

ks. Tomasz Kaczmarek

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Katechizm biblijny Kościoła kartagińskiego

Określenie „katechizm biblijny” w tytule niniejszego opracowania odnosi się do nietypowego pod względem formy literackiej pisma *Ad Quirinum* autorstwa biskupa Kartaginy Cecyliusza Tasciusza Cypriana (210–258). Jego specyfika polega na tym, że autor zestawiał tu wokół szczegółowych tez teologicznych w sumie aż 750 obszernych cytatów ze Starego i Nowego Testamentu i pogrupował je w trzy księgi według pionów tematycznych, którymi są: relacja chrześcijaństwa do ludu Starego Przymierza (przedmiot pierwszej księgi), „tajemnica Chrystusa” (księga II) oraz etyka chrześcijańska (księga III). Poza rodzajem literackim w przypadku tego dzieła na uwagę zasługuje także znaczenie, jakie ma ono dla historii egzegezy biblijnej, tłumaczeń łacińskich Biblii, sposobu wykładu prawd wiary czy dla poznania ducha teologii judeochrześcijańskiej trzech pierwszych stuleci.

Ramy publikacji wprawdzie skłaniają do zatrzymania się jedynie przy wybranych zagadnieniach z tej problematyki, niemniej pozwalają w jakimś stopniu dokonać odsłony – bardzo odmiennego od dzisiejszego – świata starożytnej egzegezy i myśli teologicznej chrześcijan uformowanych przez ówczesną tradycję o profilu judeochrześcijańskim oraz kulturę retoryczną. Uwaga skupi się przede wszystkim na tematyce księgi drugiej. Będzie nam chodziło najpierw o ukazanie problematyki tekstów biblijnych jako „świadcstw”, bazy biblijnej w katechezie chrystologicznej, by następnie zatrzymać się przy kilku wybranych punktach tegoż starożytnego katechizmu o „tajemnicy Chrystusa”.

Księga biblijnych cytatów

Ad Quirinum zostało napisane przez św. Cypriana ok. 249 roku w celu dostarczenia czytelnikom pomocy w zrozumieniu głównych tematów Pisma Świętego. Jeszcze w starożytności nazwano je „księgami świadectw” – *testimiorum libri tres*, choć nie ma jednoznacznych wskazówek, iż Cyprian mógłby zatytułować tak swoje dzieło. Zachowane najstarsze kodeksy zawierają jedynie nazwę *Ad Quirinum*¹. Racją rozszerzenia tytułu był z pewnością powszechny w trzech pierwszych stuleciach zwyczaj odczytywania tekstów Pisma Świętego jako „świadectw” dla jakiejś prawdy objawionej załączkowo, zapowiedzianej na etapie starotestamentowym historii zbawienia, a dopełnionej w Chrystusie. Są to zatem bardzo szczególne *testimonia*, gdyż zostały przekazane Ludowi Bożemu przez samego Boga; „są potwierdzone Bożym świadectwem”².

Z wprowadzenia do pierwszej i drugiej księgi dzieła wynika, że w odpowiedzi na usilne prośby Kwiryna autor chciał przygotować dla niego zestawienie „pouczeń Pana” (*magisteria divina*) odnośnie do najistotniejszych prawd wiary. Są one zawarte w Biblii. To właśnie poprzez nie Chrystus nieprzerwanie kieruje pouczenia do swoich uczniów ze wszystkich pokoleń. Pełnią one rolę przewodnika: pomagają uniknąć błędów dotyczących wyboru prawdziwej religii, a po dokonaniu wyboru udzielają światła, by już jako chrześcijanie mogli trwać na „drodze życia” poprzez zbawcze tajemnice³.

Przedmiotem owych „świadectw”, jak zaznacza św. Cyprian, jest przede wszystkim „tajemnica Chrystusa” – *sacramentum Christi*⁴, rozumiana jako ła-

¹ Zob. Wprowadzenie do wydania krytycznego *Ad Quirinum*: R. Weber, s. LII (Corpus Christianorum. Series Latina [dalej: CCL], 3); C. H. Turner, *Prolegomena to the „Testimonia” and „Ad Quirinum” of St. Cyprian*, „Journal of Theological Studies” 31 (1930), s. 228n.

² Zob. między innymi *Ad Demetrianum*, 22, CCL 3-A, s. 48: „Dei testimonio comprobabitur”.

³ Zob. *Ad Quirinum. Praefatio I*, CCL 3, s. 3: „Obtemperandum fuit... desiderio tuo spiritali in pensissima petitione divina magisteria poscendi quibus nos Dominus per scripturas sanctas erudire et instruere dignatus est, ut... a tenebris erroris abducti et luce eius pura et candida luminati viam vitae per salutaria sacramenta teneamus”.

⁴ Tamże: „Item libellus alius continet Christi sacramentum, quod idem venerit, qui secundum scripturas adnuntiatus est, et gesserit et perfecit universa, quibus intellegi et cognosci posse praedictus est”.

ciński odpowiednik paulińskiego *mystérion tu Christu*⁵. „Tajemnica Chrystusa” w takim ujęciu obejmuje całą ekonomię zbawienia: przygotowanie – włącznie z rozważaniem o tajemnicy odwiecznego życia Trzech Bożych Osób, przyjście Chrystusa jako kulminacyjny punkt w wydarzeniach paschalnych, czas Kościoła i Paruzję. Takie zbiory dawały oparcie dla wykładu prawd wiary ujmowanych według schematu: zapowiedź starotestamentowa – dopełnienie w Chrystusie – pełnia realizacji eschatologicznej.

Testimonia stanowiły jednocześnie formę odpowiedzi na wyzwania czasów, do których należała także polemika między judaizmem a chrześcijaństwem. Bardzo czytelnie zaznacza to sam Cyprian już we wprowadzeniu do dwóch pierwszych ksiąg dzieła⁶. Chrześcijanie w tym kontekście starali się odczytywać nawet mniej istotne punkty doktryny w perspektywie ich realizacji mesjańskiej, wykazując, że przyjście Chrystusa i całe dzieło Kościoła stanowią organiczną kontynuację tegoż samego Bożego planu zbawienia. Osoba Chrystusa stanowi centrum i główne odniesienie dla całości tegoż planu, zapowiadanego w szczegółach na etapie Starego Przymierza. A to oznacza, że kto nie zrozumiał Nowego Testamentu, nie może zrozumieć Starego⁷.

Wprawdzie w pierwszych stuleciach chrześcijaństwa zbiory tematyczne tekstów biblijnych nie były czymś nowym, Cyprian jest jednak pierwszym autorem, który przygotował tak obszerne ich zestawienie pod kątem ukazania obrazu podstawowych prawd wiary, jakie były przekazywane w ramach katechez dla katechumenów przed przyjęciem chrztu. Można powiedzieć, że jest to katechizm biblijny ówczesnego Kościoła. Kluczowe prawdy wiary są odnoszone do ich źródeł, tj. do objawienia, a jednocześnie są ilustrowane pełniej poprzez całe zestawy tekstów biblijnych. Poprzez tytuły Chrystusa wraz ze zbiorami odpowiadających im cytatów biblijnych autor

⁵ J. Poukens, *Saint Cyprien e ses contemporains*, [w:] J. De Ghellinck, *Pour l'histoire du mot „sacramentum”*. *Les antenicéens*, Paris-Louvain 1924, s. 153–220; T. Kaczmarek, *Sacramentum Christi nell'insegnamento di san Cipriano. Il II° libro dell'„Ad Quirinum”*, Roma 1983, s. 39 nn.

⁶ *Ad Quirinum. Praefatio I*, CCL 3, s. 3: „Complexus sum vero libellos duos pari qualitate moderatos unum quo ostendere enisi sumus Iudaeos secundum quae fuerant ante praedicta a Deo recessisse et indulgentiam Domini quae sibi et pridem data et in posterum promissa fuerat perdidisse successisse vero in eorum locum Christianos fide Domini promerentes et de omnibus gentibus ac de toto orbe venientes”.

⁷ Por. A. Quaquarelli, *Note retoriche sui Testimonia di Cipriano*, „*Vetera Christianorum*” 8 (1971), s. 198.

zmierza do ugruntowania przekazanych przed przyjęciem chrztu, niegdyś katechumenom, prawdy wiary: kim jest Chrystus, jaka jest Jego relacja do Ojca, do świata i do ludzi, na czym polega misja Kościoła. Jest to obraz tym bardziej interesujący, że mamy tu do czynienia z jedynym tego rodzaju kompendium chrystologicznym ujętym w kontekście obrazu ekonomii zbawienia z okresu przednicejskiego, odsłaniającym tło refleksji teologicznej trzeciego wieku w przededniu wielkiej kontrowersji trynitarnej.

Baza biblijna dla wykładu doktryny

W *Ad Quirinum* główną warstwę treściową stanowi tekst biblijny, postrzegany jako słowo od Boga, wobec którego obowiązuje chrześcijanina postawa posłuszeństwa wiary i miłości. W ujęciu Cypriana poprzez to słowo sam Chrystus mówi o sobie do Kościoła, odsłania swoją tajemnicę. W oparciu o materiał skrypturystyczny formułowane są dopiero tytuły Chrystusa oddające treść Jego dzieła. By pełniej wnikać w taką logikę, przydatnym wydaje się zarysowanie pokrótce obrazu podejścia starożytnych chrześcijan do Pisma Świętego.

