

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Wojciech Prus OP

**Spór o *Ecclesia sancta* w Afryce
na podstawie łacińskich przekazów patrystycznych
III i IV wieku**

Praca doktorska

Napisana na seminarium naukowym z patrystyki

Pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Bogdana Cześza

Poznań 2014

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW	6	
WSTĘP.....	9	
ROZDZIAŁ I		
HISTORYCZNY I DOKTRYNALNY KONTEKST SPORÓW O ŚWIĘTOŚĆ KOŚCIOŁA W AFRYCE PÓŁNOCNEJ		25
I.1. Początki Kościoła w Afryce – tło geograficzne, kulturowe i historyczne.....		26
I.2. Gotowość na przyjęcie męczeństwa jako główny element tożsamości chrześcijan w Afryce – <i>Akta męczenników</i>		30
I.3. <i>Ecclesia sancta</i> w <i>Credo</i> używanym w Afryce w pierwszych wiekach		36
I.3.1. Świadekstwo <i>Credo</i> Hipolita Rzymskiego z <i>Tradycji Apostolskiej</i>		36
I.3.2. <i>Gdzie wzywamy Trzech, musi być i Kościół</i> – świadekstwo tekstów Tertuliana nawiązujących do <i>Credo</i> chrzcielnego		40
I.3.3. Od interrogatywnego do deklaratywnego <i>Credo</i>		44
ROZDZIAŁ II		
SPÓR PIERWSZY – TERTULIAN: KATOLICKIE I MONTANISTYCZNE UJĘCIE ŚWIĘTOŚCI KOŚCIOŁA I JEGO CZŁONKÓW		49
II.1. Początek sporów o świętość Kościoła – montanizm, Tertulian i protest przeciw <i>paenitentia secunda</i> wobec grzechu cudzołóstwa		50
II.2. Kościół święty i grzesznik – spór o drugą pokutę		52
II.2.1. Ujęcie Tertuliana z okresu katolickiego – możliwość jednej pokuty dla poważnych grzechów, popełnionych po chrzcie.....		54
II.2.1.1. Wielkość daru jako perspektywa rozważań o drugiej pokucie – <i>nie rozumieją chrztu ci, którzy odkładają pokutę</i>		56

II.2.1.2. Postawa pokuty i pokuta po utracie Ducha Świętego – dwa sposoby mówienia o grzeszniku związane z rozróżnianiem ciężaru grzechów	60
II.2.1.3. Kościół jako znak obecności Ducha Świętego, potwierdzający ustanowioną przez Boga możliwość odzyskania utraconego daru.....	67
II.2.1.4. Grzesznik pokutuje w świętym Kościele – analogia z katechumenatem	73
II.2.2. Ujęcie montanistyczne – pokuta za grzechy poważne nie przywraca daru chrztu w tym życiu.....	77
II.2.2.1. Stosunek do <i>Nowego Proroctwa</i> u podstaw zmiany poglądów w kwestii drugiej pokuty	77
II.2.2.2. Nowe dystynkcje: <i>delicta remissibilia i inremissibilia</i>	82
II.3. Kościół i Duch Święty – eklezjologiczne uwarunkowania zmiany poglądów Tertuliana w sprawie drugiej pokuty.....	88
II.3.1. Konsekwentna argumentacja za koniecznością wykluczania poważnych grzeszników z Kościoła	88
II.3.2. Możliwość przejścia grzechu indywidualnego na Kościół i utraty Ducha Świętego	91
II.3.3. Idea dwóch Kościołów i posiadanie Ducha Świętego.....	98
II.3.3.1. <i>Ecclesia numerus episcoporum</i> – nie posiada <i>potestas</i> odpuszczania <i>delicta ad mortem</i>	99
II.3.3.2. <i>Ecclesia Spiritus</i> posiada <i>potestas</i> – Ducha Świętego do odpuszczania poważnych grzechów.....	103
II.3.4. Eklezjologia skrajnie subiektywistyczna – prorocy i męczennicy znakami <i>Ecclesia Spiritus</i>	104

ROZDZIAŁ III

SPÓR DRUGI: CYPRIAN Z KARTAGINY I PROBLEM WAŻNOŚCI CHRZTU UDZIELANEGO PRZEZ HERETYKÓW ORAZ KWESTIA POKUTY UPADŁYCH	107
---	------------

III.1. Kościół i Duch Święty – spór z Papieżem Stefanem jako zwiastun zmiany perspektywy z pneumatologicznej na chrystologiczną w pojmowaniu świętości Kościoła.....	108
---	------------

III.1.1. Ujęcie Cypriana: świętość Kościoła pochodzi z obecności Ducha Świętego, dlatego heretycy nie mogą ważnie chrzcić	109
III.1.1.1. Atmosfera kontrowersji	109
III.1.1.2. <i>Bronimy nienaruszonej i nieskalanej świętości Kościoła</i>	111
III.1.1.3. Gdzie chrzest, tam Duch Święty – Cyprian obrońcą obecności Ducha Świętego tylko w Kościele	113
III.1.1.4. Świętość Oblubienicy pochodzi z Trójcy Świętej.....	115
III.1.1.5. Jedyna Matka rodzi dzieci Bogu	118
III.1.2. Papież Stefan: świętość Kościoła pochodzi z obecności Chrystusa – heretyk ważnie chrzci mocą Kościoła, który otrzymał moc od Chrystusa.....	120
III.2. Kościół święty i grzesznik – praktyczna polemika z Tertulianem montanistycznym: gdzie Duch Święty, tam święty Kościół, a Kościół tam, gdzie biskup	127
III.2.1. Różne sposoby podejścia do <i>upadłych</i> i do <i>zasług wyznawców</i>	129
III.2.2. Analiza sytuacji przed prześladowaniem ukazuje współistnienie w Kościele słabości i świętości moralnej	131
III.2.3. Cyprian wobec roszczeń wyznawców – <i>potestas</i> Ducha Świętego do odpuszczania grzechów związana jest z biskupem	133
III.2.4. Spór z rygorystami – biskup rozeznaje Boże miłosierdzie wobec <i>lapsi</i>	136
 ROZDZIAŁ IV	
SPÓR TRZECI: OPTAT Z MILEWY I ZMAGANIA Z DONATYSTAMI O ROZRÓŻNIENIE MORALNEJ I ONTYCZNEJ ŚWIĘTOŚCI KOŚCIOŁA	
144	
IV.1. Donatystyczne ujęcie świętości Kościoła jako wspólnoty świętości indywidualnych	144
IV.1.1. Fenomen donatyzmu.....	147
IV.1.1.1. Sposób autoprezentacji: <i>my święci</i> – <i>wy grzesznicy</i>	148
IV.1.1.2. Ponowny chrzest, pokuta narzucona zdrajcom, oczyszczenie obiektów kultu	149
IV.1.1.3. <i>Circumcelliones</i> i zjawisko przemocy między zwaśnionymi stronami	151

IV.1.2. Kościół święty i grzesznik – zaniechanie odseparowania <i>traditores</i> powodem utraty Kościoła przez katolików.....	153
IV.1.2.1. Zasada komunii i wymóg odseparowania grzesznika	153
IV.1.2.2. Grzech katolików – zaniechanie separacji <i>traditores</i>	155
IV.1.2.3. Argumenty biblijne używane przez donatystów za odseparowaniem grzeszników	158
IV.1.2.4. Ważność chrztu uzależniona od świętości szafarza	160
IV.1.3. Kościół i Duch Święty – katolicy nie mają wszystkich <i>notes ecclesiae</i> , utracili Ducha Świętego.....	161
IV.2. Optat z Milewy i powrót do perspektywy chrystologicznej, zarysowanej przez Papieża Stefana.....	166
IV.2.1. Kościół i Duch Święty – ontyczna świętość Kościoła.....	166
IV.2.1.1. <i>Sanctitas Ecclesiae de sacramentis colligitur</i>	167
IV.2.1.2. Sakramenty – niezniszczalne rzeczywistości święte	172
IV.2.1.3. Niepowtarzalność chrztu: rozróżnienie schizmy i herezji.....	174
IV.2.2. Kościół święty i grzesznik – moralna świętość Kościoła.....	176
IV.2.2.1. <i>Omnes semiperfecti sumus</i>	176
IV.2.2.2. Bóg sędzi grzesznika.....	180
IV.2.2.3. Kościół przyjmuje grzeszników	183
IV.2.2.4. <i>Bonum unitatis</i> – najważniejsza zasada w podejściu do grzechów	186
IV.2.2.5. Grzeszny szafarz a sakramenty święte	187
ZAKOŃCZENIE.....	194
BIBLIOGRAFIA.....	200

WYKAZ SKRÓTÓW

I. TYTUŁY DZIEŁ

Act. Sat.	Acta Saturnini
Acta Scill.	Akta Męczenników Scyllitańskich
Ad mart.	Do męczenników (Tertulian)
Ad Trall.	List do Trallan (Ignacy Antiocheński)
Adv. haer.	Przeciw herezjom (Ireneusz)
Adv. Marc.	Przeciwko Marcjonowi (Tertulian)
Adv. Prax.	Przeciwko Prakseaszowi (Tertulian)
Apolog.	Apologetyk (Tertulian)
Cresc.	Contra Cresconium grammaticum partis Donati (Augustyn)
De bapt.	O chrzcie (Tertulian)
De baptismo	O chrzcie przeciw donatystom (Augustyn)
De cor.	O wieńcu (Tertulian)
De Dom. Orat.	O modlitwie Pańskiej (Cyprian)
De exhort. cast.	Zachęta do czystości (Tertulian)
De fuga	O ucieczce podczas prześladowań (Tertulian)
De monog.	O jednożeństwie (Tertulian)
De orat.	O modlitwie (Tertulian)
De paenit.	O pokucie (Tertulian)
De praescr.	Preskrypcja przeciw heretykom (Tertulian)
De pud.	O czystości (Tertulian)
De resurr. mort.	O zmartwychwstaniu (Tertulian)
Epist.	Listy (Cyprian)
Epist. Parmen.	Contra Epistulam Parmeniani (Augustyn)
H.E.	Historia Kościelna (Euzebiusz z Cezarei)
In Dan.	In Danielem (Hipolit Rzymski)

inter Ep. Cypr.	List Firmiliana z Cezareii
Lit. Petil.	Contra litteras Petiliani (Augustyn)
Mand.	Przykazania w „Pasterzu” (Hermas)
Mart. Polic.	Męczeństwo Polikarpa
Opt.	Traktat przeciw donatystom (Optat)
Pass. Perp.	Męczeństwo Perpetuy i Felicyty
Quir.	Do Kwiryra (Cyprian)
Simil.	Podobieństwo w „Pasterzu” (Hermas)
Trad. Ap.	Tradycja Apostolska (Hipolit Rzymski)
Unit.	O jedności Kościoła Katolickiego (Cyprian)
Vir.ill.	O znakomitych mężach (Hieronim)
Vis.	Widzenie w „Pasterzu” (Hermas)

Dla Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu stosuje się skróty według Biblii Tysiąclecia.

II. WYDANIA, WYDAWNICTWA, CZASOPISMA

Biblia Tysiąclecia, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, red. A. Jankowski, L. Stachowiak, K. Romaniuk, Poznań 1980 wyd. 5

BA	Bibliothèque Augustiniennes, Turnholti 1933nn
BOK	Biblioteka Ojców Kościoła, t. 1-25, Kraków 1992nn
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina, Turnholti 1954nn
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1866nn
DACL	Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie, Paris 1907nn
EECh	Encyclopedia of the Early Church
JThS	Journal of Theological Studies, Oxford 1950nn
OŻ	Ojcowie żywi. Karmię was tym, czym sam żyję, Kraków 1978nn
PG	Patrologia Graeca – J. P. Migne, Paris 1857nn
PL	Patrologia Latina – J. P. Migne, Paris 1844nn
POK	Pisma Ojców Kościoła, Poznań 1924nn
PSP	Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, Warszawa 1969nn
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique, Louvain
RR	Ricerche Religiose, Roma 1925nn
RTK	Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, Lublin 1949nn
SACH	Studia Antiquitatis Christianae, t. 1-17, Warszawa 1977nn
SACH Series Nova	Studia Antiquitatis Christianae Series Nova, t. 1-4, Katowice 2005nn
SThV	Studia Theologica Varsaviensia, Warszawa 1963nn
STV	Studia Theologica Varsaviensia, Warszawa 1963nn
TP	Teologia Patrystyczna, Poznań 2004nn
VigCh	Vigiliae christianae, A Review of Early Christian Life and Language, Amsteden 1947-1981, Leiden 1982nn
VoxP	Vox Patrum, Lublin 1981nn
ŻMT	Źródła Myśli Teologicznej, t. 1-44, Kraków 1996nn

WSTĘP

Temat niniejszej pracy *Spór o Ecclesia sancta w Afryce na podstawie łacińskich przekazów patrystycznych III i IV wieku* wyraźnie wskazuje, że chodzi w niej o ukazanie odmiennych stanowisk teologicznych, związanych z rozumieniem świętości Kościoła. Prezentujący je teolodzy pozostawali ze sobą w konflikcie na różnych etapach historii afrykańskiego chrześcijaństwa. Prowadzone przez nich spory dotyczyły dwóch aspektów, które wyraźnie ukazuje definicja Kościoła w okresie wczesnochrześcijańskim¹, jaką zawdzięczamy Cyprianowi z Kartaginy: *De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs congregata – lud zjednoczony jednością Ojca, i Syna i Ducha Świętego*². Spór o świętość dotyczy zatem rozumienia tego, co w Kościele związane jest z Bogiem i z tym, co pochodzi od ludzi oraz wzajemnymi relacjami tych aspektów. Te dwa aspekty, które nazywamy ontycznym i moralnym wątkiem świętości Kościoła, nawzajem się bowiem określają: od odpowiedzi na pytanie, skąd pochodzi świętość Kościoła, jak jest zakotwiczona we wspólnocie – która przecież składa się z ludzi – zależy odpowiedź na pytanie, jak traktować grzeszników i czy jest dla nich miejsce w Kościele; równocześnie sposób ujmowania problemu obecności grzeszników w Kościele pokazuje, jaka stoi za nim koncepcja świętości Kościoła.

Nasze studium dotyczy zatem eklezjologii wczesnochrześcijańskiej, która aż do końca II wieku u żadnego z autorów nie jest jeszcze jasno zdefiniowana. W początkach piśmiennictwa chrześcijańskiego zwykło się raczej wskazywać na dwa modele ujmowania Kościoła: *receptaculum veritatis* oraz *przestrzeń Ducha Świętego*³. Mówienie o Kościele, ujmujące go jako *skarbnicę prawdy*, podkreślało apostoelskie korzenie i wierność w przekazywaniu depozytu wiary. Ukazywanie Kościoła jako *przestrzeni Ducha Świętego* akcentowało wspólnotę chrześcijańską, która jest gwarantem prawdy, ponieważ to, co się w niej rodzi, jest owocem Ducha

¹ B. Częsz, *Duch Święty w Kościele a grzechy jego członków. Próba wyjaśnienia u przednicejskich Ojców Kościoła*, TP I, Poznań 2004, s. 20.

² *De Dom. Orat.* 23 – Cyprianus, *De Dominica Oratione*, CCL III A, Turnholt 1976; *O Modlitwie Pańskiej*, tłum. J. Czuj, POK XIX, Poznań 1937.

³ Por. V. Grossi, A. Di Berardino, *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Roma 1984, s. 34-36.

Jezusa Chrystusa. Związek Kościoła z Duchem Świętym łączył się także z pojęciem Kościoła *świętego*, pozwalając postrzegać Kościół nie tylko w kategoriach ziemskich, ale też nadprzyrodzonych. Jednakże uznanie wynikającego stąd wniosku, że nie należy utożsamiać pytania, czy Kościół jest społecznością świętych, z kwestią, czy sam Kościół jest święty, nie było sprawą prostą i wiązało się z kontrowersjami już od początku chrześcijaństwa. Powstawały one w kontekście wymogu doskonałości życia po chrzcie, który powodował, że mówiono o Kościele także jako o *zgromadzeniu wybranych – coetus sanctorum*, które żyje w sprawiedliwości⁴.

Zanim jednak w piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim pojawią się świadectwa tych kontrowersji, używano przymiotnika *święty* w sposób wyrażający więź braterstwa, a nie odnoszący się do istotnej cechy Kościoła. Widać to w najwcześniejszych tekstach: Ignacy Antiocheński w liście do wspólnoty w Tralles nazywa tamtejszy Kościół *świętym*⁵, w podobny sposób mówi się o *świętym Kościele* w *Męczeństwie Polikarpa*⁶. Bardzo znaczące miejsce ze względu na temat świętości Kościoła zajmuje w tym wczesnochrześcijańskim okresie *Pasterz Hermasa*⁷. Pochodzący z rzymskiej gminy II wieku tekst – napisany w stylu Apokalipsy i obfitujący w wizje i przypowieści – jest jedynym pismem starożytności, w którym wyrażenie *święty Kościół* zostaje kilkakrotnie powtórzone: występuje trzy razy⁸. Wskazując na działalność pewnych nauczycieli, utrzymujących, że nie ma miejsca dla grzeszników w Kościele – *społeczności świętych*⁹, dostarcza potwierdzenia, iż Kościół ówczesny był świadom, że dyskusja o jego świętości toczy się dwoma torami: pytania o miejsce dla grzeszników oraz o obecność Ducha Świętego.

Kościół jest w *Pasterzu* najbardziej ze wszystkich świadectw wczesnochrześcijańskich personifikowany¹⁰. Sposób łączenia z nim przymiotnika *święty*

⁴ In Dan. 1,14 i 17 – Hippolytus Romanus, *In Daniele*, SCh 14, Paris 1947.

⁵ *Ad Trall.*, introd. – Ignatius Antiochenus, *Epistulae*, SCh 10, Paris 1951; *Pierwsi świadkowie*, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków.

⁶ Por. *Mart. Polic.*, introd. – *Epistula Ecclesiae Smyrnensis de martyrio s. Polycarpi*, w: *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972; *Męczeństwo św. Polikarpa*, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1991.

⁷ Hermas, *Pastor Hermae*, SCh 53, Paris 1958; *Pasterz Hermasa*, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998.

⁸ Por. *Vis.* I,1,6; 1,3; IV,1,3.

⁹ Por. B. Czysz, art. cyt., s. 19.

¹⁰ Pojawia się pod postacią kobiety, która ukazuje się autorowi najpierw jako staruszka, potem w miarę, jak się oczyszcza jest coraz młodsza, aż do czwartej wizji, w której pojawia się w białym stroju dziewicy

dotyczy jego nadprzyrodzonego charakteru, ponieważ w innych miejscach *Pasterza* zwrot ten jest zawsze używany w kontekście niebiańskim – odnoszony do Ducha Świętego i świętych Aniołów¹¹. Kościół jest zatem nazywany w *Pasterzu* świętym ze względu na swój niebiański charakter, co wyraża idea jego preegzystencji¹², ujęta w sformułowaniu *wszystko zostało stworzone ze względu na Kościół*¹³.

Choć jednak słowo *święty* opisuje odniesienie Kościoła do Boga i nie odnosi się przede wszystkim do czystości moralnej, to kontekst, w którym jest używane, pozwala dopatrywać się w *Pasterzu* postrzegania świętości Kościoła również w kontekście czystości¹⁴. Przypomina to sposób, w jaki mówi o świętości Kościoła św. Paweł w Liście do Efezjan. To w tym tekście, jedyny raz w Nowym Testamencie, pojawia się słowo *święty* w odniesieniu do Kościoła – *aby był święty i nieskalany* (Ef 5,27)¹⁵. *Świętość* jest zatem synonimem niepokalanośi, owocem chrztu i właśnie jako wymaganie czystości pojawia się w różnych miejscach dzieła Hermasa¹⁶.

Odnajdujemy zatem w *Pasterzu* wątki wskazujące, że świętość Kościoła domaga się także świętości indywidualnej, pojętej jako brak grzechu. Dzieło bardzo mocno potwierdza przeświadczenie, że tam, *gdzie Duch Święty, nie ma miejsca na grzech, a gdzie grzech, tam nie może przebywać Duch Święty*¹⁷. Prawdę tę oddaje piękny obraz naczynia: *Duch Święty, jako że jest delikatny, odczuwa ciasnotę, brak czystej przestrzeni i stara się to mieszkanie opuścić (...). Kiedy bowiem te wszystkie duchy mieszkają w jednym naczyniu, w którym mieszka także i Duch Święty, naczynie nie może ich pomieścić i zaczyna się przelewać. Duch zatem jest delikatny, nie przywykł*

– por. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église pour la Resurrection de la chaire. Étude sur l'histoire et la théologie du symbole*, Paris 1947, s. 55-56.

¹¹ Tamże.

¹² Taki sposób ujmowania Kościoła pozwala kojarzyć go z mądrością przedwieczną, opisaną w tekście Prz 8,22: „Pan mnie stworzył, swe arcydzieło, jako początek swej mocy, od dawna, od wieków jestem stworzona, od początku, nim ziemia powstała”.

¹³ *Vis.* I, 1,6 ; por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, Kraków 2002, s. 316-324.

¹⁴ Por. P. Nautin, dz. cyt., s. 62.

¹⁵ Ef 5,25-27: „Mężowie miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany”; por. B. Częsz, art. cyt., s. 19.

¹⁶ Na przykład na pytanie skierowane do Anioła o możliwość pokuty dla grzechu popełnionego po chrzcie, Hermas słyszy, że chrześcijanin *nie powinien więcej grzeszyć, ale żyć zawsze w świętości* – *Mand.* IV, 31,2.

¹⁷ Por. B. Częsz, art. cyt., s. 19.

*mieszkać razem z duchem złym ani z jego twardością, porzuca takiego człowieka i szuka sobie mieszkania tam, gdzie jest łagodność i pokój*¹⁸.

To właśnie obraz naczynia uwypukla prawdę, że Duch Święty nie może przebywać tam, gdzie jest grzech¹⁹. *Pasterz* poświadcza, że w związku z tym na dwa sposoby rozwiązywano wtedy problem obecności grzeszników w Kościele²⁰. Zwolennicy rygorystycznego podejścia uznawali, iż nie ma drugiej pokuty – *paenitentia secunda* dla grzechów popełnionych po chrzcie²¹. Nie kwestionowali w ten sposób mocy Boga, ale prawo Kościoła do odpuszczania grzechów²². Racją teologiczną podejścia wymoderowanego była miłosierna wszechwiedza Boga przewidującego słabość człowieka. Poświadczając istnienie tych dwu różnych podejść, dzieło odzwierciedla zatem spory o świętość Kościoła w tamtym czasie²³. Zwolennicy miłosierdzia przyjmowali, że to Bóg ustanowił pokutę i przekazał władzę nad nią swojemu Kościołowi. Wobec tych, którzy odmawiali Kościołowi tej władzy i widzieli miejsce dla grzeszników poza Kościołem – żeby nie kalali oni Ducha Świętego – reprezentowali przeciwstawne stanowisko. Można je sparafrazować następująco: pokuta sprawia, że jest w Kościele miejsce dla grzeszników, co nie sprzeciwia się świętości Kościoła, która wynika z jego odniesienia do Boga.

Pomocą w naświetleniu problemu wczesnochrześcijańskiego ujmowania świętości Kościoła może służyć myśl Ireneusza z Lyonu, który z niezwykłą mocą akcentuje obecność Ducha Świętego w Kościele. Daje w ten sposób do zrozumienia, że ta obecność jest zasadą, fundamentem jego świętości. Celem Ireneusza jest wykazanie, że Duch Święty jest obecny w Kościele, choć nie zajmuje się wprost świętością Kościoła²⁴. Biskup z Lyonu ani razu nie używa formuły *święty Kościół*, jednak jego

¹⁸ *Mand.* V,33,2; 34,5. W innym miejscu dzieła spotykamy słowa, sugerujące możliwość skalania Ducha Świętego: „bacz, by ci nie przyszło do głowy, abyś skalał swoje ciało jakimś nadużyciem. Jeżeli skalasz Twoje ciało, skalasz i Ducha Świętego. Tak więc jeżeli skalasz swoje ciało, żyć nie będziesz” – *Simil.* V,7,2.

¹⁹ W innym fragmencie *Pasterza* autor przedstawia, że Duch Święty przemawia przez Kościół, sugerując tak bliski ich związek, że niektórzy upatrują w tym fragmencie utożsamienie Kościoła z Duchem Świętym – por. J. Słomka, *Nowe prorocstwo. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007, s. 28.

²⁰ Por. K. Baus, *From the Apostolic Community to Constantine*, w: H. Jedin (ed.), *History of the Church.*, Wellwood 1980, s. 318-324.

²¹ Por. *Mand.* IV, 31,2.

²² Por. E. Staniek, *Pytania pod adresem „drugiej pokuty”*, SACH 17, Warszawa 2004, s. 197-200.

²³ Podejście dopuszczające *paenitentia secunda* zdobyło sobie miejsce w Kościele aż do czasu zmiany stanowiska Tertuliana w tej kwestii – por. K. Baus, dz. cyt., s. 324.

²⁴ Por. B. Częsz, *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, Poznań 2010 (Studia i Materiały 131), s. 67-84.

sposób mówienia, słynne: *ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia – tam, gdzie jest Kościół, tam jest także Duch Boży; tam zaś, gdzie jest Duch Boży, tam jest Kościół i wszelka łaska*²⁵, sugeruje, że skoro Kościół daje udział w Duchu Świętym, to sam jest święty²⁶.

Obydwa aspekty sporu o świętość Kościoła są wyraźnie obecne w tekstach autorów chrześcijańskich z Afryki Północnej z III i IV wieku. Można przyjąć, że są oni najbardziej reprezentatywni dla tematyki świętości w tym czasie i dlatego uznaliśmy, że warto sięgnąć po ich świadectwa. Poczynając od III wieku, wybucha bowiem w Afryce Północnej i trwa przez IV wiek kilka kościelnych sporów. Przenośnie można by powiedzieć, że Afryka chrześcijańska zbiera jak w soczewce kwestie świętości Kościoła. Wszystkie spory stanowią podrozdziały, jakby kolejne akty *dramatu świętości*. Pierwszy z afrykańskich sporów roznieca Tertulian. Napięcie w Kościele rozpoczyna się wraz z jego przejściem do ruchu montanistów. W konsekwencji przyjmuje rygorystyczną pozycję wobec kwestii drugiej pokuty w związku z pytaniem o rozgrzeszanie grzechu nieczystości. Ten ojciec łacińskiej literatury teologicznej polemizuje właściwie sam ze sobą – z Tertulianem katolickim, kiedy to odmiennie ujmował problem²⁷. Napięcie potęguje się wraz z drugą odsłoną dramatu. Stanowią ją debaty związane z konsekwencjami upadku chrześcijan podczas prześladowania za cesarza Decjusza w 251 roku. Po ich ustaniu, z jednej strony Nowat i nowacjanie odmawiają upadłym możliwości pojednania, z drugiej charyzmatyczni wyznawcy – *confessores* i ruch Felicissimusa, usurpują sobie władzę jednania grzeszników z Kościołem. Z oboma tymi ujęciami eklezjologicznymi polemizuje biskup Kartaginy Cyprian. Napięcie dramatu sięga zenitu, ale równocześnie – wraz z pojawieniem się polemiki Optata z Milewy – dochodzi do jakiegoś przesilenia w kwestii donatystycznej. Problem bierze się znowu z prześladowania, którego autorem jest u początków IV wieku cesarz Dioklecjan. Po jego ustaniu pojawia się grupa chrześcijan, biorąca imię

²⁵ *Adv. haer.* III, 24,1– *Adversus haereses*, PG VII.

²⁶ Por. B. Częsz, dz. cyt., s. 67-84.

²⁷ Nie jest to polemika tylko teoretyczna. Potomność bowiem ze względu na tę kwestię odmówiła Tertulianowi miana ojca Kościoła. Osobną kwestię stanowi tutaj pytanie, czy Tertulian znalazł się poza Kościołem – w jednym z najnowszych opracowań, poświęconych eklezjologii Tertuliana, autor stawia sobie za cel ukazanie, że Tertulian nie był schizmatykiem – por. D. Rankin, *Tertullian and the Church*, Cambridge University Press, 1995, s. 2-5.

od lidera Donata, przedstawiająca się jako Kościół świętych w opozycji do katolików, których nazywano zdrajcami – *traditores*. Ostatecznie kres donatystycznemu kryzysowi kładzie Augustyn z Hippony, który doprowadza do wspólnego spotkania zwaśnionych stron na konferencji w Kartaginie w 411 roku. Jednakże doktrynalna odpowiedź Augustyna nie wchodzi w zakres sporów o świętość Kościoła w III i IV wieku, ponieważ – jak sugerują badacze – przynależy już do następnego stulecia²⁸.

Powyższe odsłony kościelnego dramatu rozpoczynają się – jak widać – od rzeczywistości upadku człowieka. To grzech prowokuje do zadawania pytań, czy jest dla upadłych miejsce w świętym Kościele. Od rozwiązania z pozoru tylko teoretycznej kwestii, czy należało Kościół rozumieć jako *coetus sanctorum*, zależało codzienne życie chrześcijańskich wspólnot. Praktyczne przyjęcie formuły *święty Kościół grzesznych ludzi* oznaczało znalezienie teologicznego uzasadnienia, że grzeszność ludzi nie przeciwstawiała się świętości Kościoła, wynikającej z jego odniesienia do Boga. Nasz kąt patrzenia na spór w jego odsłonach wyznaczają dwa wspomniane aspekty. Aspekt moralny wiąże się z dylematem, czy w świętym Kościele jest miejsce dla grzeszników, czy ich obecność nie niweluje Kościoła świętych. Natomiast aspekt ontyczny wiąże się z pytaniem o sposób obecności w Kościele Ducha Świętego, który decyduje o jego świętości.

Zaskakujące jednak, że gdy mówimy o ontycznym aspekcie świętości Kościoła, da się zauważyć w afrykańskich sporach zmianę perspektywy z pneumatologicznej na chrystologiczną. Katolickie ujęcie, jakie w odpowiedzi na stanowisko donatystów zaprezentuje w IV wieku Optat z Milewy, zostaje zapowiedziane pół wieku wcześniej przez Papieża Stefana w jego znanym sporze z Cyprianem z Kartaginy. I chociaż kwestia dotyczyła ważności chrztu heretyków czyli sakramentologii, u jej podstaw leżały dwa odmienne spojrzenia na Kościół w tym, co wiązało się z obecnością Ducha Świętego.

²⁸ Przyjmuje się opinię, że pisma Augustyna przeciw donatystom należą do V wieku. M. Simonetti na przykład twierdzi, że Optat jest jedynym przedstawicielem katolickim IV wieku (kończy swoją pracę nad traktatem między 385 a 390 rokiem) zaangażowanym pisemnie przeciw donatystom – por. M. Simonetti, E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato 1999, s. 400. Y. Congar w ogólnym wprowadzeniu do traktatów antydonatystycznych zauważa, że Augustyn, wyświęcony na pomocniczego biskupa Hippony w 395 roku, angażuje się w debatę, ale dopiero w latach 400-401 doskonalą swoją dokumentację i myślenie na temat newralgicznych punktów sporu – por. Y.M.J. Congar, *Introduction et notes*, w: *Oeuvres de Saint Augustin*, t. 28, *Traité antidonatistes I*, BA, Paris 1963, s. 22.

Spory o świętość Kościoła będziemy przedstawiali na przestrzeni dwóch następujących po sobie stuleci, na przełomie których diametralnie zmieniła się sytuacja chrześcijaństwa. III wiek jest to czas krwawych prześladowań, wraz z początkiem IV wieku i Edyktem Konstancyjczyń rozpoczyna się okres pokoju dla Kościoła. Jak to więc możliwe, że problem nie zniknął, choć ustały przyczyny, które go bezpośrednio wywoływały: nie było już upadłych podczas prześladowania. To pytanie wyznacza aspekt formalny naszej pracy, który stanowi porównanie dwóch epok: czasu prześladowań w III wieku i okresu pokoju Kościoła w wieku IV. Porównanie posłuży nam do ukazania tezy pracy, którą stanowi pytanie o obecność grzeszników w Kościele: czy jest w nim dla nich miejsce. Będziemy chcieli pokazać, jak dojrzewało spojrzenie Kościoła na tę sprawę, dlatego istotne znaczenie ma fakt, że w kolejnych odsłonach sporu o świętość Kościoła, myśl starochrześcijańskich pisarzy ewoluje od akcentowania obecności Ducha Świętego ku podkreśleniu obecności Chrystusa, który obdarza Kościół darem świętości.

Materiał źródłowy dla naszego studium stanowią łacińskie przekazy patrystyczne okresu III i IV wieku, pochodzące z Afryki Północnej. W związku z takim określeniem tematu badań, bazę źródłową dla III stulecia stanowią dzieła Tertuliana i Cypriana. W doborze krytycznych wydań posłużono się opracowaniem tekstów opublikowanych w serii *Corpus Christianorum. Series Latina*, a także *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* i *Sources Chrétiennes*. W ujmowaniu dzieł Tertuliana opieramy się na podziale dzieł tego pisarza, przyjętym w *Corpus Christianorum – series latina*, Turnholti 1954, gdzie w części pierwszej (CC I) zawarte są tzw. *Opera catholica*, a w części drugiej (CC II) – tzw. *Opera montanistica*. Korzystano także z polskich przekładów dzieł Tertuliana i Cypriana autorstwa J. Zielińskiego, J. Sajdaka, J. Czuja, E. Stanuli, W. Myszora, W. Kani, K. Obryckiego, S. Ryznara, S. Kalinkowskiego, I. Salamonowicz-Górskiej, W. Szodrskiego, opublikowanych głównie w seriach *Pisma Ojców Kościoła*, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* oraz *Źródła Myśli Teologicznej*.

Natomiast bazę źródłową dla badań sporów o świętość Kościoła w Afryce w IV wieku stanowi traktat Optata z Milewy, na podstawie którego rekonstruujemy poglądy jego donatystycznego adwersarza Parmeniana. W przygotowywaniu niniejszej

monografii korzystano z wydań dzieła w *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* oraz *Sources Chrétiennes*, a także z polskiego tłumaczenia, dokonanego przez A. Gołdę. Nasze studium uwzględnia też w rekonstruowaniu poglądów donatystów materiał zawarty w najważniejszych traktatach antydonatystycznych Augustyna z Hippony. Edycje krytyczne tych tekstów znajdują się w *Patrologia Latina* Migne'a, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* oraz *Bibliothèque Augustiniennes*. Polskiego przekładu traktatu *O chrzcie przeciw donatystom*, dokonał A. Żurek w serii *Źródła Myśli Teologicznej*. Natomiast stanowisko samego Augustyna z Hippony, przynależące – jak wspomnieliśmy wyżej – do V wieku, nie zostało włączone w niniejsze studium ze względu na kryterium czasowe.

Wszystkie odsłony afrykańskich kontrowersji eklezjologicznych doczekały się licznych opracowań, również w języku polskim. W dostępnej nam literaturze przedmiotu brakuje naszym zdaniem opracowania, które afrykańskie spory ujmowałoby z perspektywy pytania o miejsce grzesznika w świętym Kościele i które, żeby przedstawić ewolucję myśli Kościoła na ten temat porównywałoby dwie epoki chrześcijaństwa – czas prześladowań i czas pokoju Kościoła. Ta zmiana okoliczności zewnętrznej jest istotna, ponieważ wraz z nią powinno zniknąć pytanie o grzesznika. Jednak po ustaniu prześladowań, których konsekwencją były liczne zaparcia się wiary, spór o świętość Kościoła rozgorzał z jeszcze większą siłą.

Studia, które w jakiejś mierze dotyczą interesującego nas sporu, można podzielić na dwie grupy. Pierwsza to prace omawiające całość zagadnienia, ukazujące zwłaszcza eklezjologię afrykańską. Druga grupa to studia poświęcone poszczególnym autorom, ewentualnie grupom – jak donatyści oraz sporom, w jakich brali udział.

Interesujące nas wątki sporu o świętość Kościoła pojawiają się głównie w ogólnych ujęciach donatyzmu. Najcenniejszą pracą z punktu widzenia teologii jest wstęp do traktatów antydonatystycznych Y.M.J. Congara²⁹. Congar jednak koncentruje się głównie na przedstawieniu myśli Augustyna, interesujący nas materiał przedstawiając w kontekście kryzysu donatystycznego. Pragnie przedstawić fenomen donatyzmu, co wyznacza sposób patrzenia na wcześniejsze epoki. Choć więc czasowo zakres omawianego materiału jest ten sam, Congar nie pyta jednak o miejsce grzesznika

²⁹ Y.M.J. Congar, dz. cyt., s. 9-133.

w świętym Kościele i nie ukazuje ewolucji myślenia Kościoła na ten temat, porównując dwie tak różne epoki. Przez to zdecydowanie mniej miejsca poświęca Tertulianowi, nie uwzględnia też różnicy między jego ujęciem katolickim a montanistycznym. Praca Congara utrzymana jest bardziej w nurcie historii idei teologicznych, nie akcentuje więc ważnej dla nas przesłanki, że spory były wyrazem wiary w obecność Ducha Świętego w Kościele. Z tego powodu to studium nie uwypukla czegoś, co można by nazwać pracą Kościoła dotyczącą zrozumienia własnej świętości i miejsca grzesznika w Kościele.

Historycznym ujęciem autorów III i IV wieku charakteryzują się dwie wielkie monografie dotyczące donatyzmu, autorstwa W.H.C. Frenda³⁰ oraz J.P. Brissona³¹. Wpisują się one w nurt historii idei, co różni je od niniejszej pracy, której polem badawczym jest teologia patrystyczna. Punkt widzenia autorów jest podobny do przyjętego przez Congara – zrozumieć donatyzm. Monografie te uwzględniają wątki historyczne, socjologiczne, archeologiczne, teologia jest w nich tylko jednym z elementów. Z tego względu ich autorzy nie poświęcają uwagi Tertulianowi z okresu katolickiego i jego ujęciu pokuty, nie dostrzegają też, że Cyprian praktycznie i teoretycznie polemizuje z Tertulianem montanistycznym w kwestii obecności grzesznika w Kościele.

Inne prace, już nieskoncentrowane na donatyzmie ale bardziej ogólnie ujmujące zakres interesujących nas sporów eklezjologicznych, również nie ujmują ich pod kątem naszego pytania i nie porównują odpowiedzi na nie, udzielonych w różnych epokach. Klasycznym dziełem jest praca P. Monceaux³² – stanowi ona bazę dla wszystkich badaczy zajmujących się teologią wczesnochrześcijańską w Afryce. Wśród sześciu tomów jego historii literatury chrześcijańskiej w Afryce (1901-1923) znajduje się omówienie interesujących nas autorów. I choć Monceaux koncentruje się na teologii do tego stopnia, że niektórzy – jak Y. Congar³³ – podkreślają, iż jest to bardziej historia

³⁰ W.H.C. Frend, *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*, wyd. 3, Oxford 1983.

³¹ J.P. Brisson, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris, 1958.

³² P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne*, t. 1-7, Paris 1901-1923, wznowienie Bruksela 1966.

³³ Por. Y. Congar, dz. cyt., s. 27.

teologii niż historia literatury, to jednak nie ma w niej porównania interesujących nas epok w zakresie pytania o obecność grzesznika w Kościele. Podobnie E. Altendorf³⁴ w swojej monografii akcentuje ujęcie Kościoła w kontekście jego urzędów, prymatu Piotra, nauczania, natomiast kwestia podejścia do grzeszników jest tylko jednym z elementów, które omawia. Autor nie podejmuje więc jednoznacznie interesującej nas kwestii grzesznika w różnych etapach refleksji Kościoła.

Opracowanie W.H.C. Frenda³⁵ posiada bardzo interesujący z naszego punktu widzenia tytuł *Saints and sinners in the early church*. Jednak w podtytule autor tłumaczy, że jego celem jest przedstawienie skonfliktowanych tradycji pierwszych sześciu wieków, przez co interesujący nas zakres literatury III i IV wieku w Afryce jest omówiony tylko w jednym rozdziale. Podobnie jak w przytoczonych wyżej pracach, Frend patrzy na III wiek przez pryzmat Donata. Znamienne są jego słowa, ukazujące sposób ogólnego ujmowania interesującego nas okresu: *it is important to realize that attitudes taken up by the opposing sides fifty years later would hardly have been possible without the tradition of the North African Church established by Cyprian. And behind Cyprian's ideas lay two generations of puritanical teaching extending back to Tertullian and beyond. Donatus was the heir of this tradition*³⁶. Charakterystyczne, że myśli Optata, który także był spadkobiercą Tertuliana i Cypriana, poświęca autor jedno tylko zdanie. Wynika to z przeakcentowania wątku kontynuacji między donatystami a wcześniejszymi ujęciami Tertuliana i Cypriana. Autor pomija przez to istotny aspekt braku ciągłości między Cyprianem a Tertulianem. Zaniechanie porównania epoki prześladowań i epoki pokoju w kwestii obecności grzesznika w Kościele skutkuje też pominięciem wątku innego sposobu dziedziczenia afrykańskiej eklezjologii przez Optata z Milewy. W jednym z artykułów bardzo podobnie obchodzi się autor z tematem użycia pism św. Pawła przez donatystów³⁷.

³⁴ E. Altendorf, *Einheit und Heiligkeit der Kirche. Untersuchungen zur Entwicklung des altchr. Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullien bis zu den antidonatistischen Schriften Augustinus*, Berlin 1932.

³⁵ W.H.C.Frend, *Saints and sinners in the early Church. Differing and conflicting Traditions in the first six centuries*, Wilmington, Delaware 1985.

³⁶ Tamże, s. 102.

³⁷ W.H.C. Frend, *The Donatist Church and St. Paul*, w: Ries J., Decret F., Frend W.H.C., Mara M.G., *Le Epistole paoline nei manichei i donatisti e il primo Agostino*, Roma 1989, s. 85-123.

Eklezjologiczne ujęcia interesujących nas autorów omawia R.B. Eno³⁸, ale ujmując je pod kątem nauczania o prymacie Piotra. Z kolei R. Crespin³⁹ zajmuje się nimi, omawiając kwestię świętości szafarza sakramentów, która jest tylko jednym z elementów zarysowanego przez nas pola badawczego. Również G.G. Willis⁴⁰ patrzy z innego punktu widzenia na interesujący nas zakres materiału. Analizując stosunek Augustyna do donatystów, omawia rozwój problematyki pokutnej, ale bez porównywania dwóch okresów życia Kościoła. Podobnie inne studia, akcentujące kontynuację eklezjologicznych ujęć Tertuliana, Cypriana i donatystów, których autorami są: P. Batiffol⁴¹, G. Nicotra⁴², S.L. Greenslade⁴³, B. Kriegbaum⁴⁴, choć przynoszą bardzo ciekawe spostrzeżenia, nie patrzą na interesujące nas kontrowersje pod kątem pytania o obecność grzesznika w świętym Kościele i nie uwzględniają aspektu ewolucji myśli Kościoła na ten temat w okresie prześladowań i w czasie pokoju.

W języku polskim pojawiły się ostatnio dwie ciekawe prace, poświęcone Tertulianowi i Cyprianowi. Ujmują one jednak ich myśl pod zupełnie innym kątem, ich prace nie wykraczają też poza III wiek. L. Mateja⁴⁵, uwzględniając wszystkie kontrowersje eklezjologiczne III wieku, analizuje je pod kątem nauczania Tertuliana i Cypriana o miłosierdziu, z kolei M. Wysocki⁴⁶ przedstawia w oparciu o ich dzieła eschatologię okresu prześladowań.

Wśród ogólnych opracowań na temat Tertuliana poczesne miejsce przypisuje się T.D. Barnesowi⁴⁷, który jednak jest krytykowany za *zbyt ni krytycyzm* wobec tych,

³⁸ R.B. Eno, *The Work of Optatus as a turning point in the african ecclesiology*, Thomist 37 (1973), s. 668-685.

³⁹ R. Crespin, *Ministère et sainteté*, Paris 1965.

⁴⁰ G.G. Willis, *St. Augustine and the Donatist controversy*, London 1950.

⁴¹ P. Batiffol, *Le catholicisme de Saint Augustin*, Paris 1920; tenże, *Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Eglise*, Paris 1938.

⁴² G. Nicotra, *Dottrina sacramentaria ed ecclesiologia presso i donatisti*, La Scuola Cattolica 70 (1942).

⁴³ S.L. Greenslade, *Schism in the early Church*, London 1953.

⁴⁴ B. Kriegbaum, *Kirche der Traditoren oder Kirche der Märtyrer. Die Vorgeschichte des Donatismus*, Innsbruck 1986.

⁴⁵ L. Mateja, *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu, studium dzieła Tertuliana i świętego Cypriana*, Kraków 2003

⁴⁶ M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010.

⁴⁷ T.D. Barnes, *Tertulian, A Historical and Literary Study*, Oxford 1971.

którzy nie podzielają jego sposobu patrzenia⁴⁸. Podobnie jak w ujęciu eklezjologii Tertuliana autorstwa D. Rankina⁴⁹, ten autor tak dalece przyjmuje tezę o obecności wątków montanistycznych we wcześniejszym okresie twórczości Kartagińczyka, że prowadzi to do niedoceniań różnicy jego poglądów na kwestię pokuty w dwóch okresach jego działalności. Znacznie bardziej wyważoną opinię na ten temat przedstawił przed laty polski badacz E. Stanula⁵⁰ ukazując elementy montanistyczne we wcześniejszych dziełach Tertuliana i równocześnie akcentując różnice pomiędzy jego katolickim i montanistycznym ujęciem eklezjologii. Po tej samej linii poszedł w swoim opracowaniu ujęcia Kościoła w montanistycznym okresie Tertuliana B. Częsz⁵¹, choć nie koncentruje się na rozwinięciu wątku obecności grzesznika w Kościele z katolickiego okresu działalności Tertuliana. W pracy J. Słomki⁵², która przynosi antologię tekstów montanistycznych Tertuliana, znajdujemy we wstępie interesujące nas wątki Tertuliana montanistycznego, ale autor tylko marginalnie wspomina o problematyce pokutnej u Cypriana i nie porównuje okresu III i IV wieku. Z zagranicznych opracowań trzeba w tym miejscu wymienić bogaty wstęp do wydania *De pudicitia* autorstwa C. Micaellego⁵³. Spośród prac poświęconych *paenitentia secunda* u Tertuliana, warto wskazać na wstęp do krytycznego wydania *De Paenitentia* Ch. Muniera⁵⁴ oraz prace polskich autorów B. Kumora⁵⁵ oraz E. Stańka⁵⁶. W świetle interesującego nas pytania o podejście do grzesznika brakuje tym pracom wyakcentowania – w kontekście domagania się przez Tertuliana montanistycznego dowodu władzy odpuszczania grzechów – że w okresie katolickim to Kościół był dla niego takim znakiem pokuty. Wśród prac uwzględniających myśl Tertuliana, warto zwrócić uwagę na wydaną niedawno monografię M. Szrama⁵⁷, który przedstawia

⁴⁸ Por. W.H.C. Frend, *Saints and sinners*, dz. cyt., s. 97 – w przypisie 17 autor mówi, że jest to najlepsze omówienie Tertuliana, ale jego styl jest kontrowersyjny, ponieważ Barnes poddaje zbyt surowej krytyce stare i nowe autorytety badaczy, jeżeli nie podzielają jego spojrzenia.

⁴⁹ D. Rankin, dz. cyt., Cambridge 1995.

⁵⁰ E. Stanula, *Elementy montanistyczne w eklezjologii Tertuliana przed formalnym przejściem na montanizm*, STV 9 (1971) nr 1, s. 105–145.

⁵¹ Por. B. Częsz, dz. cyt., Poznań 2010.

⁵² J. Słomka, *Nowe prorocтво. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007.

⁵³ C. Micaelli, *Introduction*, w: Tertullien, *La pudicité*, SCh 394, Paris 1993, s. 9-140.

⁵⁴ Ch. Munier, *Introduction*, w: Tertullien, *La pénitence*, SCh 316, Paris 1984, s. 7-139.

⁵⁵ B. Kumor, *Pokuta kościelna w pismach Tertuliana*, RTK 4 (1957) z. 2, s. 123-141.

⁵⁶ E. Staniak, *Pytania pod adresem „drugiej pokuty”*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, SACH 17, Warszawa 2004, s. 194-213.

⁵⁷ M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.

naukę o zmartwychwstaniu ciała w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku, uwzględniając interesujące nas wątki antropologii Kartagińczyka.

Spór o odpuszczanie grzechów, jaki na różnych frontach prowadził Cyprian z Kartaginy, doczekał się również rzetelnych opracowań. Bardzo interesujący jest wstęp do traktatu *De lapsis* autorstwa G. Clarka i M. Poirier⁵⁸; w polskiej literaturze pisali o tej problematyce M. Bogucki⁵⁹, B. Czyżewski⁶⁰, M. Chłopowiec⁶¹, M. Wysocki⁶², J. Słomka⁶³. Te opracowania są jednak niewystarczające dla naszej kwestii obecności grzesznika w Kościele, ponieważ nie akcentują, iż Cyprian w swoim ujęciu praktycznie polemizował z Tertulianem. W toku pracy będziemy też ukazywali nieścisłość opracowania Słomki w tym, co dotyczy dopuszczenia grzesznika do Eucharystii jako owocu pokuty. Spór, jaki prowadzili ze sobą biskup Stefan i Cyprian z Kartaginy, znalazł swoje omówienie w każdym ze wspomnianych wyżej opracowań ogólnych. Z punktu widzenia interesującego nas pytania, nie uwzględniono w tych opracowaniach – podobnie jak w artykule W. Myszora⁶⁴ – związku kontrowersji sakramentalnej z kwestią świętości Kościoła i obecności w nim grzesznika. Wydaje się, że z tego punktu widzenia należy też raczej mówić o sporze Stefana z Cyprianem, a nie – jak się powszechnie przyjmuje – o sporze Cypriana ze Stefanem.

