projektach posthumanistycznych nie ma już człowieka, zostaje tylko postczłowiek¹³, a w związku z tym znika problem płodności i naturalnej prokreacji. Jeśli człowiek uzna, że może sam siebie stwarzać, a następnie wytwarzać, wówczas płodność stanie się całkowicie niepotrzebna. „Nieszczęsna płodność” przestanie być problemem, ponieważ istoty postludzkie znajdą inne sposoby na własną propagację; na przykład przeniosą się do technosfery (a być może i do sfery wirtualnej) i będą się same wytwarzały – będą odtąd „tworzone, a nie rodzone”.

Odpowiedź personalistyczna

Tak jak większość problemów społecznych i cywilizacyjnych, z którymi się aktualnie zmagamy, także i kryzys w podejściu do płodności jest uwarunkowany pewnymi założeniami. Chodzi generalnie o założenia związane z fundamentalnym, antropologicznym rozumieniem człowieka. Takie, a nie inne rozumienie płodności i prokreacji jest zwykle konsekwencją tego, jak rozumiemy człowieka i jego cielesność. Chrześcijaństwo i filozofia inspirowana myśleniem chrześcijańskim, jak na przykład personalizm, mają całkowicie

(Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae* dotycząca niektórych problemów bioetycznych, nr 15, „L'Osservatore Romano” (2009) nr 1).

13 G. Hołub, *Stać się więcej niż człowiekiem? Studia krytyczne na temat transhumanizmu*, Lublin 2024, s. 11–38.

inne podejście do człowieka i jego sfery cielesnej, niż naturalizm czy różne idealistyczne filozofie indywidualistyczne.

Ograniczając się w naszych analizach do myśli personalistycznej warto wskazać, że cielesność i jej mechanizmy nie mogą być ograniczone w swym rozumieniu do znaczeń generowanych przez połączenie filozofii materialistycznej, dzisiaj powiedzielibyśmy – naturalistycznej – z różnymi trendami filozofii idealistycznej. Ciało człowieka i istotny dynamizm płodności odgrywają o wiele ważniejszą rolę w konstytucji osoby ludzkiej niż dyktuje to kultura radykalnego ewolucjonizmu i uzupełniającego ją indywidualizmu. Personalizm wyraźnie sprzeciwia się swoistej dekarnalizacji, odcieleśnieniu człowieka (łac. *carnum* – ciało) i jego postępującej angelologizacji (łac. *angelus* – anioł) – czyli prezentacji jako czysty, duchowy podmiot.

Karol Wojtyła jako filozof personalista wypracował ciekawy typ antropologii, którą można określić mianem antropologii integralnej¹⁴. Był on w pełni świadomy trudności, jakie pojawiły się w myśli zachodniej, w rozumieniu ciała i przypisaniu mu należnej roli. Większość swoich dzieł filozoficznych poświęcił swoistemu odzyskaniu sensu i znaczenia ludzkiej cielesności w ramach integralnego obrazu osoby ludzkiej.

Wojtyła był świadomy, że osoba ludzka charakteryzuje się swoistą dualnością: tym, co duchowe i tym, co materialne. Jednak zarazem był przekonany, że to nie musi prowadzić do dualizmu, ale jest wyrazem złożoności istoty ludzkiej¹⁵. W swoim głównym dziele *Osoba i czyn* Wojtyła wiele miejsca poświęcił analizie tej złożoności, czego wyrazem było wskazanie na dwie konstytutywne sfery człowieka: wewnętrżność i zewnętrżność. Osoba ludzka jest tak swą wewnętrżnością, jak i zewnętrżnością; i choć można i należy te sfery rozgraniczyć, to jednak nie można ich od siebie odseparować. Człowiek jest zawsze jednym i drugim, co więcej, sfery te są komplementarne i – można powiedzieć – wzajemnie się potrzebują¹⁶. Świat wewnętrzny, w znacznej mierze decydujący o jedyności, niepowtarzalności i wartości osoby, zawsze

14 Juan Manuel Burgos nazywa personalizm Wojtyły, „personalizmem integralnym”. Zob. J. M. Burgos, *Personalist anthropology. A philosophical guide to life*, przeł. B. Wilkinson, J. Beauregard, Wilmington 2022, s. 7.

15 Zob. G. Hołub, *Karol Wojtyła and René Descartes. A Comparison of the Anthropological Positions*, „Anuario Filosófico” 48 (2015) no. 2, s. 341–358.

16 Karol Wojtyła powie, że „ja sam dla siebie jestem nie tylko «wewnętrżnością», ale także i «zewnętrżnością», pozostając przedmiotem obu doświadczeń – i od wewnątrz, i od zewnątrz” (K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 55).

manifestuje się w tym, co zewnętrzne, co cielesne. Zewnętrzność, z kolei, jest tak sferą umożliwiającą kontakt ze światem otaczającym, jak i warunkiem tworzenia i uczestnictwa we wspólnocie osób. Ciało ludzkie będące częścią tej zewnętrzności jest więc swoistym lustrem wewnętrzności (choć niepełnym i częściowym), a zarazem cielesność stanowi kanał zasilający wewnętrzność w nowe dane poznawcze i przeżycia, szczególnie przeżycia wartości. Zewnętrzność jest tak ściśle złączona z wewnętrznością, że nie ma czegoś takiego jak podział na „człowieka wewnętrznego” i „człowiek zewnętrzny” – podział typowy dla kultury dualistycznej i indywidualistycznej.

Kiedy Emmanuel Lévinas rozprawia o spotkaniu z twarzą drugiego, która „mówi” do mnie „nie zabijesz mnie” to ma na myśli właśnie tak mocną manifestację ludzkiej wewnętrzności, podmiotowości, która przeradza się w silny imperatyw moralny¹⁷. Choć filozof ten neguje, że mogłoby to dokonywać się poprzez „fenomenologię” twarzy, poprzez faktyczne odniesienie do twarzy danego człowieka, to jednak w nieco bardziej realistycznym stanowisku wydaje się to konieczne. Spotkanie z tą podmiotowością osoby nie dokonuje się bowiem drogą wglądu intuicyjnego we wnętrze drugiego, ale dane jest przez jego konstytucję cielesną. Można wręcz powiedzieć, że w twarzy człowieka ujawnia się jego „twarz” (wewnętrzność), która apeluje o respekt dla godności osoby.

W swoim znanym dziele *Miłość i odpowiedzialność* Karol Wojtyła poświęcił wiele uwagi ludzkiej cielesności, która istotnie uczestniczy w spotkaniu osób i zawiązaniu więzi miłości. Myśliciel ten wyszedł z istotnego przekonania, że osoba ludzka nie tylko posiada swe ciało, ale jest swym ciałem („osoba ludzka [...] posiada bowiem ciało i nawet poniekąd «jest ciałem»”¹⁸). To nie jest jakiś wewnętrzny podmiot zawarty w przedmiocie, w ciele – i posługujący się nim. Bycie osobą ludzką to jest również bycie tym konkretnym ciałem; w osobę istotnie jest wpisane bycie istotą cielesną. W tej perspektywie wykluczone jest traktowanie swego ciała jako instrumentu i narzędzia wyłącznie. Moje ciało to również moje „ja”¹⁹.

17 Zob. E. Lévinas, *Etyka i nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 49.

18 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 25.

19 Przydatne jest tu rozróżnienie ciała-rzeczy, ciała fizycznego od ciała żywego, ciała uduchowionego. Taki podział wprowadził m.in. Edmund Husserl, określając to pierwsze mianem *Körper*, a drugie *Leib*. Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 2, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 202–224. W tej perspektywie osoba zawsze jest swoim *Leib*.

Ta nowa perspektywa otwiera całkiem inne podejście do ludzkiej cielesności. Nie jest ono tylko obiektem, tworem ewolucyjnym czy bio-maszyną. W ciało człowieka wpisana jest cała osoba, z jej symboliką i głębszym znaczeniem. Ciało komunikuje to, kim jest osoba i co ma w sobie najcenniejszego. Dynamizmy płodności to coś więc niż ślepe żądze, które można dowolnie wykorzystywać. To są mechanizmy, które „podniesione na poziom osoby” czyli wintegrowane niejako w całe bogactwo osoby – drogą wypracowywania postaw moralnych zwanych cnotami, szczególnie cnota miłości – stają się ważnymi elementami budowania wspólnoty osób (poprzez moment zjednoczeniowy i prokreacyjny).

Roger Scruton zauważył kiedyś, że dynamizm płodności nie jest czymś, co popycha człowieka tylko do inicjowania kontaktów intymnych; tym mniej jest ten dynamizm zrozumiały w kluczu aktywności seksualnej jako tendencji do hedonistycznej przyjemności. Płodność kieruje człowieka do drugiego człowieka i konsekwentnie – do spotkania osób²⁰. W tle płodności jest w istocie pragnienie wejścia we wspólnotę z osobą płci przeciwnej i taki dar z siebie, który zaowocuje powstaniem nowego życia. To odkrycie znaczenia płodności dokonuje się przy integralnym spojrzeniu na osobę ludzką, z uwzględnieniem jej sfery duchowej i niejako z odkryciem „światła osobowego”, którym przeniknięta jest cała konstytucja cielesna człowieka.

Scruton to odkrycie porównałby do kontemplacji obrazu²¹. Obraz namalowany na płótnie można oceniać co najmniej na dwa sposoby: naukowy i artystyczny. Ten pierwszy, typowy jest dla chemika i technologa materiałowego; wówczas w polu zainteresowania będzie rodzaj płótna i drewna zastosowanego do wykonania ramy obrazu; chemik będzie zainteresowany rodzajem wykorzystanych farb i innych utrwalczy: ich konsystencji i sposobem powstawania nowych odcieni kolorystycznych. Nawet jeśli to podejście jest uzasadnione, to jednak niewiele mówi ono o samym obrazie. Dopiero artystyczna refleksja nad stylem malarstwa, a co więcej – nad namalowanym motywem i jego przesłaniem – pozwala odkryć głębię obrazu. Podobnie jest z człowiekiem i osobą ludzką oraz wpisanym w nią dynamizmem płodności. Opisanie mechanizmów biologicznych i ich dynamiki, to znaczy skłonności seksualnych i siły ich oddziaływania, jest niewystarczające. Dopiero osobowe

20 Zob. R. Scruton, *Sexual desire: A philosophical investigation*, London 2006.

21 Porównanie to pojawia się w jego prezentacjach udostępnionych na platformie Youtube.

ich odczytanie pozwala odkryć człowieka jako wyższy podmiot działania, a płodność jako dar dla innych osób, zawsze łączący się z zadaniem powołania innych osób do istnienia. W takim podejściu płodność przestaje być nieszczęsną aktywnością, a staje się zaszczytnym zadaniem.

Zakończenie

W stanowisku personalistycznym podejście do właściwego odczytania i docenienia płodności człowieka rozpoczyna się od odkrycia głębi życia osobowego. To jest zadanie patrzenia na siebie i innych jako na istoty cielesne, które jednak obdarzone są głębokim życiem duchowym, istoty, które przynależą do świata osób. Z tym wiąże się unikanie wszelkiego typu redukcjonizmów antropologicznych: idealistycznego – osoba to tylko świadomość i samokreująca się wolność, i naturalistycznego – osoba to wyłączenie twór ewolucyjny.

Bez personalistycznego spojrzenia na świat ludzki trudno jest odkryć właściwą rolę i głębię ludzkiej płodności. Łatwo może tu dojść do deformacji i instrumentalizacji tego wielkiego daru. A wtedy staje się on czymś, co działa przeciw osobie ludzkiej i może przyczynić się do budowania antykultury, to znaczy kultury egoistycznej i radykalnej kultury indywidualistycznej, która wcześniej czy później zwraca się przeciwko człowiekowi. Konieczności dokonania swego „personalistycznego zwrotu” świadomy był Karol Wojtyła – Jan Paweł II, który rozpoczął projekt teologii ciała, kontynuując swe wielkie dzieła filozoficzne²². Był on przekonany, że ważnym zadaniem Kościoła jest odzyskanie głębokiej wizji ludzkiej cielesności i płodności, które są istotą części tak integralnego spojrzenia na osobę, jak i przesłania biblijnego oraz chrześcijańskiego. W tym wielkim dziele – które niektórzy uznają za największy wkład Jana Pawła II do myśli chrześcijańskiej – można dostrzec ukoronowanie jego metody, którą posługiwał się przez lata: „od fenomenu do fundamentu”²³. Liczne fenomeny, które objawiają osobę ludzką, w tym fenomen płodności, znajdują swój fundament w integralnym zrozumieniu tego, kim jest osoba – to znaczy, że jest istnieniem złożonym, niepowtarzalnym, relacyjnym, obdarzonym godnością i otwartym na transcendencję.

22 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Kraków 2020.

23 Szczególnie jasno zasadę tę sformułował Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, nr 83.

Bibliografia

- Burgos J. M., *Personalist anthropology. A philosophical guide to life*, przeł. B. Wilkinson, J. Beauregard, Wilmington 2022.
- Delsol C., *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, przeł. P. Napiwodzki, Kraków 2023.
- Delsol C., *Nienawiść do świata: totalitaryzmy i ponowoczesność*, przeł. M. Chojnacki, Warszawa 2017.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąbska, Kęty 2001.
- Grabowski J. S., *Unraveling gender. The battle over sexual difference*, Gastonia 2022.
- Hołub G., *Karol Wojtyła and René Descartes. A comparison of the anthropological positions*, „Anuario Filosófico” 48 (2015) nr 2, s. 341–358.
- Hołub G., *Stać się więcej niż człowiekiem? Studia krytyczne na temat transhumanizmu*, Lublin 2024.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Ks. 2, przekł. D. Gierulanka, Warszawa 1974.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 14.09.1998.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiaстą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Kraków 2020.
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae* dotycząca niektórych problemów bioetycznych, „L'Osservatore Romano” 2009 nr 1, s. 9–20.
- Lévinas E., *Etyka i nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.
- Lizińska W., Kisiel R., Danileviča A., *Zjawisko depopulacji jako problem rozwojowy w krajach Europy środkowo-wschodniej*, „Przegląd Wschodnioeuropejski” 15 (2024) nr 2, s. 67–85.
- Milton J., *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Kraków 2003.
- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. K. Szeżyńska-Mačkowiak, J. Krajewski, Warszawa 1998.
- Scruton R., *Sexual desire: A philosophical investigation*, London 2006.
- Snead O. C., *What it means to be human. The case for the body in public bioethics*, Cambridge 2020.
- The transhumanist declaration*, <https://itp.uni-frankfurt.de/~gros/Mind2010/transhumanDeclaration.pdf> (16.06.2025).
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Lublin 1994.

Analecta Cracoviensiā

rocznik 57 • 2025 • strony 113–138

Adrian Mętel

 <https://orcid.org/0000-0002-0311-0905>

 adrian.metel@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

Rekonstrukcja żydowskiego rdzenia Testamentów Dwunastu Patriarchów — analiza porównawcza wersji greckiej, ormiańskiej, słowiańskiej oraz rękopisów z Qumran

 <https://doi.org/10.15633/acr.5706>



Abstrakt

Rekonstrukcja żydowskiego rdzenia Testamentów Dwunastu Patriarchów—analiza porównawcza wersji greckiej, ormiańskiej, słowiańskiej oraz rękopisów z Qumran

Artykuł podejmuje próbę rekonstrukcji pierwotnego, żydowskiego rdzenia apokryficznej księgi Testamenty XII Patriarchów poprzez porównanie zachowanych wersji językowych—greckiej, ormiańskiej i słowiańskiej—oraz fragmentów odnalezionych w rękopisach z Qumran. Celem analizy jest odróżnienie elementów oryginalnych od późniejszych interpolacji chrześcijańskich. Na podstawie zestawienia tekstów źródłowych wykazano, że zasadnicza treść dzieła wywodzi się z judaizmu okresu Drugiej Świątyni, zwłaszcza w warstwie nauk etycznych i apokaliptycznych, natomiast niektóre wątki mesjańskie zostały zreinterpretowane lub dodane przez redaktorów chrześcijańskich. W artykule przedstawiono historię badań nad Testamentami XII Patriarchów, omówiono charakter zachowanych tradycji tekstualnych, a także zaproponowano konkretną hipotezę badawczą: poprzez analizę porównawczą wersji i uwzględnienie świadectw z Qumran można z dużym prawdopodobieństwem zrekonstruować pierwotny kształt tekstu oraz wskazać późniejsze dodatki chrześcijańskie.

Słowa kluczowe: Testamenty XII Patriarchów, interpolacje chrześcijańskie, Qumran, apokryfy Starego Testamentu, literatura Drugiej Świątyni, wersja ormiańska, wersja słowiańska



Abstract

Reconstruction of the Jewish core of the Testaments of the Twelve Patriarchs: A comparative analysis of the Greek, Armenian, Slavonic versions and the Qumran manuscripts

This article attempts to reconstruct the original Jewish core of the apocryphal work Testaments of the Twelve Patriarchs by comparing the extant versions in Greek, Armenian, and Slavonic with the fragments discovered among the Qumran manuscripts. The aim of the analysis is to distinguish the original elements of the text from later Christian interpolations. Based on a comparison of the source texts, it is demonstrated that the fundamental content of the work derives from Second Temple Judaism, particularly with regard to its ethical and apocalyptic teachings. However, some messianic themes were reinterpreted or added by Christian redactors. The article also outlines the history of research on the Testaments of the Twelve Patriarchs and discusses the nature of the extant textual traditions. Furthermore, it puts forward a specific research hypothesis: namely, that through a comparative analysis of the various versions, combined with consideration of the Qumran evidence, one can, with a high degree of probability, reconstruct the original form of the text and identify the subsequent Christian additions.

Keywords: Testaments of the Twelve Patriarchs, Christian interpolations, Qumran, Old Testament apocrypha, Second Temple literature, Armenian version, Slavonic version

Od ponad stu lat badacze Testamentów XII Patriarchów¹ toczą żywą dyskusję, czy utwór ten jest pierwotnie dziełem żydowskim (powstałym w kręgu judaizmu przedchrześcijańskiego), które zostało później zredagowane przez chrześcijan i uzupełnione o interpolacje odnoszące się do Jezusa Mesjasza, czy też przeciwnie – już utworem chrześcijańskim, napisanym w środowisku judeochrześcijańskim, lecz wykorzystującym wcześniejsze motywy żydowskie i źródła (hipotetyczne wcześniejsze testamentalne opowieści o patriarchach). Już w średniowieczu, gdy Testamenty odkryto na nowo na Zachodzie (łacińskie tłumaczenie dokonane przez Roberta Grosseteste’a ok. 1242 roku), wywołały one kontrowersje. Był on przekonany o ich autentyczności i wprost oskarżał Żydów o celowe ukrywanie tej księgi „z powodu zawartych w niej prorostw o Zbawicielu”². Jednak wraz z rozwojem krytycznych badań biblijnych od XVI wieku przeważała opinia przeciwna – przez kilka stuleci Testamenty XII Patriarchów były uważane za falsyfikat chrześcijański, w całości napisany przez chrześcijan, mający jedynie pozór starożytności³. Dopiero w XX wieku badacze ponownie zrewidowali tę ocenę⁴, a dyskusja do dziś pozostaje nierozstrzygnięta. Czy mamy do czynienia z dziełem żydowskim z II wieku p.n.e., później interpolowanym, czy raczej z utworem wczesnochrześcijańskim (z ok. II wieku n.e.) osnutym na żydowskich tradycjach? Problem ten jest kluczowy dla interpretacji księgi, zwłaszcza jej licznych odniesień mesjańskich. Czy zapowiedzi Zbawiciela i nawiązania do wydarzeń znanych z Ewangelii były oryginalną częścią przesłania autorów, co sugerowałoby bardzo wczesny rozwój chrystologii lub retrospektywne włączenie chrześcijańskich prorostw w narrację starotestamentową, czy też są one późniejszym dodatkiem redakcyjnym, mającym nadać tekstowi charakter protochrześcijańskiego świadectwa?

1 Skróty poszczególnych Testamentów XII Patriarchów za: S. Bazyliński, *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego*, wydanie drugie poprawione, uzupełnione i poszerzone; apendyks opracował A. Kubiś, Kielce 2019, s. 187–189.

2 W. J. Deane, *Pseudepigrapha: An account of certain apocryphal sacred writings of the Jews and early Christians*, Edinburgh 1891, s. 163–64; R. H. Charles, *Testaments of the Twelve Patriarchs*, w: *Encyclopædia Britannica*, vol. 26, Cambridge 1911, s. 666; H. W. Hollander, M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A commentary*, Leiden 1985, s. 71.

3 J. McClintock, J. Strong, *Testaments of the Twelve Patriarchs*, w: *Cyclopædia of Biblical, theological, and ecclesiastical literature*, vol. 10, New York 1880, s. 27; R. H. Charles, *Testaments of the Twelve Patriarchs*, s. 666.

4 M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: Christian and Jewish; a hundred years after Friedrich Schnapp*, „Nederlands Theologisch Tijdschrift” 39 (1985), s. 273–275.

Niniejszy artykuł zmierza do udzielenia odpowiedzi na powyższe pytania poprzez zestawienie i porównanie wszystkich dostępnych świadectw tekstowych Testamentów XII Patriarchów. Analizie poddano trzy główne wersje językowe: grecką – która stanowi podstawę większości wydań⁵, ormiańską – znaną z licznych rękopisów (przekład ten zawiera mniej interpolacji chrześcijańskich niż tekst grecki)⁶, oraz cerkiewnosłowiańską, zachowaną w dwóch redakcjach (oznaczonych jako S¹ i S²), powiązaną z tradycją tzw. Palei. Ponadto uwzględniono fragmenty aramejskie i hebrajskie odkryte wśród rękopisów z Qumran⁷.

Hipoteza badawcza stawiana w artykule brzmi: poprzez krytyczne porównanie tych wersji da się wyodrębnić pierwotny, judaistyczny rdzeń księgi i z dużym prawdopodobieństwem wskazać fragmenty będące późniejszymi interpolacjami chrześcijańskimi. Innymi słowy, zakładamy, że różnice między wersjami (zwłaszcza obecność bądź brak pewnych wzmianek mesjańskich) nie są przypadkowe, lecz odzwierciedlają proces rozwoju tekstu – od starszej warstwy żydowskiej po wtórne głosy chrześcijańskie. Weryfikacja tej hipotezy pozwoli zrekonstruować oryginalne nauki etyczne i apokaliptyczne tego apokryfu na tle literatury judaizmu Drugiej Świątyni.

Na początku zostanie przeprowadzona analiza porównawcza wybranych fragmentów – najpierw skupiając się na treściach etycznych i mądrościowych, które, jak się okaże, są spójne z judaistycznym kontekstem i zasadniczo wolne od chrześcijańskich dodatków – a potem na elementach mesjańskich i apokaliptycznych (w tej warstwie ujawniają się główne interpolacje chrystologiczne). W ramach tej analizy przedstawione zostaną tabelaryczne zestawienia paralelnych miejsc w wersji greckiej, ormiańskiej, słowiańskiej oraz tekstów z Qumran, ilustrujące różnice i pozwalające wskazać, która wersja zachowała prawdopodobnie oryginalne brzmienie, a gdzie zaszły zmiany redakcyjne. Wreszcie, w podsumowaniu, zostaną przedstawione wnioski co

5 R. H. Charles, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: Translated from the Editor's Greek Text and edited with introduction, notes and indices*, London 1913.

6 M. E. Stone, V. Hillel, *An „editio minor” of the Armenian version of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leuven 2012 (Hebrew University Armenian Studies, 11).

7 J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris 1957, s. 319–322; J. C. Greenfield, M. E. Stone, E., Eshel, *The Aramaic Levi document: Edition, translation, commentary*, Leiden–Boston 2004 (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 19).

do charakteru pierwotnego dzieła i zakresu późniejszych interpolacji, a tym samym – co do naszej hipotezy badawczej.

W niniejszym badaniu zastosowano analizę porównawczą zachowanych wersji tekstu Testamentów XII Patriarchów. Porównano wszystkie dostępne tradycje językowe – grecką, ormiańską i cerkiewnosłowiańską – oraz fragmenty odnalezione w Qumran. Analiza opiera się na kryteriach krytyki tekstu: zewnętrznych (porównanie różnych rękopisów i wersji językowych w celu wykrycia dodanych lub opuszczonych fragmentów) oraz wewnętrznych (ocena treści pod kątem zgodności z kontekstem judaizmu okresu Drugiej Świątyni). Celem zastosowanej metody jest odróżnienie pierwotnej warstwy tekstu od późniejszych interpolacji chrześcijańskich z możliwie największym prawdopodobieństwem.

Analiza porównawcza: rdzeń judaistyczny a interpolacje chrześcijańskie

Rdzeń żydowski Testamentów XII Patriarchów obejmował przede wszystkim: (1) nauki etyczne w formie przestróg i przykazań moralnych, zakorzenione w tradycji mądrościowej judaizmu oraz (2) wizje apokaliptyczne odnoszące się do eschatologii Izraela, Mesjasza (mesjaszy), nagrody dla sprawiedliwych i kary dla grzeszników – ukształtowane w ramach teologii Drugiej Świątyni, prawdopodobnie o zabarwieniu apokaliptycznym pokrewnym literaturze qumrańskiej i henochicznej. Interpolacje chrześcijańskie natomiast najpewniej dotyczą (3) szczegółowych proroctw mesjańskich, które wydają się jawnie odnosić do Jezusa Chrystusa i wydarzeń z Ewangelii, takich jak narodzenie z Dziewicy (Iz 7, 14; Mi 5, 1), wcielenie Boga w człowieka (Iz 9, 5–6), męka na krzyżu, zmartwychwstanie (Iz 53, 5–6. 9–11; Ps 22, 17–18; Za 12, 10), rozlanie Ducha na narody (Jl 2, 28–29), zniesienie ofiar świątynnych (Dn 9, 27; Ps 40, 7–8) itp. W niniejszej części artykułu dokonamy porównania wersji greckiej, ormiańskiej, słowiańskiej oraz qumrańskich fragmentów, by zobrażać, które treści należą do której warstwy.

Etyka i nauki moralne — zgodność z judaizmem Drugiej Świątyni

Część moralno-dydaktyczna Testamentów XII Patriarchów jest rozbudowana i różnorodna. Każdy z patriarchów przekazuje swoim synom inne przestrogi,

często powiązane z własnymi przeżyciami. Na przykład Ruben przestrzega przed grzechem zmysłowości na przykładzie swojego upadku z Bilhą. Symeon przed zazdrością, której uległ wobec Józefa. Lewi prezentuje idealny obraz kapłaństwa. Juda ostrzega przed pijaństwem i rozwiązłością, wspominając swój grzech z Tamar. Dan piętnuje gniew i kłamstwo, zaś Naftali nakłania do naturalnej dobroci i przebaczenia, Gad do unikania nienawiści, Aser do unikania dwulicowości. Issachar chwali pracowitość i prostotę, a Zabulon uczy współczucia dla słabych. Józef jest przykładem czystości i wiary, a Beniamin zaleca umiarkowanie i miłość braterską.

Treści te w żaden sposób nie kolidują z etyką judaistyczną — przeciwnie, wykazują z nią głęboką ciągłość. Można wskazać liczne paralele do Biblii hebrajskiej, literatury mądrościowej, a także pism qumrańskich bądź też innych apokryfów. Na przykład:

1. W Testamencie Rubena i Testamencie Dana pojawia się motyw o dwóch duchach działających w człowieku — duchu prawdy i duchu fałszu.

Γινώτε οὖν, τέκνα μου, ὅτι **δύο πνεύματα** ἐφορά τὸν ἄνθρωπον, **πνεῦμα ἀληθείας** καὶ **πνεῦμα πλάνης**... (TestRub 2, 7–10)⁸.

Καὶ νῦν, τέκνα μου, φυλάξατε ἐντολὰς Κυρίου... ἀπόστητε ἀπὸ θυμοῦ καὶ μισήσατε τὸ ψεῦδος, ἵνα **Κύριος κατοικῇ ἐν ὑμῖν καὶ Βελίαρ φεύγῃ ἀφ' ὑμῶν**. Ἀληθεύετε ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ... ἀγαπᾶτε τὸν Κύριον διὰ πάσης τῆς ζωῆς ὑμῶν, καὶ ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καὶ εὐεργετεῖτε ἀλλήλους (TestDan 5, 1–6)⁹.

Jest to bardzo zbliżone do doktryny Dwóch Duchów znanej z Reguły Zrzeszenia z Qumran (1QS III–IV), gdzie również mówi się o dwóch zasadach — światłości i ciemności — wpływających na serce człowieka. Takie pojęcie nie ma znamion chrześcijańskich (w tekstach nowotestamentowych nie występuje wprost), natomiast było rozpowszechnione w teologii judaizmu Drugiej Świątyni¹⁰.