Autorytet ksiąg biblijnych

Kościół starożytny przejął niezwykle szacunek do Biblii bezpośrednio z tradycji religijnej judaizmu, ale poszedł dalej. W Piśmie Świętym bowiem nie tylko odczytuje się słowo kierowane przez Boga do człowieka, ale dostrzegana jest wprost realna, żywa obecność Słowa Wcielonego na kartach natchnionych ksiąg, tak Starego, jak i Nowego Przymierza. Stary Testament stał się teraz czymś więcej niż księgą Prawa, Bożej pedagogii, uwielbienia Boga czy mądrości danej ludziom przez Boga. Odczytywany jest jako księga o Chrystusie i Jego Kościele.

Księgi biblijne cieszyły się u chrześcijan autorytetem, jakiego nie znają czasy nam współczesne. Zajmowały one miejsce absolutnie podstawowe, będąc odniesieniem do formowania każdego aktu życia wspólnot, od doktryny do moralności i liturgii. Duchowość ojców Kościoła, która znajdowała odzwierciedlenie w szerokich formach liturgii, czerpała wprost pożywienie i inspirację z zażyłości z księgami natchnionymi, które okre-

ślały ich postawę wobec tajemnicy Boga – nieogarnionej Miłości – i kształtowały formę wyrażania ich myśli i odczuć w czasie sprawowania kultu Bożego, jak i przepowiadania czy nauczania spisane. Chodziło tu zawsze o odkrywanie możliwie najbardziej czytelnie woli Boga wobec człowieka, by przekładać to następnie na wyrazy chwały Bożej⁸. Słowa tekstów natchnionych były najsilniejszym i ostatecznym argumentem tak w rozważaniach teologicznych, jak i w codziennych życiowych postawach⁹. Charakterystycznym przykładem może tu być dwunastu męczenników ze Scilicium, miejscowości na środkowym wybrzeżu dzisiejszej Libii, którzy na wzór szkatułek z *Szema Israel* nosili na szyi fragmenty Ewangelii, by fizyczna bliskość tych tekstów ułatwiała im odzwierciedlenie w życiu ich treści¹⁰.

Księgi natchnione rozumiane były jako dar Boży, który należy przyjąć w całości w duchu miłości, a podejście do Pisma było niejako ilustracją tego, kim jest Bóg dla chrześcijanina. Dlatego starali się oni formułować prawdę wiary, odwołując się zawsze do wyrażeń biblijnych. Nie szukano nowych terminów, aby nie sprzeniewierzyć się słowom Pisma, tradycji apostoelskiej, nawet co do literalnych sformułowań. Z tej racji trzy pierwsze wieki w języku teologii programowo unikają terminów niebiblijnych. W Kościele łacińskim po raz pierwszy od tej zasady zdecydował się odejść Tertulian (ok. 155–220), gdy w trakcie trudnych polemik ze szkołami gnostryckimi poszukiwał nowych sformułowań dla jak najwłaściwszego mówienia w języku łacińskim o tajemnicy Trzech Bożych Osób¹¹. Choć jego terminologia okazała się faktycznie bardzo trafna, jednak jeszcze przez kolejne dziesięciolecia nie odważono się jej wprowadzić do oficjalnego wykładu prawd wiary. Podobną sytuację na Wschodzie spotyka się ponad sto lat później, gdy po wprowadzeniu do wyznania wiary na soborze nicejskim niebiblijnego terminu *homousios*¹² obawy związane z jego

⁸ Por. M. Pellegrino, *Liturgia e padri*, [w:] *Dizionario patristico e di Antichità cristiane* [dalej: DPAC], t. 2, Roma 1984, kol. 1976–1978; M. L. Angrisani Sanfilippo, *Liturgia e Bibbia*, DPAC 2, kol. 2013–2020.

⁹ Por. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, 9.

¹⁰ Ponięśli śmierć 17 VII 180 roku (V. Saxer, *Scillitani*, DPAC 2, kol. 3113).

¹¹ Dla przykładu neologizmy: *tres personae unius divinitatis; trinitas* (R. Braun, „*Deus christianorum*”. *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977, s. 228–240).

¹² „Współistotny” – na określenie równości w bóstwie Ojca i Syna.

przyjęciem utrzymywały się ponad 50 lat, przyczyniając się do pogłębiania kontrowersji ariańskiej.

Wyrazem niezwykłego szacunku dla ksiąg biblijnych było przyswajanie ich w całości na pamięć, by mogły być przedmiotem nieustannej medytacji. Skoro są one światłem, drogą dla chrześcijańskiego życia, czymś logicznym było przyswajanie sobie na pamięć przynajmniej najważniejszych ksiąg biblijnych, tak by mogły stawać się przedmiotem ciągłej medytacji. Typowym przykładem może tu być postępowanie św. Pachomiusza (292–347), organizatora wspólnotowych form życia pustelniczego, który nie przyjmował kandydatów do wspólnot eremitów, zanim nie nauczyli się na pamięć przynajmniej Księgi Psalmów¹³.

Przy pytaniach o istotę Pisma Świętego w naturalny sposób wpływała również kwestia jego natchnienia. Ojcowie Kościoła nie poprzestawali na stwierdzeniu faktu natchnienia i wyjaśnianiu jego natury, zdając sobie także sprawę z wynikających z niego następstw. Skoro Duch Święty natchnął księgi biblijne, to są one pełne tajemnic zakrytych dla tych, którzy nie wierzą, zrozumiałych natomiast dla tych, którzy ich wytrwale poszukują. Ponadto ponieważ wszystkie słowa pochodzą od Boga, przeto są pożyteczne, służąc jako pokarm „stołu słowa Bożego”. Księgi święte, ułożone przez jednego Ducha Bożego, stanowią jedną Biblię; można zatem wyjaśniać jedną księgę przy pomocy drugiej. Wreszcie boskie pochodzenie Pisma Świętego wyklucza istnienie w nim jakiegokolwiek błędu. W tym świetle bardzo uzasadnione wydawało się przekonanie, że należy je przyjmować w całości takim, jakie jest, włącznie z formą wyrazową utrwaloną nawet w mniej udolnych tłumaczeniach. Przy takim podejściu do Pisma Świętego natchnienie w pewien sposób rozciągało się nawet na formę słowną, co sprawiało, że starożytni egzegeci mimo swoich niezwykłych osobistych walorów i rozumienia Tradycji apostoelskiej nieświadomie pomijali osobisty wkład autorów ludzkich do ksiąg biblijnych¹⁴.

¹³ Por. T. Kaczmarek, *Fenomen życia pustelniczego w Kościele starożytnym*, [w:] *Edukacja, kultura, teologia: studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Jerzemu Bagrowiczowi z okazji 65. rocznicy urodzin*, pod red. K. Koneckiego i I. Werbińskiego, Toruń 2003, 795–797.

¹⁴ Por. B. Studer, *Biblia odczytywana w Kościele*, [w:] *Historia teologii*, t. 1, *Epoka patrystyczna*, pod red. A. di Bernardino, B. Studera, tł. M. Gołębiowski i in., Kraków 2003, s. 471.

W klimacie antycznej retoryki

Na takie pojmowanie boskiego natchnienia Biblii przez starożytnych chrześcijan nakładał się również duch retoryki antycznej, należącej do ich podstawowej formacji kulturowej¹⁵. Takie były po prostu ich kategorie rozumowania. Dla nich było oczywiste, że skoro Bóg przemawia do człowieka, to okazuje się w tym najdoskonalszym mistrzem życia – retorem: potrafi przemawiać – jak w retoryce – w sposób tajemniczy i metaforyczny, wzbudzając z nadzwyczajną umiejętnością zainteresowanie u prawdziwych słuchaczy, a Jego sztuka mówienia – zgodnie z kanonami retoryki – jawi się jednocześnie jako niosąca pożytek oraz upodobanie w odbiorze. Chrystus jest mistrzem doskonałym, który ma swoją katedrę w niebie. Naucza natomiast poprzez głoszone w Kościele Pismo. W tym świetle każde słowo Pisma jest doskonale i zamierzone przez Ducha Świętego. Dla nauczycieli chrześcijańskiego Zachodu tak samo niepodważalny charakter miało tłumaczenie łacińskie Biblii, z jakiego korzystał wtedy Kościół, mimo obiektywnej ułomności warstwy literackiej tegoż tłumaczenia. Zauważmy, że ówczesne wersje łacińskie Biblii, tzw. *Itałę* oraz *Afrę*, zdecydowano się skorygować dopiero pod koniec czwartego stulecia – z inicjatywy papieża Damazego, po bolesnych doświadczeniach sporów egzegetycznych w trakcie kontrowersji ariańskiej.

W mentalności starożytnych słowo kierowane przez mistrza do ucznia miało charakter nie podważalny do tego stopnia, że to pouczenie stawało się programem jego życia. Dziś prawdziwe *praecepta magistri* dla chrześcijan są zawarte w księgach Pisma Świętego. Nie jest bez znaczenia, że takiego właśnie terminu najczęściej używał Cyprian, gdy mówił o tekstach biblijnych jako pouczeniach, które Chrystus zostawił swojemu ludowi. One stanowią najważniejszą normę postępowania, gdyż Biblia jest nie tylko księgą pouczenia, ale księgą najwyższego prawa, niezmiennie aktualnego¹⁶. Na te treści nakładało się ponadto znaczenie tkwiące w wielowiekowej tradycji rzymskiej – termin *praeceptum* należy do języka rzymskiego prawa. Wraz z *lex* dotyczył organizacji i funkcjonowania państwa. Przeszczepiony na

¹⁵ Nie można utożsamiać starożytnej retoryki z dzisiejszym oratorstwem. Retoryka antyczna bowiem to cała kultura, mentalność, duch nauczania i przyjmowania słowa, relacja mistrza i ucznia (*verba magistri*) – co dziś jest zupełnie nieznanne.