Kryzys donatystyczny doczekał się wielu prac, również w języku polskim. Znaczącym badaczem jest w tej dziedzinie A. Żurek⁶⁵. Jego studium przedstawiające istotę donatyzmu oraz wstęp do przekładu traktatu Augustyna *De baptismo contra Donatistas* uwzględnia interesujące nas wątki, ale nie dokonuje porównania z okresem

⁵⁸ G. Clarke, M. Poirier, *Introduction*, w: Cyprien de Carthage, *Ceux qui sont tombés*, SCh Paris 2012, s. 9-114

⁵⁹ M. Bogucki, *Problemy duszpasterskie w listach św. Cypriana*. SThV 9/1971 z 1, s. 191-224.

⁶⁰ B. Czyżewski, *Postawa św. Cypriana wobec Apostatów na podstawie jego Listów*, Studia Gnesnensia t. XVII (2003), s. 185-202.

⁶¹ M. Chłopowiec, *Aspekty historyczne w rozwoju teologii pokuty okresu patrystycznego do św. Cypriana*, Teologia i Moralność, t. 3, Wrocław 2008, s. 191-207.

⁶² M. Wysocki, *Przebaczenie w pismach św. Cypriana*, Verbum Vitae 18 (2010), s. 187-211.

⁶³ J. Słomka, *Eklezjalno-teologiczne podstawy praktyki pokutnej wprowadzonej przez Cypriana w Kartaginie*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2009, t. 42, z. 2, s. 24-37.

⁶⁴ W. Myszor, *Zagadnienie herezji w listach św. Cypriana*, SThV 9/1971 z 1, s. 147-190.

⁶⁵ A. Żurek, „Jeden chrzest w jednym i świętym Kościele” – w poszukiwaniu istoty donatyzmu, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, P. Szczur, M. Szram, M. Wysocki, M. Ziółkowska, Lublin 2012, s. 123-131. *O chrzcie przeciw donatystom*, tłum. i wstęp A. Żurek, ŻMT 38, Kraków 2006.

III wieku. Inni badacze, jak A. Gołda⁶⁶, który udostępnił czytelnikowi polskiemu traktat Optata z Milewy, oraz L. Małunowiczówna⁶⁷ i S. Longosz⁶⁸ koncentrowali się bardziej na pomniejszych kwestiach donatyzmu i Optata. Spośród autorów zagranicznych interesujący nas wątek eklezjologiczny poruszali L. Villette⁶⁹, P. Battifol⁷⁰, N.H. Baynes⁷¹, A. Pincherle⁷², T. Šagi-Bunic⁷³. Z punktu widzenia naszego studium tym pracom brakuje jednak doprecyzowania koncepcji *darów Kościoła – dotes Ecclesiae*, którą Optat przejmuje od Parmeniana, ale krytycznie rozwija, wskazując, że Duch Święty, który jest Fundamentem świętości Kościoła, nie może być postrzegany jako jeden z darów, ponieważ sugerowałoby to, że Kościół jest od niego ważniejszy.

Przedstawiony stan badań ukazuje, że podjęcie pracy badawczej nad tematem świętości Kościoła było jak najbardziej zasadne. Celem naszym było, uwzględniając łacińskie przekazy patrystyczne z III i IV wieku, ukazanie ewolucji myśli Kościoła związanej z pytaniem, czy jest w Kościele świętym miejsce dla grzesznika, przez porównanie ze sobą dwóch epok: okresu prześladowań i czasu pokoju. Tak określony temat pracy warunkuje przyjętą przez nas metodę badawczą, która odwołuje się przede wszystkim do analizy tekstów źródłowych. W analizach uwzględniono dzieła będące bazą źródłową naszego opracowania. Kryterium analityczne stanowiły dwa aspekty sporów o świętość Kościoła – moralny i ontyczny. Szczegółowej analizie poddano sztandarowe dzieła, odnoszące się do poszczególnych odsłon sporu: *De paenitentia*, *De baptismo*, *De pudicitia* Tertuliana, *De lapsis*, *De Ecclesiae Catholicae unitate* oraz *Listy* Cypriana z Kartaginy, odczytując je z perspektywy całego dorobku pisarskiego obydwu autorów; przeanalizowano też traktat Optata z Milewy wraz z traktatami

⁶⁶ *Traktat przeciw Donatystom*, tłum. i wstęp A. Gołda, ŻMT 56, Kraków 2011. A. Gołda, *Z badań semantycznych nad łaciną chrześcijańską: „fides” i „fidelis” u św. Optata z Milewy*, RTK 19 (1972), z. 4, s. 172-180.

⁶⁷ L. Małunowiczówna, *Znaczenie „sacramentum” u św. Optata z Milewy*, RTK 19 (1972), s. 163-171.

⁶⁸ S. Longosz, *Cathedra Petri w eklezjologii Optata z Milewy*, VoxP 24 (2004), t. 46-47, 597-603; *Donatyści, a nie katolicy są grzesznikami*, VoxP 27 (2007), t. 50-51, s. 551-555. *Ingerencja cesarskiego wojska w spory religijne w ocenie Optata z Milewy*, VoxP 25 (2005), t. 48, s. 313-319.

⁶⁹ L. Vilette, *La théologie sacramentaire de saint Optat de Milève*, w: *Foi et sacrements*, t. 1: *Du Nouveau Testament à saint Augustin*, Paris 1959, s. 155-159.

⁷⁰ A. Battifol, *Le catholicisme de Saint Augustin*, Paris 1920; tenże, *Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Eglise*, Paris 1938.

⁷¹ N.H. Baynes, *Optatus*, JThS 26 (1925), s. 17-44; s. 404-406.

⁷² A. Pincherle, *L'ecclesiologia nella controversia donatista*, RR 1 (1925), s. 34-55.

⁷³ T. Šagi-Bunic, *Controversia de baptisate inter Parmenianum et s. Optatum Milevitanum*, „Laurentianum” 3 (1962), s. 167-209.

antydonatystycznym Augustyna z Hippony, żeby zrekonstruować poglądy donatystów oraz przedstawić myśl biskupa Optata. Każdy z rozdziałów ujmujących etapy sporów o świętość Kościoła zawiera w sobie punkty ujmujące moralny i ontyczny aspekt świętości Kościoła, stanowią one konstrukcję, która została wypełniona materiałem uzyskanym na podstawie analizy. Aspekt formalny naszych analiz stanowiło porównanie dwóch epok, porównujemy też autorów reprezentatywnych dla poszczególnych odsłon sporu, ponieważ są wobec siebie – nie zawsze wprost – polemiczni: Cyprian wobec Tertuliana, Optat wobec stanowisk swoich poprzedników. Ważną przesłanką naszej syntezy było też ukazanie, że omawiane spory wynikały z wiary w obecność Ducha Świętego w Kościele. Mieliśmy na celu ukazanie owocu sporów jako kolejnych etapów pracy Kościoła nad znalezieniem miejsca dla grzesznika, oraz pokazanie, iż Kościół to miejsce znalazł. To stanowi pozytywną naukę o świętości Kościoła, którą chcemy zaprezentować.

Praca podzielona została na cztery rozdziały. W pierwszym ukazana jest historyczne i doktrynalne tło afrykańskich sporów o świętość Kościoła. Stanowiło je gotowość na przyjęcie męczeństwa jako znak rozpoznawczy chrześcijaństwa w Afryce oraz sposób przyjmowania trzeciego artykułu *Credo*, wskazujący, iż wszyscy uczestnicy sporów byli zgodni, że świętość Kościoła pochodzi z obecności Ducha Świętego.

W następnych rozdziałach omówione zostały kolejne odsłony sporu o *Ecclesia sancta*, które nazywamy odpowiednio *spór pierwszy*, *spór drugi*, *spór trzeci*. Drugi rozdział pracy omawia pierwszy ze sporów. Składają się nań polemiczne wobec siebie ujęcia Tertuliana – z okresu katolickiego i montanistycznego – obecności grzesznika w świętym Kościele. Punkt dotyczący relacji Ducha Świętego i Kościoła ukazuje konsekwencje eklezjologiczne tej zmiany poglądów. Owocuje ona skrajnie subiektywistyczną koncepcją *coetus sanctorum*, wyrażoną przez opozycję *Ecclesia Spiritus* wobec *Ecclesia numerus episcoporum*.

W trzecim rozdziale omówiony został spór drugi. Rozpoczynamy od kontrowersji dotyczącej ważności chrztu heretyków, nazywając ją sporem papieża Stefana z Cyprianem, a nie odwrotnie, jak przyjęło się tę polemikę ujmować. Ukazujemy w niej zwiastun zmiany perspektywy postrzegania świętości Kościoła

– z pneumatologicznej na chrystologiczną. Natomiast Cypriana prezentujemy, jako akcentującego ontyczny aspekt świętości Kościoła – przez wyraźnie zdefiniowanie granic obecności Ducha Świętego – w eklezjologii o zdecydowanie instytucjonalnym charakterze. Aspekt moralny świętości Kościoła omawiamy, ukazując Cypriana jako praktycznie polemizującego z Tertulianem poprzez decyzje w sprawie upadłych i stanowisko wobec charyzmatyków i rygorystów. Pokazujemy, że jest to stanowisko polemiczne wobec opozycyjnego ustawienia *Ecclesia Spiritus* i *Ecclesia numerus episcoporum*.

W czwartym rozdziale omówiony został trzeci spór, zdefiniowany, jako zmagania Optata z Milewy z donatystami o rozróżnienie ontycznej i moralnej świętości Kościoła. Donatystów ukazujemy jako bardziej skrajnych niż Tertulian zwolenników wykluczania grzesznika, zarzucających katolikom zaniechanie separacji upadłych. Mówiąc o donatystycznej wizji relacji Ducha Świętego i Kościoła, pokazujemy, że rozpoznawali w katolikach realną utratę Ducha Świętego z powodu zaniechania separacji, przez co – w oczach donatystów – przestali być Kościołem. W odpowiedzi Optata z Milewy ukazujemy nawiązanie do perspektywy chrystologicznej w ujmowaniu świętości Kościoła, którą zarysował papież Stefan w sporze z Cyprianem. Pokazujemy rozróżnienia Optata dotyczące świętości, zwłaszcza opisanie świętości ontycznej przez słowo *perfectio* – *doskonałość*, która jest wyłącznie przymiotem Boga, natomiast świętości moralnej przez słowo *semiperfectio* – pojmowanej jako droga człowieka ku doskonałości. Ukazujemy, że poprzez wskazanie w sakramentach fundamentu obecności Ducha Świętego w Kościele, Optat uniezależnia jego świętość, pojętą jako *doskonałość* – *perfectio*, od grzechu członków Kościoła, przez co równocześnie wskazuje możliwość obecności grzesznika w świętym Kościele.

Rozdział I

Historyczny i doktrynalny kontekst sporów o świętość Kościoła w Afryce Północnej

Na początku III wieku Tertulian w *De pudicitia*⁷⁴, sztandarowym dziele swojego montanistycznego okresu, protestując przeciw edyktowi pewnego biskupa o odpuszczaniu grzechów cudzołóstwa, przeciwstawia sobie dwa Kościoły: *Ecclesia numerus episcoporum* i *Ecclesia Spiritus*⁷⁵. Prawie sto lat później donatyści będą się przedstawiali jako *Ecclesia sanctorum*⁷⁶ – w opozycji do katolików, których nazywali *traditores* – i podział ten naznaczy chrześcijaństwo w Afryce na kolejne sto lat. Tak odległe w czasie, a tak podobne postawy prowokują do stawiania pytań o *Credo*, jakim posługiwali się tamci ludzie w odniesieniu do *Ecclesia sancta*. Czy w starożytnych wyznaniach wiary pojawiał się Kościół i czy definiowano go jako święty? A może Tertulian i donatyści posługiwali się jakimiś innymi symbolami wiary? Jeżeli natomiast przyjmowali słowa, brzmiące podobnie do używanych dzisiaj w liturgii, co mieli na myśli, mówiąc, że wierzą w Święty Kościół?

Zanim jednak przyjrzymy się historii *Credo* wczesnochrześcijańskiego, w którego trzecim artykule mowa jest o świętym Kościele, warto najpierw spojrzeć na arenę zmagania o świętość Kościoła w III i IV wieku – na Afrykę. Czy było coś specyficznego w tej ziemi i wyrosłym na niej chrześcijaństwie, co sprawiało, że spory o *Ecclesia sancta* były tam wtedy niejako nieuchronne?

⁷⁴ Tertullianus, *De pudicitia*. CCL II, Turnholt 1954; SCh 394-395, Paris 1993. *O wstydlivości*. Tłum. K. Obrycki, PSP 65, Warszawa 2007.

⁷⁵ Tamże, s. 21.

⁷⁶ Zob. w niniejszej pracy, s. 144.

I.1. Początki Kościoła w Afryce – tło geograficzne, kulturowe i historyczne

U początków istnienia Kościoła na wybrzeżu afrykańskim rozciągały się trzy prowincje rzymskie: Afryka Prokonsularna, Numidia i Mauretania⁷⁷. Najważniejszym miastem Afryki Północnej była Kartagina, założona przez Fenicjan przybyłych z Tyru i Sydonu. To w Kartaginie będą się ogniskowały wszystkie odłogi sporu o *Ecclesia sancta* w III i IV wieku. W chwili przybycia chrześcijaństwa to miasto było geograficznym, administracyjnym, kulturowym i handlowym centrum Italii zamorskiej, rywalką Aleksandrii i na równi z nią spichlerzem Rzymu⁷⁸. Był to okres wielkiego rozkwitu gospodarczego, którego podstawę stanowiły zboże i oliwa. Swoisty cud gospodarczy, zapoczątkowany w I wieku przed Chrystusem i trwający do wieku IV przeobraził zaplecze Afryki Północnej⁷⁹. Podobna pomyslność nie miała już nigdy zapanować na równie wielkim obszarze. W III wieku wyniosłe równiny i doliny płaskowyżu – starożytnej Numidii – były obsiane zbożem, pocięte siecią dróg; na południu, u samego obrzeża Sahary, łańcuch fortec strzegł granicy intensywnej uprawy⁸⁰.

Sama Kartagina, zwrócona ku morzu, była symbolem gościnności⁸¹. W ciągu całej swej historii zachowała więzy ze Wchodem dzięki statkom zawijającym do jej portu. Po zburzeniu przez Scypiona, Grakchowie, a potem Cezar odbudowali miasto, któremu August przywrócił dawny blask. Rzym docenił przydatność jej żyznych ziem do uprawy zboża. Od II wieku Antoninowie rozbudują tam sieć dróg, wznosząc piękne, monumentalne budowle⁸².

Kartagina stała się przez ten czas tygłem mieszającym różnych ludzi i odmienne kultury. Bo choć była prowincją rzymską, to przecież w żyłach tamtejszych ludzi płynęła krew plemion afrykańskich Berberów⁸³. A Berberowie mieli skłonność do

⁷⁷ Por. V. Saxer, *Africa*, EECh; A. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, Warszawa 1990, s. 21-23.

⁷⁸ Por. tamże; por. T. D. Barnes, dz. cyt., s. 67.

⁷⁹ Por. P. Brown, *Augustyn z Hippony*, Warszawa 1993, s. 12-17; por. J. P. Brisson, dz. cyt., s. 13.

⁸⁰ Por. P. Brown, dz. cyt., s. 11.

⁸¹ Por. A. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 22.

⁸² Por. tamże: świadectwem rozmiaru i przepychu są dzisiaj ruiny akweduktu, termy i amfiteatr.

⁸³ „Pod pojęciem Berberów rozumiemy rozmaite rdzenne ludy i plemiona Afryki Północnej należące do rasy białej i mówiące językami z grupy chamicko-semickiej. Nazwa Berberowie wszakże była

synkretyzmu, chętnie włączając do swoich wierzeń także bóstwa importowane. I tak Fenicjanie wraz ze swymi kantorami przynieśli do Kartaginy Baal-Hammona. Inne bóstwo, Tofet pochłaniało składane Baalowi i połączonej z nim Tanit, krwawe ofiary z dzieci⁸⁴. Zakaz cesarza nie położył kresu tym barbarzyńskim praktykom, o czym zaświadcza Tertulian: *Świadkiem na to są żołnierze nasi, którzy z rozkazu swego prokonsula ten właśnie obowiązek spełnili. (...) sami rodzice dzieci swoje składali w ofierze. I chętnie się na to godzili i dzieci pieścili, by w czasie ofiary nie płakały*⁸⁵.

Językiem obowiązującym była łacina, ale przybysze z Rzymu często słyszeli język punicki – Kartagina stanowiła bowiem syntezę Wschodu z Zachodem, Italii z Afryką⁸⁶. Taka atmosfera rozlewała się na także na pozostałe rejony Afryki Północnej. To miasto, ze względu na swoje położenie, było też symbolem intelektualnego wrzenia – świadectwem ferworu, który często prowadził na manowce. To właśnie tam, już w rozwiniętym chrześcijaństwie przełomu II i III wieku, wpływ fałszywych doktryn był bardzo duży o czym świadczą kierowane przeciwko nim słowa Tertuliana z *De praescriptione hereticorum*⁸⁷.

W kartagińskim tyglu, mieszała się dominująca i wpływowa ludność rzymska ze społecznością rdzennie afrykańską, charakteryzującą się żywym, namiętnym, skłonny do egzaltacji temperamentem⁸⁸. W samej stolicy Imperium istniało powszechne dosyć przekonanie, że szkoda tak pięknej ziemi jak Afryka dla Afrykańczyków, nawet jeżeli od II stulecia ten pogardzany przez Rzymian kontynent zaczynał wpływać na kulturę Rzymu⁸⁹. W codziennym przeżywaniu prowadziło to do napięć, do niechęci wobec wszystkiego, co kojarzono ze stolicą. Ale to stolica Imperium określała standardy w kulturze i edukacji. Wykształcone elity afrykańskie porównać można do ludzi

w starożytności nieznana (wprowadzili ją dopiero Arabowie, zapożyczając od Rzymian pojęcie „barbarzyńcy” – Braber, Berber), Grecy i Rzymianie nazywali ich ogólnie Libijczykami (a sam kontynent Libia). Berberowie jedynie częściowo zostali podbici przez Rzymian i włączeni w proces romanizacji” – J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 1992, s. 100. Por. też A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989, s. 15.

⁸⁴ Por. tamże.

⁸⁵ *Apolog.* 9,2 – Tertullianus, *Apologeticum*. CCLI, Turnholti 1954. *Apologetyk*. Tłum. J. Sajdak, POK 20, Poznań 1947.

⁸⁶ Por. A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, dz. cyt., s. 16.

⁸⁷ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*. CCLI, Turnholti 1954; *Preskrypcja przeciw heretykom*. Tłum. E. Stanula, PSP 5, Warszawa 1970. Por. T. D. Barnes, dz. cyt., s. 81.

⁸⁸ Por. A. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 24.

⁸⁹ Por. P. Brown, dz. cyt., s. 15.

baroku⁹⁰. Byli bowiem miłośnikami płomiennej retoryki, która stanowiła wtedy podstawę wykształcenia. A tacy ludzie mieli potrzebę sporu, mowy retorów były bowiem w ramach ćwiczeń tak konstruowane, by wobec oponenta forsować swoje racje, nabierały one wtedy jakości i blasku⁹¹. Stąd też bierze się prawnicze zacięcie afrykańskich intelektualistów, którzy właśnie tak pojmowali przedstawianie swoich racji – jako spór.

Na temat początków chrześcijaństwa na tej ziemi nie posiadamy szczegółowych danych⁹² badacze podkreślają, że właściwie nie wiemy, skąd przywędrowali chrześcijanie⁹³. Komentatorzy pism Tertuliana twierdzą, że choć bliski początkom, nigdy o nich nie mówi⁹⁴. Augustyn w IV wieku zadawała się natomiast twierdzeniem, że Ewangelia pochodzi ze Wschodu⁹⁵. Być może więc Dobra Nowina wędrowała różnymi drogami z Azji Mniejszej, może poprzez Libię, może poprzez Egipt albo też przyszła z Rzymu – bardzo prawdopodobne jednak, że równocześnie z wszystkich tych kierunków⁹⁶. Pewnego dnia misjonarze mogli przybić na jakimś statku płynącym z Palestyny, Egiptu czy Syrii albo przywędrować drogą lądową przez Egipt i Libię⁹⁷.

Warto jednak w kontekście początków chrześcijaństwa zatrzymać się na pięknym i wiele mówiącym nawiązaniu Tertuliana do zgodności wiary Kościoła w Afryce z Kościołem rzymskim. Fakt, że choć bliski początkom wiary na swojej ziemi, Tertulian nie podaje na ten temat żadnych szczegółów, nie jest wcale przypadkowy. Dla niego, jako dla teologa, ważniejsza była wiara i natura Kościoła⁹⁸ aniżeli szczegóły faktograficzne, ponieważ nie był reporterem⁹⁹. Teologicznie więc początek Kościoła afrykańskiego znajduje się w Rzymie:

⁹⁰ Por. tamże.

⁹¹ Por. tamże.

⁹² Por. P. Monceaux, dz. cyt., t. 1, s. 3-4.

⁹³ Por. A. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 23.

⁹⁴ Barnes ma cały passus na ten temat, opierając się na analizie *De praescrptione*. Jego argument sprowadza się do tego, że skoro Tertulian musiał wobec czytelnika odwoływać się do Rzymu, ze względu na zagrożenia herezjami i w poszukiwaniu wiarygodności ukazując zgodność z wiarą i zwyczajami kościelnymi z Rzymem, to znaczy, że nie było oczywiste, iż Kościół w Afryce miał korzenie apostołskie i przywędrował właśnie stamtąd: „Neither Tertulian nor his readers, it must be concluded, possessed any precise knowledge of how Christianity came to Africa” – T. D. Barnes, dz. cyt., s. 67.

⁹⁵ Por. Augustinus, *Epistulae* 43,7 i 52,2, PL 33,163,194.

⁹⁶ Por. J. Słomka, dz. cyt., s.116.

⁹⁷ Por. A. Hamman *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 24.

⁹⁸ Por. T. D. Barnes, dz. cyt., s. 64.

⁹⁹ Por. P. Monceaux, dz. cyt., t.1, s. 4.

A więc jeśli chcesz zaspokoić ciekawość w sprawie własnego zbawienia, przebiegnij kościoły apostołskie, wśród których do dnia dzisiejszego przewodniczą stolice Apostołów na dawnym miejscu; wśród których czyta się autentyczne ich listy odtwarzając mowę i charakter każdego z osobna. (...) masz tam Rzym, którego powagę i my uznajemy. Jak szczęśliwy ten kościół. Jemu to Apostołowie całą naukę razem z krwią swoją przelali. Tu Piotr upodobnił się w męce do Pana, tu Paweł został ukoronowany śmiercią Jana Chrzciciela, stąd Apostoł Jan, skoro nie poniósł żadnej szkody zanurzony w ognistym oleju, został zesłany na wyspę. Zobaczmy, czego się nauczył i czego nauczał, i co wyznawał wspólnie także z kościołami afrykańskimi¹⁰⁰.

Choć więc nie są znane szczegóły początków wiary w Afryce, Tertulian identyfikował je w Rzymie. Podkreśla *odtworzenie mowy i charakteru* Apostołów poprzez czytanie ich listów, a zatem więź duchową, która jest tak samo realna, jak fizyczna obecność Apostołów. To święci męczennicy Piotr i Paweł sprawiają, iż Kościół rzymski ma tak ogromne znaczenie. Na opisanie więzi wiary, która łączy z nim Afrykańczyków, Tertulian używa słowa *contesserare*, zawierającego w sobie źródłosłów *tessera – tabliczka*¹⁰¹. W tekście oryginalnym brzmi ono *contesseratio hospitalitatis* i odnosi się do przełamanej na dwie części tabliczki – symbolu wzajemnego rozpoznawania i gościnności¹⁰². Posiadanie jednego kawałka uprawniało do gościnności u posiadacza drugiego. Dla Tertuliana i pisarzy wczesnochrześcijańskich tym *contesseratio* była wspólnota nauki¹⁰³.

Tertulian pytany, skąd przybyła Ewangelia do Afryki, odpowiedziałby więc, że – w sensie duchowym – z Rzymu, ponieważ oba Kościoły są bliźniacze. Określenie początku duchowego jest dla niego najważniejsze, co potwierdza zasada,

¹⁰⁰ *De praescr.*, 36.

¹⁰¹ „videamus quid didicerit, quid docuerit: cum Africanis quoque ecclesiis contesseratis”. Tego terminu używa też rozważając temat jedności Kościołów w innym miejscu dzieła. Dowodzi jej „łączność wszystkich w pokoju, nazywanie się wzajemnie braćmi, oraz przestrzeganie więzów gościnności”. Tymi trzema prawami nie kieruje inna zasada, jak właśnie jedność tej samej nauki, przekazywanej tą samą tradycją – „Probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis. Quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio” – *De praescr.*, 20.

¹⁰² Por. przypis w polskim tłumaczeniu traktatu: E. Stanula, *Preskrypcja przeciw heretykom*, PSP 5, s. 56, n. 59.

¹⁰³ Por. tamże.

na której opiera argumentację w *De praescriptione*, wymierzona przeciw heretykom w kontekście interpretowania Biblii: *Każdą bowiem rzecz należy oceniać zgodnie z jej początkiem – omne genus ad originem suam censeatur necesse est*¹⁰⁴.

I.2. Gotowość na przyjęcie męczeństwa jako główny element tożsamości chrześcijan w Afryce – Akta męczenników

Idąc za Tertulianem, trzeba powiedzieć, że zasada rozumienia rzeczywistości w świetle jej początku jest więc zgodna z duchem tamtego czasu. Można ją odnosić zarówno do początków Kościoła w Afryce, jak i do rozwoju ewangelizacji tej ziemi w pierwszych dwóch wiekach. Jak bowiem brakuje źródeł, informujących szczegółowo o początkach Kościoła, tak nie ma precyzyjnych danych o rozwoju chrześcijaństwa do początków III wieku¹⁰⁵. Ale możemy wnioskować na ten temat na podstawie zachowanych tekstów, posiadamy bowiem dwa drogie świadectwa literackie odzwierciedlające życie tamtejszych wspólnot. Pierwszy z dokumentów to *Akta męczenników scyllitańskich*, najstarszy zachowany tekst chrześcijański w języku łacińskim, drugi to *Męczeństwo Perpetuy i Felicyty*¹⁰⁶.

Fakt, że do naszych czasów przetrwały teksty o męczennikach, a nie inne, jest bardzo znaczący. W Afryce chrześcijańskiej wszystko u początków jest związane z męczeństwem, co stanowi ważną przesłankę dla zrozumienia tamtejszych chrześcijan. Pieczołowicie przekazane świadectwa opowiadają o tym, co kochali: męczeństwo stanowiło prawdopodobnie najważniejszą przesłankę nawrócenia Tertuliana, który był wyraźnie wzruszony wobec takiego świadectwa¹⁰⁷. Afrykańczycy byli bowiem wrażliwymi duszami, stanowili połączenie wykształcenia i entuzjazmu niewykształconych mas chłopskich, łatwo im przychodziło wylewać łzy¹⁰⁸. Dlatego

¹⁰⁴ *De praescr.* 20.

¹⁰⁵ Por. Monceaux, dz. cyt., t.1, s. 3-11.

¹⁰⁶ *Acta Perpetuae et Felicitatis; Acta Scyllitanorum*. Wyd. H. Musurillo, w: *Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972. Tłumaczenie polskie obu tekstów w: *Męczennicy*, Wstęp, oprac. i wybór E. Wipszycka, M. Sarowieyski, OŻ 9, Kraków 1994, s. 240-268.

¹⁰⁷ Por. A. Hamman *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 114-115.

¹⁰⁸ Por. A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, dz. cyt., s. 19. Święty Augustyn powie o tej uczuciowości swoich pobratymców: „Jedno słowo i tryskają łzy” – Augustinus,

braterstwo i promieniowanie wzajemnej miłości wywołują zachwyt Tertuliana: *któż bowiem, kto widzi upór i myśli, nie da się pchnąć do zbadania, co tkwi wewnątrz tej sprawy? A kto po zbadaniu nie przystępuje? A kiedy przystąpił, pragnie cierpieć, ażeby całkowicie posiadał łaskę Boga i zyskał od Niego zupełne przebaczenie za cenę swej krwi*¹⁰⁹.

Akta męczenników scylitańskich przynoszą opis męczeństwa dwanaściorga chrześcijan z gmin północno-afrykańskich ze Scilium w Numidii za prokonsula Saturnina w 180 roku. *Męczeństwo Perpetuy i Felicyty* to świadectwo męczeństwa poniesionego w 203 roku przez dwie kobiety wraz z towarzyszymi. Imiona kobiet składają się na tytuł dzieła. Choć ich śmierć ma miejsce na początku III wieku, przynależą oni duchowo do tego samego okresu, co ich poprzednicy ze Scylium¹¹⁰.

Obraz Kościoła wyłaniający się z *Akt męczenników scylitańskich* ujawnia młodą wspólnotę, gromadzącą mężczyzn i kobiety. Paradoksalnie, chociaż nie mamy precyzyjnych danych na temat początku chrześcijaństwa, dowiadujemy się z tego tekstu wielu konkretów – chrześcijaństwo było już bardzo rozpowszechnione w Afryce i posługiwało się łacińskim przekładem Ewangelii, z której cytaty zostały przytoczone w tekście. Imiona męczenników wskazują na ich niski status społeczny – pochodzili z mas afrykańskiego chłopstwa, które wypełniały miasta¹¹¹. Ci prości ludzie okazują się nieugięci, opór wobec przeciwników mają we krwi. *Jestem chrześcijanką, chrześcijaninem* – te powtarzane przez każdego z nich słowa, określają ich tożsamość nawet w niebezpieczeństwie śmierci. Słyszac słowa wyroku śmierci, wszyscy zgodnie wołają *Deo gratias*¹¹².

Tym samym entuzjazmem jest przeniknięte drugie dzieło – *Męczeństwo Perpetuy i Felicyty*. Tekst składa się dwóch części – narracji nieznanego autora a także dziennika, pisanego przez Perpetuę w więzieniu¹¹³. Sądząc z wyraźnego przekazu autora

Ennarationes in Psalmos, CCL XXXIV. *Objaśnienia psalmów*, tłum. J. Sulowski, oprac. E. Stanula, PSP 37-42, Warszawa 1986.

¹⁰⁹ *Apolog.*, 50,15.

¹¹⁰ Por. A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, dz. cyt., s. 233.

¹¹¹ Por. T.D. Barnes, dz. cyt., s. 62-63.

¹¹² te słowa staną się dewizą chrześcijan z Afryki, do tego stopnia, że w IV wieku donatyści uczynią je sloganem swojego stronnictwa – por. P. Monceaux, dz. cyt., t. 4, s. 437.

¹¹³ Wiele odniesień w tekście powoduje, że wciąż dyskutowana jest kwestia czy jest ono pismem montanistycznym oraz kwestia redaktora – czy był nim Tertulian. Słomka skłania się do opinii, że

dzieła, bardzo istotnym jego elementem jest osoba autorki dziennika więziennego. To w niej objawia się różnica między wspólnotą Perpetuy a męczennikami ze Scylium. Tamci ostatni byli ludźmi prostymi w *Męczeństwie* natomiast redaktor uwypukla pochodzenie Perpetuy – szlachetność rodu oraz wykształcenie¹¹⁴. Na przestrzeni niewielu lat wspólnota chrześcijańska w Afryce zaczęła więc gromadzić ludzi różnego stanu i wykształcenia. Ta wyjątkowa niewiasta prowadzi dziennik w tak niesprzyjających warunkach, jak więzienie, co świadczy o niezwyklej kulturze literackiej – tylko ludzie o wielkim zamiłowaniu do słowa mogą pisać w obliczu śmierci. Jest ona świeżo nawrócona, chrzest przyjmuje w więzieniu, natchnął ją do tego – jak mówi – Duch Święty. Uwężenie dokonało się zatem, gdy była jeszcze w pół kroku, ale odejście od stylu życia sprzed nawrócenia dopełnia się w obliczu prześladowań.

Ta kobieta objawia się też w swoim dzienniku jako prorokini – na prośbę własnego brata zwraca się do Boga o łaskę widzenia, czy czeka ich męczeństwo czy uwolnienie i tę łaskę otrzymuje¹¹⁵. Jej modlitwa za innego, wcześniej zmarłego brata jest tak owocna, że Dinokrates zostaje uwolniony z otchłani, chociaż: *dzieliła nas ogromna otchłań i ani ja do niego, ani on do mnie nie mogliśmy się przedostać*¹¹⁶. W tekście przytoczone jest też widzenie innego męczennika, błogosławionego Satury. Perpetua i Satur spotykają biskupa Optata oraz ich kapłana i nauczyciela Aspazjusza, którzy stoją osobno i są smutni. Ci ostatni rzucają się do nóg męczenników, ale w pewnym momencie pojawiają się aniołowie, prosząc, by pozwolili im odpocząć, natomiast mają się pojednać, *jeżeli istniały między wami jakieś spory*¹¹⁷. Prócz świadectwa

odnajdujemy w nim tego samego ducha, jaki dominował w Kościołach Azji Mniejszej u wszystkich uczestników sporu montanistycznego. Mówi też po prostu o redaktorze, nie próbując definiować kim on był, choć streszcza dyskusje na ten temat – por. J. Słomka, dz. cyt., s. 116-120. Te charakterystyczne cechy montanizmu to: przypisywanie nadzwyczajnej roli kobietom; przekonanie, że Pepuza jest nowym Jeruzalem; rygorizm ascetyczny; nadużywanie tytułu męczennika; niebezpieczne dążenie do męczeństwa – por. H. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968, s. 260. M. Wysocki opowiada się za opinią – jak mówi – większości badaczy, że redaktorem ostatecznej wersji dzieła jest Tertulian – por. M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010, s. 74; por. też R. Braun, *Nouvelles observations sur le rédacteur de la „Passio Perpetuae”*, VigCh 33 (1979) s. 105-117.

¹¹⁴ Por. *Pass. Perp.* 2; por. też A. Hamman *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, s. 232-233; Barnes mówi nawet o senatorskim rodzie – por. dz. cyt., s. 70.

¹¹⁵ Por. *Pass. Perp.* 4; podczas walki z dzikimi zwierzętami pojawia się też wątek ekstazy, w którą Perpetua popada na środku teatru – por. tamże 20. Na temat prococtwa w tamtym okresie zob. C.M. Robeck, *Prophecy in Carthage: Perpetua, Tertullian, and Cyprian*, Cleveland 1992.

¹¹⁶ *Pass. Perp.* 7-8.

¹¹⁷ Tamże, 13.

o wstawienniczej roli męczenników spełnianej również wobec hierarchów Kościoła, znajdujemy w tym fragmencie informację o stronictwach w ówczesnym Kościele afrykańskim i sporach między nimi.

Podczas ostatniego zmagania na arenie teatru, w walce z dziką krową, Perpetua pomaga Felicycie, której imię stanie się również chlubą Kościoła afrykańskiego¹¹⁸. W tym znaczącym geście uwypukla się inna cecha tamtejszego Kościoła. Felicycyta pochodzi z mas społeczeństwa chłopskiego, jest niewolnicą, jednak różnica między klasami społecznymi znika w Chrystusie, co jest znakiem nowej rzeczywistości duchowej. Choć więc nie mamy literackich świadectw na temat początków Kościoła w Afryce Północnej, odnajdujemy w osobach Perpetuy i Felicycy wspólny portret Kościoła afrykańskiego u progu sporów na temat jego świętości. Symbolicznie, ze względu na pochodzenie i wykształcenie, reprezentują one dwa nurty afrykańskiego chrześcijaństwa – ten wysoki i ten popularny. Pierwszy kojarzy się z tym, co rzymskie, drugi z tym, co lokalne. W tych świętych męczennicach Kościół jest jednością i wspólnotą losów: jedna wykształcona, druga prosta, obie niedawno zostały matkami. Perpetua, sama łącząca przeciwieństwa, równocześnie stanowcza i łagodna, nieugięta i delikatna, wspiera prostsza i słabsza niewolnicę Felicytę.

W gronie męczenników scylitańskich odnajdujemy też kobiety. Jedna z nich wobec nalegań, by zaprzeczyć się wiary odpowiedziała bardzo poruszającymi słowami: *czym jestem, tym chcę nadal pozostać*¹¹⁹. Bardzo podobnie zachowuje się Perpetua wobec nalegań ojca, by zaparła się Chrystusa. W tej młodej niewieście ujawnia się obraz Kościoła, realizującego zapowiedź Jezusa, że z powodu Jego imienia poróżnią się nawet członkowie rodzin¹²⁰. Ojciec ucieka się do molestowania moralnego, gdy przychodzi z dzieciątkiem Perpetuy, które w pewnym momencie oddała z więzienia, i przekonuje, by zaparła się Chrystusa. W odpowiedzi wypowiada ona słowa, które na zawsze określają wysoki standard chrześcijaństwa w Afryce:

¹¹⁸ Por. tamże, 20.

¹¹⁹ *Acta Scill.* 9

¹²⁰ Jest taki fragment, który wskazuje, że ojciec pobił swoją córkę, żeby ją przekonać do wyrzeczenia się wiary – por. *Pass. Perp.* 3.

Ojczy, czy widzisz na przykład stojące tam oto naczynie, dzbanuszek, czy coś innego? (...) czy możesz je nazwać inaczej niż tym, czym jest ono rzeczywiście? (...) tak samo i ja nie mogę nazwać siebie inaczej, jak tylko tym, kim jestem faktycznie, a więc – chrześcijanką¹²¹.

Obraz dzbanuszka, na który wskazuje Perpetua wobec nalegań ojca, oddaje rys duchowości afrykańskich chrześcijan. Jest nim uznanie rzeczywistości, które owocuje gotowością na przyjęcie męczeństwa. Umocnienie tej gotowości u ludzi chwiejnej wiary stanowi właśnie cel spisania dzieła. Autor pragnie ukazać czytelnikowi działanie Ducha Świętego, który obdarza mocą wierzących w Chrystusa również w tamtym czasie: *tak więc i my, zgodnie z otrzymaną obietnicą, uznajemy i wielce poważamy zarówno nowe proroctwa, jak i nowe wizje. I wszystkie inne łaski Ducha Świętego traktujemy jako narzędzie zamierzone dla dobra Kościoła, bo przecież został mu On zesłany, aby rozdzielać wszystkie dary na wszystkich, jak Bóg każdemu wyznaczył. Z tego też powodu uważamy za konieczne spisać je i tym samym rozślawić je dla chwały Bożej, aby ludzie chwiejnej wiary, a także ci, którzy jej nie mają wcale, nie sądzili, że tylko w dawnych czasach Bóg obdarzył ludzi swą łaską zsyłając im czy męczeństwo, czy to objawienia¹²².*

Autor opowiadający o męczeństwie Perpetuy i Felicyty pragnie więc przekazać czytelnikowi, iż ideał męczeństwa to nie jest skarb dnia wczorajszego. Duchowość Afrykańczyków streszcza się w gotowości męczeństwa. Zawołaniem określającym tęsknoty Kościoła w Afryce są inne słowa z tego dzieła: *O, najdzielniejsi i najbardziej błogosławieni męczennicy¹²³*. Nie przez przypadek też jedno z pierwszych dzieł Tertuliana nosi tytuł *Ad martyras*. Kartagińczyk używa w nim obrazów sportowych, by oddać perspektywę czekającej uwięzionych wyznawców chwalebnej walki:

A zatem i wy błogosławieni, traktujcie wszystkie trudy więzienne jako ćwiczenie hartu duszy i ciała. Zamierzacie bowiem stoczyć bój, gdzie sędzią będzie Bóg żywy,

¹²¹ Tamże.

¹²² *Pass. Perp.* 1.

¹²³ *Pass. Perp.* 21.

kierownikiem walki Duch Święty, koroną zwycięstwa i nagrodą przyjęcie na wieczność do grona aniołów i osiągnięcie obywatelstwa nieba na wieki wieków. Dlatego też Jezus Chrystus, wasz trener, namaszczał was Duchem Świętym i doprowadzając do miejsca walki chciał przed dniem zwycięstwa odłączyć was od bardziej swobodnego życia i już wcześniej zaprawić do trudnej walki, aby w ten sposób wzmocnić wasze siły¹²⁴.

Obraz Jezusa Chrystusa, który jak dobry trener przygotowuje do walki, namaszczał Duchem Świętym, pokazuje, że dla afrykańskich chrześcijan nie tylko zaparcie się wiary będzie problemem. Poprzeczka była tam ustawiona znacznie wyżej – Tertulian kategorycznie odrzucał możliwość ratowania się ucieczką w czasie prześladowania¹²⁵. Brało się to z obecnego w sercach afrykańskich dziedzictwa, że prawdziwy chrześcijanin gotowy jest przyjąć męczeństwo. Dlatego nie dziwią słowa Tertuliana: *Im częściej bowiem zagrażają nam prześladowania, tym wyraźniej powinniśmy odpowiedzieć sobie na pytanie, jaką w duchu naszej wiary należy przyjąć postawę w ich obliczu*¹²⁶. Odczytywanie ucieczki podczas prześladowań jako braku miłości wobec Chrystusa było naturalną konsekwencją tej perspektywy¹²⁷.

Trudno się więc dziwić, że Tertulian, który przyłączył się do Chrystusa wzruszony świadectwem męczenników, będzie miał problemy ze słabością swoich braci i sióstr. Jest równocześnie dziedzicem afrykańskiego chrześcijaństwa, które akcentowało zarówno

¹²⁴ *Ad. mart.*, 3 – Tertullianus, *Ad martyras*. CCL I, Turnholt 1954. *Do męczenników*. Tłum. E. Stanuła, PSP V, Warszawa 1970.

¹²⁵ Por. Tertulian, *De fuga* 5 – Tertullianus, *De fuga in persecutione*. CCL II, Turnholt 1954. *O ucieczce podczas prześladowań*. Tłum. T. Kołosowski, PSP 55, Warszawa 2007. Por. B. Częsz, dz. cyt. s. 145. J. Słomka sugeruje, że już w *Męczeństwie Perpetuy i Felicyty* znajdują się fragmenty, sugerujące trwanie w Kościele kartagińskim sporu o ucieczkę w czasie prześladowania – tenże, dz. cyt., s. 119.

¹²⁶ *De fuga* 1,1.

¹²⁷ „Kto się lęka, nie wydoskonalił się w miłości” (1 J 4,18). A któż ucieknie przed prześladowaniem, jak nie ten, kogo obleci strach? A któż nie będzie się bał, jak nie ten, kto nie ukocha? Jeżeli zaś zapytasz o radę ducha, cóż Duch ci odpowie? Niemal wszystkich zachęca On do męczeństwa, a nie do ucieczki. Przypomnijmy sobie co mówi: ‘Dobrem dla ciebie jest publiczne wyznanie wiary w Pana, kto bowiem nie przyzna się do niego przed ludźmi, i Pan nie przyzna się do niego. Nie wstydz się! Jako sprawiedliwy składasz świadectwo wiary. Czy można się wstydzić tego, co przynosi chwałę? Nabierzesz mocy, gdy staniesz wobec ludzi. Tak samo mówi i w innym miejscu: ‘Nie bądźcie podobni do tych, którzy leżą na marach, do poronionych płodów, czy tych, którzy ze strachu wypierają się swych poglądów i postawy, lecz bądźcie męczennikami, którzy wielbią tego, który za was cierpiał’” – *De fuga* 9,4.

gotowość przyjęcia męczeństwa, jak i intelektualnego zamiłowania Afrykańczyków do retoryki – nie przez przypadek najważniejszym argumentem *De praescriptione*, jednego z pierwszych swoich dzieł, uczynił preskrypcję – figurę retoryczną używaną w procesach sądowych. Przy takim nastawieniu i przy tak bogatej osobowości, łatwo było wejść w spór, już nie tylko w ramach retorycznych ćwiczeń, nie tylko z wrogiem wobec chrześcijan światem, ale ze swoimi własnym braćmi.

I.3. *Ecclesia sancta* w *Credo* używanym w Afryce w pierwszych wiekach

Po przedstawieniu afrykańskiego tła sporów o świętość Kościoła w III i IV wieku, przejdźmy teraz do rekonstrukcji poszczególnych wyznań wiary starożytnego Kościoła. W kontekście interesującego nas trzeciego artykułu *Credo*, będziemy chcieli dowiedzieć się, czy na podstawie brzmienia starożytnego tekstu można wnioskować o sposobie rozumienia przez ówczesnych chrześcijan pojęcia *Ecclesia sancta*. Czy gdy mówili oni o świętości Kościoła, to rozumieli ją ontologicznie czy moralnie? Po przedstawieniu próby odpowiedzi na to pytanie, będziemy chcieli sprawdzić ślady *Credo* w tym, co dotyczy *Kościola świętego* u protagonistów sporu o jego świętość w III i IV wieku, i stwierdzić czy *Credo* stanowiło dla nich wszystkich ten sam punkt odniesienia, czy było niejako wspólną bazą dla toczonych przez niech sporów.

I.3.1. Świadectwo *Credo* Hipolita Rzymskiego z *Tradycji Apostolskiej*

Słowo *święty* używane w odniesieniu do Kościoła w Nowym Testamencie pojawia się tylko jeden raz w Liście do Efezjan (5,27) – *aby był święty i nieskalany*¹²⁸. Odnoszone do Kościoła występuje natomiast – jak ukazaliśmy to we Wstępie – już w najwcześniejszych przekazach patrystycznych. Ignacy Antiocheński w liście do Kościoła w Tralles nazywa tamtejszy Kościół *świętym*¹²⁹, podobnie mowa jest

¹²⁸ Por. B. Częsz, art. cyt., s. 19.

¹²⁹ Por. *Ad Trall.*, introd.

o *świętym Kościele* w *Męczeństwie Polikarpa*¹³⁰ oraz w *Pasterzu Hermasa*¹³¹. W tych świadectwach przymiotnik *święty* wyraża jednak bardziej więź autorów z adresatami listów albo akcentuje niebiański charakter Kościoła – jak w przypadku Hermasa – aniżeli określa istotną cechę Kościoła. Natomiast po raz pierwszy w literaturze chrześcijańskiej termin *święty Kościół*, użyty w innym, bogatszym znaczeniu, pojawia się w *Tradycji Apostolskiej*¹³², przypisywanej Hipolitowi Rzymskiemu († 235)¹³³.

W tym pochodzącym z III wieku dokumencie zapisana została wiara Kościoła rzymskiego, sięgająca czasu jeszcze wcześniejszego: przełomu II i III wieku. Ta ustalona forma *Credo*, nie stanowi jeszcze *deklaratywnego* (jak zwykliśmy to rozumieć, odmawiając w liturgii *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskie), lecz *interrogatywne*, zbudowane z pytań wyznanie wiary, ściśle związane z kontekstem chrzcielnym¹³⁴. Trudno przypuszczać, by było ono jedynym oficjalnym wyznaniem rzymskim tamtego czasu, ponieważ na przełomie II i III wieku, kiedy formalne modlitwy liturgiczne były jeszcze w fazie rozwoju, istniało wiele podobnych streszczeń wiary¹³⁵. Można sądzić, iż pomiędzy wersjami *Credo*, używanymi w tym samym mieście, nie istniały znaczące różnice. Katechumenowi przystępującemu do chrztu w Rzymie zadawano zatem trzy pytania, w ostatnim z nich łącząc Kościół z Duchem Świętym:

– Wierzysz w Boga Ojca Wszechmogącego?

– Wierzysz w Chrystusa Jezusa, Syna Bożego, który narodził się z Ducha Świętego z Maryi Dziewicy i został ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem, i umarł, i powstał

¹³⁰ Por. *Mart. Polic.*

¹³¹ Por. *Vis.* I,1,6; 1,3; IV,1,3.

¹³² *Trad. Ap.*, SCh 11 (1946); tłum. pol. H. Paprocki, SThV 14 (1976) s. 146-183; M. Michalski, ALP, s. 305-316 (fragm.).

¹³³ Istnieją dwie podstawowe prace, rekonstruujące wczesnochrześcijańskie *Credo*. Pierwsza jest poświęcona trzeciemu pytaniu o wiarę, stawianemu katechumenowi podczas chrztu: P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église pour la Resurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du symbole*, Paris 1947. Druga praca rekonstruuje dzieje wczesnochrześcijańskiego *Credo* we wszystkich jego aspektach: J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, New York 1972. Polscy patrologowie poświęcili natomiast tematowi *Credo* sympozjum naukowe, którego materiały opublikowano w pracy: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*. Red. R. Knapiński, Lublin 1997.

¹³⁴ Zob. S. Longosz, *Struktura Symbolu Apostolskiego*. Tamże, s. 77-98.

¹³⁵ Por. J. N. D. Kelly, dz. cyt., s. 117-119.

żywy z martwych trzeciego dnia, i wstąpił do nieba, i siedzi po prawicy Ojca, i przyjdzie sądzić żywych i umarłych?

– Wierzysz w Ducha Świętego w świętym Kościele i zmartwychwstanie ciała?¹³⁶.

Oryginalna, grecka wersja tekstu zaginęła i posiadamy jedynie rekonstrukcje, dokonane na podstawie zachowanych tłumaczeń. Pierre Nautin, opierając się na analizie porównawczej trzeciego pytania chrzcielnego w wersji etiopskiej, koptyjskiej i arabskiej, a także greckiej zawartej w *Konstytucjach apostołskich* uważa, że jego pierwotny tekst brzmiał: *czy wierzysz w Ducha Świętego w świętym Kościele?*¹³⁷. Potwierdzenie takiego brzmienia znajduje w doksologiach, które cztery razy występują w *Tradycji Apostolskiej: Tibi gloria Patri et Filio cum Spiritu Sancto in sancta ecclesia*¹³⁸.

Podobnie rekonstruuje tekst Hipolita John Kelly. Nie zgadza się z Nautinem, że pełna wersja trzeciego pytania dotyczyła wiary w *Ducha Świętego, który jest w Świętym Kościele dla zmartwychwstania ciała*¹³⁹. Skłonny jest jednak przyjąć, że właściwa lektura zasadniczej części pytania powinna brzmieć: *czy wierzysz także w Ducha Świętego w świętym Kościele*¹⁴⁰.