8 Nie zachował się żaden fragment z Qumran dotyczący Rubena; wersja ormiańska w tym względzie ściśle odpowiada wersji greckiej.

9 Tekst ormiański jest w tym fragmencie zasadniczo taki sam.

10 V. Hillel, *Demonstrable instances of the use of sources in the Pseudepigrapha*, w: *Dead Sea scrolls: Texts and context*, ed. C. Hempel, Leiden 2010, s. 335–337 (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 90); T. de Bruin, *The great controversy: the individual's struggle between good and evil in the Testaments of the*

2. W Testamencie Asera 6, 4–6 bohater testamentu nakazuje swym dzieciom okazywać miłosierdzie we wszystkim i być dobrym dla każdego, a zwłaszcza „nie odwracać się plecami do ubogiego” i dzielić się chlebem z głodnym.

ἐν παντὶ ἐλεεῖτε καὶ πάντοτε ἀγαθοποιεῖτε, μάλιστα δὲ μηδενὶ πτωχῷ μὴ ἀποστρέψετε τὰ νῶτα ὑμῶν, καὶ κλάσμα τοῦ ἄρτου δότε πεινῶντι... (TestAs 6, 4–6)¹¹.

Ta nauka to echo biblijnych wezwań o miłosierdziu (Iz 58, 7: „Łam swój chleb głodnemu”), przystaje ona także do etosu eseneńczyków, którzy wedle Filona z Aleksandrii cenili wspólnotę dóbr i pomoc potrzebującym¹². Powyższe treści nie sugerują jednoznacznie chrześcijańskiej redakcji. Jest to raczej uniwersalna cnota judeochrześcijańska w żaden sposób niewykraczająca poza judaizm (podobne zalecenia znajdziemy u Syracha czy w Testamencie Hioba)¹³.

3. Testament Naftalego, zarówno w wersji greckiej, jak i hebrajskiej qumrańskiej, zawiera złotą zasadę etyczną w formie negatywnej: „czego sam nienawidzisz, tego nie czyń innym” (TestNef 2, 6)¹⁴.

Ὁ μισεῖς, μηδενὶ ποιήσης (TestNef 2, 6)¹⁵.

אל תעשה לאיש את אשר שנאת (4Q215 frag. 1).

Jest to oczywiście zasada wywodząca się z tradycji żydowskiej (por. Talmud, Szabat 31a, gdzie Hillel formułuje ją podobnie), znana też

Twelve Patriarchs and in their Jewish and Christian contexts, Göttingen 2015, s. 85 (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 106).

11 To napomnienie etyczne jest obecne we wszystkich wersjach – greckiej, ormiańskiej, cerkiewnosłowiańskiej – bez znaczących różnic.

12 Philo of Alexandria, „*Every good man is free*” and „*Hypothetica*” (apud Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 8.11.10), w: *The works of Philo: Complete and unabridged*, transl. by C. D. Yonge, Peabody 2001; G. Vermes, *The complete Dead Sea scrolls in English*, rev. ed., London 2010, s. 131.

13 F. Mirguet, *An early history of compassion: Emotion and imagination in Hellenistic Judaism*, Cambridge 2017, s. 230–233.

14 H. W. Hollander, M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, s. 418; G. B. King, *The ‘negative’ golden rule*, „*The Journal of Religion*” 8 (1928) no. 2, s. 268–270.

15 Ta „negatywna złota zasada” pojawia się zarówno w tekście greckim, jak i w hebrajskim fragmencie Księgi Naftalego z Qumran.

z Didache i Ewangelii (Mt 7, 12). Chrześcijaństwo ją przejęło, ale jej nie wymyśliło. Jej obecność dowodzi raczej zakorzenienia Testamentów we wspólnym moralnym dziedzictwie biblijnym¹⁶.

4. Testament Lewiego 9 i 13 kładzie nacisk na przestrzeganie Prawa Mojżeszowego, czystość rytualną i unikanie kontaktu z nieczystością. Lewi nakazuje swoim synom pilnie zachowywać wszystkie przepisy Tory, bo tylko tak utrzymają kapłaństwo i będą błogosławieni. Wersja grecka ma tu wyraźne odwołania do ofiar i świątyni¹⁷. Wydaje się, że żaden chrześcijański autor (interpolator) raczej nie dodawałby wezwań do przestrzegania Prawa. Dlatego też w pewnym stopniu wskazuje to na typowo żydowski charakter tych partii¹⁸.

Nawet tam, gdzie Testamenty przypominają treści znane z nauk Jezusa, niekoniecznie musi to świadczyć o wpływie chrześcijańskim. Przykładowo, Testament Gada 6, 3–7 zachęca do przebaczenia braciom i nieokazywania nienawiści, gdyż nienawiść czyni duszę nieczystą i jest jak zaraza dla ducha – zamiast tego zawiera takie wezwanie: „kochajcie się wzajemnie i czyńcie dobro jedni drugim” („ἀγαπάτε ἀλλήλους καὶ ἀγαθοποιεῖτε ἀλλήλους”). Brzmi to bardzo podobnie do chrześcijańskiej etyki miłości bliźniego, ale ma swoje korzenie w Torze (Kpł 19, 18: „Nie będziesz chował urazy do brata”) i nauczaniu żydowskim. Podobnie Testament Józefa stawia Józefa jako wzór przebaczenia i okazywania dobra nawet tym, którzy wyrządzili zło (Test-Józ 17–18), co znowu jest cnotą cieszącą się uznaniem i w judaizmie (por. postawa Józefa opisana w Rdz 50, 21: „Ja będę was żywił, wybaczcie sobie”) oraz w chrześcijaństwie.

Porównując obie wersje, nie zauważa się zasadniczych różnic między greckim a ormiańskim tekstem w partiach dotyczących wątków etycznych. Przekład ormiański zazwyczaj wiernie oddaje te napomnienia, ewentualnie pomijając pewne redundancje. Nie wykazuje natomiast żadnej tendencji do usuwania lub dodawania motywów etycznych. To potwierdza, że warstwa

16 D. A. DeSilva, *The Testaments of the Twelve Patriarchs as witnesses to pre-Christian Judaism: A re-assessment*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 23 (2013) no. 1, s. 50–52.

17 H. D. Slingerland, *The nature of „nomos” (law) within the Testaments of the Twelve Patriarchs*, „Journal of Biblical Literature” 105 (1986) no. 1, s. 42–45; M. Wyrzykowski, *Kapłaństwo w świetle greckiego Testamentu Lewiego (14–16)*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 31 (2018) nr 3, s. 42.

18 S. Opferkuch, *Der handelnde Mensch: Untersuchungen zum Verhältnis von Ethik und Anthropologie in den Testamenten der Zwölf Patriarchen*, Berlin 2018, s. 112–18 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 232).

etyczna nie budziła kontrowersji i prawdopodobnie pochodzi z oryginału¹⁹. Podobnie tekst z Qumran – choć fragmentaryczny – wspiera autentyczność tej warstwy. Aramejski Dokument Lewiego natomiast akcentuje prawo i ob-rzędy, a hebrajski Naftali podkreśla cnoty i bojaźń Bożą. Zatem nie znajdujemy w analizowanym tekście wyraźnych i jednoznacznych elementów chrze-ścijańskich. Można z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić, że rdzeń moralno-dydaktyczny Testamentów XII Patriarchów jest czysto judaistyczny. Nie dziwi więc też fakt, że Testament Naftalego stanowi cenne źródło po-znawania etyki późnego judaizmu (był np. analizowany w kontekście etyki Pawłowej oraz etyki esseńskiej jako literatura pokrewna)²⁰.

Wątki apokaliptyczne i mesjańskie — oryginalna wizja a redakcja chrześcijańska

Znacznie bardziej złożona jest sprawa z drugą warstwą treści – z proroc-twami i wizjami o charakterze apokaliptyczno-mesjańskim. Testamenty XII Patriarchów zawierają szereg ustępów, w których patriarchowie wybiegają myślą w przyszłość, zapowiadając nadejście wybawienia, zmartwychwstania sprawiedliwych, sądu nad grzesznikami, a także opisując figurę idealnego władcy z rodu Judy lub kapłana z rodu Lewiego²¹. Niektóre z tych proroc-tw można bez problemu odczytać w ramach judaizmu, ponieważ mesjanizm ży-dowski również przewidywał króla Mesjasza z Judy czy odnowienie kapłań-stwa. Inne prorocтва jednak zdają się być dosłownie wypełnione w Nowym Testamencie i ewidentnie sugerują motywy chrześcijańskie, takie jak: krzyż, Zbawiciel świata, wcielenie Boga. Poniżej przedstawiamy kluczowe fragmen-ty i ich porównanie w różnych wersjach, co pozwoli ocenić, które treści są dodane.

19 M. E. Stone, V. Hillel, *An „editio minor” of the Armenian version*, s. 37–40.

20 U. Schnelle, *Apostle Paul – his life and theology*, Grand Rapids 2005, s. 70–75; D. A. DeSilva, *The Testa-ments of the Twelve Patriarchs*, s. 57; S. Opferkuch, *Der handelnde Mensch*, s. 210–215.

21 D. Hamidović, *Testaments des Douze Patriarches*, w: *Introduction à l'Ancien Testament*, ed. T. Römer et al., Genève 2004, s. 840–843.

Testament Lewiego — prorocтва o Kapłaństwie i Mesjaszu

W Testamencie Lewiego, czyli jednym z najważniejszych Testamentów — bo Lewi przedstawiony jest tam wręcz jako wizjoner, który wstąpił do nieba (rozdz. 2–5) i poznał tajemnice przyszłości — znajdują się liczne zapowiedzi eschatologiczne. Grecki tekst zawiera m.in. następujące elementy:

1. W TestLew 8–9 Lewi prorokuje o podziale jego potomstwa na trzy stany (czy też trzy okresy kapłaństwa) i o nadejściu kapłana idealnego. W TestLew 8, 14 czytamy: „I powstanie kapłan Najwyższy z nasienia mego, [Światło poznania] jak słońce wschodzące... Jego panowanie oświeci się światłem poznania, jak słońce dzień; i będzie wywyższony w świecie”.

Καὶ ἀναστήσεται ἱερεὺς μέγιστος ἐκ τοῦ σπέρματός μου, [φῶς γνώσεως] ὡς ἥλιος ἀνατέλλων... τὸ κράτος αὐτοῦ φωτιεῖται φωτὶ γνώσεως ὡς ὁ ἥλιος ἡμέραν, καὶ ὑψωθήσεται ἐν τῷ κόσμῳ (TestLew 8, 14).

Լոյս զիսուրբեան իբրեւ արեգակն ծագող... և բարձրացեալ լինի յաշխարհի (TestLew 8, 14)²².

Ten opis można rozumieć w kluczu judaistycznym — jako ogólną zapowiedź chwalebego kapłana (może chodzić o kapłana mesjańskiego, „mesjasza z Aarona” według koncepcji qumrańskiej). Wersja ormiańska również zawiera ten fragment, co świadczy, że należał on do pierwotnego tekstu. Nie ma tu jawnej chrystologii, choć chrześcijanie oczywiście skłonni byli widzieć w tym proroctwie Jezusa. Jednakże sam tekst nie mówi nic o wcieleniu Boga ani zbawieniu pogan — pozostaje w ramach tradycyjnej żydowskiej wizji idealnego kapłaństwa²³.

2. W TestLew 14 pojawia się zdanie: „I walczyć będą narody przeciwko kapłanowi sprawliwemu”, a dalej wzmianka, że ów kapłan zostanie nazwany imieniem.

²² Wersja ormiańska zawiera ten werset w zasadzie w tej samej formie, co potwierdza, że jest on częścią tekstu oryginalnego.

²³ J. J. Collins, *The scepter and the star: Messianism in light of the Dead Sea scrolls*, Grand Rapids 2010, s. 122–124.

Καὶ πολεμήσουσιν τὰ ἔθνη ἐπὶ τὸν ἱερέα τὸν δίκαιον, καὶ... (καὶ κληθήσεται ἐν ὀνόματι αὐτοῦ — interpretacja niejasna) ...καὶ ἐν τέλει οἱ ἱδίοι υἱοὶ ἀποδοκιμάσουσιν αὐτόν (TestLew 14)²⁴.

Zaraz potem następuje fraza: „A w końcu jego własni synowie odrzucą go”. Niektórzy badacze uznali, że to proroctwo o odrzuceniu Chrystusa przez Żydów — czyli potencjalnie interpolacja chrześcijańska²⁵. Wersja ormiańska zdaje się jednak również zawierać podobne zdanie (zachowane fragmenty wskazują, że Ormianie nie pominęli rozdz. 14). To stawia pytanie: czy chrześcijański redaktor włożył tę zapowiedź do tekstu już bardzo wcześniej (przed powstaniem przekładu ormiańskiego, czyli najpóźniej w V wieku), czy też może zdanie to oryginalnie dotyczyło czegoś innego? Pewna interpretacja żydowska mogłaby odnosić te słowa np. do zdrady i odrzucenia Oniasza III przez własnych braci kapłanów w II wieku p.n.e. czy innego wydarzenia z historii hasmonejskiej²⁶. Niemniej wydaje się bardziej prawdopodobne, że to jednak wczesnochrześcijańska glosa, wpisująca do tekstu aluzję do odrzucenia Jezusa („sprawiedliwego kapłana”) przez naród. Niestety brak tu wyraźnego rozstrzygnięcia — jest to przykład możliwego chrześcijańskiego rysu, który jednak w przeciwieństwie do innych nie został usunięty w wersji ormiańskiej.

3. TestLew 16–17 zapowiada okres odstępstwa („Twoje potomstwo zgrzeszy, kapłaństwo się sprzeniewierzy”) i następującą po nim odnowę. Lewi mówi o tym, że „Pan powoła nowego kapłana, któremu wszystkie słowa Pańskie będą objawione; wykona sąd prawdy nad ziemią w dniach ostatnich”. Ten motyw pojawia się też w Qumran — Dokument Lewiego zawiera fragment o czasach ostatecznych, ale jest urwany²⁷. Fragment ten nie ma jednoznacznego chrześcijańskiego przesłania, raczej jest to echo proroctw jak u Malachiasza o oczyszczeniu synów Lewiego.

24 Wersja ormiańska również zawiera podobne stwierdzenie, co sugeruje, że znajdowało się ono już w tekście źródłowym.

25 H. C. Kee, *Testaments of the Twelve Patriarchs (second century B.C.)*, w: *The Old Testament pseudepigrapha*, vol. 1, ed. J. H. Charlesworth, Garden City 1983, s. 789.

26 C. Berner, *The heptadic chronologies of Testament of Levi 16–17 and their sources*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 22 (2012) no. 1, s. 46–47.

27 J. T. Milik, *Dix ans de découvertes*, s. 319–322.

Podsumowując Testament Lewiego, należy stwierdzić, że większość prorocstw w nim występujących można uznać za oryginalne prorocтва żydowskie o idealnym kapłanie i odnowie religijnej. Jedynym potencjalnie niepewnym elementem jest fragment o odrzuceniu kapłana przez synów (TestLew 14, 2). Jednak brak stanowczego dowodu, by uznać go za późniejszy – możliwe, że chrześcijanie jedynie reinterpretowali ten tekst, niekoniecznie go dodali. Z drugiej strony Howard C. Kee zalicza TestLew 14, 2 do interpolacji chrześcijańskich²⁸. Wersja ormiańska i świadectwa z Qumran nie eliminują wątków mesjańskich z TestLew, co pokazuje, że starożytna społeczność żydowska (np. w Qumran) akceptowała te prorocтва jako swoje – widocznie nie brzmiały im one zbyt „chrześcijańsko”²⁹.

Testament Judy — prorocтво o królu z rodu Judy

Testament Judy zawiera wizję – z pokolenia Judy wyjdzie władca, który wybawi Izrael. W TestJud 24 (greckiego tekstu) Juda mówi o nadejściu gwiazdy z Jakuba i człowieka w białych szatach – co komentatorzy wiązali z proroctwem z Lb 24, 17: „wzejdzie gwiazda z Jakuba”. Dalej jest mowa, że „Bóg objawi Go przez samego siebie” oraz że ów władca zjednoczy naród. Nie ma tam wzmianki o cierpieniu czy odkupieniu – raczej opis triumfalny. Chrześcijanie również odnosili to do Chrystusa (gwiazda z Jakuba to dla nich symbol Jezusa). Wersja ormiańska zawiera ten fragment w niemal identycznej wersji. Co więcej, w jednym z rękopisów ormiańskich dodano tytuł „Mesjasz” przy tym proroctwie (ale to może być glosa). Ogólnie rzecz biorąc, TestJud nie wykazuje żadnych oczywistych uzupełnień chrystologicznych poza tym, co już istniało w Starym Testamencie (gwiazda z Jakuba to starotestamentowy motyw mesjański).

Ciekawszy jest natomiast ton apokaliptyczny TestJud, gdzie autor apokryfu wspomina o walkach pokoleń i wojnach na końcu dni. W Qumran znaleziono pewien tekst (tzw. Midrasz *Wajissau* z 4Q252), który zawiera podobne interpretacje prorocтва Jakubowego o Judzie – co sugeruje, że utwory z kręgu Judy miały obieg w środowisku apokaliptycznym. Ale w naszym materiale nie mamy dowodów na konkretne interpolacje chrześcijańskie w TestJud.

²⁸ H. C. Kee, *Testaments of the Twelve Patriarchs*, s. 777–778.

²⁹ S. Opferkuch, *Der handelnde Mensch*, s. 301–305; F. Mirguet, *An early history of compassion*, s. 180.

Możliwe, że redaktor chrześcijański uznał proroctwa Judy za wystarczająco mesjańskie i pozostawił je nietknięte.

Testament Beniamina — proroctwa o Zbawicielu i męce Mesjasza

Najwięcej wyraźnie chrystologicznego materiału znajduje się w Testamencie Beniamina. Grecki tekst zawiera bowiem fragmenty, które wprost mówią o cierpieniu i śmierci Mesjasza. Spójrzmy na kluczowe miejsce greckiego tekstu TestBen 3, 8; 9–11.

W TestBen 3, 8 (gr.) czytamy: „Przez ciebie spełni się proroctwo niebiańskie [o Baranku Bożym, Zbawicielu świata], ponieważ bez skazy On zostanie wydany w ręce ludzi bezprawnych, a Święty umrze za bezbożnych [przez krew Przymierza, dla zbawienia Izraela]”. Cała ta fraza w nawiasach kwadratowych zawiera oczywiste odniesienia do Chrystusa: „Baranek Boży, Zbawiciel świata” to cytat z J 1, 29, wzmianka o wydaniu bez skazy w ręce bezbożnych i śmierci Świętego za grzesznych to nawiązania do teologii krzyża (Rz 5, 6–8). Dodatkowo „przez krew Przymierza dla zbawienia Izraela” — znowu aluzja do ustanowienia Nowego Przymierza przez krew Jezusa (Łk 22, 20). Wersja ormiańska w ogóle nie zawiera tej frazy. Tekst TestBen 3, 8 (orm.) kończy się wcześniej, ogólną zapowiedzią spełnienia się proroctwa niebiańskiego przez Beniamina i nie wspomina nic o Baranku Bożym czy męczeństwie Świętego³⁰. To silny dowód, że cały ten ustęp jest interpolacją chrześcijańską, obecną w grece (i też w słowiańskim przekładzie, bo słow. S' ma to samo), ale nie oryginalną — Ormianie tłumaczyli z tekstu, gdzie go nie było³¹. Co więcej, Kee w swojej analizie również uznał ten fragment za chrześcijański dodatek³². W poniższej tabeli zestawiamy ten fragment.

30 M. E. Stone, V. Hillel, *An „editio minor” of the Armenian version*, s. 30–31; J. C. O'Neill, *The Lamb of God in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, „Journal for the Study of the New Testament” 2 (1979), s. 8.

31 M. E. Stone, V. Hillel, *An „editio minor” of the Armenian version*, s. 182–185; D. A. DeSilva, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, s. 45–47.

32 H. C. Kee, *Testaments of the Twelve Patriarchs*, s. 777–78; C. K. Barrett, *The Lamb of God*, „New Testament Studies” 1 (1955) no. 3, s. 215.

Wersja	Tekst oryginalny	Tłumaczenie
Grecka (rękopisy grupy B)	...πληρωθῇ ἡ προφητεία ἡ ἐπουράνιος περὶ τοῦ ἀμνοῦ τοῦ Θεοῦ, τοῦ σωτῆρος τοῦ κόσμου, ὅτι ὁ ἄμωμος ὑπὸ ἀνόμων ἀνθρώπων προδοθήσεται, καὶ ὁ ἅγιος ὑπὲρ ἀνόμων ἀποθανεῖ ...	...wypełni się proroctwo niebiańskie o Baranku Bożym, Zbawcy świata, że bez skazy zostanie wydany w ręce ludzi bezprawnych, i Święty umrze za bezbożnych...
Ormiańska	(brak całej frazy o Baranku Bożym; tekst urywa się wcześniej)	(Wersja ormiańska pomija powyższą interpolację; brak odpowiednika)

Jak pokazuje powyższe porównanie, tylko wersja grecka (i za nią słowiańska) zawiera ten chrystologiczny pasaż. Wersja ormiańska wyraźnie go pomija. Nie występuje on również w żadnych znanych tekstach z Qumran (co rozumiałe, jako że Testamentu Beniamina nie odnaleziono wśród rękopisów qumrańskich). Można więc wysunąć wniosek, że fragment ten stanowi późniejszą interpolację, zapewne dokonaną przez chrześcijańskiego redaktora greckiego tekstu³³. Znakomitą ilustracją tego jest fakt, że w przekładzie dokonany przez Marinusa de Jongego i współpracowników do *Old Testament Pseudepigrapha* (1983) zdecydowano się w ogóle pominąć te słowa w głównym tekście, uznając je za glosy.

Kolejny fragment – jeszcze obszerniejszy – pochodzi z TestBen 9, 1–5. Jest to dramatyczna wizja, w której Beniamin opisuje: „Pan wejdzie do świątyni, i tam będzie zelżony; i zostanie wywyższony na drzewie (ξύλον); a zasłona świątyni się rozerwie; Duch Boży zstąpi na narody jak wylany ogień; On zstąpi do Hadesu i wstąpi z ziemi do nieba; rozumiem, jak uniżony będzie na ziemi i jak wspaniały w niebie”.

Κύριος εἰσελεύσεται εἰς τὸν ναόν, καὶ ἐκεῖ ὀνειδισθήσεται· καὶ ὑψωθήσεται ἐπὶ ξύλου· καὶ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ διαρραγήσεται· Πνεῦμα Θεοῦ καταβήσεται ἐπὶ τὰ ἔθνη ὡς πῦρ ἐκκεχυμένον· καὶ καταβήσεται εἰς ἄδην καὶ ἀναβήσεται ἀπὸ τῆς γῆς εἰς οὐρανόν (Test-Ben 9, 1–5)³⁴.

33 D. A. DeSilva, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, s. 47.

34 Fragment ten występuje we wszystkich znanych przekładach (greckim, słowiańskim, a nawet w tekście ormiańskim), co sugeruje, że został on dodany bardzo wcześnie, przed rozgałęzieniem tradycji tekstowych.

Cały ten *passus* to wręcz streszczenie wydarzeń ewangelicznych: wejście do Świątyni i zelżenie – aluzja do oczyszczenia świątyni i odrzucenia Jezusa, wywyższenie na drzewie – terminologia Jana i Dziejów Apostolskich odnośnie krzyża (Dz 5, 30: „zawiesili Go na drzewie”), rozdarcie zasłony świątyni – wydarzenie opisane u synoptyków w momencie śmierci Jezusa, Duch wylany na narody jak ogień – wyraźna aluzja do zesłania Ducha Świętego w dzień Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 3–4), zejście do Hadesu i wstąpienie do nieba – nauka o zstąpieniu Chrystusa do otchłani i wniebowstąpieniu. Jest to bodaj najbardziej oczywista interpolacja chrześcijańska w całym tekście. Nie dziwi zatem, że zarówno Robert H. Charles, jak i Howard C. Kee oraz współcześni badacze zgodnie oceniają ten fragment jako interpolację chrześcijańską³⁵. Co ciekawe jednak, wydaje się, że wszystkie znane wersje go zawierają – grecka, słowiańska, a nawet ormiańska. Wprawdzie powyżej zaznaczyliśmy, że ormiańska wersja jest „mniej chrześcijańska”, to jednak akurat ten ustęp – o ile wiemy – jest w niej obecny. Jak to możliwe? Otóż badacze sugerują, że ów fragment był zapewne wpisany do tekstu bardzo wcześniej, być może przed podziałem tradycji na recenzje i przed dokonaniem przekładów starożytnych³⁶. Możliwe, że to najstarsza interpolacja chrystologiczna, pochodząca od samego (chrześcijańskiego) redaktora, który kompilował Testamenty w II wieku (hipotetycznie). Dlatego występuje we wszystkich liniach transmisji jako integralna część. Nie zmienia to faktu, że treść tego proroctwa nie pozostawia wątpliwości co do swego pochodzenia. Testament Beniamina został tutaj użyty jako nośnik proroctwa o Jezusie, analogicznie jak np. proroctwa Starego Testamentu (Iz 53) były odczytywane mesjanistycznie³⁷.

Warto zauważyć, że choć ormiański tekst zawiera ten fragment, to zarówno Charles, jak i Kee go kwestionują. Charles w swoim komentarzu pisał, że mimo obecności we wszystkich manuskryptach należy go uważać

35 R. H. Charles, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: Translated from the Editor's Greek*, s. xxix–xxx; H. C. Kee, *Testaments of the Twelve Patriarchs*, s. 777; *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2006, s. 43–45.

36 R. H. Charles, *The Greek versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, ed. from nine MSS, Oxford 1908, s. xxv–xxvi; E. Schürer, *The literature of the Jewish people in the time of Jesus*, vol. 2, New York 1909, s. 118–120.

37 M. Hengel, D. P. Bailey, *The effective history of Isaiah 53 in the pre-Christian period*, w: *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian sources*, ed. by B. Janowski, P. Stuhlmacher, Grand Rapids 2004, s. 130.

za „chrześcijański komentarz w formie prorocstwa” dodany do żydowskiego oryginału³⁸. Potwierdza to, że krytyka wewnętrzna treści jest tu decydująca, a nawet brak wariantu (krótszego) nie stoi na przeszkodzie uznaniu czegoś za interpolację, jeśli kontekst historyczny i teologiczny to sugeruje.

Reasumując, Testament Beniamina dostarcza nam modelowego przykładu, jak chrześcijańscy redaktorzy dodawali do starożytnych tekstów „mów patriarchów” prorocstwa o Chrystusie. Od narodzenia: „narodzi się umiłowany Pan z dziewicy z rodu Jakuba” — „γεννήσεται Κύριος ἀγαπητὸς ἐκ παρθένου ἐξ οἴκου Ἰακώβ” (TestBen 11, 1), przez odrzucenie i śmierć („właśni synowie odrzucą go”, „wywyższony na drzewie”, „Pan umrze za grzeszników”), aż po zmartwychwstanie i zesłanie Ducha („zstąpi do Hadesu i wstąpi do nieba”, „Duch wylany na narody”)³⁹. Tak rozbudowanych wzmianek nie ma w żadnym innym fragmencie Testamentów, co sugeruje, że Beniamin — jako ostatni z patriarchów — mógł zostać wykorzystany jako kłamra spinająca całość jasnym wskazaniem na Mesjasza. Być może w pierwotnej, żydowskiej wersji TestBen zawierał jedynie ogólną przepowiednię zwycięstwa dobra i kary dla Beliala (takie aluzje istnieją), ale chrześcijański redaktor wypełnił to konkretną treścią ewangeliczną⁴⁰.

Testament Józefa — mesjasz z pokolenia Lewiego i Judy

Wcześniej omawialiśmy już Testament Józefa 19, 11 w kontekście porównania grecko-ormiańskiego (zob. tabela). Przypomnijmy, grecki tekst ma tam frazę: „z ich nasienia powstanie Baranek Boży, który gładzi grzech świata i zbawi wszystkie narody, a także Izraela”, natomiast ormiański ma tylko: „z nich powstanie zbawienie Izraela”. Prawdopodobnie oryginalna żydowska myśl brzmiała po prostu, że z pokoleń Lewiego (kapłańskiego) i Judy (królewskiego) przyjdzie zbawienie Izraela — co zgadza się z ideą dwóch Mesjaszy⁴¹ lub z ideą współdziałania mesjasza i kapłana. Chrześcijański redaktor

38 R. H. Charles, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: Translated from the Editor's Greek*, s. xxix–xxx; H. C. Kee, *Testaments of the Twelve Patriarchs*, s. 777–778.