¹⁶ Por. T. Kaczmarek, *Sacramentum Christi nell'insegnamento...*, dz. cyt., s. 33nn.

pole języka chrześcijan wyraża, że Kościół ma swoje prawo i swoje „naka-zy”, które są tym bardziej wiążące, im bardziej różni się jego Założyciel od innych prawodawców¹⁷.

Kwestia klucza interpretacyjnego

Jedną z pilniejszych kwestii, jakie stanęły przed młodym Kościołem – dynamicznie rozszerzającym się o kręgi osób, dla których dziedzictwo judaistycznej tradycji religijnej stanowiło pod względem mentalnościowym zupełnie nową treść – było jasne określenie stosunku do Starego Testamentu. Chrześcijaństwo bowiem ze swej natury zakorzenione jest w judaizmie; chrześcijanie stanowią kontynuację narodu wybranego. W tym duchu odziedziczyli jego święte księgi.

Wspólnoty chrześcijańskie z największym szacunkiem przyjmowały swoje nowe księgi natchnione, to jest ewangelie, które ujmowały kerygmat apostołski spisany według określonej wizji teologicznej oraz pisma apostołów do poszczególnych Kościołów czy wspólnot. Od samego początku żywa była świadomość, że powstały one z inspiracji tegoż samego Ducha, który prowadzi nowy Lud Boży, i z woli Boga „służą ku nauczaniu, upominaniu [...] wychowaniu w sprawiedliwości” (2 Tym 3, 16). Sam Paweł uświadamia ich adresatom, że pisze je jako „apostoł z woli Bożej [...] do świętych” (Ef 1, 1)¹⁸. Na zgromadzeniach liturgicznych księgi te były czytane na równi z księgami Starego Testamentu, choć nazwę *hagiai graphai* używaną na określenie Starego Testamentu zaczęto do nich odnosić dopiero od drugiej połowy drugiego stulecia. Wydaje się, iż miało to miejsce w związku z okolicznościami ustalenia wtedy przez wspólnoty Kościoła, w kontekście polemik z gnostycyzmem, kanonu ksiąg natchnionych¹⁹.

Kluczem do lektury ksiąg natchnionych, zarówno dawnych, jak i nowych, stała się teraz „tajemnica Chrystusa”. W takim duchu odczytywał Stary Testament sam Jezus, odnosząc do siebie teksty starotestamentowe, jak choćby Psalm 118 z motywami „kamienia odrzuconego przez budujących”, czy wyjaśniając uczniom z Emaus „co odnosiło się do Niego

¹⁷ Por. A. Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, Aalen 1967, s. 115.

¹⁸ Zob. także: 1 P 1, 1; 2 P 1, 21; Ap 2, 29; 22, 18n.

¹⁹ Por. J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 54.

w Prawie, Psalmach i u Proroków” (Łk 24, 15–27). Można w tym kontekście przypomnieć znane stwierdzenie św. Hieronima: „Ten, kto nie zna Pisma, nie zna mocy Boga ani Jego miłości: nieznanomość Pisma Świętego jest nieznanomością Chrystusa”, gdyż Pismo Święte jest księgami o „tajemnicy Chrystusa”²⁰.

To wszystko prowadziło do odczytywania pod warstwą tekstu natchnionego treści pełniejszej, którą Kościół starożytny zwykł określać jako rozumienie „duchowe”. Pismo zatem należy odczytywać „duchowo”, to jest odkrywać jego zasłonę, by dostrzec w nim na wszystkich etapach ekonomii zbawienia ciągłą obecność Chrystusa. Boży Logos – Chrystus jest osią całej Biblii, wokół której skupiają się wszystkie jej księgi.

Tezy chrytologiczne – „tajemnica Chrystusa”

Trzydzieści chrytologicznych tez wraz ze wskazaniem ich skryptyrycznej bazy, przy pomocy których biskup Kartaginy formułuje wizję „tajemnicy Chrystusa”, przedstawia się następująco:

1. Chrystus jest Pierworodnym i Mądrością Boga, przez którego wszystko zostało stworzone²¹.
Prz 8, 22–31; Syr 24, 3–6.19; Ps 89 (88), 28–34; J 17, 3–5; Kol 1, 15.18;
Ap 21, 6; 1 Kor 1, 22–24

2. Chrystus Mądrość Boga oraz tajemnica Jego Wcielenia i męki; tajemnica kielicha i ołtarza; tajemnica rozesłania apostołów na przepowiadanie²².
Prz 9, 1–6

3. Chrystus jest Słowem Ojca²³.
Ps 45 (44), 2; Ps 33 (32), 6; Is 10, 22–23; Ps 107 (106), 20; J 1, 1–5;
Ap 19, 11.13

4. Chrystus jest dłonią i ramieniem Boga²⁴.
Iz 59, 1–4; Iz 53, 1; Iz 66, 1–2; Iz 26, 11; Iz 52, 10

²⁰ Hieronim, *In Isaiam. Prologus*, 1.2.

²¹ *Ad Quirinum*, II, 1, CCL 3, s. 27: „Christum primogenitum esse et ipsum esse sapientim Dei, per quem omnia facta sunt”.

²² Tamże: „Quod sapientia Dei Christus, et de sacramento concarnationis eius et passionis et calicis et altaris et apostolorum, qui missi praedicaverunt”.

²³ Tamże: „Quod Christum idem sit et sermo Dei”.

²⁴ Tamże: „Quod Christum idem manus et brachium Dei”.

5. Chrystus jest posłanym – aniołem i Bogiem²⁵.

Rdz 22, 11–12; Rdz 31, 11.13; Wj 13, 21; Wj 14, 14, 19; Wj 23, 20–21; J 5, 43; Ps 118 (117), 26

6. Chrystus jest Bogiem²⁶.

Rdz 35, 1; Iz 45, 14–16; Iz 40, 3–5; Ba 3, 36–38; Za 10, 11–12; Os 11, 9–10; Ps 45 (44), 7–8; Ps 46 (45), 11; Ps 82 (81), 5; Ps 68 (67), 5; J 1, 1; J 20, 27–29; Rz 9, 3–5; Ap 21, 6–7; Ps 82 (81), 1; Ps 82 (81), 6–7; J 10, 34–38; Mt 1, 23

7. Chrystus miał przyjść jako ten, który niesie światłość i jako zbawiciel rodzaju ludzkiego²⁷.

Iz 35, 3–6; Iz 63, 9; Iz 42, 5–6; Ps 25 (24), 4–5; J 8, 12; Mt 1, 20–21; Łk 1, 67–69; Łk 2, 10–11

8. Mimo że jest Synem Bożym od początku, miał zrodzić się ponownie według ciała²⁸.

Ps 2, 7–8; Łk 1, 41–43; Gal 4, 4; 1 J 4, 2–3

9. To miało być przyszłym znakiem Jego narodzenia: z dziewicy narodzi się człowiek i Bóg, syn człowieka i Boga²⁹.

Iz 7, 14.15; Rdz 3, 14–15

10. Chrystus człowiek i Bóg jest jednością dwóch rodzajów, aby mógł być pośrednikiem między nami i Ojcem³⁰.

Jr 17, 9; Iz 61, 12; Lb 24, 7–9.17; Łk 1, 35; 1 Kor 15, 47–49

11. On miał narodzić się z rodu Dawida według ciała³¹.

2 Krl 7, 4–5.12–14.16; Iz 11, 1–3; Ps 132 (131), 11; Łk 1, 30–33

12. Narodził się w Betlejem³².

Mi 5, 2; Mt 2, 1–2

13. Przyjdzie uniżony w pierwszym adwencie³³.

Iz 53, 1–7; Iz 50, 5–7; Iz 42, 2.4; Ps 22(21) 7–9.16; Za 3, 1.5; Flp 2, 6–14

14. On jest sprawiedliwym, którego Żydzi zabiją³⁴.

Mdr 2, 12–17; Iz 57, 1–2; Wj 23, 7; Mt 27, 34

²⁵ Tamże: „Quod idem angelus et Deus”.

²⁶ Tamże: „Quod Deus Christus”.

²⁷ Tamże: „Quod Christus Deus venturus esset inluminator et salvator generis humani”.

²⁸ Tamże: „Quod a principio filius Dei fuisset, generari denuo haberet secundum carnem”.

²⁹ Tamże: „Quod hoc futurum esset signum nativitatis eius, ut de virgine nasceretur homo et Deus, hominis et Dei filius”.

³⁰ Tamże: „Quod et homo et Deus Christus ex utroque genere concretus, ut mediator esse inter nos et patrem posse”.

³¹ Tamże: „Quod de semine David secundum carnem nasci haberet”.

³² Tamże: „Quod in Bethlem nasceretur”.

³³ Tamże: „Quod humilis in primo adventu suo veniret”.

³⁴ Tamże: „Quod ipse sit iustus, quem Iudaei occisuri essent”.