Istnieje zatem zgodność badaczy co do tego, że *Credo* chrzcielne w trzecim pytaniu brzmiało: *credis in Spiritum Sanctum in Sanctam Ecclesiam*¹⁴¹. Ważniejsza jednak prócz tej zgodności co do rekonstrukcji brzmień jest zgodność odnośnie do

¹³⁶ Brzmienie pytań przytaczam za Pietrasem z jego wystąpienia na sympozjum KUL, poświęconego dziejom symbolu wiary. Przytaczając tekst z *Tradycji Apostolskiej* podał on jednak w nawiasie wersję, dotyczącą wiary w Kościół „Wierzysz w Ducha Świętego, w święty Kościół (lub: w świętym Kościele) i zmartwychwstanie ciała?”. Taki sposób przedstawienia oddaje według niego stan dyskusji wokół problemu redakcji pytania o wiarę w Ducha Świętego i Kościół w tekście Hipolita. Pozostają jednak przy brzmieniu *Wierzysz w Ducha Świętego w świętym Kościele*, zważywszy na podstawową zgodność w tej kwestii dwóch największych badaczy dziejów *Credo*, Nautinia i Kellego – por. H. Pietras, *Geneza Symbolu Apostolskiego*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*. Red. R. Knapieński, Lublin 1997, s. 63-76.

¹³⁷ Por. P. Nautin, dz. cyt., s. 14; s. 18-19.

¹³⁸ Por. tamże, s. 13-20.

¹³⁹ Por. J. N. D. Kelly, dz. cyt., s. 153. Por. P. Nautin, dz. cyt., s. 19: „Le nombre et la qualité des témoins qui soutiennent la leçon ‘Crois-tu aussi à l’Esprit-Saint dans la sainte Église’. En-même temps que sa conformité avec le langage d’Hippolyte, emportent alors définitivement notre adhésion”.

¹⁴⁰ Por. J. N. D. Kelly, dz. cyt., s. 153.

¹⁴¹ Nautin tekst oryginalny rekonstruuje po grecku, tutaj przytaczam jego łacińskie brzmienie – por. P. Nautin, dz. cyt., s. 20.

wymowy tekstu w tym, co dotyczy *Ecclesia sancta*¹⁴². Wyraża ją idea związku Ducha Świętego z Kościołem. Teza pracy Nautina miała właśnie na celu wykazanie, że tekst *Tradycji Apostolskiej* dostarcza świadectwa na temat rozumienia świętości Kościoła w okresie starożytnym¹⁴³. Zestawienie obok siebie Ducha Świętego i świętego Kościoła, nie jest tylko zabiegiem słownym, ale wskazaniem na relację między świętością Jednego i drugiego: Kościół jest święty, ponieważ jest w nim Duch Święty¹⁴⁴. Kiedy więc Hipolit i jemu współcześni wyznawali wiarę w *Credo*, świętość Kościoła nie oznaczała dla nich przede wszystkim czystości moralnej członków Kościoła, ale odniesienie Kościoła do Boga¹⁴⁵.

Wniosek, że redakcja i brzmienie trzeciego pytania, zadawanego katechumenowi podczas chrztu, odzwierciedla wiarę ówczesnego Kościoła, wyprowadza z pracy Nautina również Yves Congar. Na oddanie tej idei używa sformułowania *świadomość eklezjologiczna*¹⁴⁶. Według niego w tamtym czasie w całym Kościele antycznym łączono wewnętrznie Ducha Świętego, Kościół, Chrzest, odpuszczenie grzechów, zbawienie. To stanowiło wspólny fundament eklezjologii: Kościół był dla wszystkich wyłącznym miejscem obecności Boga i zbawienia¹⁴⁷. Przeżywano i ujmowano w wierze Kościół, nawiązując do słów Apostoła: *jeden Kościół, jeden chrzest, jedno zbawienie* (Ef 4,5). Przyjmując chrzest, wyznawano więc wiarę w Ducha Świętego, który jest w świętym Kościele i dokonuje w nim zbawienia. Zatem to Duch Święty był dla ówczesnych chrześcijan źródłem świętości Kościoła¹⁴⁸.

¹⁴² Zgodni co do tego są Y. Congar, B. Częsz (z idei ścisłego związku Ducha Świętego z Kościołem uczynił punkt wyjścia do badań tego zagadnienie u Ireneusza z Lyonu i Tertuliana – por. B. Częsz, dz. cyt.), H. Pietras, J. Słomka – do ich prac odwołuję się w toku niniejszego punktu.

¹⁴³ Por. P. Nautin, dz. cyt., s. 14.

¹⁴⁴ Por. B. Częsz, art. cyt., s. 20-21; tak samo interpretuje Congar, dz. cyt., s. 48-51.

¹⁴⁵ Por. P. Nautin, dz. cyt., s. 62.

¹⁴⁶ Por. Y. Congar, dz. cyt., s. 48-51.

¹⁴⁷ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*. Kraków 2000, s. 332-333.

¹⁴⁸ Omawiając pracę Kellego w fragmencie, który dotyczy *Ecclesia sancta* w *Credo*, Słomka zauważa, że najistotniejsze dla badań eklezjologicznych jest, iż w trzecim segmencie znajduje się w jednej linii z Duchem Świętym wyznanie wiary w święty Kościół, czyli – w przeciwieństwie do segmentów przedstawiających to, co dotyczy Boga, czyli Osoby Ojca i Syna – zawiera jako przedmiot wiary rzeczywistości stworzone – Por. J. Słomka, dz. cyt., s. 25-30.

I.3.2. *Gdzie wzywamy Trzech, musi być i Kościół* – świadectwo tekstów Tertuliana nawiązujących do *Credo* chrzcielnego

Wiele wskazuje na to, że *Credo*, o którym świadczy Hipolit Rzymski, ujmujące świętość Kościoła w znaczeniu ontycznym, a nie moralnym, przyjmowano także w Afryce¹⁴⁹. Bardzo ważnym świadkiem w tym względzie jest znowu Tertulian. W jego dziełach tylko raz, w traktacie *Adversus Marcionem*, pojawia się wprost sformułowanie *sancta Ecclesia*. Kartagińczyk odwołuje się do słów swojego adwersarza, w których pojawia się określenie *Kościół święty*. Tertulian komentując porównanie Kościoła – matki do Sary rodzącej Abrahamowi wolne dzieci, mówi wtedy o szlachetności chrześcijan¹⁵⁰. Kościół zostaje więc przez niego personifikowany – rodzi dzieci Bogu¹⁵¹.

Ważniejszy niż powyższe nawiązanie do słów adwersarza jest natomiast wspomniany już sposób postrzegania przez Tertuliana duchowych początków Kościoła afrykańskiego. Tertulian, współczesny św. Hipolitowi, musiał znać przytoczone przez niego formuły *Credo*, ponieważ z Rzymu do Afryki jest niedaleko nie tylko geograficznie, ale i liturgicznie¹⁵². Istotnym dowodem łączności Afrykańczyków z Rzymem jest wspomniany już fragment *De praescriptione haereticorum*, w którym na opisanie więzi wiary Rzymu i Afryki używa słowa *contesserare*¹⁵³.

Dla Tertuliana i innych pisarzy wczesnochrześcijańskich tym *contesseratio* była wspólnota nauki. Prawowitą wiarę zawierają opisane przez Tertuliana reguły wiary. *Regula fidei* albo po prostu *reguła* to dla niego korpus nauczania, które Chrystus przekazał Kościołowi do wierzenia¹⁵⁴. Znajdziemy w nich prawie takie same

¹⁴⁹ Zob. F.J. Badcock, *Le credo primitif d'Afrique*, Revue Bénédictines 45 (1933), s. 3-29.

¹⁵⁰ Tertulian przypomina słowa Marcjona, w których mówi o przystąpieniu do *świętego Kościoła*: „na przyrzeczony przez nas Kościół święty, który jest Matką naszą” – por. *Adv. Marcionem* 5,4 – Tertullianus, *Adversus Marcionem*. CCL I, Turnholt 1954. *Przeciw Marcjonowi*. Tłum. S. Ryznar, PSP 58, Warszawa 1994.

¹⁵¹ Por. P. Nautin, dz. cyt., s. 56; J. N. D. Kelly, dz. cyt., s. 157.

¹⁵² Por. H. Pietras, art. cyt., s. 64.

¹⁵³ *De praescr.* 36.

¹⁵⁴ „Wiara zaś nasza ujęta jest w pewną regułę i jej to właśnie zamierzamy na tym miejscu bronić. Wyznajemy więc to, w co wierzymy, mianowicie: że jeden jest tylko Bóg, stwórca świata, który wszystko z niczego do bytu powołał za pośrednictwem Słowa, jakie najpierw z siebie wyłonił. Słowo to, Synem Bożym nazywane, w rozmaity sposób ukazywało się, jako Bóg patriarchom i przemawiało zawsze przez proroków, na koniec zaś z Ducha Świętego i mocy Boga Ojca zstąpił na dziewicę Maryję, w jej łonie stało się ciałem i zrodziło się z niej jako Jezus Chrystus. Następnie ów Chrystus ogłosił nowe prawo i nową obietnicę Królestwa niebieskiego; czynił cuda, został ukrzyżowany, zmartwychwstał trzeciego

sformułowania, jak w tekście Hipolita, co potwierdza istnienie wspólnoty przekonania o wzajemnym związku Ducha Świętego z Kościołem, wyrażanego przez chrzcielne wyznanie wiary¹⁵⁵.

Choć w tekście reguł wiary z *De praescriptione* (13 i 36) nie ma sformułowania o świętym Kościele, Kościół jest tam zawarty, choć niewyrażony wprost. Można Kościół po pierwsze rozpoznać jako ten, któremu sama reguła została przekazana – jako strażniczkę depozytu wiary. Ale jest też on obecny tam, gdzie wyznaje się Ducha Świętego, ponieważ – jak widzieliśmy – wyznawanie wiary w Ducha Świętego wiązało się w starożytności z wyznawaniem *świętego Kościoła*.

Fakt, że Tertulian przyjmował wynikające z *Credo* Hipolita Rzymskiego przesłanie, iż w chrzcie wyznawano wraz z Duchem Świętym także święty Kościół, poświadcza fragment traktatu *De baptismo*¹⁵⁶. Odpowiadając na zasianą przez heretyków wątpliwość, dlaczego sam Jezus nie chrzczył, Tertulian wylicza powody, dla których miałby to robić i uzasadnia, że żaden z nich nie był wystarczający:

Lecz niech się nikt nie lęka z tego powodu, że on sam nie chrzczył. Dla kogo bowiem miał chrzczyć? Ku pokucie? W tym celu posiadał poprzednika. Dla odpuszczenia grzechów? Udzielał je jednym słowem. Dla siebie samego? Ukrywał się przecież w swej uniżoności. Dla Ducha Świętego? Jeszcze nie wstąpił do Ojca, aby zesłać Ducha Świętego. Dla Kościoła? Jeszcze nie został zbudowany przez Apostołów. Przeto uczniowie, jako jego słudzy, chrzcili jak Jan jego wysłannik¹⁵⁷.

W tych słowach kartagińskiego teologa można dopatrzeć się echa chrzcielnych pytań o wiarę, które autor, podczas komponowania tekstu, miał w pamięci i włączył w swoje rozważania. Wśród nich, oprócz imion Świętej Trójcy, znajdowało się jak

dnia, wstąpił do nieba i siedzi po prawicy Ojca. W swoim zastępstwie zesłał moc Ducha Świętego jako przewodnika wierzących. Przyjdzie kiedyś w chwale, aby przyjąć świętych do uczestnictwa w życiu wiecznym i obietnicach nieba, złych zaś skazać na karę ognia wiecznego, po wskrzeszeniu tak jednych jak i drugich w ich dawnym ciele. Ta właśnie reguła wiary ustanowiona, jak to udowodnimy, przez Chrystusa nie podlega dla nas żadnej dyskusji, poza tą, którą wszczynają heretycy i z której rodzą się heretycy” – *De praescr.* 13.

¹⁵⁵ Por. J. Quasten, *Patrologia*, t. I: *Fino a Concilio di Nicea*. Casale Monferrato 1980, s. 560-561; por. też H. Pietras, art. cyt., s. 64

¹⁵⁶ Tertullianus, *De baptismo*. CCL I, Turnholti 1954. *O chrzcie*. Tłum. E. Stanula, PSP 5, Warszawa 1970, s. 133-154

¹⁵⁷ *De bapt.* 11.

widać także pytanie o Kościół¹⁵⁸. Potwierdzenie obecności Kościoła w znanych Tertulianowi pytaniach chrzcielnych przynosi też świadectwo innego fragmentu *De baptismo*. Stanowi go słynny tekst, podstawa wszelkich rozważań eklezjologii Tertuliana:

Jeśli bowiem na trzech świadkach opiera się każde słowo boże, to chyba tym bardziej i dar? Liczba osób boskich zupełnie wystarcza do umocnienia naszej ufności zwłaszcza, że z błogosławieństwa będziemy posiadali tych samych sędziów co i poręczycieli zbawienia. Gdy zaś daje się w zastaw i świadectwo wiary, i obietnicę zbawienia, to z konieczności należy uczynić wzmiankę o Kościele, ponieważ gdzie trzech, to jest Ojciec, Syn i Duch Święty, tam i Kościół, który stanowi ciało dla tych trzech¹⁵⁹.

Te słowa Kartagińczyka potwierdzają, że oczywiste było dla niego, iż Kościół jest koniecznie wymieniany tam, gdzie wyznawana jest Trójca Święta, czyli podczas celebrowania chrztu¹⁶⁰. Podobnie brzmi tekst o relacji Kościoła z Osobami Boskimi z traktatu *De oratione*, w którym Tertulian tłumaczy znaczenie wzywania Ojca w pierwszych słowach *Modlitwy Pańskiej*:

Gdy mówimy: „Ojcze”, wyznajemy Boga. To wezwanie jest wyrażeniem synowskiego stosunku do władzy ojcowskiej. W Ojcu wzywa się i Syna, bo jest powiedziane

¹⁵⁸ Oryginalne brzmienie tekstu bardziej niż polskie tłumaczenie przypomina pytania chrzcielne Hipolita, przez fakt używania przyimka „in”, jak w pytaniach chrzcielnych: „sed nec moveat quosdam quod non ipse tinguerebat. in quem enim tingeret? in paenitentiam? Quo ergo illi praecursorem? in peccatorum remissionem, quam verbo dabat? in semetipsum, quem in humilitate celabat? in spiritum sanctum, qui nondum ad patrem ascenderat? in ecclesiam, quam nondum apostolis struxerat?”

¹⁵⁹ *De bapt.* 6 – „cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pigneretur, necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus; ibi ecclesia quae trium corpus est”.

¹⁶⁰ Podobnie interpretuje ten fragment Czesz, przytaczając dyskusję nad możliwymi znaczeniami sformułowania „corpus trium”. Jedno ze znaczeń związane jest właśnie z chrzcielnym kontekstem pojawienia się sformułowania: „Klasycznie ortodoksyjną naukę możemy widzieć także w *De bapt.* 6 jeśli przyjmiemy jeszcze inną interpretację interesującego nas tekstu. Bazuje ona na kontekście literackim analizowanego fragmentu. Tertulian omawia formułę chrzcielną. Chce więc stwierdzić, że Kościół jest najważniejszym miejscem do wyznania wiary w trzy Osoby Boskie. W chrzcielnym wyznaniu wiary uwydatnia się najpełniej związek trzech Osób Boskich z Kościołem. Chrztu bowiem udziela się w imię Trójcy Świętej, a chrzest nie jest ważny poza Kościołem. Chrzest jest bramą umożliwiającą wejście do Kościoła, który jest obrazem Kościoła niebieskiego (por. *De bapt.* 15). Ci, którzy przez chrzest wchodzą do Kościoła, uzyskują przystęp do ‘społeczności świętych’ (coetus sanctorum), a równocześnie wchodzą w posiadanie Ducha Świętego” – B. Czesz, dz. cyt., s. 179.

„Ja i Ojciec jedno jesteśmy”. Nie pomija się tu i Matki – Kościoła. Wszak w Synu i Ojcu wyznaje się i matkę; w niej znajduje się imię Ojca i Syna. Tak więc w tym samym sposobie wyrażania i słowie oddajemy cześć Bogu, pamiętamy o przykazaniu i wspominamy tych, którzy zapomnieli o Ojcu¹⁶¹.

Jeżeli wziąć pod uwagę przytoczony wcześniej tekst traktatu *De baptismo*, nazywający Kościół *ciałem dla Trzech*, mielibyśmy i w tym fragmencie podobny obraz: w Synu i w Ojcu wyznaje się Kościół Matkę, w niej natomiast znajdują się Imiona Ojca i Syna. Tertulian nie mówi tutaj co prawda o Duchu Świętym, podobnie jak w przytaczanych wyżej tekstach nie wspominał o Kościele, chociaż mówił o Duchu Świętym. Na zasadzie analogii możemy jednak powiedzieć, że i tutaj mamy do czynienia z przekonaniem, iż wystarczy wyznawać Ducha Świętego, by wyznawać Kościół i wystarczy wyznawać Kościół, by wypowiedzieć wiarę w Ducha Świętego. Dla Tertuliana to Duch Święty przechowuje imiona Ojca i Syna w Kościele, który jest Ich ciałem.

Co ciekawe, również okres montanistyczny dostarcza potwierdzenia, że dla Tertuliana było czymś oczywistym łączenie w pytaniach chrzcielnych Ducha Świętego z Kościołem. W jednym z tekstów, napisanych przez autora już w pełni montanistycznego zaangażowania, wyraźnie widać, że do pytań o wiarę, wynikających z ewangelicznego nakazu chrzczenia w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, dodawano jeszcze jakieś inne kwestie:

A zatem, zaczynając od chrztu: w momencie gdy mamy zejść do wody, albo i nieco wcześniej w kościele, pod przewodnictwem biskupa, zaświadczamy, że wyrzekamy

¹⁶¹ *De oratione*, 2 – Tertullianus, *De oratione*. CCL I. Turnholti 1954. *O modlitwie*. Tłum. W. Kania, PSP 5, Warszawa 1970, s. 114-132. Ten fragment *De oratione* jest przykładem trudności tłumaczenia Tertuliana. Wypowiadając się o Kościele operuje często przenośnią, co wymaga koniecznych interpretacji. Wspomniany fragment rozpoczyna się od słów: „Gdy zatem mówimy ‘Ojczy’ zwracamy się do Boga i wyznajemy przez to szacunek i moc. Równocześnie w Ojcu wzywany jest i Syn, bo powiedział ‘Ja i Ojciec jedno jesteśmy’”. Dalszy tekst zaczyna jednak następczo trudności: „Ne mater quidem Ecclesia praeteritur, siquidem in filio et patre mater recognoscitur, de qua constat et patris et filii nomen”. Pietras oddaje to słowami: „Nie pomija się tu nawet Matki Kościoła, jako, że w Synu i Ojcu wyznaje się i matkę; z tego też wnosi się o imionach Ojca i Syna” (tłum. H. Pietras, w: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, wstęp i opracowanie H. Pietras, Kraków 1993, s. 35). Jednakże tłumaczenie Kani z PSP, inaczej oddaje myśl Tertuliana: „Nie pomija się tu i Matki – Kościoła. Wszak w Synu i Ojcu wyznaje się i matkę; w niej znajduje się imię Ojca i Syna” – PSP 5, s. 115. Dla nas ważny jest, nieobecny u Pietrasa, zwrot, że w „Matce – Kościele znajdują się imiona Ojca i Syna”.

się diabła, jego przepychu i jego aniołów. Następnie jesteśmy trzykrotnie zanurzani w wodzie odpowiadając nieco więcej niż Pan nakazał w ewangelii – *Dehinc ter mergitamur amplius aliquid respondentes quam Dominus in euangelio determinauit*¹⁶².

W słowach o odpowiadaniu *nieco więcej niż nakazał Pan* możemy widzieć nawiązanie do pytań stanowiących dodatkowe klauzule do chrzcielnych pytań wynikających z nakazu Jezusa¹⁶³. Znamienny jest tutaj fakt, że to Kościół był autorem tych dodatków. Tertulian w okresie montanistycznym potwierdza więc, iż Kościół mógł tego dokonać, a zmiana dotyczyła właśnie pytania, w którym do wiary w Ducha Świętego dodawano pytanie o święty Kościół.

Paradoksalnie, to okres montanistyczny Tertuliana dostarcza potwierdzenia tezy Nautina – analizującego *Credo z Tradycji Apostolskiej* – o wzajemnym związku Ducha Świętego z Kościołem. Już bowiem wtedy w swoich pismach Tertulian twierdził – myśl tę rozwinęli donatyści – że z powodu zaniechania separacji poważnego grzesznika, grzech indywidualny przechodzi na wspólnotę, a w konsekwencji Duch Święty wycofuje się z Kościoła¹⁶⁴. Tracąca Ducha Świętego wspólnota przestaje natomiast być Kościołem – ta myśl poświadcza, że również w okresie montanistycznym Tertulian podzielał przekonanie, że to Duch Święty decyduje o istnieniu Kościoła i jego świętości.

1.3.3. Od interrogatywnego do deklaratywnego *Credo*

Nic nie wskazuje na to, żeby inną perspektywę aniżeli związek Ducha Świętego z Kościołem posiadali i wyrażali kolejni uczestnicy sporów o *Ecclesia sancta*. Choć

¹⁶² *De cor.* 3 – Tertullianus, *De corona militis*. CCL II, Turnholt 1954. *O wieńcu*. Tłum T. Skibiński, PSP 55, Warszawa 2007.

¹⁶³ Por. J. N. D. Kelly, dz. cyt., s. 155-160. Komentując ten fragment Tertuliana, Kelly sugeruje, że umieszczenie *Świętego Kościoła* w pytaniach chrzcielnych, wydaje się wiązać z teologicznym klimatem epoki, w której pojawiają się liczne herezje i sekty, zwłaszcza gnostyckie. Sytuacja wymagała odróżniania się od nich, poprzez wyznawanie prawdziwej wiary w prawdziwym Kościele. Rozwinięcie pytań kierowanych do katechumena byłoby zdaniem Kellego ubocznym produktem kościelnych polemik.

¹⁶⁴ Zob. w niniejszej pracy, s. 91.

zmienia się sformułowanie trzeciego artykułu *Credo*, przekonanie o świętości Kościoła pochodzącej od Boga jest wspólne dla wszystkich.

Pół wieku po Tertulianie, Cyprian z Kartaginy napisał tekst, dotyczący ważności chrztu heretyków. Chodziło o ludzi związanych z Nowacjanem, który w 251 roku, po wyborze Korneliusza na stanowisko biskupa Rzymu, do którego pretendował Nowacjan, znalazł biskupów, którzy go wyświęcili i sam chciał zasiąść na katedrze Apostołów Piotra i Pawła. Dlatego nazywany jest pierwszym antypapieżem w historii, który stworzył schizmę nazywaną od jego imienia schizmą nowacjan¹⁶⁵. W pochodzącym z 255 roku liście 69 Cyprian tak mówi o ich chrzcie:

Jeśli się kto temu sprzeciwi i mówi, że Nowacjan trzyma się tegoż samego prawa, co Kościół katolicki i przy chrzcie używa tegoż samego symbolu (wiary), co i my, że wyznaje tegoż Boga Ojca, tegoż Syna Chrystusa, tegoż Ducha Świętego i że dlatego ma władzę udzielania chrztu, że co do zapytań przy chrzcie, zdaje się od nas nie różnić, to niechaj każdy, kto sądzi, że może się tym tłumaczyć, wie najpierw o tym, że co do symbolu i pytań nie jesteśmy na równi ze schizmatykami. Gdy ci bowiem mówią: „wierzysz w grzechów odpuszczenie i żywot wieczny przez Kościół święty?”, to kłamią przy tym pytaniu, ponieważ nie mają Kościoła. Wtedy świadczą swym głosem, że przebaczenie grzechów tylko przez Kościół święty może być udzielone, a nie mając go, okazują, że grzechy u nich darowane być nie mogą¹⁶⁶.

Tekst ten jest bardzo ważnym świadectwem w odtwarzaniu dziejów wczesnych wyznań wiary. Jako pierwszy autor, Cyprian mówi w nim o symbolu wiary, którego używają i katolicy, i nowacjanie – *eodem symbolo quo et nos baptizare*, chociaż słowo *symbol* nie odnosi się tutaj jeszcze do deklaratywnego *Credo*. Pytania chrzcielne były jednak już wtedy bardzo określone, co potwierdza biskup, używając zwrotu *interrogationes baptismia* – były takie same dla katolików i nowacjan, a zatem w Afryce i w Rzymie¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Por. H. J. Vogt, *Novatian*, EECh.

¹⁶⁶ *Epist.* 69,7 – Cyprianus, *Epistularium*. CCL III B, Turnholti 1994. *Correspondance*. CUF II, Paris 1961. *Listy*. Tłum. W. Szoldrski, PSP 1, Warszawa 1969.

¹⁶⁷ To, co Cyprian nazywa *interrogationes baptismia*, potwierdzi w odpowiedzi na jego ujęcie chrztu heretyków, biskup Firmilian z Cezarei Kapadockiej w liście, który umieszcza się w zbiorze listów Cypriana pod numerem 75. Przytacza on przykład pewnej szalonej kobiety, która fałszywie chrzciała,

Znaczenie, w jakim Cyprian używa słowa *symbol*, jest zbliżone do późniejszego objaśnienia, nadanego mu przez Rufina z Akwilei (+ 410) w pochodzącym z 404 roku komentarzu do wyznania wiary *Commentarius in symbolum apostolorum*¹⁶⁸. Rufin używa takich zwrotów, jak *indicium, signum, collatio*, co po polsku oznaczałoby *znak rozpoznawczy, dowód, pamiątkę, zbiór*. Słowo *symbol* jest więc użyte przez Cypriana w sposób bliski temu, co Tertulian nazywał *contesseratio hospitalitatis* – myśląc o regule wiary wspólnej oddalonym od siebie Kościołom.

We wspomnianym przez Cypriana symbolu wiary znajdujemy istotne potwierdzenie łączenia Ducha Świętego i Kościoła. Święty biskup mówi, że pytano o wiarę *w grzechów odpuszczenie i żywot wieczny przez Kościół święty – credis in remissionem peccatorum et uitam aeternam per sanctam ecclesiam*¹⁶⁹.

W słowach Cypriana z Kartaginy znajdują się więc potwierdzenia, że nowacjanie mieli to samo co katolicy wyznanie wiary. We wstępie do polskiego tłumaczenia dzieła Nowacjana *De Trinitate*, znajduje się informacja, że – na podstawie analiz dzieła – da się zrekonstruować, iż autor bardzo blisko odnosił się do chrzcielnego wyznania wiary Kościoła rzymskiego¹⁷⁰. Wynika z tego, że mimo iż Nowacjan pozostawał w schizmie wobec biskupa Cypriana, było dla niego rzeczą oczywistą wyznawanie wiary w Ducha Świętego i święty Kościół. I Nowacjan, i Cyprian mówili więc w *Credo*, że wierzą w święty Kościół, przez fakt pozostawania wobec siebie w odłączonych wspólnotach pokazując jednak, że inaczej te słowa rozumieli.

W swojej książce poświęconej *Credo* John N.D. Kelly omawia świadectwa Tertuliana i Cypriana w rozdziale zatytuowanym *W stronę ustalonego Credo*¹⁷¹. Obaj świadkowie potwierdzają obecność chrzcielnych formuł wyznania wiary, co odbywało

choć używała przyjętych w Kościele formuł: „chrzcila również wielu, przywłaszczając sobie właściwe słowa zapytań, aby się zdawało, że nie odstępuje od przepisu kościelnego. Cóż jednak powiemy o tym chrzcie, którym najniegodziwszy szatan chrzcil przez ową kobietę? Czy i to Stefan i jego zwolennicy potwierdzą, tym więcej, że nie brakło tu symbolu Trójcy i należytych, kościelnych zapytań – *usitata et legitima verba interrogationis*” – por. *Epist.* 75,10; Por. też J. N. D. Kelly, dz. cyt., s. 53-57.

¹⁶⁸ Por. *Expositio Symboli*, CCL XX, 133-182. Tłum. L. Gładyszewski: *Rufina katecheza Symbolu*, *Studia Gnesnensia*, 6 (1981), s. 23-64; por. też J. Słomka, dz. cyt., s. 26.

¹⁶⁹ *Epist.* 69,7. Jakby mając w uchu brzmienie pytań chrzcielnych, powie też, że odpuszczenie grzechów może dokonać się wyłącznie w *świętym Kościele* „*remissionem peccatorum non dari nisi per sanctam ecclesiam posse*”.

¹⁷⁰ Por. G. Jaśkiewicz, *Wprowadzenie*, w: Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, *ŻMT* 35 Kraków 2005, s. 21-23 – Novatian, *De Trinitate* – CCL 4, Turnholt 1972.

¹⁷¹ Por. J. N. D. Kelly, dz. cyt., s. 62-100.

się poprzez pytania zadawane katechumenowi. Natomiast tekst *Credo* deklaratywnego jest najwcześniej potwierdzony w języku greckim. I choć napisany w tym języku, nazywany jest przez badaczy *Vetus Symbolum Romanorum*, ponieważ oddaje wiarę Kościoła rzymskiego i stanowi rozwinięcie wyznania zamieszczonego przez Hipolita w *Tradycji Apostolskiej*. Autor tekstu, Marceili z Ancyry, napisał go ok. 337 roku, kiedy oskarżony o herezję sabelianizmu, przesłał wyznanie wiary papieżowi Juliuszowi I jako dowód swojej prawowierności¹⁷². Po łacinie ten *stary symbol rzymski* jest poświadczony przez wspomnianego już Rufina z Akwilei (+ 410)¹⁷³, który objaśnia go, zestawiając z symbolem wyznawanym przez Kościół w Akwilei. Zarówno grecka, jak i łacińska wersja mają w interesującym nas, trzecim artykule, słowa o wierze w *Ducha Świętego, święty Kościół, odpuszczenie grzechów i zmartwychwstanie ciała*.

W świetle przytoczonych powyżej świadectw można być pewnym, że uczestnicy kryzysu donatystycznego, który rozpoczął się po ustaniu prześladowania Dioklecjana w 305 roku, znali to wyznanie wiary. Donatysta Parmenian i jego katolicki oponent Optat z Milewy, pisali swoje dzieła około kilkadziesiąt lat po tekście zapisanym przez Marcelego, w drugiej połowie IV wieku¹⁷⁴.

Po dwustu latach w Afryce Północnej Kościół przyjął zatem formułę *Credo*, która przeszła od interrogatywnej formy chrzcielnej do deklaratywnego symbolu, przypominającego w formie ten, który używamy dzisiaj w liturgii. Wszyscy nasi autorzy dzielili z innymi to samo *Credo*, przyjmowane w Kościołach w ich czasach. Najstarsze świadectwa potwierdzają, że w trzecim artykule *Credo* wyznawano wiarę w Ducha Świętego w świętym Kościele. Było to wyrazem wiary, że Duch Święty w Kościele dokonuje swojego dzieła i dlatego Kościół jest święty. Przeświadczenie o relacji świętości: świętość Ducha Świętego określa świętość Kościoła, jest wyraźnie uchwytnie w dziełach protagonistów sporów o świętość Kościoła.

Jednakże ze względu na codzienne przeżywanie wiary chrześcijan, którzy stanowili ten święty Kościół, a zatem w kontekście tego, co stanowiło moralny

¹⁷² Por. Epiphanius, *Haeresis* 72,3, – odwołanie za: S. Longosz, art. cyt., s. 85.

¹⁷³ Por. Por. *Expositio Symboli*, CCL 20, 133-182.

¹⁷⁴ Uważa się, że Parmenian swoje dzieło stworzył około 364, Optat zaś napisał odpowiedź około 366 (niektórzy uważają, że były dwie redakcje dzieła: 366-267 i 385-390) – Por. F. Scorza Barcellona, *Optatus*; W. H. C. Frend, *Parmenian*, w: EECh.

aspekt świętości Kościoła, nasi protagoniści będą stawali w szranki polemiki, jak świętość pojmować. Wszyscy przyjmowali słowa *Credo*, wszyscy byli zgodni, że świętość Kościoła pochodzi z obecności Ducha Świętego. Jednak to przeświadczenie, obecne we wspólnotach, w których tak bardzo akcentowano gotowość na przyjęcie męczeństwa – jako znak prawdziwej tożsamości chrześcijan – musiało prędzej czy później doprowadzić do pytania o obecność grzeszników w świętym Kościele. Paradoksalnie, postawienie tej kwestii potwierdzało jak bardzo mocno ówcześni chrześcijanie afrykańscy wierzyli, że Duch Święty jest naprawdę realnie obecny w społeczności Kościoła.

Rozdział II

Spór pierwszy – Tertulian: katolickie i montanistyczne ujęcie świętości Kościoła i jego członków

Można powiedzieć, że początek sporu o świętość Kościoła w Afryce Północnej jest w świetle źródeł wyraźnie uchwytny. Konflikt narastał od pewnego czasu i dotyczył prawdziwości *nowego proroctwa*, związanego z Montanem i osobami z jego otoczenia¹⁷⁵. Impulsem stał się edykt pewnego biskupa, dotyczący możliwości odpuszczania poważnych grzechów – *przestępstwa cudzołóstwa i rozpusty (moechiae et fornicationis delicta)* tym, którzy odbyli pokutę¹⁷⁶. Około 211, 212¹⁷⁷ roku, gorąco opowiadający się za nowym proroctwem Tertulian, wystąpił w traktacie *De pudicitia* przeciw *psychikom*, jak ich nazywa, czyli przeciw Kościołowi katolickiemu¹⁷⁸. Pojawienie się tego dzieła stanowi uchwytną oś sporu¹⁷⁹, w którym stronami są montaniści, uosabiani przez Tertuliana oraz Kościół katolicki. Temu ostatniemu w swoim dziele oprócz nazwy psychików przypisuje określenie *numerus episcoporum* w przeciwieństwie do zwrotu *Ecclesia Spiritus*¹⁸⁰, który odnosi do montanistów.

¹⁷⁵ Podobnie jak wiele prądów myślowych przybywało do Afryki ze Wschodu, także montanizm stamtąd napłynął, choć prawdopodobnie dokonało się to przez Rzym. Słomka twierdzi, że na pewno przybył z Rzymu – por. J. Słomka, dz. cyt., s. 116. U zwolenników montanizmu można wyróżnić następujące cechy charakterystyczne: przypisywanie nadzwyczajnej roli kobietom przekonanie, że Pepuza jest nowym Jeruzalem; rygorizm ascetyczny; nadużywanie tytułu męczennika; niebezpieczne dążenie do męczeństwa – por. B. Częsz, dz. cyt., s. 141, por. J. Słomka, dz. cyt., s. 60–89. Na temat cech charakterystycznych montanizmu i eschatologii – zob. K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, Paderborn 1907, s. 138. Na temat montanizmu pierwotnego i późniejszego, którego granicę stanowi III wiek – zob. K. Aland, *Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie*, w: *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloch 1960, s. 114.

¹⁷⁶ Tertullianus, *De pudicitia*. CCL II, Turnholt 1954. *O wstydlivosti*. Tłum. K. Obrycki, PSP 65, Warszawa 2007.

¹⁷⁷ Por. T. D. Barnes, dz. cyt., s. 55.

¹⁷⁸ Por. J. Quasten, dz. cyt., s. 551-553.

¹⁷⁹ Por. J. Słomka, dz. cyt., s. 123.

¹⁸⁰ Por. *De pud.* 21.

II.1. Początek sporów o świętość Kościoła – montanizm, Tertulian i protest przeciw *paenitentia secunda* wobec grzechu cudzołóstwa

Ponieważ Tertulian jest świadom, że zwraca się przeciw wspólnotcie, z którą kiedyś dzielił naukę, można powiedzieć – choć sam tego tak nie nazywa – że polemizuje z samym sobą:

Będzie tu zatem chodzić o powód wystąpienia przeciw psychikom (czyli ludziom zmysłowym), przeciw wspólnotcie także w moich dawnych poglądach z tymi, którzy zarzucają mi to bardziej teraz jako znak niestałości. Nigdy jednak odrzucenie wspólnoty poglądów nie powinno przesądzać o przestępstwie. To jako nie byłoby łatwiej błądzić z wieloma, gdy prawda umiłowana jest tylko przez niewielu¹⁸¹.

Powyższe słowa z początku traktatu Kartagińczyka rzucają również światło na pytanie, czy spór toczył się wewnątrz tej samej wspólnoty. Przez wieki tradycji Kościoła i później wśród badaczy utrzymywało się przeświadczenie, że Tertulian był schizmatykiem. Występowałby więc tutaj jako ktoś odłączony od Kościoła. Dzisiaj coraz częściej prezentowane są argumenty, że szło raczej o przeciwstawne poglądy, czyli spór mieściłby się w łonie tego samego Kościoła¹⁸².

Tertulian właściwie postawił znak zapytania nad związkiem Ducha Świętego z Kościołem, który oznaczał, że Duch Święty udziela się człowiekowi w sposób zwyczajny w Kościele i poprzez Kościół¹⁸³. Swoją polemikę z *psychikami* rozpoczął bowiem od pytania o władzę rozgrzeszania grzechów poważnych, zwłaszcza nieczystości¹⁸⁴, dalej idąc przez podkreślanie konieczności odseparowania

¹⁸¹ *De pud.* 1.

¹⁸² Por. J. Słomka, dz. cyt., s. 146–149, także D. Rankin, dz. cyt., s. 41 oraz B. Czesz, dz. cyt., s. 151.

¹⁸³ Por. V. Grossi, A. Di Berardino, dz. cyt., s. 34–43. Bardzo ważne dla zrozumienia perspektywy sporu rozpoczętego przez Tertuliana jest podsumowanie, dotyczące eklezjologii świętego Ireneusza z cytowanego już opracowania B. Czesza: „Zwróćmy uwagę, że Ireneusz jest tutaj wyrazicielem wspólnego dla Ojców przednicejskich poglądu, że Duch Święty jest w Kościele, a Kościół jest właściwym miejscem Jego działania. Można zatem wywieść praktyczny wniosek, że Duch Święty udziela się człowiekowi w sposób zwyczajny właśnie w Kościele i poprzez niego” – B. Czesz, dz. cyt., s. 215.

¹⁸⁴ Por. E. Staniek., *Pytania pod adresem „drugiej pokuty”*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, SACH 17, Warszawa 2004, s. 201.

grzeszników od Kościoła i zakończył rozdzieleniem dwóch Kościołów: *Ecclesia numerus episcoporum*, który nie ma Ducha Świętego i tego, który w przeciwieństwie do pierwszego jest określony właśnie przez Ducha Świętego – *Ecclesia Spiritus*. Odmawiając pierwszemu pochodzącej od Ducha Świętego władzy – *potestas* do rozgrzeszania grzechów poważnych, Kartagińczyk zakwestionował swoje wcześniejsze ujęcie, prezentowane w okresie katolickim, w którym ten związek *Duch Święty – Kościół* był przyjmowany jako oczywisty. Napięcie sporu wywołanego przez Tertuliana ogniskuje się więc wokół pytań: w jaki sposób Kościół jest święty i jak obecny w nim jest Duch Święty oraz czy i w jaki sposób jest w świętym Kościele miejsce dla poważnie grzeszącego, a jeżeli pozostaje on w Kościele, czy w takim razie Kościół nie przestaje być świętym¹⁸⁵. Tertulian, występując przeciw towarzyszom swoich dotychczasowych poglądów, paradoksalnie rozpoczął próby radzenia sobie w Kościele z tym napięciem.

Niełatwo jest zdefiniować przyczyny, które zdecydowały o zmianie stanowiska Kartagińczyka, podobnie jak trudno odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Tertulian przeszedł na montanizm¹⁸⁶. Do chrześcijaństwa przyszedł on prawdopodobnie ze stoicyzmu, swoją rozległą znajomość rzymskiej historii i literatury, mitów i prawa oddając wraz z nawróceniem na służbę nowej religii¹⁸⁷. Mamy więc do czynienia z niezwykle bogatą osobowością, w której ogromna wrażliwość i horyzonty intelektualne współlistnieją ze skłonnością do fanatyzmu i rygorystycznych ujęć¹⁸⁸. Tym bardziej, że – jak ostatnio podkreśla się coraz częściej – pewne elementy montanistyczne można dostrzec w jego nauce jeszcze przed formalnym przejściem na montanizm. Na gruncie polskiej patrologii prekursorem takiego spojrzenia na

¹⁸⁵ Por. B. Częsz, art. cyt., s. 19: „Jak to możliwe, aby Kościół był – jak to określają Ojcowie – miejscem właściwym działania Ducha Świętego i równocześnie nie wyłączał ze swojego obrębu ludzi grzesznych. (...) Pisarze starochrześcijańscy nie od razu potrafili się uporać z tym dylematem”.

¹⁸⁶ Przedstawiając zarys eklezjologii pierwszych trzech wieków, E. Staniek pisze w punkcie artykułu, zatytułowanym *Spór o świętość wspólnoty*: „Wspominając o montanistach nie wolno lekceważyć wkładu, jaki oni wnieśli w świadomość Kościoła jako wspólnoty. Chodzi o wysokie wymagania moralne, potrzebne jako przygotowanie do przeżycia i doświadczenia religijnego i tym między innymi imponowali Tertulianowi” – tenże, *Kościół – wspólnota czy społeczność. Zarys eklezjologii pierwszych trzech wieków*, *Vox Patrum* 6 (1986) z. 10, s. 211.

¹⁸⁷ Por. W. H. C. Frend, *Saints and sinners in the early Church. Differing and conflicting Traditions in the first six centuries*, Wilmington, Delaware 1985, s. 97.

¹⁸⁸ Por. B. Częsz, dz. cyt., s. 150.

Kartagińczyka był Emil Stanula¹⁸⁹. Tezę o rozwinięciu montanistycznych wątków eklezjologicznych, obecnych już w okresie katolickim u Tertuliana, wyakcentował też Bogdan Cześz w swoim opracowaniu, poświęconym związkowi Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu świętego Ireneusza i w interpretacji montanistycznej¹⁹⁰.

II.2. Kościół święty i grzesznik – spór o drugą pokutę

Dotychczas w eklezjologii Tertuliana ostro rozróżniano między katolickim i montanistycznym okresem jego działalności. Przeciwwstawiano wczesną, katolicką *postawę włączania* późniejszej, montanistycznej *postawie wykluczania*¹⁹¹. Przez długi czas studiujący Tertuliana brali bowiem za pewnik, że – przynajmniej w swoim końcowym okresie – prezentował on wąską, perfekcjonistyczną wizję sekciarsko pojętego Kościoła. *Ecclesia sancta* stanowiła zatem społeczność ludzi moralnie prawych, niezanieczyszczoną obecnością poważnych grzeszników, ponieważ zgodnie z wizją akcentującą na pierwszym miejscu właśnie *sanctitas*, nie mogła akceptować pośród siebie grzeszników.

Jednakże wydaje się, że podkreślanie ciągłości wątków u Tertuliana prowadzi niektórych badaczy trochę za daleko. W jednym z ostatnich studiów, poświęconych eklezjologii Tertuliana, David Rankin stwierdza, że między eklezjologicznym spojrzeniem w katolickich dziełach, jak *Apologeticum*, *De praescriptione* i *De baptismo* a reprezentatywnym dla późniejszego okresu traktatem *De pudicitia*, znajdujemy właściwie małe różnice w tej kwestii. Na potwierdzenie swojej tezy

¹⁸⁹ Por. E. Stanula, *Elementy montanistyczne w eklezjologii Tertuliana przed formalnym przejściem na montanizm*, STV 9 (1971) nr 1, s. 105–145.

¹⁹⁰ „Nie rozstrzygając problemu, na ile spirytualistyczna koncepcja Kościoła w ‘De pudicitia’ stanowi odzwierciedlenie prądów myślowych w montanizmie w ogóle, a na ile sama nadaje dopiero kierunek eklezjologii ‘nowego prorocstwa’, należy zauważyć, że ten typ myślenia nie był obcy Tertulianowi jeszcze przed formalnym przejściem na montanizm” – B. Cześz, dz. cyt., s. 177. Również Słomka odwołuje się do artykułu Stanuli: „Po długich analizach dotyczących różnych aspektów eklezjologii Tertuliana dochodzi on do wniosku, że montanizm tylko spowodował przesunięcie akcentów w eklezjologii Tertuliana, która od samego początku była eklezjologią spirytualistyczno-mistyczną” – J. Słomka, dz. cyt., s. 150.

¹⁹¹ Por. D. Rankin, dz. cyt., s. 93-95: autor mówi o postawie włączania – „inclusivness” i późniejszej, montanistycznej postawie wykluczania – „exclusiveness”.

przytacza kilka fragmentów z *Apologeticum*¹⁹², przywołujących praktykę wyłączenia, obecną w Kościele tamtego czasu (2,18; 44,3; 46,17). Ilustruje nimi tezę, że dla Tertuliana Kościół zawsze miał być postrzegany jako święty i zachowany od zanieczyszczenia przez ludzi niegodnych. Szczególnie wymowny jest dla niego inny tekst z apologii, w którym Kartagińczyk przedstawia osobom postronnym tajemnice wiary i Kościoła:

*Tworzymy jedno ciało (corpus sumus) złączeni głębokim przekonaniem o prawdziwości naszej religii, jednością urządzeń kościelnych i węzłem wspólnej nadziei. Tworzymy związek i zgromadzenie (coimus in coetum et congregationem), tak że jakby zwartym szeregiem w czasie modlitwy otaczamy Boga. Taki gwałt podoba się Bogu. Modlimy się także za cesarzy, za ich sługi i władze, za istnienie świata, o spokój w państwach, o odwleczenie końca. Schodzimy się, by rozważać pismo boskie, zależnie od tego, czy stan obecnych czasów wymaga napomnienia czy przypomnienia. W każdym razie świętymi słowami (sanctis vocibus) żywimy wiarę naszą, nadzieję podnosimy, ufność umacniamy, a karność pogłębiaamy przez równoczesne wdrażanie do boskich przykazań. Tam także odbywają się zachęty, nagany i boski sąd. Albowiem i sąd tam odbywa się z wielką skrupulatnością, jak u tych ludzi, którzy pewni są boskiej obecności, i jest to wyraźną bardzo zapowiedzią przyszłego sądu, jeśli ktoś tak zgrzeszył (deliquerit), że się go usuwa od wspólnej modlitwy, od zebrań i całego świętego obcowania (si qui sita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnes sancta commercii relegetur). Przewodniczą starsi (seniores) i już wypróbowani, którzy do tego urzędu dochodzą nie za pieniądze, ale przez świadectwo czynów: za pieniądze bowiem nie dostanie się żadnej rzeczy boskiej*¹⁹³.

Według Rankina, użyte przez Tertuliana dla opisanego wyłączenia ze wspólnot słowo *relegetur* sugeruje raczej stan permanentny aniżeli przejściowy. W starożytności używano go bowiem w prawniczym kontekście w związku z obowiązkiem przywrócenia właścicielowi jego własności.

¹⁹² Tertullianus, *Apologeticum*, CCL I, Turnholt 1954; *Apologetyk*. Tłum. J. Sajdak, POK 20, Poznań 1947.

¹⁹³ *Apolog.* 39,1.

II.2.1. Ujście Tertuliana z okresu katolickiego – możliwość jednej pokuty dla poważnych grzechów, popełnionych po chrzcie

Jednak ta praktyka wykluczenia (*relegetur*) nie została wprost przywołana w innym traktacie właściwym dla katolickiego okresu Tertuliana – *De paenitentia*¹⁹⁴. Można w nim co prawda wskazać coś, co by mogło przypominać wątek prawniczy, o którym wspomina Rankin – ideę powrotu własności do właściciela, ale Tertulian mówi o niej w kontekście katechumenów, odrzucających pokutę, sugerując, że powracają do diabła, swojego właściciela¹⁹⁵. Świadczenie tego traktatu zostało pominięte przez Rankina, gdy mówi o ciągłości wątków eklezjologii spirytualistyczno-ekskluzywistycznej w różnych okresach działalności Tertuliana. A jest to świadectwo ważne, pozwala bowiem zauważyć, że nawet jeżeli w okresie katolickim Tertuliana pojawiały się już wątki montanistyczne, to jednak współistniały one w jego myśleniu z przyjęciem praktyki ówczesnego Kościoła: drugiej pokuty po chrzcie świętym. Odczytanie tego traktatu pomaga więc odpowiedzieć na pytanie, jak rozumieć wątek wykluczania w okresie katolickim, a jak był on pojmowany przez Tertuliana później. Czy wykluczano z Kościoła, ponieważ obecność grzeszników była nie do pogodzenia z obecnością Ducha Świętego, a zatem zagrażała świętości Kościoła (mielibyśmy wtedy tę praktykę ujmowaną w znaczeniu ontologicznym), czy dlatego, że osłabiali innych członków wspólnoty (wtedy wykluczanie ma sens moralny i jest wyraźnie czasowe)?

Dzieło *De paenitentia*, datowane zwykle na 203 lub 204 rok, posiada ogromną wagę dla historii pokuty kościelnej¹⁹⁶. Jak celnie zauważa Edward Staniek: *Jest to traktat pionierski. Teolog z Kartaginy miał do dyspozycji jedynie Pasterza Hermasa, ale nie bawił się w apokaliptyczną łamigłówkę. Jako prawnik i naukowiec*

¹⁹⁴ Tertullianus, *De paenitentia*, CCL I, Turnholt 1954; Tertullien, *La pénitence*, SCh 316, Paris 1984; *O pokucie*. Tłum. E. Stanula, PSP 5, Warszawa 1970.

¹⁹⁵ Por. *De paenit.* 5.