39 P. Kurowski, *Der menschliche Gott aus Levi und Juda: Die „Testamente der zwölf Patriarchen“ als Quelle judenchristlicher Theologie*, Tübingen 2010, s. 144–150 (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 52).

40 T. de Bruin, *The great controversy*, s. 4.

41 J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea scrolls and Christian origins*, Grand Rapids 1997, s. 77–78; J. J. Collins, *The scepter and the star*, s. 123–124.

przekształcił to w chrystologiczną zapowiedź Jezusa jako Baranka Bożego, który gładzi grzech świata (J 1, 29) oraz zbawia nie tylko Izrael, ale i pogan (uniwersalistyczne poszerzenie zbawienia)⁴². Wersja ormiańska znowu zachowała krótszy wariant, potwierdzając, że wzmianka o „Baranku Bożym” jest późniejsza⁴³. Co znamienne, fraza „Baranek Boży, który gładzi grzech świata” wydaje się świadomym zabiegiem, który wprowadza nowotestamentowy tytuł do tekstu apokryficznego.

W Testamencie Józefa znajdujemy jeszcze inny interesujący fragment. Mianowicie w TestJóz 19, 11–12 bohater opisuje swój proroczy sen o dwóch wołach i rosnącym z nich baranku. Greckie rękopisy (grupy B mss.) mają tu słowo „baranek” (ἀρνίον) i dopisują interpretację, że to baranek z pokolenia Judy⁴⁴. Charles zauważał, że ormiańska wersja w tym miejscu znacząco się różni przede wszystkim poprzez dodanie wątku dziewicy odzianej w ornat. Badacz wyraził również przypuszczenie, że „baranka” być może oryginalnie nie było, a mogło występować tam słowo „cielec” (μόσχος)⁴⁵. Jednak analiza wszystkich wersji wskazuje, że akurat motyw baranka w tym śnie mógł należeć do oryginału, ponieważ znajdujemy takie żydowskie apokaliptyczne metafory. Na przykład w TestNef jest byk (cielec), który symbolizuje władcę. Niemniej chrześcijańska redakcja zapewne to wykorzystała, by interpretować owego baranka jako symbol Chrystusa (por. J 1, 29).

Testament Asera — wcielenie Boga

Na osobną wzmiankę zasługuje Testament Asera 7, 3 (gr.), w którym znajdujemy zdanie: „Najwyższy przyjdzie na ziemię jako człowiek, jedząc i pijąc z ludźmi, depcząc głowę smoka w wodzie”.

Ὁ ὕψιστος ἐλεύσεται ἐπὶ τὴν γῆν ὡς ἄνθρωπος, ἐσθίων καὶ πίνων μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καταπατῶν τὴν κεφαλὴν τοῦ δράκοντος ἐν τῷ ὕδατι (TestAs 7, 3).

...μη δυνάμει σου σωθήσῃς (TestAs 7, 3)⁴⁶.

42 P. Kurowski, *Der menschliche Gott aus Levi und Juda*, s. 90–92.

43 M. E. Stone, V. Hillel, *An „editio minor” of the Armenian version*, s. 30–31.

44 R. H. Charles, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: Translated from the Editor's Greek*, s. 276.

45 R. H. Charles, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: Translated from the Editor's Greek*, s. 276–277.

46 Tekst ormiański zawiera w tym wersecie jedynie ogólne napomnienie.

Jest to dość enigmatyczne zdanie, ale brzmi jak połączenie motywów chrześcijańskich. Bóg przychodzący jako człowiek, jedzący i pijący – to wyraźna aluzja do wcielenia (i może do zarzutu z Łk 7, 34: „Oto człowiek, żarłok i pijak”). Zdeptanie głowy smoka – echo proroctwa z Rdz 3, 15 reinterpretowanego mesjanistycznie. Mesjasz miażdży głowę węża – tradycja chrześcijańska przedstawiała Jezusa przyjmującego chrzest w Jordanie jako tego, który „zdeptał głowę smoka/diabła w wodzie”⁴⁷. Wydaje się to być zlepek tradycji chrześcijańskich. Wersja ormiańska TestAs ten fragment pomija lub ukazuje go w formie znacznie skróconej. Ormianie w TestAs 7, 3 mają jedynie konkluzję, by nie służyć szatanowi, brak natomiast wzmianki o Bogu-człowieku czy też smoku⁴⁸. Sugeruje to, że po raz kolejny mamy do czynienia z chrześcijańską interpretacją. Większość badaczy przychyliła się do uznania tego za interpolację (zwłaszcza że wzmianka o jedzeniu i picu jak człowiek wygląda na świadomy dodatek antydoketyczny w epoce patrystycznej). Wydaje się, że późny redaktor chrześcijański wprowadził tutaj aluzję do *wcielenia* Logosu oraz triumfu Chrystusa nad szatanem, być może czerpiąc z tradycji interpretacyjnej Księgi Rodzaju (3, 15).

Podsumowanie analizy porównawczej

Zestawienie powyższych przykładów prowadzi do następujących wniosków:

1. Judaistyczny rdzeń Testamentów XII Patriarchów obejmuje liczne proroctwa mesjańskie i apokaliptyczne, ale są one sformułowane w kategoriach typowych dla literatury Drugiej Świątyni. Przykładowo, oczekiwany jest kapłan doskonały z rodu Lewiego i władca z rodu Judy, którzy zaprowadzą sprawiedliwość – co odpowiada qumrańskiej idei dwóch Mesjaszy (Mesjasza Aarona i Mesjasza Izraela)⁴⁹. Oryginalny tekst kładł nacisk na zbawienie Izraela (narodu wybranego) i odnowienie przymierza.

47 R. E. Brown, *An introduction to New Testament Christology*, New York 1999, s. 294–295; H. Blocher, *In the beginning: The opening chapters of genesis*, Downers Grove 1997, s. 58–60.

48 H. C. Kee, *Testaments of the Twelve Patriarchs*, s. 789; por. tekst ormiański u Stone’a.

49 H.-W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil: Untersuchungen zu Struktur und Funktion der frühjüdischen Apokalyptik*, Göttingen 1966, s. 69–71; J. J. Collins, *The scepter and the star*, s. 122–124; J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea scrolls*, s. 77–78.

Wizje były niekiedy obrazowe (gwiazdy, byki, baranki, drzewo itp.), ale mogły być zrozumiane całkowicie w ramach judaizmu.

2. Chrześcijańskie interpolacje koncentrują się na konkretyzacji tych proctw w odniesieniu do osoby Jezusa Chrystusa i wydarzeń z Jego życia. Tam, gdzie oryginał mówił ogólnie o zbawieniu Izraela, redaktor dopisał „Zbawiciel świata” (uniwersalistyczne poszerzenie zbawienia na wszystkie narody). Tam, gdzie mowa była o zwycięstwie Mesjasza nad złem, dopisano szczegół o ukrzyżowaniu („wywyższony na drzewie”), śmierci (rozdarcie zasłony, zstąpienie do Hadesu) i zmartwychwstaniu („wstąpi z ziemi do nieba”). Tam, gdzie widać było postać idealnego kapłana czy proroka, dodano wzmiankę, że zostanie on odrzucony i zabity, co idealnie pasuje do losu Jezusa. Tam, gdzie chodziło o Mesjasza, doprecyzowano: Bóg przyjdzie jako człowiek – podkreślając doktrynę wcielenia. Te dodatkowe elementy jasno odzwierciedlają wiarę chrześcijańską redaktorów⁵⁰.
3. Wersja ormiańska okazuje się narzędziem niezwykle pomocnym przy rozdzielaniu warstw tekstu. W niemal wszystkich przypadkach (z wyjątkiem najwcześniejszej obszernej interpolacji w TestBen, której Ormianie nie usunęli) przekład ormiański pomija elementy chrystologiczne. Różnice grecko-ormiańskie wskazane wyżej nie pozostawiają wątpliwości, że Baranek Boży, Zbawca świata, krew przymierza za grzechy, ukrzyżowanie Pana i rozdarcie zasłony – to wszystko dodatki późniejsze, zapewne wplecione do greckiego tekstu między II a IV wiekiem n.e. (przed przedostaniem się tekstu na Słowiańszczyznę i do armeńskiej wersji – niektóre przed, niektóre po).
4. Wersja słowiańska generalnie zgadza się z grecką w tych interpolacjach (czasem ma nawet drobne własne dodatki, jak antyżydowskie komentarze, np. w Sⁱ po TestRub 6, 12 dopisano potępienie Żydów). To potwierdza, że słowiański przekład (powstał ok. X wieku) wykonano już z tekstu ukształtowanego przez redakcję chrześcijańską.
5. Fragmenty z Qumran (Aramejski Lewi, Hebrajski Naftali) pełnią rolę kontrolną. Pokazują, że w oryginalnej tradycji żydowskiej wątki mesjańskie były obecne, ale sformułowane inaczej. Na przykład w Qumran Naftali silnie uwypuklono mesjasza kapłańskiego i królewskiego,

⁵⁰ P. Kurowski, *Der menschliche Gott aus Levi und Juda*, s. 148; T. de Bruin, *The great controversy*, s. 99–102.

a pominięto rolę Józefa – w greckim tekście natomiast widać połączenie obu ról w jednym Mesjaszu Jezusie (bo dla chrześcijan Jezus jest i kapłanem, i królem, i prorokiem jednocześnie). Można więc powiedzieć, że chrześcijańska redakcja „scalila” dwie odrębne linie oczekiwań mesjańskich w jedną postać Chrystusa – zgodnie ze swoją teologią, wedle której Jezus spełnia wszystkie starotestamentowe typy mesjańskie⁵¹.

6. Dotychczasowe badania nie wykazały, by chrześcijańscy interpolatorzy dodawali nowe materiały typu etycznego czy halachicznego – przeciwnie, te partie pozostały nietknięte. Moralne napomnienia Testamentów nie budziły sprzeciwu ani konieczności korekty (są one przecież zgodne z nauczaniem Jezusa i wczesnego Kościoła, który przejął wiele z etyki judaizmu). Można wręcz zauważyć tendencję odwrotną: niektóre bardzo „żydowskie” akcenty mogły zostać złagodzone lub pominięte w tradycji chrześcijańskiej, choć zasadniczo cały katalog cnót i występków pozostał⁵². Chrześcijańskich redaktorów interesowało przede wszystkim uczynienie z Testamentów XII Patriarchów księgi proroczej o Jezusie – prawdopodobnie po to, by użyć jej w sporach z Żydami (jako dowodu, że patriarchowie przepowiedzieli Chrystusa) lub w umocnieniu wiary chrześcijan pochodzenia żydowskiego⁵³.

Nasza hipoteza badawcza zakładała możliwość rekonstrukcji żydowskiego rdzenia przez porównanie wersji. Przeprowadzone analizy ją potwierdzają – dzięki konfrontacji tekstów greckich z ormiańskimi oraz wglądowi w fragmenty semickie z Qumran jesteśmy w stanie wyodrębnić z dużą dozą pewności elementy oryginalne i interpolowane. W oryginale Testamentów XII Patriarchów – powstałym prawdopodobnie w II wieku p.n.e. w środowisku pobożnych Żydów apokaliptycznych – znajdowały się nauki moralne o cnotach i grzechach, przestrogi zgodne z Torą i mądrością oraz proroctwa o przyszłym wybawieniu Izraela przez Mesjasza (nawet dwóch Mesjaszy, zgodnie z tradycją z Qumran) z pokoleń Judy i Lewiego. Te proroctwa były wyrażone w formie symbolicznej i ogólnej (np. słońce i księżyc w wizji Naftalego jako obrazy przyszłego mesjańskiego kapłana i króla). W okresie wczesnego chrześcijaństwa, gdy tekst ten znalazł się w rękach judeochrześcijan, dokonano

51 J. J. Collins, *The scepter and the star*, s. 124; D. A. DeSilva, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, s. 62–64.

52 D. A. DeSilva, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, s. 53; S. Opferkuch, *Der handelnde Mensch*, s. 278–281.

53 P. Kurowski, *Der menschliche Gott aus Levi und Juda*, s. 45–50.

w nim serii interpolacji interpretacyjnych — chrześcijańskie glosy przemieniły niejasne wizje w konkretne prorocтва o Jezusie Chrystusie. W ten sposób Testamenty XII Patriarchów stały się świadectwem „zapowiedzi Chrystusa” rzekomo wypowiedzianych jeszcze przez synów Jakuba.

Wnioski

Przeprowadzona analiza pozwala wypełnić istotną lukę w badaniach nad Testamentami XII Patriarchów, ukazując stosunkowo klarowny obraz dwuwarstwowej struktury tego dzieła: pierwotnego rdzenia judaistycznego oraz nałożonej nań warstwy interpolacji chrześcijańskich. Główne ustalenia artykułu można podsumować następująco:

1. Testamenty XII Patriarchów w swojej zasadniczej treści należą do literatury okresu Drugiej Świątyni. Język, idee etyczne i apokaliptyczne, a nawet specyficzne motywy teologiczne (jak koncepcja dwóch Mesjaszy czy nawiązania do Księgi Henocha) sytuują je w kontekście judaizmu hasmonejskiego i eseneńskiego, datując je na okres około II–I wieku p.n.e. Rękopisy z Qumran dostarczyły bezpośredniego potwierdzenia historycznego istnienia fragmentów tych tekstów w tym okresie. Oznacza to, że dawny pogląd sceptyczny, traktujący Testamenty wyłącznie jako wytwór chrześcijański, jest nie do utrzymania. Chrześcijanie byli zaangażowani w transmisję i redakcję, ale korzystali z dziedzictwa starszego od nich.
2. Główna treść moralna Testamentów — katalogi cnót, grzechów, napomnienia do pobożności, miłosierdzia, czystości i sprawiedliwości — nie nosi śladów chrześcijańskiej redakcji. Jest w pełni zgodna z etyką judaistyczną i paralelna do nauk znanych z innych źródeł (Biblia hebrajska, apokryfy, Qumran). Wersje tekstu nie wykazują różnic w tych partiach, co sugeruje, że chrześcijańscy kopiści widzieli w nich przesłanie uniwersalne i w nie ingerowali. Oryginalne Testamenty stanowią zatem cenne źródło do rekonstrukcji późnożydowskiej teologii moralnej — wskazują na ciągłość między judaizmem a chrześcijaństwem w obszarze etyki (co zresztą zauważono, analizując np. paralele między Testamentami a listami Pawła).
3. Elementy apokaliptyczne i mesjańskie oryginału zostały w większości przekształcone lub uzupełnione przez redakcję chrześcijańską. Tam,

gdzie patriarcha prorokował o „zbawieniu” czy „świecie poznania”, późniejszy interpolator doprecyzował: Zbawiciel, Baranek Boży, Mesjasz. Tam, gdzie mowa była o nadejściu Pana, dodano: „Bóg przyjdzie jako człowiek”. Gdzieś tam dopisano całe wyimki właściwie streszczające Ewangelię (najjaskrawszy przykład: TestBen 9, 3–5). Dzięki porównaniu wersji (zwłaszcza pomiędzy tekstem greckim a ormiańskim) udało się z wysokim stopniem pewności zidentyfikować te chrześcijańskie interpolacje i wydzielić je od warstwy oryginalnej. Nasza hipoteza, że analiza porównawcza umożliwi taką rekonstrukcję, została potwierdzona – warianty tekstowe i różnice w tradycji tłumaczeń wiernie odbiły proces rozwoju tekstu, ujawniając, co jest dodatkiem.

4. Rekonstrukcja żydowskiego rdzenia Testamentów XII Patriarchów prowadzi do obrazu dzieła, które pierwotnie koncentrowało się na losach narodu Izraela: moralnym życiu poszczególnych pokoleń (symbolizowanych przez patriarchów), eschatologicznym wybawieniu tego narodu przez Bożego wysłańca (Mesjasza królewskiego) oraz odnowieniu kapłaństwa (Mesjasza kapłańskiego). Nauki etyczne mają służyć przygotowaniu Izraela na ten czas ostatecznej próby – stąd akcent na cnoty jak prawda, sprawiedliwość, miłosierdzie oraz na jedność braterską (każdy patriarcha napomina swoje pokolenie, by unikało dawnych grzechów i trwało w bojaźni Bożej). Ten oryginalny przekaz ma duże znaczenie dla zrozumienia duchowości grup, które go wytworzyły – być może związanych z kręgami esseńskimi. W Testamentach pobrzmiewają echa podobnych trosk, co w regule wspólnoty z Qumran: walka duchowa dobra ze złem, oczekiwanie rychłego nawiedzenia przez Pana, podkreślenie czystości rytualnej (zwłaszcza u Lewiego) i moralnej, a także specyficzna interpretacja historii plemion Izraela jako pouczenia moralnego (np. silna krytyka grzechów pokoleń Dana czy Symeona, które według tekstu skutkują problemami ich następców). Na tle literatury Drugiej Świątyni Testamenty XII Patriarchów jawią się jako interesująca synteza mądrościowego nauczania etycznego z apokaliptyczną eschatologią – tzn. łączą zalecenia co do codziennego życia z perspektywą końca dziejów i sądu Bożego.
5. Chrześcijańscy redaktorzy przekształcili jednak ten przekaz, nadając mu nowy wymiar. Dodane interpolacje uczyniły z patriarchów swoistego rodzaju proroków Chrystusa, zapowiadających Jego przyjście, śmierć i zbawczą misję. W rezultacie w tradycji chrześcijańskiej Testamenty

XII Patriarchów zaczęto odczytywać niemal jak część historii zbawienia – stąd np. cytowania przez niektórych Ojców Kościoła (Tertulian prawdopodobnie cytuje TestBen w polemice z Marcjonem)⁵⁴. Warto jednak zauważyć, że dzieło to nie zyskało powszechnego autorytetu wśród Ojców – być może właśnie z powodu wątpliwości co do jego pochodzenia (ostatecznie nie weszło do kanonu). Niemniej było znane, kopiowane i – jak pokazuje przykład przekładu słowiańskiego – wykorzystywane także do celów polemicznych (późniejsze glosy antyżydowskie).

Konkludując, niniejsze studium potwierdza, że krytyczna analiza tekstu- alna i porównawcza Testamentów XII Patriarchów jest kluczem do rozdziele- nia ich skomplikowanej tradycji na elementy oryginalne i wtórne. Uzyskany dzięki temu obraz pozwala docenić Testamenty jako świadectwo późnoży- dowskiej pobożności, zawierające unikalne połączenie etyki i apokaliptyki, a zarazem zrozumieć sposób, w jaki pismo to zostało zaadaptowane przez wczesne chrześcijaństwo. Artykuł ten miał za zadanie wypełnić lukę w li- teraturze przedmiotu, oferując usystematyzowany przegląd dowodów za żydowskim rdzeniem Testamentów XII Patriarchów oraz przykładów inter- polacji chrześcijańskich popartych materiałem porównawczym z różnych wersji językowych i źródeł manuskrytalnych. Wyniki badań potwierdziły postawioną hipotezę badawczą i mogą stanowić punkt wyjścia do dalszych prac – np. przygotowania krytycznej edycji Testamentów z rozdzieleniem warstw redakcyjnych, a także szerszych studiów nad teologią tego utworu zarówno w kontekście judaizmu, jak i w recepcji chrześcijańskiej.

Bibliografia

- Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2006.
 Barrett C. K., *The Lamb of God*, „New Testament Studies” 1 (1955) no. 3, s. 210–218.
 Bazyliński S., *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego*, wydanie drugie popra- wione, uzupełnione i poszerzone; apendyks opracował A. Kubiś, Kielce 2019.
 Berner C., *The heptadic chronologies of Testament of Levi 16–17 and their sources*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 22 (2012) no. 1, s. 40–52, <https://doi.org/10.1177/0951820712458632>.

54 M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, s. 131–133.

- Blocher H., *In the beginning: The opening chapters of genesis*, Downers Grove 1997.
- Brown R. E., *An introduction to New Testament Christology*, New York 1999.
- Bruin T. de, *The great controversy: the individual's struggle between good and evil in the Testaments of the Twelve Patriarchs and in their Jewish and Christian contexts*, Göttingen 2015 (*Novum Testamentum et Orbis Antiquus*, 106).
- Charles R. H., *The Greek versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, ed. from nine MSS, Oxford 1908.
- Charles R. H., *Testaments of the Twelve Patriarchs*, w: *Encyclopædia Britannica*, vol. 26, Cambridge 1911, s. 666–668.
- Charles R. H., *The Testaments of the Twelve Patriarchs: Translated from the Editor's Greek Text and edited with introduction, notes and indices*, London 1913.
- Collins J. J., *The scepter and the star: Messianism in light of the Dead Sea scrolls*, Grand Rapids 2010.
- Deane W. J., *Pseudepigrapha: An account of certain apocryphal sacred writings of the Jews and early Christians*, Edinburgh 1891.
- DeSilva D. A., *The Testaments of the Twelve Patriarchs as witnesses to pre-Christian Judaism: A re-assessment*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 23 (2013) no. 1, s. 21–68, <https://doi.org/10.1177/0951820713502411>.
- Fitzmyer J. A., *The Dead Sea scrolls and Christian origins*, Grand Rapids 1997.
- Greenfield J. C., Stone M. E., Eshel E., *The Aramaic Levi document: Edition, translation, commentary*, Leiden–Boston 2004 (*Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha*, 19).
- Hamidović D., *Testaments des Douze Patriarches*, w: *Introduction à l'Ancien Testament*, ed. T. Römer et al., Genève 2004, s. 840–843.
- Hengel M., Bailey D. P., *The effective history of Isaiah 53 in the pre-Christian period*, w: *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian sources*, ed. by B. Janowski, P. Stuhlmacher, Grand Rapids 2004, s. 75–146.
- Hillel V., *Demonstrable instances of the use of sources in the Pseudepigrapha*, w: *Dead Sea scrolls: Texts and context*, ed. C. Hempel, Leiden 2010, s. 325–38 (*Studies on the Texts of the Desert of Judah*, 90).
- Hollander H. W., Jonge M. de, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A commentary*, Leiden 1985.
- Jonge M. de, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: Christian and Jewish; a hundred years after Friedrich Schnapp*, „Nederlands Theologisch Tijdschrift” 39 (1985), s. 265–275.

- Kee H. C., *Testaments of the Twelve Patriarchs (second century B.C.)*, w: *The Old Testament pseudepigrapha*, vol. 1, ed. J. H. Charlesworth, Garden City 1983, s. 775–828.
- King G. B., *The 'negative' golden rule*, „The Journal of Religion” 8 (1928) no. 2, s. 268–79.
- Kuhn H.-W., *Enderwartung und gegenwärtiges Heil: Untersuchungen zu Struktur und Funktion der frühjüdischen Apokalyptik*, Göttingen 1966.
- Kurowski P., *Der menschliche Gott aus Levi und Juda: Die „Testamente der zwölf Patriarchen” als Quelle judenchristlicher Theologie*, Tübingen 2010 (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 52).
- McClintock J., Strong J., *Testaments of the Twelve Patriarchs*, w: *Cyclopædia of Biblical, theological, and ecclesiastical literature*, vol. 10, New York 1880, s. 27.
- Milik J. T., *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris 1957.
- Mirguet F., *An early history of compassion: Emotion and imagination in Hellenistic Judaism*, Cambridge 2017.
- O'Neill J. C., *The Lamb of God in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, „Journal for the Study of the New Testament” 2 (1979), s. 2–30, <https://doi.org/10.1177/0142064X7900100201>.
- Opferkuch S., *Der handelnde Mensch: Untersuchungen zum Verhältnis von Ethik und Anthropologie in den Testamenten der Zwölf Patriarchen*, Berlin 2018 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 232).
- Philo of Alexandria, *„Every good man is free” and „Hypothetica”*, w: *The works of Philo: Complete and unabridged*, transl. by C. D. Yonge, Peabody 2001.
- Schnelle U., *Apostle Paul — his life and theology*, Grand Rapids 2005.
- Schürer E., *The literature of the Jewish people in the time of Jesus*, vol. 2, New York 1909.
- Slingerland H. D., *The nature of „nomos” (law) within the Testaments of the Twelve Patriarchs*, „Journal of Biblical Literature” 105 (1986) no. 1, s. 39–48, <https://doi.org/10.2307/3261109>.
- Stone M. E., Hillel V., *An „editio minor” of the Armenian version of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leuven 2012 (Hebrew University Armenian Studies, 11).
- Vermes G., *The complete Dead Sea scrolls in English*, Revised edition, London 2010.
- Wyrzykowski M., *Kapłaństwo w świetle greckiego Testamentu Lewiego (14–16)*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 31 (2018) nr 3, s. 30–44, <https://doi.org/10.30439/WST.2018.3.2>.

Analecta Cracoviensiā

rocznik 57 • 2025 • strony 139–158

Wojciech Węgrzyniak

 <https://orcid.org/0000-0001-5696-304X>

 wojciech.wegrzyniak@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

Ile postaci biblijnych nosiło imię Abdiasz?

 <https://doi.org/10.15633/acr.5707>



Historia artykułu • Zgłoszony: 27 sierpnia 2025 • Zaakceptowany: 15 października 2025 • Opublikowany: 31 grudnia 2025

ISSN 0209-0864 (druk) • ISSN 2391-6842 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Ile postaci biblijnych nosiło imię Abdiasz?

Celem artykułu jest ustalenie jak najbardziej precyzyjnej liczby osób, które w Starym Testamencie nosiły imię Abdiasz. Publikacje podają różne liczby, stąd najpierw została omówiona kwestia różnych form tego samego imienia, a następnie każda z tych postaci została przeanalizowana pod kątem ewentualnej tożsamości z innymi postaciami noszącymi to samo imię.

Słowa kluczowe: Abdiasz, prorok, Stary Testament



Abstract

How many Obadiah in the Old Testament?

The aim of the article is to determine the most precise number of people who were called Obadiah in the Old Testament. The publications give different numbers, so first the issue of different forms of the same name was discussed, and then each of these characters was analyzed in terms of possible similarities with other characters bearing the same name.

Keywords: Obadiah, prophet, Old Testament

Komentatorzy Księgi Abdiasza, zastanawiając się, kim był autor najkrótszej księgi prorockiej, zazwyczaj podają, ile osób w Starym Testamencie nosiło takie samo imię jak prorok Abdiasz. Liczba ta jednak nie jest stała i różnice są dosyć znaczące. Mówi się, że takich osób było cztery¹, osiem², dziesięć³, jedenaście⁴, dwanaście (lub tuzin)⁵, około tuzina⁶, przynajmniej dwanaście⁷, trzynaście⁸, około trzynaście z Biblii i znalezisk pozabiblijnych⁹ oraz ogólnie wiele osób¹⁰.

Celem niniejszego artykułu będzie ustalenie najbardziej precyzyjnej liczby różnych osób, które w Starym Testamencie nosiły imię Abdiasz.

- 1 Por. C. Trochon, *Les petits prophètes*, Paris 1883, s. 193. Według autora, oprócz proroka, są to: zarządca Achaba (1 Krł 18, 3), kapłan Jeszmaji (1 Krn 27, 49), lewita z rodu Merrari (2 Krn 34, 12 [lub 42]). O czterech postaciach wspomina też J. Shulam, *Obadiah: Prophetic redemption of the Sephardim*, <https://netivyah.org/obadiah-prophetic-redemption-of-the-sephardim/> (29.08.2023).
- 2 Por. H. W. Wolff, *Obadiah and Jonah*, Minneapolis 1986, s. 44.
- 3 Por. M. Varšo, *Abdiáš, Jonáš, Micheáš*, Trnava 2010, s. 35.
- 4 Por. J. Wehrle, *Prophetie und Textanalyse: Die Komposition Obadja 1–21 interpretiert auf der Basis textlinguistischer und semiotischer Konzeptionen*, Sankt Ottilien 1987, s. 336. O 11 osobach piszą też José M. Ábrego de Lacy oraz Ursula Struppe. Zob. J. M. Ábrego De Lacy, *I libri profetici*, Torino 1996, s. 163; U. Struppe, *Das Bücher Obadja, Jona*, Stuttgart 1996, s. 13.
- 5 Por. P. C. Craigie, *Psalms 1–50*, Dallas 1984, s. 195; M. M. Pazdan, *Obadiah*, w: *The Collegeville Bible commentary*, eds. D. Bergant, R. J. Karris, Collegeville 1989, s. 586; J. M. Kennedy, *Obadiah (person)*, w: *The Anchor Bible dictionary*, t. 5, ed. D. N. Friedman, New York 1992, s. 1–2; P. R. Raabe, *Obadiah*, New York [et al.] 1996, s. 96; M. A. Sweeney, *The twelve prophets*, Collegeville 2000, s. 280; Y. Beasley, *Joel, Obadiah, and Micah*, Jerusalem 2024, s. 115.
- 6 Por. G. A. Buttrick, *Lamentations, Ezekiel, Daniel, Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi*, New York–Nashville 1956, s. 857; L. C. Allen, *The books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*, Grand Rapids 1976, s. 136.
- 7 Por. K. L. Barker, J. R. III Kohlenberge, *Zondervan NIV Bible commentary*, vol. 1: *Old Testament*, Grand Rapids 1994, s. 1454; T. Longman, R. B. Dillard, *An introduction to the Old Testament*, Grand Rapids 1994, s. 436.
- 8 Por. B. K. Smith, F. S. Page, *Amos, Obadiah, Jonah*, Nashville 1995, s. 173; D. I. Block, *Obadiah. The kingship belongs to YHWH*, Grand Rapids 2013, s. 29; E. A. Philips, *Obadiah, Jonah and Micah*, London 2022, s. 13; D. Epp-Tiessen, *Joel, Obadiah, Micah*, Harissonburg 2022, s. 96.
- 9 Por. C.-A. Keller, *Abdias*, w: *Osée. Joël, Abdias, Jonas. Amos*, eds. J. Edmond, C.-A. Keller, S. Amsler, Genève 1992, s. 252.
- 10 Por. E. Achtemeier, *Minor prophets*, vol. 1, Peabody 1996, s. 239.