15. On był nazwany owcą i barankiem, który miał zostać zabity; tajemnica męki³⁵.
Iz 53, 7-9; Jr 11, 19; Wj 12, 3,5-11; Ap 5, 6-10; Ap 10, 1,29

16. On został nazwany kamieniem³⁶.
Iz 28, 61; Ps 118 (117), 22,26; Za 3, 8-9; Pwt 27, 8; J 24, 26-27; Dz 4, 8-12;
Rdz 28, 11; Wj 17, 12; 1 Krl 6, 14; 1 Krl 17, 49; 1 Krl 7, 12

17. Ten kamień następnie stanie się górą i pokryje całą ziemię³⁷.
Dn 2, 21-35

18. Góra ta ukaże się w czasach ostatecznych i do niej przyjdą wszystkie narody, a wstąpią na nią sprawiedliwi³⁸.
Iz 2, 2-5; Ps 24 (23), 3-6

19. Chrystus jest oblubieńcem Kościoła – oblubienicy, z której rodzi się duchowo potomstwo³⁹.
Jl 2, 15-16; Jr 16, 9; Ps 19 (18), 6-7; Ap 21, 9-11; J 3, 28-29; Joz 5, 13-15;
Wj 3, 2-6; J 1, 26,27; Łk 12, 35-37; Ap 19, 6-7

20. Żydzi Go ukrzyżowali⁴⁰.
Iz 65, 2; Jr 11, 19; Pwt 28, 66; Ps 22 (21), 17-22; Ps 111 (110), 120;
Ps 141 (140), 2; So 1, 7; Za 12, 10; Ps 88 (87), 10; Lb 23, 1; J 3, 14-15

21. W męce i znaku krzyża jest wszelka moc i władza⁴¹.
Ha 3, 3-5; Iz 9, 5; Wj 16, 9-11

22. W tym znaku krzyża jest zbawienie wszystkich, którzy zostali naznaczeni na czołach⁴².
Ez 9, 4,5-6; Wj 12, 13; Ap 14, 1; Ap 22, 13-14

23. W południe, w dniu Jego męki, nastąpiły ciemności⁴³.
Am 8, 9-10; Je 15, 9; Mt 27, 45

24. Nie zostanie pokonany przez śmierć ani nie pozostanie w otchłani⁴⁴.
Ps 30 (29), 3; Ps 16 (15), 10; Ps 3, 6; J 10, 18

³⁵ Tamże: „Quod ipse dictus sit ovis et agnus, qui occidi haberet, et de sacramento passionis”.

³⁶ Tamże: „Quod idem et lapis dictus sit”.

³⁷ Tamże: „Quod deinde idem lapis mons fieret et impleret totam terram”.

³⁸ *Ad Quirinum*, II, 1, CCL 3, s. 28: „Quod in novissimis temporibus idem mons manifestaretur, super quem gentes venirent et in quem iusti quique accederent”.

³⁹ Tamże: „Quod ipse sit sponsus ecclesiam habens sponsam, de qua filii spiritaliter nascerentur”.

⁴⁰ Tamże: „Quod cruci illum fixuri essent Iudaei”.

⁴¹ Tamże: „Quod in passione crucis et signo virtus omnis sit et potestas”.

⁴² Tamże: „Quod in hoc signo crucis salus sit omnibus, qui in frontibus notentur”.

⁴³ Tamże: „Quod medio die in passione eius tenebrae futurae essent”.

⁴⁴ Tamże: „Quod a morte non vinceretur nec apud inferos remansurus esset”.

25. Trzeciego dnia powstanie z martwych⁴⁵.

Os 6, 2; Wj 19, 10–11; Mt 12, 39–40

26. Po zmartwychwstaniu otrzymał od Ojca wszelką władzę i władza Jego jest wieczna⁴⁶.

Dn 7, 13–14; Iz 30, 10–11; Ps 110 (109), 1–3; Ap 2, 12–18 Mt 28, 18–19

27. Nie można dojść do Boga Ojca, jak tylko przez Syna⁴⁷.

J 14, 6; J 10, 9; Mt 12, 17; J 3, 36; Ef 2, 17–18; Rz 3, 23–24; 1 P 3, 10;

1 P 4, 6; 1 J 2, 23

28. On przyjdzie jako sędzia⁴⁸.

Ml 4, 1; Ps 50 (49), 1–6; Iz 42, 13–14; Ps 68 (67), 2–8; Ps 10, 12; Mt 8, 28;

J 5, 22–23; 2 Kor 5, 10

29. On jest królem, który będzie królował na wieki⁴⁹.

Za 9, 9; Iz 23, 14–17; Ml 1, 14; Ps 2, 6–7; Ps 22 (21), 28–29; Ps 24 (23), 7–10;

Ps 45 (44), 2–5; Ps 5, 3–4; Ps 97 (96), 1; Ps 45 (44), 10–12; Mt 2, 1–2;

J 18, 36–37

30. On jest sędzią i królem⁵⁰.

Ps 72 (71), 1–2; Ap 19, 11–16; Mt 25, 21–46

Ogólne spojrzenie na powyższe tezy chrystologiczne pozwala dostrzec w nich bardzo zwięzły zarys ekonomii zbawienia, ujęty według typowych linii wykładu podstawowych prawd wiary, jakie były w użyciu wspólnot kościelnych trzech pierwszych stuleci. Mamy tu na uwadze „regulę wiary” (*regula fidei, regula veritatis*) jako zwięzłą formułę wiary pozwalającą weryfikować ortodoksję w klimacie polemik z gnostycyzmem oraz „symbol wiary”, najbardziej zwarte kompendium głównych prawd wiary, który stanowił bazę dla katechez przedchrzcielnych⁵¹. Można przypuszczać, że idea takiego formułowania doktryny, zakorzenionego w Tradycji apostoelskiej, była dla Cypriana najpewniejszym oparciem dla budowania katechezy chrystologicznej. W takim duchu jej część wstępna wskazuje na

⁴⁵ Tamże: „Quod ab inferis tertio die resurget”.

⁴⁶ Tamże: „Quod cum resurrexisset, acciperet a patre omnem potestatem, et potestas eius aeterna sit”.

⁴⁷ Tamże: „Quod perveniri non possit ad Deum patrem nisi per filium eius Iesum Christum”.

⁴⁸ Tamże: „Quod ipse iudex venturus sit”.

⁴⁹ Tamże: „Quod ipse sit rex in aeternum regnaturus”.

⁵⁰ Tamże: „Quod ipse sit et iudex et rex”.

⁵¹ Zob. J. N. Kelly, *Early Christian creeds*, London 1978, s. 49 nn.

wizję Chrystusa przed Wcieleniem, którą zwykle się określać jako „pre-egzystencję” (tezy 1–6). Po niej Cyprian przechodzi do obrazu przyjścia Słowa jako pośrednika zbawienia (tezy 7–12), charakteryzowanego poprzez dwa tytuły: *inluminator* oraz *salvator*. Aby mógł wypełnić tę misję, konieczny był Jego udział w ludzkiej naturze, stąd zostaje wprowadzony temat narodzenia w ciele. Przed przejściem do kolejnych motywów wskazywanych przez „regułę wiary”, to jest do wydarzeń paschalnych i przyjścia Chrystusa do chwały, biskup idąc za swoim mistrzem Tertulianem, odwołuje się jeszcze do schematu „dwóch adwentów” (tezy 13–19), przy pomocy których mógł pełniej uwydatnić dwa kontrastujące aspekty przyjścia Boga-człowieka. Ostatnie stwierdzenia (tezy 28–30) logicznie odnoszą się do kwestii eschatologicznych.

Zgodnie z zamierzeniem autora jest to kompendium „pouczeń Pańskich”, przeznaczone do dalszego rozwinięcia według zarysowanych linii jego interpretacji. Cel jest jednoznaczny: „aby chrześcijanie wyprowadzeni z ciemności błędów i oświeceni czystym, wzniosłym światłem, zachowali drogę życia poprzez zbawcze tajemnice”⁵².

Wybrane aspekty „tajemnicy Chrystusa”

Logika tytułów chrystologicznych z *Ad Quirinum*, wprowadzanych z tekstów biblijnych, która dla chrześcijan trzeciego stulecia była oczywista, dla lektora naszych czasów, oddzielonego siedemnastoma wiekami różnicy kultury, mentalności, w pierwszym odbiorze nie jest. Trzeba dopiero wnikliwej analizy, aby w skrócie katechetycznym o „tajemnicy Chrystusa” dostrzec bogactwo problematyki chrystologicznej, naznaczonej duchem ówczesnej teologii. W dalszej części opracowania podejmiemy próbę szerszego odczytania pod tym kątem przynajmniej trzech wybranych punktów z chrystologicznego kompendium tytułów Chrystusa i odnośnych tekstów biblijnych, jakie zaproponował nam ojciec Kościoła z Kartaginy.

⁵² *Ad Quirinum. Praefatio* I, 3, CCL 3, s. 3: „ut a tenebris erroris abducti et luce eius pura et candida luminati viam viae per salutaria sacramenta teneamus”.

A) Chrystus zbawiciel: *inluminator et salvator* (teza 7)

Temat przyjścia Chrystusa na świat objęty tezami 7–12 otwierają tytuły: *inluminator* oraz *salvator*. Nasz autor zaraz na początku stwierdza, że przyjście Chrystusa ma na celu ofiarowanie człowiekowi tego, co wyrażają terminy *lumen et salus* – „światła i zbawienia”. Nosi On przeto imię *inluminator et salvator*. Tytuły te opierają się na trzech grupach tekstów biblijnych, w których (w wersji *Afra*) pojawiają się określenia: *salvator*, *inluminator*, a także *lumen i salus*⁵³.