¹⁹⁶ Por. J. Quasten, dz. cyt., s. 539–541, 568–571. Por. też B. Kumor, *Pokuta kościelna w pismach Tertuliana*, RTK 4 (1957) z. 2, s. 123. Wielki znawca problemów pokutnych starożytnego Kościoła podkreślał, że świadectwo Tertuliana jest najważniejsze dla zrozumienia tych kwestii – zob. B. Poschmann, *Busse und Letzte Ölung*, Freiburg i B., 1951, s. 20 oraz tegoż, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940, repr. 1964, s. 283.

nie uciekał od problemu i postawił go na ostrzu noża¹⁹⁷. Problemem podniesionym przez Kartagińczyka w tym pionierskim traktacie jest jakość nawrócenia: *Jeśli pierwsze nawrócenie jest szczere, winno trwać aż do końca życia. Nie wymaga ono zewnętrznych aktów wyrzeczenia, polega bowiem na życiu w hierarchii Bożego Prawa. Tak rozumiane nawrócenie, czyli pokuta, jest radosnym realizowaniem tego Prawa. (...) Teolog z Kartaginy nie ma odwagi myśleć o wielokrotnym popełnianiu grzechów i wielokrotnym pokutowaniu. Zostaje on przy rozstrzygnięciu podanym w Pasterzu Hermasa. Jest możliwa tylko jedna druga pokuta. Dla niego bowiem już ta druga pokuta jest poważnym problemem zmuszającym do zastanowienia, czy pierwsza, czyli pierwsze nawrócenie, była autentyczna.*

Traktat *De paenitentia* jest podzielony na dwie części. Pierwsza dotyczy pokuty, której powinien poddać się każdy pragnący przystąpić do chrztu. Druga część omawia problem *paenitentia secunda*, wskazując na możliwości ponownego pokutowania w sytuacji upadku po chrzcie¹⁹⁸. Adresatem traktatu są przede wszystkim katechumeni – którzy poznali Pana i żyją w Bożej bojaźni. Problemem skłaniającym Kartagińczyka do zabrania głosu i nadającym traktatowi cech polemicznych (choć nie jest zaliczany do tego typu dzieł), było uchylanie się katechumenów od postawy pokuty – czyli zerwania z grzechem. Tertulian musiał spotykać się z praktyką przesuwania tej decyzji aż do ostatniej chwili¹⁹⁹, przytacza bowiem opinie, uzasadniające i usprawiedliwiające odkładanie pokuty. Podobny motyw stanowi podstawę drugiej części traktatu, adresowanej do wątpiących w istnienie drugiej pokuty oraz odsuwających ją²⁰⁰. Często powraca w jego dziele obraz rozbitka na morzu²⁰¹, zagraża ono człowiekowi jak piekło, gdzie gubi się wieczne zbawienie. Natomiast ratujące tonącego chrzest i powtórna pokuta są nazwane dwoma deskami ratunku zbawienia²⁰². Pierwszą i drugą część traktatu łączy przeświadczenie autora, że brak prawdziwej pokuty w okresie przygotowawczym przyczynia się do późniejszych upadków, kiedy konieczna jest druga pokuta²⁰³.

¹⁹⁷ E. Staniek, art. cyt., s. 200.

¹⁹⁸ Por. J. Quasten, dz. cyt., s. 539.

¹⁹⁹ Por. *De paenit.* 6.

²⁰⁰ Por. *De paenit.* 9–11.

²⁰¹ Por. *De paenit.* 12.

²⁰² Por. tamże.

²⁰³ Por. *De paenit.* 6.

Tertulian nazywa prawdziwą postawę pokuty *pierwszym chrztem katechumenów* i bardzo zabiega o jej trwałość przed i po chrzcie: *Ponieważ Pana dostrzegłeś, stąd prawdziwa bojaźń Boża, stąd zbawcza wiara, stąd sumienie raz na zawsze przyjmujące pokutę!*²⁰⁴. Odsuwanie przyjęcia postawy pokuty albo późniejsze zerwanie z nią oznaczają dla niego odrzucenie bojaźni bożej i lekceważenie Boga²⁰⁵. Rozważania teologa z Kartaginy o pokucie osnute są więc wokół tajemnicy chrztu. Wartość postawy pokuty nieustannego nawrócenia, wynika z wielkości daru, jaki człowiek w nim otrzymuje. Problematyka drugiej pokuty u Tertuliana musi być więc rozważana w relacji do *sacramentum santicificationis*²⁰⁶, a także w analogii do katechumenatu, czyli przygotowań do przyjęcia tego wielkiego daru²⁰⁷.

II.2.1.1. Wielkość daru jako perspektywa rozważań o drugiej pokucie – *nie rozumieją chrztu ci, którzy odkładają pokutę*

Jednym z motywów, prowokujących Tertuliana do tworzenia traktatu o pokucie, było odkładanie przez katechumenów decyzji o pokucie, czyli zerwaniu z grzechem, do ostatniego momentu. Kartagińczyk podsumowuje różne opinie, uzasadniające taką postawę: Bóg jest obowiązany nawet niegodnym udzielić tego, co przyrzekł²⁰⁸. Przyczyną opieszałości i ucieczki przed pokutą jest więc jego zdaniem błędne rozumienie chrztu. Perspektywa błędnego ujmowania miłosierdzia rodzi myśl o wykorzystywaniu ostatnich możliwości do grzeszenia. Chcąc zrozumieć, jak musiało boleć teologa z Kartaginy takie podejście, trzeba traktat o pokucie czytać razem z jego tekstem o chrzcie – *De baptismo*.

W traktacie tym Tertulian mówi o konieczności oczyszczenia ciała przed zstąpieniem na człowieka Ducha Świętego. W szóstym rozdziale dzieła stwierdza, że nie otrzymujemy Go jeszcze w chwili obmycia wodą. Obmycie bowiem oczyszcza z grzechów, przygotowując dopiero do przyjęcia Ducha Świętego. Woda

²⁰⁴ Tamże.

²⁰⁵ Tamże 5.

²⁰⁶ *De bapt.* 4.

²⁰⁷ Por. V. Grossi, A. Di Berardino, dz. cyt., s. 184.

²⁰⁸ Por. *De paenit.* 6.

ma jednak pochodzącą od Ducha Świętego moc uświęcania po wezwaniu imienia Bożego (*invocato Deo*), stając się w ten sposób *sacramentum sanctificationis*²⁰⁹. I dopiero po kąpieli chrzcielnej człowiek zostaje namaszcany Duchem Świętym, jak Jezus, którego Ojciec namaścił Duchem po chrzcie w Jordanie. To namaszczenie Duchem Świętym odbywa się w Kościele, gdzie w postaci gołębicy przez *sanctum manum imporre* zstępuje On na ciało obmyte z grzechu pierwotnej ślepoty. Owocem chrztu jest zatem odzyskanie podobieństwa, tchnienia Bożego, które daje życie:

*Skoro wina została usunięta, usunięta została i kara. W ten sposób człowiek powraca do Boga, do podobieństwa tego człowieka, który poprzednio był stworzony na obraz Boży. Obraz w postaci, podobieństwo w wieczności. Człowiek odzyskuje owego ducha bożego, którego kiedyś otrzymał z boskiego tchnienia, lecz później utracił przez grzech (delictum)*²¹⁰.

Mamy więc w traktacie o chrzcie jakby dwa zstąpienia Ducha Świętego – uświęcające wodę (udzielające jej mocy uświęcania) oraz namaszczaające oczyszczone ciało człowieka na podobieństwo namaszczenia Chrystusowego (co przywraca mu utracone podobieństwo, czyli Boże tchnienie). Według Tertuliana do tego pierwszego spotkania z Duchem Świętym też trzeba się przygotować. Dlatego gdy mówi o obmyciu z grzechów, odwołuje się do działalności Jana Chrzciciela, który przygotowywał drogę Panu – podobnie anioł chrztu toruje drogę przychodzącemu później Duchowi Świętemu²¹¹. W *De paenitentia* pokutę podejmowaną przez katechumenów nazwie więc *pierwszym chrztem*, przygotowującym czysty dom serca Duchowi Świętemu²¹². Jak chrzest Jana, *administradora pokuty*, oczyszczał serca, tak katechumen – powie Kartagińczyk – powinien pokutować, bo w przeciwnym wypadku, kto chciałby ochrzcić człowieka *byle jaką wodą*²¹³. To przedziwne sformułowanie *byle jaka woda*

²⁰⁹ *De bap.* 4.

²¹⁰ *De bap.* 5.

²¹¹ Por. *De bap.* 5 i 6.

²¹² *De paenit.* 2.

²¹³ *De paenit.* 6.

stanowi nawiązanie do błędnego pojmowania miłosierdzia: skoro Bóg musi przekazać dar nawet nieprzygotowanemu, można odkładać nawrócenie przed chrztem.

Niezrozumienie chrztu i w konsekwencji odłączanie go od pokuty bierze się zatem z niedostrzegania wielkości daru i jego natury. Tertulian polemizuje więc – bo jego charakter każe mu zawsze protestować, gdy czuje się dotknięty do żywego – z przesadnym akcentowaniem miłosierdzia, które owocuje lekceważeniem. Pokazuje na formalizm takiego podejścia, jakby mówił: nie rozumiesz, co to znaczy chrzest – to nie rzecz, nie przedmiot. Gdyby to była rzecz, mógłbyś przeżywać jako stratę odebranie możliwości grzeszenia – traktowałbyś wtedy chrzest jako przymus i dlatego byłbyś smutny²¹⁴. A dla Tertuliana chrzest jest obecnością Ducha Świętego, a zatem to sam Bóg, samo Życie. Zależy mu na tym, żeby katechumeni to zrozumieli, ponieważ wtedy staje się oczywistą pokuta, przygotowująca miejsce Duchowi Świętemu. Ona oczyszcza dom – nasze ciało, żeby mogła spocząć na nim gołąbka – Duch Święty. A namaszczonego człowiek staje się jak Chrystus przez Dar Ducha Świętego.

Dopiero w tej perspektywie można zrozumieć, dlaczego Tertulian argumentuje za koniecznością pokuty z bojaźni Bożej: jeżeli rozumiesz, coż to za Dar, wtedy drżysz i lękasz się. To Dar, którym jest sam Duch Święty, powoduje, że należy lękać się grzechu. Kto nie zrywa z grzechem, obraża Tego, który obiecuje przynieść Dar. Właśnie dlatego Tertulian nawet w *De paenitentia* ma opory przed mówieniem o drugiej pokucie. Kiedy porównuje zstąpienie Ducha Świętego na błogosławione ciało pod postacią gołębicy, odwołuje się do obrazu potopu, którego zakończenie zwiastowała gołąbka, wysłana przez Noego z arki. Zauważa jednak niedoskonałość obrazu odniesionego do chrztu, bowiem po potopie świat zgrzeszył i dlatego został skazany na ogień. Ale znajduje w tym fakcie okazję do nauczania o grzechu po chrzcie. Z łacińskiego brzmienia tekstu bardziej jeszcze wynika, że człowiek grzeszący po chrzcie właściwie nadaje się tylko na spalenie: *itaque igni destinatur, sicut et homo cum post baptismum delicta restaurat*²¹⁵. Grzeszący człowiek nadaje się na spalenie, ponieważ właściwie nie żyje. Powtórkę tego tonu znajdziemy w 15 rozdziale:

²¹⁴ Por. *De bapt.* 7.

²¹⁵ *De bapt.* 8.

*A więc raz tylko zmyte są grzechy (delicta), ponieważ już się ich ponownie nie powinno popełniać. Zresztą lud izraelski codziennie się obmywa wodą, ponieważ codziennie się brudzi. By się to również u nas nie powtarzało, dlatego właśnie została określona nauka o jednorazowym chrzcie. Szczęśliwa woda, która raz na zawsze obmywa, która służy grzesznikom nie na pośmiewisko, która zakażona ustawicznymi brudami tych, których obmyła, nigdy nie brudzi*²¹⁶.

Tertulian przykładał więc ogromną wagę do dyspozycji serca w przygotowaniach do chrztu²¹⁷. Po lekturze traktatu powstaje wrażenie, że owszem, był on prawnikiem i teologiem, ale przede wszystkim bardzo wrażliwym człowiekiem skłonny do skrajności. Trochę przypomina ogień. Jest ogromnie żarliwy, a przedmiot jego troski to poważne traktowanie Domu Pańskiego, jakim jest zamieszkiwany przez Ducha Świętego człowiek. I podobnie do ognia, bardzo szybko i mocno się rozpala, zwłaszcza gdy polemizuje dotknięty do żywego brakiem szacunku dla wielkości Daru Bożego, ale też szybko przygasa, zostając pełnym pokoju i ciepła żarem. Tak właśnie dzieje się z nim, gdy omawia temat drugiej pokuty. Płonie, jakby wołał, że nie wolno odkładać pokuty przed chrztem i nie wolno grzeszyć po nim. Pokazuje wielkość chrztu – przez posługę sam Duch Święty zstępuje na oczyszczone ciało człowieka. I człowiek żyje, bo odzyskał Boże tchnienie, które dało mu życie. Tertulian płonie jednak dalej i jakby pragnąc przestrzec człowieka przed śmiercią, jakby chcąc zatrzymać go przed przepaścią, woła: jak zgrzeszysz, nadajesz się już tylko na spalenie. I w chwilę później, w tym samym traktacie *De paenitentia*, trochę łagodniej mówi, że jednak jest nadzieja dla grzeszącego po chrzcie. I co bardziej jeszcze fascynujące, dodaje, że ten Dar odzyskiwany jest *amplius* – czymś większym jest bowiem przywrócenie człowiekowi Ducha Świętego niż pierwotne Jego ofiarowanie: *Utraciles bowiem, coś*

²¹⁶ *De bapt.* 15.

²¹⁷ Można postawić pytanie czy dyspozycja wierzącego jest dla Tertuliana konieczna do ważności sakramentu. Jest w traktacie cały wątek o niegodnym dostaniu się – niejasne pozostaje czy chodzi o katechumenat czy wręcz o wejście do Kościoła poprzez chrzest. I Kartagińczyk mówi, że choć można oszukać szafarza chrztu, Bóg jednak strzeże swojego skarbu (Por. *De paenit.* 6). Czy zatem nie daje swojego Ducha tym, którzy przyjmują niegodnie? Kluczowym dla tej kwestii byłoby przeanalizowanie co znaczy „niegodnie wejść – Bóg strzeże swojego skarbu”.

otrzymał. Jeśli łaskawość Pana pozwala ci, byś otrzymał z powrotem to, co utraciłeś, to bądź wdzięczny za to powtórne, owszem, powiększone dobrodziejstwo²¹⁸.

II.2.1.2. Postawa pokuty i pokuta po utracie Ducha Świętego – dwa sposoby mówienia o grzeszniku związane z rozróżnianiem ciężaru grzechów

W *De pudicitia* Tertulian wymienia listę grzechów, dla których nie ma przebaczenia (*quae veniam non capiunt*): zabójstwo – *homicidium*, bałwochwalstwo – *idololatria*, nieuczciwość – *fraus*, apostazja – *negatio*, bluźnierstwo – *blasphemia* i nieczystość – *moechia et fornicatio*²¹⁹. Dla tych grzechów Chrystus nie będzie miał dłużej łaskawości. Skoro więc w wystąpieniu przeciw edyktowi biskupa o przebaczeniu grzechów nieczystości, które stało się osią sporu Tertuliana z katolikami – wspólnotą jego dotychczasowych poglądów – pojawiają się takie rozróżnia, moglibyśmy się spodziewać podobnych w *De paenitentia*. Okazuje się jednak, że gdy Kartagińczyk mówi w okresie katolickim o możliwości drugiej pokuty, nie precyzuje, czy odnosi się ona do wszystkich, czy tylko do niektórych grzechów.

Zrozumieć, o jakie grzechy chodzi w drugiej pokucie, nie jest tym bardziej łatwo, że – jak trafnie zauważa Edward Staniek – określenie pojęcia grzechu w starożytności sprawia trudność i nie jest dokładnie uściślone w opracowaniach²²⁰. Sam Tertulian nie ułatwia tego zadania, używając słów: *grzech, wina, pokuta, wyznanie* w różnych kontekstach, co sprawia wrażenie ich niejednoznaczności. Z jednej strony nazywa siebie grzesznikiem w traktatach, które pochodzą z tego samego okresu (*De baptismo, De oratione, De paenitentia*), a równocześnie mówi, że jest tylko jedna nadzieja dla grzesznika. O jakiego zatem grzesznika w jednym i drugim przypadku chodzi? Możemy bowiem mieć tutaj do czynienia z jakąś założoną oczywistością Kościoła tamtego czasu, jasną dla autora i dla współczesnego czytelnika (na przykład

²¹⁸ *De paenit.* 8.

²¹⁹ „Sunt autem et contraria istis, ut grauiora et exitiosa, quae ueniam non capiunt, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio, et si qua alia uiolatio templi Dei” – *De pud.* 19,25. Por. też B. Kumor, art. cyt., s. 130.

²²⁰ Por. E. Staniek, art. cyt., s. 195.

z wykładnią katechumenalną) albo też możemy spotykać się po prostu z brakiem precyzji²²¹.

Wydaje się, że u Kartagińczyka w okresie katolickim spotykamy dwa sposoby mówienia o grzeszniku. Jeden sugeruje, że człowiek rodzi się, by pokutować (co zbliża tak rozumiane użycie słowa do pojęcia *metanoi* – stałego nawracania się), i równoznaczny jest z koncepcją chrześcijańskiego życia²²². Gdy natomiast Tertulian omawia grzech w kontekście drugiej pokuty, ma na myśli coś poważniejszego – dlatego używa zwrotów mówiących o powrocie do diabła i przynależności do niego. Właściwie trzeba też wskazać jeszcze na trzeci sposób mówienia o grzeszniku – chodzi o katechumena, który zdecydował się przez pokutę zerwać z grzechem w ramach przygotowań do chrztu, ale porzucił postanowienie i powrócił do grzeszenia. Zobaczmy, jak te sposoby mówienia przejawiają się w tekstach.

Gdy Tertulian namawia czytelnika w *De paenitentia* do gorliwej pokuty, używa potocznego języka, przyznając sobie *pierwszeństwo w grzeszeniu*:

Zacznij więc pokutować grzeszniku, podobny do mnie, bo zgrzeszyłeś wprawdzie mniej niż ja – przyznaję się do pierwszeństwa w grzeszeniu (peccator, mei similis – immo me minor ego enim praestantiam in delictis meam agnosco) – trzymaj się pokuty tak, jak rozbitek na morzu deski ratunku. Ona zanurzonego w falach grzechu wyniesie cię do góry i poniesie dalej do portu boskiego miłosierdzia²²³.

W tym samym duchu przecież niekiedy człowieka sam tak do siebie się zwraca. W podobnym tonie utrzymane jest zakończenie *De paenitentia*, w którym Tertulian znowu nazywa siebie *grzesznikiem*:

Ponieważ jestem grzesznikiem (peccator) obarczonym wszelkiego rodzaju występkami i ponieważ urodziłem się nie w innym celu, jak tylko by czynić pokutę (nec ulli rei

²²¹ Por. tamże s. 200.

²²² Por. tamże s. 201.

²²³ *De paenit.* 4.

*nisi paenitentiae natus), dlatego nie jest mi łatwo zamilczeć o tym, o czym nie milczał również Adam, sam ojciec rodzaju ludzkiego i pierwszy grzesznik wobec Pana, a przez spowiedź (exomologesi) przywrócony z powrotem do swego raju*²²⁴.

Perspektywa życia jako pokutowania obecna jest także w traktacie komentującym Modlitwę Pańską. Tertulian sugeruje w *De oratione*, że nikt nie jest bez grzechu, dlatego właśnie Pan przekazał nam wezwanie *odpuść nam nasze winy*:

*Stosownym jest, byśmy rozważywszy szczodroblivość Bożą, prosili też o Jego miłosierdzie. (...) Wiedział Pan, że tylko On jest bez grzechu (delicto), dlatego uczy nas prosić: «odpuść nam nasze winy» (debita). Prośba o przebaczenie jest przyznaniem się do winy, bo kto prosi o odpuszczenie, wyznaje swój grzech. Tak więc widać, że pokuta miła jest Bogu i pragnie jej bardziej niż śmierci grzesznika*²²⁵.

Trzeba pamiętać, że te słowa Kartagińczyk kieruje do wierzących, którzy są w Kościele. Nie jest to też zachęta dla grzeszników, którzy mają powtórnie pokutować, bo mówi tutaj Tertulian o codzienności, komentując codzienną modlitwę. Podkreśla równocześnie, że modlitwa ta pochodzi z nieba: *Duch Boży, Słowo Boże i Boży Rozum, Słowo Rozumu i Rozum Słowa oraz Ducha, Jezus Chrystus, nasz Pan, dla nowych uczniów Nowego Przymierza ustalił nową formę modlitwy*²²⁶. Modlitwa Pańska jest kościelna i w Kościele zanoszona. Gdy Tertulian komentuje jej pierwsze wezwanie – *Ojcze*, mówi, że w nim wypowiadamy całą Trójcę, ale i wspominamy Kościół:

²²⁴ *De paenit.* 12 – bardzo ciekawe jest pytanie, jak rozumieć sugestię, że Adam się wyspowiadał i wrócił do raju. Warto też w tym miejscu zauważyć, jak niełatwa jest praca tłumacza tekstów Tertuliana – E. Stanula przełożył „exomologesi” jako „spowiedź”; w tłumaczeniu *De oratione* 7 W. Kania oddał to jako „wyznanie win” – Tertullianus, *De oratione*, CCL I, Turnholti 1954; *O modlitwie*. Tłum. W. Kania, PSP 5, Warszawa 1970. Różny jest też sposób pisowni zastosowany do występującego w oryginale słowa „exomologesi” – Stanula używa w tłumaczeniu wersji „eksomologeza”; po angielsku słowo to jest pisane jako „exhomologesis” – por. K. Baus, dz. cyt., s. 327; w wydaniu krytycznym *De paenitentia* Ch. Munier pisze „exomologèse”, – por. Ch. Munier, *Introduction*, w: Tertullien, *La pénitence*, SCh 316, Paris 1984, s. 67. W naszej pracy zastosowaliśmy tę właśnie pisownię, ze względu na jej bliskość z oryginalnym tekstem łacińskim.

²²⁵ *De orat.* 7 – „Exomologesis est petitio ueniae, quia qui petit ueniam delictum confitetur. Sic et paenitentia demonstratur acceptabilis Deo, quia uult eam, quam mortem peccatoris” – nowsze tłum. H. Pietras w: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, wstęp i oprac. H. Pietras, Kraków 1993, s. 41.

²²⁶ *De orat.* 1.

Gdy zatem mówimy „Ojcze”, zwracamy się do Boga i wyznajemy przez to szacunek i moc (potestatis). Równocześnie w Ojcu wzywany jest i Syn, bo powiedział „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”. Nie pomija się tu nawet Matki Kościoła, jako że w Synu i Ojcu wyznaje się i matkę; z tego też wnosi się o imionach Ojca i Syna²²⁷.

Gdy zebrać razem powyższe spostrzeżenia, składają się one na obserwację, że niekiedy Kartagińczyk używa słowa *grzesznik* na opisanie człowieka, który jest w Kościele i do Ojca zanoszą słowa, jakie otrzymał od Jezusa, a w słowach tych obecna jest cała Trójca Święta, a także Kościół. Brzmienie tekstów sugeruje zatem – w kontekście pytań o relację między grzesznikiem i Duchem Świętym, obecnym w Kościele i od którego świętość Kościoła pochodzi – rozumienie słowa *grzesznik* w sposób niepowodujący uraty daru chrztu i pozwalający otrzymywać przebaczenie na bieżąco, poprzez prośbę Modlitwy Pańskiej. Dlatego Tertulian sam nazywa siebie bez wahania *grzesznikiem*. Uznaje zatem jakiś stan grzechu, który nie przeszkadza obecności w Kościele i jest na tyle do pogodzenia z obecnością Ducha Świętego, że nie potrzebuje drugiej pokuty²²⁸. Opisuje w ten sposób kondycję człowieka, który rodzi się, by pokutować, czyli nieustannie nawracać, co jednak sugeruje, że po chrzcie nadal jeszcze jest niedoskonały. Ale człowiek taki nie traci daru, jakim jest tchnienie Boże, Duch Święty, przychodzący do ochrzczonego poprzez namaszczenie w Kościele. I równocześnie taki grzesznik nie jest wyłączany z Kościoła, do którego wszedł poprzez chrzest. Piękny obraz tego wejścia znajdujemy w zakończeniu traktatu *De baptismo*. Tertulian prosi nowo ochrzczonego, by pamiętał o nim, gdy pierwszy raz będą się modlić w Kościele i nazywa siebie znowu *grzesznikiem*:

Przeto błogosławieni, na których czeka łaska Boża: skoro opuścicie ową najświętszą kąpiel nowego odrodzenia i po raz pierwszy z braćmi wyciągniecie w Kościele ręce do

²²⁷ „Dicendo autem Patrem Deum quoque cognominamus. Appellatio ista et pietatis et potestatis est. Item in Patre Filius inuocatur. Ego enim, inquit, et Pater unum sumus. Ne mater quidem Ecclesia praeteritur, siquidem in filio et patre mater recognoscitur, de qua constat et patris et filii nomen. Vno igitur genere aut uocabulo et Deum cum suis honoramus et praecepti meminimus et oblitos patris denotamus” – *De orat.* 2.

²²⁸ W *De pud.* 19 będzie potem mówił o „delicta cotidianaе incursionis” – grzechach będących skutkiem codziennych pokus.

modlitwy, wyproście od Ojca, wyproście od Pana skarby łaski i uległość otrzymanym charyzmatom. „Proście a otrzymacie” powiada; szukaliście bowiem i znaleźliście, pukaliście a otworzono wam. O jedno tylko proszę, abyście skoro prosicie, pamiętali także o grzesznym Tertulianie (*Tertulliani peccatoris*)²²⁹.

Kwestię drugiej pokuty w ujęciu Tertuliana należy zatem widzieć w kontekście daru, jaki człowiek otrzymuje przez chrzest, i jego utraty, powodowanej przez grzech. Dopiero w tej perspektywie grzech objawia się jako coś strasznego. Dla Tertuliana konieczność zerwania z grzechem jest oczywista, ponieważ *poznać Pana*, oznaczało uwierzyć w wielkość ofiarowanego przez Zbawiciela nowego życia. Jaki grzech może zatem spowodować utratę daru?

Stan, w jakim znajduje się wtedy grzeszący, analogiczny jest do sytuacji, w jakiej znajdował się człowiek przed chrztem. Dlatego wypowiedzi Tertuliana, odnoszące się do śmierci grzechu przed chrztem, pomagają zrozumieć, jakie przestępstwa mogły powodować powrót do tego stanu. W *De baptismo*, kiedy Tertulian mówi, że chrzest obmywa z grzechu dawnej ślepoty²³⁰, wspomina grzechy, które plamiły duszę i które zostają obmyte w wodzie, używając łacińskiego zwrotu *delicta* na opisanie wszystkich występków. Potem natomiast wymienia je konkretnie: *bałwochwalstwo, nieczystość i oszustwo (maculas idololatriae aut stupri aut fraudis)*²³¹. W *De paenitentia* podaje analogiczne przykłady: *kradzieże, lubieżność (a furto manus avertamus, nisi claustrorum duritia repugnet, nec oculos a stupri concupiscentiis refrenemus)*²³². Uderzające jest, że grzechy są potem wymienione także w *De pudicitia* (*bałwochwalstwo kradzież lubieżność*), określane tam jako *nieodpuszczalne*.

Dla umocnienia przeświadczenia, że możliwość pokuty dotyczy w *De paenitentia* tych właśnie grzechów, które w okresie montanistycznym są określone jako *nieodpuszczalne*, ważna jest lista grzechów, podanych w rozdziale 8 traktatu o pokucie. Kiedy Kartagińczyk zwraca się do człowieka wątpiącego, czy po obrażeniu

²²⁹ *De bapt.* 20, w tym miejscu nasuwa się pytanie, czy w montanistycznych dziełach Tertulian zachował ten sposób nazywania siebie grzesznikiem?

²³⁰ *De bapt.* 1.

²³¹ *De bapt.* 4.

²³² *De paenit.* 6.

Boga można się jeszcze z Nim pogodzić, sugeruje rozważenie tego, *co Duch mówi do Kościołów* w Apokalipsie (Ap 2,1-3. 14). I wymienia przewinienia, które Duch wyrzuca Kościołom: *porzucenie miłości, nieczystość, spożywanie mięsa ofiarnego, niedoskonałość uczynków* (*Id si dubitas, evolve quae spiritus ecclesiis dicat: desertam dilectionem Ephesiis inputat, stuprum et idolothytorum esum Thyatirenis exprobat, Sardos non plenorum operum incusat, Pergamenos docentes perversa reprehendit, Laudicenos divitiis fidentes obiurgat* [podkr. moje]).

Powyższe sformułowania wyraźnie różnią się od ukazanego wcześniej sposobu mówienia o grzeszniku, gdy Tertulian mówił o sobie – jestem *peccator*. Kiedy Kartagińczyk omawia drugą pokutę, ma zatem na myśli coś bardzo poważnego – grzechy określone dzisiaj w języku kościelnym jako ciężkie²³³. Wydaje się, że i wtedy możemy mieć do czynienia z jakąś oczywistą dystynkcją, pochodzącą być może z przekazu katechumenalnego. To musiały być straszne czyny. Dlatego, gdy mówi, że katechumen poznał Pana i nie może się zasłaniać niewiedzą, sugeruje, że czytelnik wie, o co chodzi.

Jest w *De paenitentia* tekst, w którym Tertulian nazywa grzech *powrotem do diabła*. I choć znajduje się on w części traktatu poświęconej pokucie katechumenów, można przez analogię zaryzykować stwierdzenie, że ostrość tych sformułowań musiała jeszcze bardziej dotyczyć tych, którzy upadli, choć dostąpili wyzwolenia przez chrzest:

*Zresztą nie lekko grzeszy przeciw Panu ten (ceterum non leviter in dominum peccat), kto wyrzekł się przez pokutę diabła – nieprzyjaciela Boga – i tym samym Bogu dał pierwszeństwo przed nim, a teraz znowu powraca do niego i stawia go na pierwszym miejscu i sobą samym sprawia mu radość tak wielką, że zły duch śmieje się z Pana, ponownie odzyskawszy swój łup. Jest rzeczą niebezpieczną tak mówić – ale dla zbudowania należy tak się wyrazić – czyż taki nie daje pierwszeństwa diabłu zamiast Bogu?*²³⁴.

Zwrot o grzeszeniu *przeciw Panu* (*in dominum peccat*) wróci potem dosłownie w *De pudicitia*²³⁵. Tutaj odnosi się do grzesznika, powracającego do diabła, podobnie jak łup, który należy do złego. Tertulian przedstawia w traktacie, jakie postępowanie

²³³ Por. J. Quasten, dz. cyt., s. 541.

²³⁴ *De paenit.* 5.

²³⁵ Por. *De pud.* 21.

należy uznać za grzeszne i przytacza definicję grzechu. Pozostaje ona jednak na pewnym poziomie ogólności. Kiedy więc mowa o grzechach, dla których konieczna jest druga pokuta, obraz powrotu do diabła może być pomocny w jej konkretnym rozumieniu:

Skoro bowiem poznaliśmy Pana, a nadto duch nasz wykazuje, że jest skierowany przez samego stwórcę do poznania prawdy i dopuszczony został do przestrzegania Bożych przykazań, to z tych właśnie faktów jasno wynika, że za grzech należy uznać to wszystko, co się Bogu nie podoba. Jest to słuszne, bo wiadomo, że Bóg Jest największym dobrem. Dobru zaś nic bardziej się nie sprzeciwia jak zło; nie ma bowiem braterstwa między tymi sprzecznościami²³⁶.

W tych słowach Kartagińczyka pobrzmiewa założenie, że katechumen i ochrzczeni wiedzieli, co się Bogu nie podoba. Było to owocem poznania Pana, skierowania ducha ludzkiego do poznawania prawdy oraz przestrzegania przykazań – w nich wyrażała się przynależność do Boga. Przez pryzmat tych trzech elementów należy widzieć inne sformułowanie definicji grzechu: *Kiedy poznałeś prawdę, żałuj za grzechy. Żałuj, żeś ukochał to, co Bóg nie kocha²³⁷.*

Bóg w przykazaniach objawił to, co kocha. I to właśnie przykazania sugerują i ustalają, co należy uznać za grzechy poważne – a katechumen został dopuszczony do przestrzegania przykazań, zatem zna je i wie, co się Bogu nie podoba. Ta linia interpretacyjna jest wyraźnie i wprost potwierdzona później w *De pudicitia*. Rozważając naturę grzechu nieczystości, by potwierdzić, że jest on nieodpuszczalny, nasz autor odwołuje się do przykazań jako Prawa Bożego, nazywając je *Prawem Najświętszym, edyktem niebiańskim²³⁸*. Argument za wielkością przestępstwa nieczystości pochodzi według niego z porządku, kolejności przykazań. Nieczystość jest bowiem wymieniona między bałwochwalstwem – idolatrią a zabójstwem²³⁹. Johannes Quasten zauważa, że takie ujęcie było elementem charakterystycznego dla Tertuliana, prawniczego zabarwienia teologii. To w świetle prawa widzi on relację między Bogiem a człowiekiem. Bóg jest autorem prawa oraz sędzią, dbającym

²³⁶ Tamże 3.

²³⁷ Tamże 4.

²³⁸ Por. *De pud.* 9.

²³⁹ Por. *De pud.* 5.

o jego przestrzeganie i aplikującym prawo. Grzech zatem jest przez Kartagińczyka pojmowany jako przekroczenie prawa, nazywany bywa w związku z tym także *culpa reatus*, bowiem obraża Boga²⁴⁰. Jak celnie zauważa Kumor, *grzech jest to wszystko, czego Pan Bóg zabronił; bałwochwalstwo, grzechy nieczyste, zabójstwo, w każdym wypadku zasługują na karę wieczną*²⁴¹.

Zgłębiając odpowiedź na pytanie, o jakie grzechy chodzi w kontekście drugiej pokuty, trzeba wspomnieć o obecnym w traktacie rozróżnieniu na *grzechy cielesne* i *duchowe*. Dotyczy ono jednak nie tyle ich ciężaru, ile aspektu człowieka, przez który popełnia się grzech. Jedne popełnia się czynem, czyli przy pomocy ciała, drugie pozostają niewidzialne, popełnione myślą lub wolą. To rozróżnienie wydaje się wprowadzone przez autora ze względu na zjawisko lekceważenia *grzechów duchowych*, ponieważ są one niewidzialne. Tertulian argumentuje, że jedne i drugie w równym stopniu obrażają Boga:

*Stąd też nie wolno rozróżniać grzechy według odmienności substancji i uważać, że jednej są lżejsze, drugie zaś cięższe. Ciało bowiem, jak i dusza są dziełem Boga, pierwsze ręką Jego utworzone, druga zaś Jego tchnieniem. Ponieważ więc w równym stopniu i ciało, i dusza do Pana należą, dlatego też każde z nich, gdy grzeszy, w równym też stopniu obraża Boga*²⁴².

II.2.1.3. Kościół jako znak obecności Ducha Świętego, potwierdzający ustanowioną przez Boga możliwość odzyskania utraconego daru

Już w pierwszej części traktatu Tertulian wspomina, że niemożliwe jest ponowne rozpoczęcie pokuty raz przyjętej, po kolejnym upadku²⁴³. To przekonanie jest związane z poważną wątpliwością, czy pierwsze nawrócenie było autentyczne²⁴⁴. Istota całej dyskusji nad pokutą tkwi bowiem dla Tertuliana w przesłaniu, że prawdziwe

²⁴⁰ Por. J. Quasten, dz. cyt., s. 559.

²⁴¹ B. Kumor, art. cyt., s. 123-143.

²⁴² *De paenit.* 3.

²⁴³ Por. tamże 5.

²⁴⁴ E. Staniek, art. cyt., s. 201.

nawrócenie powinno odrzucać grzech. J. Quasten w swojej monumentalnej *Patrologii* stwierdza, że niechęć Tertuliana do mówienia o drugiej pokucie i jego nacisk na jej jednorazowość, biorą się bardziej z porządku psychologicznego i praktycznego niż z racji dogmatycznych²⁴⁵. Kartagińczyk nie chce pod żadnym pozorem dać pretekstu do grzeszenia i przestrzega przed wykorzystywaniem nadmiaru Bożej łaskawości. Jak trafnie zauważa Staniek: *nie chce jednak, aby (pokuta) to była furтка dla grzechu, ale furтка dla Boga*²⁴⁶.

Jest to zrozumiałe, gdy przypomnimy sobie, że argumentacja Tertuliana skoncentrowana jest na podkreśleniu wielkości daru, jaki człowiek otrzymuje przez chrzest. Dar nie jest rzeczą, jest Osobą, samym Duchem Świętym, tchnieniem Boga, dzięki któremu odzyskiwane zostaje utracone przez grzech pierworodny podobieństwo do Boga. Zatem ktoś, kto odrzuca dar, właściwie nadaje się na spalenie jak słoma, bowiem w rzeczywistości nie istnieje, nie nadaje się do niczego. Tym bardziej fascynujące jest, że jednak Tertulian zdecydował się mówić o możliwości drugiej pokuty i nazwał przywrócenie daru większą jeszcze łaskawością niż jego pierwsze przekazanie. Użył słowa *amplius*, mówiąc o powiększonym dobrodziejstwie Boga. Taki sposób mówienia brzmi nawet tak, jakby dla Tertuliana druga pokuta czymś większym niż chrzest, ale dostępna tylko jeden raz.

Jeżeli w drugiej części traktatu nasz autor dopuszcza możliwość *drugiej pokuty*, to czyni tak ze względu na realistyczne podejście do życia. Uzasadnieniem jest dla niego siła diabelskiego ataku. Ten niezmordowany wróg szaleje, widząc człowieka zupełnie wolnego i cierpi, ponieważ utracił własność. Dlatego obserwuje, atakuje i usidla, chcąc znowu osiąść swą zdobycz²⁴⁷. I ciekawe, że jak w całym dziele, Tertulian zwraca się bezpośrednio do czytelnika. Rozpoczynając omawianie drugiej pokuty, mówiąc wprost do Chrystusa:

*Ściśle biorąc, Chryste, słudzy twoi powinni dotąd mówić i słuchać o pokucie, dokąd nie wolno grzeszyć i katechumenom. Od tego momentu, już nic więcej nie powinni wiedzieć o pokucie i już jej nie powinni potrzebować*²⁴⁸.

²⁴⁵ Por. J. Quasten, dz. cyt., s. 539.

²⁴⁶ E. Staniek, art. cyt., s. 201.

²⁴⁷ Por. *De paenit.* 7.

²⁴⁸ Tamże.

Gdyby zestawić te słowa Kartagińczyka z przytoczonymi fragmentami, w których mówi, że sam jest *grzesznikiem* i urodził się, by pokutować, pozwoli to znaleźć kolejne potwierdzenie, że teraz chodzi mu już o inną rzeczywistość grzechu. Zmiana w sposobie mówienia też jest znamieną – przywodzi bardziej na myśl styl *Pasterza Hermasa*, aniżeli dzieło chłodnego, analitycznego teologa o zacięciu prawniczym. Powstaje wrażenie, że zwrócenie się wprost do Chrystusa, ma na celu przekazanie czytelnikowi, iż autor robi to w porozumieniu z Panem. Druga pokuta bierze się bowiem z Opatrzności. To Bóg wiedział o złośliwości szatana i przewidział słabość człowieka. Dlatego zostawił lekko uchyloną bramę przebaczenia, którą chrzest właściwie rygluje na zawsze.

W traktacie o pokucie widać zatem wyraźnie, że druga pokuta pochodzi z nieba i to Bóg umieścił ją w przedsionku (*vestibulum*) Kościoła²⁴⁹. W rozdziale dwunastym, wspominając o wyznaniu – *exomologezie* także powie, że jest ona ustanowiona przez Pana. Nazywając pokutę dobrodziejstwem większym nawet niż przekazywanie daru, Kartagińczyk brzmi tak, jakby zachwycał się nad Bogiem, nad pokutą, która jest większa niż chrzest, przywraca bowiem Ducha Świętego. Dlatego używa słów podobnych, którymi opisywał chrzest, kiedy mówi o odzyskaniu wolności i życia.

Język używany w traktacie *De paenitentia* często bardziej przypomina sposób wyrażania się używającego obrazów kaznodziei niż chłodnego teologa. Może to refleks przekazu katechetycznego, w który był zaangażowany Tertulian²⁵⁰? Brama pozostaje zatem uchylona, a w jej przedsionku znajduje się pokuta. Jurydycznie nastawiony Tertulian objawia się zatem w tych rozważaniach jako bardzo wrażliwy człowiek, zwłaszcza gdy namawia tych, co upadli do niepopadania w rozpacz²⁵¹. Mówi: *bądź dobrej myśli*, ponieważ Bóg chętnie przyjmuje zadośćuczynienie, a całe niebo cieszy się z powrotu grzesznika. Na potwierdzenie sięga po ewangeliczne przypowieści.

²⁴⁹ Tamże.

²⁵⁰ W niedawno wydanej pracy na temat Tertuliana Paul Henne w rozdziale „La prêtrise” rozważa możliwość święceń kapłańskich Kartagińczyka, wynikającą z doskonałej znajomości realiów liturgicznych i modlitewnych Kościoła; stawia również pytania o funkcję nauczycielską, katechetyczną, którą mógł pełnić w swoim Kościele – Por. P. Henne, *Tertulien l'Africain*, Paris 2011, s. 39-41.

²⁵¹ Por. *De paenit.*, 8,

Przypowieści omawia Tertulian w pięknym i poetyckim ósmym rozdziale traktatu²⁵². Pragnie w ten sposób przekonać wątpiącego o możliwości drugiej pokuty, dowodząc na podstawie Biblii, że to Bóg ustanowił pokutę. Jeden z fragmentów tego rozdziału *De paenitentia* zaczyna się od rozważenia, co Duch mówi do Kościołów. Zatem pojawiające się dalej sformułowania zachęty do podjęcia pokuty trzeba raczej odnosić do Ducha niż do Ojca czy Syna. Również przytoczone dalej przypowieści, choć autorstwa Pana, należy odbierać jako przekazywane w Duchu Kościołowi, do którego Tertulian kieruje swoje rozważania. Przypowieści te są również dlatego ogromnie ważne, że później zostaną zreinterpretowane przez Tertuliana w *De pudicitia*. Przytacza więc Kartagińczyk przypowieść o niewieście i zagubionej drachmie, mówiąc, że stanowi ona przykład, odzyskanego dla nieba grzesznika, Ewangelię o zagubionej owieczce, o drachmie, a także o synu marnotrawnym.

Ten tak często gorący polemista okazuje się w tym fragmencie *De paenitentia* bardzo delikatny, ciepło zwracając się do czytelnika. Odnosi przypowieści do grzesznika, który utracił dar, roztrwonił dziedzictwo, a przecież mówi o nim jako o owieczce, droższej dla pasterza niż cała owczarnia, *która staje się przed innymi przedmiotem tęsknoty, a gdy ją wreszcie znajduje, pasterz dźwiga ją na własnych ramionach, bo dużo wycierpiała w swym zagubieniu się*. Następnie przytacza przypowieść o synu marnotrawnym, identyfikując w ewangelicznym obrazie ojca Boga Ojca, ponieważ tylko On potrafi być tak dobry, zapraszając syna i przyjmując go chętnie, po pokucie odbytej nędzy. Argumentuje, że przecież nie mógł inaczej postąpić, skoro odzyskał straconego syna, a ponieważ go odzyskał, stał mu się on szczególnie drogi. Tylko Bóg może być, mówi Tertulian, tak dobrym i kochającym Ojcem, przyjmującym z powrotem syna, mimo, że roztrwonił dziedzictwo (*acceptum ab eo*) i powraca nagi (*nudus redieris*). W *De pudicitia* Tertulian też będzie mówił, że Bóg odpuszcza popełnione przeciw Niemu przestępstwa²⁵³, tutaj różnicę stanowi fakt, że w *De paenitentia* Tertulian przyjmuje, iż przebaczenie dokonuje się w Kościele.

Po przedstawieniu wielkości daru chrzcielnego, który jest Duchem Świętym, widać, jak dramatycznych wątków dotyka tutaj nasz autor. Dlatego omawiając dalej tę przypowieść i odnosząc ją do wahającego się, czy podjąć pokutę, zauważa, że Ojciec

²⁵² Wszystkie przytaczane w tym punkcie pracy odniesienia do Tertuliana dotyczą *De pud.* 8.

²⁵³ Por. *De pud.* 2

więcej będzie się cieszył jego powrotem aniżeli rozsądnym życiem kogoś innego²⁵⁴. Warunkiem jest oczywiście szczerza pokuta i przejście drogi syna marnotrawnego od grzechu do domu Ojca. Elementy powrotu syna marnotrawnego stają się jakby etapami pokuty:

pod warunkiem, że szczerze pokutujesz, że porównasz swoją głódówkę z obfitością dziennej zapłaty Twego Ojca, że porzucisz świnie i nieczyste bydło, że odzujesz ojca bardzo obrażonego i powiesz: „Ojcze, zgrzeszyłem, nie jestem już godny nazywać się Twoim Synem”. O ile przyznanie się do winy usuwa grzech, o tyle ukrywanie go powiększa. Przyznanie się bowiem do winy pochodzi z myśli zadośćuczynienia, ukrywanie zaś z uporu (Tantum relevat confessio delictum quantum dissimulatio exaggerat; confessio enim satisfactionis consilium est, dissimulatio contumaciae)²⁵⁵.

Ten fragment rozważań Kartagińczyka stanowi piękne świadectwo obecności ewangelicznych przypowieści w ówczesnym Kościele. Waldemar Turek podsuwa w tym kontekście bardzo inspirującą myśl, że w traktatach o charakterze moralnym i instytucjonalnym²⁵⁶ Tertulian jest łagodniejszy niż w pozostałych pismach: *Może właśnie w tych traktatach bardziej niż w innych dostrzega się Tertuliana pokornego, cierpliwego i rozumiejącego codzienne trudności samych chrześcijan, pragnących żyć zgodnie z wyznawaną wiarą²⁵⁷.*

Jednocześnie jednak, lektura *cierpliwego i pokornego Tertuliana* przynosi pytanie, jak po tak pięknych słowach można pójść w stronę argumentacji z *De pudicitia*, że nie ma tutaj na ziemi przebaczenia dla upadającego poważnym grzechem. Warto powrócić w tym miejscu do obrazu ognia, do jakiego przyrównaliśmy wcześniej Tertuliana. Ten skłonny do skrajności teolog jest pożerany przez troskę o poważne traktowanie Domu Pańskiego, jakim jest zamieszkiwany przez Ducha Świętego

²⁵⁴ „Is ergo te filium suum, etsi acceptum ab eo prodegeris, etsi nudus redieris, recipiet quia redisti magisque de regressu tuo quam de alterius sobrietate laetabitur, sed si paeniteas ex animo”.

²⁵⁵ Por. *De paenit.* 8.

²⁵⁶ *De oratione, De baptismo, De patientia, De paenitentia* (O modlitwie, O chrzcie, O cierpliwości, O pokucie).

²⁵⁷ W. Turek, *Tertulian*, OŻ. 15, Kraków, 1999, s. 73.

człowiek²⁵⁸. I podobnie do ognia, bardzo szybko i mocno się rozpała, zwłaszcza gdy polemizuje dotknięty – jak mu się zdaje – brakiem szacunku dla Ducha Świętego. Za chwilę jednak przygasa, uspokaja się i pozostaje na moment pełnym pokojem i ciepłą żarem. Zmiany w jego tonie, tak szybkie i zaskakujące, są widoczne nawet w obrębie jednego traktatu, jak w *De paenitentia*. Oto na przykład po pięknym i poetyckim ósmym rozdziale, Tertulian przechodzi do faktograficznego rozdziału dziewiątego, i omawiając procedurę kościelnej instytucji pokuty, używa już zupełnie innego, bardziej suchego, prawniczego tonu.

Zwracając się do człowieka wątpiącego w możliwość ponownego pojednania z Bogiem, Tertulian sugeruje rozważenie, *co Duch mówi do Kościołów* w Apokalipsie (Ap 2,1–3,14). I wylicza przewinienia, które Duch wyrzuca Kościołom: *porzucenie miłości, nieczystość, spożywanie mięsa ofiarnego, nie doskonałość uczynków*²⁵⁹. Na tej liście umieszcza więc grzechy, które w *De pudicitia* zostaną nazwane *nieodpuszczalnymi*: *nieczystość* i *bałwochwalstwo*. Rozróżnienie typów grzechu jest istotne dla sporu z *De pudicitia*, ponieważ dotyczy on rozeznawania woli Bożej. Pytanie, czy Bóg pragnie odpuszczania poważnych grzechów przez Kościół²⁶⁰, powoduje, że spór o drugą pokutę można nazwać charyzmatycznym. Tertulian domaga się bowiem od *psychików* – jak nazywa swoich adwersarzy, katolików – znaków potwierdzających, że Bóg ustanowił pokutę dla tych grzechów. Potwierdzenie konieczności znaku znajduje Kartagińczyk w Ewangelii. Według niego nawet Jezus potwierdził nim swoją władzę odpuszczania grzechów. By nikogo nie pozostawić z wątpliwościami, po skierowanych do paralityka słowach *odpuszczają ci się Twoje grzechy*, Chrystus uczynił cud, wypowiadając wezwanie *weź swoje łożo i idź do domu* (Mk 2,1-12).

Żeby wyostrzyć stanowisko Tertuliana wobec pokuty w jego ujęciu katolickim, warto więc – na zasadzie analogii – zapytać, jaki znak wystarczał w okresie pisania *De paenitentia* do rozeznania, że pojednanie grzesznika poprzez Kościół jest wolą

²⁵⁸ W innym miejscu Tertulian będzie nazywał człowieka *świętynią Pańską* – *De cultu feminarum* 2,1 – Tertullianus, *De cultu feminarum*, CCL I, Turnholt 1954, s. 341-370; *O strojeniu się kobiet*. Tłum. D. Sutryk, PSP 65, Warszawa 2007, s. 33-56.

²⁵⁹ „Id si dubitas, evolve quae spiritus ecclesiis dicat: desertam dilectionem Ephesiis inputat, stuprum et idolothorum esum Thyatirenis exprobat, Sardos non plenorum operum incusat, Pergameno docentes perversa reprehendit, Laudicenos divitiis fidentes obiurgat” – *De pud.* 8.

²⁶⁰ Por. w niniejszej pracy, s. 82.

Bożą²⁶¹. Wydaje się, że znak ten stanowił właśnie Kościół. Potwierdzają to słowa naszego autora, który przekonując wąpiącego o pojednaniu, sugeruje rozważenie tego, *co mówi Duch do Kościołów*. Zatem to Duch Święty, dzięki Kościołowi i w Kościele, przekazuje wolę Bożą dotyczącą przebaczenia.