Różne formy tego samego imienia?

Najpierw należy zwrócić uwagę na to, że w Starym Testamencie występują dwie formy najprawdopodobniej tego samego imienia: עבדיה i עבדיהו¹¹. Zazwyczaj uważa się imię עבדיה za skróconą¹² i występującą wcześniej¹³ formę imienia עבדיהו. Zarówno materiały biblijne jak i pozabiblijne świadczą o tym, że obie formy były używane w tym samym czasie¹⁴. Ponadto niekiedy imię עבדיה w 1 Krn 9, 16 utożsamiane jest z imieniem עבדיה w 1 Krl 4, 6 i Ne 11, 17¹⁵. Już to generuje nam kilka możliwości. Szukając odpowiedzi na pytanie, ilu było Abdiaszów, trzeba dookreślić po pierwsze, czy chodzi nam o osoby pojawiające się tylko w Biblii Hebrajskiej; po drugie, czy wersję skróconą oraz dłuższą będziemy traktować jako to samo imię; po trzecie, czy imię עבדיה będziemy traktować jako również inną formę zapisu tego samego imienia Abdiasz.

Poniższa tabela zestawia nam, jak wygląda obraz użycia tych trzech imion w wybranych współczesnych tłumaczeniach.

- 11 Por. także dwie wersje imienia Jeremiasz: יְרֵמְיָה (Jr 27, 1; 28, 5. 6. 10. 11. 12. 15; 29, 1) oraz 103 יְרֵמְיָהוּ razy w Księdze Jeremiasza, np. Jr 26, 20. 24; 29, 29. 30). Jack R. Lundbom twierdzi: "The difference is probably something like 'Jeremiah' and 'Jeremy'" (J. R. Lundbom, *Jeremiah 1–20. A new translation with introduction and commentary*, New York [et al.] 2008, s. 223). Podobnie z imieniem Sofoniasz: 2) צְפַנְיָהוּ Krl 25, 18; Jer 37, 3) oraz צְפַנְיָה (Jr 21, 1; Sof 1, 1; Za 6, 10).
- 12 Por. C. P. Caspari, *Exegetisches Handbuch zu den Propheten des Alten Bundes*, Leipzig 1842, s. 1; A. Deissler, Abdias, w: *Les petits prophètes*, ed. A. Deissler, M. Delcor, Paris 1961, s. 245; L. C. Allen, *The books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*, s. 136; P. R. Raabe, *Obadiah*, s. 96; H.-J. Fabry, *Habakkuk/Obadja*, Freiburg–Basel–Wien 2018, s. 240.
- 13 Por. C. F. Keil, *Minor prophets*, Grand Rapids 1980, s. 377–378. Także: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* [dalej: HALOT], <https://dictionaries.brillonline.com/halot>; *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. by F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, Oxford 1939 [dalej: BDB], *ad vocem*.
- 14 Zevit wykazał, że imiona z teoforycznym *-yhw* są charakterystyczne dla okresu przed niewolą babilońską, natomiast imiona z *-yh* obejmują zarówno okres przedwygnaniowy, jak i powygnaniowy. Krótka forma swobodnie przeplatała się z długą formą w Judzie od VII wieku do wczesnego okresu powygnaniowego, a następnie stała się dominująca w okresie powygnaniowym. Zob. Z. Zevit, *A chapter in the history of Israelite personal names*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 250 (1983), s. 1–16.
- 15 Por. R. Zadok, *The pre-hellenistic Israelite anthroponymy and prosopography*, Leuven 1988, s. 274. Tak też BDB i HALOT, *ad lemma* עבדיה. Zdaniem Zadoka to jeden z wielu przykładów na to, że ta sama osoba nosiła podwójne imię, chociaż jednocześnie stawia tezę, że to najprawdopodobniej Kronikarz zmienił nieteoforyczne imię עבדיה na teoforyczne עבדיהו. Zob. R. Zadok, *The pre-hellenistic Israelite*, s. 10, 154.

	italiano	english	français
עבִדְיָהּ	Abdia (CEI ¹⁶ , IEP, NRV, Bernini, Carbone-Rizzi, Rinaldi, Savoca, Scaiola, Scargi, Cavallotto) Obadia (Fohrer) Badi (LND)	Obadiah (NRS, TNK, RSV, NIV, NJB, NET, NAB, KJV)	Abdias (FBJ, TOB, BFC, DRB, LSG, NEG)
	Deutsch	español	polski
עבִדְיָהּ	Obadjas (EIN, HRD, ZUR, ESS, ELB2006) ObadJa (L1545) Obadja (SCL, L2017, Fabry)	Abdías (Reina-Valera 1995 i 11 innych przekładów w BW10)	Abdiasz (BByd, BT, BW, BWP, SNP, BP, Ekum, Chrostowski, BT) Obadiasz (NBC, BT)
	italiano	english	français
עבִדְיָהּ	Abdia (CEI, IEP, LND, NRV) Obadia (Fohrer)	Obadiah (NRS, TNK, RSV, NIV, NJB, NET, NAB, KJV) Abdiu (LXE)	Obadyahu (FBJ) Ovadyahou (TOB) Obadia (BFC) Abdias (DRB, LSG, NEG)
	Deutsch	español	polski
עבִדְיָהּ	Obadja (EIN, HRD, ESS, ELB2006, SCL, L2017) Obadjahu (ZUR) ObadJa (L1545)	Abdías (Reina-Valera 1995 i 11 innych przekładów w BW10)	Obadiasz (BByd, BT, BW, BWP, SNP, BP, Ekum, Paul) Obadjasz (NBC) Obadjahu (BP) Abdiasz (UBG, PNŚ)
	italiano	english	français
עבִדָּא	Abda (CEI, IEP, NRV, LND)	Abda (NAB, NIB, NRS, RSV, TNK, NIV)	Obadya (FBJ w Ne 11, 17) Abda (LSG, NEG, FBJ w 1 Krl 4, 6) Avda (TOB)
	Deutsch	español	polski
עבִדָּא	Abda (EIN, ELB2006, HRD, L2017, ZUR)	Abda (Reina-Valera 1995 i 11 innych przekładów w BW10)	Abda (BByd, BT, BW, BWP, SNP, UBG, BP, Ekum, Paul)

Analizując powyższe dane, można wyciągnąć kilka wniosków:

1. We wszystkich językach forma trzecia, czyli עבִדְיָהּ, uważana jest za inne imię i dosyć konsekwentnie oddawana jako „Abda”¹⁷. Podobnie

¹⁶ Skrótkowe i skróty tłumaczeń Biblii wg Bible Works 10.

¹⁷ Wydaje się, że Biblia Jerozolimska, tłumacząc w Ne 11, 17 עבִדְיָהּ przez Obadya, uważa to imię za tożsame z dwoma pozostałymi formami. „Wydaje się”, gdyż zaskakująco עבִדְיָהּ tłumaczy jako „Abdias”, dając tym do zrozumienia, że chodzi o różne osoby.

jak współczesne tłumaczenia zachowują się LXX i Wulgata, które trzecią formę tłumaczą inaczej niż dwie pierwsze (LXX: Εφρα w 1 Krl 4, 6) i Ωβηδ w Ne 11, 17; Wulgata: „Abda”).

2. W niektórych językach jak angielski, hiszpański czy włoski dwie pierwsze formy tłumaczone są zasadniczo tak samo (Obadiah, Abdias, Abdías).
3. W innych językach próbuje się rozróżniać עבדיהו i עבדיה: Obadjas od Obadja (niemiecki) czy Abdias od Obadyahu (francuski). Najciekawszą sytuację mamy w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia, która krótszą formę עבדיה tłumaczy przez „Abdiasz” tylko w Abd 1, 1, w pozostałych przypadkach tłumaczy przez „Obadiasz”, tak też oddając formę dłuższą.

Komentatorzy, podając liczbę osób noszących to samo imię, co prorok Abdiasz, zazwyczaj nie precyzują, o jaką formę imienia im chodzi. Czasem podają referencje biblijne, gdzie występuje to samo imię i nigdy nie jest to 1 Krl 4, 5 czy Ne 11, 17. Z tej też racji, poszukiwania liczby osób noszących imię Abdiasz ograniczymy do osób występujących w Biblii oraz pominiemy imię עבדיה, koncentrując się tylko na postaciach nazwanych עבדיהו i עבדיה.

Postacie nazwane והידבע

1 Krl 18

Najbardziej znanym עבדיהו Starego Testamentu jest postać występująca w 1 Krl 18, 3–16¹⁸:

³Achab wezwał Obadiasza (עבדיהו), zarządcę pałacu. A Obadiasz odznaczał się wielką bojażnią Pańską, ⁴bo gdy Izebel tępiła proroków Pańskich, wówczas Obadiasz zaopiekował się stu prorokami, ukrył ich po pięćdziesięciu w grocie i żywił ich chlebem i wodą.

⁵Otóż Achab powiedział do Obadiasza: «Ruszał przez kraj w kierunku wszystkich wód i do wszystkich potoków. Może gdzieś znajdziemy trawę, to wyżywimy konie i muły i nie zamorzemy bydła». ⁶Potem podzielili między siebie kraj, aby go obejść. Achab poszedł osobno jedną drogą. Obadiasz zaś poszedł osobno drugą drogą. ⁷Kiedy Obadiasz był w drodze, zdarzyło się, że właśnie spotkał go Eliaasz. A on go poznał i padłszy na twarz,

¹⁸ Tłumaczenia tekstów biblijnych, o ile nie podano inaczej, za Biblią Tysiąclecia, wyd. 5.

powiedział: «Czyś to ty, panie mój, Eliaszu?»⁸ Eliasz mu odpowiedział: «Ja. Idź, powiedz swemu panu: Oto jest Eliasz». ⁹Obadiazs zaś rzekł: «Czym zgrzeszyłem, że wydajesz twego sługę na śmierć z ręki Achaba? ¹⁰Na życie Pana, Boga twego! Nie ma narodu ani królestwa, do którego by nie posłał mój pan, aby cię odszukać. Gdy zaś powiedziano: „Nie ma”, to kazał przysięgać każdemu królestwu i każdemu narodowi, że ciebie nie można znaleźć. ¹¹Ty zaś teraz mówisz: Idź, powiedz twemu panu: Oto jest Eliasz. ¹²Przecież może się zdarzyć, że kiedy ja odejdę od ciebie, to tchnienie Pańskie uniesie ciebie, nie wiem dokąd. Gdy zaś przyjdę powiedzieć Achabowi, a on cię nie znajdzie, to wówczas może mnie zabić! A wszak twój sługa boi się Pana od swojej młodości. ¹³Czyż nie oznajmiono memu panu, co uczyniłem, kiedy Izebel zabijała proroków Pańskich? Jak wówczas ukryłem stu ludzi spośród proroków Pańskich, po pięćdziesięciu w grotcie, i żywiłem ich chlebem i wodą. ¹⁴A ty teraz mówisz: Idź, powiedz twemu panu: Oto jest Eliasz! Ależ on mnie zabije!» ¹⁵Na to Eliasz odpowiedział: «Na życie Pana Zastępów, któremu służę, na pewno dziś mu się pokażę». ¹⁶Obadiazs więc poszedł naprzeciw Achaba, zaraz go zawiadomił. Achab zaś poszedł naprzeciw Eliasza.

Obadiazs nazwany jest „zarządcą domu” (אֶשֶׁר עַל־הַבַּיִת) króla Achaba¹⁹. Chociaż termin „dom” jest bardzo szeroki i nie pozwala na sprecyzowanie zakresu obowiązków Obadiazsa²⁰, najprawdopodobniej chodziło o zarządzanie pałacem królewskim²¹, w tym osobistym majątkiem króla²², do którego należały również inne budynki i grunty²³. Opisany jest jako ten, który bał się Pana, czego znakiem było ukrycie i żywienie stu proroków Jahwe prześladowanych przez królową Izebel w grotach (por. 1 Krl 18, 3–4)²⁴. Początkowy lęk przed spełnieniem prośby Eliasza mógł wynikać nie tylko z obawy o własne

19 Określenie „zarządca domu” (אֶשֶׁר עַל־הַבַּיִת) pojawia się 12 razy w TM (1 Krl 4, 6; 16, 9; 18, 3; 2 Krl 10, 5; 15, 5; 18, 18. 37; 19, 2; Iz 22, 15; 36, 3. 22; 37, 2). Według świadectw biblijnych i pozabiblijnych tytuł ten był używany od Salomona do niewoli babilońskiej zarówno w Judzie, jak i w Izraelu. Por. T. N. D. Mettinger, *Solomonic state officials: A study of the civil government officials of the Israelite monarchy*, Lund 1971, s. 70–71.

20 Por. M. Cogan, *1 Kings: A new translation with introduction and commentary*, New Haven–London 2008, s. 203.

21 Por. J. Gray, *1 & 2 Kings. A commentary*, London 1977, s. 133.

22 Por. V. Fritz, *1 & 2 Kings. A continental commentary*, Minneapolis 2003, s. 46.

23 Por. S. J. DeVries, *1 Kings*, Waco 2003, s. 70.

24 Groty mogły być wszędzie, ale raczej chodziło o te na wzgórzach Karmel. Por. J. Gray, *1 & 2 Kings*, s. 390.

życie²⁵, ale także z troski o ukrywanych proroków²⁶. Ostatecznie zachowanie Obadiasza zdradza wielki szacunek wobec proroka Eliasza²⁷, a całe jego zachowanie zostało na tyle docenione, że według Talmudu babilońskiego został on wynagrodzony darem proroctwa i to on jest autorem Księgi Abdiasza (*Sanhedryn* 39b)²⁸.

1 Krn 27, 19

Drugi raz imię עבדיהו pojawia się w 1 Krn 27, 19 w sformułowaniu „nad Zabulonitami – Jiszmajasz, syn Obadiasza” (לְזַבּוּלֹן יִשְׁמַעְיָהוּ בֶן-עֲבִדְיָהוּ). 1 Krn 27, 16–22 wymienia przywódców poszczególnych pokoleń Izraela²⁹ a 1 Krn 27, 24–34 również królewskich oficerów³⁰ z czasów króla Dawida. Stąd Obadiasz, ojciec Jiszmajasza, Zabulonita nie może być tym samym Obadiaszem, o którym jest mowa w 1 Krl 18.

2 Krn 34, 12

Trzecia osoba nazwana jest imieniem עבדיהו w 2 Krn 34, 12:

Ludzie ci wykonali swą pracę z nienaganną rzetelnością. Nad nimi byli: Jachat i Obadiasz, lewici z synów Merariego (מֶרָרִי מִן־בְּנֵי הַלְוִיִּם וְעֲבִדְיָהוּ הַלְוִיִּם), oraz Zachariasz i Meszullam, z synów Kehata, aby nimi kierować, oraz lewici, którzy umieli grać na instrumentach muzycznych.

²⁵ Por. V. Fritz, 1 & 2 Kings, s. 189.

²⁶ Por. J. A. Montgomery, *A critical and exegetical commentary on the Books of Kings*, ed. H. S. Gehman, Edinburgh 1951, s. 299.

²⁷ Por. M. Nobile, 1–2 Re. *Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2010, s. 217.

²⁸ Opinia znana i cytowana przez św. Hieronima. Zob. Hieronim, *Komentarz do Księgi Abdiasza*, ed. Ł. Krzyszczyk, „Vox Patrum” 60 (2013), s. 557. Więcej o tradycji żydowskiej: Y. Beasley, *Joel, Obadiah, and Micah*, s. 116–117, 135.

²⁹ Por. C. Balzaretto, *Cronache. Introduzione, traduzione e commento*, Milano 2013, s. 183.

³⁰ Por. W. Johnstone, 1 & 2 Chronicles, vol. 1: 1 Chronicles 1–2 Chronicles 9: *Israel's place among the nations*, Sheffield 1997, s. 268.

Kronikarz jest mocno zależny od 2 Krl 22, chociaż ma swój wkład między innymi w dodatku w ww. 12–13³¹. Kronikarz podkreśla rolę lewitów jako nadzorujących w różnych aspektach (budowlanych, muzycznych, piśmienniczych): dwie osoby z Merarytów oraz dwie z Kehatytów³². Obadiasz jest lewitą pochodzącym z potomków Merarięgo. Cały opis dotyczy osiemnastego roku rządów króla Jozjasza (w. 8 – ok. 622 rok przed Chr.). Zarówno pochodzenie עבדיהו z innego pokolenia niż wspomniany w 1 Krn 27, 19, jak i umiejscowienie go w VII wieku każe myśleć o nim jako o trzecim, niezależnym od wspomnianych wcześniej postaci, które noszą to samo imię. Nie ma zatem wątpliwości, że w Biblii trzy różne osoby noszą imię עבדיהו.

Postacie nazwane הידבע

1 Krn 3, 21

Pierwszy raz imię עבדיהו pojawia się w 1 Krn 3, 21:

Synowie Chananasza: Pelatiasz i Izajasz; syn jego Refajasz, syn jego Arnan, syn jego Obadiasz, syn jego Szekanasz.

Imię Obadiasz pojawia się na liście imion, które mogą być interpretowane albo jako drzewo genealogiczne od Chananasza do Szekanasza, albo jako zapis czterech lub pięciu synów jednego ojca³³. Bez względu na powziętą opcję interpretacyjną, imię to pojawia się w sekcji imion „Judy i domu Dawida” (1 Krn 2, 3–4, 23), gdzie dom Dawida ustawiony jest w centrum (1 Krn 3, 1–24)³⁴ a sam Obadiasz należy do potomków Dawida po niewoli ba-

31 Por. S. Japhet, *I & II Chronicles. A commentary*, Louisville 1993, s. 1018, 1025; C. Balzaretta, *Cronache*, s. 403. Johnstone zwraca uwagę, że pomimo różnych paralel 2 Krn 34–35 do 2 Krl 22–23 nie ma paralelnego tekstu do 34, 12–14. Zob. W. Johnstone, *1 & 2 Chronicles*, vol. 1: *1 Chronicles 1–2 Chronicles 9*, s. 232.

32 Por. S. Japhet, *I & II Chronicles*, s. 1028–1029; Y. Levin, *The Chronicles of the Kings of Judah. 2 Chronicles 10–36. A new translation and commentary*, London–New York 2017, s. 407–409; Y. Levin, *Judges, elders, and officers in Chronicles*, w: *Transforming authority: Concepts of leadership in prophetic and chronistic literature*, eds. K. Pyschny, S. Schulz, Berlin–Boston 2021, s. 221.

33 Por. S. Japhet, *I & II Chronicles*, s. 101.

34 Por. W. Johnstone, *1 & 2 Chronicles*, vol. 1: *1 Chronicles 1–2 Chronicles 9*, s. 41, 45.

bilońskiej (1 Krn 3, 17–24)³⁵. Biorąc pod uwagę problematyczność wersu 21, gdzie być może podane jest trzydzieste, dwudzieste szóste lub dwudzieste piąte pokolenie, datowanie wymienionych postaci może wahać się od poł. V do poł. IV wieku³⁶. Nie ma jednak wątpliwości, że עבדיה z 1 Krn 3, 21 nie może być powiązany z jakąkolwiek postacią o imieniu עבדיהו.

1 Krn 7, 3

Drugi raz imię עבדיה pojawia się w 1 Krn 7, 3:

Synowie Uzzjego: Izrachiasz, a synowie Izrachiasza: Mikael, Obadiasz (ועבדיה), Joel, Jisz-szijas, pięciu, wszyscy naczelnicy rodów.

Imię עבדיה pojawia się w genealogii Issachara (7, 1–5). Obadiasz jest synem Izrachiasza, wnukiem Uzzjego, prawnukiem Toli i praprawnukiem Issachara.

Peshitta mówi o czterech a nie pięciu naczelnikach, bo w istocie są cztery imiona synów Izrachiasza. Cztery imiona są imionami synów Izrachiasza i razem z nim tworzą piątkę „synów” Uzziego³⁷.

Trudno dokładnie datować, ale skoro w wersji 2 autor mówi o liczbie tego klanu w czasach Dawida, a sam Obadiasz jest praprawnukiem Issachara, to życie Obadiasza możemy datować na czasy Dawida albo ogólniej na XI wiek przed Chr. Z punktu widzenia czasowego עבדיה z 1 Krn 7, 3 mógłby być tożsamy z עבדיהו z 1 Krn 27, 19, tamten jednak był Zabulonitą i przywódcą całego pokolenia, ten jest drugim synem Izrachiasza z pokolenia Issachara, więc niemożliwe by chodziło o tę samą osobę.

1 Krn 8, 38

Trzeci raz imię עבדיה spotykamy w 1 Krn 8, 38:

Asel miał sześciu synów, a oto ich imiona: Azrikam, Bokru, Izmael, Szeariasz, Obadiasz (ועבדיה) i Chanan. Wszyscy oni byli synami Asela.

³⁵ Por. C. Balzaretto, *Cronache*, s. 45.

³⁶ Por. W. Johnstone, *1 & 2 Chronicles*, vol. 1: *1 Chronicles 1 – 2 Chronicles 9*, s. 58.

³⁷ Por. S. Japhet, *I & II Chronicles*, s. 171.

Cały rozdział (1 Krn 8, 1–40) mówi o potomkach Beniamina. Obdiasz jest piątym (przedostatnim) synem Asela i występuje w sekcji o rodzinie Saula i jego relacjach z Gibeonem i Jerozolimą (8, 29–40)³⁸. Sekcja ta dochodzi do piętnastego pokolenia i poprzedza listę mieszkańców Jerozolimy po niewoli babilońskiej (9, 2–33)³⁹. Obdiasza można zatem umiejscowić w czasach niewoli babilońskiej lub po jej zakończeniu. Nie może on być jednak utożsamiany z עבדיה z 1 Krn 3, 21 ze względu na przynależność do innego pokolenia oraz różnice imion ich ojców.

1 Krn 9, 16

Czwarty raz imię עבדיה spotykamy w 1 Krn 9, 16:

Obdiasz (עבדיה), syn Szemajasza, syna Galala, syna Jedutuna, i Berekiasz, syn Asy, syna Elkany, który mieszkał w osiedlach Netofatyków.

Werset ten należy do sekcji, w której wymienieni są mieszkańcy Jerozolimy (1 Krn 9, 2–34) a dokładnie w części mówiącej o lewitach (ww. 14–16). Najprawdopodobniej odnosi się do liderów kantorów⁴⁰, bo Asaf i Jedutum byli liderami kantorów w czasach Dawida, albo ogólnie do śpiewaków (ww. 15–16)⁴¹. W wersie 14 jest mowa o rodzinie Merariego, stąd najprawdopodobniej również Obdiasz pochodził z tej rodziny⁴². Pozostaje sprawą złożoną zależność 1 Krn 9, 2–18 od Ne 11, 3–19 (i 1 Krn 9, 14–16 od Ne 11, 15–18)⁴³, jednak imię Obdiasz pojawia się tylko u Kronikarza, nie występując w Ne 11, 15–18. Zarówno pochodzenie z pokolenia Lewiego, jak i umiejscowienie Obdiasza w czasach po niewoli babilońskiej⁴⁴ każe nam myśleć o nim jako o nowej,

38 Por. W. Johnstone, *1 & 2 Chronicles*, vol. 1: *1 Chronicles 1 – 2 Chronicles 9*, s. 111.

39 Por. C. Balzaretta, *Cronache*, s. 76.

40 S. Japhet, *I & II Chronicles*, s. 212–213; C. Balzaretta, *Cronache*, s. 78–80.

41 Por. W. Johnstone, *1 & 2 Chronicles*, vol. 1: *1 Chronicles 1 – 2 Chronicles 9*, s. 123.

42 „Seven Levites follow (vv. 14–16)... four from Merari followed by three musicians (for which see 1 Krn 6, 29–47; 1 Krn 15, 17–24), this is explicitly stated for Mattaniah (Asaph) and Obadiah (Jeduthun); Berechiah, by implication, is from the third guild of musicians, Heman” (W. Johnstone, *1 & 2 Chronicles*, vol. 1: *1 Chronicles 1 – 2 Chronicles 9*, s. 124).

43 Por. S. Japhet, *I & II Chronicles*, s. 171; C. Balzaretta, *Cronache*, s. 78–80.

44 Ming Him Ko wskazuje na rok 445 przed Chr. Zob. M. H. Ko, *The Levite singers in Chronicles and their stabilizing role*, London [et al.] 2017, s. 15.

niezależnej postaci noszącej imię עבדיה. Najbliżej mu do również pochodzącego z rodziny Merariego עבדיהו z 2 Krn 34, 12. Biorąc pod uwagę jednak różnicę prawie stu lat między obiema postaciami, raczej nie powinno się identyfikować ich jako tej samej osoby.

1 Krn 9, 44

Piąty raz imię עבדיה pojawia się w 1 Krn 9, 44:

Asel miał sześciu synów; a ich imiona: Azrikam, Bokru, Izmael, Szeariasz, Obadiusz (עבדיה) i Chanan. To są synowie Asela.

Sekcja 1 Krn 9, 34–33, w której występuje Obadiusz, jest niemal identyczna z 1 Krn 8, 29–40⁴⁵. Nie wiadomo dlaczego autor powtarza tę samą genealogię Saula⁴⁶. Wydaje się, że powtórzenie może mieć funkcję mostu łączącego z kolejną sekcją genealogii. Zasadnicza różnica jest tylko taka, że 1 Krn 8 zawiera dziewiętnaście pokoleń (także w czasie niewoli i po niej), zaś w 1 Krn 9 zatrzymuje się na szesnastym pokoleniu, czyli na wygnaniu⁴⁷. Nie ma jednak wątpliwości, że עבדיה jest tożsamy z עבדיה z 1 Krn 8, 38.

1 Krn 12, 10

Szósty raz imię עבדיה występuje w 1 Krn 12, 10:

Dowódcą był Ezer, drugi – Obadiusz (עבדיה השני), trzeci – Eliab.

Imię znajduje się w sekcji wymieniającej dowódców z czasów Dawida (1 Krn 12, 1–23), a dokładniej tych, którzy pochodzili z pokolenia Gada (1 Krn 12, 9–16). Ich obecność na południu wydaje się dziwna, gdyż chodzi o pokolenie zamieszkające raczej na północy⁴⁸. Gadyci mogli tworzyć osobną jednostkę militarną, a kolejność imion wskazuje na rangę (Obadiusz jest

45 Por. S. Japhet, *I & II Chronicles*, s. 202.

46 Por. C. Balzaretto, *Cronache*, s. 84.

47 Por. W. Johnstone, *1 & 2 Chronicles*, vol. 1: *1 Chronicles 1 – 2 Chronicles 9*, s. 130–131.

48 Por. C. Balzaretto, *Cronache*, s. 100.

drugi)⁴⁹. Pomimo braku dodatkowych informacji możemy zakładać, że osoba ta nie pojawiła się dotychczas w Biblii. To pierwszy Obdiasz z pokolenia Gada.

2 Krn 17, 7

Siódmy raz imię עבדיה występuje w 2 Krn 17, 7:

W trzecim roku swego panowania posłał swoich dowódców: Ben-Chaila i Obdiasza (וּלְעַבְדִּיהָ), Zachariasza, Netaneela i Mikajasza, aby pouczali miasta judzkie.