Pierwszy z nich, *inluminator*, wpisuje się w bogatą tradycję chrześcijańską, zakorzenioną z kolei w kulturze filozoficzno-religijnej świata hellenistycznego. W takim rozumieniu dar zbawienia jest w pierwszym rzędzie udzieleniem światła od Boga, jest prawdziwym poznaniem (*alete gnosis*). Ludzkie poznanie zostaje teraz oczyszczone i otworzone na prawdę Bożą, która wyzwala z błędu wyboru idolatrii ze wszystkimi jej życiowymi konsekwencjami. Oświecenie Boże przyniosło ludziom poznanie prawdy, do której ludzki umysł, pogrążony w ciemnościach niewiedzy, nigdy by sam nie doszedł⁵⁴. Cyprian chce powiedzieć, że jedynie Chrystus przyniósł takie wyzwalające poznanie, pojmując je cały czas w kategoriach soteriologicznych⁵⁵.

Gdy odwoływał się do terminu *salvator*, z pewnością umieszczał go na tej samej płaszczyźnie semantycznej co *salus* odnoszone do Chrystusa jako racji, treści i celu Ewangelii. Choć *salvator* nie należał do słownictwa klasyki łacińskiej, pozostając w obiegu pośród prostego ludu, w połowie III wieku, ze względu na obecność w biblijnej wersji *Vetus Latina*, stopniowo znalazł swoje miejsce w języku kerygmatycznym i katechetycznym chrześcijan. Tertulian, Nowacjan i Laktancjusz mimo wszystko preferują klasyczny termin *salvare* czy peryfrazę *salus*⁵⁶. Cyprian, zanim napisał *Ad Quirinum*, gdy podejmował ten sam temat w *Quod idola dii non sint*, opowiadał się wtedy jeszcze za *inluminator et deductor humani gene-*

⁵³ *Ad Quirinum*, II, 3, CCL 3, s. 38–40.

⁵⁴ Por. V. Loi, *Cristologia e soteriologia nella dottrina di Lattanzio*, „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa” 4 (1968), s. 267n.; H. A. Wolfson, *La filosofia dei Padri*, Brescia 1978, s. 434nn.

⁵⁵ Por. B. Studer, *Die Soteriologie Cyprians von Karthago*, „Augustinianum” 16 (1976), s. 442.

⁵⁶ V. Loi, *La latinità cristiana nel „De Trinitate” di Novaziano*, „Rivista di Cultura Classica e Medievale” 13 (1971), s. 145 n.

ris, czyli: Chrystus jako ten, który oświecił i wyprowadził rodzaj ludzki [z ciemności zła]⁵⁷.

Formuła *salvator generis humani* zawierała w sobie bardzo konkretne odniesienie do rozumienia *salus* w ówczesnej kulturze rzymskiej, ze swoim wymiarem religijno-politycznym. Idea *salus generis humani* czy też ujmowana zamiennie jako *conservator generis humani*, była ściśle powiązana z osobą imperatora, łącząc się jednocześnie z wymiarem religijnym⁵⁸. Uobecnienie się w osobie imperatora *salus*, czyli zdrowia, pomyślności, obfitości dóbr, co – jak sądzono – zapewniała mu jego przynależność do świata boskiego, stanowiło gwarancję spływania tych dóbr na całe Imperium Rzymskie. Nasz autor, sięgając do tej terminologii politycznej, nadał jej teraz nowe znaczenie chrześcijańskie. Myśl Cypriana szła w kierunku sugestii, że prawdziwe dobro obywateli Imperium, określane przez Rzymian jako *salus populi*, związane jest nie z imperatorem, ale wyłącznie z Chrystusem. On dokonał raz na zawsze dzieła wyzwolenia i On też urzeczywistnia je w swoim Kościele.

Teksty biblijne, w których te tytuły znajdują swoje oparcie, rozpoczynają cytaty Iz 35, 3–6. W zachęcie proroka do zaufania Bogu Cyprian odczytuje zarówno sformułowanie, że „Bóg nasz, On sam nas zbawił” – *ipse salvos fecit nos*, jak i obrazy poprzez przenośnię oddające, na czym polega dzieło „zbawiania”: „On otwiera oczy niewidomych, uszy głuchym, chromy będzie skakał jak jeleń, [...] źródła wód wytrysną na pustyni”⁵⁹. Sięgnięcie do tych tytułów czyniła zasadnym również Ewangelia Mateusza (Mt 11, 2), co, jako uważnemu lektorowi, nie mogło ująć jego uwadze. W słowach z kolejnego tekstu z Izajasza (Iz 63, 9) pojawia się sprawca „wyzwolenia”: „nie anioł, ale sam Bóg ich wyzwolił”⁶⁰. Trzeci fragment Izajasza daje mu wreszcie oparcie dla tytułu *iluminator* – czyli tego, który przychodzi jako światłość dla narodów: *dedi te in lumen gentium*⁶¹.

⁵⁷ *Quod idola dii non sint*, Wien 1865, 11, s. 28 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum [dalej: CSEL], 3–1).

⁵⁸ Por. R. Braun, „*Deus christianorum*”. *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977, s. 479 ; C. Andresen, *Erlösung*, [w:] *Reallexicon für Antike und Christentum*, t. 6, s. 60.

⁵⁹ *Ad Quirinum*, II, 7, CCL 3, s. 38.

⁶⁰ *Ad Quirinum*, II, 7, CCL 3, s. 39: [Iz 63, 9] „Non senior neque angelus sed ipse Dominus liberavit illos [...] ipse redemit eos”.

⁶¹ Tamże.

Tytuł *salvator* dla naszego autora ma potwierdzenie w Ps 25, 4–5, tym bardziej że wskazuje na powiązanie dzieła „zbawienia” z prowadzeniem do prawdy Bożej: „Ukaż, Panie, twoje drogi, prowadź mnie do twojej prawdy [...] ty, który jesteś zbawicielem” (*tu qui es salvator meus*)⁶².

Z tekstami starotestamentowymi zestawione są korelatywne znaki z Nowego Testamentu, które mówią o zbawieniu jako światłości świata (J 8, 12); o zbawieniu ludu z grzechów (Mt 1, 20–21) i o odkupieniu tegoż ludu (Łk 1, 67–69)⁶³.

Wizja soteriologiczna Cypriana nie ograniczała się jedynie do treści wskazanych w *Ad Quirinum*. W rzeczywistości temat ten należy do centralnych linii jego nauczania⁶⁴. Jak podejmowana jest tematyka soteriologiczna w okresie późniejszym po *Ad Quirinum*, ukazuje choćby wypowiedź z dzieła *De opere et elemosinis*. Odnajdujemy w niej treści, które wypływały z analizy powyższych tekstów biblijnych, poszerzone zwłaszcza o motyw *commercium sanctum* – „świętej wymiany”, podjętej dla zbawienia człowieka⁶⁵. Także tutaj biskup Kartaginy z naciskiem podkreśla, że Chrystus przyszedł nas zbawić jako Bóg. Za tym przyjściem kryje się fakt posłania Go przez Ojca, przy czym zaznacza, że Chrystus sam chciał być posłany, aby zbawić lud. Dla oddania, na czym polega zbawienie, Cyprian odwołuje się do kategorii wyzwolenia, dania życia, uzdrowienia: Chrystus uzdrawia rany, których doznał Adam, leczy zło zadane przez starodawnego węża. Jest to naprawa, wykupienie dokonane na podobieństwo wymiany dóbr materialnych w ramach transakcji między dwoma stronami (*commercium*). Jako zapłatę Chrystus złożył tu samego siebie, aby w ten sposób wyzwolić swój lud:

„aby uczynić nas dziećmi Bożymi – chciał stać się synem człowieczym”,
„aby podźwignąć lud – unżył samego siebie”,
„aby uleczyć rany – sam został zraniony”,

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Por. B. Studer, *Die Soteriologie...*, dz. cyt., 427nn.

⁶⁵ Termin *commercium* znany jest szeroko w łacinie klasycznej, zarówno w sensie ścisłym jako wymiana, handel, prawa regulujące handel, jak i przenośnym, w odniesieniu do innych sektorów życia (zob. obszerna dokumentacja autorów: *Thesaurus Linguae Latinae*, kol. 1871–1879); wprowadzony do języka chrześcijańskiego przez Tertuliana, gdy mówił o relacji Bóg–człowiek czy o tajemnicy Eucharystii (*Apologeticus*, 39).

„aby nas wyprowadzić na wolność – sam zeszedł do stanu niewolnika”,
„aby nam dać nieśmiertelność – zgodził się umrzeć”⁶⁶.

B) Moc męki i znaku krzyża (teza 21)

W analizowanej tezie chrystologicznej św. Cyprian proponuje swojemu czytelnikowi, by zatrzymał się na aspekcie mocy płynącej z męki i znaku Krzyża Chrystusowego. Zwięźle ujęte stwierdzenie, że „w męce i w znaku krzyża tkwi cała moc i władza”⁶⁷, wyprowadzane jest z trzech starotestamentowych cytatów biblijnych, interpretowanych według wersji przekładu Afry (Ha 3, 3–5; Iz 9, 5; Wj 17, 9.11–14) i w oparciu o nie opracowane.