II.2.1.4. Grzesznik pokutuje w świętym Kościele – analogia z katechumenatem

We fragmencie, przytaczającym słowa Apokalipsy, Tertulian nie czyni bowiem żadnego rozróżnienia, nie sugeruje, że Duch Święty zwraca się do ludzi grzesznych, ale mówi, że Duch kieruje napomnienia do Kościołów. A napomnienia dotyczą poważnych grzechów, co jest istotne w świetle późniejszej radykalizacji jego stanowiska. Nie tylko więc uderza podobieństwo do grzechów nazywanych potem w *De pudicitia* nieodpuszczalnymi, ale też sposób mówienia, sugerujący obecność tych grzechów w Kościołach. Tertulian brzmi więc jak ktoś przyjmujący współlistnienie grzesznika z Duchem Świętym w świętym Kościele.

W jakiej zatem relacji do świętego Kościoła znajduje się poważnie grzeszący człowiek? Na zasadzie analogii można powiedzieć, że jest tam, gdzie katechumen przed chrztem. Decyzja katechumenów na zerwanie z grzechem jest przez Tertuliana nazywana pierwszym chrztem i porównana do chrztu pokuty Jana Chrzciciela, przygotowującego drogę Panu. Dlatego obraz używany przez Kartagińczyka na opisanie miejsca pokutującego nie jest przypadkowy: znajduje się on w przedsionku – *in vestibulum*²⁶². Gdy Tertulian mówi, że pokuta ma pukającym otwierać drzwi, w jego słowach pobrzmiewa Ewangelia o szukaniu i znajdowaniu, proszeniu i otrzymywaniu (Mt 7,7). Można też usłyszeć w nich jeszcze inną przypowieść – tę o uczcie weselnej, na którą wkroczą tylko odpowiednio ubrani (Mt 22,1-14). Tertulian nazywa bowiem chrzest także *przybraniem niewinności – innocentiam induimus*²⁶³. Tej szaty godowej

²⁶¹ Skoro przyjmuje się dosyć powszechnie wśród badaczy istnienie wątków montanistycznych już w okresie katolickim Tertuliana (por. w niniejszej pracy: s. 50), można przypuszczać, że tak ostro podnoszona w *De pudicitia* kwestia znaków była dla niego – może w sposób trochę łagodniejszy – ważna już na etapie powstawania *De paenitentia*.

²⁶² *De paenit.* 7.

²⁶³ Tamże 6.

pozbawia człowieka grzech, powodując, że jak Adam chowa się przed Bogiem, zawstydzony swoją nagością. *Vestibulum* i związana z nim pokuta jest więc dla Tertuliana miejscem przykrywania nagości grzechu²⁶⁴.

Opisana przez Tertuliana procedura pokuty też przypomina drogę katechumenalną²⁶⁵. Znajdujących się w przedsionku katechumenów Tertulian nazywa *ślepyimi, niepewnymi szczeniętami*²⁶⁶. Tym szczeniętom Kościół głosi Słowo Boże, by przygotować na wejście do Kościoła – Matki²⁶⁷, gdzie wkracza się przez chrzest, opuszczając *vestibulum*. Chociaż więc poważny grzesznik powraca do diabła, jako jego własność, pokuta odwraca tę sytuację i przywraca grzesznika Kościołowi, chociaż wciąż jeszcze *in vestibulo*. Pokutujący znajduje się w stanie pośrednim – w drodze do pełni wolności pozostaje złączony z Kościołem, który w przedsionku głosi mu Słowo Boże, by mógł kiedyś wejść do środka Kościoła – Matki, uzyskawszy przebaczenie.

Nie znajdujemy w *De paenitentia* sformułowania, podobnego do *włożenia rąk*, które dopełniałoby paralelę z rytym chrzcielny w akcie przyjmowania grzesznika do Kościoła poprzez drugą pokutę²⁶⁸. Właściwie nie wiemy, jak kończył się proces pokutowania i jak udzielany był *pax Ecclesiae*, a tym samym Duch Święty i pełnia komunii z Kościołem²⁶⁹. Drugą pokutę Tertulian nazywa z grecka *exomologeza*. To zewnętrzny akt, który określa jako *confessio* – wyznanie. Jako gest publiczny, wyznanie i proces pokuty, choć są czasowymi umartwieniami, przez swoją uciążliwość zastępują wieczne kary²⁷⁰.

Dla rozważań o relacji między *grzesznikiem i świętym Kościołem* najważniejsze jest, że *exomologeza* to praktyka ustanowiona w Kościele²⁷¹. Grzesznik ma przed kapłanami bić czołem o ziemię, *miłych Bogu* (*caris dei*) obejmować za kolana, a braci

²⁶⁴ Kumor mówi o dwóch stopniach odbywania pokuty: pierwszy to przedsionek Kościoła (*in vestibulo*), drugi to już pojednanie, które dokonuje się w Kościele – por. B. Kumor, art. cyt., s. 137.

²⁶⁵ Najpierw *confessio*, potem odbywanie pokuty wobec Kościoła i dopiero na końcu pełne pojednanie.

²⁶⁶ Por. *De paenit.* 6.

²⁶⁷ W pięknych słowa z końca *De baptismo* Tertulian prosi katechumenów, by pomodlili się za niego, *grzesznika*, gdy pierwszy raz po obmyciu wodą chrztu będą się modlić razem z braćmi *apud matrem* – por. *De bapt.* 20.

²⁶⁸ Por. B. Kumor, art. cyt., s. 138: autor wspomina, że napisze o tym dopiero Cyprjan z Kartaginy.

²⁶⁹ Por. Staniek, art. cyt., s. 200; Słomka, dz. cyt., s. 135.

²⁷⁰ Por. *De paenit.* 9 – w tej zastępowalności wiecznych kar widać prawniczy rys Tertulianowego ujęcia, w którym myśli on o spłaceniu rachunku za grzech.

²⁷¹ Por. J. Quasten, dz. cyt., s. 541.

prosić o wstawiennictwo²⁷². Wydaje się, że dla myślącego w kategoriach prawniczych autora wspomnianie o kapłanach przed owymi *cari dei* jest znakiem pewnego porządku ważności. Kim natomiast byłoby ci *mili Bogu*? Czy w świetle późniejszych debat kościoła afrykańskiego wokół upadłych i praktyki pokutnej można w nich widzieć męczenników? Albo, sugerując się dalszymi etapami życia Tertuliana, łączyć z charyzmatykami? Jan Słomka, odwołując się do innych badań, sugeruje, że chodzi tutaj o męczenników²⁷³.

Podobnie jak odkładanie pokuty przez katechumenów inspirowało Tertuliana do zabrania głosu, tak przyczyną rozważań o drugiej pokucie również stały się fakty. Autor nawiązuje do odkładania publicznej pokuty ze względu na wstyd. Objawia się znowu jako wyborny polemista walczący o braci: *u mnie natomiast wstyd nie ma miejsca, ponieważ z bezwstydu więcej zyskuję. Sam wstyd niejako napomina człowieka mówiąc: „o mnie się nie martw, korzystniej mi jest zginąć dla ciebie”*²⁷⁴. Najważniejszym argumentem za przełamaniem wstydu jest fakt, że pokutujący grzesznik znajduje się w Kościele. Fragment, w którym autor zachęca do podjęcia pokuty, wydaje się kluczowy dla określenia relacji *grzesznik – Kościół święty* u Tertuliana w okresie katolickim:

A przecież jesteś wśród braci i wspólslug, gdzie nadzieja, bojaźń, radość, boleść, cierpienie są wspólne, bo wspólny Duch od wspólnego Pana i Ojca pochodzi. Dlaczego ty ich nie traktujesz jak siebie samego? Dlaczego unikasz uczestników twojego upadku jakby szyderców? Nie może radować się ciało, kiedy jeden z jego członków choruje, ale musi całe ciało odczuwać ból i współpracować ku uzdrowieniu. W jednym i drugim

²⁷² Por. *De paenit.* 9. Słomka, odnosząc się do tego fragmentu sądzi, że Tertulian nie przypisuje jakiegś szczególnej roli kapłanom, tym bardziej, że wcale nie wspomina o biskupie. Ten fragment traktatu sprawia zresztą duże problemy interpretacyjne na poziomie krytyki tekstu. Polski tłumacz poszedł za wydaniem, które ma „*cariis*” (por. E. Stanula, *O pokucie*, PSP 5, Warszawa 1970, s. 188-189), za takim rozwiązaniem opowiada się też Rankin (por. dz. cyt., s. 168). Jednak Mounier, wydawca traktatu w *Sources Chretiennes* 316 (Ch. Munier, Tertullien, *La pénitence*, Paris 1984) proponuje czytać „*aris*” co przekłada jako „*s’agenouiller devant les autels de Dieu*”. Pozostawienie w tekście „*cariis*” pozwala interpretować *exomologezę* bardziej jako akt wspólnoty, pozostawienie „*aris*” akcentuje bardziej rolę kapłanów.

²⁷³ Por. J. Słomka, dz. cyt., s. 135.

²⁷⁴ *De paenit.*, 10.

*jest Kościół, Kościołem zaś Chrystus. Gdy więc rzucasz się do kolan braci, Chrystusa obejmujesz, Chrystusa prosisz. I również gdy oni nad tobą łzy leją, Chrystus nad tobą łzy leje, Chrystus cierpi, Chrystus prosi Ojca za tobą. O co zaś syn prosi, z łatwością otrzyma*²⁷⁵.

Wyraźnie więc widać, że pokutujący znajduje się w Kościele, choć – jak zauważyliśmy wcześniej – pozostaje w jego przedsionku *in vestibulum*. W Kościele wszyscy mają wspólną nadzieję, bojaźń, radość, boleść i cierpienie, ponieważ wspólny jest Duch Święty pochodzący od wspólnego Pana i Ojca. Tertulian używa obrazu Kościoła, zaczerpniętego od św. Pawła, jako ciała Chrystusa (Ef 4,1-16). I całe ciało odczuwa ból z powodu choroby jednego członka, co dopinguje braci do współpracy ku uzdrowieniu.

Najważniejsze w tym fragmencie jest sformułowanie, że *w jednym i drugim jest Kościół, Kościołem zaś Chrystus (in uno et altero Ecclesia est, Ecclesia vero Christus)*²⁷⁶. W odczytywaniu tego tekstu ważne jest przypomnienie innej, używanej przez Tertuliana przenośni: grzesznik upadający po chrzcie należy do diabła. I ten należący do złego rzuca się do kolan braci, dotyka Kościoła i obejmuje tym samym Chrystusa? Łaciński zwrot *in uno et altero Ecclesia est* odwołuje się w do Ewangelii Mateusza 18,20: *gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich*. Jeżeli zatem grzesznik nie umniejsza świętości Kościoła, jego grzech nie brudzi Chrystusa, którego Ciałem jest Kościół; dzieje się tak przez pokutę. Pokutujący znajduje się w stanie pośrednim – między grzesznikiem a człowiekiem wolnym. Dlatego właściwe wydaje się również i takie odczytanie słów Kartagińczyka, że w pokutującym grzeszniku też jest Kościół, czyli Chrystus. To pokuta sprawia, że grzesznik znajduje się w Kościele. I choć w *vestibulum*, przecież wyraźnie widać w tekście, że może dotykać Kościoła, którego świętości przez to nie umniejsza.

²⁷⁵ *De paenit.* 10.

²⁷⁶ „*In uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus: ergo, cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras; aeque illi cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, Christus patrem deprecatur. Facile inpetratur semper quod filius postulat*”.

II.2.2. Ujęcie montanistyczne – pokuta za grzechy poważne nie przywraca daru chrztu w tym życiu

Osią sporu Tertuliana z katolikami była możliwość drugiej pokuty – kwestia, czy Kościół otrzymał od Ducha Świętego władzę odpuszczania poważnych grzechów, popełnionych po chrzcie świętym. Polemika znajduje swój literacki wyraz w traktacie o wstydlivosti – *De pudicitia*, w którym Kartagińczyk dokonuje zmiany wcześniejszych poglądów na ten temat. Idąc za trafnym spostrzeżeniem Edwarda Stańka, trzeba powiedzieć, że: *Na pewno u Tertuliana istnieje ścisły związek jego nauki o Kościele z nauką o grzechu. Nielatwo jednak ustalić, co zmienił wcześniej: czy rygoryzm doprowadził go do innego spojrzenia na Kościół, czy też troska o świętość Kościoła zmusiła go do rygoryzmu w podejściu do grzeszników. Pytanie wydaje się ważne, ponieważ pojawia się prawie zawsze tam, gdzie występują tendencje rygorystyczne lub laksystyczne w podejściu do norm moralnych w Kościele*²⁷⁷.

II.2.2.1. Stosunek do Nowego Proroctwa u podstaw zmiany poglądów w kwestii drugiej pokuty

Sam Tertulian radykalną zmianę własnych poglądów postrzega jako znak dojrzewania, wspierając się słowami św. Pawła: *gdy byłem dzieckiem, mówiłem jak dziecko, myślałem jak dziecko; gdy jednak stałem się mężczyzną, wyzbyłem się tego, co byłe we mnie z dziecka* – 1 Kor 13,11²⁷⁸. Odwołując się do Apostoła Narodów, nie wstydzi się własnego odejścia od dotychczasowego błędu, cieszy się zmianą, ponieważ czuje się lepszym i czystszy.

Zmiana poglądów na temat pokuty jest związana z przystąpieniem Kartagińczyka do montanistów, w których – jak sądził – osiągnął nową dojrzałość. Sam mówi, że poróżniła go z katolikami kwestia Parakleta: *głoszenie Parakleta odłączyło*

²⁷⁷ Por. E. Staniek, art. cyt., s. 202.

²⁷⁸ *De pud.* 1.

nas od psychików²⁷⁹. Jan Słomka bardzo trafnie zauważa, że to nazywanie własnych adwersarzy katolików *psychikami* sugeruje ustawienie sporu w perspektywie większej dojrzałości duchowej²⁸⁰. W *De pudicitia* ten zaczerpnięty z pism św. Pawła termin pojawia się już na samym początku traktatu. Tertulian myśli o sobie i zwolennikach Montana jako o ludziach duchowych, natomiast o własnych oponentach jako o niedojrzałych, odwołując się do słów Apostoła: *człowiek zmysłowy (psychikos) nie pojmuje tego, co jest z Ducha Bożego* (1 Kor 2,14).

Użycie kategorii większej dojrzałości w odniesieniu do zmiany własnych poglądów na drugą pokutę potwierdza obecność na gruncie polskiej patrologii dzięki Emilowi Stanuli tezę, że w montaniźmie Kartagińczyk rozwinął elementy eklezjologii, które w formie załączkowej obecne były już w katolickim okresie. Bogdan Cześz w swoim opracowaniu o związku Ducha Świętego z Kościołem zauważa, że u Tertuliana, jak u Ireneusza, rozumienie Kościoła bazuje na pneumatologii²⁸¹. Jest więc kwestia drugiej pokuty sporem o obecność Ducha Świętego w Kościele – czy jest to obecność zwyczajna czy też charyzmatyczna. W ujęciu Tertuliana z okresu montanistycznego swoją szczytową ekspresję znajduje eklezjologiczne przekonanie, że *ekstaza prorocza jest znakiem rozpoznawczym prawdziwości Kościoła. W ten sposób otworzył on szeroko podwoje dla niekontrolowanego subiektywizmu, który legnie u podstaw reorientacji pojęcia Kościoła w montanizmie. Na tej bazie będzie dojrzewała koncepcja Kościoła jako wspólnoty, w której najważniejsze miejsce zajmują prorocy – wizjonerzy, z których każdy jest instrumentem Ducha Świętego. (...) Jeśliby do tertulianistycznej koncepcji Kościoła zastosować Ireneuszowy aksjomat: gdzie Duch Boży, tam Kościół, to wtedy jawi się z całą wyrazistością precyzja rozumowania Kartagińczyka: Duch ujawnia się w prorokach i poprzez nich, gdzie więc oni są, tam jest i Kościół*²⁸².

W Tertulianie dojrzewało przeświadczenie, że wyjątkowy sposób manifestowania się Ducha Świętego jest znakiem obecności Kościoła i gdy spotkał się

²⁷⁹ *Adv. Prax.* 1,7 – Tertulianus, *Adversus Praxean*. CCL II, Turnholt 1954. *Przeciw Prakseaszowi*. Tłum. E. Buszewicz, ŻMT 4, Kraków 1997, s. 35-86.

²⁸⁰ Por. J. Słomka, dz. cyt., s. 148.

²⁸¹ Por. B. Cześz, dz. cyt., s. 173-182.

²⁸² Tamże, s. 174. R. Nox zauważa, że montaniści byli przekonani, iż rygoryzm moralny pochodził z proroczej inspiracji Ducha Świętego: „It seems clear from numerous references in Tertullian that the Montanists regarded their own rigorist attitude as something dictated to them by prophecy” – R.A. Knox, *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion*, Oxford 1959, s. 38.

on z ruchem Montana, przeświadczenie to jakby się zmaterializowało. Uznanie i przyjęcie *nowego proroctwa* oznaczało dla niego nadejście nowej epoki – epoki Parakleta. Wiązał nowe proroctwo z interpretacją słów Jezusa o innym Pocieszycielu (J 16,6-14), widział w nich bowiem zapowiedź kontynuacji objawienia. W traktacie *De monogamia*, argumentując przeciw psychikom za wymogiem poprzestania na jednym małżeństwie nawet w przypadku wcześniejszej śmierci współmałżonka, sugeruje, że ściśle zachowanie monogamii jest zgodne z prawem Stwórcy, które ze względu na słabość ciała nie było realizowane w pełni. Nawet Jezus pozostawił wprowadzenie go aż do nadejścia Parakleta, dlatego jest Paraklet nazywany *Nauczycielem nowej karności – novae disciplinae institutor*²⁸³.

Dla Tertuliana nowa karność moralna – *disciplina* przyniesiona przez Parakleta, jest właściwie powrotem do pierwotnej doskonałości: *Parakleta możesz uznać za tego, który ją raczej przywrócił niż ustanowił*²⁸⁴. Pouczenia Parakleta nie są więc różne od pouczeń Chrystusa, ale są ich dopełnieniem: *Paraklet nie wprowadza niczego nowego*²⁸⁵. Skoro więc w zamyśle Bożym, poprzez Parakleta ludzie mieli dojrzewać do przyjęcia pełni wymagań ewangelicznych, zrozumiałe jest, że w analogiczny sposób Tertulian postrzegał swoją własną drogę.

Z tą interpretacją zapowiedzi Nowego Pocieszyciela wiąże się właśnie słownictwo Tertuliana, rozróżniające ludzi duchowych i zmysłowych. Przyjmujący Parakleta są duchowi (*spiritalis*), natomiast ludzie zmysłowi – *psychicos* odrzucają Jego nową epokę. W tym znaczeniu można powiedzieć, że *De pudicitia* jest traktatem charyzmatycznym. W dużej mierze jest on zbudowany wokół cytatów z Pisma Świętego, ale dyskusja dotycząca ich właściwego rozumienia odnosi się do rozeznawania woli Bożej. Tertulian sugeruje, że właściwie odczytuje sens świętych tekstów, ponieważ to on ma Parakleta, a nie katolicy: *tak więc ci, którzy otrzymali innego Parakleta wśród*

²⁸³ Por. J. Słomka, dz. cyt., s. 125. Znaczenie terminu „disciplina” u Tertuliana – zob. V. Morel, *Le développement de la „disciplina” sous l’action du Saint Esprit chez Tertullien*, *Revue d’histoire ecclésiastique* 35 (1939) s. 243–265 oraz tenże, *Disciplina. Le mot et l’idée représenté par lui dans les œuvres de Tertullien*, *Revue d’histoire ecclésiastique* 40 (1944-1945), s. 5-46.

²⁸⁴ *De monog. 4* – Tertullianus, *De monogamia*, CCL II, Turnholti 1954, s. 1227-1253; *O jednożeństwie*. Tłum. E. Stanula, PSP 65, Warszawa 2007, s. 59-82.

²⁸⁵ *De monog. 3*.

apostołów i przez apostołów, nie mają go jednak teraz, bo nie znają go ani wśród własnych proroków ani wśród apostołów²⁸⁶.

Rozpoczynając swój traktat, w pierwszym rozdziale ujmuje przedstawione powyżej zasady nowej epoki i ich konsekwencje. Sugeruje, że epoka Ducha jest równoznaczna z czasami ostatecznymi, w których zgodnie z zapowiedzią Jezusa będzie się ujawniało zło:

Niewątpliwie, czasy ostateczne (ultimorum temporum) to mają do siebie, że w nich częściej zwycięża zło: zepsuta aż do samego korzenia natura nie potrafi już prawie rodzić dobra, zaniedbane wychowanie nie potrafi go wyrobić, bezsilne prawa nie potrafią do niego zmusić. Toteż nie dziw, że również gdy chodzi o cnotę czystości — o której przede wszystkim chcę mówić — doszło obecnie do tego, że za czystość uważa się już nie wyzbycie się namiętności, lecz samo tylko ich ograniczenie, że czystym nazywa się już tego, kto przynajmniej nie przebiera miary w nieczystości²⁸⁷.

Dodaje jednak, że to zepsucie świeckich obyczajów nie tak bardzo go obchodzi, jak zagrożenie dla chrześcijańskiego stanu posiadania. Upatruje go w promulgowanym edyktie biskupa, w którym odważył się twierdzić, że odpuszcza grzechy nieczystości: *Pontifex scilicet maximus, episcopus episcoporum, edicit: „Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto”²⁸⁸*. Nawet już same słowa edyktu nie powinny być zdaniem Tertuliana czytane w Kościele, by nie kalać uszu Oblubienicy – *sponsa Christi*, która jest *virgo vera pudica sancta*. Objawia w ten sposób swoje przeświadczenie, że Kościół ma być wspólnotą ludzi czystych.

²⁸⁶ *De pud.* 12 – „Itaque isti qui alium Paracletum in apostolis et per apostolos receperunt, quem nec in prophetis propriis agnitum iam nec in apostolis possident, age nunc uel de apostolico instrumento doceant maculas carnis post baptismum respersae paenitentia dilui posse”. Przy okazji tych słów okazuje się, jak niełatwe jest tłumaczenie Tertuliana. W tekście przytaczam brzmienie jego słów w tłumaczeniu Myszora z przygotowanej przez Słomkę antologii (J. Słomka, dz. cyt., s. 193). Jednak w nowej wersji z 65 tomu PSP Obrycki oddaje ten fragment tak: „Przeto tamci – jako, że otrzymali innego Parakleta wśród apostołów i poprzez apostołów – już Go posiadali, mimo że nie godzili się na Jego istnienie ani u własnych proroków ani też u apostołów” (s. 219). Francuski tłumacz podaje tutaj: „Que ceux-la donc qui ont reçu, dans les apôtres et par les apôtres, un autre Paraclet, qu'ils n'ont pas reconnu dans ses propres prophètes et qu'ils ne possèdent plus même dans les apôtres” – C. Micaelli, *Introduction – Tertullien, La pudicité*, SCh 394, Paris 1993, s. 203.

²⁸⁷ *De pud.* 1.

²⁸⁸ *De pud.* 1.

To właśnie stanowi *novum* wobec poprzedniego traktatu o pokucie, w którym sugerował, że zarówno w pokutującym, jak i przyjmującym pokutę obecny jest Chrystus²⁸⁹. Nawet bowiem jeżeli rozumieć zwrot *in uno et altero Christus est* jako nawiązanie do słów Jezusa, że *gdzie dwaj albo trzej zgromadzeni są w imię moje, tam ja jestem*, a nie jako sugestię, że i w pokutującym, i w przyjmującym pokutę jest Chrystus, to jednak mamy w *De paenitentia* wyraźne przesłanie, że grzesznik pokutujący może dotyczyć Kościoła, który jest Ciałem Chrystusa, nie powodując Jego uszczerbku. Natomiast w ujęciu Tertuliana montanisty nie tylko nie ma w Kościele miejsca dla grzesznika, ale wręcz samo czytanie dekretu biskupa dotyczącego takiej możliwości powodowało zanieczyszczenie uszu Oblubienicy Chrystusa. Ta Oblubienica natomiast powinna bronić zasad moralności chrześcijańskiej, by uchronić innych przed błędem. Wprowadzenie edyktu niszczy bowiem zasady moralności chrześcijańskiej – bo przecież wszyscy uważają grzechy nieczystości za najcięższe. I właśnie ze względu na wymagania nowej epoki Ducha ze wspólnot montanistycznych usunięto ludzi powtórnie żonatych, ponieważ osłabiają oni karność Parakleta. Ustanowiono dla nich granicę, *limitem liminis*, znaleźli się więc na zewnątrz Kościoła *foris* i mogą obecnie tylko łac łzy prośby o pokój, bez nadziei pojednania:

Dla nas największe i najważniejsze a także godne przestrzegania jest to, że nie dopuszcza się uznania drugiego małżeństwa zawartego po przyjęciu wiary, bo zawierać drugie małżeństwo niczym się nie różni od uczynku cudzołóstwa (moechiae) czy rozpusty (fornicationis) poza obrzędem weselnym, zapisem posagu czy układem majątkowym. Dlatego usunęliśmy z całą surowością powtórnie żonatych, bo zniesławiają swoim postępowaniem karność Parakleta (Parakletum disciplinae). Taką samą granicę ograniczającą wyznaczamy cudzołożnikom (moechis) i rozpustnikom (fornicatoribus), którzy powinni wylewać gorzkie łzy z prośbą o pokój bez nadziei pojednania, nie otrzymując od Kościoła nic więcej poza ujawnieniem ich niesławy²⁹⁰.

²⁸⁹ „In uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus: ergo, cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras; aequae illi cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, Christus patrem deprecatur. Facile inpetratur semper quod filius postulat” – *De paenit.* 10.

²⁹⁰ *De pud.* 1.

II.2.2.2. Nowe dystynkcje: *delicta remissibilia i inremissibilia*

Jak widzieliśmy, rozważając traktat *De paenitentia*, kluczowe dla Tertuliana jest odniesienie życia chrześcijańskiego do chrztu, przez który człowiek odzyskuje utracone podobieństwo do Boga. Jest to możliwe, ponieważ zamieszkuje w nim Duch Święty. Chrześcijanin jest zatem *świątynią Boga, poświęconą i zamieszkałą przez Ducha Świętego* i dlatego powinien troszczyć się by *Bóg, który w nim zamieszkuje, obrażony, nie opuścił skażonej świątyni*²⁹¹. Grzech powoduje opuszczenie człowieka przez Ducha Świętego, ponieważ oznacza powrót do niewoli diabelskiej, w odarciu z dóbr duchowych i bez szaty godowej²⁹². W okresie katolickim, choć da się wyróżnić w ujęciu Tertuliana grzechy poważne i zwyczajne, możliwość drugiej pokuty celebrowanej w Kościele obejmuje oba rodzaje przewinień. Po przystąpieniu do montanistów odmówienie Kościołowi władzy odpuszczania niektórych grzechów wiąże się z wyraźnym rozróżnieniem ich natury.

Przedstawivszy skrótowo swoje poglądy na początku *De pudicitia*, Tertulian drugi rozdział traktatu rozpoczyna od przytoczenia argumentu katolickiego. Taki sposób prowadzenia rozważań będzie obecny w całym dziele. Ilość przytaczanych przez niego twierdzeń strony przeciwnej sugeruje, że musiała to być potężna dyskusja, chyba że sam zebrał argumenty, uprzedzając możliwe ataki adwersarzy. U początku drugiego rozdziału odwołuje się do możliwej reakcji na przytoczone powyżej stanowisko montanistów, że winny grzechu cudzołóstwa i rozpusty może wylewać gorzkie łzy pokuty, lecz bez nadziei pojednania. Katolicy odwoływali się do miłosierdzia Boga, niepragnącego śmierci grzesznika, lecz jego pokuty. Przeświadczenie, że należy naśladować miłosierdzie Boga w życiu Kościoła, wspierali dwoma cytatami z Nowego Testamentu: *Każdy stoi lub upada w obliczu Pana, ty zaś kimże jesteś, iżbyś sądził sługę cudzego?* (Rz 14,4) oraz *Odpuść, a również tobie zostanie odpuszczone* (Łk 6,37)²⁹³.

Rozpoczynając swoją odpowiedź, Tertulian przytacza znowu jedno z kluczowych przesłań swego myślenia w okresie montanistycznym – takie argumenty

²⁹¹ *De cultu feminarum* 2,1.

²⁹² Por. B. Kumor, art. cyt., s. 125-126.

²⁹³ Por. *De pud.* 2.

osłabiają dyscyplinę Parakleta. Dalej jednak wypowiada się, jakby czuł, że musi polemizować z samym sobą, pomny na słowa z początku traktatu, że zostanie mu wytknięte, iż kiedyś myślał inaczej. Nawiązuje do komentowanej przez siebie wcześniej modlitwy *Ojcze nasz*, której poświęcił cały traktat: *Odpuszczasz, aby i tobie Bóg odpuścił. Zgoda, ale przecież odpuszczać można tylko grzechy popełnione przeciwko bratu, a nie przeciwko Bogu. (delicta mundantur, quae quis in fratrem, non Deum admiserit)*. Wszak i w *Modlitwie Pańskiej* wyznajemy tylko to, że odpuszczamy naszym winowajcom. Pod koniec traktatu powie, że kto daruje przestępstwa, musi mieć właściwości Boga samego – są to *delicta mortalia*: występki przeciw Bogu lub przeciw Jego Świątyni²⁹⁴. W świetle całego traktatu można powiedzieć, że świątynią jest dla Tertuliana zarówno Kościół jako Ciało Chrystusa jak i ciało człowieka, po chrzcie obleczone w Chrystusa. Zaskakujące jest, że gdy mówi, iż grzechy może odpuszczać tylko Bóg, używa słów faryzeuszów, oburzonych w Ewangelii, że Jezus powiedział do paralytyka przyniesionego przez przyjaciół *odpuszczają się twoje grzechy* (Mk 2,7). Trudno uciec tutaj od skojarzenia, że jak kiedyś tamci protestowali przeciw odpuszczaniu grzechów przez Jezusa, tak teraz w podobny sposób, ich słowami Tertulian oponuje przeciw odpuszczaniu grzechów przez Kościół.

Rozróżnienie na grzechy przeciw Bogu i przeciw człowiekowi, biorące pod uwagę osoby przeciw którym się występuje, jest podstawowe dla traktatu *De pudicitia*, natomiast ze względu na skutki przewin jest ono uzupełnione dystynkcją na grzechy *remissibilia* i *irremissibilia*. Tertulian wprowadzając dystynkcje, argumentuje jak rasowy prawnik:

Przedmiot pokuty stanowią grzechy (Causas paenitentiae delicta condicimus); te zaś dzielimy na dwie kategorie, zależnie od ich następstw jedne są odpuszczalne (remissibilia), drugie nieodpuszczalne (irremissibilia). Nikt bowiem nie wątpi w to, że jedne zasługują na chłostę (castigatione), drugie na potępienie (damnatione). Wszak każde w ogóle przestępstwo zostaje albo przebaczone, albo ukarane: przebaczone po chłości, ukarane po wyroku potępienia.

²⁹⁴ „Quis autem poterat donare delicta? Hoc solius ipsius est. Quis enim dimittit delicta, ni solus Deus? Et utique mortalia, quae in ipsum fuerint admissa et in templum eius?” – Tamże 21.

Bazę skrypturystyczną dla powyższych rozróżnień stanowi tekst z listu św. Jana (1 J 5,16), w którym Apostoł mówi o grzechach *non ad mortem* – niesprowadzających śmierci i wtedy poleca modlitwę, ponieważ tak grzeszącemu może zostać przywrócone życie oraz o grzechach *ad mortem* – sprowadzających śmierć i w tym przypadku nie poleca się modlić²⁹⁵.

Rozróżnienie na grzechy przeciw Bogu i człowiekowi, które przynoszą śmierć lub jej nie powodują i w konsekwencji są albo nieodpuszczalne, albo odpuszczalne, Tertulian uznaje za podstawowe i przedstawia w taki sposób, jakby było oczywiste. Stanowi ono założenie, na którym budują się dalsze rozważania i rozróżnienia traktatu. Wróci na przykład wypowiedziane wprost w rozdziale dziewiętnastym, kiedy będzie dyskutował argumenty katolików, przytaczających na swoje poparcie nowotestamentalne teksty św. Jana, zwłaszcza: *Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy. Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, Bóg jako wierny i sprawiedliwy odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości. Jeśli mówimy, że nie zgrzeszyliśmy, czynimy Go kłamcą i nie ma w nas Jego nauki* (1 J 1,8-9). Wspomina o pozornej sprzeczności Apostoła, która rozjaśnia się po przypomnieniu powyższych dystynkcji. Wtedy okazuje się, że przytaczane przez katolików teksty Janowe odnosi do *delicta cotidiana incursionis* – grzechów będących skutkiem codziennych pokus, które odróżnia od *graviora et exitiosa quae veniam non capiunt* – te cięższe i zgubne są właśnie grzechami *ad mortem* i św. Jan nie poleca modlitwy za brata w tych grzechach, ponieważ wszystkie są profanacją świątyni Boga²⁹⁶.

Natomiast w grzechach popełnionych przeciw bratu i niesprowadzających śmierci odnaleźć można refleks sposobu mówienia o sobie jak o grzeszniku, analogiczny do okresu katolickiego, kiedy to Tertulian przyznawał sobie *pierwszeństwo w grzeszeniu*. W wspomnianym już rozdziale dziewiętnastym traktatu o wstydlivosti wymienia grzechy *non ad mortem*, wobec których *dokona się przebaczenie przez Chrystusa, który wyprasza nam je u Ojca*. To właśnie do tych grzechów

²⁹⁵ „De ista differentia iam et quosdam praemisimus altercationes scripturarum hinc retinentium hinc dimittentium delicta. Sed et Iohannes docebit: Si quis scit fratrem suum delinquere delictum non ad mortem, postulabit et dabitur uita ei; quia non ad mortem delinquit, hoc erit remissibile. Est delictum ad mortem; non pro illo dico, ut quis postulet, hoc erit inremissibile” – *De pud.* 2.

²⁹⁶ Por. *De pud.* 19.

odnoszą się cytowane powyżej słowa Apostoła Jana. Z pewną retoryczną emfazą stwierdza:

Czy bowiem komuś się nie przydarza, że albo będzie się gniewał na nieprzyjaciela, i to dłużej niż do zachodu słońca, albo podniesie na niego swą rękę, albo chętnie będzie mu złorzeczył, albo bez zastanowienia będzie przysięgał, albo podważy zaufanie do zawartej umowy, albo skłamię ze wstydu lub przymusu? Jakże wiele takich pokus doświadczamy przy codziennych zajęciach, obowiązkach, w sposobie zarobkowania? Jakże wiele ich doświadczamy przy ucztach, widowiskach, zgromadzeniach. Jako że nikt nie mógłby dostąpić zbawienia, jeśli nie byłoby w ogóle odpuszczenia tych występków²⁹⁷.

Słowa te brzmią podobnie do sposobu mówienia o sobie jako o wielkim grzeszniku z okresu katolickiego, i choć nie ma w traktacie takich zwrotów wprost odniesionych do osoby autora, to jednak ich brzmienie przypomina czas, gdy nasz autor nazywał siebie *Tertulian peccator*. Natomiast grzechy popełnione przeciw Bogu powodują utratę daru chrztu skutecznie i na zawsze. Tertulian jest przeświadczony, że przez *delicta graviora et exitiosa* człowiek wraca do stanu sprzed chrztu, tracąc *sacramentum benedictionis*²⁹⁸. Taka jest perspektywa całej dyskusji o możliwości drugiej pokuty, którą wobec najpoważniejszych grzechów Tertulian pojmuje jako powtórne obmycie (*siquidem denuo ablui non licet*)²⁹⁹. Powołuje się na Apostoła Pawła, który wypowiada ostre słowa: *a takimi byli niektórzy z was. Lecz zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego. Jest przeświadczony, że Chrystus musiałby jeszcze raz ofiarować swoje życie za tak upadającego i dlatego mówi też, że Duch Święty nie chce przebaczać drugi raz.*

W zawiązku z dystynkcją na temat grzechów przeciw Bogu i przeciw człowiekowi może pojawić się pytanie, dlaczego *moechia et fornicatio* są występkiem przeciw Bogu, a nie przeciw człowiekowi? Intuicja wcześniejsza, jeszcze z rozważań nad drugą pokutą, dopuszczaną przez Tertuliana katolickiego, że kryterium dla

²⁹⁷ Tamże.

²⁹⁸ Por. *De pud.* 14.

²⁹⁹ *De pud.* 16.

określenia grzechów najpoważniejszych stanowią przykazania – *sanctissimae lex, edictus caelestis*, znajduje potwierdzenie w *De pudicitia*. Argument pochodzi z porządku przykazań, które nazywa on kartą zobowiązań – *fidei pactionem*³⁰⁰, przyjmowaną przez nowo ochrzczonego. Nieczystość jest w nich ustawiona między bałwochwalstwem a zabójstwem. Fundamentem argumentu jest założenie, że występki wobec przykazań, między którymi znajduje się *nie cudzołóż*, stanowią dla Kościoła oczywiste grzechy nieodpuszczalne. Tertulian uzasadnia z konsekwencji, że jeżeli dopuścić odpuszczalność nieczystości, trzeba by też jednać z Kościołem mordercę i apostatę. Ta sama linia argumentacji znajduje się w *De paenitentia* – grzechy, czyli to, co się Bogu nie podoba, przekraczają Jego prawo³⁰¹.

Jak dobry prawnik, Tertulian staje naprzeciw katolików jak w sądzie i domaga się przedstawienia dowodów, przykładów biblijnych i przykazań, które otwierałyby drzwi pokucie. Obficie sam cytuje Stary Testament, wspominając, że Chrystus przyszedł nie znieść, ale wypełnić Prawo. I przytacza argumenty katolickie, czerpane ze Starego Przymierza, za możliwością przebaczenia: Achaba, Dawida, Lota, Judę, Ozeasza. W pewnym momencie jednak Kartagińczyk odżegnuje się od szermierki na cytaty biblijne, żeby ustalić wielkość grzechu nieczystości i stwierdza, iż woli oprzeć dyscyplinę na Chrystusie³⁰². *Rozpusta i cudzołóstwo* dotyczą ciała, dlatego Tertulian pokazuje, że przez chrzest jest ono czymś zupełnie nowym. Zanim zostało znalezione przez Mistrza, było niegodne daru zbawienia i niegotowe do zadania świętości. Jednak Słowo Boże zstępuje w ciało i komunikuje wodom moc swojej czystości. Dlatego ciało, które wybawia się w Chrystusie, jest inną rzeczą – *alia iam res est*³⁰³. I zarzuca katolikom, że dopuszczając odpuszczenie grzechów cudzołóstwa i rozpusty, usprawiedliwiają to ciało, sięgając do dawnego stanu – *illam de pristino excusas*³⁰⁴. Nie biorą zatem pod uwagę nowości, co można rozumieć, że nie pojmują wielkości daru chrztu. Ciało bowiem nie było kiedyś ciałem Chrystusa, członkami Chrystusa, świątynią Boga. Natomiast ochrzczeni w Chrystusie są w Niego przyobleczeni i to stanowi przykład, który jest sądem, formą i przykazaniem.

³⁰⁰ *De pud.* 9.

³⁰¹ Por. J. Quasten, dz. cyt., s. 569.

³⁰² Por. *De pud.* 6.

³⁰³ *De pud.* 6.

³⁰⁴ Tamże.

Tertulian powraca zatem wciąż do argumentu ze skarbu chrztu – obecności Ducha Świętego w człowieku. Ujmuje to w formule, że Chrystus nie będzie obmywał na nowo człowieka *denuo ablui non licet*³⁰⁵. Dlatego upadający, który utracił w ten sposób Ducha Świętego, powinien być wyrzucony z Kościoła, żeby nie osłabiać dyscypliny Parakleta. W *De pudicitia* 19,25 Tertulian wymienia listę grzechów, dla których nie ma przebaczenia (*quae veniam non capiunt – homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio, et si qua alia uiolatio templi Dei*): zabójstwo, bałwochwalstwo, zdrada (nieuczciwość), apostazja, bluźnierstwo oraz cudzołóstwo i rozpusta. Dla tych, stwierdza w 19,26, Chrystus nie będzie miał dłużej łaskawości. Wyrok dla któregośkolwiek z tych występków powoduje automatyczne wykluczenie – i na zawsze – spośród tych, którzy uprzywilejowani są jako synowie Boży. Wykluczenie z Bożej rodziny oznacza tutaj wyłączenie ze świętej społeczności, autentycznego Kościoła Chrystusa³⁰⁶.

Spór dotyczy jednak nie samej pokuty, ale jej owocu – przebaczenia, które miałyby się dokonać przez Kościół: czyli możliwości przywrócenia człowiekowi Ducha Świętego. Tertulian nie jest bowiem przeciw podejmowaniu pokuty przez winnego grzechów *ad mortem* – śmiertelnych; według niego powinien on je wręcz odpokutować. Przebaczenie – *venia* zarezerwowane jest jednak dla Boga, nie dla Kościoła: *to będzie pokuta, której konieczność i my uznajemy o wiele chętniej, lecz kwestię przebaczenia pozostawiamy Bogu (sed de venia Deo reservamus)*³⁰⁷. Człowiek pokutujący gromadzi sobie ziarno na zasiew wieczności i pamięta, że Bóg jest miłosierny³⁰⁸. Jak zauważa Edward Staniek: *Tertulian montanista odmówił Kościołowi władzy odpuszczania grzechów nieodpuszczalnych. W uzasadnieniu podał, że grzechy te są skierowane przeciw Bogu, i dlatego Kościół nie ma władzy ich odpuszczania. Taką władzę ma jedynie Bóg. A zatem, co trzeba podkreślić, Tertulian nie odbiera nadziei na zbawienie tym, którzy je popełnili. Jest to jednak nadzieja „poza Kościołem”*³⁰⁹.

³⁰⁵ *De pud.* 16.

³⁰⁶ Por. D. Rankin, dz. cyt., 95-96.

³⁰⁷ *De pud.* 19.

³⁰⁸ Por. *De pud.* 3.

³⁰⁹ E. Staniek, art. cyt., s. 201.

II.3. Kościół i Duch Święty – eklezjologiczne uwarunkowania zmiany poglądów Tertuliana w sprawie drugiej pokuty

Grzech jest zatem postrzegany przez Tertuliana w kategoriach prawnych – jest tym wszystkim, czego Pan zabronił³¹⁰. Prowadzi do utraty Ducha Świętego i podobieństwa do Boga – najdrogocenniejszego owocu chrztu. Nowością wobec katolickiego okresu życia Kartagińczyka jest nie tyle rozróżnienie skutków grzechu – bo i wtedy uważał, że niektóre są codziennymi przewinami, a inne domagają się pokuty, jako prowadzącej do odzyskania Bożego podobieństwa – ile stwierdzenie, że jedne ze skutków są usuwalne w ziemskim życiu, a drugie nie. Rozróżnienie skutków wiąże się z pojęciem śmierci, która jest synonimem utraty Ducha Świętego. Dlatego idąc za św. Janem, Tertulian wskazuje grzechy *ad mortem* i *non ad mortem*³¹¹. Śmierć jest postrzegana przez Kartagińczyka jako ten sam stan, w którym znajdował się człowiek przed chrztem, po grzechu pierwotnym – z tego stanu utraty podobieństwa do Boga wyprowadza Duch Święty właśnie przez chrzest.

II.3.1. Konsekwentna argumentacja za koniecznością wykluczania poważnych grzeszników z Kościoła

Ukazane wcześniej kryteria według których Tertulian określa różnice między grzechami, odwołując się do przykazań oraz do nowej rzeczywistości w jakiej ciało znajduje się po chrzcie. Najpoważniejsze grzechy nazywane są przez niego *ad mortem*, ponieważ sprowadzają na człowieka śmierć. W perspektywie takiego rozróżnienia grzechów przypowieść o zagubionej owcy, która obok Ewangelii o draczmie i synu marnotrawnym tak pięknie i ciepło została przez niego odczytana w *De paenitentia* z okresu katolickiego, znajduje teraz nową interpretację³¹². Kartagińczyk stwierdza, że gdyby ten tekst miał wskazywać na możliwość odnalezienia owcy po grzechu

³¹⁰ Por. B. Kumor, art. cyt., s. 126.

³¹¹ Por. *De pud.* 2.

³¹² Por. *De pud.* 8.

sprowadzającym śmierć, Jezus nie mówiłby o zagubionej, lecz martwej owcy. Zagubienie sugeruje jego zdaniem lżejsze, codzienne przewinienia. Natomiast śmierć jest synonimem grzechu popełnionego przeciw Bogu, ponieważ On, Który jest samym Życiem, nie ma z nią nic wspólnego. Dla Tertuliana, cudzołóstwo i rozpusta są właśnie takimi grzechami i jako takie zostały zadekretowane w przykazaniach, pochodzącym od Boga *edykcie niebiańskim*. Obecnie przypowieści o zagubionej owcy i drachmie odnosi w *De pudicitia* do codziennych przewinień – oglądania spektakli, sztuk gladiatorów, gier i bankietów światowych, wątpliwej służby państwowej, obojętności wobec kłamstwa i bluźnierstwa. Winni tych grzechów mogą powrócić do *gregem*³¹³, do *domus dei*³¹⁴, jak nazywa Kościół. Jednak *fornicatio i moechia* oznaczają dla niego śmierć, a nie zagubienie owcy i wobec zbrodniarza winnego tych przewin należy odnieść przypowieść o talentach. Nie ma on nic wspólnego z Kościołem, zostaje wyrzucony i zakopany, jak ten jeden talent, który znalazł się w ziemi. I żeby go odnaleźć, powie Kartagińczyk, nie wystarczy lampa, lecz potrzebne jest słońce³¹⁵.

Dla Tertuliana naturalną konsekwencją nowych dystynkcji jest rozwijanie koncepcji konieczności wykluczania poważnego grzesznika z Kościoła. W dziewiątym rozdziale traktatu o wstydlivosti powie, że winni poważnych przewin – apostości, bluźniercy, a więc nie tylko rozpustnicy i cudzołóżnicy, sprzedają się demonowi przez swoje odejście, a tym samym tracą skarb chrztu – Ducha Świętego³¹⁶. Oburza się, że gdyby dopuścić możliwość przebaczenia dla cudzołożnika, także apostości oraz winni *delicta capitalia*³¹⁷ powinni odzyskać *vestem priorem, indumentum spiritus sancti, annulum, signaculum lavacri*³¹⁸. Odnosi do tych poważnych grzeszników także inną przypowieść Jezusa, gdzie mowa o człowieku, który dostał się na ucztę bez szaty weselnej. Utrata szaty Ducha Świętego powoduje wyrzucenie na zewnątrz, skąd nie ma możliwości powrotu, dlatego *secunda restitutio*³¹⁹ jest przez Tertuliana w okresie montanistycznym odnoszona wyłącznie do lżejszych przewin.

³¹³ Tamże 9.

³¹⁴ Tamże 7.

³¹⁵ Por. tamże 8.

³¹⁶ Por. tamże 9.

³¹⁷ Tamże.

³¹⁸ Tamże.

³¹⁹ Tamże.

Czy tylko dlatego, że mamy do czynienia z grzechem nieczystości, tak ogromną rolę odgrywa w tym ujęciu Tertuliana ciało? Badacze charakteryzujący jego myśl mówią w tym kontekście o jej rysie materialistycznym, nazywając go jednak bardziej *korporalizmem* lub *cielesnym realizmem* aniżeli *materializmem*³²⁰. Tertulian, jako kontynuator antropologicznej myśli stoickiej, uważał, że wszystko, co rzeczywiście istnieje musi być ciałem. W tym kontekście używał terminu *corpus* jako określenia realnie istniejącego bytu. Stwierdzenie, że jakiś byt nie jest ciałem, oznaczało dla Afrykańczyka zaprzeczenie jego istnienia³²¹. Zarówno w objaśnianiu tajemnicy chrztu jak i Kościoła, ten wątek cielesno-materialny jest wyraźnie obecny.

Gdy w szóstym rozdziale traktatu o wstydlivosti mówi o bazie skryptyrystycznej potrzebnej do zdefiniowania wielkości grzechu cudzołóstwa, wspomina, że chce oprzeć dyscyplinę na Chrystusie. W ten sposób deklaruje odejście od przerzucania się z katolikami cytatami biblijnymi. Sam jednak przez dobrych kilka stron uprawiał pojedynek na cytaty, dostarczając argumentów dla tezy, że *fornicatio et moechia* nie mogą być odpuszczone. Według niego bowiem, już w Starym Prawie jest ufundowane to przeświadczenie o ich ciężarze. Nowe prawo natomiast nie zmienia nic w tej kwestii, lecz wypełnia stare zarządzenia. Dlatego opierając dyscyplinę na Chrystusie mówi, że ciało, nim zostało znalezione przez Mistrza (tu odwołuje się do przypowieści o zagubionej owcy), było niegodne daru zbawienia i niegotowe do zadań świętości. Słowo Boże zstąpiło jednak w ciało, komunikując wodom moc swej czystości. Tertulian nawiązuje w tym fragmencie traktatu do swojej wcześniejszej teologii chrzcielnej. Duch Święty udziela wodom mocy oczyszczania – uświęcania, a ciało obmyte przez wodę w chrzcie staje się gotowe, godne przyjęcia daru zbawienia, czyli Ducha Świętego, który odtwarza podobieństwo do Boga. I dlatego, mówi Kartagińczyk, ciało, które wybawia się w Chrystusie, jest *inną rzeczą (alia iam res est)*³²². Zarzuca swoim adwersarzom, że dekretując możliwość pokuty za grzech nieczystości, nie biorą pod uwagę nowości, w jakiej znalazło się ciało. Przed chrztem nie było ono bowiem *ciałem Chrystusa*,

³²⁰ Por. P. Siniscalco, *Ricerche sul „De resurrectione” di Tertulliano*, Roma 1966, s. 117; J. Moingt, *Theologie trinitaire de Tertulien*, t. 1, Paris 1966, s. 322-331.

³²¹ Por. M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, s. 578.