Imię pojawia się we fragmencie opisującym reformę religijną za Jozafata (ww. 7–9). Ten jedyny i niezwykle epizod mówi o posłannictwie złożonym z 5 królewskich oficerów, 8 lewitów i 2 kapłanów wysłanych, by w miastach Judy nauczyć o prawie⁵⁰. Nic nie wiadomo o tych postaciach, nie jest też pewne czy świeccy też mieli prawo głoszenia, czy tylko występowali jako wsparcie nauczycieli⁵¹. Czasy Jozafata, króla Judy przypadają na I poł. IX wieku i zbiegają się z panowaniem Achaba, króla Izraela. Trudno jednak wyobrazić sobie, żeby zarządca króla Achaba był jednocześnie dowódcą u króla Jozafata. Stąd liczymy tę postać jako nową i nietożsamą z dotychczasowymi.

Ezd 8, 9

Ósmy raz imię עבדיה pojawia się w Ezd 8, 9:

z synów Joaba: Obdiasz, syn Jechiela (עַבְדִּיהָ בֶּן־יְחִיֵּאל), a z nim dwustu osiemnastu mężczyzn.

Obdiasz, syn Jechiela jest przywódcą grupy 218 mężczyzn, którzy przybywali sukcesywnie do Jerozolimy z niewoli babilońskiej za panowania

⁴⁹ Por. S. Japhet, *I & II Chronicles*, s. 262.

⁵⁰ Por. S. Japhet, *I & II Chronicles*, s. 748; C. Balzaretta, *Cronache*, s. 291; M. H. Ko, *The Levite singers in Chronicles*, s. 171.

⁵¹ Pięcioksiąg ogranicza nauczanie tylko do kapłanów, lewici robią to po niewoli babilońskiej (por. Neh 8, 7). Por. W. Johnstone, *1 & 2 Chronicles*, vol. 2: *2 Chronicles 10–36: Guilt and atonement*, Sheffield 1997, s. 79; S. Japhet, *I & II Chronicles*, s. 748.

Artakserksesa⁵², około 80 lat po pierwszej grupie wracających z wygnania babilońskiego⁵³. Lista powracających, o której mowa w Ezd 8, zawiera około 1510 mężczyzn pogrupowanych w 12 rodzin, jakby autor chciał nawiązać do symbolicznej liczby dwunastu pokoleń Izraela⁵⁴. Na czele listy stoją dwie rodziny kapłańskie⁵⁵. Obadiasz ze swymi ludźmi przynależy do rodziny Joaba. Wiele imion w Ezd 8, 1–14 pokrywa się z imionami z listy w Ezd 2 i Ne 7, co może sugerować korzystanie z tego samego źródła⁵⁶. Jednak różnice między tymi listami oraz brak imienia עבדיה w Ezd 2 i Ne 7 nie pozwalają na stawianie daleko posuniętych hipotez. Prawdopodobnie obie listy opierają się na spisie ludności rodzin, które miały korzenie babilońskie⁵⁷. Biorąc pod uwagę niespotykane dotąd imię ojca Obadiasza, należy traktować syna Jechiela jako kolejną, nową postać noszącą imię עבדיה.

Ne 10, 6

Dziewiąty raz imię עבדיה występuje w Ne 10, 6:

Charim, Meremot, Obadiasz (עבדיה).

Imię znajduje się na liście kapłanów (ww. 3–9), lewitów (ww. 10–14) i wozdów ludu (ww. 15–28), którzy podpisali dokument – jego treść znajduje się w ww. 31–40. Kapłani, do których należy Obadiasz, cytowani są według rodziny lub klasy przynależności. Lista kapłanów zawiera 21 imion (1 lub 2 mniej niż na liście z 1 Krn 24, 7–18), odpowiadająca 22 imionom rodzin kapłańskich, które wróciły z Zorobabelem (Ne 12, 1–7) oraz 21 imionom głów rodów następnego pokolenia (Ne 12, 12–21)⁵⁸. Pośród hipotez proponuje się widzieć w imionach bardziej nazwy rodzin lub oddziałów kapłańskich niż indywidualnych

52 Por. F. Bianchi, *Esdra. Neemia*, Milano 2011, s. 88.

53 Por. D. Petter, T. Petter, *Ezra-Nehemiah*, Grand Rapids 2021, s. 200.

54 Por. G. V. Smith, *Ezra-Nehemiah*, Grand Rapids 2022, s. 199.

55 Por. C. Balzaretto, *Cronache*, s. 90.

56 Por. T. C. Eskenazi, *Ezra. A new translation with introduction and commentary*, New Haven–London 2023, s. 317.

57 Por. J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, London 1988, s. 162. Zdaniem autora również Ebed, syn Adina z Ezd 8, 6, to zdrobniała forma imienia Obadiasz.

58 Por. F. Bianchi, *Esdra. Neemia*, s. 179.

postaci⁵⁹, a także uważać imię עבדיה za błąd skryby, który napisał עבדיה zamiast Iddo (אדו, tak w Ne 12, 4. 16)⁶⁰. Ze względów chronologicznych (podobny czas) jak i gatunkowych (imię znajdujące się na listach) postać kapłana Obadiasza z Ne 10, 6 najbliższa jest lewicie z 1 Krn 9, 16 lub wodzowi z Ezd 8, 9. Wyraźne rozróżnianie u Kronikarza między kapłanami, lewitami i wodzami ludu może sugerować, że jednak chodzi tu o całkiem nową osobę.

Ne 12, 25

Dziesiąty raz imię עבדיה znajduje się w Ne 12, 25.

²⁴Zwierzchnikami lewitów byli: Chaszabiasz, Szerebiasz, Jozue, Binnuj, Kadmiel i bracia ich, którzy według rozporządzenia Dawida, męża Bożego, podczas wielbienia i dziękczynienia stali naprzeciw nich, oddział na równi z oddziałem. ²⁵Mianowicie: Mattaniasz, Bakbukiasz, Obadiasz (עבדיה); a odźwierni: Meszullam, Talmon, Akkub trzymali straż przy składach u bram (Ne 12, 24–25).

Imię Obadiasz znajduje się na liście lewitów (Ne 12, 24–26), których działalność należy umiejscowić między poł. V wieku a poł. IV wieku przed Chr.⁶¹ Obadiasz był jednym ze zwierzchników lewitów, być może bardziej liderem kantorów wraz z Mattaniaszem i Bakbukiaszem niż odźwiernym⁶². Zdaniem niektórych Obadiasz, który występuje tutaj z Mattaniaszem i Bakbukiaszem jest najprawdopodobniej tą samą osobą⁶³, co Abda w Ne 11, 17⁶⁴ i Unni w Ne 12, 9⁶⁵. Jesliby jednak nawet należało uważać Obadiasza, Unniego i Abdę

59 Por. J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, s. 313; D. Petter, T. Petter, *Ezra-Nehemiah*, s. 414; G. V. Smith, *Ezra-Nehemiah*, s. 406.

60 Por. D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, Grand Rapids 1984, s. 202.

61 Por. F. Bianchi, *Ezra, Nehemiah, Esther*, s. 197–198. Smith umiejscawia ten fragment w czasach arcykapłana Jozakima, syna Jozuego. Zob. G. V. Smith, *Ezra-Nehemiah*, s. 433.

62 Por. H. K. Harrington, *The Books of Ezra and Nehemiah*, Grand Rapids 2022, s. 444.

63 Por. D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, s. 227; H. K. Harrington, *The Books of Ezra and Nehemiah*, s. 444.

64 Ne 11, 17: „Dalej był Mattaniasz, syn Miki, syna Zabdiego, syna Asafa, dyrygent wykonujących hymn, który podczas modlitwy intonował pieśń dziękczynną, a Bakbukiasz zajmował drugie miejsce między swymi braćmi, następnie Abda, syn Szammuy, syna Galala, syna Jedutuna”.

65 Ne 12, 9: „to jest lewici, byli następujący: Jozue, Binnuj, Kadmiel, Szerebiasz, Juda, Mattaniasz; on i bracia jego kierowali śpiewem hymnów dziękczynnych; 9 a Bakbukiasz, Unni i bracia ich stali naprzeciw nich przy wykonywaniu obowiązków”.

z tych trzech miejsc za jedną osobę, nie wpływa to na ostateczną kalkulację ilości osób noszących imię עֲבִדְיָה. Bardziej znaczące byłoby ustalenie, na ile Obdiasz z Ne 12, 25 jest tożsamy z Obdiaszem z innych miejsc Biblii, czyli przede wszystkim z Ne 10, 6, 1 Krn 9, 16 lub Ezd 8, 9. Podobny czas działalności oraz przynależność do środowiska kapłańsko-lewickiego nie wyklucza takiej hipotezy, co należy brać pod uwagę w ostatecznym liczeniu⁶⁶.

Abd 1, 1

Jedenasty raz imię עֲבִדְיָה znajduje się w tytule (lub zdaniu) otwierającym Księgę Abdiasza:

„Widzenie Abdiasza” (חִזְיוֹן עֲבִדְיָה).

Brak dalszych informacji o proroku עֲבִדְיָה nie pozwala na uściślenie, czy mamy do czynienia z całkiem nową osobą nazwaną tym imieniem, czy jednak jest to postać, o której była już mowa. Tradycja żydowska łączy proroka Abdiasza z zarządcą króla Achaba (*Sanhedryn* 39b). Biorąc pod uwagę brak dalszych danych oraz rozbieżność w datowaniu Księgi Abdiasza (między wiekami IX a IV)⁶⁷, teoretycznie można by go połączyć z którymkolwiek z innych bohaterów noszących imię עֲבִדְיָה.

Wnioski i zakończenie

Powyższa analiza doprowadza do wniosku, że przy niektórych osobach nazwanych imieniem עֲבִדְיָה nie ma wątpliwości, że chodzi o różne osoby, przy innych postaciach te mogą być albo niezależne, albo tożsame z innymi, natomiast w jednym przypadku na pewno chodzi o tę samą osobę (1 Krn 8, 38 i 1 Krn 9, 44).

66 Gerhard Lisowsky uważa, że Ezd 8, 9, Ne 10, 6 i Ne 12, 25 mówią o tej samej osobie. Zob. G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958, s. 1648.

67 Por. H.-J. Fabry, *Habakkuk/Obadja*, s. 240.

Podsumowując, możemy zatem powiedzieć, że w Biblii imię עבדיהו występuje 9 razy, a imię עבדיה 11 razy⁶⁸. Imię עבדיהו noszą trzy różne osoby, a imię עבדיה nosi maksimum 10 lub minimum 7 różnych osób (przyłączeniu Ne 10, 6; 12, 25 i Abd 1, 1 z innymi). Zatem na pytanie, ilu było Abdiaszów, należałoby doprecyzować, że jeśli weźmiemy podwójną pisownię (עבדיהו i עבדיה), to takich postaci było w Biblii między 9⁶⁹ a 13. Jeśli jednak trzymamy się tylko zapisu עבדיה, to należy mówić o liczbie między 7 a 10 różnych postaci noszących to samo imię, co autor najkrótszej księgi Starego Testamentu.

Bibliografia

- Ábrego de Lacy J. M., *I libri profetici*, Torino 1996.
 Achtemeier E., *Minor prophets*, vol. 1, Peabody 1996.
 Allen L. C., *The books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*, Grand Rapids 1976.
 Balzaretti C., *Cronache. Introduzione, traduzione e commento*, Milano 2013.
 Balzaretti C., *Esdra-Neemia. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 1999.
 Barker K. L., Kohlenberge J. R. III, *Zondervan NIV Bible commentary*, vol. 1: *Old Testament*, Grand Rapids 1994.
 Beasley Y., *Joel, Obadiah, and Micah*, Jerusalem 2024.
 Bianchi F., *Esdra. Neemia*, Milano 2011.
 Blenkinsopp J., *Ezra-Nehemiah*, London 1988.
 Block D. I., *Obadiah. The Kingship belongs to YHWH*, Grand Rapids 2013.
 Buttrick G. A., *Lamentations, Ezekiel, Daniel, Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi*, New York–Nashville 1956.
 Caspari C. P., *Exegetisches Handbuch zu den Propheten des Alten Bundes*, Leipzig 1842.
 Clines D. J. A., *Ezra, Nehemiah, Esther*, Grand Rapids 1984.
 Cogan M., *I Kings: A new translation with introduction and commentary*, New Haven–London 2008.
 Craigie P. C., *Psalms 1–50*, Dallas 1984.

68 Por. S. Mandelkern, *Vetarsi Testamenti concordantiae*, s. 1489.

69 Liczbę minimalną osiągamy, zakładając, że Abd 1, 1 = 1 Krł 18, a Ezd 8, 9, Ne 10, 6 i Ne 12, 25 mówią o tej samej osobie. Por. G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, s. 1648.

- Craigie P. C., *Twelve prophets*, vol. 1: *Hosea, Joel, Amos, Obadiah and Jonah*, Philadelphia 1984.
- Deissler A., *Abdias*, w: *Les petits prophètes*, ed. A. Deissler, M. Delcor, Paris 1961, s. 239–264.
- DeVries S. J., *1 Kings*, Waco 2003.
- Epp-Tiessen D., *Joel, Obadiah, Micah*, Harissonburg 2022.
- Eskenazi T. C., *Ezra. A new translation with introduction and commentary*, New Haven–London 2023.
- Fabry H.-J., *Habakkuk/Obadja*, Freiburg–Basel–Wien 2018.
- Fritz V., *1 & 2 Kings. A continental commentary*, Minneapolis 2003.
- Montgomery J. A., *A critical and exegetical commentary on the Books of Kings*, ed. H. S. Gehman, Edinburgh 1951.
- Gray J., *1 & 2 Kings. A commentary*, London 1977.
- Harrington H. K., *The Books of Ezra and Nehemiah*, Grand Rapids 2022.
- Hieronim, *Komentarz do Księgi Abdiasza*, ed. Ł. Krzyszczuk, „Vox Patrum” 60 (2013), s. 557–601.
- Japhet S., *I & II Chronicles. A commentary*, Louisville 1993.
- Johnstone W., *1 & 2 Chronicles*, vol. 1: *1 Chronicles 1 – 2 Chronicles 9: Israel's place among the nations*, Sheffield 1997.
- Johnstone W., *1 & 2 Chronicles*, vol. 2: *2 Chronicles 10–36: Guilt and atonement*, Sheffield 1997.
- Keil C. F., *Minor prophets*, Grand Rapids 1980.
- Keller C.-A., *Abdias*, w: *Osée. Joël, Abdias, Jonas. Amos*, eds. J. Edmond, C.-A. Keller, S. Amsler, Genève 1992, s. 249–262.
- Kennedy J. M., *Obadiah (person)*, w: *The Anchor Bible dictionary*, t. 5, eds. D. N. Friedman, New York 1992, s. 1–2.
- Ko M. H., *The Levite singers in Chronicles and their stabilizing role*, London [et al.] 2017.
- Levin Y., *The Chronicles of the Kings of Judah. 2 Chronicles 10–36. A new translation and commentary*, London–New York 2017.
- Levin Y., *Judges, elders, and officers in Chronicles*, w: *Transforming authority: Concepts of leadership in prophetic and chronistic literature*, eds. K. Pyschny, S. Schulz, Berlin–Boston 2021, s. 223–242.
- Lisowsky G., *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958.
- Longman T., Dillard R. B., *An introduction to the Old Testament*, Grand Rapids 1994.

- Lundbom J. R., *Jeremiah 1–20. A new translation with introduction and commentary*, New York [et al.] 2008.
- Mandelkern S., *Vetersi Testamenti concordantiae*, Jerusalem–Tel Aviv 1964.
- Mettinger T. N. D., *Solomonic state officials: A study of the civil government officials of the Israelite monarchy*, Lund 1971.
- Nobile M., 1–2 Re. *Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2010.
- Pazdan M. M., *Obadiah*, w: *The Collegeville Bible commentary*, eds. D. Bergant, R. J. Karris, Collegeville 1989, s. 586–591.
- Petter D., Petter T., *Ezra-Nehemiah*, Grand Rapids 2021.
- Philips E. A., *Obadiah, Jonah and Micah*, London 2022.
- Raabe P. R., *Obadiah*, New York [et al.] 1996.
- Shulam J., *Obadiah: Prophetic redemption of the Sephardim*, <https://netivyah.org/obadiah-prophetic-redemption-of-the-sephardim/> (29.08.2023).
- Smith B. K., Page F. S., *Amos, Obadiah, Jonah*, Nashville 1995.
- Smith G. V., *Ezra-Nehemiah*, Grand Rapids 2022.
- Struppe U., *Das Bücher Obadja, Jona*, Stuttgart 1996.
- Sweeney M. A., *The twelve prophets*, Collegeville 2000.
- Trochon C., *Les petits prophètes*, Paris 1883.
- Varšo M., *Abdiáš, Jonáš, Micheáš*, Trnava 2010.
- Wehrle J., *Prophetie und Textanalyse: Die Komposition Obadja 1–21 interpretiert auf der Basis textlinguistischer und semiotischer Konzeptionen*, St. Ottilien 1987.
- Wolff H. W., *Obadiah and Jonah*, Minneapolis 1986.
- Zadok R., *The pre-hellenistic Israelite anthroponymy and prosopography*, Leuven 1988.
- Zevit Z., *A chapter in the history of Israelite personal names*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 250 (1983) s. 1–16.

Analecta Cracoviensiā

rocznik 57 • 2025 • strony 159–184

Ewelina Zych

 <https://orcid.org/0000-0003-1983-3160>

 ewelina.zych@aibkkk.pl

Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Katedralnej

Argenteria collegium wikariuszy katedry na Wawelu w roku 1776

 <https://doi.org/10.15633/acr.5708>



Abstrakt

Argenteria kolegium wikariuszy katedry na Wawelu w roku 1776

Przedmiotem artykułu jest edycja źródłowa inwentarza złotnictwa wikariuszy katedry na Wawelu z 1776 roku, niepublikowanego dotąd w całości. Artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej omówiono dzieje kolegium wikariuszy w oparciu o dostępną literaturę, zawartość inwentarza z 1776 roku, miejsca przechowywania argenterii wikariuszowskiej oraz zasady edycji źródłowej. Drugą część stanowi edycja źródłowa inwentarza. Tekst edycji został opatrzony aparatem naukowym. W artykule podjęto próbę prześledzenia historii i identyfikacji zabytków złotnictwa i rzemiosła artystycznego, wymienionych w inwentarzu. Pomocne były informacje zawarte w wizytacjach i inwentarzach katedry na Wawelu oraz jej skarbca.

Słowa kluczowe: katedra na Wawelu, duchowieństwo, złotnictwo, Kościół



Abstract

The silverware of the college of vicars of Wawel Cathedral in the year 1776

The subject of the article is the source edition of the goldsmithing inventory of the vicars of Wawel Cathedral from 1776. It has not been published in its entirety so far. The article consists of two parts. In the first, I discussed the history of the vicars' college based on available literature, the contents of the inventory from 1776, the places where the vicars' silverware was stored, and the principles of the source edition. The second part is the source edition of the inventory. The text of the edition was developed scientifically. In the article, I attempted to trace the history of the objects from the inventory. I also attempted to identify these monuments of goldsmithing and artistic crafts. Information contained in the records of the visitation and inventories of Wawel Cathedral and its treasury was helpful.

Keywords: Wawel Cathedral, clergy, goldsmith's craft, Church

Wikariusze wieczyści katedry na Wawelu, zwani wikariuszami katedralnymi bądź kolegium wikariuszy, istnieli od średniowiecza. Posiadali własne statuty, które określały zasady funkcjonowania oraz majątek, odrębny od majątku Krakowskiej Kapituły Katedralnej. W jego skład, oprócz np. nieruchomości, wchodziły kosztowne przedmioty używane do sprawowania liturgii. Informacji o argenterii należącej do wikariuszy na dwie dekady przed ostatnim z rozbiorów dostarcza nam inwentarz z 1776 roku.

Dzieje i strukturę kolegiów wikariuszy katedralnych w Polsce badał Stanisław Zachorowski¹ i Andrzej Radziwiński². Do wspólnoty funkcjonującej przy katedrze na Wawelu odnoszą się zaś prace Pierre'a Davida, Zofii Leszczyńskiej, ks. Jana Wiczorka, Bolesława Kumora, Jadwigi Gwizdałówny, Elżbiety Knapka³. Dostępne są także publikacje dotyczące kolegiów wikaryjskich funkcjonujących przy innych katedrach i kolegiatach na ziemiach polskich⁴.

1 Zob. S. Zachorowski, *Rozwój i ustrój kapituł polskich w wiekach średnich*, Kraków 1912.

2 Zob. A. Radziwiński, *Stan i potrzeby badań nad duchowieństwem katedralnym i kolegiackim w Polsce średniowiecznej*, „*Nasza Przyszłość*” 90 (1998), s. 35–56; A. Radziwiński, *Wikariusze katedralni w Polsce średniowiecznej*, „*Roczniki Historyczne*” 76 (2010), s. 211–220. Do prac tego autora odsyłam zainteresowanych dziejami wspólnot wikaryjskich w Polsce i Europie.

Trzeba zauważyć, że w artykule *Stan i potrzeby badań...* Andrzej Radziwiński niewiele miejsca poświęcił wikariuszom katedralnym. Początek zaś badań nad wspólnotami wikariuszy katedralnych w Polsce średniowiecznej w okresie powojennym wyznacza inny artykuł tego autora: A. Radziwiński, *Wikariusze katedry plockiej w XIII – poł. XV w. Cz. 2: Zagadnienia wybrane*, „*Nasza Przyszłość*” 77 (1992), s. 5–31.

3 Zob. P. David, *Biblioteka wikariuszów w katedrze krakowskiej*, „*Przegląd Biblioteczny*” 5, z. 2–4, 1931, s. 137–148; Z. Leszczyńska, *Średniowieczne statuta wikariuszów katedry krakowskiej*, „*Nasza Przyszłość*” 10 (1959), s. 391–408; J. Wiczorek, *Wikariusze katedry krakowskiej w XIII i XIV stuleciu*, „*Nasza Przyszłość*” 78 (1992), s. 71–126; B. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej do 1795 roku*, t. 1, Kraków 1998, s. 357–374; J. Gwizdałówna, *Domy wikariuszy na Wawelu*, „*Studia Waweliana*” 9/10 (2000/2001), s. 107–128; E. Knapka, *Rachunki kolegium wikariuszy wieczystych katedry krakowskiej z lat 1493–1495 i 1497–1498*, „*Studia Źródłoznawcze*” 52 (2014), s. 113–148.

Ponadto o wikariuszach katedry krakowskiej w swoich monografiach wspominał Marek D. Kowalski i ks. Szymon Fedorowicz. Zob. M. D. Kowalski, *Uposażenie krakowskiej kapituły katedralnej w średniowieczu*, Kraków 2000; *Kolektarz wawelski sprzed 1526 roku. Świadek liturgii Kościoła krakowskiego w XV, XVI i XVII wieku*, oprac. i ed. S. Fedorowicz, Kraków 2007 (Monumenta Sacra Polonorum, t. 3) (odsyłaczce do konkretnych stron znajdują się w dalszych przypisach tego artykułu).

4 To opracowania naukowe o wikariuszach katedry w Gnieźnie, katedry kamienieckiej, katedry w Płocku, katedry włocławskiej, katedry w Krasnymstawie (diecezja chełmska obrządku łacińskiego), kolegiaty w Łowiczu, kolegiaty w Wiślicy, kolegiaty w Lublinie, kolegiaty w Nowym Sączu oraz w Łasku. Ponadto dostępne są publikacje dotyczące poszczególnych wikariuszy katedralnych. Wśród nich można wymienić związanego z Krakowem Macieja z Grójca, z Włocławkiem: Adama z Wiskitek oraz proboszczów w Gostyninie. Zob. S. Chodyński, *Wikariusze katedry włocławskiej (collegium vicariorum)*, Włocławek 1912; J. Fijałkowski, *Nowosądecka kolegiata*, cz. 1: *Dzieje kapituły mniejszej (1448–1791)*, Warszawa 1958;

Najwcześniej na terenach Polski istnienie wikariuszy odnotowano przy katedrze w Poznaniu – wzmianki o nich pochodzą z początku XIII wieku. Niewiele młodsze są przekazy źródłowe z Wrocławia oraz Krakowa⁵. Organizacja kolegium wikariuszy przy katedrze na Wawelu ma swój początek w pierwszych dekadach XIV wieku, za czasów biskupów Nankera i Grota⁶. Prawa i obowiązki wikariuszy katedralnych określały statuty⁷. Do ich zadań należało zastępowanie kanoników podczas nabożeństw⁸ oraz troska o parafię katedralną. Odprawiali codzienne oficjum, uczestniczyli w mszach

-
- P. Hemperek, *Powstanie i skład kolegium wikariuszy przy kolegiacie św. Michała Archanioła w Lublinie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 12 (1965) z. 5, s. 75–102; P. Hemperek, *Organizacja i działalność wikariuszy kolegiaty św. Michała Archanioła w Lublinie (1574–1826)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 16 (1969) z. 5, s. 55–70; A. Otręba, *Dzieje niższych kolegiów duchownych przy kolegiacie w Łasku 1525–1819*, w: *Studia z historii Kościoła w Polsce*, t. 2, Warszawa 1973, s. 281–470; A. Wrotniak, *Powstanie kolegium wikariuszy przy kolegiacie w Łowiczu*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik prawno-historyczny” 21 (1978) nr 3–4, s. 157–188; A. Radziwiński, *Niższe duchowieństwo katedralne w Polsce średniowiecznej. Wikariusze katedry plockiej w XIII – poł. XV w. Cz. 1: Skład osobowy*, „Nasza Przyszłość” 76 (1991), s. 5–43; A. Radziwiński, *Wikariusze katedry plockiej w XIII – poł. XV w. Cz. 2: Zagadnienia wybrane*, „Nasza Przyszłość” 77 (1992), s. 5–31; P. Pałka, *Powstanie i organizacja wewnętrzna kolegium wikariuszy katedralnych diecezji chełmskiej obrządku łacińskiego w Krasnymstawie*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik prawno-historyczny” 20 (1997) nr 1–2, s. 125–136; K. Rulka, *Księgozbiór Adama z Wiskitek, wikariusza i penitencjarza katedry wrocławskiej z XVI/XVII wieku*, „Studia Włocławskie” 7 (2004), s. 428–446; M. Bilska-Ciećwierz, *Statuty wikariuszy kolegiaty wiślickiej z 1442 roku*, „Roczniki Historyczne” 72 (2006), s. 115–126 (tam też zebrana literatura dotycząca wikariuszy); T. M. Trajdos, *Wikariusze katedry kamienieckiej*, „Przegląd Historyczny” 102 (2011) nr 3, s. 435–443; T. Cybulski, *Wikariusze katedry wrocławskiej na probostwie w Gostyninie w czasach nowożytnych*, „Studia Włocławskie” 15 (2013), s. 181–190; M. Czyżak, *Najstarsze statuty wikariuszy katedry gnieźnieńskiej (z roku 1500)*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski” 10 (2015), s. 7–22; M. Bogusz, *Z Mazowsza do Krakowa. Droga kariery Macieja z Grójca (ok. 1410 – ok. 1480), altarysty w farze krakowskiej, wikariusza katedralnego, protonotariusza i fundatora*, „Saeculum Christianum” 29 (2022) nr 1, s. 63–75.
- 5 W kalendarzu krakowskim pod datą 11 listopada 1207 zanotowano, że zmarło dwóch wikariuszy: Mikołaj i Jan. Zob. A. Radziwiński, *Wikariusze katedralni*, s. 212; E. Knapke, *Rachunki kolegium wikariuszy*, s. 113.
- 6 S. Zachorowski, *Rozwój i ustrój kapituł*, s. 94; Z. Leszczyńska, *Średniowieczne statuta*, s. 391–392; A. Radziwiński, *Wikariusze katedry plockiej*, cz. 2, s. 22; J. Wieczorek, *Wikariusze katedry krakowskiej*, s. 73; *Kolektarz wawelski*, s. 149–150; A. Radziwiński, *Wikariusze katedralni*, s. 217–218.
- 7 Z. Leszczyńska, *Średniowieczne statuta*, passim. Statuty wikariuszy krakowskich zostały uchwalone w części przez kapitułę, w części przez samych wikariuszy. Za niewywiązanie się z obowiązków był przewidziany system kar. Sankcje przewidywano m.in. za niewypełnianie obowiązków i niewłaściwe zachowanie w chórze. Por. M. Bilska-Ciećwierz, *Statuty wikariuszy*, s. 122.
- 8 Wikariusze katedralni otrzymywali uposażenie od kanoników katedralnych, których zastępowali. Kowalski doprecyzowuje jeszcze, że „kanonicy fundowali altarie, które były obsługiwane przez wikariuszy, lub czynili inne nadania na rzecz niższego kleru katedralnego” (M. D. Kowalski, *Uposażenie krakowskiej kapituły*, s. 59).

konwentalnych oraz samodzielnie odprawiali msze przy rozlicznych ołtarzach w katedrze, sprawowali liturgię aniwersarzową, składającą się za zwyczaj z wigilii i mszy świętej oraz uczestniczyli w procesjach. Z tego też wynikał obowiązek rezydencji przy katedrze⁹. Wśród wikariuszy katedry na Wawelu byli przedstawiciele drobnej szlachty, mieszczaństwa, bogatszego chłopstwa. Wielu wikariuszy miało wykształcenie uniwersyteckie¹⁰. Podlegali jurysdykcji kapituły katedralnej¹¹, którą w jej imieniu wykonywał stojący na czele dziekan. Na czele zaś kolegium wikariuszy wieczystych stał wicediekan. Z grona wikariuszy rekrutowali się wicekusztosze i rektor szkoły katedralnej lub *magister puerorum* – zastępcy prałatów: kustosza i scholastyka¹². Wśród obowiązków wicekustoszy była opieka nad zakrystią i skarbcem katedralnym¹³.