Pierwszy fragment, w którym Cyprian dostrzegał zapowiedź mocy krzyża, pochodzi z prorockiej wizji nadejścia Boga, zbliżającego się z Góry Synaj od strony Paranu (Ha 3, 3–5). Przyjściu temu towarzyszy gwałtowne poruszenie sił przyrody, niezwykła światłość i potęga majestatu. Decydującym jednak motywem, ze względu na który cytat ten odniesiony jest do krzyża Chrystusowego, są słowa: „rogi będą w Jego dłoniach” w połączeniu z uzupełnieniem: „w nich spoczywa moc Jego chwały”. Jest to ta sama „moc, która rozciąga niebiosa”. „Rogi” bowiem należą do pierwotnych figur krzyża. Termin ten odnoszony do rogów zwierzęcych lub symbolizujący nieodpartą noc, stosowany był w chrześcijaństwie dwóch pierwszych wieków również na oznaczenie poprzecznej belki krzyża. Łączony był on także z innym jeszcze symbolem krzyża, zaczerpniętym z tematyki żeglarskiej, mianowicie z poprzeczną belką masztu okrętowego, która w sumie tworzy kontury krzyża. Myśl ta znana była w środowiskach chrześcijańskich, poczynając od św. Justyna aż po świadectwo ojców VI wieku⁶⁸. Akcent w figurze „rogów” spoczywa na ujawnieniu się mocy krzyża nie do pokonania w porząd-

⁶⁶ *De opere et eleemosinis*, 1, CCL 3-A, s. 55 : „Conservandis et vivificandis nobis pater filium misit ut reparare nos posset quoque filius missus, esse et hominis filius voluit ut nos Dei filios faceret: humiliavit se ut populus qui prius iacebat erigeret, vulneratus est ut vulnera nostra curaret, servivit ut ad libertatem servientes extraheret. [...] Nam cum Dominus adveniens sanasset illa quae Adam portaverat vulnera et venena serpentis antiqua curasset, legem dedit sano”.

Zob. także : *Quod idola dii non sint*, 11, CSEL 3–1, s. 28; *De bono patientiae*, 9, CCL 3-A, s. 123; *De oratione*, 17, CCL 3-A, s. 100; *De mortalitate*, 15, CCL 3-A, s. 25.

⁶⁷ *Ad Quirinum*, II, 21, CCL 3, s. 28: „Quod in passione crucis et signo virtus omnis sit et potestas”.

⁶⁸ Por. H. Rahner, *L'eccelesia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Roma 1971, s. 611nn.; J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1958, s. 200nn.

ku zbawienia⁶⁹. Chrystus ukrzyżowany zwisa z „rogów” – z belk i swojego krzyża, ta zaś stanowi „*tropaion*” zbawienia, czyli zwycięski znak zbawienia.

Gdy chodzi o tekst Iz 9, 5, który mówi o narodzeniu wyczekiwanego dziecięcia, na którego ramionach spocznie władza, miał on dla egzegetów starożytnych duże znaczenie. Zestawiając cytat z tezą o mocy krzyża, Cyprian odniósł go do władzy wynikającej z męki Chrystusa, zgodnie z utrwaloną już linią jego interpretacji. Ireneusz z Lyonu wyjaśniał, że chodzi tu o figurę zapowiadającą krzyż, do którego będą przygwożdżone ramiona przepowiadanego księcia. Krzyż w rzeczywistości podkreśla moc Chrystusa. Jest on znakiem Jego królewskości⁷⁰. W przekonaniu Tertuliana tekst ten zapowiadała, że „nowy król wieków, Jezus Chrystus, będzie niósł na swoich ramionach nową chwałę, władzę i doskonałość, czyli krzyż, gdyż [...] Pan zaczął królować z drzewa”⁷¹.

Trzeciemu wreszcie cytatowi, wyjętemu z Księgi Wyjścia (Wj 17, 9.11–14), Cyprian nadał własną interpretację teologiczną i związał go z mocą krzyża, co zaznaczył uwagą poprzedzającą ten cytat: „Poprzez znak krzyża Amalekita został pokonany przez Jozuego dzięki Mojżeszowi”⁷². Cytat biblijny przedstawia zwycięstwo Jozuego nad Amalekitami, odniesione dzięki wstawienniczej modlitwie Mojżesza, trwającego przez cały czas walki ze wzniesionymi do góry ramionami. Rozłożone ramiona modlącego się Mojżesza zdaniem Cypriana uobecniały w dalekiej antycypacji znak krzyża Chrystusa. Całą jego argumentację wzmacnia jeszcze typologia Chrystusa w osobie Jozuego, którego imię w pierwszych wiekach Kościoła czytane było w transkrypcji łacińskiej jako „Iesus”, co z pewnością stawało się racją jeszcze bardziej przemawiającą za tego rodzaju interpretacją⁷³. Moc krzyża Chrystusowego, który zniszczył szatana, jest tak wielka, że oddziałuje on nawet poprzez swą zapowiedź w modlitewnym geście Mojżesza. Taki

⁶⁹ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 91, *Patrologia Graeca* [dalej: PG] 6, kol. 693.

⁷⁰ Ireneusz z Lyonu, *Epideixis*, 56, *Sources Chrétiennes* 62, s. 119.

⁷¹ Tertulian, *Adversus Iudaeos*, 10, 11, CCL 2, s. 1378: „Novus rex aevorum, Christus Iesus, novam gloriam et potestatem et sublimitatem suam in humero extulit, crucem scilicet, ut secundum [...] prophetiam exinde Dominus regnaret a ligno”.

⁷² *Ad Quirinum*, II, 21, CCL 3, s. 59: „Hoc signo crucis et Amalech victus est ab Iesu per Moysen”.

⁷³ Podstawę dla typologii stanowiło nie tylko samo imię *Iesus*, *Jeshua*, lecz także wprowadzenie przez Jozuego narodu wybranego do ziemi obiecanej (J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, s. 205).

tok rozumowania staje się jeszcze bardziej oczywisty, gdy sobie uświadomimy, że Amalekita uchodził za personifikację szatana⁷⁴. Stąd dla Cypriana epizod ów stanowił jeden z przykładów ujawniania się mocy krzyża jeszcze w fazie starotestamentowej ekonomii zbawienia, co biskup Kartaginy określał jako *virtus in signo crucis*.

W rozpatrywanym więc motywie Cyprian pragnął wyeksponować moc Chrystusa w jej aspekcie zbawczym. Ta moc, która wskazuje równocześnie na Jego królewskość, zaczyna ukazywać się w krzyżu: narzędzie męki staje się znakiem tryumfu i mocy. Siła krzyża jest tak wielka i nieogarniona, że ujawnia się nawet w Jego prefiguracjach i zapowiedziach, jak to miało miejsce w przypadku Mojżesza.

C) Chrystus – oblubieniec Kościoła,
Kościół – oblubienica Chrystusa (teza 19)

Cyprian mógł się odwoływać do terminów *ecclesia sponsa* – *Christus sponsus* jako do tematu szeroko obecnego w języku Kościoła, które swymi korzeniami sięgały jeszcze tradycji starotestamentowej z czasów nauczania proroka Ozeasza, tj. z ok. VIII wieku przed Chrystusem. Najbardziej żywa forma tej tradycji wyrażała się w księdze Pieśni nad Pieśniami, gdzie natchniony autor rozwija obraz zaślubin małżeńskich jako alegorię historii miłości między Bogiem a Izraelem. Tradycja chrześcijańska podjęła ten motyw jako figurę zjednoczenia między Chrystusem a Kościołem czy – od czasu Orygenesusa – jako Chrystusa i duszy. Dochodzi tu jeszcze element radości: tylko w Jahwe, odwiecznym jedynym królu i dawcy pokoju dla Syjonu, Izrael – Jego oblubienica znajduje swoją radość. Czas zbawienia eschatologicznego ukazywany jest jako czas uczty weselnej, tj. jako ostateczna i bez granic jedność Jahwe ze swoim ludem.

Te elementy powracają w jeszcze większym stopniu w Nowym Testamencie, gdzie motywy zaślubin i godów weselnych należą do uprzywilejowanych tematów przepowiadania, aż do rysowania w Księdze Objawienia obrazu Kościoła eschatologicznego, niebieskiego Jeruzalem jako oblubienicy przyozdobionej z największym dostojenstwem, by zasiąść na uczcie

⁷⁴ *Ad Quirinum*, II, 16, CCL 3, s. 62: „Amalech superatus est ab Iesu, id est diabolus a Christo victus est”.

Baranka. Małżeństwo i zaślubiny – motywy przejęte z ludzkiej codzienności – stały się teraz obrazem, który odzwierciedla relację Boga do człowieka, Chrystusa do Kościoła⁷⁵.

Według mentalności biblijnej niewiasta – oblubienica była wybierana przez oblubieńca, a nie odwrotnie, i otaczana przez niego miłością. W naturalny sposób zostaje ona podporządkowana mężczyźnie, tak jak Izrael został wybrany przez Boga i otoczony Bożą miłością. Jest to zależność kształtująca się jednokierunkowo, na wzór spływającej „z góry” miłości Boga do swojego wybranego narodu. Zresztą taki sposób patrzenia na kobietę był podzielany tak samo i przez starożytny świat niebiblijny, który miał inne motywacje. W świecie helleńsko-rzymskim, mimo że faktycznie można by wskazywać jednostkowe przykłady odwrotne, to jednak powszechnie (był to wpływ stoicyzmu) widziano w kobiecie istotę pasywną, zależną od mężczyzny, choć i komplementarną wobec niego. Rozumie się tutaj, że niewiasta otrzymuje od mężczyzny życie, by następnie je zrodzić, a potem wykarmić i podtrzymać, pozostając zawsze w ścisłej zależności od elementu męskiego. Dostrzegano tutaj zależność naturalną, a nie tylko moralną. Niewiasta bez mężczyzny po prostu traci rację bytu⁷⁶. Taka mentalność z pewnością utrwalała u chrześcijan odbiór biblijnego obrazu „oblubienicy”, co przełożyło się na obraz kobiety w patrystyce.