³²² *De pud.* 6.

członkami Chrystusa, świątynią Chrystusa. Teraz natomiast jest ciałem Chrystusa – jego odmienna rzeczywistość to głębokie przekonanie Tertuliana, oparte na słowach św. Pawła, że w *Chrystusie* człowiek staje się nowym stworzeniem (2 Kor 5,17). Zatem ciało, zrodzone nie z pożądania, ale z czystej wody, objawia się w nowym stanie i nie wolno go postrzegać w świetle przytaczanych przez katolików starotestamentalnych przykładów, które jakoby miały potwierdzać możliwość odpuszczenia cudzołóstwa.

II.3.2. Możliwość przejścia grzechu indywidualnego na Kościół i utraty Ducha Świętego

Widzieliśmy, że Tertulian od razu w pierwszym rozdziale *De pudicitia* wskazuje na montanistyczną praktykę usuwania ze wspólnoty nie tylko *moechis et fornicatoribus*, ale także powtórnie żonatych, ponieważ osłabiają karność – dyscyplinę Parakleta. Ludzie obciążeni tymi grzechami znajdują się *foris Ecclesiae*³²³, która to wspólnota ustanawia dla nich *limitem liminis*³²⁴.

Powstaje wobec tego wrażenie, że Afrykańczyk jest przekonany, iż w przeciwnym wypadku doszłoby do zanieczyszczenia Kościoła, zmniejszenia jego świętości. Mielibyśmy zatem do czynienia z przechodzeniem indywidualnej nieczystości na całość wspólnoty Kościoła. Wehikułem tego przechodzenia jest ciało, które określa mianem *alia res*, bowiem obleczone w Chrystusa staje się po chrzcie Jego ciałem, Jego świątynią. Uderzający jest u Tertuliana ten wspomniany powyżej aspekt cielesności – słowa *caro corpus* powtarzają się zarówno w kontekście indywidualnym, jak i w kontekście Kościoła. Jak zatem Tertulian wyobraża sobie Kościół, co to właściwie jest dla niego Kościół? Mógłby on zostać opisany jako *corpus*, który jest zbiorem innych ciał. Obrazy często przez niego używane sugerują właśnie taki bardzo konkretny, materialistyczny wręcz aspekt wyobrażania sobie Kościoła: *castra navis coetus societas sponsa*³²⁵. Ten rys materialistyczny jest dodatkowo wzmocniony w myśleniu Kartagińczyka przez przekonanie, że Kościół – Oblubienicę można osłabić, zanieczyścić.

³²³ Tamże 1.

³²⁴ Tamże.

³²⁵ Por. odpowiednio *De pud.* 14, *tamże* 12, *De corona* 3, *De pud.* 1, *tamże* 1.

Już bowiem w bardzo znanym tekście o rysie eklezjologicznym, pochodzącym z napisanego w okresie katolickim traktatu *De baptismo*, wyraźnie pojawia się sugestia, że Kościół jest ciałem: *ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi Ecclesia, quae trium corpus est*³²⁶. B. Częsz w swoim opracowaniu na temat związku Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu Ireneusza i interpretacji montanistycznej przedstawia możliwość interpretowania słowa *corpus* w odniesieniu albo do wspólnoty chrześcijan (dwaj albo trzej zgromadzeni w imię Jezusa), albo w odniesieniu do Trzech Osób Boskich³²⁷. Nas uderza tutaj analogia do sposobu, w jaki Tertulian omawia tajemnicę chrztu indywidualnej osoby. Otóż ciało zostaje obmyte przez wody chrztu, którym Duch Święty udzielił mocy uświęcania i staje się godne przyjąć Ducha Świętego. W chwili pojawienia się grzechu, śmierć znowu przychodzi na człowieka, zatem odchodzi od niego Duch Święty, który jest Życiem. W konsekwencji człowiek zamieszkuje po stronie śmierci, która jest synonimem wszystkiego, co nie jest Boże.

Podobnie można przedstawić sposób pojmowania przez Tertuliana relacji Kościoła z Duchem Świętym. Kościół, który jest wspólnotą ciał noszących Ducha Świętego, też jest ciałem, ciałem Chrystusa, które nosi w sobie Ducha Świętego. Duch Święty jest zasadą życia Kościoła, jego uświęcania. Emil Stanula w swoim artykule o elementach montanistycznych u Tertuliana przed formalnym przejściem na montanizm sugeruje, że *Kościół dla Tertuliana to tylko pojęcie ogólne, oznaczające po prostu wszystkich ludzi ochrzczonych, połączonych faktem posiadania jednego i tego samego Ducha Świętego, ale w sposób indywidualny*³²⁸. Akcent w analizie Stanuli jest położony na wspólnotę jako zbiór jednostek, nas bardziej uderza, że ta zbiorowość stanowi ciało³²⁹. Jeżeli trzymać się konsekwentnie analogii z człowiekiem tracącym Ducha Świętego przez grzech, Kościół może się znaleźć w podobnej sytuacji – nie ma Ducha Świętego, choć żyje, jak żyje człowiek, który może pokutować na ziemi bez nadziei przebaczenia. I wydaje się, że takim Kościołem pozostaje dla Tertuliana *Ecclesia numerus episcoporum* w opozycji do *Ecclesia Spiritus*³³⁰. Kościół jest zatem

³²⁶ *De bap.* 6.

³²⁷ Por. B. Częsz, dz.cyt., s. 177.

³²⁸ E. Stanula, art. cyt., s. 108; Por. też B. Częsz, dz. cyt., s. 176.

³²⁹ Por. E. Stanula, art. cyt., s. 118.

³³⁰ *De pud.* 21.

dla niego ciałem, Duch Święty duszą Kościoła, Jego zasadą i życiem. A jeżeli tak, istnieje możliwość przekazywania nieczystości pojedynczego ciała całemu Kościołowi – ciału z ciał, które są obleczone w Chrystusa, przez co to ciało mogłoby stać się mniej uświęcone. Powstaje oczywiście pytanie, czy katolicy mogliby odzyskać Ducha Świętego, którego – jak mówi Tertulian – mieli przez Apostołów, ale teraz utracili i nie znają. Musieliby uznać obecność Parakleta w nowych prorokach, czyli w ruchu Montana.

Myśl, że ciało Kościoła może zostać zanieczyszczone, widać, gdy Tertulian przywołuje w polemice z katolikami nauczanie św. Pawła. Podkreśla konieczność wyrzucenia *incesto* poza *navem Ecclesiae*³³¹, ciała martwego poza *castram Ecclesiae*³³². Konieczność ta wiąże się dla niego z innymi słowami Apostoła Narodów, że odrobina kwasu zakwasza całe ciasto. W bloku odniesień Pawłowych pojawia się tutaj kluczowy naszym zdaniem tekst, w którym Kartagińczyk ujawnia swoje przekonanie, że gdyby nie odseparować grzesznika od Kościoła, ten ostatni nie byłby zamieszkiwany przez Ducha Świętego. Chodzi o komentarz do słów św. Pawła z 1 Kor 5,1-13. Apostoł wspomina w nim o konieczności wydania szatanowi człowieka, który dopuścił się współżycia z żoną swego ojca³³³. Przedmiotem szczególnej uwagi są zwłaszcza te słowa Pawła: *wydajcie takiego szatanowi na zatracenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha w dzień Pana Jezusa*. Kartagińczyk streszcza najpierw sposób interpretowania

³³¹ *De pud.* 12.

³³² Tamże 14.

³³³ „Słyszysz się powszechnie o rozpuszczeniu między wami, i to o takiej rozpuszczeniu, jaka się nie zdarza nawet wśród pogan; mianowicie, że ktoś żyje z żoną swego ojca. A wy unieśliście się pychą, zamiast z ubolewaniem żądać, by usunięto spośród was tego, który się dopuścił wspomnianego czynu. Ja zaś nieobecny wprawdzie ciałem, ale obecny duchem, już potępiłem, tak jakby był wśród was, sprawcę owego przestępstwa. Przeto wy, zebrawszy się razem w imię Pana naszego Jezusa, w łączności z duchem moim i z mocą Pana naszego Jezusa, wydajcie takiego szatanowi na zatracenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha w dzień Pana Jezusa. Wcale nie macie się czym chlubić! Czyż nie wiecie, że odrobina kwasu całe ciasto zakwasza? Wyrzucicie więc stary kwas, abyście się stali nowym ciastem, jako że przaśni jesteście. Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha. Tak przeto odprawiamy święto nasze, nie przy użyciu starego kwasu, kwasu złości i przewrotności, lecz – przaśnego chleba czystości i prawdy. Napisałem wam w liście, żebyście nie obcowali z rozpustnikami. Nie chodzi o rozpustników tego świata w ogóle ani o chciwców i zdzierców lub bałwochwalców; musielibyście bowiem całkowicie opuścić ten świat. Dlatego pisałem wam wówczas, byście nie przestawali z takim, który nazywając się bratem, w rzeczywistości jest rozpustnikiem, chciwcem, bałwochwalcą, oszczercą, pijakiem lub zdziercą. Z takim nawet nie siadajcie wspólnie do posiłku. Jakże bowiem mogę sądzić tych, którzy są na zewnątrz? Czyż i wy nie sądzicie tych, którzy są wewnątrz? Tych, którzy są na zewnątrz, osądzi Bóg. Usuńcie złego spośród was samych” (1 Kor 5,1-13), [podkr. moje]

tego fragmentu przez katolików. Przypomina on brzmienie słów tak, jak zostały one obecnie przetłumaczone na język polski: chodzi o ratowanie ducha człowieka, natomiast wydanie szatanowi odnosiłoby się do możliwości pokutowania. Jednakże Tertulian podkreśla, że mamy w tekście Pawłowym nie słowo *emendationem*, czyli nie dla poprawy byłby został wydany szatanowi, lecz słowo *perditionem*, sugerujące potępienie ciała. Gdyby więc interpretować tekst jako ukazanie możliwości ocalenia ducha człowieka bez ciała, które ma być zatracone, podważona zostałaby prawda wiary o zmartwychwstaniu ciała. Tertulian sądzi, że inaczej należy odczytać św. Pawła. Przytaczam brzmienie jego tekstu w oryginale, ponieważ następuje poważne trudności interpretacyjne dla tłumacza:

*Superest igitur ut eum spiritum dixerit, qui in Ecclesia censetur, saluum id est integrum praestandum in die Domini ab immunditiarum contagione eiecto incesto fornicatore. Siquidem subiungit: Non scitis, quod modicum fermentum totam desipiat consparsionem? Et tamen fornicatio incesta non erat modicum, sed grande fermentum*³³⁴.

Kazimierz Obrycki tak tłumaczy słowa Tertuliana:

*Pozostaje więc tylko jedno, że on, duchowi, pod pojęciem którego rozumie się Kościół, powiedział, że jemu przyzna się ocalenie, to znaczy, że w dzień Pański powinien być nieskalany, gdy zostanie z niego wyrzucony rozpustny kazirodca. Apostoł dorzuca mianowicie następujące słowa: „Czyż nie wiecie, że odrobina kwasu zakwasza całe ciasto?” (1 Kor 5,6). A przecież kazirodczy nierząd nie był odrobiną, lecz ogromnym kwasem*³³⁵.

Kluczowe dla poszukiwań zrozumienia eklezjologicznej myśli Tertuliana jest oddanie zwrotu *ut eum spiritum dixerit, qui in Ecclesia censetur*. Obrycki, jak widać, tłumaczy interpretując zwrot w świetle pojawiającego się później słynnego *Ecclesia Spiritus*.

³³⁴ *De pud.* 13.

³³⁵ PSP 65, s. 223.

Jednak wspierając się francuskim tłumaczeniem³³⁶, wolałbym oddać ten fragment, idąc za analogią z ciałem człowieka, które oczyszczone staje się godne przyjąć Ducha Świętego. W słowniku Blaisa³³⁷ jedno ze znaczeń *censeo* w formie pasywnej brzmi: *tirer son origine, commencer* (tak na przykład występuje w *De pudicitia* 11, a zwłaszcza w *De praescriptione haereticorum: omne genus ad originem suam censeatur necesse est*, co jest przełożone, że *każda rzecz powinna być charakteryzowana według swojego początku*³³⁸, ale też: *être, exister, être présent*. Można zatem też oddać tekst jako:

Nie pozostaje nic innego, jak przyrównać Go (Ducha – Spiritus) do Ducha, który rodzi się/jest obecny w naszym Kościele i którego Kościół musi oddać zdrowego i całego w dzień pański, to znaczy czystego od wszelkiej zmazy i nieczystości i dlatego wyrzuca ze swojego łona fornicatora – cudzołożnika kazirodczego. Apostoł dorzuca więc – nie słyszeliście, że odrobina kwasu zakwasza całe ciasto? Nieczystość to nie odrobina ale dużo kwasu.

Jednakże nawet w wersji Kazimierza Obryckiego widać wyraźnie, że konieczność wyrzucenia kazirodcy z Kościoła wiąże się z istniejącą dla Tertuliana możliwością zanieczyszczenia Kościoła, gdyby tego zaniechać. A jeżeli Kościół to jest Duch, jak sugeruje tutaj Obrycki, istniałaby nawet możliwość zanieczyszczenia Ducha. Takie sformułowanie oczywiście samo w sobie brzmi absurdalnie, ale też ukazuje złożoność myśli Tertuliana dotyczącej relacji *Duch Święty – Kościół – chrześcijanie*. Fragment ten wyraźnie potwierdza, że nie ma według Tertuliana miejsca w Kościele dla poważnego grzesznika, ponieważ w ciele Kościoła zamieszkuje Duch Święty. Co więcej, ten sposób obecności Ducha Świętego w Kościele jest w ujęciu Kartagińczyka charyzmatyczny, związany ze świętością życia i potwierdzany w specjalnych znakach, takich jak prorocтво i męczeństwo. Zrozumiałym się zatem staje, że według tej

³³⁶ „Il ne reste donc plus qu’à conclure que l’Apôtre a voulu parler de cet esprit qui est censé habiter dans l’Église et qui doit être présente sain et sauf au jour du Seigneur, c’est-à-dire indemne de toutes les contaminations de l’impureté, une foi jeté dehors le fornicateur incestueux. Il ajoute, en effet: »Ne savez-vous pas qu’un peu de levain corrompt toute la masse?«. Et cependant la fornication incestueuse n’était pas un peu de levain, mais beaucoup” – SCH 394, s. 215.

³³⁷ Por. A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnholt 1954.

³³⁸ *De praescr.* 20.

koncepcji Duch Święty może się z Kościoła wycofać wraz ze zmniejszeniem się świętości jego członków, z grzechami przynoszącymi śmierć.

Dlatego Kartagińczyk tak obstaje za tym, że niemożliwe jest połączenie obecności Ducha Świętego w Kościele z obecnością grzesznika. Dla tych, którzy *participaverunt spiritum sanctum*, nie ma drugiej pokuty³³⁹. Kościół musi zatem być *societas iustorum*³⁴⁰, ponieważ kto zbliża się do Chrystusa, musi być czysty. Ten wymóg czystości był już przez niego formułowany w okresie katolickim przy objaśnianiu tajemnicy chrztu. Jednakże wtedy mówił też, iż pokutujący grzesznik może dotykać Chrystusa. Gdy klękał przed braćmi przyjmującymi pokutę, a oni wylewali nad nim łzy, płakał wtedy nad grzesznikiem Chrystus³⁴¹. Teraz wymóg aktualnej świętości ujęty zostaje w kategoriach ostatecznej, nieodwracalnej separacji i oddzielenia: *nie grzeszy więcej kto narodził się z Boga*³⁴². Na potwierdzenie konieczności wyłączenia grzeszników podaje starotestamentalny przykład trędowatych. Nawet ich domy ogłaszano nieczystymi.

Oczywiście przytacza w swoich rozważaniach argumenty katolickie, że Jezus nie tylko był miłosierny, ale pozwalał się dotykać grzesznikom, jawno grzesznicy i samarytance³⁴³. I od razu je zbija, pokazując, że tylko Jezus *contactum permittit*. Nikt inny nie może udzielić zgody na kontakt Kościoła z grzesznikiem, ponieważ tylko Pan ma władzę odpuszczania grzechów – *solī Deo potestas indulgentiae*³⁴⁴. Choć więc Kościół jest ciałem Chrystusa, w tym jednak nie jest do Niego podobny – nie może pozwolić na dotykanie siebie przez grzesznika. Jego podobieństwo do Chrystusa pochodzi z obecności Ducha Świętego, ale ta jest zagrożona, jeżeli ze społeczności wiernych nie jest wyłączany poważny grzesznik.

W swoim podkreślaniu wymogu aktualnej czystości, Tertulian często powraca do słów oznaczających społeczność, wspólnotę – *societas, sociatur*. Mówi, że nie istnieje żadna *societas* między *iustitia et iniquitas*³⁴⁵, a jeżeli *profanator* nie zostanie wyrzucony poza *castra Ecclesiae*, występki *sociatur* ze sprawiedliwością. A przecież

³³⁹ Por. *De pud.* 20.

³⁴⁰ *De pud.* 15.

³⁴¹ Por. w niniejszej pracy.

³⁴² *De pud.* 19.

³⁴³ Por. tamże 11.

³⁴⁴ Tamże 11.

³⁴⁵ Tamże 15 i 19.

nie ma wspólnoty, komunii między światłem a ciemnością. Jeżeli więc chrześcijanie są świątynią Boga i ta świątynia jest święta, katolicy stają się adwokatami nieczystości i ogłaszając odpuszczanie nieczystości, prowadzą sprawę przeciw samemu Duchowi Świętemu: *causa adversus spiritum sanctum*³⁴⁶.

W ciągu argumentów za koniecznością wykluczenia grzesznika w kontekście możliwości przejścia jego grzechu na wspólnotę Kościoła, pojawia się jeszcze jeden wątek dotyczący cielesności. Kartagińczyk używa słowa *communicare*, pokazując, że człowiek staje się jedno z ciałem, z którym się łączy – *unum ero corpus cui communicando adgutinabor*³⁴⁷. A że *fornicatio* jest grzechem przeciw ciału, łączy się z grzesznym ciałem ten, który popełnia cudzołóstwo. Wyłącza się więc z komunii z ciałem Kościoła i pozostaje w komunii z ciałem osoby grzesznej.

W szeregu argumentów za koniecznością wykluczenia grzesznika ponieważ jego obecność zagraża świętości Kościoła, pojawia się też sformułowanie o nieuczestniczeniu w cudzych grzechach³⁴⁸. Brzmi ono jak odwrotność prawdy wiary, mówiącej, że Jezus przyjął na siebie cudze grzechy. W traktacie Tertulian wyraża przekonanie, że zaniechanie separacji grzeszników powoduje przechodzenie grzechu – stajemy się uczestnikami ich grzechów i tym samym nieczystość przechodzi na cały Kościół. Sformułowania wspierające tezę o konieczności separacji są często fundowane na tekstach ze Starego Testamentu i zwłaszcza te, że nie należy spożywać posiłków z nieczystymi, bo odrobina kwasu zakwasza całe ciasto i że można stać się uczestnikiem cudzych grzechów, powrócą z całą swoją dramatyczną siłą wewnątrz kryzysu donatystycznego. Donatyści używali ich bowiem w swojej praktyce separowania się od grzeszników, którym to mianem określali katolików, ponieważ ci nie wyłączyli spośród siebie winnych zaparcia się w czasie prześladowania. Ta praktyczna postawa znajduje bazę teoretyczną u Tertuliana, który wciąż wraca do myśli, że należy odłączyć od Kościoła tych, co źle postępują³⁴⁹. Separacja jest konieczna, ponieważ Kościół, jako oblubienica Chrystusa, ma być bez zmazy, zmarszczki, jako chwalebna dziewica i w dzień ostateczny oddać Bogu nieskalanego Ducha Świętego.

³⁴⁶ Tamże 16.

³⁴⁷ Tamże.

³⁴⁸ Por. tamże 15.

³⁴⁹ Por. tamże 18.

II.3.3. Idea dwóch Kościołów i posiadanie Ducha Świętego

Bardzo wymowne podsumowanie rozważań o konieczności wykluczenia winnego grzechów *ad mortem* z Kościoła umieszcza Tertulian w dwudziestym rozdziale *De pudicitia*. Kartagińczyk podsumowuje argumenty pochodzące z nauczania apostołskiego, które – jak sądzi – przemawiają za jego stanowiskiem:

*Nauka karność apostołów (disciplina apostolorum) podaje więc właściwe pouczenie i w sposób zasadniczy określa tajemnicę wszelkiej świętości wobec świątyni Bożej (instruit ac determinat principaliter sanctitatis omnis erga templum Dei sacramentum), i wszędzie wykorzenia z Kościoła (de Ecclesia eradicat) jakiegokolwiek świętokradztwo (sacrilegium impudicitiae) bez żadnej wzmianki o przywróceniu do wspólnoty kościelnej (sine ulla restitutionis mentione)*³⁵⁰.

Po tym podsumowaniu sięga po kolejne, już nie apostołskie, świadectwo na korzyść swojego stanowiska, mianowicie po *List Barnaby do Hebrajczyków*. Ponieważ jego autor przebywał z apostołami i uczył się od nich, pismo posiada według Tertuliana dużą rangę autorytetu. W szerszy kontekst dyskusji na temat drugiej pokuty Kartagińczyk wpisuje je także przez porównanie z *Pasterzem Hermasa*. To znane świadectwo nauczania Kościoła o możliwości jednorazowej pokuty po chrzcie opatruje zgryźliwym mianem *Pasterz cudzołożników (Pastor moechorum)*. Twierdzi, że dzieło Barnaby jest lepiej przyjmowane w Kościołach niż tamto apokryficzne – jak je nazywa – pismo³⁵¹. Prawdopodobnie mamy więc tutaj świadectwo debat, toczących się wokół drugiej pokuty. W toku dysput odwoływano się do wcześniejszych dzieł – Tertulian, mając do dyspozycji dwa pisma, które nie weszły do kanonu Nowego Testamentu, uważa jedno z nich za obdarzone większym autorytetem. Wynika to dla niego z faktu, że autor jako współpracownik świętego Pawła miał poręczenie nauczania od Boga. A w tym nauczaniu Tertulian nie znajduje wzmianki o drugiej pokucie:

³⁵⁰ Tamże 20.

³⁵¹ Tamże.

Barnaba przeto upomina uczniów, aby opuściwszy wszystkie początkowe stopnie bardziej dążyli do doskonałości (omissis omnibus initiis ad perfectionem magis tendere), i z kolei żeby podstawy pokuty nie opierały się na uczynkach zmarłych (fundamenta paenitentiae iacere ab operibus mortuorum). Mówi on tak: „Niemożliwe jest bowiem na nowo przywołać do pokuty tych, którzy raz zostali oświeceni (semel inluminati), a nawet zakosztowali daru niebieskiego (donum caeleste gustauerunt) i stali się uczestnikami Ducha Świętego (participauerunt Spiritum sanctum), zakosztowali również wspaniałości słowa Bożego (uerbum Dei dulce gustauerunt) i mocy przyszłego wieku, skoro odpadną; oni bowiem krzyżują w sobie samych Syna Bożego i wystawiają Go na pośmiewisko”³⁵².

II.3.3.1. *Ecclesia numerus episcoporum* – nie posiada potestas odpuszczania delicta ad mortem

Warto zauważyć, że cytując Barnabę, Tertulian podkreśla, iż tamten polecał uczniom dążenie do *większej doskonałości*. Taka jest ogólna perspektywa *De pudicitia*, który od dwudziestego rozdziału nabiera cech jeszcze bardziej charyzmatycznych aniżeli wcześniej. Staje się tajemniczy, jakby autor sugerował wątki dostępne tylko dla wybranych. Ten ton widać wyraźnie w sposobie wprowadzenia przez Tertuliana cytatu z Barnaby, kiedy mówi o opuszczeniu wszelkich *początkowych stopni*. Kolejny, dwudziesty pierwszy rozdział przynosi także wyraźne nawiązanie do głębszego wtajemniczenia. Już na samym jego początku Kartagińczyk używa obrazu zmiany poziomów rozważania – gdy mówi, że teraz wstąpi na inny stopień, gdzie rozróżnia się pomiędzy *nauką Apostołów* a *władzą*. Obrycki przekłada łaciński tekst: *Sed et in hunc iam gradum decurram, excernens inter doctrinam apostolorum et potestatem*³⁵³ w taki sposób: *Lecz i ja zejść już na ten stopień, kiedy dokonam rozróżniania między nauką i władzą apostołów*³⁵⁴. Wydaje się jednak, że wyraźniej myśl autora oddaje myśl

³⁵² Tamże.

³⁵³ Tamże 21.

³⁵⁴ PSP 65, s. 244.

autora wersja tłumaczenia zaproponowana przez Wincentego Myszora i umieszczona w antologii tekstów montanistycznych, przygotowanej przez Jana Słomkę: *Lecz teraz przejdę już na ten poziom, gdy rozróżnia się między nauką apostołów a władzą*³⁵⁵. To *wstępowanie na inny stopień*, w świetle nauczania Tertuliana – stopień większej doskonałości, wiąże się wyraźnie z kwestią obecności Ducha Świętego – z Jego objawieniem i posiadaniem Go na ziemi.

Czym bowiem jest *potestas* dla Tertuliana? Wyraźnie utożsamia ją on z Duchem Świętym, mówiąc, że *potestas* to *Spiritus*, a Duch jest Bogiem³⁵⁶. Komentując katolicki dekret dopuszczający pokutę za grzech cudzołóstwa, wypomina adwersarzom, że przypisują sobie w ten sposób *potestatem* odpuszczania, czyli Ducha Świętego. Tertulian przytacza twierdzenie adwersarzy: *Sed habet, inquis, potestatem Ecclesia delicta donandi (powiadasz, że to kościół ma władzę odpuszczania przestępstw)*³⁵⁷. Polemizując, Tertulian twierdzi najpierw, że sam ma *potestatem*, czyli Ducha Świętego bardziej aniżeli oni, w nowych prorokach – *in prophetis novis*. Sugestia, że bardziej posiada tę władzę, ponieważ ma samego Parakleta, współbrzmi z obrazem stopnia – *gradus* wtajemniczenia, od którego rozpoczął dwudziesty pierwszy rozdział traktatu *De pudicitia*. Ustawiając się bowiem w opozycji do adwersarzy – katolików, przez cały traktat postrzega siebie jako stojącego wyżej i dlatego nazywa przeciwników psychikami, ludźmi zmysłowymi.

W ostatnich rozdziałach *De pudicitia* znajduje więc swój szczytowy wyraz jego przekonanie, że nie tylko on sam posiada bardziej niż katolicy Ducha Świętego, ale że oni wręcz *nie mają Ducha Świętego*. Wiąże się to z jego przeświadczeniem, że nie mogą odpuszczać grzechów *ad mortem*. Z kluczowego rozróżnienia typów grzechu wynika bowiem, że popełnione przeciw człowiekowi odpuszcza biskup, natomiast przeciw Bogu może odpuszczać tylko On sam – to są grzechy nazywane *delicta mortalia*: przeciw Bogu i Jego świątyni³⁵⁸. Zatem według Tertuliana, kto daruje te przestępstwa, musi mieć właściwości Jego samego: *quis autem poterat donare delicta? hoc solius ipsius est*³⁵⁹. W przypadku tego tekstu Tertuliana też mamy niuansowe

³⁵⁵ Por. w: J. Słomka, dz. cyt., s. 195.

³⁵⁶ Por. *De pud.* 21.

³⁵⁷ Tamże – podaję tutaj tekst w tłumaczeniu W. Myszora, w: SACH 4, s. 196.

³⁵⁸ Tamże.

³⁵⁹ Tamże.

różnice w dostępnych polskich tłumaczeniach. Kazimierz Obrycki tłumaczy tekst następująco: *Któż zaś mógł przebaczyć grzechy? To właśnie przysługuje jedynie Jemu samemu*³⁶⁰, natomiast Myszor jako *Kto może darować przestępstwa? To właściwość tylko Jego samego*³⁶¹. Sugestia oddania tego fragmentu przez *właściwość*, która należy tylko do Boga, wydaje się bardziej trafna. Bowiern argumentacja, że Kościół nie ma władzy odpuszczania występów przynoszących śmierć sugeruje właśnie, że nie ma on według Kartagińczyka Jego królewskiej władzy odpuszczania, zatem nie ma właściwości Boga samego. Dlatego domaga się od katolików *znaków boskości*, jako dowodów władzy odpuszczania nieczystości: pokaż mi je, człowieku apostołski, bym uznał u Ciebie *divinitatem*³⁶². Można to rozumieć jako domaganie się znaków działania Boga w Kościele katolickim, ale bardziej jeszcze jako domaganie się dowodów na uznanie boskiego rysu katolickiego Kościoła.

Bardzo jest jednak istotne, że *katolików – psychików* nazywa w całym dziele również Kościołem, nie odmawiając im tego tytułu. Odmawia im *potestem* do odpuszczania grzechów, a pozostawia tylko *doctrinam*, czyli administracyjne, duszpasterskie funkcjonowanie w doczesności. Dlatego zaczyna dwudziesty pierwszy rozdział traktatu od rozróżnienia stopnia doskonałości, *doctrina* od *potestas*. Równocześnie przez całe dzieło o wstydlivosti broni – jak sądzi – świętości Kościoła, która upodabnia go do Ducha Świętego. Stąd cała jego argumentacja, że Oblubienica, która jest czystą dziewicą, może się skalać. Świadczy o tym chociażby przytaczany już tekst z początku dzieła, że Oblubienica Chrystusa nie powinna nawet słyszeć edyktu biskupa o odpuszczaniu grzechów nieczystości, bo to może skalać jej uszy³⁶³.

Powstaje wobec tego pytanie, co jest fundamentem *Ecclesii*, skoro termin ten odnosi się zarówno do Kościoła katolickiego, nazywanego przez niego *numerus episcoporum*, jak i do Kościoła, który obdarza mianem *Spiritus*? Wydaje się, że w jego ujęciu z okresu montanistycznego da się zauważyć dwa fundamenty. Ten bardziej wzniosły, opisywany przez Tertuliana słowem *gradus*, wyżej postawiony to aktualna świętość członków, ludzi duchowych – *homines spiritalis*, którzy objawiają

³⁶⁰ Tertulian, Wybór pism III, PSP LXV, s. 244.

³⁶¹ Por. SACH 4, s.195.

³⁶² Por. *De pud.* 21.

³⁶³ Por. *De pud.* 1.

Ducha Świętego przez nieskazitelne i wzniosłe życie. Natomiast *Ecclesia numerus episcoporum* jest *societas, congregatio* – zwołanie, zgromadzenie na podstawie *regula fidei*, czyli wiary, która pochodzi od Chrystusa. Nie odmawia przecież katolikom przyjęcia i posiadania *reguły wiary*, nazywa ich nawet Kościołem apostołskim (mówi do swoich adwersarzy – *ty człowieku apostołski*³⁶⁴) ale zarzuca im złą interpretację wiary, porzucenie karność – *disciplina* Parakleta. Katolicy są owszem Kościołem apostołskim, ale nie mają obecnie Ducha Świętego. Dla Kartagińczyka posiadanie Ducha Świętego nie wiąże się więc z sukcesją apostołską. Kryterium nie stanowi dla niego przynależność do Kościoła, ale aktualne posiadanie Ducha Świętego, potwierdzone znakiem gotowości na męczeństwo i prorocstwem³⁶⁵. W dwunastym rozdziale *De pudicitia* stwierdza wyraźnie, że *Kościół psychików* otrzymał Parakleta przez Apostołów, teraz jednak Go nie zna i nie ma. Istotne jest w wypowiedzi Afrykańczyka sformułowanie: *Paracletum in apostolis et per apostolos receperunt, quem nec in prophetis propriis agnitum iam nec in apostolis possident*³⁶⁶ przełożone przez Wincentego Myszora jako *nie znają Go – Ducha Świętego*³⁶⁷.

Powyższe słowa sugerują, że katolicy nie posiadają po prostu *Parakleta*, bo Go utracili i właśnie dlatego nie mają władzy odpuszczania grzechów popełnionych przeciw Bogu, jak mogłaby tego dokonać *Ecclesia Spiritus*. Tertulian brzmi więc tak, jakby można było być Kościołem, przynajmniej nosić tę nazwę, a nie mieć Ducha Świętego. Albo też może to Duch Święty jest fundamentem Kościoła, przez fakt zwołania, zgromadzenia *congregatio*, tej samej społeczności wiary Chrystusa, ale trzeba Go posiadać na sposób Chrystusowy, boski, żeby móc odpuszczać grzechy przeciw Bogu popełnione. Mielibyśmy w takim razie do czynienia w jego ujęciu z koncepcją zwiększającego się podobieństwa Kościoła do Chrystusa, które – jak widzieliśmy – może się również zmniejszać wraz z indywidualnym grzechem chrześcijan, przechodzącym na Kościół, jeżeli grzesznik nie jest z niego wykluczany.

³⁶⁴ Por. *tamże* 21.

³⁶⁵ Por. B. Częsz, dz. cyt., s. 180.

³⁶⁶ *De pud.* 12.

³⁶⁷ Por. SACH 4, s. 193.

II.3.3.2. *Ecclesia Spiritus* posiada *potestas* – Ducha Świętego do odpuszczania poważnych grzechów

Z drugiej jednak strony, pojawia się w dwudziestym pierwszym rozdziale traktatu *De pudicitia* wyraźna sugestia, że Duch mógłby przebaczać *fornicatorowi* jego występki, który jest grzechem przeciw świątyni Boga, ciała ochrzczonego, zatem przeciw Bogu. Tertulian sugeruje, że Duch Święty mógłby dokonywać tego przebaczenia w Kościele, nie dokonuje go jednak, ponieważ dla wielu byłoby to złem³⁶⁸. Podana przez niego racja braku przebaczenia jest więc racją duszpasterską – chodzi o nieosłanianie dyscypliny moralnej, co jest powracającym wciąż u Afrykańczyka motywem. Polemizuje w tym fragmencie z katolikami, odwołującymi się do władzy kluczy, udzielonej przez Chrystusa Piotrowi³⁶⁹. Zbija to twierdzenie adwersarzy, uważając, że władza kluczy była przekazana *personaliter* Piotrowi, a nie każdej *Ecclesiae Petri propinquam* – nie każdemu Kościołowi, który jest bliski Piotrowi (w domyśle – Rzymowi). Piotr otrzymał tę władzę osobiście, jako mąż duchowy. Koncepcja władzy kluczy, przekazanej *personaliter* Piotrowi, jest ujęciem czysto charyzmatycznym, w znaczeniu indywidualistycznym. Może być przekazana kolejny raz, ale tylko człowiekowi podobnemu – to znaczy o właściwościach, jakie posiadał św. Piotr, czyli *homo spiritalis*.

Tutaj ujawnia się charyzmatyczna idea Afrykańczyka. Wydaje się on sugerować, że Kościół nie ma tak po prostu *właściwości Boga samego*, może ją jednak nabywać przez ludzi duchowych, dzięki Duchowi Świętemu. Wtedy będzie odpuszczał również grzechy popełnione *przeciw Bogu*. W tym znaczeniu Tertulian utożsamia Kościół z Duchem Świętym, mówiąc, że Kościół to właściwie Duch – *Ecclesia Spiritus*. To jest ewidentna podstawa ideologiczna dla istnienia w ujęciu Tertuliana montanistycznego właściwie dwóch Kościołów, które w traktacie o czystości ostro przeciwstawia: *Ecclesia numerus episcoporum* i *Ecclesia Spiritus*.

³⁶⁸ Por. *De pud.* 21.

³⁶⁹ *Tamże*.

II.3.4. Eklezjologia skrajnie subiektywistyczna – prorocy i męczennicy znakami *Ecclesia Spiritus*

W jaki sposób rozpoznać, że Kościół jest i może być nazwany *Spiritus*, a zatem ma *potestaem* odpuszczania grzechów popełnionych przeciw Bogu? Tertulian odwołuje się do fragmentu Ewangelii, w którym Jezus mówi do paralityka, że odpuszczają się jego grzechy (Mk 2, 1-12). Pokazuje, że sam Pan troszczył się o znaki dowodzące Jego władzy nad grzechem, nie wypada inaczej postępować w debacie o mocy odpuszczania grzechów obecnej w Kościele³⁷⁰. Te nawiązania do znaku danego przez Jezusa, pojawiają się, gdy Tertulian wspomina, że męczennicy katolicki usurpują sobie władzę odpuszczania grzechów³⁷¹. Jeśliby mieli tę władzę, powinni być jak Chrystus, czyli poprzeć ją znakami: *wskrzeszaniem zmarłych, przywracaniem zdrowia*. A takie znaki czynił tylko Chrystus. Dlatego domagając się od katolików dowodów na poparcie władzy odpuszczania nieczystości, sugeruje, że jej nie mają, a zatem nie posiadają Ducha Świętego.

Powstaje oczywiście pytanie, którą ze wspomnianych wspólnot miał Tertulian przed oczyma, gdy wymawiał w *Credo* słowa o *Ecclesia sancta*. Wydaje się, że wpadał w sprzeczności, których może sam nie do końca był świadom. Bo skoro można być Kościołem bez Ducha Świętego, to skąd pochodziłaby jego świętość; a może jej wtedy nie ma, w takim razie co wypowiada chrześcijanin w *Credo*. A może wyznając wiarę o Kościele, który dopiero się stawał, uświęcany przez Ducha Świętego myślał że, Kościół miał dopiero nadejść? Takie ujęcie stanowi teoretyczną bazę dla prądów protestanckich z ich roszczeniem, że Duch Święty, którego otrzymali katolicy, został przez nich stopniowo utracony przez brak faktycznej świętości życia. W tym kontekście uderza jednak u Tertuliana niecofnięcie tytułu *Ecclesia* wobec katolików. Byli oni więc dla niego Kościołem na mocy apostolskiego przekazu, ale nie potrafili już interpretować *regulae fidei*, bo nie mieli Ducha Świętego. To jest myśl przewodnia *De pudicitia*: katolicy nie mają *potestas* do odpuszczania grzechów przeciw Bogu popełnionych, ponieważ nie są *ludźmi duchowymi*.

³⁷⁰ Por. tamże 22 – Przytacza słowa Jezusa: „Cóż jest łatwiej powiedzieć: odpuszczają ci się twoje grzechy, czy też powiedzieć: wstań weź swoje łoże i chodź?” (Mk 2,9)

³⁷¹ Por. tamże.

Jak ukazaliśmy w tym rozdziale, w okresie katolickim Tertulian rozwiązywał problem rozchodzenia się aspektu moralnego świętości Kościoła z jego aspektem ontycznym, przyjmując możliwość drugiej pokuty, jeżeli chrześcijanin nie stanął na wysokości zadania. Pokutę nazywał nawet łaską większą niż chrzest. Wystarczającym znakiem, że Kościół ma władzę – *potestas* nad tak ogromnym dobrodziejstwem, był dla niego właśnie sam Kościół. *Potestas*, która w myśli Tertuliana jest synonimem Ducha Świętego i Jego obecności, wiąże się z Kościołem, właśnie w myśl słów *Credo wierzę w Ducha Świętego w świętym Kościele*.

Nie do końca jest więc jasne, dlaczego w okresie montanistycznym ten znak Kościoła przestał Tertulianowi wystarczać. Poróżniła go z katolikami kwestia *nowego prorocstwa*, w konsekwencji coraz bardziej w jego eklezjologii aspekt moralny – wyznaczony przez standard gotowości na przyjęcie męczeństwa – zaczyna określać również ontologiczny aspekt świętości Kościoła. Przesuwa więc akcent na doskonałość moralną, wraz z upływem swojego życia coraz bardziej rozumiejąc Kościół jako *coetus sanctorum*. Doprowadzone do skrajności w okresie montanistycznym rygorystyczne podejście można zamknąć w stwierdzeniu – dopóki są w Kościele grzesznicy, nie ma on prawa używać przymiotnika *święty*. Dlatego swoich adwersarzy, dopuszczających drugą pokutę wobec grzechu cudzołóstwa, czyli Kościół katolicki, nazywał *Ecclesia numerus episcoporum*. Nie odbierał temu zgromadzeniu miana Kościoła, ale można odnaleźć w jego podejściu ideę ograniczonej lub niepełnej obecności Ducha Świętego, co sprawiało, że nie nazywał tego Kościoła *świętym*. Nie odmówił co prawda biskupom prawa do chrztu, w którym to Duch Święty udziela odpuszczenia grzechów, ale stwierdził, że nie mają władzy – *potestas* odpuszczania grzechów popełnionych *przeciw Bogu – in Deum*. Te mogliby odpuszczać tylko *homines spiritales*, czyli gotowi na męczeństwo prorocy, posiadający Ducha Świętego. To oni tworzyli Kościół nazywany *Ecclesia Spiritus* i przeciwstawiany Kościołowi biskupów.

W myśli Tertuliana, którą charakteryzuje *korporalizm*, obecny w niej ze względu na dziedzictwo stoicyzmu, Kościół postrzegany jest jako ciało – *corpus* złożone z innych ciał – *corporum*. Od tych członków Kościoła oczekiwał on doskonałości – mieli być naprawdę ludźmi duchowymi – *homines spiritales*. Wydaje się zatem, że kiedy mówił w okresie montanistycznym *Credo*, rozumiał *Ecclesia sancta* jako

Ecclesia Spiritus. I chociaż przeciwstawiając sobie Kościoły, nie odmówił biskupom miana *Ecclesia*, w jego myśl okresu montanistycznego wpisana jest możliwość takiego zmniejszania obecności Ducha Świętego, że właściwie Kościół mógłby przestać być Kościołem. Zachodziłoby to w sytuacji nieodseparowywania Kościoła od grzeszników winnych najcięższych wykroczeń, które nazywa popełnionymi przeciw Bogu – *in Deum*. Konsekwencją tej sytuacji byłoby przejście cudzego grzechu na całość wspólnoty. Można zatem mówić u Tertuliana o stopniowalnej obecności Ducha Świętego w Kościele, osiągającej pełnię w ludziach duchowych, tworzących *Ecclesia Spiritus*. Jego montanistyczna eklezjologia ujmuje więc świętość Kościoła w perspektywie moralnej, związanej z doskonałością członków wspólnoty. Tertulian jest skądinąd przekonany, że *Ecclesia numerus episcoporum* utraciła Ducha Świętego, trudno więc powiedzieć, co właściwie powstrzymywało go od stwierdzenia, że katolicy nie są Kościołem. Być może stało się tak, ponieważ ten gorący polemista nie jest do końca jasny w swoich sformułowaniach i zwłaszcza opozycja *Ecclesia Spiritus* – *Ecclesia numerus episcoporum* pobrzmiewa sprzecznościami.

Rozdział III

Spór drugi: Cyprian z Kartaginy i problem ważności chrztu udzielanego przez heretyków oraz kwestia pokuty upadłych

Będziemy chcieli przyjrzeć się teraz, jak spór o *Ecclesia sancta* przejawia się u innego świadka Kościoła afrykańskiego, żyjącego i działającego w III wieku św. Cypriana z Kartaginy (+258). Ten ojciec Kościoła uważał siebie za ucznia i spadkobiercę Tertuliana – jak przekazuje św. Hieronim, nie kończył nigdy dnia bez zwrócenia się do swojego sekretarza, by podał mu do czytania Tertuliana – mistrza³⁷². I choć sam uznawał wyższość swojego poprzednika, przez potomność jest postrzegany jako największy zachodni teolog Kościoła III wieku³⁷³, a także nazywany ojcem eklezjologii łacińskiej³⁷⁴. Nic więc dziwnego, że dla całego późniejszego chrześcijaństwa w Afryce był najwyższym i najbardziej cenionym autorytetem³⁷⁵. Stąd i wstępujący na scenę 50 lat później donatyści swoje twierdzenia będą budowali na teologii Cypriana do tego stopnia, że niektórzy nie wahają się widzieć prawdziwej kontynuacji teologii sakramentalnej i eklezjologii między nimi a biskupem z Kartaginy³⁷⁶. Według Augustyna z Hippony donatyści rościli sobie pretensje do przejęcia autorytetu tego wielkiego teologa, nie byli jednak równie konsekwentni w przyjmowaniu jego przykładu jako budowniczego pokoju w Kościele³⁷⁷.

³⁷² Hieronimus, *De viris illustribus*, PL 23, k. 603. *O znakomitych mężach*. Tłum. W. Szoldrski, PSP VI, Warszawa 1970; Por. też J. Quasten, dz. cyt., s. 574; B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problem interpretacyjne*, Poznań 2007, s. 45.

³⁷³ Por. J. Quasten, dz. cyt., s. 602; L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, Kraków 1994, s. 99.

³⁷⁴ Por. M. Michalski, ALP, s. 264; por. J. Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino*, Bologna 1991, s. 405.

³⁷⁵ Por. Y. Congar, dz. cyt., s. 68.

³⁷⁶ Tamże, s. 31; Y. Congar omawiając studium J. P. Brissona tak właśnie streszcza główną tezę jego pracy: por. J. P. Brisson, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris 1958, s. 138.

³⁷⁷ Augustyn, *De baptismo* 12,3: „Cur auctoritatem Cipriani pro vestro schismate assumitis et eius exemplum pro Ecclesiae pace respuitis” – *De baptismo contra Donatistas*, CSEL 51, BA 29; PL 43:107-244; *O chrzcie przeciw donatystom*. Tłum. A. Żurek, ŻMT 38, Kraków 2006, s. 237nn.

III.1. Kościół i Duch Święty – spór z Papieżem Stefanem jako zwiastun zmiany perspektywy z pneumatologicznej na chrystologiczną w pojmowaniu świętości Kościoła

Temu ojcu eklezjologii łacińskiej zawdzięczamy definicję Kościoła w okresie wczesnochrześcijańskim³⁷⁸. Brzmi ona: *De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs congregata (lud zjednoczony jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego)*³⁷⁹. Słowa, które w dosłownym brzmieniu zostały przytoczone w LG 4, zwiastują sposób postrzegania Kościoła i stanowią nerw eklezjologii Cypriana. Kościół pochodzi z jedności Świętej Trójcy i tę Jedność odzwierciedla. Takie ujęcie wydaje się bardziej akcentować aspekt teoretyczny aniżeli praktyczny w znaczeniu mistycznej kontemplacji tajemnic Życia Bożego. Życie Boga udziela się na ziemi właśnie w ludzie powołanym z wnętrza Trójcy Świętej. Dla Cypriana empiryczne granice zjednoczonego ze swoim biskupem Kościoła oraz strzeżone przezeń skarby chrztu i zbawienia pochodzą bezpośrednio z tego Świętego Źródła³⁸⁰. Dlatego twierdzi on, że niemożliwe jest oddzielenie (*non potest separari*) Boga, Chrystusa, wiary, Kościoła i chrztu³⁸¹. Y. Congar zauważa, że nie tylko Cyprian, ale w ogóle „świadomość eklezjologiczna” w Afryce, Rzymie i bez wątpienia w całym Kościele antycznym łączyła wewnętrznie właśnie Ducha Świętego, Kościół, chrzest, odpuszczenie grzechów, zbawienie (życie wieczne, zmartwychwstanie ciał). Wierzący mieli bowiem w uchu słynną frazę św. Pawła: *jeden Bóg (Duch Święty), jeden Kościół, jeden chrzest* (Ef 4,5)³⁸². Biskup z Kartaginy trzyma się tej zasady dosłownie: jest jeden Kościół, poza nim nie ma ani Ducha Świętego, ani chrztu, ani zbawienia³⁸³. Poza ludem zjednoczonym jednością Trójcy Świętej nie może zatem istnieć świętość, ponieważ Kościół i świętość są ze sobą nierozdzielnie związane.

³⁷⁸ B. Czesz, art. cyt., s. 20; por. też L. Padovese, dz. cyt., s. 99.

³⁷⁹ *De Dom. Orat. 23* – Cyprianus, *De Dominica Oratione*, CCL III A, Turnholt 1976; *O Modlitwie Pańskiej*, tłum. J. Czuj, POK XIX, Poznań 1937; nowsze tłum. A. Korab w: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, Kraków 1993.

³⁸⁰ Por. Y. Congar, dz. cyt., s.53.

³⁸¹ Por. *Epist.* 74,4.

³⁸² Por. Y. Congar, dz. cyt., s.48.

³⁸³ Por. tamże, s. 65.

III.1.1. Ujęcie Cypriana: świętość Kościoła pochodzi z obecności Ducha Świętego, dlatego heretycy nie mogą ważnie chrzcić

W tej perspektywie Jedności Trójcy Świętej trzeba widzieć pierwszy spór związany z rozumieniem świętości Kościoła, w którym uczestniczy biskup Kartaginy. To znana kontrowersja z biskupem Rzymu, Stefanem (254-257)³⁸⁴, dotycząca ważności chrztu udzielanego przez heretyków. Jej szczegóły poznajemy dzięki listom Cypriana a także dzięki skierowanemu do niego listowi biskupa Firmiliana z Cezarei. Natomiast listy Stefana się nie zachowały, docieramy do ich fragmentów jedynie przez odwołania i cytaty u adwersarzy oraz przez opis kontrowersji podany w *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei³⁸⁵. Euzebiusz wspomina, że kwestia była bardzo poważna, Cyprian i Stefan prowadzili żywą wymianę listów, a Stefan poczuł się przykro dotknięty praktyką chrzczenia heretyków powracających do Kościoła, przy której obstawał biskup z Kartaginy.

III.1.1.1. Atmosfera kontrowersji

Rzeczywiście atmosfera wokół tej sprawy była bardzo ostra i naładowana emocjami. Z jednej strony Cyprian, nazywając heretyków *złorzeczącymi Bogu Ojcu i wrogami Matki Kościoła* mówi, że stanowisko Stefana jest *godne przekleństwa i wstrętne*³⁸⁶. Uważa, że jego adwersarz, broniąc ważności chrztu heretyków, bierze udział w ich grzechach, które nazywa wiecznymi – *communicare aeternis peccatis*³⁸⁷. Popierający stanowisko Cypriana biskup Firmilian z Cezarei też powie, że potwierdzający Chrzest heretyków staje się współwinny herezji³⁸⁸. Ta zasada komunii z grzechami cudzymi poprzez sposób odnoszenia się do grzesznika bardzo przypomina wątki obecne już u Tertuliana. Będzie później powtarzana przez

³⁸⁴ Por. J. Quasten, dz.cyt., s. 485.

³⁸⁵ Por. *H.E.*, 7,3-5 – Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, ed. J.P. Migne, PG 20; *Historia kościelna*, tłum. A. Lisiecki, POK 3, Poznań 1924 (reprint Kraków 1993).