Wypełniając zobowiązanie rezydencji przy katedrze, wikariusze wieczysti katedry krakowskiej mieszkali na wzgórzu wawelskim, w budynkach stanowiących własność kolegium. Jeden z nich znajdował się na południe od gmachu katedry, był nazywany „domem wspólnym”. Po rozbudowie mógł pomieścić 8 kapłanów. Obok tego domu do wikariuszy należało kilka niewielkich budynków zlokalizowanych przy zachodniej części muru obronnego oraz dwa domy na północ od katedry. Pierwszy z nich od 1451 roku zamieszkiwali wicekustosze, drugi zaś to dawny dom księżnej ziębickiej Elżbiety¹⁴ (czyli miejsce, gdzie obecnie znajduje się kapitularz).

Podobnie jak kapituła kanonicka, wikariusze kilka razy do roku gromadzili się na kapitułach generalnych¹⁵ i podobnie jak kanonicy prowadzili własne księgi czynności, w których zapisywano protokoły ze spotkań gremialnych. W jednej z ksiąg *Acta actorum Kolegium Wikariuszy Katedry Krakowskiej*

9 S. Zachorowski, *Rozwój i ustrój kapituł*, s. 93; *Kolektarz wawelski*, s. 140–150.

10 J. Wieczorek, *Wikariusze katedry krakowskiej*, s. 74, 81; A. Radziwiński, *Wikariusze katedralni*, s. 218–219.

11 S. Zachorowski, *Rozwój i ustrój kapituł*, s. 92; A. Wrotniak, *Powstanie kolegium wikariuszy*, s. 162; J. Wieczorek, *Wikariusze katedry krakowskiej*, s. 72–73; A. Radziwiński, *Wikariusze katedralni*, s. 214.

12 Zob. *Joannis Dlugossii Senioris Canonici Cracoviensis Opera omnia*, ed. A. Przeździecki, vol. 7, t. 1: *Liber beneficiorum dioecesis cracoviensis*, Cracoviae 1863, s. 95–96; S. Zachorowski, *Rozwój i ustrój kapituł*, s. 91; J. Wieczorek, *Wikariusze katedry krakowskiej*, s. 72.

13 A. Radziwiński, *Wikariusze katedry płockiej*, cz. 2, s. 11, 26; J. Wieczorek, *Wikariusze katedry krakowskiej*, s. 75; A. Radziwiński, *Wikariusze katedralni*, s. 215.

14 M. D. Kowalski, *Uposażenie krakowskiej kapituły*, s. 208, 236.

15 E. Knappek, *Rachunki kolegium wikariuszy*, s. 113. Obrady wikariuszy poprzedzały sesje kanonickie. Zwoływano je na dwa tygodnie przed uroczystościami św. Stanisława w maju i wrześniu (kapituły generalne kapituły katedralnej odbywały się zaraz po tych świętach).

wpisano inwentarz argenterii wikaryjskiej, który stanowi przedmiot niniejszego artykułu.

Podstawa źródłowa — inwentarz z 1776 roku

Wikariusze katedralni, jako oddzielne kolegium, posiadali, jak wspomniano na początku, wspólny majątek. Składały się na niego dochody z wsi, dziesięciny (snopowe i pieniężne), czynsze oraz nieruchomości należące do kolegium¹⁶. Zgromadzenie prowadziło własne księgi, które dają nam obraz jego działalności. Najważniejsza wydaje się być wzmiankowana już seria *Acta actorum Kolegium Wikariuszy Katedry Krakowskiej* zawierająca protokoły z posiedzeń wawelskiej kapituły mniejszej, licząca obecnie 11 ksiąg¹⁷, obejmujących okres od wieku XVII do XX. W tomie 7, prowadzonym w latach 1759–1779 na papierowych kartach o numerach 231–234 spisano inwentarz sreber należących do kolegium wikariuszy. Przedstawia on stan z początku 1776 roku, czyli już po wydarzeniach konfederacji barskiej, a jeszcze przed insurekcją kościuszkowską¹⁸. Każde z tych wydarzeń zubożyło zasób sreber katedralnych (zarówno należących kapituły większej, jak i mniejszej). Skarbiec katedry na Wawelu został uszczuplony o zabytki złotnictwa, które kapituła nakazała przetopić w 1764 roku. Pozyskany w ten sposób kruszec zdeponowano ponownie w skarbcu. Dodatkowo w 1770 roku na kontrybucję dla wojsk rosyjskich oddano argenterię katedralną, tym razem wśród nich było kilka przedmiotów należących do kolegiów wikariuszy i mansjonarzy¹⁹. W czasie, gdy sporządzono inwentarz, wicekustoszami byli Dawid Czerna ze Stradomia (wikariusz katedralny od 1766, wicekustosz w latach 1774–1796) i Tomasz Fąfrowicz (wikariusz katedralny od ok. 1760; 1771–1774 rewizor i prokurator kolegium wikariuszy, następnie wicekustosz oraz wiceprefekt fabryki kościelnej)²⁰.

16 E. Knapęk, *Rachunki kolegium wikariuszy*, s. 114–115.

17 O sygnaturach od ACm1 do ACm11.

18 B. Przybyszewski, *Katedra krakowska w XVIII stuleciu*, Kraków 2012, s. 17–18, 97; J. Urban, *Katedra krakowska i archiwum kapitułne na Wawelu (szkice historyczne)*, Kraków 2023, s. 105–122.

19 B. Przybyszewski, *Katedra krakowska*, s. 97; *Inwentarze skarbcza katedry krakowskiej z lat 1702, 1761 i 1791*, oprac. A. Perzanowska, red. nauk. P. Rabiej, Kraków 2016, s. 280–283.

20 *Fabrica Ecclesiae Cracoviensis. Materiały źródłowe do dziejów katedry krakowskiej w XVIII wieku z archiwaliów kapitułnych i kurialnych*, wybrał i oprac. B. Przybyszewski, Kraków 1993, s. 180, 229–230 (Źródła do Dziejów Wawelu, 14).

Inwentarz umieszczono wśród protokołów z obrad kapituły mniejszej – został spisany tą samą ręką, co inne wpisy pochodzące z tego okresu, charakterem pisma typowym dla lat 70. XVIII stulecia. Sporządzono go w języku polskim, z wtrąceniami łacińskimi. Znajdują się w nim nieliczne skreślenia i poprawki. Obecnie jest to jedyny znany rękopis inwentarza argenterii wikariuszy katedry na Wawelu z 1776 roku.

Wybrane fragmenty ogłoszonego tu drukiem tekstu źródłowego były już publikowane przez ks. Bolesława Przybyszewskiego w *Fabrica Ecclesiae* jako wypis nr 392²¹, niestety z odwołaniem do niewłaściwej sygnatury. W tekście edycji źródłowej znalazły się wówczas: kielich nr 2 (po bp. S. Maciejowskim); kielichy nr 1, 6, 7 (używane przez wikariuszy); krzyże nr 1, 2, 4, 5; pacyfikał nr 1; relikwiarze nr 6, 7, 8; lichtarze; ampułki nr 2, 3, 6 oraz „notandum”.

W związku z tym, że w latach 90. XX wieku opublikowano tylko część tego inwentarza, zapadła decyzja, by teraz spis ogłosić drukiem w całości²². Tak, by pokazać większą część (a może całość?) argenterii należącej do kolegium wikariuszy katedry na Wawelu u progu ostatniej ćwierci wieku XVIII.

Wymienione w inwentarzu z 1776 roku przedmioty były po części przechowywane w skarbczyku wspólnoty wikariuszowskiej, nazywanym „Archivum Communitatis [...] Vicariorum Ecclesiae Cathedralis Cracoviensis”, mieszczącym się w zakrystii wikaryjskiej (dawnej kaplicy św. Małgorzaty; obecnie to zakrystia katedralna, czyli pomieszczenie przed właściwym skarbcem katedralnym, wzniesionym na przełomie wieku XV i XVI). Pozostałe przedmioty były przydzielone konkretnym członkom wspólnoty (służyły im do sprawowania czynności liturgicznych) i przechowywane w szafkach przypisanych poszczególnym wikariuszom. W inwentarzu rozróżniono, czy miejscem przechowywania danego paramentu był skarbiec czy szafki.

Taki stan rzeczy potwierdzają przekazy źródłowe z wcześniejszych stuleci, rozpoczynając od inwentarza katedry z 1563 roku, a kończąc na wizytacji bp. Kazimierza Łubieńskiego przeprowadzonej na początku XVIII wieku. Oprócz zakrystii wikariuszowskiej, zwanej zewnętrzną, wskazano w nich kaplice i ołtarze katedralne, przy których przechowywano niektóre obiekty srebrne należące do wikariuszy. Były wśród nich kaplice: Matki Bożej

²¹ *Fabrica Ecclesiae Cracoviensis*, s. 182–184.

²² Porównano tekst opublikowany w *Fabrica Ecclesiae Cracoviensis* z podstawą źródłową i w obecnej edycji źródłowej wprowadzono nieliczne poprawki w lekcji tekstu.

Śnieżnej; św. Jana Chrzciciela; św. św. Kosmy i Damiana; ołtarz św. Wojciecha²³. Obok kielichów przypisanych do poszczególnych wikariuszy źródła z początku XVIII wieku notują, że był osobny kielich z pateną przeznaczony do odprawiania „matury” oraz drugi przeznaczony do użytku podczas pogrzebów współbraci i aniwersarzy²⁴. W początkach XVII wieku (a zapewne i wcześniej) argenteria przechowywana w zakrystii wikaryjskiej była zdeponowana w trzyczęściowej szafie. Sporządzona zaś siedem dekad później wizytacja bp. Trzebieckiego wspomina, że przechowywano ją w skrzyniach²⁵.

Wszystkie przedmioty srebrne wymienione w inwentarzu z 1776 roku są związane z kultem religijnym. Ułożono je w porządku rzeczowym w następującej kolejności: kielichy, krzyże, pacyfikały, relikwiarze, lichtarze, ampułki.

Kolegium wikariuszy w połowie lat 70. XVIII wieku było w posiadaniu 19 kielichów z patenami, przeważnie srebrnych pozłacanych. Część z nich pochodziła jeszcze z XVI wieku, inne były młodsze. W opisach zawarto informację o kruszcu, zdobieniach, herbach czy inskrypcjach umieszczonych na kielichach oraz patenach. Wśród nich 4 kielichy przechowywano w skarbcu, pozostałe 15 pozostawało w użytku wikariuszy. Jednym z najcenniejszych z nich był kielich pochodzący z fundacji bp. Samuela Maciejowskiego i przekazany w 1561 roku wraz z innymi przedmiotami przez egzekutorów testamentu do kaplicy Matki Bożej Śnieżnej w katedrze na Wawelu²⁶. Pośród nich był wzmiankowany w dalszej części inwentarza argenterii wikaryjskiej pacyfikał w kształcie monstrancji z przedstawieniami zarówno Matki Bożej trzymającej Jezusa na rękach, jak i samego Chrystusa (*Christi Misericordis*) oraz

23 *Inwentarz katedry wawelskiej z roku 1563*, oprac. A. Bochnak, Kraków 1979, s. 176, 234 (Źródła do Dziejów Wawelu, 10) [dalej: *Inwentarz 1563*]; *Akta wizytacji katedry wawelskiej oraz kościołów diecezji krakowskiej 1602–1604*, oprac. E. Bularz, Kraków 2014, s. 124–125, 246, 257, 289 (Źródła do Dziejów Wawelu, 20); *Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, katedra na Wawelu, 1670*, Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Katedralnej [dalej: AiBKkk], sygn. A.Vis.51, k. 115v–116; *Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKkk*, sygn. A.Vis.52, k. 140v–141, 149.

24 *Akta wizytacji bp. Kazimierza Łubieńskiego, katedra na Wawelu, 1711*, AiBKkk, sygn. A.Vis.63, k. 79.

25 *Akta wizytacji katedry*, s. 124–125, 246, 257, 289; *Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKkk*, sygn. A.Vis.51, k. 116.

26 *Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKkk*, sygn. A.Vis.51, k. 118; *Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, kaplice katedralne, 1670–1682, AiBKkk*, sygn. A.Vis.52, k. 149r–v; *Akta wizytacji bp. Kazimierza Łubieńskiego, AiBKkk*, sygn. A.Vis.63, k. 80v; *Visitatio Collegii Venerabilium Vicariorum Ecclesiae Cathedralis Cracoviensis Anno 1611*, AiBKkk, sygn. A.Vis.71, k. 4[?]; *Akta wizytacji bp. Jakuba Zadzika, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie* [dalej: AKMKr], sygn. AV Cap 43, k. 153v; *Inwentarz 1563*, s. 234; *Akta wizytacji katedry*, s. 257.

z relikwiami; ponadto relikwiarz w kształcie krzyża z wyobrażeniem Matki Bożej z Chrystusem na rękach.

Obok kilkunastu kielichów, kolegium posiadało 8 krzyży, 2 pacyfikały, 8 relikwiarzy. Wymieniam je łącznie, ponieważ część umieszczonych w tych kategoriach przedmiotów z powodzeniem można przypisać do dwóch lub trzech kategorii (i we wcześniejszych spisach różnie je przyporządkowywano — raz zaliczano je np. do relikwiarzy, innym razem wpisywano wśród pacyfikałów itd.). Ponadto do sreber wikariuszowskich zaliczono wówczas lichtarze (jedną parę) oraz ampułki na wodę i wino (5 par i 1 zdekompletowaną).

W oparciu o dostępne przekazy źródłowe (archiwalia i edycje źródłowe) w miarę możliwości prześledzono losy przedmiotów. Identyfikacja była możliwa w przypadku obiektów posiadających charakterystyczne dekoracje (motywy zdobnicze, herby) oraz relikwie świętych. Odsyłacze do poszczególnych przekazów źródłowych zamieszczono w przypisach do edycji. W przypadku opisów bardziej zdawkowych jednoznaczna identyfikacja nie była możliwa. Dano temu wyraz w przypisach.

W przypadku części przedmiotów twórca inwentarza odnotował istnienie herbów szlacheckich, odnoszących się najpewniej do fundatorów tych precjozów. Wśród nich znalazły się następujące herby: Prus, Prus II (Wilcze Kosy), Ciołek, Belina, Ogończyk, Rawa, Abdank, a być może także Sulima.

Paramenty ozdobione tarczą z herbem Ciołek pochodziły z daru bp. Samuela Maciejowskiego. Herb Ogończyk kapłani spisujący wcześniejsze inwentarze powiązali z rodem Kościeleckich. W przypadku pozostałych przedmiotów — w obecnym stanie badań nie można ich jeszcze powiązać z konkretnymi fundacjami. W inwentarzu z 1776 roku z nazwiska, oprócz bp. Maciejowskiego, wymieniono Alberta z Bobowej, zaś za sigłami, którymi opatrzone jeden z kielichów, może kryć się postać kan. Jana Zerzyńskiego.

W przekazach źródłowych z początku XVII wieku różne przedmioty ozdobione herbem Prus wiązano z postacią bp. Tomasza Strzemińskiego²⁷. Herbem Wilcze Kosy (Prus II) legitymował się Adam z Będkowa — fundator trzeciego ministerium w kaplicy św. św. Kosmy i Damiana, związanego z kolegium wikariuszy²⁸. Z herbem Rawa powiązano wówczas Krystyna z Ostrowa

27 Wśród nich kielichy złoty i srebrny z patenami oraz zachowana do dziś infuła. Zob. *Akta wizytacji katedry*, s. 22, 25, 35.

28 Przy tym ministerium w 1602 roku odnotowano istnienie kielicha z herbem Prus i krzyża z herbem Wilcze Kosy. Zob. *Akta wizytacji katedry*, s. 245, 246.

(Ostrowskiego), fundatora pierwszego ministerium przy ołtarzu Rozesłania Apostołów i św. Jadwigi (1413 r.)²⁹. Wizytacja podaje ponadto imiona dwóch przedstawicieli rodziny Kościeleckich herbu Ogończyk. Był wśród nich jeden z Janów Kościeleckich, który ufundował srebrny połączany kielich oraz Andrzej Kościelecki (zm. 1515), fundator przypisanego do wikariuszy drugiego ministerium w kaplicy św. Jana Chrzciciela (wśród argenterii tego ministerium było kilka przedmiotów z herbem Ogończyk)³⁰. W przypadku herbu Belina odnotowano przedmioty, lecz bez informacji o fundatorach. Nie ma jednak pewności, czy przedmioty z inwentarza z 1776 roku można wiązać z tymi właśnie postaciami.

Argenteria katedry na Wawelu — edycje źródłowe

Do identyfikacji — czy też ustalenia metryki sreber wikariuszowskich — posłużyły informacje spisane w wizytacjach i inwentarzach katedry krakowskiej. W kolejności chronologicznej są to: inwentarz katedry z 1563 roku (ed. źr. Adam Bochnak), akta wizytacji bp. Bernarda Maciejowskiego (ed. źr. Elżbieta Bularz), akta wizytacji bp. Jakuba Zadzika (AV Cap 43; lata 30/40 XVII wieku), bp. Andrzeja Trzebickiego (A.Vis.51, A.Vis.52; lata 70. XVII wieku), bp. Kazimierza Łubieńskiego (A.Vis.63; pocz. XVIII wieku). Ponadto nowożytnie inwentarze katedry na Wawelu (ed. źr. Agnieszka Perzanowska).

Wielu informacji do dziejów katedry w drugiej połowie XV i pierwszej połowie XVI wieku dostarczają edycje źródłowe przygotowane przez ks. Bolesława Przybyszewskiego, który opracował także tzw. „fabrica ecclesiae” z XVIII wieku.

Cenne podczas identyfikacji przedmiotów są również informacje zawarte w artykułach naukowych oraz katalogach wystaw. W przypadku argenterii po wikariuszach tylko jeden przedmiot udało się zidentyfikować jako zachowany do dziś. Jest to srebrny, emaliowany kielich Samuela Maciejowskiego, wykonany we Wrocławiu w 1539 roku przez Erasmusa Schleupnera

²⁹ *Akta wizytacji katedry*, s. 269.

³⁰ *Akta wizytacji katedry*, s. 24, 226–227.

i przekazany w 1550 roku do kaplicy św. Tomasza Apostoła (Matki Bożej Śnieżnej, Maciejowskiego)³¹.

Warto wspomnieć o inwentarzu kaplicy św. Jana Chrzciciela oraz biblioteki wikariuszy katedralnych z 1498 roku, mimo że nie posłużył do identyfikacji przedmiotów objętych XVIII-wiecznym spisem. Jego treść opublikował Pierre David, omawiając jego zawartość³². O dwie dekady starszy od niego jest datowany na rok 1474 inwentarz skarbca kaplicy Hinczy z Rogowa w katedrze na Wawelu, opublikowany przez Franciszka Piekosińskiego³³.

Zasady edycji źródłowej

Przygotowując tekst edycji źródłowej posiłkowano się instrukcją wydawniczą dla źródeł historycznych od XVI do połowy XIX wieku, opracowaną przez Kazimierza Lepszego.

Wprowadzono liczne uwspółcześnienia ortograficzne i gramatyczne. Tam, gdzie było to możliwe, dodano znaki interpunkcyjne zgodnie z obecnie obowiązującymi zasadami pisowni. Pozostawiono błędy ortograficzno-gramatyczne, które nie rzutowały na zrozumiałość tekstu i ówczesną składnię. Rzeczowniki i przymiotniki (polskie i łacińskie) zapisane w tekście źródłowym wielką literą, zapisano małą. Pisarz, określając kruszec, wielokrotnie używał formy „srebný” – zmieniono ją na obecnie funkcjonującą: srebrny. Uwspółcześniając pisownię, zamieniono następujące litery (w nawiasach przykłady): ą → ę (kontrybucyją – kontrybucję); ch → k (zachrystyi – zakrystii); i → j (iak – jako; zostaiącego – zostającego); i → y (krucifix – krucyfiks); nn → n (anniołki – aniołki); o → ó (kielichow – kielichów); o → u (drogiey – drugiej); rz → ż (wierzyczki – wieżyczki); s → ś (staroswiecki – staroświecki); ss → s (Passyi – Pasji); u → ó (pułtora – półtora; obwudka – obwódka);

31 Nr inw. KKK z/13. Pełny opis kielicha – zob. *Wawel 1000–2000. Wystawa jubileuszowa. Katalog*, t. 1: *Kultura artystyczna dworu królewskiego i katedry*, Kraków 2000, s. 216–218 (kat. I/190, oprac. M. Adamska, R. Sachs); *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 4: *Miasto Kraków*, cz. 1: *Wawel*, red. J. Szablowski, Warszawa 1965, s. 114–115, fig. 752.

32 P. David, *Biblioteka wikariuszów*, s. 137–148.

33 F. Piekosiński, *Najdawniejsze inwentarze skarbca kościoła N.P. Maryi w Krakowie z XV wieku*, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce” 4 (1891) z. 1–4, s. 77.

u → y (obudwuch — obydwóch); x → ks (krucifix — krucyfiks; xiędza — księdza); y → i (wikaryuszow — wikariuszów); y → j (Passyi — Pasji); z → ż (krzyza — krzyża).

Pozostawiono skrótowy zapis nazw godności i tytułów (*Adm, Rvndorum, J.J.X.X.*). Pozostawiono również archaiczne formy zapisu niektórych wyrazów (m.in.: *pozłoconemi, białemi, Pacyfikala, dotyczy, ośm, jednakiemi, krzyżów, oczków*). Ujednolicono formę różyczków (w tekście wymiennie stosowano: *ru-zyczkow, rozyczkow*). Ujednolicono zapis „ect.”, występujący w tekście w następujących formach: *et caetera; & & caetera*. Ujednolicono do wersji powszechnie obowiązującej pisownię liczebnika: *quatuor*. Pozostawiono polsko-łacińskie zbitki wyrazów, np. *insigne krzyża, kielich Salvatoris*. Pozostawiono również makaronizmy: *Reliquiy, Reliquieyami, Reliquiarz*. Błędy w pojedynczych wyrazach oznaczono [s], wątpliwości zaś [?].

Ujednolicono liczebniki porządkowe na listach obiektów do: 1.; 2.; 3. Pisarz zastosował numerację z dopełnieniami — częściowo w języku łacińskim, a częściowo w polskim, płynnie przechodząc z jednej do drugiej w obrębie jednego wykazu, np.: *1mo, 2do, 7my, 8my*. Na końcu opisu każdego z przedmiotów podano liczbę sztuk, w następujących formach: --- 1; *Nro* --- 1; *Nr* --- 1 ujednolicono do: *Nro* --- 1.

Poprawki pisarza zastosowano w tekście, informację zaś o pierwotnym brzmieniu tekstu podano w przypisach tekstowych. W nawiasach kwadratowych dodano numerację kart, podano datację we współczesnym zapisie. W przypadkach, gdy na końcu strony podano początek wyrazu zapisanego na kolejnej stronie w całości, w edycji pominięto połówki wyrazów; jeśli wyraz został podzielony — zapisano go w całości na karcie następnej; jeśli wyraz został zapisany w całości na końcu jednej strony i początku następnej, pomijano ten z końca strony.

Z przyczyn technicznych przypisy bibliograficzne pozostawiono na poszczególnych stronach, a te dotyczące edycji zaś są umieszczone pod tekstem edycji.

EDYCJA

**Spis argenterii
należącej do wikariuszy katedralnych
z dn. 3 stycznia 1776 r.,
Acta Capituli Minoris, t. 7 (1759–1779),
AiBKkk, ACm7, k. 231–234**

[231] Opisane sprzętu srebrnego tak w Archivum Communitatis Adm Rvndorum Vicariorum Ecclesiae Cathedralis Cracoviensis zostającego jako też kielichów, które po szafkach swoich w zakrystii toż Zgromadzenie^a dla Imw Xzy konfratrów do mszy odprowadzania trzyma i każdy z Xzy wikariuszów pod swoim kluczem ma kielich Communitatis etc ad Missam requisita.

Anno Domini 1776o d. 3a mensis januarii [3 I 1776] condescendentes ad Archivum Communitatis reperimus de suppellectili argentea sequentia.

1. Kielich staroświecki srebrny z pateną srebrną ab extra et intra pozłożonemi, różyczkami w około ozdobiony białemi, cum insigni na nodze tegoż kielicha Salvatoris i drugiej osoby [231v] klęczącej, na patenie insigne krzyża. Nro ---1

2. Kielich wielki staroświecki srebrny de et super wyzłacany, na którym od korpusu do nogi idą kwiatki zielono szmelcowane, z krucyfiksem na nodze, z podpisem pod nogą Samuel Maciejowski¹ Episcopus Crac[oviensis] suae capellae reliquit, z pateną srebrną de et super wyzłacaną, na której insigne Ręka w Krzyżu². Nro ---1

1 W. Dowrżaczek, *Maciejowski Samuel (1499–1550)*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 19, Wrocław 1974, s. 64–69.

2 Kielich od 1561 roku był przechowywany w kaplicy Matki Bożej Śnieżnej (Maciejowskiego), później w skarbczyku wikaryjskim. Odnotowano go w następujących źródłach i opracowaniach: Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKkk, sygn. A.Vis.51, k. 118v; Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKkk, sygn. A.Vis.52, k. 149; *Akta wizytacji katedry*, s. 257; *Wawel 1000–2000*, t. 1, s. 216–218 (kat. I/190, oprac. M. Adamska, R. Sachs); *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 4, cz. 1, s. 114–115, fig. 752.

3. Kielich srebrny z pateną srebrną de et super wyzłacanemi cum insignibus na nodze kielicha Konika^b, na patenie Twarzy Salvatoris. Nro --- 1

4. Kielich pomniejszy srebrny de et super wyzłacany, z pateną srebrną od korpusu wyzłacaną, cum insignibus na kielichu Pasji, na patenie krzyża³. Nro --- 1

c

Te są kielichy in Archivo, których nie więcej nie mniej, lecz jak się wyżej namieniło jest inspecie et summarum 4.

d

Co się zaś dotyczy [s] kielichów i paten extra Archivum, które po szafkach J.J.X.X. konfratres do mszy mają in numero et specie są niżej położone ut sequitur.

1. Kielich srebrny de et super wyzłacany gładki, z pateną srebrną ab extra wyzłacaną, cum exaratione sub pede Anni 1626 et literarum J, Z, C, W, O, C, D⁴. Nro --- 1

Tego kielicha Communitas na matyry^{e,5} używa.

3 Podobnie wyglądał kielich używany na poc. XVIII wieku przez Kazimierza Kozidońskiego. Nie ma jednak pewności, czy to ten sam obiekt. Por. Akta wizytacji bp. Kazimierza Łubieńskiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.63, k. 78v.

4 Nie ma pewności co do rozwinięcia inicjałów. Jedną z możliwości jest powiązanie ich z postacią Jana Zerzyńskiego, h. Janina, kanonika i oficjała krakowskiego, wikariusza *in spiritualibus*. Wspólnie ze Stanisławem Skarszewskim (scholastykiem krakowskim) odnowił on kaplicę św. Wawrzyńca w katedrze na Wawelu i tam też został pochowany. Zmarł w 1626 roku. W kaplicy znajdowało się epitafium, w którym wspomniano archidiakona Jarosława – fundatora kaplicy oraz kan. Jana Zerzyńskiego. Podążając za tekstem epitafium, można próbować rozczytać inicjały w następujący sposób: J[oaannes] Z[erzyński] C[anonicus et] W[icarius in spiritualibus atque] O[fficialis] C[racoviensis] D[onavit lub dedit]. Rok 1626 zaś można powiązać ze śmiercią Zerzyńskiego. Tekst epitafium opublikowano w kilku pracach. Zob. S. Starowolski, *Monumenta Sarmatarum*, Kraków 1655, s. 36–37; L. Łętowski, *Katedra krakowska na Wawelu*, Kraków 1859, s. 12; *Corpus Inscriptionum Poloniae*, t. 8: *Województwo krakowskie*, red. Z. Perzanowski, z. 1: *Katedra krakowska na Wawelu*, wyd., wstęp. i kom. opatrz. A. Perzanowska, Kraków 2002, s. 457–458.