W starożytnym obrazie chrześcijańskim oblubieńca i oblubienicy, tj. Chrystusa i Kościoła, wyraża się idea całkowitej zależności Kościoła od Chrystusa, który istnieje tylko i wyłącznie o tyle, o ile pozostaje w organicznym złączeniu się z Chrystusem. Kościół – „oblubienica” bez swego „oblubieńca” – Chrystusa traci w ogóle rację swego istnienia.

W księdze II *Ad Quirinum*, gdy mowa o misji Kościoła, w 17 i 18 tezie stwierdza się najpierw, że Chrystus jest kamieniem, który stoczy się z wysoka i przykryje całą ziemię, stanie się górą, na którą wstąpią wszyscy sprawiedliwi świata⁷⁷. W tym kontekście dalej rozwijana jest w tezie 19 myśl, że owi sprawiedliwi są „dziećmi zrodzonymi przez działanie Ducha Św.”

⁷⁵ W. Günther, *Nymphe, nymphios*, [w:] *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, 985n.; R. Brunet, *Figures et images de l'Eglise*, [w:] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* 4-1, kol. 392-394.

⁷⁶ M. Spanneut, *Le stoicisme des Peres de l'Eglise de Clement de Rome a Clement d'Alexandrie*, Paris 1957, *passim*.

⁷⁷ *Ad Quirinum*, II, 17.18, CCL 3, s. 28.

z oblubienicy (*sponsa ecclesia*), której oblubieńcem jest Chrystus: „On sam jest oblubieńcem Kościoła oblubienicy, z której rodzą się duchowo dzieci”⁷⁸. Owo zrodzenie na sposób duchowy przez otrzymanie uczestnictwa w życiu Bożym dokonuje się przez chrzest.

Kościół, jako jedyna i wierna „oblubienica” Chrystusa, trwając przy swym Założycielu, „daje życie”: „Tylko Kościół zjednoczony z Chrystusem i trwający przy Nim rodzi duchowo synów”⁷⁹. Moc owej „oblubienicy” „rodzenia” dla Boga pochodzi od Duch Świętego, który jest tu zasadą życia⁸⁰.

Dossier tekstów biblijnych dla tytułów *Christus sponsus* i *ecclesia sponsa* przejęte zostało w przeważającej części z ugruntowanej już tradycji egzegetycznej, ale można pośród nich znaleźć również cytaty biblijne wprowadzone przez Cypriana, które po raz pierwszy pojawiają się w takiej funkcji. Nasz autor zestawił z omawianymi tytułami dwie serie tekstów biblijnych. W pierwszej serii spotykamy trzy teksty ze Starego Testamentu: Jł 2, 15; Jr 7, 34; Ps 19, 6–7, dla których dopełnienie eschatologiczne odczytywane jest w Ap 21, 7–9. Są to teksty, w których motyw *sponsus* – *sponsa* występuje razem z terminem *ecclesia*. Cyprian nie wnika w głębszy sens i okoliczności tych wypowiedzi, stosując typową dla swojego środowiska procedurę egzegezy literalnej, która jednak – podobnie jak egzegeza duchowa – opierała się zawsze na wizji Chrystusa jako centrum historii objawienia. W takim duchu tekstem koronującym zestaw cytatów biblijnych staje się tekst z Apokalipsy (Ap 21, 9–11): Baranek wprowadza na swoje gody przyodzianą po królewsku „nową oblubienicę”, tzn. dojrzałą i przygotowaną do pełnego spotkania z Nim w niebieskim Jeruzalem – „Pójdź, ukazę ci nową oblubienicę, poślubioną przez Baranka”⁸¹.

Warto zatrzymać się bliżej przy drugiej grupie „testimoniów” dotyczących tematu *Christus sponsus* – *ecclesia sponsa*, które wydają się oryginalnymi zestawieniami Cypriana. Tajemnica *sponsus* – *sponsa* ukazywana jest

⁷⁸ „Ipse sit sponsus ecclesiam habens sponsam, de qua filii spiritaliter nascerentur”: *Ad Quirinum*, II, 19, CCL 3, s. 28.

⁷⁹ „Sola est enim quae Christo coniuncta et adunata spiritaliter filios generat” (*Epistula* 74, 6, CSEL 3–2, s. 804).

⁸⁰ P. Fietta, *Salus extra ecclesiam non est. Indagine storica-teologica sul significato dell'assioma nel pensiero di Cipriano*, Padova 1976, 55; A. Demoustier, *L'ontologie de l'Eglise...*, 579.

⁸¹ „Veni, ostendam tibi nuptam novam, sponsam, uxorem agni” (*Ad Quirinum*, II, 19, CCL 3, s. 55).

poprzez pewne szczególne gesty osób, odczytywane typologicznie jako starotestamentowe zapowiedzi osoby Jezusa Chrystusa. Chodzi tu zwłaszcza o gest zdjęcia sandałów, o którym mówią teksty biblijne. Końcowe cytaty biblijne dla tegoż tytułu będą również dobierane z Apokalipsy. Tekstem wyjściowym, z którego Cyprian czerpie zasadniczy temat, jest J 3, 28–29, gdzie przytoczono deklarację Jana Chrzciciela: „Ja nie jestem Mesjaszem, ale posłanym przed nim”. W tekście tym w metaforyczny sposób mówi się, że tylko Chrystus jest oblubieńcem i że do niego należy oblubienica, a Jan – przyjaciel oblubieńca – raduje się, słysząc jego głos. Po tym cytacie Cyprian zaraz zamieszcza wyjaśnienie, iż wskazana tutaj przez Jana Chrzciciela tajemnica Chrystusa oblubieńca i Kościoła oblubienicy została zapowiedziana wcześniej poprzez wydarzenie ujęte w rozdz. 5 Księgi Jozuego, gdy Jozue zdjął swoje sandały przed wysłannikiem niebieskim. Zgodnie z powszechnie wówczas przyjętym nurtem interpretacji chrystologicznej w owym niebieskim posłańcu widziano samego Chrystusa, który w ten sposób przygotowywał swoje późniejsze, otwarte przyjście.

Biskup Kartaginy odwoływał się tutaj do detali z przepisów judaistycznego prawa lewiratu, według którego mężczyzna odmawiający spełnienia obowiązku poślubienia żony zmarłego brata musiał zdjąć obuwie i wręczyć sandał temu, kto miał go zastąpić. Kto zatem zdejmuje obuwie, nie jest oblubieńcem (Pwt 25–9; Rt 4, 7–8). Tak więc w przypadku tekstu Joz 5, 13–15, w którym występuje motyw zdjęcia sandałów, nasz autor nie ma wątpliwości, że Jozue zdejmując obuwie z nóg i oddając pokłon temu, który nosi imię „wódz mocy Pana”⁸², wyraża i uobecnia zapowiedź prawdziwego „oblubieńca”, czyli Chrystusa. Właśnie on nakazuje Jozuemu zdjąć obuwie, przez co wskazał na swoją prerogatywę bycia oblubieńcem.

Ten sam temat Cyprian dostrzega również w narracji biblijnej z Księgi Wyjścia o teofanii w gorejącym krzewie (Wj 3, 2–6). W teofanii, zgodnie z ówczesnym rozumieniem, mógł ujawniać swoją obecność tylko Chrystus. Dlatego Mojżesz poprzez zdjęcie sandałów przed Nim zapowiadał prawo Chrystusa do bycia oblubieńcem. Cyprian pisze: „także w Księdze Wyjścia Mojżesz otrzymał polecenie, aby zdjąć sandały, dlatego że również nie on

⁸² „Dux virtutis Domini” (tamże, s. 56).

był oblubieńcem”⁸³. Zaznacza następnie, że w teofaniach Chrystus oblubieniec był zapowiedziany przez gesty, natomiast „w ewangelii Jana jest już ukazany otwarcie”⁸⁴.

Taka linia interpretacji wspomnianego tekstu z Ewangelii Jana nie wyklucza innych linii jego rozumienia, obecnych w tradycji chrześcijańskiej jeszcze przed Cyprianem, tj. wyjaśnienia misji Chrystusa. Tu jednak pełni funkcję wskazania na oblubieńczość Chrystusa. Powodem, dla którego Jan Chrzciiciel czuje się niegodnym rozwiązać Chrystusowi wiązań sandałów, jego zdaniem jest fakt, że tylko Chrystus jest oblubieńcem. Stąd nie mógł pozwolić na rozwiązanie obuwia, gdyż to oznaczałoby rezygnację z misji stania się oblubieńcem Kościoła.

Przez kolejny tekst z Nowego Testamentu (Łk 12, 35–37) Cyprian zaznaczy jeszcze temat oczekiwania Kościoła oblubienicy na swego Oblubieńca, by zakończyć go tekstem Ap 19, 6–7, gdzie jest już mowa o oblubienicy przystrojonej na gody Baranka. Oblubieńczość między Chrystusem a Kościołem pozostaje wieczna. Ze strony Chrystusa jest ona zawsze taka sama, ze strony oblubienicy natomiast dojdzie tu wymiar eschatologicznego dopełnienia i przemienienia, oddawanych poprzez figurę „przyozdobienia w nową szatę”. Dopiero jako taka oblubienica zostanie „wprowadzona na gody Baranka”.