³⁸⁶ Por. *Epist.* 73,19.

³⁸⁷ Tamże.

³⁸⁸ Por. Firmilian, *inter Ep. Cypr.*, 75,5.

donatystów, uważających, że katolicy przez zaniechanie wyłączenia ze wspólnoty upadłych podczas prześladowań, poprzez apostazję stali się uczestnikami ich grzechu.

Oponent Cypriana, rzymski biskup Stefan reaguje równie ostro, dotknięty stanowiskiem swojego kolegi z Kartaginy. Domaga się usunięcia z Kościoła nieprzyjmujących jego zdania³⁸⁹ i zrywa z Cyprianem pokój³⁹⁰. To dlatego jest przez cyprianowego stronnika Firmiliana określany jako *srog*³⁹¹, *porywczy*, *klótlivy*, *ogarnięty furią niezgody*³⁹². Firmilian wspomina też, że Stefan obdarzył w ferworze dyskusji swojego adwersarza epitetami *falszywy Chrystus*, *falszywy Apostoł*, *podstępny pracownik*³⁹³. Sam Firmilian też nie przebiera w słowach i ostro nazywa biskupa Rzymu *Judaszem*³⁹⁴.

Kontrowersja między dwoma wielkimi mężami Kościoła III wieku nie jest więc łagodną dysputą. Cypriana, opisując ją, posługuje się łacińskim zwrotem – *disceptare*³⁹⁵, który w formie rzeczownikowej – *disceptatio* oznacza właśnie dyskusję o rysie kontrowersji³⁹⁶. Podobnie używał tego wyrażenia Tertulian w *De pudicitia*, odnosząc się do sporu pierwotnego Kościoła o zachowanie Starego Prawa³⁹⁷. U Cypriana pojawia się ono w analogicznym kontekście – gdy wspomina o sporze św. Pawła z apostołem Piotrem na temat obrzezania pogan. Biskup z Kartaginy wskazuje, że Piotr, na którym – po wybraniu przez Jezusa – zbudowany został Kościół, nie upierał się przy swoim pierwszeństwie i dał przykład zgody oraz cierpliwości³⁹⁸, czego nie czyni biskup Stefan, domagający się przyjęcia własnego zdania właśnie ze względu na pierwszeństwo.

³⁸⁹ Por. tamże 74,8.

³⁹⁰ Por. Firmilian, *inter Ep. Cypr.* 75,6.

³⁹¹ Por. tamże 75,2.

³⁹² Tamże 75,25.

³⁹³ Por. tamże 75,24-25.

³⁹⁴ Tamże.

³⁹⁵ Por. *Epist.* 71,3.

³⁹⁶ Por. A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnholt 1954.

³⁹⁷ Por. Tertulian, *De pud.* 21.

³⁹⁸ Por. *Epist.* 71,3.

III.1.1.2. *Bronimy nienaruszonej i nieskalanej świętości Kościoła*

Nie dziwi więc specjalnie, że w tej atmosferze *disceptationis* Cyprian pojmuje sprzeciwianie się Stefanowi jak wojnę. I choć na pozór walczy jedynie w sprawie ważności chrztu, dla niego jest to zmaganie o tajemnicę Kościoła. Sam postrzega swoją rolę jako obronę „nienaruszonej i nieskalanej świętości Kościoła: *incompactam et inviolatam sponsae eius sanctitatem tuemur*”³⁹⁹. Przyglądając się sposobowi przeżywania kontrowersji przez Cypriana, widać wyraźnie, że spór ze Stefanem był dla niego zmaganiem o świętość Kościoła:

*Pan woła, aby kto jest spragniony, przyszedł i pił ze strumieni żywej wody, która z Jego ciała wypłynęła. Do kogo spragniony ma się udać? Czy do heretyków, którzy wcale nie mają źródła i strumienia żywej wody, czy też do Kościoła, który jest jeden i głosem Pana został zbudowany na jednym, który i Jego klucze od Niego otrzymał? Tylko Kościół ma i posiada całą władzę (potestatem) swego Oblubieńca i Pana. W nim przewodniczymy, walczymy (pugnamus) o jego honor i jedność i bronimy (defendimus) również z wiernym oddaniem jego łaski i chwały. My za zezwoleniem bożym poimy spragniony lud Boga; strzeżemy (custodimus) granic (terminos) życiodajnych źródeł*⁴⁰⁰.

Kiedy Cyprian mówi o obronie *honoru, łaski i chwały Kościoła*, zwroty te można traktować jako synonimy świętości Oblubienicy Chrystusa. Jego ulubionym obrazem opisującym tę walkę jest wojsko⁴⁰¹. Samego siebie widzi w *divinis castris*, obozie ukochanego władcy, gdzie znajdują się drogie sztandary, których *wierni*

³⁹⁹ *Epist.* 74,9.

⁴⁰⁰ Tamże 73,11. W podobnym tonie opisane jest przez Cypriana zmaganie o jedność Kościoła: „Tej jedności usilnie strzec i bronić powinniśmy przede wszystkim my biskupi, którzy przewodniczymy w Kościele” (*Unit.* 5). Pojawiają się też tam słowa o strzeżeniu przez Oblubienicę swojej świętości: „Nie może popełnić cudzołóstwa Oblubienica Chrystusa, nienaruszona zostaje i wstydliva. Jeden dom zna, jednego mieszkania świętości w czystej strzeże skromności” (tamże 6) – Cyprianus, *De Ecclesiae Catholicae unitate*. CCL III, Turnholt 1972. *O jedności Kościoła Katolickiego*. Tłum. J. Czuj; POK XIX, Poznań 1937.

⁴⁰¹ Por. *Epist.* 54,1 gdzie Cyprian mówi o powrocie do obozu ze zdobyczami wojennymi: trofeami i bronią.

żołnierze Boga strzegą przed nieprzyjacielem⁴⁰². W listach o ważności chrztu powraca co prawda sformułowanie, że biskup Kartaginy nie chce zmuszać innych pasterzy do przyjęcia jego zdania, bo każdy jest odpowiedzialny przed Panem za powierzoną mu trzodę⁴⁰³, ale brzmi ono jak pełne przekąsu nawiązanie do Stefana, ekskomunikującego niepodzielających jego stanowiska. Bowiem postrzegając spór ze Stefanem jako wojnę i przeciwstawianie się wrogowi, Cyprian wcale nie myśli, że racja leży gdzieś pośrodku, ale jest przekonany, iż to on broni prawdy Kościoła.

Na wojnie bowiem zawsze istnieją dwa obozy, świat podzielony jest na „my i oni”, a linia pomiędzy nimi nie jest granicą pokoju. Gdyby więc zapytać Cypriana, czy może istnieć świętość poza granicami Kościoła (dla niego było to oczywiście pytanie o Ducha Świętego: czy życie może być udzielane poza Kościołem), bez wahania odpowiedziałby, że oczywiście nie: *Wierna, zbawienna i święta woda Kościoła nie może być zepsuta i sfalszowana, bo i sam Kościół jest niezepsuty, czysty i skromny*⁴⁰⁴. Gdy mówi *strzeżemy (custodimus) granic (terminos) życiodajnych źródeł*⁴⁰⁵, widać, że jego eklezjologia naznaczona jest atmosferą obecnych wciąż prześladowań Kościoła, kiedy realnie trzeba było strzec wspólnoty przed śmiertelnymi wrogami. To dlatego też ma ona tak wyraźny rys wojskowy, a jej twórca może być nazwany „teologiem granicy” (*terminus*). W takim duchu używa on innych obrazów Kościoła, jak *zamknięty ogród*⁴⁰⁶, *Rachab*⁴⁰⁷ a szczególnie klasycznego wtedy obrazu *Arki Noego*⁴⁰⁸. Obraz ten opowiada o zamknięciu i odseparowaniu światła od ciemności – wewnątrz arki Kościoła jest zbawienie, świętość i życie, na zewnątrz znajduje się śmierć w wodach potopu. Cyprian przytaczając ten obraz odwołuje się do św. Piotra objaśniającego tajemnicę chrztu: *W arce Noego niewielu, tj. osiem dusz ludzi ocalało przez wodę i was podobnie uratuje chrzest* (1 P 3,20). Wyostrza jednak rozumienie słów Apostoła w stronę odseparowania od świata. Podobnie do Tertuliana będzie twierdził, że nie ma

⁴⁰² Por. *Epist.* 73,10-11;22; 74,8. Por. J. Daniélou, dz. cyt., s. 423-428 na temat „Militia Christi” u Cypriana.

⁴⁰³ Por. *Epist.* 69,17; 72,3: „*praepositus rationem actus sui Domino redditurus*”; por. też *Epist.* 73,26.

⁴⁰⁴ Tamże 73,11.

⁴⁰⁵ Tamże.

⁴⁰⁶ Por. *Epist.* 75,15 ; por. *Unit.* 4.

⁴⁰⁷ Por. *Epist.* 69,3; por. *Unit.* 8.

⁴⁰⁸ Por. *Epist.* 69,2;74,11; por. też *Unit.* 6; Firmilian, *inter Ep. Cypr.* 75, 15 oraz B. Sesboüé, dz.cyt., s. 53; Y. Congar, dz. cyt., s. 43; 55.

nic wspólnego między światłem i ciemnością, między prawdą i kłamstwem⁴⁰⁹. Dlatego też mówi się z jednej strony o jednoznaczności Cypriana, u którego nie było miejsca równocześnie na tak i nie⁴¹⁰, ale też wspomina się o jego głębokim pesymizmie wobec kondycji człowieka w świecie⁴¹¹. Za tradycją stoicką Cyprian jest przekonany, że świat zmierza już ku swemu końcowi, natomiast z tradycji biblijnej dziedziczy przekonanie, że w świecie króluje diabeł⁴¹².

III.1.1.3. Gdzie chrzest, tam Duch Święty – Cyprian obrońcą obecności Ducha Świętego tylko w Kościele

Można powiedzieć, że dla Cypriana spór z papieżem Stefanem jest sporem o granice świętości Kościoła. W tym znaczeniu jest to kontrowersja dotycząca zakresu ziemskiej obecności Ducha Świętego. Co by się stało, gdyby za Stefanem uznać, że ważny jest chrzest udzielany przez heretyków? Dla biskupa Kartaginy pojęcie ważności chrztu równoznaczne jest z pojęciem przekazania Ducha Świętego. Co ciekawe, z jego słów wynika, że zgodni są ze Stefanem iż heretycy nie mają Ducha Świętego: *dlatego głupstwem jest to, co mówią, że może u heretyków ktoś się urodzić duchowo, skoro u nich, jak twierdzą, nie ma Ducha (Świętego)*⁴¹³. W tych słowach nawiązuje do niekonsekwencji obecnej – jego zdaniem – w postępowaniu adwersarza. Chodzi o praktykowany przez Stefana i jego zwolenników gest nakładania rąk na powracających do Kościoła, a ochrzczonych w herezji. Dla Cypriana oznaczał on jednoznacznie, że ci ludzie nie otrzymali Ducha Świętego. To potwierdzałoby myśl, że skoro heretycy nie mają Ducha Świętego, chrzest w prawdziwym znaczeniu tego słowa nie zaistniał jako sakrament życia, nie można bowiem oddzielić chrztu od Ducha Świętego ani od Kościoła⁴¹⁴.

W tamtym czasie było oczywiste, że w formułowaniu wiary wewnętrznie łączono Ducha Świętego, Kościół, chrzest, odpuszczenie grzechów oraz zba-

⁴⁰⁹ Por. *Epist.* 71,2; 73,14.

⁴¹⁰ Por. Y. Congar, dz. cyt., s. 53.

⁴¹¹ Por. J. Daniélou, dz. cyt., s. 402-403; także Y. Congar, dz. cyt., s. 43.

⁴¹² Por. J. Daniélou, dz. cyt., s. 402-403.

⁴¹³ *Epist.* 74,5.

⁴¹⁴ Por. tamże.

wienie⁴¹⁵. Dlatego Cyprian mówi, iż *regula catholica* uznaje, że jest tylko jeden chrzest w świętym Kościele⁴¹⁶. Dla wszystkich Kościołów był wyłącznym miejscem Bożej obecności i zbawienia, dlatego Cyprian tak mocno określa granicę Kościoła wobec świata, będącego synonimem ciemności grzechu. Trzymając się zarzutu niekonsekwencji, stwierdza więc, że reprezentowani przez Stefana adwersarze: *muszą albo przyznać, że tam, gdzie, jak twierdzą, jest chrzest, jest również i Duch (Święty), lub gdzie nie ma Ducha (Świętego), nie ma również chrztu, bo bez Ducha (Świętego) i chrztu być nie może*⁴¹⁷. Przytoczone słowa tak brzmią w oryginale: *Quare aut et spiritum necesse est ut concedant esse illic ubi baptismum esse dicunt, aut nec baptismum est ubi spiritus non est, quia baptismum esse sine spiritu non potest*. Bardzo zatem przypominają słynne sformułowanie Ireneusza z Lyonu: *Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia – Tam, gdzie jest Kościół, tam jest także Duch Boży; tam zaś, gdzie jest Duch Boży, tam jest Kościół i wszelka łaska*⁴¹⁸. Na rzecz naszych rozważań można by zatem strawestować świętego Ireneusza, by lepiej oddać myśl Cypriana: *gdzie Chrzest tam Duch Święty*.

Wcześniej natomiast przytoczyliśmy słowa biskupa Kartaginy, że dotycząca chrztu *potestas*, czyli władza odpuszczania grzechów i przekazywania innym życia, jest tylko w Kościele⁴¹⁹. I jak słowa *ubi baptismum, ibi Spiritus* przypominały słynne zdanie Ireneusza, tak zwrot *potestas* kojarzy się z polemiką Tertuliana z katolikami w kontekście drugiej pokuty. Można by zatem na zasadzie analogii także u Cypriana rozumieć *potestas* tak, jak czynił to Tertulian, czyli w bezpośrednim związku z Duchem Świętym wręcz prawie jako Jego synonim⁴²⁰. Duch Święty jest więc tylko w Kościele i dlatego myśl św. Cypriana może zostać strawestowana w adagium: *gdzie chrzest, tam Duch Święty, gdzie Duch Święty, tam Kościół*. Inaczej jeszcze można powiedzieć, że gdzie jest Duch Święty, jest Kościół, a gdzie jest Kościół, jest Chrzest, ponieważ nie

⁴¹⁵ Por. Y. Congar, dz. cyt., s.51.

⁴¹⁶ Por. *Epist.* 70,2.

⁴¹⁷ *Epist.* 74,5.

⁴¹⁸ *Adv. haer.* 3,24 – Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses*, PG 7, k. 437-1224. I, SCh 263-264, Paris 1979; II, SCh 293-294, Paris 1982; III, SCh 210-211, Paris 1974; IV, SCh 100/1-2, Paris 1965; V, SCh 152-153, Paris 1969.

⁴¹⁹ Por. *Epist.* 73,11.

⁴²⁰ Por. też *Unit.* 4.

można ich oddzielać⁴²¹. Dlatego przyznać rację Stefanowi, oznaczałoby uznać, iż Duch Święty jest także poza Kościołem, co w konsekwencji prowadziłoby do zburzenia całej tajemnicy Kościoła, również jego świętości, której nie dałoby się określić. Konsekwencją w ten sposób ujętej relacji *Duch Święty – Kościół* była tak ważna dla Cypriana zasada, podjęta potem dosłownie przez donatystów, że w przestrzeni duchowej nie można przekazać tego, czego się nie ma. Stąd nie tylko heretycy nie mogą chrzcić, bo nie posiadają chrztu, ale też kapłan *peccator* nie może uświęcać, ponieważ jako odłączony od Kościoła nie ma Ducha Świętego: *Kto zaś może dać to, czego sam nie ma i jak może duchowymi sprawami się zajmować, kto utracił Ducha Świętego*⁴²². W liście nawiązującym do problemu zaparcia się wiary podczas prześladowań twierdzi, że jeżeli to kapłan zgrzeszył w ten właśnie sposób, Duch Święty się wycofuje: *Gdyby jednak nieuleczalna zaciętość owych szaleńców i noc ich ślepoty, wywołanej usunięciem się Ducha Świętego, dalej trwać miały, to zamierzamy wszystkich braci odłączyć od ich oszustwa, aby żaden nie dostał się w sidła błędu i od nich się nie zaraził. Nie może tam Ofiara być poświęcona, gdzie nie ma Ducha Świętego*⁴²³. Konsekwentny w swoim rozumowaniu posunie się biskup Kartaginy aż do uznania, że męczeństwo poza Kościołem nie ma żadnej wartości. Mówiąc o tym, sformułuje swoją słynną zasadę *salus extra ecclesia non est*⁴²⁴.

III.1.1.4. Świętość Oblubienicy pochodzi z Trójcy Świętej

Co jest zatem dla Cypriana tą świętością Kościoła? W liście popierającego go Firmiliana z Cezarei znajdujemy bardzo piękne sformułowanie podpowiadające odpowiedź. Otóż zwraca się on w ferworze polemicznym do Stefana i mówi: *zostałeś oczyszczony świętością Kościoła*⁴²⁵. Jeżeli pamiętać, że w teologii chrzcielnej, którą prezentował już wcześniej Tertulian, to Duch Święty obmywa człowieka w chrzcie, można zobaczyć w tym sformułowaniu, że świętość Kościoła jest synonimem

⁴²¹ Por. *Epist.* 73,25.

⁴²² Tamże, 70,2.

⁴²³ Tamże 65,4.

⁴²⁴ Tamże, 73,21; por. B. Sesboüé, dz. cyt., s.51-55.

⁴²⁵ Por. Firmilian, *inter Ep. Cypr.* 75, 23.

obecności w nim Ducha Świętego. U pisarzy łacińskich trzeciego stulecia z tego przekonania wynikało mówienie o opozycji między Kościołem a światem: Kościół jest świętym ludem, ponieważ jest ożywiany przez Ducha Świętego i przeciwstawia się światu grzechu⁴²⁶.

Nerwem eklezjologii biskupa Kartaginy jest jednak nie tylko granica Kościoła, ale także jego jedność i w konsekwencji jedyność. Kluczowe dla naszych rozważań są słowa: *Skoro bowiem u heretyków dlatego nie ma Kościoła, że on jest jeden i nie da się go podzielić, następnie dlatego nie ma tam Ducha Świętego, gdyż jest On jeden i u bezbożnych, obcych być nie może, to z pewnością nie może być u heretyków chrztu, który na tej jedności polega, ponieważ nie można go oddzielić ani od Kościoła, ani od Ducha Świętego*⁴²⁷. Nie przez przypadek takie same zwroty, wskazujące na jedność Kościoła, znajdują się w przytoczonej już wcześniej definicji Kościoła: *De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs congregata (lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego)*⁴²⁸. Spotykamy je też w tytule jego dzieła *De Ecclesiae Catholicae unitate*. Perspektywa jedności Kościoła pochodzącej z Trójcy Świętej jest wyraźnie osiłą zawartych tam rozważań⁴²⁹. Nie można rozdzielać jedności Kościoła, chrztu od Ducha Świętego, ponieważ Kościół pochodzi z Jedności Trójcy Świętej, tą Jednością jest spajany: *Jeden jest Bóg i Chrystus jeden i jeden Kościół jego i wiara jedna i lud jeden w silną jedność ciała związkiem zgody złączony*⁴³⁰. Kiedy na określenie Kościoła Cyprian używa obrazu ciała i stwierdza, że jego jedność pochodzi z góry⁴³¹, znajdujemy w tym echa słynnego Tertulianowego *corpus Trium* – Kościół byłby na ziemi Ciałem dla Trzech Osób Trójcy Świętej.

Jeżeli więc początek Kościoła i jego zasada wywodzi się z Jedności Trójcy, zrozumiałe jest, że dla Cypriana umieszczenie w *interrogationes in baptismo* pytania o wiarę w Kościół święty zaraz po stwierdzeniu wiary w Trójcę Świętą było absolutnie naturalne. W jego listach znajdujemy taką wersję pytania: *credis in remissionem*

⁴²⁶ Por. J. Daniélou, dz. cyt., s. 413.

⁴²⁷ Tamże.

⁴²⁸ *De Dom. Orat.* 23.

⁴²⁹ Por. *Unit.* 4; 6.

⁴³⁰ „Unus Deus est et Christus unus et una Ecclesia eius et fides una et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata” – tamże.

⁴³¹ Tamże, 4.

*peccatorum et uitam aeternam per sanctam ecclesiam?*⁴³². Jednak w innym liście ujmuje pytanie trochę inaczej. Mówiąc o wierze heretyków, których chrzest był skłonny uznawać Stefan, pyta *czy wyznają wraz z nami tegoż Ojca, tego Syna, tegoż Ducha Świętego, tenże Kościół – Si eundem patrem, eundem filium, eundem spiritum sanctum, eandem ecclesiam confitentur*⁴³³. Takie ustawienie w jednej linii pytania o wyznawanie Trzech Osób Boskich i świętego Kościoła przywołuje skojarzenie z pierwotnym brzmieniem wyznania wiary, zawartego w *Tradycji Apostolskiej* Hipolita Rzymskiego: *czy wierzysz w Ducha Świętego w Świętym Kościele*⁴³⁴. Widać więc wyraźnie, że to zestawienie obok siebie Ducha Świętego i świętego Kościoła nie było tylko zabiegiem werbalnym⁴³⁵. Wskazuje na sposób rozumienia świętości Kościoła w tamtym czasie: Duch Święty jest w Kościele i dlatego można mówić, że jest on święty⁴³⁶. Nie bez znaczenia jest też fakt, że mówiąc o *interrogationibus in baptismo*, używa w odniesieniu do Kościoła takiego samego sformułowania, jak do Trzech Osób Trójcy świętej: *wyznawać – confitentur*⁴³⁷. Takie zestawienie w jednej linii Kościoła i Trójcy Świętej pozwala zobaczyć, że dla Cypriana Kościół przez świętość Ducha Świętego jest już tutaj na ziemi odzwierciedleniem wieczności, *corpus Trium* – ciałem zamieszkanym przez Trójcę Świętą.

Takie ustawienie wizji Kościoła w relacji do Trójcy Świętej ma kapitalne znaczenie dla rozważań o świętości Kościoła. Jeżeliby uznać ważność chrztu heretyków, dla Cypriana – choć nie mówi o tym wprost – pojawia się od razu problem ze zdefiniowaniem jego świętości. Jeżeli przyjmujemy adagium: gdzie chrzest, tam jest Duch Święty, gdzie Duch Święty, tam Kościół, stwierdzenie, że Duch Święty może udzielać życia w aktach sakramentalnych ludzi oddzielonych od Kościoła, burzy cały gmach myśli Cypriana. On sam jest przekonany, że zburzyłoby to cały Kościół, ponieważ Duch Święty jest tylko w Kościele, w jego widzialnych granicach i dlatego Kościół jest święty. Postępowanie i twierdzenia Stefana rodzą więc pytanie: powiedz zatem, skąd pochodzi świętość Kościoła. Kwestia ważności chrztu heretyków jest

⁴³² Por. *Epist.* 69,7; też 70,2.

⁴³³ Tamże 73,4.

⁴³⁴ Por. P. Nautin, dz. cyt., s.13-20; Y. Congar, dz. cyt., s. 50.

⁴³⁵ Por. B. Częsz, art. cyt., s. 20-21.

⁴³⁶ Por. B. Częsz, art. cyt., s. 20-21.

⁴³⁷ Por. *Epist.* 73,4.

zatem sporem o całość eklezjologicznej wizji Kościoła założonego przez Chrystusa. Jeżeli uznajemy chrzest heretyków za ważny, przyjmujemy, że Duch Święty jest również poza Kościołem, a przecież, jak chce Cyprian, Ducha i Kościoła *non potest separari*⁴³⁸. Dla Cypriana chrzest heretyków jest więc i pozostaje pustym gestem.

III.1.1.5. Jedyna Matka rodzi dzieci Bogu

W swoim myśleniu biskup Kartaginy jest bardzo logiczny. Interpretując *regula catholica*, że jest jeden chrzest w jednym Kościele, który jest święty świętością Ducha Świętego, polemizuje ze Stefanem, który ważność chrztu heretyków opierał na argumente, iż mają to samo wyznanie wiary i te same pytania chrzcielne⁴³⁹. W przeciwieństwie do ujęcia Stefana widać, że podejście Cypriana jest bardziej teoretyczne, naznaczone pragnieniem obrony nowego życia, które może począć się ważne wyłącznie w prawowitym związku – w Kościele. Podejście Stefana określa praktyka, ponieważ jako duszpasterz widział, że zaistniało życie i nawet jeżeli jest ono z nieprawego związku, poczęte w schizmie Nowacjana, trzeba je przyjąć i o nie się zatroszczyć. Myśli przede wszystkim nie o czystości teologicznego ujęcia, ale o biednych ludziach, którzy w dobrej wierze przyjęli chrzest u tych, co odpadli od jedności, kierując się tą samą wiarą, definiowaną w wyznaniu wiary i pytaniach chrzcielnych.

Dla Cypriana najważniejsze jest natomiast, że święte, pochodzące od Boga nowe życie nie może się począć z nieprawego związku herezji, bo ten związany jest z grzechem. Objawia się zatem w tym sporze nie tylko jako teolog granicy i jedności Kościoła, ale także czystości. Jeżeli zatem uznajemy chrzest heretyków, zabieramy Kościołowi świętość, a tym samym uznajemy, że są inne kościoły. Pozostajemy więc w wewnętrznej sprzeczności wobec wyznania wiary i pytań chrzcielnych: *Lecz samo już pytanie, zadawane przy chrzcie świadczy o prawdzie, skoro bowiem pytamy: „Czy wierzysz w żywot wieczny i odpuszczenie grzechów przez Kościół święty?”*, *pojmujemy,*

⁴³⁸ Por. *Epist.* 73,11.

⁴³⁹ Por. tamże, 69,7.

że odpuszczenie grzechów może być tylko w Kościele udzielone, u heretyków zaś, którzy nie są w Kościele, nie ma darowania grzechów. Ci więc, którzy heretyków bronią, niechaj albo pytania zmieniają, albo trzymają się prawdy; chyba że im i Kościół przyznają, twierdząc, że mogą udzielać chrztu⁴⁴⁰. Dlatego nawiązując do argumentów Stefana mówi, że tam, gdzie mowa w pytaniach chrzcielnych o świętym Kościele, przez który przychodzi odpuszczenie grzechów, heretycy kłamią, ponieważ nie mają świętego Kościoła: *Gdy ci bowiem mówią: „wierzysz w grzechów odpuszczenie i żywot wieczny przez Kościół święty?”*, to kłamią przy tym pytaniu, ponieważ nie mają Kościoła. *Wtedy świadczą swym głosem, że przebaczenie grzechów tylko przez Kościół święty może być udzielone, a nie mając go, okazują, że grzechy u nich darowane być nie mogą*⁴⁴¹.

Cyprian, kontemplujący tajemnicę Kościoła w życiu Przenajświętszej Trójcy, prowadzi konsekwentnie myśl, że Zbawienie – życie przychodzi przez Kościół. Dla niego istnieje tylko jedna Oblubienica Chrystusa. Jest to eklezjologia zbudowana na obrazie zaczerpniętym z Pieśni nad Pieśniami – widać to w sposobie rozbudowywania tego obrazu⁴⁴². Jest to więc też ogród zamknięty (*hortus conclusus*)⁴⁴³, który jako jedyny rodzi dobre owoce⁴⁴⁴. Dlatego Oblubienica nazywana jest też konsekwentnie jedyną Matką, która rodzi dzieci Bogu. Jest nie tylko przyrównywana do zamkniętego ogrodu, ale także do Raju⁴⁴⁵. Poza Oblubienicą nie ma życia. Wspierający swoim listem Firmilian potwierdzi wspólną z Cyprianem linię myślenia o Kościele, przyrównując go właśnie do rodzącej matki⁴⁴⁶. Ten Kościół oparty jest na biskupach, zbudowany u początku na Piotrze. Jest przez Cypriana nazywany *sacramentum unitatis* – i jako taki jest konieczny do życia⁴⁴⁷.

⁴⁴⁰ Tamże, 70,2.

⁴⁴¹ Tamże 69,5.

⁴⁴² Tamże 69,2; 74,6 i 11; Por. Y. Congar, dz. cyt., s.54.

⁴⁴³ *Epist.* 69,2; 74,6.

⁴⁴⁴ Tamże 73,10.

⁴⁴⁵ Inne obrazy na określenie Kościoła, których używa Cyprian to: „Rahab”, która gromadzi w swoim domu całą rodzinę, by uniknęła zagłady; „Pascha”: baranek spożywany w jednym domu; „Dom i gospoda”, w którym jest Ciało Chrystusa i święte Pańskie („Caro christi et sanctum domini eici foras non potest, nec alia ulla credentibus praeter unam ecclesiam domus est”) – por. *Unit.* 8.

⁴⁴⁶ Por. Firmilian, *inter Ep. Cypr.*, 75,14-15.

⁴⁴⁷ *Epist.* 73,11; 74,11.

III.1.2. Papież Stefan: świętość Kościoła pochodzi z obecności Chrystusa – heretyk ważnie chrzci mocą Kościoła, który otrzymał moc od Chrystusa

Papież Stefan w sporze z Cyprianem z Kartaginy o ważność chrztu heretyków odwołuje się do starożytnego zwyczaju – *consuetudo*⁴⁴⁸, twierdząc, że idzie za tym, co przejął od Apostołów – *quod accepimus ab apostolis hoc sequimur*⁴⁴⁹. Uważał on, że ludzie są ważnie ochrzczeni, nawet jeżeli odbyło się to poza Kościołem. Używając słów jego adwersarza, Cypriana, można powiedzieć, że biskup Rzymu uznawał, iż heretycy mają chrzest *ratum* oraz *legitimum*⁴⁵⁰ i że chrzczą *iuste et legitime*⁴⁵¹. Spór oscyluje zatem wokół kategorii ważności, wyrażonej jak widać w terminach prawniczych. Dlatego Cyprian wykazuje adwersarzowi, że heretycy przywłaszczają sobie – *vindicavit* prawo chrzczenia – *ius baptismi*⁴⁵² a nie mają do tego podstawy ani według prawa ani według władzy – *legitimum nec iuris nec potestatis*⁴⁵³.

Skąd zatem pochodzi według Stefana legitymacja – podstawa ważności chrztu udzielanego przez heretyków? Obstaże twardo przy twierdzeniu, że nie trzeba nawet dowiadywać się, kto chrzczył, ponieważ człowiek otrzymuje przebaczenie na podstawie swojej wiary – *secundum fidem*⁴⁵⁴. Skutek – *effectum* chrztu jest według niego związany z *maiestatis nomini* – z majestatem Imienia Chrystusa⁴⁵⁵. Praktyczny problem ważności chrztu pojawił się dla niego jako biskupa Rzymu wraz ze schizmą Nowacjana. Prawdopodobnie wiązało się to z duszpasterskim pytaniem o ludzi, którzy w dobrej wierze przyjmowali u Nowacjana chrzest i potem przychodzili do pełni jedności z Kościołem. Stefan uznał, że skoro u nowacjan jest to samo *lex symbolo interrogatio* – prawo, symbol wiary, pytania chrzcielne⁴⁵⁶, ich chrzest jest ważny. Posunął się nawet tak daleko, by uznawać za ważny chrzest przyjmowany

⁴⁴⁸ Tamże 71,2.

⁴⁴⁹ Tamże 73,3.

⁴⁵⁰ Tamże 73,1.

⁴⁵¹ Tamże 73,24.

⁴⁵² Tamże 73,25.

⁴⁵³ Tamże.

⁴⁵⁴ Tamże 73,4.

⁴⁵⁵ Tamże 74,5.

⁴⁵⁶ Tamże 69,7.

u Marcjona, Walentyna i Apellesa⁴⁵⁷. Wydaje się, że dwa ostatnie imiona twórców grup sekciarskich pochodzą ze swady polemicznej Cypriana, który chciał obciążyć w ten sposób adwersarza, pokazując, do jakich konsekwencji prowadzą jego poglądy. Natomiast myśl, że chrzest otrzymywany u Marcjona jest ważny, była rzeczywiście wyraźnie sformułowanym przeświadczeniem biskupa Rzymu. Utrzymywał jednak przy tym, że choć heretycy ważnie chrzczą, nie mogą udzielać Ducha Świętego, dlatego na powracających do jedności z Kościołem wkładał rękę, by otrzymali Ducha Świętego⁴⁵⁸. Potwierdzenie takiego sposobu postępowania znajdujemy w liście 72, w którym Cyprian oznajmia Stefanowi decyzję synodu afrykańskiego odnośnie do ochrzczonych poza Kościołem. Mówi tam, że nie wystarczy na nich nałożyć ręki, by otrzymali Ducha Świętego – *manum inponere ad accipiendum spiritum sanctum*, ponieważ chrzest nie zaistniał⁴⁵⁹.

Zwyczaj, na który powoływał się Stefan, był starożytny, ale uzasadniał go również argumentami i odniesieniami do Pisma Świętego. Jego stanowisko i poglądy poznajemy poprzez odwołania i streszczenia umieszczone w listach Cypriana. Istnieje też list biskupa Cezarei, Firmiliana, który pieczołowicie zbiera poglądy obu adwersarzy. Stanowi odpowiedź na wcześniejsze pismo Cypriana, w którym przedstawiał on całość sporu⁴⁶⁰. Znajdujemy tam cytat dosłownie zaczerpnięty z wypowiedzi Stefana: *Lecz wiele – mówi (Stefan) – sprawia dla wiary i uświęcenia przez chrzest imię Chrystusa, tak że ktokolwiek i gdziekolwiek w imię Chrystusa jest ochrzczony, natychmiast otrzymuje łaskę Chrystusa*⁴⁶¹. W bardzo podobnym brzmieniu słowa te są przytoczone przez Cypriana w liście 73: *Którzykolwiek i gdziekolwiek zostają ochrzczeni w imię Chrystusa, otrzymują łaskę chrztu*⁴⁶².

Oczywiście Cyprian znał ten argument i pochodzące z Pisma Świętego odwołania uzasadniające. Ślady dysput dotyczących kluczowego dla tej kwestii tekstu Mt 18,20: *gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich* znajdujemy w Cyprianowym traktacie *De Ecclesiae Catholicae unitate*. Wskazuje, że

⁴⁵⁷ Tamże 73,4;5 oraz 74,7.

⁴⁵⁸ Tamże 69,10; 70,2.

⁴⁵⁹ Tamże 72,1.

⁴⁶⁰ Por. Firmilian, *inter Ep. Cypr.*, 75,1-2.

⁴⁶¹ Tamże 75,18; Por. też 75,9.

⁴⁶² *Epist.* 73,16.

w tych słowach to jednak jednomyślność jest zamysłem Pana. Dla biskupa Kartaginy ważniejsza jest zatem w tym tekście *unanimitas* niż *nomen*. A *unanimitas* ujawnia się w zgodzie z ciałem Kościoła – *corpus ecclesiae*⁴⁶³. Wykazuje dalej, że jest ona podstawą skutecznej modlitwy prośby, przytaczając świadectwa Pisma o owocach jednomyślnej modlitwy⁴⁶⁴. U końca traktatu ten wątek powraca w kontekście skuteczności modlitwy: to jednomyślność Apostołów trwających wraz z Maryją na modlitwie owocuje skutecznością apostoelskiej modlitwy⁴⁶⁵. I zauważa, że zmniejszenie jednomyślności powoduje zmniejszenie skuteczności modlitwy, tak zauważalne w czasach Cypriana⁴⁶⁶. Zbierając argumenty za interpretowaniem słów Jezusa w kluczu *unanimitas*, doprowadza dysputę do konkluzji poprzez pytanie, czy Jezus przewidywał, że może być obecny wśród ludzi, poza Kościołem. I stwierdza, że Ten, który Kościół ustanowił i zbudował, nie oddziela go od ludzi – *non homines ab ecclesia diuidit, qui instituit et fecit ecclesiam*, lecz podkreśla, że może być jedynie z jednomyślnie się modlącymi⁴⁶⁷. Gromadząc się więc poza Kościołem, nie można mieć Chrystusa, ponieważ łamie się *unanimitas*⁴⁶⁸.

W świetle powyższej argumentacji z jednomyślności nie dziwi, że dla Cypriana najważniejszym fundamentem eklezjologii jest tekst z Ef 4,3-6. Wspominaliśmy już, że słowa św. Pawła były osią ówczesnego myślenia o Kościele i musiały brzmieć w uszach jak refren: *Usiłujcie zachować jedność Ducha dzięki więzi, jaką jest pokój. Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który jest i działa ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich*. Na nim buduje swoją argumentację w traktacie o jedności Kościoła⁴⁶⁹, pojawia się w tym kontekście też w listach⁴⁷⁰. Dla niego jedność Ducha jest najważniejsza, wyjście poza Kościół oznacza pozbawienie się tej jedności.

Nie ma natomiast u Cypriana odwołania do innego fragmentu z pism Pawłowych, do 1 Kor 12,3: *Otóż zapewniam was, że nikt, pozostając pod natchnieniem Ducha*

⁴⁶³ Por. *Unit.* 12.

⁴⁶⁴ Por. tamże.

⁴⁶⁵ Por. tamże 25.

⁴⁶⁶ Por. tamże 26.

⁴⁶⁷ Por. tamże 12.

⁴⁶⁸ Por. tamże 13.

⁴⁶⁹ Por. tamże 4 i 23.

⁴⁷⁰ Por. *Epist.* 55; 70,13; także Por. Firmilian, *inter Ep. Cypr.*, 75,24.

Bożego, nie może mówić: Niech Jezus będzie przeklęty! Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: Panem jest Jezus. Chyba dlatego ich u niego nie znajdziemy, że bardzo korespondują z myślą papieża Stefana. Zapewne on też miał w uszach Paulińską frazę o jedności chrztu. Inaczej ją jednak interpretował: *jest jeden chrzest, nie trzeba więc go powtarzać*⁴⁷¹. Przeciwnie stanowisko, powtarzanie chrztu, uważał za nowinkę, zerwanie z przekazanym przez Apostołów zwyczajem: *nihil innovetur quod traditum est*⁴⁷². Dlaczego jednak chrzczenie poza Kościołem nie stanowiło dla niego zerwania jedności Ducha Świętego, jak tego chciał Cyprian? Ponieważ akcent w jego wizji Kościoła zostaje właśnie przesunięty z jednomyślności pojętej jako jakość życia wspólnoty na Osobę Chrystusa, którego wzywa wspólnota.

I to Osoba Chrystusa obdarza Duchem Świętym, ponieważ to On jedynie posiada Ducha Świętego. I jeżeli jest wezwany, poprzez Jego Imię Duch Święty oczyszcza z grzechów. A jeżeli dokonuje się to poza *unanimitas*, czyli poza Kościołem, jest jeszcze potrzebne późniejsze włożenie rąk jako gest uświęcenia. W myśli Stefana, przytaczanej oczywiście skrótowo przez Cypriana, można odnaleźć ten wątek dwu działań Ducha Świętego w chrzcie. Tak właśnie ukazywał to wcześniej, jak widzieliśmy, Tertulian: żeby Duch Święty mógł zstąpić na człowieka, ciało najpierw musi zostać przez Niego oczyszczone w chrzcie. Kartagińczyk zatem rozróżniał dwa działania Ducha Świętego: jedno, w którym gładzi grzech, odtwarza ciało i oczyszcza je, przygotowując miejsce dla swojego drugiego działania, które jest uświęceniem. Używając dla oddania myśli Stefana słów Cypriana z Kartaginy, człowiek jest najpierw *baptizato*, potem *sanctificato*⁴⁷³. W innym miejscu tak wyraża Cyprian tę zasadę podwójnego działania:

A następnie, przecież nikt się nie rodzi przez włożenie rąk, gdy otrzymuje Ducha (Świętego), lecz przez chrzest. Ducha otrzymuje już urodzony, jak się to stało z pierwszym człowiekiem, Adamem. Najpierw go Bóg utworzył, a następnie tchnął w jego twarz ducha żywota. Duch bowiem nie może być przyjęty, jeśli pierwszej nie ma tego, kto by Go przyjął. Skoro jednak narodzenie chrześcijan na chrzcie się dokonuje,

⁴⁷¹ Por. *Epist.* 71,1.

⁴⁷² Tamże 74,1.

⁴⁷³ Por. tamże 69,9.

*a narodzenie i uświęcenie przez chrzest istnieje u oblubienicy Chrystusa, która może zrodzić duchowo i dać dzieci Bogu, gdzie więc, u kogo i dla kogo ten jest urodzony, kto nie jest dzieckiem Kościoła? Aby kto mógł mieć Boga za Ojca, musi mieć najpierw Kościół za matkę*⁴⁷⁴.

I Stefan opowiada się za tym, że musi ktoś żyć, żeby przyjąć Ducha Świętego, rozszerza jednak możliwość zaistnienia życia poza widzialne granice Kościoła. Kontynuując używaną w powyższym tekście analogię ludzkich narodzin, można nazwać go teologiem adopcji w odróżnieniu od Cypriana, który akcentował konieczność prawości związku. Dla Stefana, nawet jeżeli ktoś nie jest dzieckiem Kościoła (chodzi o chrzest heretyków), jest dzieckiem Bożym, ponieważ istnieje. Obchodzi go więc to życie, które się pojawiło, ponieważ ma wrażliwość duszpasterską na tych, co w dobrej wierze przyjęli chrzest poza Kościołem i tych, którzy go w podobnej wierze udzielali.

Podobnie jak Cyprian, Stefan uznaje, że gdzie chrzest, tam jest i Duch Święty: *spiritus est ubi baptismus est*. Inaczej jednak rozumie, skąd przychodzi Duch Święty, by dokonać dzieła odrodzenia w chrzcie. Dla Cypriana odrodzenie mogło się dokonać wyłącznie w Kościele, ponieważ *effectum*, skuteczność chrztu jest związana z Oblubienicą, która ma i posiada Ducha Świętego od Chrystusa. Oblubienica jest zatem legitymacją ważności sakramentu życia. Stefan sposób posiadania i obecności Ducha Świętego rozumie inaczej: pochodzi Duch Święty z wezwania Imienia Chrystusa, a niekoniecznie bezpośrednio od Kościoła. Według niego heretycy też nie mają Ducha Świętego, w tym punkcie zgadzają się z Cyprianem. Różni ich jednak odpowiedź na pytanie czy mają prawo udzielać chrztu. Cyprian tak streszcza stanowisko adwersarza: *Mimo że są tak zatwardziali i nie dają się pouczyć, to jednak przyznają, że wszyscy, czy to heretycy, czy też schizmatycy nie mają Ducha Świętego, a więc choć chrzcić mogą, jednakże Ducha Świętego nie mogą udzielić*⁴⁷⁵. Stefan uważał bowiem, że heretycy mają prawo chrzcić i rzeczywiście ich chrzest przynosi życie. Efekt chrztu, zmazanie

⁴⁷⁴ *Epist.* 74,7.

⁴⁷⁵ Tamże 69,10.

grzechów dokonuje się przez wezwanie Imienia Bożego, dowiadujemy się o tym, gdy znowu Cyprian odwołuje się do stanowiska przeciwnika:

Jeśli się kto temu sprzeciwia i mówi, że Nowacjan trzyma się tegoż samego prawa, co Kościół katolicki i przy chrzcie używa tegoż samego symbolu (wiary), co i my, że wyznaje tegoż Boga Ojca, tegoż Syna Chrystusa, tegoż Ducha Świętego i że dlatego ma władzę udzielania chrztu, że co do zapytań przy chrzcie, zdaje się, od nas się nie różnić⁴⁷⁶.

Parafrazując i odwracając słowa, używane przez Cypriana, tak można podsumować stanowisko Stefana: *potestas* – władza odradzania przez odpuszczanie grzechów jest przekazana Oblubienicy Chrystusa, Kościołowi, ale może ktoś zrodzić też ludzi poza Kościołem, na mocy prawowitej wiary, której właściwym depozytariuszem jest Kościół. Dlatego *interrogationes in baptismo* są te same, choć, jak słusznie zauważa Cyprian, istnieje kłopot w konkretnym desygnacie dla sformułowania *ecclesia sancta*.

Stanowisko Stefana zwiastuje i zapowiada to, co w teologii sakramentalnej Kościoła zostanie później sformułowane w słynnej formule: *ex opere operato*. Gest nakładania rąk dla Ducha Świętego wobec ochrzczonych w herezji a powracających do Kościoła byłby gestem przyjęcia do poświęcenia, do jedności z Kościołem. Wtedy zstępowałby na ciało Duch Święty, jak wyrażał to również Tertulian w swoim dwustopniowym tłumaczeniu pracy Ducha Świętego w chrzcie. Chrzest heretyków jest dla Stefana ważny, ale żeby przyniósł owoce świętości, musi człowiek być w jedności z Kościołem.

To, co odróżnia Cypriana i Stefana to ujęcie sposobu posiadania Ducha Świętego. Wspierający biskupa z Kartaginy Firmilian powie, że wzywianie świętych Imion Trójcy i Imienia Chrystusa pomaga przy chrzcie, jeżeli szafarz posiada Ducha Świętego⁴⁷⁷. Podobnie myśli Cyprian, dziedzicząc po Tertulianie koncepcję posiadania Ducha Świętego przez człowieka w sposób indywidualny – Kościół był dla Tertuliana

⁴⁷⁶ Tamże 69,7-8.

⁴⁷⁷ Por. Firmilian, *inter Ep. Cypr.*, 75,9.

zbiorem jednostek, posiadających Ducha Świętego⁴⁷⁸. Bardzo precyzyjnie oddał ten aspekt myśli biskupa z Kartaginy Michalski: *Cyprian starał się wypracować pojęcie Kościoła od strony empirycznej, rozumiał przez Kościół przede wszystkim zespół ludzi posiadających dzięki Chrystusowi życie nadprzyrodzone*⁴⁷⁹. Congar podsumowuje eklezjologię Cypriana mówiąc, że nie wprowadził on koniecznych rozróżnień w ujmowanie ścisłego związku między zbawieniem, Duchem Świętym, chrztem i Kościołem katolickim, pojętym jako rzeczywistość empiryczna wiernych, zjednoczonych ze swoim biskupem⁴⁸⁰. Ten święty męczennik trzymał się bardzo ściśle zaczerpniętej ze świętego Pawła sekwencji: *jeden Kościół* (definiowany poprzez oficjalność sukcesji biskupiej), *jeden chrzest, jedno zbawienie*. Poza tym jednym Kościołem nie ma ani Ducha Świętego, ani chrztu, ani zbawienia.

Jeżeli natomiast ktoś znajdzie się poza tym zespołem posiadających Ducha Świętego, ginie i nie może w żaden sposób przekazać Ducha Świętego. Świadczy o tym cyprianowa teologia granicy, wyrażona w obrazach biblijnych opowiadających tajemnicę Kościoła, zwłaszcza w obrazie Arki Noego. Poza Arką, poza Oblubienicą Chrystusa, poza Ogrodem Rajskim wszelkie życie ginie. Wewnątrz Arki ludzie natomiast są święci. W takim ujęciu nie sposób uwolnić się od wrażenia, że obecność Ducha Świętego w Kościele, czyli również świętość Kościoła, jest jednak związana z posiadającymi go ludźmi. Dlatego według Cypriana uznanie ważności chrztu heretyków było atakiem na świętość Kościoła, burząc cały gmach eklezjologii.

Stefanowi natomiast nie przeszkadza uznanie działania Ducha Świętego także poza Kościołem. Jest w tym dziedzicem ujęcia św. Justyna Filozofa, który mówił o zarodkach Logosu, *logoi spermatikoi*, obecnych w kulturze na długo przed Wcieleniem. Stefan idzie podobną drogą – jest to rzymska linia teologiczna⁴⁸¹ – akcentując nie tyle wspólnotę ludzi, posiadających Ducha Świętego, ile Chrystusa jako Dawcę Ducha Świętego. Legitymacją ważności chrztu jest nie Kościół, a zgodność z wiarą strzeżoną i wyznawaną w Kościele – stąd wezwanie Imienia

⁴⁷⁸ Por. E. Stanula, art. cyt., s. 111.

⁴⁷⁹ K. Michalski, ALP, s. 269. Widać to wyraźnie w słowach Cypriana: „Jeden jest Bóg i Chrystus jeden i jeden Kościół jego i wiara jedna i lud jeden w silną jedność ciała związkiem zgody złączony (plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata)” – *Unit.* 23.

⁴⁸⁰ Por. Y. Congar, dz. cyt., s. 53.

⁴⁸¹ Por. tamże, s. 71-72.

Chrystusa decyduje o ważności sakramentu. W ten sposób toruje drogę dla późniejszej myśli Optata z Milewy: świętość Kościoła pochodzi z sakramentów, które są darem Chrystusa, Oblubieńca dla Jego Oblubienicy. Optat nazwie te dary *dotes ecclesia*. W konsekwencji stan moralny szafarza nie ma według Stefana wpływu na ważność sakramentu, stan moralny w znaczeniu przynależności do Kościoła – Oblubienicy.

III.2. Kościół święty i grzesznik – praktyczna polemika z Tertulianem montanistycznym: gdzie Duch Święty, tam święty Kościół, a Kościół tam, gdzie biskup

Czas zasiadania przez św. Cypriana na biskupiej stolicy w Kartaginie to połowa trzeciego wieku. Wtedy to, w 250 roku cesarz Decjusz nakazał każdemu obywatelowi Imperium złożenie ofiary bogom, decyzją swoją chcąc dotknąć chrześcijan, którym wiara zabraniała takich gestów⁴⁸². Wiele wieków później kardynał Newman powie, że prześladowania chrześcijan brały się z nienawiści państwa rzymskiego do niezależności⁴⁸³. Zdziwiająco, jak Rzym cesarza Decjusza podobny był w tym do późniejszych, komunistycznych reżimów. Przypominał państwo policyjne, a jego sławna „tolerancja” istniała tylko dla tych, którzy podporządkowali się władzy.