5 *Missa matura* – msza poranna o Matce Bożej. Por. *Kolektarz wawelski*, s. 142–143.

2. Kielichów in numero et specie jednej formy ośm ab extra miejscami ab intra wyłaczanych z patenami także jednakiemi od korpusu tylko wyłaczanemi dico[?]^f. Nro --- 8
3. Kielich srebrny ab extra florysowany ab^g intra wyłaczany, z pateną de et super wyłaczaną. Nro --- 1
4. Kielich^h srebrny floresowany de et super wyłaczany formae antiquioris, cum insignibus in cuppa [s] ex una parte Salvatoris ex altera parte Beatae Virginis, z pateną także wyłaczaną⁶. Nro --- 1
5. Kielichⁱ srebrny^j staroświecki cały wyłaczany z pateną takąż cum insignib[us] na jednej stronie Orła⁷ na [232] drugiej W⁸, patena u tego kielicha nie dobra⁹. Nro --- 1
6. Kielich srebrny staroświecki de et supra wyłaczany z pateną srebrną wyłaczaną cum insignibus na jednej stronie Miserentis [s] Christi na drugiej stronie Ręki. Nro ---1
7. Kielich srebrny staroświecki z pateną srebrną de et super wyłaczanemi^k cum insigni in pede Półtora Krzyża¹⁰. Nro --- 1

6 Te same wizerunki widniały na kielichu używanym w 1672 roku przez Walentego Sowińskiego. Zob. Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.51, k. 118v.

7 Może herb Królestwa Polskiego[?] lub herb Sulima[?].

8 Herb Abdank[?].

9 Jeśli literę „W” kojarzyć z herbem Abdank, to wizytacje katedry na Wawelu z XVII wieku notują taki kielich. W wizytacji bp. Zadziką przy trzecim ministerium w kaplicy św. Katarzyny odnotowano kielich z herbem Abdank i *insignia Passionis*, zaś w wizytacji bp. Trzebieckiego kielich z herbami Sulima i Abdank (używany przez wicekantora Macieja Denkowicza, przypisywany do ministerium św. Katarzyny). Notowany również w XVIII wieku — podano informację o h. Abdank, był wówczas używany przez Bartłomieja Żórawskiego. Zob. Akta wizytacji bp. Jakuba Zadziką, AKMKr, sygn. AV Cap 43, k. 125v; Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.51, k. 118v, nr 2; Akta wizytacji bp. Kazimierza Łubieńskiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.63, k. 78v; A. Perzanowska, *Peregrynacje kielicha mszalnego do katedry krakowskiej*, w: *Studia z dziejów katedry na Wawelu*, red. E. Zych, Kraków 2023, s. 135–148 (Biblioteka Kapitulna na Wawelu, 17).

10 Herb Prus[?]. Kielich z herbem Prus odnotowano w wizytacjach katedry z XVII i XVIII wieku (u progu XVIII wieku używał go wicekantor Jan Sysłowicz). W wizytacji bp. Zadziką przypisany do trzeciego ministerium w kaplicy św. św. Kosmy i Damiana. Nie ma pewności, czy to ten sam obiekt, co w spisie z 1776 roku. Por. Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.51, k. 119; Akta wizy-

8. Kielich srebrny staroświecki de et super wyzłacany, z pateną de et super wyzłacaną, cum Insigni¹ in pede Christi patien[tis]. Nro --- 1

m

Wszystkich tedy kielichów in specie superius exarata tum in Archivo, jako też po szafkach J.J.X.X. konfratrów in summa 19.

n

Opisanie krzyżów in Archivo znajdujących się

1. Krzyż wielki srebrny wyzłacany de toto floresowany, w którym z jednej strony effigies Crucifixi cum insignibus Quatuor Evangelistarum sztuką odlewaną, z drugiej strony reliquiae sanctorum, koło których są dwa smaragdy i dwa szafiry, w środku gałki ma rubinów trzy, turkusów trzy¹¹. Nro --- 1

2. Krzyż srebrny od wierzchu do połowy pozłocisty z nogi wyjmujący się, na którym ex una parte effigies Crucifixi cum insignibus Quatuor Evangelistarum robotą sztychowaną, ex altera parte reliquiae sanctorum cum Insignibus Quatuor Virginum cum stemmate in pede. Nro --- 1

3. Krzyż srebrny mały ad instar pectoralis, na którym z jednej strony effigies Salvatoris cum insignibus Quatuor Evangelistarum sztuką sztychowaną, na drugiej stronie reliquiae sanctorum pod topazem insignibus Quatuor Virginum sztuką także sztychowaną¹². Nro --- 1

tacji bp. Kazimierza Łubieńskiego, AiBKkk, sygn. A.Vis.63, k. 78v ?; Akta wizytacji bp. Jakuba Zadzik, AKMKr, sygn. AV Cap 43, k. 131v; *Wizytacja 1602–1604*, s. 246.

11 Podobnie wyglądający krzyż odnotowano w wizytacji bp. Trzebieckiego (*Cruces*, nr 1). Zgadza się liczba i rodzaj kamieni zdobiących relikwiarz. Jednak w opisie z 1776 roku nie ma herbu Nałęcz, o którym mowa w przekazie z XVII wieku. Krzyż odnotowano też w wizytacji z początku wieku XVIII (*Cruces*, nr 1). Nie można z całą pewnością potwierdzić, czy to ten sam obiekt. Zob. Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKkk, sygn. A.Vis.51, k. 116v; Akta wizytacji bp. Kazimierza Łubieńskiego, AiBKkk, sygn. A.Vis.63, k. 79v.

12 Podobnie wyglądający krzyż odnotowano w wizytacji bp. Trzebieckiego (*Cruces*, nr 4). W przeciwieństwie do opisu z 1776 roku w XVII wieku nie odnotowano informacji o topazie i wyobrażeniu Zbawiciela. Krzyż notowany jest również w XVIII wieku. Nie ma pewności, czy to ten sam obiekt. Zob. Akta

4. Krzyż srebrny^o wyłaczany, na którym z jednej strony effigies Crucifixi cum insignibus Quatuor Evangelistarum odlewaną sztuką. Circa effigiem trzy kamienie, dwa z nich żółte, jeden błękitny, czwartego nie ma, z drugiej strony reliquiae sanctorum. W tym Krzyż [s] a supra, infra i po bokach [232v] jest pereł większych sześć, dwóch brakuje, w środku miasto [s] gałki wieżyczkami ozdobiony, na nodze ma stemma Półtora Krzyża i dwa Snopy¹³. Nro --- 1

5. Krzyż większy srebrny wyłaczany na którym z jednej strony effigies Crucifixi cum insignibus Quatuor Evangelistarum odlewaną sztuką, z drugiej strony reliquiae sanctorum z floresami srebnymi po bokach, cum inscriptione Alberti de Bobowa¹⁴ Ecclesiae Cathedralis Cracoviensis Vicarii¹⁵. Nro --- 1

6. Krzyż pomniejszy srebrny wyłaczany, na którym z jednej strony effigies Crucifixi cum insignibus Quatuor Evangelistarum odlewaną sztuką, na drugiej stronie pięć oczków i na nich reliquiae sanctorum, ten ad praesens asservatur pro usu w szafce plebańskiej. Nro --- 1

7. Krzyż srebrny wyłaczany, na którym effigies Crucifixi cum insignibus Quatuor Evangelistarum sztuką odlewaną, na drugiej stronie reliquiae sanctorum, po

wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.51, k. 116v; Akta wizytacji bp. Kazimierza Łubieńskiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.63, k. 79v.

13 Półtora Krzyża odnosi się zapewne do herbu Prus. Być może jest to opisana obrazowo (może z omyłkami?) jedna z odmian herbu Prus. Taką interpretację mogą sugerować opisy z wcześniejszych wizytacji. W wizytacji bp. Trzebieckiego opisano krzyż (*Cruces*, nr 2), na którym widniał herb „Półtora Krzyża i dwa sierpy na krzyż”, co można identyfikować z herbem Prus II. Ten sam herb wspomniano w wizytacji bp. Łubieńskiego, choć tam odnotowano odmienną liczbę kamieni. Podobnie jak około 1670 roku opisano go w dwóch wcześniejszych wizytacjach, z początku XVII wieku i z lat 30./40. XVII wieku. W wizytacji bp. Zadzikę herb nazwano Wilcze Kosy (czyli Prus II). Zob. Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.51, k. 117v; Akta wizytacji bp. Kazimierza Łubieńskiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.63, k. 80; Akta wizytacji bp. Jakuba Zadzikę, AKMKr, sygn. AV Cap 43, k. 131v; *Akta wizytacji katedry*, s. 246.

14 Albert z Bobowej (zm. 1543), wikariusz katedralny (1529); informacje za: *Akta wizytacji katedry*, s. 124. Umarł pod koniec 1542 roku – zob. Kopiański przywilejów wikariuszy katedry krakowskiej, wykaz offertoriów i inne (1336–1676), AiBKKK, b. sygn., s. 85.

15 O krzyżu z podobną inskrypcją na stopie mowa w wizytacji kard. Maciejowskiego. Umieszczono go wśród sprzętów należących do kolegium wikariuszy, przechowywano go wówczas w zakrystii zewnętrznej (kaplicy św. Małgorzaty). Zob. *Visitatio Collegii Venerabilium Vicariorum Ecclesiae Cathedralis Cracoviensis Anno 1611*, AiBKKK, sygn. A.Vis.71, k. 4; *Akta wizytacji katedry*, s. 124.

bokach tych reliqui [s] są spigle z pięcią kamieniami błękitnymi i trzema zielonymi sine stemmate. Nro --- 1

8. Krzyż wielki drewniany czarny z korpusem srebrnym. Nro --- 1

p

Summa krzyżów Nro --- 8

q

Opisanie pacyfikałów in Archivo znajdujących się

1. Pacyfikał srebrny większy ad instar monstrantorii cały biały z wieżyczkami, jedną najwyższą z drutów srebrnych białych, która jest nałamana [s] i mniejszemi czterema nad reliquieiami [s] i po bokach kilkoma całemi. Na tym pacyfikale z jednej strony jest effigies Beatae Mariae Virginis Christum gestantis robiona wyłaczana, na drogie [s] stronie effigies Christri [s] Misericordis podobną robotą varie[?]z tych obydwóch [233] stron adornowane na jednej stronie jest rubinów czternaście, dwóch brakuje. Perła dwie, turkusów dwa, na drugiej stronie rubinów pięć, brakuje dwóch. Perła^s jedna, turkus jeden, cum stemmate Ciołka¹⁶. Nro --- 1

16 Herb Ciołek. Obiekt najpewniej wzmiankowany już w inwentarzu z 1563 roku (opis bardzo lakoniczny), wśród wyposażenia kaplicy Matki Bożej Śnieżnej, następnie w wizytacjach kard. Maciejowskiego oraz bp. Zadziką. W wizytacji bp. Trzebieckiego umieszczony wśród pacyfikałów (nr 9). Opis jest skromniejszy niż w inwentarzu z 1776 roku, jednak jest mowa o tym samym herbie i przedstawieniach ikonograficznych. Wzmiankowany też w wizytacji bp. Łubieńskiego (*Pacificalia*, nr 10).

W 1561 roku wraz z innymi paramentami liturgicznymi został przekazany przez egzекutorów testamentu bp. Samuela Maciejowskiego kolegium wikariuszy, z przeznaczeniem do kaplicy Matki Bożej Śnieżnej i św. Tomasza Apostoła. Zob. Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKkk, sygn. A.Vis.51, k. 118; Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKkk, sygn. A.Vis.52, k. 149r-v; Akta wizytacji bp. Kazimierza Łubieńskiego, AiBKkk, sygn. A.Vis.63, k. 80v; Visitatio Collegii Venerabilium Vicariorum Ecclesiae Cathedralis Cracoviensis Anno 1611, AiBKkk, sygn. A.Vis.71, k. 4[?]; Akta wizytacji bp. Jakuba Zadziką, AKMKr, sygn. AV Cap 43, k. 153v; *Inwentarz 1563*, s. 234; *Akta wizytacji katedry*, s. 257.

2. Pacyfikał srebrny biały de et super po bokach wieżyczkami ozdobiony, na jednej stronie tego pacyfikała reliquiae sanctorum Julianae et Stanislai, czterema różyczkami ozdobione. Na drugiej stronie effigies S. Nicolai¹⁷. Nro --- 1

t

Summa pacyfikałów Nro --- 2

u

Opisanie reliquiaryzów małych ad instar ściennych.

1. Relikwiarz srebrny okrągły biały cum reliquiis sanctorum z jednej, z drugiej zaś strony effigies Beatae Virginis Mariae Christum gestantis sztychowaną robotą. Nro --- 1

2. Relikwiarz [s] srebrny krzyżową robotą cały wyłaczany, na którym z jednej strony effigies Beatae Virginis Mariae Christum [s] gestantis, której koło są różyczki cztery cum stemmate Ciołka¹⁸. Nro --- 1

3. Relikwiarz srebrny okrągły mający ex una parte effigiem Beatae Mariae Virginis Christum gestantis sześcioma różyczkami srebrnymi ozdobioną, z których w jednej rubin, w drugiej szafir, w trzeciej nie całej nic, z drugiej strony effigiem Crucifixi z dwiema osobami pod krzyżem stojącymi, circa effigiem jest różyczek srebrnych sześć, w dwóch różyczkach jest kamyczków czerwonych dwa, w trzeciej nie dostaje. Ten relikwiarz jest sine stemmate¹⁹. Nro --- 1

17 Wzmiankowany w wizytacjach bp. Trzebieckiego (*Pacificalia*, nr 1) i bp. Łubieńskiego (*Pacificalia*, nr 2). Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.51, k. 117v; Akta wizytacji bp. Kazimierza Łubieńskiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.63, k. 8o.

18 Herb Ciołek. Najpewniej wymieniony wśród przedmiotów, które w 1561 roku wraz z innymi paramentami liturgicznymi zostały przekazane przez egzekutorów testamentu bp. S. Maciejowskiego kolegium wikariuszy, z przeznaczeniem do kaplicy Matki Bożej Śnieżnej i św. Tomasza Apostoła. Podobny obiekt jest wzmiankowany w wizytacjach z XVII wieku. Zob. Akta wizytacji bp. Jakuba Zadzik, AKMKr, sygn. AV Cap 43, k. 153v; Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.52, k. 149; *Akta wizytacji katedry*, s. 257.

19 Podobny obiekt opisano w wizytacji bp. Trzebieckiego, umieszczając go wśród pacyfikałów (*Pacificalia*, nr 5). Z tą różnicą, że w 1670 roku nie opisano kamieni szlachetnych. Zob. Akta wizytacji bp. Andrzeja

4. Relikwiarz srebrny mały, na którym z jednej strony są reliquiae sanctorum, koło których jest obwódka srebrna i różyczek srebrnych bez kamieni siedm całych, z drugiej zaś strony effigies Salvatoris, Nro --- 1

[233v] 5. Relikwiarz srebrny mały wyłaczany mający z jednej strony reliquias sanctorum, z drugiej effigiem sanctae Barbarae virginis odlewaną sztuką wyłaczaną²⁰. Nro --- 1

6. Relikwiarz srebrny okrągły, w którym effigies Agni Dei, koło której jest różyczek sześć mających w sobie rubinów trzy i szafirów trzy, z drugiej strony effigies Salvatoris in sepulchro sedentis i księdza w komży coram Salvatore modlącego się²¹. Nro --- 1

7. Relikwiarz większy srebrny z jednej strony effigiem Beatae Mariae Virginis Christum gestantis cum stemmate krzyża we trzech podkowach²², z drugiej reliquias sanctorum, koło których jest piękna sztuka rzemieślnicza partim wyłaczana, partim biała²³. Nro --- 1

8. Relikwiarz większy srebrny okrągły wyłaczany, w którym z jednej strony reliquiae sanctorum pięknie ozdobione, z drugiej zaś strony effigies Beatae Mariae Virginis słońcem odzianą i z miesiącem pod nogami. Nro --- 1

Trzebieckiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.51, k. 117v.

20 W wizytacjach z 1670 roku i z początku XVIII wieku umieszczony wśród pacyfikałów (odpowiednio: *Pacificalia*, nr 7; *Pacifiacalia*, nr 8). Podobny relikwiarz jest wzmiankowany w wizytacjach kard. B. Maciejowskiego i bp. Zadzika wśród paramentów stanowiących wyposażenie kaplicy św. św. Kosmy i Damiana. Zob. Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKKK sygn. A.Vis.51, k. 118; Akta wizytacji bp. Kazimierza Łubieńskiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.63, k. 8ov; Akta wizytacji bp. Jakuba Zadzika, AKMKr, sygn. AV Cap 43, k. 130; *Akta wizytacji katedry*, s. 244.

21 W wizytacji bp. Trzebieckiego umieszczony wśród pacyfikałów pod nr 8, w wizytacji bp. Łubieńskiego zaś pod nr 9. Zob. Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.51, k. 118; Akta wizytacji bp. Kazimierza Łubieńskiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.63, k. 8ov.

22 Zapewne herb Belina (przedstawiany albo z krzyżem, albo z mieczem otoczonym trzema podkowami). Ewentualnie herb Bendziński (Będziński) będący odmianą herbu Belina. We wcześniejszych źródłach określane terminami: Gabbatum, stemma trium gabbatum; trium babatum.

23 Wzmiankowany w 1563 roku wśród wyposażenia kaplicy Matki Bożej Śnieżnej i św. Tomasza Apostoła. Następnie w wizytacjach bp. Zadzika oraz bp. Trzebieckiego. Zob. *Inwentarz 1563*, s. 233; Akta wizytacji bp. Jakuba Zadzika, AKMKr, sygn. AV Cap 43, k. 145 v; Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.52, 140v-141.

v

Summa takich relikwiarzów Nro --- 8

w

Lichtarzów in Archivo srebrnych para jedna, z nich u jednego blaszki nie dostaje, w którą się wierzech wkręca. Te lichtarze są ad instar akolickich cum stemmate Ogończyka²⁴ dico. Nro para --- 1

x

Opisanie ampułek in Archivo znajdujących się

1. Ampułek srebrnych ab extra et intra wyłaczanych cum suis operculis et literis V²⁵ A²⁶ na gałkach srebrnych dętych wyłaczanych i drucikami takimi para. Nro --- 1

2. Ampułek srebrnych mniejszych ab extra wyłaczanych cum suis operculis, na których aniołkowie stoją literas V A [234] trzymający; u tych aniołków są signa, że mieli skrzydełka, których ad praesens nie masz; stemma na nich Panny na Niedźwiedziu²⁷. Para Nro --- 1

24 Herb Ogończyk w przekazie z 1670 roku powiązano z osobą Kościeleckiego (nie określono dokładnie, o którego z przedstawicieli tego rodu chodziło). Srebrne kandelabry (tym terminem określano je w źródłach z XVI i XVII wieku) z herbem Ogończyk odnotowano też w 1563 roku wśród wyposażenia kaplicy św. Jana Chrzciciela. Opis uzupełniono datą: 1514. Zob. Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKkk, sygn. A.Vis.51, k. 118; Akta wizytacji bp. Kazimierza Łubieńskiego, AiBKkk, sygn. A.Vis.63, k. 80v; *Inwentarz 1563*, s. 176.

25 Vino.

26 Aqua.

27 Herb Rawa. Jednoznaczna identyfikacja nie jest możliwa, ponieważ we wcześniejszych przekazach źródłowych nie opisywano dokładnie tych ampułek. Są tam wzmiankowane ampułki z herbem Rawa, lecz brakuje informacji o zdobiących je postaciach aniołków. Te z herbem Rawa są wspomniane w wizytacjach: kard. Maciejowskiego (ołtarz św. Wojciecha), bp. Zadzik (ołtarz w kaplicy św. św. Piotra i Pawła), bp. Trzebieckiego (wśród wyposażenia collegium wikariuszy) oraz bp. Łubieńskiego (*Ampullae*, nr 2). Zob. *Akta wizytacji katedry*, s. 289; Akta wizytacji bp. Jakuba Zadzik, AKMKr, AV Cap 43, k. 94v; Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKkk, sygn. A.Vis.51, k. 117; Akta wizytacji bp. Kazimierza Łubieńskiego, AiBKkk, sygn. A.Vis.63, k. 80v.

3. Ampulek srebrnych większych na kształt nalewek ab ex et intra wyłaczanych cum suis operculis et litera A, na drugiej brakuje, cum stemmate Ogończyka²⁸. Para Nro --- 1

4. Ampulek srebrnych mniejszych nie wyłaczanych sine operculis et stemmate na kształt nalewek para [...]cum literis V, A²⁹. Nro --- 1

5. Ampulek srebrnych nie wyłaczanych cum suis operculis na jednej z nich gałeczki nie ma, na drugiej V³⁰. Para Nro --- 1

6. Ampułka większa srebrna cum suo operculo et stemmate Abdank³¹ et litera in operculo A, ta ab extra wyłaczana i roboty pięknej³². Nro 1 dico jedna a pary pół dico --- 2/1

z

Summa ampułek in Archivo par Nro --- 5 ½

aa

28 Herb Ogończyk. W przekazach źródłowych sprzed 1670 roku (inwentarz z 1563 roku, wizytacja bp. Zadzika) wymieniane wśród wyposażenia kaplicy św. Jana Chrzciciela, gdzie drugie ministerium przypisane do wikariuszy katedralnych ufundowali Kościeleccy h. Ogończyk. W wizytacji bp. Trzebieckiego występują wśród ogólnego wyposażenia kolegium wikariuszy, są nadal związane z rodem Kościeleckich. Następnie w wizytacji bp. Łubieńskiego (*Ampullae*, nr 7). Zob. Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.51, k. 118; Akta wizytacji bp. Kazimierza Łubieńskiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.63, k. 80v; Akta wizytacji bp. Jakuba Zadzika, AKMKr, sygn. AV Cap 43, k. 106; *Inwentarz 1563*, s. 175.

29 Może to ampułki wymienione w wizytacji bp. Trzebieckiego wśród przedmiotów należących do kolegium wikariuszy (*Ampullae*, nr 4). Zob. Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.51, k. 117.

30 Być może można je identyfikować z ampułkami wymienionymi w wizytacji bp. Trzebieckiego wśród przedmiotów należących do kolegium wikariuszy (*Ampullae*, nr 5). Zob. Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.51, k. 117.

31 Herb Abdank.

32 W wizytacji bp. Zadzika ampułki z herbem Abdank znajdowały się w kaplicy Konarskiego. Ze względu na lakoniczny opis nie można potwierdzić, czy to te same, które wymieniono w inwentarzu z 1776 roku. Ampułki z h. Abdank są wymienione w 1670 roku wśród przedmiotów należących do kolegium wikariuszy (*Ampullae*, nr 6). Podobnie na początku XVIII wieku (*Ampullae*, nr 6). Zob. Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.51, k. 117; Akta wizytacji bp. Kazimierza Łubieńskiego, AiBKKK, sygn. A.Vis.63, k. 80v; Akta wizytacji bp. Jakuba Zadzika, AKMKr, sygn. AV Cap 43, k. 101v.

Notandum^{ab}: Przed niniejszym opisaniem tegoż Archivum było dawniej więcej srebra niż ad praesens jako się wyżej opisało, lecz z nich na kontrybucję dla wojska rosyjskiego zabrane są per Reverendissimum Capitulum niektóre sztuki, o czym fusius habetur in Actis anterioribus³³.

ac

33 Specyfikacja argenterii kościoła katedralnego krakowskiego, AiBKkk, sygn. Inv.C.85/XXVIII, k. 1 (edycja źródłowa: *Inwentarze skarbca katedry krakowskiej*, s. 281); *Fabrica Ecclesiae Cracoviensis*, nr 353, s. 164–166.

Przypisy końcowe

- a Przekreślone powtórzone: dla.
- b Lekcja prawdopodobna.
- c Pod tekstem, od połowy karty ku prawemu brzegowi karty podwójna linia oddzielająca wiersze.
- d Od połowy karty ku prawemu brzegowi karty podwójna linia oddzielająca wiersze.
- e Powyżej długopisem (XX wiek): na Matury.
- f Lekcja prawdopodobna.
- g Przekreślone: ex; powyżej nadpisane tą samą ręką: in – tworzące wyraz: intra.
- h Przekreślone: wielki.
- i Przekreślone: wielki; powyżej nadpisane tą samą ręką: srebrny.
- j Wyraz nadpisany nad tekstem.
- k ca nadpisane nad an.
- l si nadpisane nad ng.
- m Od połowy karty ku prawemu brzegowi karty podwójna linia oddzielająca wiersze.
- n Od połowy karty ku prawemu brzegowi karty podwójna linia oddzielająca wiersze.
- o Przekreślono: wielki.
- p Od połowy karty ku prawemu brzegowi karty podwójna linia oddzielająca wiersze.
- q Od połowy karty ku prawemu brzegowi karty podwójna linia oddzielająca wiersze.
- r Lekcja prawdopodobna. W *Fabrica ecclesiae...* zaproponowano: zasię.
- s Przekreślono: dwie.
- t Od połowy karty ku prawemu brzegowi karty podwójna linia oddzielająca wiersze.
- u Od połowy karty ku prawemu brzegowi karty pojedyncza linia oddzielająca wiersze.
- v Od połowy karty ku prawemu brzegowi karty podwójna linia oddzielająca wiersze.
- w Od połowy karty ku prawemu brzegowi karty pojedyncza linia oddzielająca wiersze.
- x Od połowy karty ku prawemu brzegowi karty podwójna linia oddzielająca wiersze.
- y Wyraz nieczytelny.
- z Od połowy karty ku prawemu brzegowi karty podwójna linia oddzielająca wiersze.
- aa Od połowy karty ku prawemu brzegowi karty pojedyncza linia oddzielająca wiersze.
- ab Wyraz podkreślony.
- ac Pozostała część karty, około połowa, pozostawiona pusta.

Bibliografia

- Acta Capituli Minoris*, t. 7 (1759–1779), Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Katedralnej, sygn. ACm7.
- Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, kaplice katedralne, 1670–1682*, Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Katedralnej, sygn. A.Vis.52.
- Akta wizytacji bp. Andrzeja Trzebieckiego, katedra na Wawelu, 1670*, Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Katedralnej, sygn. A.Vis.51.
- Akta wizytacji bp. Jakuba Zadzika*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AV Cap 43.
- Akta wizytacji bp. Kazimierza Łubieńskiego, katedra na Wawelu, 1711*, Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Katedralnej, sygn. A.Vis.63.
- Akta wizytacji katedry wawelskiej oraz kościołów diecezji krakowskiej 1602–1604*, oprac. E. Bularz, Kraków 2014 (Źródła do Dziejów Wawelu, 20).
- Bilska-Ciećwierz M., *Statuty wikariuszy kolegiaty wiślickiej z 1442 roku*, „Roczniki Historyczne” 72 (2006), s. 115–126.
- Bogusz M., *Z Mazowsza do Krakowa. Droga kariery Macieja z Grójca (ok. 1410 – ok. 1480), altarysty w farze krakowskiej, wikariusza katedralnego, protonotariusza i fundatora*, „Saeculum Christianum” 29 (2022) nr 1, s. 63–75, <https://doi.org/10.21697/sc.2022.29.1.5>.
- Chodyński S., *Wikaryusze katedry włocławskiej (collegium vicariorum)*, Włocławek 1912.
- Corpus Inscriptionum Poloniae*, t. 8: *Województwo krakowskie*, red. Z. Perzanowski, z. 1: *Katedra krakowska na Wawelu*, wyd., wstęp. i kom. A. Perzanowska, Kraków 2002.
- Cybulski T., *Wikaryusze katedry włocławskiej na probostwie w Gostyninie w czasach nowożytnych*, „Studia Włocławckie” 15 (2013), s. 181–190.
- Czyżak M., *Najstarsze statuty wikariuszy katedry gnieźnieńskiej (z roku 1500)*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski” 10 (2015), s. 7–22, <https://doi.org/10.14746/e.2015.10.1>.
- David P., *Biblioteka wikariuszów w katedrze krakowskiej*, „Przegląd Biblioteczny” 5 (1931) z. 2–4, s. 137–148.
- Dowrzaczek W., *Maciejowski Samuel (1499–1550)*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 19, Wrocław 1974, s. 64–69.
- Fabrica Ecclesiae Cracoviensis. Materiały źródłowe do dziejów katedry krakowskiej w XVIII wieku z archiwaliów kapitułnych i kurialnych*, wybrał i oprac. B. Przybyśzewski, Kraków 1993 (Źródła do Dziejów Wawelu, 14).