Eklezyjologiczny temat *sponsus* – *sponsa* zarysowany w *Ad Quirinum* będzie jeszcze wielokrotnie pojawiał się w innych tekstach Cypriana, stając się dla niego figurą o szczególniejszym znaczeniu. Okazją do podjęcia jej będzie kwestia „upadłych” po doświadczeniach prześladowania z 250 roku za Decjusza, a zwłaszcza kontrowersja chrzcielna, która skupiała się wokół pytania o ważność chrztu udzielanego wprawdzie w imię Trzech Bożych Osób, ale pozostającego poza jednością kościelną. W tych okolicznościach Cyprian będzie często odwoływał się do figury oblubienicy – Kościoła przy Chrystusie Oblubieńcu, by jak najbardziej uwrażliwić swoich czytelników na to, jaka jest natura Kościoła. Z tego okresu pochodzą określenia Kościoła jako jedynej oblubienicy, która posiada wszelkie władze oblubienca – Chrystusa⁸⁵. Dlatego tylko w niej samej można uzyskać zbawienie od

⁸³ Tamże: „Item in Exodo Moyses iubetur calciamentum deponere, quod nec ipse sponsus esset”.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ *Epistula* 72,11, CSEL 3–2, s. 786: „Tenet et possidet omnem sponsi sui et domini potestatem”.

Boga. Staje się jedyną „płodną matką”⁸⁶, jedyną, w której jest „łono niosące zbawienie” – *salutaris sinus matris*⁸⁷.

W wypowiedziach późniejszych od *Ad Quirinum* można zauważyć bardzo częste odwoływanie się Cypriana do księgi Pieśni nad Pieśniami, czego przedtem nie czynił. Według opinii Jeana Daniélou taka zmiana dokonałaby się pod wpływem kontaktów z biskupami wschodnimi, którzy formowali swą teologię na myśli Orygenesusa. Do nich należał między innymi biskup Firmilian z Cezarei Kapadockiej, z którym Cyprian prowadził korespondencyjnie wymianę myśli. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że od nich przejął takie określenia Kościoła jak „dom Rahab”, „ogród zamknięty” (Pnp 4, 12), „zamknięty dom spożywania paschy”, które spotykamy w *De unitate*, a przede wszystkim otwarcie się na Pieśń nad Pieśniami⁸⁸. Jest charakterystyczne, że w liście Firmiliana zachowanym w *Epistularium* Cypriana jako List 75 spotykamy te właśnie tematy i te same zestawy cytatów biblijnych. Poza tym nietrudno zauważyć, że u Orygenesusa właśnie w kontekście powyższych tematów pojawia się sformułowanie, że poza Kościołem nie ma zbawienia. Wskazuje się tu homilię *In Iesu Nave*, gdzie występuje zwrot znany w tłumaczeniu łacińskim: *extra hanc domum, id est extra ecclesiam nemo salvetur* – „poza tym domem, tj. poza Kościołem, nikt nie będzie zbawiony”⁸⁹. Tylko Kościół jako *domus clausa* (dom zamknięty), *hortus clausus* (ogród zamknięty) jest wspólnotą, która uczestniczy w owocach Paschy, jak niegdyś naród wybrany nie dopuszczał nikogo spoza siebie do spożywania baranka i naznaczał jego krwią odrzwia w noc „przejścia Pana”, czyli Paschy. Jest to oblubienica, która trwa wiernie przy Panu. Orygenes stwierdza, że poza tym domem, gdzie Boży oblubieniec przekazuje oblubienicy dar życia, nie ma zbawienia. Autorem formuły zatem nie jest Cyprian, lecz Orygenes⁹⁰. Uzasadnione jest twierdzenie, że Cyprian upowszechnił ten obraz do tego stopnia, iż Kościół zachodni, nie znając myśli Orygenesusa, jej autorstwo przypisał Cyprianowi. Wydaje się, że Cyprian przejął sformułowanie Orygenesusa, oceniając je jako niezwykle pomocne w tworzeniu wizji Kościoła, walczącego wówczas o za-

⁸⁶ *De unitate*, 5, CCL 3, s. 253: „Ecclesia... una mater fecunditatis successibus copiosa, illius fetu nascimur”.

⁸⁷ *Epistula* 59,13, CSEL 3–2, s. 380.

⁸⁸ Por. J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978, 251n.

⁸⁹ Orygenes, *Homilia in Iesu Nave*, 3,5, PG 12, kol. 841.

⁹⁰ Por. J. Daniélou, *Les origines...*, s. 252.

chowanie jedności, tj. jako wierności „oblubienicy” wobec Bożego „oblubieńca”. Tylko tam, gdzie wspólnota wzywających imienia Chrystusa ma charakter wierności oblubienicy, tam jest i Oblubieniec – Chrystus, i tam przekazywane jest „życie” – dar zbawienia. Poza takim Kościołem nie ma zbawienia, uczy Cyprian.

Na kilka miesięcy przed męczeńską śmiercią Cyprian powrócił do idei kolekcji cytatów biblijnych jako drogi poznania Bożej prawdy i źródła umocnienia duchowego na drogach świadectwa wiary. Gdy w połowie roku 258 do Kartaginy dotarła z Rzymu wiadomość o przygotowywanym nowym edykcie przeciw chrześcijaństwu, jeden z uczniów Cypriana, Fortunatus, być może niedawno wyświęcony biskup, mając w pamięci grozę represji oraz ich skutki sprzed ośmiu lat, gorąco prosił o przysłanie mu słowa umocnienia. Odpowiedź nadeszła niezwłocznie. Biskup przysłał mu jednak nie swoje słowo, ale kompozycję tekstów biblijnych, na wzór tego, co spotykamy w *Ad Quirinum*. Tym razem przedmiotem pouczenia biblijnego jest składanie świadectwa wierności Bogu w czasie ekstremalnej próby, gdy w grę wchodziła utrata dóbr materialnych, zdrowia czy życia.

Metoda pisma *Ad Fortunatum* jest ta sama, ale nowym elementem jest teraz wskazanie, jak należy przyjmować *testimonia*, słowo od Boga: teksty natchnione powinny być przyswojone i przeżyte na sposób bardzo osobisty. Ma to być spotkanie ucznia z Bożym Mistrzem, który udziela nie tylko pouczenia, ale i mocy. Teraz *magisteria divina* określane są jako *capitula dominica*, czyli najistotniejsze punkty nauki Pana. One są „wełną i purpurą Baranka”, z której każdy ma na sposób duchowy przygotować własną szatę na miarę swojej osobowości. Chrześcijanin nie może przejąć takiego rodzaju „szaty” od kogoś innego. Jak pisze Cyprian, jego osobista „szata” spotkania ze słowem Bożym „nie pasowałoby do statury innej osoby”. Swoją szatę ze słowa Bożego chrześcijanin może utkać tylko sam. Chodzi tu o oddanie myśli, że Boża łaska po jej przyjęciu formuje „świętynię Bożą” duszy każdorazowo jako coś niepowtarzalnego i jedyne wobec Boga.

Duch pasterza Kościoła kazał mu jeszcze przypomnieć adresatom pisma, że „wełną Baranka” należy dzielić się także z innymi, aby i oni mogli sporządzić dla siebie „szaty z purpury Baranka”, gdy zostaną „przyodzia-

ni świętością łaski niebieskiej”. Będzie to najskuteczniejszą osłoną przeciw atakom zła, mocą i światłem na drogach naśladowania Chrystusa⁹¹.

Z pewnością takiemu celowi miały służyć w zamiarach naszego autora również zbiory „świadcstw” przygotowane dla Kwiryna.

Biblical catechism of Carthaginian Church

The topic for discussion of this thesis is *Ad Quirinum*, the second tome of st. Cyprian's work, the bishop of Carthagina (210–258) which can be thought of as a remarkable biblical catechism. This book, composed of thirty Christological thesis together with corresponding biblical citations, is dedicated to “the mystery of Christ” (*sacramentum Christi*) understood as concise presentation of salvation economy where Christ is its centre and the interpretative key for the Bible. This image is that interesting because it is the only pre-Nicean Christology compendium of this type, which directly introduces us to theological thought preceding a very difficult for Christianity trinitarian controversy.

The main focus is on the issues of presented by biblical *testimonia*, secondly on the biblical basis of Christological catechesis as to consider three aspects of *sacramentum Christi*, i.e. Christ's work expressed in *inluminator* and *salvator* titles, the power of the sign of cross and ecclesiological titles: *Christus sponsus* conceived with *ecclesia sponsa*.

Keywords: ancient exegesis, biblical “testimonies:”, pre-Nicean christology, christological catechesis

Słowa kluczowe: „testimonia” biblijne, chrystologia przednicejska, katecheza chrystologiczna

⁹¹ *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii. Praefatio*, CCL 3, 148: „Capitula dominica subnecterem [...] ut non tam tractatum meum videar tibi misisse quam materiam tractantibus praebuisse. Quae res in usum singulis proficit utilitate maiore. Nam si confectam et paratam iam vestem darem, vestis esset mea qua alius uteretur et forsitan non pro habitudine staturae et corporis res alteri facta minus congruens haberetur: nunc vero de agno per quem redempti ac vivificati sumus lanam ipsam et pupuram misi, quam cum acceperis tunicam tibi pro voluntate conficies et plus ut in domestica tua atque in propria veste laetaberis et ceteris quoque, ut conficere et ipsi pro arbitrio suo possint, quod missimus exhibebis, ut veteri illa nuditate contexta perferant omnes indumenta Christi caelestis gratiae sanctificatione vestiti”.