- Fijałkowski J., *Nowosądecka kolegiata*, cz. 1: *Dzieje kapituły mniejszej (1448–1791)*, Warszawa 1958.
- Gwizdałówna J., *Domy wikariuszy na Wawelu*, „*Studia Waweliana*” 9/10 (2000/2001), s. 107–128.
- Hemperek P., *Organizacja i działalność wikariuszy kolegiaty św. Michała Archanioła w Lublinie (1574–1826)*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 16 (1969) z. 5, s. 55–70.
- Hemperek P., *Powstanie i skład kolegium wikariuszy przy kolegiacie św. Michała Archanioła w Lublinie*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 12 (1965) z. 5, s. 75–102.
- Inwentarz katedry wawelskiej z roku 1563*, oprac. A. Bochnak, Kraków 1979 (Źródła do Dziejów Wawelu, 10).
- Inwentarze skarbca katedry krakowskiej z lat 1702, 1761 i 1791*, oprac. A. Perzanowska, red. nauk. P. Rabiej, Kraków 2016 (Biblioteka Kapitulna na Wawelu, 7).
- Joannis Długossii Senioris Canonici Cracoviensis Opera omnia*, ed. A. Przeździecki, vol. 7, t. 1: *Liber beneficiorum dioecesis cracoviensis*, Cracoviae 1863.
- Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 4: *Miasto Kraków*, cz. 1: *Wawel*, red. J. Szablowski, Warszawa 1965.
- Knapiek E., *Rachunki kolegium wikariuszy wieczystych katedry krakowskiej z lat 1493–1495 i 1497–1498*, „*Studia Źródłoznawcze*” 52 (2014), s. 113–148.
- Kolektarz wawelski sprzed 1526 roku. Świadek liturgii Kościoła krakowskiego w XV, XVI i XVII wieku*, oprac. i ed. S. Fedorowicz, Kraków 2007 (Monumenta Sacra Polonorum, 3).
- Kowalski M. D., *Uposażenie krakowskiej kapituły katedralnej w średniowieczu*, Kraków 2000.
- Kumor B., *Dzieje diecezji krakowskiej do 1795 roku*, t. 1, Kraków 1998.
- Leszczyńska Z., *Średniowieczne statuta wikariuszów katedry krakowskiej*, „*Nasza Przyszłość*” 10 (1959), s. 391–408.
- Łętowski L., *Katedra krakowska na Wawelu*, Kraków 1859.
- Otręba A., *Dzieje niższych kolegiów duchownych przy kolegiacie w Łasku 1525–1819*, w: *Studia z historii Kościoła w Polsce*, t. 2, Warszawa 1973, s. 281–470.
- Pałka P., *Powstanie i organizacja wewnętrzna kolegium wikariuszy katedralnych diecezji chełmskiej obrządku łacińskiego w Krasnymstawie*, „*Prawo Kanoniczne. Kwartalnik prawnohistoryczny*” 20 (1997) nr 1–2, s. 125–136.
- Perzanowska A., *Peregrynacje kielicha mszalnego do katedry krakowskiej*, w: *Studia z dziejów katedry na Wawelu*, red. E. Zych, Kraków 2023, s. 135–148 (Biblioteka Kapitulna na Wawelu, 17), <https://doi.org/10.12797/9788381389211.07>.

- Piekosiński F., *Najdawniejsze inwentarze skarbca kościoła N.P. Maryi w Krakowie z XV wieku*, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce” 4 (1891) z. 1–4, s. 64–77.
- Przybyszewski B., *Katedra krakowska w XVIII stuleciu*, Kraków 2012 (Biblioteka Kapitułna na Wawelu, 3).
- Radziwiński A., *Niższe duchowieństwo katedralne w Polsce średniowiecznej. Wikariusze katedry płockiej w XIII – poł. XV w. Cz. 1: Skład osobowy*, „Nasza Przyszłość” 76 (1991), s. 5–43.
- Radziwiński A., *Stan i potrzeby badań nad duchowieństwem katedralnym i kolegiackim w Polsce średniowiecznej*, „Nasza Przyszłość” 90 (1998), s. 35–56.
- Radziwiński A., *Wikariusze katedralni w Polsce średniowiecznej*, „Roczniki Historyczne” 76 (2010), s. 211–220.
- Radziwiński A., *Wikariusze katedry płockiej w XIII – poł. XV w. Cz. 2: Zagadnienia wybrane*, „Nasza Przyszłość” 77 (1992), s. 5–31.
- Rulka K., *Księgozbiór Adama z Wiskitek, wikariusza i penitencjarza katedry włocławskiej z XVI/XVII wieku*, „Studia Włocławskie” 7 (2004), s. 428–446.
- Specyfikacja argenterii Kościoła Katedralnego Krakowskiego przez WWJMci XX Mikołaja Wybranowskiego y Wacława Sierakowskiego Kanoników tegoż Kościoła od Przewielebnej Kapituły Deputowanych in ordine wypłacenia kontrybucji Woysku Moskiewskiemu w Krakowie stojącemu odłączoney, tudzież wagi i próby tegoż srebra opisana die 17 8bris 1770mo, Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Katedralnej, sygn. Inv.C.85/XXVIII.
- Starowolski S., *Monumenta Sarmatarum*, Kraków 1655.
- Trajdos T. M., *Wikariusze katedry kamienieckiej*, „Przegląd Historyczny” 102 (2011) nr 3, s. 435–443.
- Urban J., *Katedra krakowska i archiwum kapitułne na Wawelu (szkice historyczne)*, Kraków 2023 (Biblioteka Kapitułna na Wawelu, 16), <https://doi.org/10.12797/9788381388597>.
- Visitatio Collegii Venerabilium Vicariorum Ecclesiae Cathedralis Cracoviensis Anno 1611, Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Katedralnej, sygn. A.Vis.71.
- Wawel 1000–2000. Wystawa jubileuszowa. Katalog*, t. 1: *Kultura artystyczna dworu królewskiego i katedry*, Kraków 2000.
- Wieczorek J., *Wikariusze katedry krakowskiej w XIII i XIV stuleciu*, „Nasza Przyszłość” 78 (1992), s. 71–126.
- Wrotniak A., *Powstanie kolegium wikariuszy przy kolegiacie w Łowiczu*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik prawno-historyczny” 21 (1978) nr 3–4, s. 157–188.
- Zachorowski S., *Rozwój i ustrój kapituł polskich w wiekach średnich*, Kraków 1912.

Analecta Cracoviensia

rocznik 57 • 2025 • strony 185–190

• RECENZJA •

Mariusz Rosik

 <https://orcid.org/0000-0002-1943-8649>

 mariusz.rosik@pwt.wroc.pl

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

 <https://ror.org/003jq9j58>

Recenzja monografii Dariusza Dziadosza „Gilgal. Biblia — Archeologia — Teologia. Studium historyczno-krytyczne deuteronomi(sty)cznych tradycji o podboju Kanaanu” wydanej przez Bonus Liber w 2022 roku

 <https://doi.org/10.15633/acr.5709>



Historia artykułu • Zgłoszony: 20 sierpnia 2025 • Zaakceptowany: 26 sierpnia 2025 • Opublikowany: 31 grudnia 2025

ISSN 0209-0864 (druk) • ISSN 2391-6842 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Książka ks. Dariusza Dziadosza poświęcona została kwestii podboju ziemi kananejskiej przez Izraelitów przez pryzmat przedizraelskiej i izraelskiej historii Gilgal. Tytuł pracy został sformułowany następująco: *Gilgal. Biblia – Archeologia – Teologia. Studium historyczno-krytyczne deuteronomi(sty)cznych tradycji o podboju Kanaanu* (Biblioteka Szkoły Dabar 4; Rzeszów: Bonus Liber 2022). Poza wstępem, bibliografią, listą map i ilustracji, indeksem tekstów biblijnych, zakończeniem i *summary*, praca zawierająca prawie siedemset stron podzielona jest na dwie zasadnicze części, noszące kolejno tytuły: „W poszukiwaniu biblijnego Gilgal” oraz „W poszukiwaniu biblijnej koncepcji Gilgal w przedmonarchicznej historii Izraela”. Część I podzielona jest na trzy rozdziały („Etymologia Gilgal – pochodzenie i pole semantyczne rdzenia gl i gll”, „Geograficzna lokalizacja Gilgal w Biblii Hebrajskiej”, „Gilgal w świetle dotychczasowych badań archeologicznych”), zaś Część II zawiera sześć rozdziałów („Gilgal w deuteronomicznej optyce przymierza Izraelitów z JHWH”, „Gilgal – brama, którą JHWH wprowadza Izraela do ziemi obiecanej”, „Gilgal – miejsce przygotowań do walk o ziemię obiecaną”, „Gilgal w walkach o Aj, Gibeon i pozostałe ziemie Kanaanu”, „Obóz w Gilgal na etapie podziału ziem Kanaanu (Joz 14, 1–17, 18)”, „Gilgal na przełomie epoki Jozuego i sędziów (Sdz 2, 1a; 3, 19a)”). Struktura poszczególnych rozdziałów jest niezwykle przejrzysta. Zaproponowana struktura całej pracy wydaje się logiczna i nie budzi zastrzeżeń.

We wstępie Autor w następujących słowach precyzuje cel swojej publikacji: „zdefiniowanie biblijnej idei kananejskiego Gilgal na pierwszych etapach pobytu Izraelitów w Syro-Palestynie” oraz „przygotowanie odpowiednio pogłębionego naukowo i uporządkowanego metodologicznie przyczynku do ożywienia prowadzonej już od dawna dyskusji na temat starotestamentowego modelu walki Izraelitów ze społecznościami Kanaanu i przejęcia przez nich w epoce Mojżesza i Jozuego niektórych jego obszarów”. Realizacja tego celu odbywa się dwuetapowo. Część pierwsza to wprowadzenie do analizy biblijnego tekstu o Gilgal w ujęciu literackim i egzegetyczno-teologicznym i przedstawienie aktualnego stanu wiedzy w oparciu o biblijne i niebiblijne źródła – od etymologii toponimu *gilgal* przez problemy z uściśleniem charakterystyki miejsca po prezentację stanu poszukiwań archeologicznych i ich zgodności z egzegezą biblijną. W części drugiej Autor stawia sobie za przedmiot badawczy literacką i egzegetyczno-teologiczną analizę wybranych tradycji o Gilgal w różnych kontekstach narracyjnych i religijno-kulturowych

z celem odkrycia obrazu ośrodka w przełomowych momentach pobytu Izraelitów w ziemi kananejskiej.

Autor we wstępie precyzuje także metodę, jaką się posłużył. Realizacja problemów badawczych wymaga zastosowania potrójnej metody: historyczno-krytycznej, intertekstualnej oraz narracyjnej. Książd Dziadosz uściśla również kolejność odczytywania informacji o Gilgal jako zgodną z porządkiem kanonicznym ksiąg Starego Testamentu, korespondującym z wizją heksateuchalną. *Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Pisma świętego* wysoko ocenia tę metodę. Przyjmowana powszechnie do niedawna przez biblistów metoda historyczno-krytyczna, dziś w wielu wypadkach wydaje się już niewystarczająca. Papieska Komisja Biblijna stwierdza: „Klasyczne posługiwanie się metodą historyczno-krytyczną ma, rzecz jasna, swoje granice. Metoda ta może być stosowana do poszukiwania sensu tekstu biblijnego jedynie w historycznych warunkach jego powstawania, jest natomiast nieprzydatna przy próbach odkrycia możliwości znaczeniowych danego tekstu przy jego odczytywaniu na późniejszych etapach historii objawienia biblijnego oraz dziejów Kościoła. W każdym razie metoda ta przyczyniła się do powstania dzieł o wielkiej wartości z zakresu tak egzegezy jak teologii biblijnej” (*Interpretacja Pisma Świętego w Kościele A*).

W pierwszej części książki, zawierającej trzy rozdziały, Autor wprowadza w metodologię analizy tekstów biblijnych dotyczących Gilgal i przedstawia aktualny stan wiedzy z pozabiblijnych i biblijnych źródeł. Pierwszy rozdział tej części omawia termin *gilgal*, jego etymologię i semantyczne pole. Książd Dziadosz przeprowadza szerokie analizy, uwzględniając również propozycje Świętego Hieronima. Przyznając, że źródełsłów jest trudny do ustalenia, wykazuje prawdopodobne pochodzenie od idei układania kamieni, budowania kamiennej struktury lub od idei kręgu czy pierścienia. Autor podkreśla w nazwie *gilgal* konstrukcję z rodzajnikiem określonym, która może sugerować miejsce wraz z jego cechami charakterystycznymi i przeznaczeniem — niekoniecznie konkretną miejscowość, ale dobrze ułożone miejsce umożliwiające działania militarne. Rozdział drugi analizuje opisaną w Biblii topografię i cechy charakterystyczne Gilgal, którego poszukiwania archeologiczne (w Dolinie Jordanu, okolicach Jerycha, między działami Judy i Beniamina oraz na obszarze Samarii, Doliny Szaron i ziem północnego Efraima) są omówione w rozdziale trzecim. Autor szuka odpowiedzi na pytanie czy badania archeologów i egzegetów wykazują punkty wspólne. Wyniki badań ujawniają niejednorodność przekazu o Gilgal, panoramę prawdopodobnych lokalizacji

i rozbieżności co do jego roli militarnej, politycznej i religijnej. Mimo analizy dorobku i kwerend licznych archeologów, dokumentacji i historii wykopalisk, nie było możliwe nie tylko odnalezienie miejsca, ale nawet uzyskanie potwierdzenia, czy biblijne Gilgal było rozwiniętym cywilizacyjnie miejscem stałego pobytu Izraelitów czy tylko tymczasową bazą militarną.

Część druga, odpowiadająca strukturalnie układowi materiału w Biblii, obejmuje sześć rozdziałów. Zgodnie z łączoną metodą historyczno-krytyczną, intertekstualną i narracyjną, rozdział pierwszy części drugiej poświęcony jest zapowiedzi podboju Kanaanu przypisywanej Mojżeszowi w Pwt 11, 29–30, jej formie, strukturze literackiej, procesowi redakcji i przesłaniu teologicznemu. Rozdział drugi opisuje Gilgal jako bramę do ziemi obiecanej, pierwszy obóz i miejsce pamięci Izraela (Joz 4, 19–20). Materiałem trzeciego rozdziału jest cykl Joz 5, 1–6, 27, przedstawiający Gilgal koło Jerycha jako bazę i miejsce przygotowań do walk, obrzezania wolnych Izraelitów i angelofanii. Czwarty rozdział poświęcony jest opisowi walk o Aj, Gibeon i pozostałe ziemie Kanaanu oraz roli Gilgal w konfrontacjach i pertraktacjach. Rozdział piąty rekonstruuje etap podziału Kanaanu, zaś szósty zdarzenia po skończeniu walk na pograniczu epok Jozuego i sędziów. Badania tekstów biblijnych pokazują, że autorzy ksiąg Pwt–Sdz opisują tę samą lokalizację w okolicach Jerycha i jej ewolucję od obozowiska do ważnego ośrodka społecznego, administracyjnego, kulturowego i kultycznego, kształtującego narodową i religijną tożsamość Izraelitów. Księga Jozuego i Księga Sędziów ujawniają też, że role polityczne i kultyczne ośrodka Gilgal przejęły Szilo oraz Sychem, nadal jednak wspomnienie o Gilgal pełniło rolę kulturotwórczą.

Ostatnią część pracy stanowi zakończenie, podsumowujące etapy odkrywania obrazu Gilgal zapisanego w tekstach biblijnych przez jego reinterpreterów na różnych etapach historii Izraela — od powstania monarchii, przez okresy upadku i dwóch niewoli aż do okresu perskiego. Badania pozwalają też na wyciągnięcie wniosku — mimo niejednorodnych źródeł — o niebagatelnej roli Gilgal w kształtowaniu narodowej i religijnej tożsamości.

Ciekawe są też wnioski metodologiczne. Połączenie analizy literackiej oraz egzegetyczno-teologicznej z wynikami badań archeologicznych może znaleźć zastosowanie przy wyznaczaniu kierunków i metod badań dotyczących innych starożytnych toposów i grup etnicznych. Wnioski są w rozprawie formułowane w sposób zrozumiały i kompetentny; są dobrze uargumentowane i uzasadnione w treści pracy. Odznaczają się logicznością wywodu. Wynikają bezpośrednio z przeprowadzonych badań, a nie są — jak to się czasem

zdarza — zbyt daleko idące bądź niemające podstaw w przeprowadzonych badaniach.

Co do bibliografii, Autor podzielił ją na pięć części: źródła biblijne, źródła pozabiblijne, komentarze, monografie oraz artykuły. Podział ten pod względem formalnym nie budzi zastrzeżeń. Zebrana literatura, w większości obcojęzyczna, w języku angielskim, niemieckim i francuskim, jest bardzo obfita, zajmuje około sześćdziesięciu stron. Autor dotarł do wielu trudno dostępnych pozycji. Książka zawiera dużo przypisów, niekiedy bardzo obszernych, które wskazują na umiejętne posługiwanie się literaturą. Natomiast na bardzo nielicznych (kilkunastu) stronach, gdzie przypisów brak, Autor odznacza się doskonałym samodzielnym myśleniem i umiejętnością prowadzenia logicznie poprawnego wyводу. Ów brak przypisów w niektórych partiach nie jest więc mankamentem, lecz wręcz odwrotnie — świadczy o tym, iż praca jest twórcza. Książka ks. Dziadosza jest pierwszą interdyscyplinarną monografią podejmującą problem literackiej rekonstrukcji i opracowania tradycji o Gilgal w deuteronomistycznym bloku ksiąg. Mimo toczącej się debaty naukowej dotyczącej zagadnienia podboju Kanaanu, tematyka ta jest słabo opracowana na gruncie polskim i w biblistyce światowej. Dotychczasowe publikacje podejmowały jedynie zawężone aspekty topograficzne, archeologiczne lub religijno-kultyczne. Autor podjął wysiłek opracowania niejednorodnych i fragmentarycznych źródeł i przedstawienia omawianego okresu na podstawie zebranego materiału, również w nowatorskim podejściu synchronicznym. Zastosowanie pomijanego w egzegezach toposu Gilgal wniosło istotny wkład na rzecz ożywienia światowej dyskusji dotyczącej modelu walk prowadzonych w Kanaanie przez Izraelitów.

Analecta Cracoviensiā

rocznik 57 • 2025 • strony 191–196

• RECENZJA •

Mariusz Rosik

 <https://orcid.org/0000-0002-1943-8649>

 mariusz.rosik@pwt.wroc.pl

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

 <https://ror.org/003jq9j58>

**Recenzja monografii Dominika Tomczyka
„Apostoł a charyzmat w Corpus Paulinum.
Charyzmatyczny czy instytucjonalny
obraz pierwotnego Kościoła w Nowym
Testamencie?” wydanej przez Wydawnictwo
Naukowe ChAT w 2025 roku**

 <https://doi.org/10.15633/acr.5710>



Książka Dominika Tomczyka poświęcona została zagadnieniu apostołstwa i kwestii charyzmatu w *Corpus Paulinum*. Tematyka ta, choć była częściowo opracowana na gruncie polskim, zwłaszcza w artykułach, została przez Autora ujęta w inny, nowatorski sposób, ze względu na zastosowaną metodę i dlatego zasługuje na to, by stać się przedmiotem rozprawy doktorskiej.

Poza wykazem skrótów, bibliografią, wstępem i zakończeniem oraz ekskursami, praca zawiera sześć zasadniczych części, noszących kolejno tytuły: „Termin ‘apostoł’ w pozapawłowych pismach Nowego Testamentu”, „Paweł jako apostoł w Dziejach Apostolskich i w Drugim Liście Piotra”, „Termin ‘apostoł’ w *Corpus Paulinum*”, „Termin ‘charyzmat’ w pozapawłowych pismach Nowego Testamentu”, „Termin ‘charyzmat’ w *Corpus Paulinum*” oraz „Charyzmatyczny charakter apostołatu w ujęciu Pawła?”. Zaproponowana struktura pracy wydaje się logiczna i nie budzi większych zastrzeżeń.

Jako cel swej pracy Autor wskazuje analizę wszystkich tekstów Pawłowych, w których pojawia się rzeczownik *ho apostolos* i *to charisma*. Chodzi nie tylko o przebadanie tekstów zawierających te terminy, ale także o wzajemną relację pomiędzy apostołatem a charyzmatem. Tak zarysowany cel jest ważny zarówno z punktu widzenia biblistyki, jak i z punktu widzenia duszpasterskiego.

Autor we wstępie precyzuje metodę rozprawy; chodzi między innymi o metodę historyczno-krytyczną, uzupełnioną o metodę strukturalnego badania tekstu. Wykorzystuje zarówno analizę diachroniczną (badanie pojedynczych części języka i słów), jak i analizę synchroniczną (badanie związków pomiędzy poszczególnymi słowami). Analiza kontekstów opiera się na krytyce redakcji oraz na retoryce. W ramach metod: retorycznej i lingwistycznej Autor poszukuje jak najszerzego poznania kontekstu kulturowego i historycznego oraz pola semantycznego poszczególnych wyrażen, które będą stanowić podstawę do prowadzonych badań. Dobrze się stało, że metoda tradycyjna została uzupełniona nowszymi metodami badań nad tekstem natchnionym. To stanowi o dużym walorze przeprowadzonych w rozprawie analiz egzegetycznych.

Przedstawiając metodę we wstępie do swej pracy, Autor omawia także krótko sposób jej stosowania. Jest to ze wszech miar słuszne, gdyż pozwala czytelnikowi zapoznać się najpierw teoretycznie z metodą, której praktyczne zastosowanie odnajdzie w następnych rozdziałach. Warto zaznaczyć, że także we wstępie znajduje się obszerne uzasadnienie wyboru tematu, rzetelnie przedstawiony stan badań nad interesującą Autora kwestią oraz baza materiałowa badań. Trzeba przyznać, że metody stosowane są przez Autora w sposób konsekwentny i poprawny.

W I rozdziale swej pracy Autor zatrzymuje się na analizie pojęcia *ho apostolos* w pozapawłowych pismach Nowego Testamentu, uwzględniając przy tym rozwój pojęcia w starożytności, badając hebrajski odpowiednik tego terminu, a także omawiając jego zastosowanie w Ewangeliach, Dziejach Apostolskich, Listach powszechnych i w Apokalipsie. Rozdział ten jest bardzo potrzebny, gdyż stanowi podstawę do ukazania specyfiki terminów „apostoł” i „apostolat” w *Corpus Paulinum*.

W rozdziale II Autor przedstawia sylwetkę Pawła widzianą oczyma Łukasza i Piotra. Prezentacja ta obejmuje trzy opisy powołania Pawła oraz omówienie relacji Pawła z gronem Dwunastu. Dobrze się stało, że w rozdziale tym osobno potraktowano dwa fragmenty Dziejów Apostolskich, w których także Barnaba nazwany jest apostołem (Dz 14, 4.14).

Rozdział III obejmuje omówienie tekstów z terminem *ho apostolos* w *Corpus Paulinum*. Osobno potraktowane zostały preskrypty listów, które Autor odróżnił od pozostałych tekstów, w których z kolei wyróżnił relację Pawła do grona Dwunastu.

Rozdział IV poświęcony został zaledwie jednemu wierszowi pozapawłowych pism Nowego Testamentu, w którym pojawia się termin *to charisma* (1 P 4, 10). Rozdział ten jest analogiczny do rozdziału I (w którym chodziło o pojęcie „apostoła”), gdyż pozwala ukazać Pawłową specyfikę rozumienia terminu „charyzmat” w zestawieniu w 1 P.

W rozdziale V dokonana została analiza pojęcia *to charisma* w *Corpus Paulinum*. Autor detalicznie omówił wszystkie teksty, w których termin ten się pojawia, a także ukazał ideowy związek treści tego pojęcia z rzeczownikami *charis* i *pneuma*. Interesująca jest odpowiedź Autora publikacji na pytanie, czy „charyzmat” to termin techniczny w ujęciu Pawła. Dominik Tomczyk dochodzi do wniosku, że nie spełnia on w całej rozciągłości wszystkich czterech warunków *terminus technicus*, można więc go określić mianem terminu „pół-technicznego”. Uznać trzeba także, że zaproponowana przez Autora typologia charyzmatów, w której wyróżnia funkcje, działania i dary epifanijne, jest przekonująca.

Ostatni wreszcie, VI rozdział rozprawy, spina wyniki dotychczasowych analiz, gdyż Autor stawia sobie w nim pytanie o charyzmatyczny charakter apostołatu w ujęciu Pawła. Szukając odpowiedzi na tak postawione pytanie dochodzi do wniosku, że charyzmat jest przejawem Bożej łaski i leży u podstaw wszelkiej służby w Kościele, w tym bycia apostołem.

Ostateczne wnioski w sposób syntetyczny przedstawia Autor rozprawy w podsumowaniu („Zakończeniu”). Dodać trzeba, że lekturę ułatwiają liczne tabele i zestawienia dokonane przez Autora.

W Kościele często powraca pytanie o relację pomiędzy charyzmatem a hierarchią. Będąc w środowisku Chrześcijańskiej Akademii Teologii zdajemy sobie sprawę, że różne wspólnoty eklezjalne w różny sposób na nie odpowiadają. W Kościele Rzymskokatolickim przyjęto zasadę ogłoszoną przez *Konstytucję dogmatyczną o Kościele*, iż

ponieważ charyzmaty, zarówno najznamienitsze, jak i te bardziej pospolite a szerzej rozpowszechnione, są nader stosowne i pożyteczne dla potrzeb Kościoła, przyjmować je należy z dziękczynieniem i ku pociesze. O dary zaś nadzwyczajne nie należy się ubiegać lekkomyślnie ani spodziewać się zarozumiale po nich owoców apostołskiej działalności, sąd o ich autentyczności i o właściwym wprowadzeniu ich w czyn należy do tych, którzy są w Kościele przełożonymi i którzy szczególnie powołani są, by nie gasić Ducha, lecz doświadczać wszystkiego i zachowywać to, co dobre (KK 12).

Autor omawianej publikacji w swych badaniach dochodzi do wniosku, że charyzmatyczny apostołat staje się normalną funkcją Kościoła. Rodzi się pytanie bardziej ogólne: czy efekty analiz dokonanych w pracy mogą przysłużyć się w jakiś sposób ożywieniu ekumenicznemu (nie tylko na linii: Kościół Rzymskokatolicki a inne Kościoły, ale przede wszystkim na linii tzw. Kościołów tradycyjnych a wspólnot eklezjalnych, zrodzonych w ostatnich dziesięcioleciach w nurcie zielonoświątkowym)?

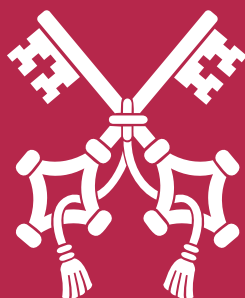
Wnioski są w rozprawie formułowane w sposób zrozumiały i kompetentny; są dobrze uargumentowane i uzasadnione w treści pracy. Odznaczają się logicznością wyводу. Wynikają bezpośrednio z przeprowadzonych badań, a nie są — jak to się czasem zdarza — zbyt daleko idące bądź niemające podstaw w przeprowadzonych badaniach.

Autor podzielił bibliografię na następujące części: źródła tekstu biblijnego — konsultowane tłumaczenia tekstu Pisma Świętego — gramatyki, konkordancje, leksykony, słowniki, synopsy — introdukcje, opracowania ogólne — komentarze do Starego Testamentu — komentarze do Ewangelii, Dziejów Apostolskich i „innych Ksiąg Nowego Testamentu” („ksiąg” winno być małą literą) — komentarze do *Corpus Paulinum* — Paweł — życie i działalność — literatura przedmiotu. Podział ten jest bardzo szczegółowy, może nawet zbyt rozdrobniony, przez co niekiedy wydaje się nieostry. Zebrana literatura jest

bardzo obfita. Autor dotarł do wielu pozycji trudno dostępnych. Cieszy również obfite korzystanie z literatury obcojęzycznej.

Po lekturze tej obszernej pracy trzeba przyznać, że Autor osiągnął sugerowany przez tytuł i we wstępie do książki cel rozprawy. Docenić trzeba przede wszystkim niezwykle szeroki zakres badań, wnikliwość analiz egzegetycznych, umiejętność wyciągania z nich konkluzji, komunikatywność stylu i obfitość zebranej bibliografii.

Można więc stwierdzić, że monografia Dominika Tomczyka jest oryginalna, poprawna zarówno pod względem metodologicznym, jak i merytorycznym. Wzbogaca polską literaturę biblijną z zakresu egzegezy Nowego Testamentu, ale także historii pierwotnego Kościoła, kreśląc jego ramy tak w perspektywie tworzącej się instytucji, jak i charyzmatycznego charakteru jej działania.



ISSN 0209-0864
9 770209 086006 20250