Ludzie odrzucający rozkaz imperatora ryzykowali życie, wolność, pieniądze, pracę i opinię. Niestety, wielu chrześcijan wykonało polecenie cesarskie i złożyło ofiarę na cześć bożków. Na potwierdzenie tego czynu otrzymywali zaświadczenia (*libelli*)⁴⁸⁴. Wielu chrześcijan zdobywało też zaświadczenia za łapówki. Gdy prześladowanie niespodziewanie ustało, do domów wrócili z więzień chrześcijanie, którzy oparli się machinie Imperium. We wspólnotach traktowano ich jak męczenników, nazywając wyznawcami (*confessores*). Nazw: *męczennicy i wyznawcy* używano bowiem wtedy

⁴⁸² Por. L. Mateja, *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu, studium dzieła Tertuliana i świętego Cypriana*, Kraków 2003, s. 199-200.

⁴⁸³ Por. J. H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. Jolanta W. Zielińska, Warszawa 1998, s. 220.

⁴⁸⁴ Por. G. Clarke, M. Poirier, *Introduction*, w: Cyprien de Carthage, *Ceux qui sont tombés*, SCh 547, Paris 2012, s. 32-50.

na przemian, na oznaczenie bohaterów Chrystusowych⁴⁸⁵. Poświadczą to list Cypriana z Kartaginy w sprawie upadłych, skierowany właśnie do *męczenników i wyznawców*⁴⁸⁶ oraz traktat poświęcony upadłym – *De lapsis*⁴⁸⁷, gdzie używa tych terminów zamiennie⁴⁸⁸. W świetle faktów męczennikami byli jednak ci, którzy ponieśli śmierć w czasie prześladowania, natomiast wyznawcami ci, którzy cierpiąc za Chrystusa, wyszli cało z prześladowania. Po ustaniu prześladowania, gdy życie wróciło do normy, bardzo szybko musiało wychodzić na jaw, kto złożył ofiarę i czy załatwił sobie zaświadczenie. Tych, którzy ugięli się pod presją prześladowania, zaczęto określać mianem upadłych (*lapsi*), niekiedy jako tych, co złożyli ofiarę (*sacrificati*), a czasami jako tych, co zdobyli zaświadczenia (*libellatici*)⁴⁸⁹. Napięcia we wspólnotach rosły, codzienność naznaczona była bolesnymi pytaniami o życie w obliczu zdrady.

Jedno bowiem było jasne — kto skalał się złożeniem ofiary, był poza wspólnotą i Eucharystią. Apostazję — odstępstwo od wiary traktowano jako najcięższe przewinienie. Sam Cyprian uważał, i była to opinia powszechna w nauczaniu tamtego czasu, że stanowiła ona grzech popełniony przeciw Panu: *Jeden Pan może się litować. Grzechy przeciwko niemu popełnione (Veniam peccatis quae in ipsum commissa sunt) może darować jedynie ten, który grzechy nasze nosił, który cierpiał za nas, którego Bóg wydał za grzechy nasze*⁴⁹⁰. W podobnym tonie jest utrzymane zdanie z dzieła *Do Kwiryna: Nie może w Kościele dostąpić odpuszczenia, kto zgrzeszył przeciw Bogu – in Deum deliquerit*⁴⁹¹. Nazwanie zaparcia się wiary podczas prześladowania grzechem przeciw Bogu jest sformułowaniem dosłownie zaczerpniętym z Tertuliana⁴⁹². Choć więc nie znajdziemy nigdzie u Cypriana ani imienia Mistrza, ani otwartego odwołania do tego, którego według Hieronima miał czytać codziennie wieczorem, to jednak te

⁴⁸⁵ Por. przypis 94 w: Św. Cyprian, *Listy*, tłum. W. Szoldrski, wstęp M. Michalski, opracowanie E. Stanula, Warszawa 1969 (PSP 1), s. 63.

⁴⁸⁶ Por. *Epist.* 15,1; Por. też J. Słomka, *Eklezjalno-teologiczne podstawy praktyki pokutnej wprowadzonej przez Cypriana w Kartaginie*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2009, t. 42, z. 2, s. 24–37.

⁴⁸⁷ *De lapsis*. CCL III, Turnholti 1972; G. Clarke, M. Poirier, Cyprien de Carthage, *Ceux qui sont tombés*, Sch Paris 2012; *O upadłych*. Tłum. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937.

⁴⁸⁸ Por. J. Słomka, art. cyt., s. 20.

⁴⁸⁹ Por. G. Clarke, M. Poirier, *Introduction*, dz. cyt., s. 38.

⁴⁹⁰ *De lapsis*, 17.

⁴⁹¹ *Quir.* 3,28 – Cyprianus, *Ad Quirinum*. CCL III, Turnholti 1972. *Do Kwiryna*. Tłum. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937; Por. G. Clarke, M. Poirier, *Introduction*, dz. cyt., s. 81.

⁴⁹² Por. J. Słomka, art. cyt., s. 27 i 30.

słowa potwierdzają żywą obecność myśli Tertuliana u biskupa z Kartaginy. Szczególnie brzmienie słów napisanych do Kwiryne podnosi problem, tak żywo dyskutowany przez Tertuliana: czy można po poważnym grzechu, w tym przypadku po apostazji, wrócić do jedności z Kościołem.

III.2.1. Różne sposoby podejścia do *upadłych* i do zasług *wyznawców*

Nie dziwi zatem, że bardzo szybko pojawiły się różne sposoby traktowania zdrady i pojednania z Kościołem. Na podstawie zachowanych dokumentów przyjęło się je ujmować w dwa nurty. Pierwszy akcentował przede wszystkim miłosierdzie, drugi, rygorystyczny, odmawiał możliwości pojednania z Kościołem. Jednym z ich liderów grupy prezbiterów rygorystów był Nowat, starszy kapłan, który wcześniej sprzeciwiał się wyborowi Cypriana na biskupa. Sprzymierzył się on z rzymskim rygorystą, kapłanem Nowacjanem, którego w listach Cyprian o wiele częściej niż Nowata wymienia jako przywódcę rygorystów⁴⁹³.

Rygorysty wskazywali, że tylko chrzest odpuszcza grzechy. Gdy ktoś się dopuści po nim ciężkiej zdrady, nie ma za życia możliwości pojednania z Kościołem. Musi czekać, licząc na miłosierdzie Boże w dzień sądu po śmierci. Nurt miłosierdzia budował na starożytnym zwyczaju wymienności dóbr duchowych. Wyznawcy – męczennicy ofiarowywali zasługi za upadłych, w listach nazywanych *libelli pacis ad confessores*. Tak wypełniano pokutę i zadośćuczynienie. I niektórzy prezbiterzy zaczęli w ten sposób udzielać *pacem Ecclesiae* i jednać z Kościołem. Nie zgadzając się z przeciwnym ich postępowaniu stanowiskiem Cypriana, niektórzy z nich wkrótce wprost zbuntują się przeciw swojemu biskupowi⁴⁹⁴. Na ich czele stanie bogaty diakon Felicissimus, a gdy Cyprian zagrozi buntownikom karami kościelnymi, ci wybiorą własnego biskupa, doprowadzając do powstania schizmy w Kościele kartagińskim⁴⁹⁵.

⁴⁹³ Por. *Epist.* 24; 47; 50; 52; 55; Por. też J. Słomka, art. cyt., s. 25-27.

⁴⁹⁴ Por. L. Mateja, dz. cyt., s. 226.

⁴⁹⁵ Por. M. Michalski, ALP, s. 266.

Zwolennicy dwu różnych podejść do upadłych w nieunikniony sposób weszli na drogę konfliktu. I zamiast budować *pacem Ecclesiae* – pokój Kościoła, przynosili wspólnocie nowe napięcia i rozdarcie. Oba te stanowiska były kontynuacją różnych tradycji istniejących już wcześniej w Kościele⁴⁹⁶. Paradoksalnie też, oba stanowiska, na pozór zupełnie przeciwstawne, mogły się odwoływać do autorytetu Tertuliana⁴⁹⁷. Wyznawcy, dziedzicząc starożytny zwyczaj, o którym wspomina Tertulian⁴⁹⁸, ustawiali się w lini jego argumentacji, że poważne grzechy powodujące utratę łaski chrztu mogą odpuszczać ludzie duchowi – *homines spiritales*, a dokonuje się to w Kościele pneumatycznym – *Ecclesia Spiritus*⁴⁹⁹. Natomiast rygorysty ustawiali się w jego linii odmowy władzy – *potestatis* odpuszczania grzechów popełnionych przeciw Bogu przez Kościół, którym nazywał *Ecclesia numerus episcoporum*.

Biskup Cyprian staje więc nie tylko wobec faktu upadku braci, ale i wobec różnych sposobów pojmowania i określania ich relacji z Kościołem. Cyprian swoje stanowisko określa *zbawiennym umiarkowaniem*⁵⁰⁰. Wszystko, co biskup Kartaginy mówi na temat pokuty, jest wnioskiem wynikającym z teologicznej tezy, że to biskup jest odpowiedzialny za udzielanie w Kościele Bożego Miłosierdzia. W tym znaczeniu jego *zbawienne umiarkowanie* jest praktycznym polemizowaniem z Mistrzem Tertulianem, zarówno w wydaniu rygorystów, jak i wyznawców. Biskup jest nazywany *lekarzem*⁵⁰¹, a także dobrym pasterzem, który idąc śladami Jezusa, podejmuje poszukiwania upadłych i pracę nad ich powrotem do jedności owczarni. Wspomina, że gdyby przełożeni Kościoła zaniedbali troskę i starania o pokutę braci, mogłoby się zdarzyć, iż *w dzień sądu będzie nam przypisana wina, iż nie leczylśmy chorej owcy i z powodu jednej chorej straciliśmy wiele zdrowych*⁵⁰².

⁴⁹⁶ Por. J. Słomka, art. cyt., s. 26; Por. G. Clarke, M. Poirier, *Introduction*, dz. cyt., s. 81.

⁴⁹⁷ Por. J. Słomka, art. cyt., s. 26.

⁴⁹⁸ Por. Tertulian, *De pud.* 22.

⁴⁹⁹ Por. B. Częsz, dz. cyt., s. 175.

⁵⁰⁰ *Epist.* 55,6.

⁵⁰¹ Por. *De lapsis* 14.

⁵⁰² *Epist* 55,15.

III.2.2. Analiza sytuacji przed prześladowaniem ukazuje współlistnienie w Kościele słabości i świętości moralnej

Jak lekarz przystępuje zatem Cyprian do choroby, spowodowanej upadkami podczas prześladowań i analizuje ich przyczyny. Mówi, że jeżeli zna się przyczynę klęski, pozna się i lekarstwo na rany⁵⁰³. Cyprian używa obrazu gangreny, wobec której biskup – lekarz, nie tylko ma od Boga prawo leczenia, ale i możliwość, zdolność doprowadzania do zdrowia.

Szukając przyczyn choroby, opisuje sytuację przed prześladowaniem. Z jego słów wyłania się przygnębiający obraz Kościoła, w którym zbyt długi pokój osłabił wiarę. Wymieniając fakty słabości w Kościele, święty biskup ukazuje się jako realista, doskonale znający prawdziwe oblicze Kościoła. Jest świadom częstego braku indywidualnej świętości jego członków, którą wiąże z zapominaniem o czasach apostołskich. Stąd powszechne wśród chrześcijan: materializm, niewierność kleru, zbyt dbałość o strój, małżeństwa z niewiernymi, sprzedaż braci jako niewolników, fałszywe przysięgi, pogarda wobec przełożonych, wzajemne spory, kupczenie biskupów, lichwa⁵⁰⁴.

I chociaż o wszystkich tych słabościach mówi, używając słów *peccata* i *delicta*, winni tych przewin pozostali w Kościele, chociaż są słabi. Biskup nie wspomina bowiem o konieczności ich wykluczenia. Na pewno musieli jednak podjąć pokutę za swoje grzechy, wyglądającą pewnie tak, jak opisuje to Cyprian w odniesieniu do tych, którzy upadli tylko myślą podczas prześladowania, to znaczy brali pod uwagę możliwość zaparcia się wiary. Powinni oni przyjść do kapłanów by uzyskać przebaczenie: *którzy nie uwikłali się w żaden występki ofiary, czy zaświadczenia, ponieważ jednak o tem choćby tylko pomyśleli, muszą to wobec kapłanów Boga z ubolewaniem i szczerze wyznać, czyniąc spowiedź sumienia (exomologesis constientiae), z duszy swej złożyć ciężar, szukać zbawiennego lekarstwa, aczkolwiek małe i umiarkowane są rany*⁵⁰⁵. Dla naszych rozważań o świętości Kościoła pochodzącej z obecności Ducha Świętego

⁵⁰³ Por. *De lapsis* 5-6.

⁵⁰⁴ Por. *tamże* 6.

⁵⁰⁵ *De lapsis* 28.

i rozporządzaniu pochodzącą od Ducha władzę – *potestas* odpuszczania grzechów, ten tekst stanowi bardzo ważne świadectwo. Widać wyraźnie, że biskup Kartaginy jest świadom obecności grzechów w Kościele i uznaje możliwość ich odpuszczania. Podporządkowuje tę władzę – *potestas* Kościołowi, instytucji zarządzanej przez biskupa i kapłanów. To jest praktyczne *novum* wobec Tertuliana. Czy jednak Cyprian uważał, że możliwość pokuty istnieje także dla grzechów przeciw Bogu popełnionych, o których Tertulian sądził, że może je odpuszczać tylko człowiek duchowy w *Ecclesia Spiritus*.

Wspomniane słabości w Kościele Cyprian omawia w perspektywie przyczyn najpoważniejszego grzechu – zaparcia się Chrystusa podczas prześladowania. Upadek ten nazywa rozwiązaniem związku z Chrystusem i przystąpieniem do ołtarza diabelskiego i określa mianem *crimen gravissimum* (niekiedy oprócz zwrotu *peccata* używa też słowa *delicta*)⁵⁰⁶. Przez tę najpoważniejszą zbrodnię wierzący tracą boską i niebieską ozdobę – szatę Chrystusa. Mówi też, że tracą dusze, doznając śmierci duchowej – są chodzącymi trupami, tymi, którzy doznali ran⁵⁰⁷. Członkowie Kościoła, określane też jako *naczynia Pańskie* i *świątynia Boga*, dotykając przez upadek nieczystości, stają się skalani.

Mamy więc w praktyce dokonane przez św. Cypriana rozróżnienie na grzech wyparcia się Chrystusa, który owocuje wyłączeniem ze wspólnoty, i grzechy, które nie przynoszą takiego skutku, chociaż są powodem reakcji Boga, dopuszczającego prześladowanie jako bezpośrednią karę za nie. W tym drugim znaczeniu byłyby to grzechy, które Tertulian nazywał *quotidianae incursionis* – dzisiaj nazywamy je powszednimi albo lekkimi. Co ciekawe, zmianę podejścia do drugiej pokuty w stosunku do Tertuliana widać u Cypriana już w odniesieniu do grzechu cudzołóstwa. Jak pamiętamy, to ten grzech był powodem powstania traktatu *De pudicitia*, ogromnie napastliwego wobec katolików, deklarujących odpuszczanie nieczystości. A Cyprian pisze, wyraźnie akceptując praktykę jednania, że choć udzielano pokoju cudzołożnikom, którzy podjęli pokutę, to przecież nie zanikł w Kościele dar dziewictwa⁵⁰⁸.

⁵⁰⁶ Por. *De lapsis* 33 i 35.

⁵⁰⁷ Por. *De lapsis* 30.

⁵⁰⁸ Por. *Epist.* 55,20 – 21; Por. także J. Słomka, art. cyt., s. 33.

III.2.3. Cyprian wobec roszczeń wyznawców – *potestas* Ducha Świętego do odpuszczania grzechów związana jest z biskupem

W kluczu podobieństwa do Zbawiciela, Cyprian zastrzegł, że tylko biskupi mogą podejmować decyzje w sprawie upadłych, i podporządkował im wszelkie oddolne ruchy w tej sprawie. Po wspólnej naradzie pasterzy postanowiono, jak sam pisze:

trzymać się zbawiennego umiarkowania. Należało upadłym nie odmawiać całkowicie nadziei przywrócenia ich do wspólnoty i pokoju, aby nie oddali się rozpacz, a widząc, że Kościół jest dla nich zamknięty, nie prowadzili w świecie pogańskiego życia. Nie można było osłabiać ewangelicznej karności i przyjmować lekkomyślnie do wspólnoty, lecz przeciągać czas ich pokuty i skłonić ich, by ze skruchą prosili o ojcowską łagodność. Trzeba też było zbadać sprawę, wolę i potrzeby pojedynczych osób⁵⁰⁹.

Cyprian w podejściu do miłosierdzia nie akceptował zbyt masowości zjawiska i niestosownego przyspieszenia. Wspomina o ludziach, którzy niecierpliwie domagali się przyjęcia do wspólnoty. Odczytując to jako drogę na skróty, zastrzega sobie więc rozpatrywanie, ocenianie i ostateczną decyzję w odniesieniu do wszystkich listów pokoju. Dotychczasową praktykę nazywał fałszywym miłosierdziem i prześladowaniem gorszym niż dotychczasowe, przypominającym odmówienie choremu lekarstwa:

nie szukają cierpliwie zdrowia ani prawdziwego lekarstwa w zadośćuczynieniu; pokuta została z serc wykluczona, usunięta pamięć najcięższego i najgorszego występku. Pokrywa się rany umierających, a śmiertelny raz, głęboko i daleko zadany we wnętrznościach, osłania się udaną boleścią⁵¹⁰.

⁵⁰⁹ *Epist.* 55,6.

⁵¹⁰ *De lapsis* 15.

Równocześnie biskup z Kartaginy jest absolutnie świadomy, że tylko Chrystus może odpuszczać grzechy popełnione przeciw Bogu, bo wziął je na siebie. Znamienny jest tutaj tekst z traktatu *De lapsis*, z którego jasno wynika, że dotychczasowa praktyka jednania upadłych z Kościołem poprzez ofiarowywanie zasług wyznawców jest uzurpacją:

Niech nikt się nie oszukuje, nie zwodzi. Jeden Pan może się litować. Grzechy przeciwko niemu popełnione może darować jedynie ten, który grzechy nasze nosił, który cierpiał za nas, którego Bóg wydał za grzechy nasze. Człowiek nie może być większy od Boga, i nie może sługa swą mocą odpuścić, albo darować ciężkiego przewinienia przeciwko Panu, by nadto upadłemu i to nie było poczytane za zbrodnię, jeśli by nie wiedział, że jest przepowiedziane: „Przeklęty człowiek, który ufa w człowieku” (Jr 17,5)⁵¹¹.

Równocześnie jednak, zaraz po tych słowach zachęca do modlitwy i przepraszania Pana poprzez zadośćuczynienie. Nie sugeruje zatem niemożliwości pojednania z Bogiem po upadku apostazji, uważa tylko, że *niewczesny pośpiech* wyznawców nie odzwierciedla woli Bożej. Nazywa ich nawet tymi, którzy gardzą Panem, chełpiąc się swoją łatwością przebaczenia, i w ten sposób sprzeciwiają się woli Bożej.

Pozostając pełnym szacunku wobec zasług męczenników, święty biskup formułuje wobec nich dwie zasady. Pierwsza przenosi znaczenie zasług z czasów obecnych na eschatologiczne⁵¹². Druga zasada postępowania z zasługami *confessorów* i formułowanymi przez nich listami przekazuje całą sprawę w ręce biskupów⁵¹³. Biskup jawi się zatem w tekstach Cypriana jako rozeznający, czy udzielenie przebaczenia

⁵¹¹ *De lapsis* 17.

⁵¹² „Wierzimy wprawdzie, że wobec sędziego bardzo wiele mogą zasługi męczenników i uczynki sprawiedliwych, lecz gdy dzień sądu nadejdzie, gdy po zachodzie wieku tego i świata przed trybunałem Chrystusa stanie lud jego” – *De lapsis* 17.

⁵¹³ „Męczennicy polecają, by się coś stało; jeżeli rzeczy sprawiedliwe, jeżeli dozwolone, jeżeli kapłan (biskup) boży nie ma ich spełniać wbrew samemu Panu: niech będzie łatwa i chętna zgoda ze strony spełniającego, jeżeli ze strony proszącego było uczucie religijne. Męczennicy polecają, by się coś stało: jeżeli to, co oni polecają, nie jest zapisane w prawie pańskim, musimy przedtem wiedzieć, że wyjednali u Pana to, czego żądają, a potem spełnić, czego żądają. Albowiem nie zaraz może być widocznym, że coś pochodzi z woli boskiego majestatu, co było przyrzeczone ludzką obietnicą” – *De lapsis* 18.

jest zgodne z wolą Bożą. Na potwierdzenie swojej myśli, biskup Kartaginy przytacza przykłady ze Starego Testamentu, kiedy Bóg nie odpuszczał win, mimo próśb wielkich mężów, jak Mojżesz, Jeremiasz, Noe, Daniel, Ezechiel czy Hiob. By zaistniało przebaczenie, musi być bowiem Boskie przyzwolenie. Autorytet Ewangelii jest tutaj przeciw męczennikom – to nie oni oceniają, czy przebaczenie zaistniało, tylko biskup, który rozeznaje wolę Pana. W jakiejś mierze zarządza on więc miłosierdziem, jest jego zwykłym szafarzem:

*Przeto nie wszystko, o co się prosi, zależy nie od pragnienia proszącego, lecz od uznania dającego, i nic sobie nie przywłaszcza, ani przysądza ludzkie zdanie, jeżeli niema na to boskiego przyzwolenia*⁵¹⁴.

Decydujący jest tutaj zatem urząd, a nie zasługa męczenników. Równie istotna jest ocena jakości żalu pokutującego:

*Jeżeli ktoś prosi z całego serca, jeżeli prawdziwym żalem pokuty i łez wzdycha, jeżeli sprawiedliwymi i ciąglemi uczynkami nakłania Pana do darowania grzechu, może ulitować się (...), może on darować, może zmienić swój wyrok. Pokutującemu, czyniącemu, proszącemu może łaskawie przebaczyć, może przyjąć, o cokolwiek za takimi prosili męczennicy, i co uczynili kapłani*⁵¹⁵.

Na podstawie tekstów Cypriana da się więc sformułować trzy zasady, dotyczące postępowania z upadłymi i z zasługami męczenników:

- a) miłosierdzie Boże (możliwość pełnego pojednania) istnieje dla grzesznika, który odstąpił od Chrystusa po chrzcie przez akt apostazji

⁵¹⁴ tamże 19.

⁵¹⁵ *De lapsis* 36 – Cyprian przytacza świadectwa biblijne, na poparcie możliwości przebaczenia dla prawdziwie pokutującego: „(...) Który miłosierdzie swe ujawnił, mówiąc: „Jeżeli się nawrócisz i wzdychać będziesz, wtedy zbawiony będziesz i będziesz wiedział, gdzie będziesz” (Iz 30,15), i znów: „Nie chcę śmierci umierającego, mówi Pan, ile żeby się nawrócił, a żył” (Ez 32,11), a prorok Joel miłość Pana objaśnia według upomnienia samegoż Pana: „Nawróćcie się do Pana Boga waszego, bo miłosierny i dobrotliwy jest i cierpliwy i mnogiego miłosierdzia, i który zmienia wyrok przeciw wyrządzonej złości” (Joel 2, 13)”.

- b) wolę miłosierdzia rozeznaje biskup, uzależniając ją od oceny jakości pokuty
- c) męczennicy i ich zasługi będą istotne na Sądzie Ostatecznym, na ziemi mogą wspierać żal i zadośćuczynienie pokutujących.

Podsumowanie tych zasad da się odnaleźć pod koniec rozdziałów od 17 do 20 traktatu *De lapsis* – upadłych, rozdziałów, które można by nazwać „małą rozprawą o zarządzaniu w Kościele Bożym miłosierdziem”:

Niech nikt, najmiłsi bracia, nie zniesławia godności męczenników, niech nikt nie niszczy i chwały, i korony. Pozostaje nienaruszona moc nie zepsutej wiary, i nie może nic mówić, ani czynić przeciw Chrystusowi ten, czyjaż nadzieja, wiara i moc, i chwala wszelka jest w Chrystusie; by przez biskupów działo się wbrew przykazaniu Boga, sprawcami tego nie mogą być ci, którzy sami przykazania boże wypełnili. Czyż jest ktoś większy niż Bóg, albo łagodniejszy niż dobroć boża, kto by albo chciał uczynić niebytem to, co Bóg wycierpiał, albo – jakby on miał za mało władzy do ochrony swego Kościoła – uważa, że może nas pomocą swą zachować?

III.2.4. Spór z rygorystami – biskup rozeznaje Boże miłosierdzie wobec lapsi

Rozprawiwszy się z roszczeniami wyznawców, św. Cyprian nie szczędzi mocnych słów zwolennikom rygoryzmu. Pychą jest dla niego przeświadczenie, że w Kościele można już teraz oddzielić złych od dobrych, jak kąkol od pszenicy. Jezus powiedział przecież, żeby zostawić je aż do żniwa, by wyrwijąc chwast, nie zniszczyć pszenicy (Mt 13,29). Odmawiając możliwości pojednania z Kościołem, ryzykuje się popadnięcie upadłych w rozpacz i odejście ich w stronę pogaństwa, dlatego jest przeświadczony o konieczności opieki nad nimi, by nie utracili wiary i ufności w miłosierdzie Pana⁵¹⁶.

Czy jednak udzielanie upadłym *pacem ecclesiae* należy w ujęciu Cypriana rozumieć jako możliwość odpuszczenia grzechów popełnionych *przeciw Bogu*?

⁵¹⁶ Por. *Epist* 55,16-17.

W swojej antologii tekstów o chrzcie i pokucie w Kościele starożytnym⁵¹⁷, a także w opracowaniu na temat eklezjalno-teologicznych podstaw praktyki pokutnej tamtego czasu⁵¹⁸, Jan Słomka przedstawia tezę, że Kościół udzielał *pax ecclesiae*, ale nie odpuszczenia takich grzechów. Wydaje się, że badacz ten jest tutaj nieprecyzyjny. Przedstawiając stanowisko Cypriana wobec praktyki ofiarowywania zasług *confessores* za upadłych, wskazuje tekst, w którym mowa jest, o tym, iż zasługi te będą miały znaczenie na Sądzie Ostatecznym⁵¹⁹. Ustawia go w ten sposób w linii argumentacyjnej, brzmiącej jak powtórka Tertuliana, że grzechy przeciw Bogu popełnione, a takim było zaparcie się wiary, może odpuścić tylko Bóg. Konkluduje zatem Jan Słomka, że Bóg udzieli przebaczenia – uniewinnienia⁵²⁰ u końca, dopiero podczas Sądu Ostatecznego. Gdyby przyjąć takie odczytanie nauczania Cypriana, właściwie pozostawałby on nadal dosłownie w linii Tertuliana: nie istniałaby *paenitentia secunda* wobec upadłych, a przynajmniej nie w odniesieniu do pojednania z Bogiem. Tertulian, jak widzieliśmy, mówił, że grzesznicy poważni mogą pokutować, ale poza Kościołem i oczekiwać na miłosierdzie Boże w dzień Sądu. Ale zarazem Słomka pyta: *Skoro żaden z ludzi nie jest w stanie skutecznie wyprosić przebaczenia grzechów przeciw Bogu, to na jakiej zasadzie wobec tego biskup i kler mogą udzielać pokoju kościelnego i dopuszczać upadłych do Stołu Pańskiego?*⁵²¹. I sam przechodzi do polemiki Cypriana z rygorystami, szukając argumentów.

A przecież w ramach tej polemiki znajdziemy następujące słowa Cypriana: *moje zdanie jest takie: nie można im odmówić przebaczenia Pana*⁵²². Chyba, żeby przyjąć, i taka jest, jak się zdaje sugestia Jana Słomki, że czym innym jest udzielanie *pax ecclesia*, a czym innym Boże przebaczenie. Albo też należałoby widzieć brak

⁵¹⁷ Por. *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, wybór, układ, wprowadzenia i opracowanie J. Słomka, BOK 25, Kraków 2004. Czytamy tam: „Warto zwrócić uwagę na stosowane w przedstawionych pismach słownictwo. Otóż najczęściej Cyprian pisał o udzielaniu pokoju („pax”) oraz o udzielaniu jedności („communicatio”) albo o pojednaniu („reconciliatio”). Natomiast o odpuszczeniu grzechów („remissio peccatorum” – *De lapsis* 18) pisał jako o czymś, czego ludzie nie mogą dokonywać, bo jest to wyłącznym przywilejem Boga. A więc zdecydowanie przeważa słownictwo wskazujące na eklezjalny wymiar problemu: chodzi o ponowne przyjęcie do wspólnoty Kościoła”, s. 189.

⁵¹⁸ Por. J. Słomka, art. cyt., s. 32-33.

⁵¹⁹ Por. *De lapsis* 17; J. Słomka, art. cyt., s. 30.

⁵²⁰ Por. tamże s. 35.

⁵²¹ Tamże s. 32.

⁵²² *Epist.* 56,2.

precyzji w ujęciu samego Cypriana, bądź też rozwój jego myśli i zmianę stanowiska. A jednak pisze Słomka dalej: *Uzasadniając swoją decyzję, aby pokutującym upadłym udzielać pokoju kościelnego, Cyprian najpierw pokazuje, jakie będą skutki odmowy takiego pokoju ze strony biskupa*⁵²³. Ale przecież *pax ecclesiae* polegał na dopuszczeniu do stołu eucharystycznego. Tego właśnie dotyczył spór wokół praktyki *confessores*: kiedy może być zakończona pokuta, kiedy może przynieść owoc w postaci przystąpienia do stołu Eucharystii. Widać to wyraźnie, gdy Cyprian polemizuje:

Tam jednak, wbrew Ewangelii, wbrew temu, o co mnie prosiliście, przed wypełnieniem przez upadłych pokuty przed wyznaniem ich ogromnej winy, zanim biskup i kler położyli na nich swe ręce, oni ośmielają się składać za nich ofiary i udzielać im Eucharystii. W ten sposób bezczeszczą święte Jego ciało, choć jest powiedziane: „Kto by pożywał chleb, albo pił kielich Pana niegodnie, winien będzie ciała i krwi pańskiej”. Jan Słomka w konkluzji swojego artykułu pisze: *Pokój kościelny i dopuszczenie do Stołu Eucharystycznego nie jest ostatecznym uniewinnieniem, ale daniem nadziei na uniewinnienie na Sądzie Ostatecznym*⁵²⁴.

Trudno się zgodzić z tak podsumowaną myślą Cypriana, zważywszy na całość jego argumentacji: Eucharystię, Ciało Pana można spożywać tylko czystymi rękami.

W innym artykule, omawiającym problematykę przebaczenia w pismach Cypriana, Marcin Wysocki pisze o przebaczeniu ziemskim i niebieskim⁵²⁵. Takie odczytanie myśli biskupa z Kartaginy sugeruje obecne już wtedy w Kościele rozróżnienie na kary doczesne i wieczne, powiązane z nauczaniem o czyścicu. Tak właśnie – jak sądzę – należałoby interpretować wątek o ostatecznym uniewinnieniu, a nie jako rozróżnienie *pax ecclesiae* od przebaczenia grzechów popełnionych *przeciw Bogu*. Wydaje się, że kluczowy dla tej kwestii jest przytaczany już tekst Cypriana:

⁵²³ Por. J. Słomka, art. cyt., s.33.

⁵²⁴ Tamże s. 35.

⁵²⁵ Por. M. Wysocki, *Przebaczenie w pismach św. Cypriana*, Verbum Vitae 18 (2010), s. 187-211.

Myśli ktoś, że ktokolwiek może chcieć być dobrym przez darowanie i odpuszczanie grzechów wbrew sędziemu, albo że pierwaj, niż sam się obroni, może bronić innych? Męczennicy polecają, by się coś stało; jeżeli rzeczy sprawiedliwe, jeżeli dozwolone, jeżeli kapłan (biskup) boży nie ma ich spełniać wbrew samemu Panu: niech będzie łatwa i chętna zgoda ze strony spełniającego, jeżeli ze strony proszącego było uczucie religijne. Męczennicy polecają, by się coś stało: jeżeli to, co oni polecają, nie jest zapisane w Prawie Pańskim, musimy przedtem wiedzieć, że wyjednali u Pana to, czego żądają, a potem spełnić, czego żądają. Albowiem nie zaraz może być widocznym, że coś pochodzi z woli boskiego majestatu, co było przyrządzone ludzką obietnicą⁵²⁶.

Wyraźnie więc widać, że chodzi tutaj o rozeznawanie woli Bożej i to biskup jest postrzegany przez biskupa Kartaginy jako rozeznający tę wolę. I potem w 35 księdze *De lapsis*, gdy mowa o najcięższej zbrodni sumienia jest zachętą do pokuty, choć *przebaczenia sami sobie nie przywłaszczajcie*. Istnieją też argumenty Cypriana, wytaczane przeciw rygorystom, że byłoby nieuczciwe namawiać upadłych do pokutowania bez zapewnienia im możliwości otrzymania owocu pokuty: *Toteż, najdroższy bracie, po zbadaniu spraw poszczególnych, postanowiliśmy tych, którzy mieli te zaświadczenia, tymczasowo przyjąć do wspólnoty, tym zaś, którzy złożyli ofiarę, przy zgonie przychodzić z pomocą. W piekle bowiem nie ma już spowiedzi i do pokuty nikogo nie możemy już nakłaniać, jeśli tu usunie się skutki pokuty (przyjęcie do wspólnoty)⁵²⁷*. W tej kwestii wymowne są też zwłaszcza inne słowa Cypriana, pochodzące z listu 55: *sądzimy, że nikt nie może być wykluczony od owocu zadośćuczynienia i nadziei, że dostąpi pokoju. Wiemy bowiem, na mocy powagi i zachęty samego Boga, co potwierdzają Pisma boże, że grzeszników należy zachęcać do czynienia pokuty i że przebaczenia i łaskawości nie można odmówić pokutującym⁵²⁸*. Potwierdzenie, że Cyprian uznawał za oczywistą możliwość

⁵²⁶ *De lapsis* 18.

⁵²⁷ *Epist.* 55,17.

⁵²⁸ Tamże 27. Podobnie brzmią też przytaczane już końcowe fragmenty traktatu *De lapsis*: „Jeżeli ktoś prosi z całego serca, jeżeli prawdziwym żalem pokuty i łez wzdycha, jeżeli sprawiedliwymi i ciągłymi uczynkami nakłania Pana do darowania grzechu, może ulitować się nad takim ten, który miłosierdzie swe ujawnił (...) Może on darować, może zmienić swój wyrok. Pokutującemu, czyniącemu, proszącemu może łaskawie przebaczyć, może przyjąć, o cokolwiek za takimi prosili męczennicy, i co czynili kapłani. A jeżeli ktoś więcej go wzruszył swym zadość uczynieniem, jeżeli jego gniew i urazę oburzenia

pojednania poważnie grzeszącego po chrzcie świętym, znajdujemy też w jego dziele *De opere et eleemosynis – O uczynku i jałmużnach*:

Albowiem, gdy Pan, przychodząc, uleczył te rany, jakie nosił Adam, i uchronił zastarzałe zakażenie wężową trucizną, dał zdrowemu prawo i przykazał, by już więcej nie grzeszył, aby grzeszącemu coś gorszego się nie przytrafiło. Byliśmy ściśnięci i przepisami niewinności w ciasnym miejscu zamknięci. I nie miałyby wyjścia słabość ludzkiego niedołęstwa i ułomności, gdyby znów zmiłowanie Boże nie przyszło na pomoc z dziełami sprawiedliwości i miłosierdzia, otwierając niejaką drogę ku zachowaniu zbawienia, byśmy jakiegokolwiek później nabyte brudy jałmużnami obmywać mogli⁵²⁹.

Zbawienne umiarkowanie Cypriana, który zmierza drogą przypominającą marsz po ostrej grani między dwoma skrajnymi ujęciami przebaczenia upadłym, wiąże się jeszcze z delikatną kwestią jego wiarygodności⁵³⁰. Jej zakwestionowanie było faktem, a budowało się na radykalnej tradycji afrykańskiej, wzniesionej na autorytecie Tertuliana, w sprawie ucieczki podczas prześladowania. Cyprian faktycznie ukrył się wraz z wybuchem prześladowania, co wyrzucali mu niektórzy oponenty. Opowiadają o tym jego listy⁵³¹. Tym bardziej więc ważne jest dla rozważań o świętości Kościoła świadectwo jego decyzji w sprawie pokuty upadłych. Ostateczny werdykt, a zatem rozeznanie woli Bożej jest bowiem zarezerwowane temu, który uciekł podczas prześladowania. To biskup interpretuje i decyduje w tych sprawach. Zatem władza – *potestas* odpuszczania grzechów nie należy, jak chciał Tertulian, do ludzi duchowych – *homines spirituales*, tak bardzo gotowych na męczeństwo, że odrzucających ucieczkę podczas prześladowania, ale powiązana zostaje z władzą

sprawiedliwym błaganiem przejednał, daje on i broń na powrót na uzbrojenie zwyciężonego, odświeża i wzmacnia siły dla podtrzymania przywróconej wiary” – *De lapsis* 36.

⁵²⁹ Cyprianus, *De opere et eleemosynis* I, CCL III A, Turnholt 1976. *O uczynku i jałmużnach*. Tłum. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937. Ta perspektywa obmywania przez jałmużnę brudów nabytych po chrzcie jest wyraźnie obecna w tym dziele, co potwierdzają jeszcze dwa inne miejsca: „A ponieważ raz we chrzcie dane jest odpuszczenie grzechów, nieustanne i ciągłe działanie jako naśladownictwo chrztu znów jedna u Boga darowanie” oraz „Miłosierny zachęca do miłosierdzia, a ponieważ pragnie zachować wielką cenę odkupionych, uczy, że po łasce chrztu zbrukani mogą być na nowo oczyszczeni” – tamże 2.

⁵³⁰ Por. G. Clarke, M. Poirier, *Introduction*, dz. cyt., s. 84-85.

⁵³¹ Por. *Epist.* 8 i odpowiedź Cypriana w *Epist.* 20.

święceń. Trawestując Tertuliana, to *Ecclesia numerus episcoporum* ma tę *potestas*, a nie *Ecclesia Spiritus*. A jeszcze lepiej byłoby powiedzieć, że w ujęciu Cypriana z Kartaginy to *Ecclesia numerus episcoporum* tożsama jest z *Ecclesia Spiritus*. To właśnie stanowi najważniejsze *novum* jego teologii – *człowiekiem duchowym* jest na podstawie święceń biskup i to on ma władzę strzeżenia granic i interpretowania obecności Ducha Świętego w Kościele. Widać to wyraźnie, gdy Cyprian interpretuje ucieczkę podczas prześladowania jako rodzaj męczeństwa i wierność natchnieniom Ducha Świętego⁵³². Najlepszym podsumowaniem tej cyprianowej zmiany wobec montanistycznego ujęcia jego mistrza Tertuliana niech będą, przytaczane już, jego własne słowa:

Tylko Kościół ma i posiada całą władzę (potestatem) swego Oblubieńca i Pana. W nim przewodniczymy, walczymy (pugnamus) o jego honor i jedność i bronimy (defendimus) również z wiernym oddaniem jego łaski i chwały. My za zezwoleniem bożym poimy spragniony lud Boga; strzeżemy (custodimus) granic (terminos) życiodajnych źródeł⁵³³.

Jak widzieliśmy w tym rozdziale, dla Cypriana kwestia granicy Kościoła była ogromnie ważna, dotyczyła bowiem ochrony ziemskiej obecności Ducha Świętego. Tę problematykę wyraźnie widać w debacie dotyczącej ważności chrztu heretyków. Ponieważ są oni poza granicami świętego Kościoła, ich chrzest jest nieważny, gdyż Duch Święty jest obecny tylko wewnątrz Kościoła. I jak dla Tertuliana najważniejszym grzechem było cudzołóstwo, tak dla Cypriana najpoważniejszym występkiem jest wyjście z Kościoła – czyli apostazja i herezja. Możliwość udzielania sakramentów, czyli przekazania Ducha Świętego zależy zatem bezpośrednio od obecności szafarza w Kościele. To w tym punkcie wchodzi z Cyprianem w polemikę biskup Rzymu Stefan. Spór ten zwykle się nazywać polemiką Cypriana ze Stefanem, ale powinna

⁵³² Por. *De lapsis* 2 i 10.

⁵³³ Tamże 73,11. W podobnym tonie opisane jest przez Cypriana zmaganie o jedność Kościoła: „Tej jedności usilnie strzec i bronić powinniśmy przede wszystkim my biskupi, którzy przewodniczymy w Kościele” (*Unit.* 5). Pojawiają się też tam słowa o strzeżeniu przez Oblubienice swojej świętości: „Nie może popełnić cudzołóstwa Oblubienica Chrystusa, nienaruszona zostaje i wstydliva. Jeden dom zna, jednego mieszkania świętości w czystej strzeże skromności” (tamże 6).

być ona raczej nazwana sporem Stefana z Cyprianem. Bo to biskup Rzymu, wierny – jak sam mówi – starożytnej, rzymskiej praktyce swojego Kościoła, protestując przeciwko ponownemu chrzczeniu heretyków, trafia w słabość eklezjologii Cypriana. Choć bowiem ten wielki teolog przesunął akcent w pojmowaniu świętości Kościoła na płaszczyznę bardziej ontologiczną, jego myśl potrzebowała jeszcze pewnych rozróżnień.

Cyprian mając na myśli ontyczną świętość Kościoła nadaje jej wyraźnie określone granice, odwołując się do słów *Pieśni nad Pieśniami*, czyniąc je fundamentem dla eklezjologii afrykańskiej. Nazywa Kościół: *hortus conclusus, fons signatus, unica sponsa*. Jednak już wewnątrz tych granic, świętość Oblubienicy, czyli obecność Ducha Świętego, wiąże się ściśle z ludźmi – z biskupami, których postrzega jako *homines spiritales*. Protest Stefana wygląda tak, jakby przeczuwał on, że prędzej czy później to ujęcie doprowadzi do kolejnych napięć, spowodowanych nieuniknioną ludzką słabością – grzechem szafarzy. Objawia się to praktycznymi konsekwencjami, kiedy donatyści doprowadzą do logicznych wniosków koncepcję Cypriana. Jeżeli bowiem sakramenty sprawuje grzeszny kapłan, oddzielony od Kościoła, są nieważne, ponieważ – według zasady sformułowanej przez Cypriana – *nikt nie może dać tego, czego nie posiada*. Poza Kościołem nie ma Ducha Świętego, więc nikt znajdujący się poza *hortus conclusus* nie może Go posiadać.

Jak widzieliśmy Biskup Stefan mógł przyjąć odmienne od Cypriana stanowisko, ponieważ postrzega świętość Kościoła z perspektywy chrystologicznej, podporządkowując jej aspekt pneumatologiczny. Gdy mówi on *Ecclesia sancta* w wyznaniu wiary, ma – tak samo jak Cyprian – na myśli Kościół zgromadzony wokół prawowitego biskupa, święty obecnością Ducha Świętego. Jednak świętość nie wiąże się na pierwszym miejscu z osobą biskupa w wyraźnie zakreślonych granicach Kościoła, ale z Osobą Chrystusa. Akcent w ujmowaniu świętości zostaje zatem przesunięty w stronę obecności Chrystusa, który przekazuje Ducha Świętego jako dar dla Oblubienicy. Świętość Kościoła – Duch Święty, bierze się z obecności Chrystusa w Kościele. Widać to wyraźnie w argumentacji Stefana za ważnością chrztu heretyków. Decyduje o niej Chrystus – dzieje się to na mocy wyznawanej wiary i wezwania Imienia Chrystusa. Przywołując słowa Jezusa: *gdzie dwaj albo*

trzej są zgromadzeni w Imię moje, tam jestem, Stefan postrzega chrzest heretyków jako ważny, jeżeli nastąpił w imię Trójcy i po wezwaniu chrystusowego Imienia. Jest on ważny mocą, której udzielił Oblubieniec swojej Oblubienicy – ale heretycy mogą z niej korzystać, jeżeli sięgną po prawdziwą wiarę. Tę moc możemy rozumieć – jak ujmowali to Tertulian i Cyprian – jako *potestas* chrztu, czyli obecność Ducha Świętego. Świętość Kościoła, możliwość sakramentów, czyli przekazywania Ducha Świętego, biorą się zatem z Chrystusa. Oczywiście Stefan jest tak samo jak Cyprian przekonany, że w Kościele obecny jest Duch Święty i to On decyduje o świętości ale ponieważ świętość Kościoła pochodzi od Chrystusa, Duch Święty może dokonywać swego dzieła także poza widzialnymi granicami Kościoła.

Rozdział IV

Spór trzeci: Optat z Milewy i zmagania z donatystami o rozróżnienie moralnej i ontycznej świętości Kościoła

Spór między Stefanem a Cyprianem, stanowiący zapowiedź późniejszego sposobu ujmowania świętości Kościoła w odniesieniu do Chrystusa i Jego sakramentów, pozostaje jakby zawieszony i nierozstrzygnięty. Kontrowersja teologiczna została brutalnie przerwana przez prześladowanie Waleriana, które zaowocowało śmiercią obu adwersarzy⁵³⁴. Jednak biskupi z Afryki bez wątplenia chrzcili powtórnie, przyjmując jako nieodwołalną decyzję synodu afrykańskiego z 256 roku uznającego chrzest heretyków za nieważny⁵³⁵.

IV.1. Donatystyczne ujęcie świętości Kościoła jako wspólnoty świętości indywidualnych

Afrykańskie kontrowersje eklezjologiczne IV wieku są zatem przedłużeniem dyskusji zawartych w korespondencji chrzcielnej, którą śmierć Cypriana i Stefana pozostawiła otwartą. Zarówno w III, jak i w IV wieku główne pytanie dotyczyło Kościoła, a konkretnie jego świętości. Teraz odżywa wraz z kolejnym prześladowaniem, które w 303 roku rozpętał cesarz Dioklecjan. Prześladowanie było katalizatorem dla trwającej ponad 100 lat schizmy, biorącej swoje imię od kapłana Kościoła w Kartaginie – Donata. W toku polemik, które będą trwały 100 lat, donatyści w taki sposób używają słów i ustawiają problem, że wydaje się, iż wracają – idąc za Tertulianem – do akcentowania zwłaszcza moralnego aspektu świętości Kościoła – nazywając siebie *Kościółem świętych, sprawiedliwych, męczenników*⁵³⁶. U ich katolickiego oponenta, piszącego w IV wieku biskupa Optata z Milewy, znajdujemy odbicie tego sposobu

⁵³⁴ Por. J. P. Brisson, dz. cyt., s. 152.

⁵³⁵ Por. Cyprian, *Epist.* 72.

⁵³⁶ Por. Y. Congar, dz. cyt., s. 56. Autor mówi, że donatyści reprezentowali pewien rodzaj „mystyki męczeństwa” – por. s. 61; por. też J. P. Monceaux, dz. cyt., t. 4, s. 158, 167.

mówienia o sobie i o przeciwnikach: *wy, którzy mówicie, że jesteście świętymi, (...) my, jako grzesznicy, jak chcecie (vos, qui vos sanctos dicitis – contra nos peccatores, ut vultis)*⁵³⁷. Podobnie Augustyn stwierdza, iż donatyści twierdzili, że w Afryce istnieją dwie partie: *traditorum et innocentium – zdrajców i czystych*⁵³⁸.

Zadziwiająca jest żywotność fenomenu donatystycznego i związanych z nim sporów. Polemika wokół świętości Kościoła odżywa bowiem i trwa 100 lat, choć początek IV wieku przynosi zmianę stanowiska Imperium wobec Kościoła, która owocuje wolnością chrześcijan. Ustaje zatem przyczyna, powodująca nieustanne pytania o obecność grzeszników w świętym Kościele – zaparcie się wiary podczas prześladowań. Donatyści nie przyjmują jednak zmian, przyniesionych przez *pax constantiniana*, ponieważ stanowią nostalgiczny ruch tęsknoty za starymi czasami⁵³⁹. Od chwili zmiany relacji między państwem a Kościołem, chrześcijanie zaczęli się orientować, że posłuszeństwo Cesarowi nie stanowiło zdrady Chrystusa. Donatyści chcieli natomiast żyć w ascetycznych warunkach i sprzeciwie wobec Imperium i w ten sposób pozostać Kościołem męczenników. Stąd też ich dosłowne przywiązanie do Tertuliana i Cypriana, z których przejęli zwłaszcza wątek opozycji wobec świata⁵⁴⁰. U fundamentów ich konserwatywnego stanowiska teologicznego, które równocześnie formowało się w ruch sprzeciwu i wspierania autonomii afrykańskiej wobec Rzymu, znajdowała się zatem odmowa komponowania się z państwem, społeczeństwem i kulturą⁵⁴¹.

Donatyzm, jak każda herezja, czy też schizma, ma swoją historię, ale do jego istoty należą kwestie doktrynalne – i one najbardziej nas interesują⁵⁴². Ich zidentyfikowanie nie jest sprawą łatwą. Trudność wynika przede wszystkim z braku autentycznych źródeł, nie dotarły do nas bowiem oryginalne teksty przedstawicieli

⁵³⁷ *Opt.* 5,7 – wydania: C. Ziwsa, Wien 1893, CSEL 26; S. *Optati Milevitani libri VII*; M. Labrousse, Paris 1995-1996, SCH 412 (I-II); 413 (III-VII); *Traité contre les Donatistes*; Optat z Milewy, *Traktat przeciw donatystom*. Tłum. A. Gołda, Kraków 2011, ŻMT 56.

⁵³⁸ *Epist. Parmen.*, I,5 – Augustinus, *Contra epistolam Parmeniani*, CSEL 51; BA 28; PL 43: 33-108; por. Y. Congar, dz. cyt., s.16

⁵³⁹ taka jest główna teza książki J. P. Brissona. Por. też Y. Congar, dz. cyt., s. 17-18; 37-45.

⁵⁴⁰ Por. tamże, s. 43.

⁵⁴¹ Por. tamże, s. 44; Por. też główną tezę książki W. H. C. Frenda, *The Donatist Church*, Oxford 1952, s. 323-335.

⁵⁴² Por. A. Żurek, „Jeden chrzest w jednym i świętym Kościele” – w *poszukiwaniu istoty donatyzmu*, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, Red. F. Drączkowski, J. Pałucki, P. Szczur, M. Szram, M. Wysocki, M. Ziółkowska, Lublin 2012, s. 123.

tegoż ruchu. Myśl donatystów na temat świętości Kościoła rekonstruujemy na podstawie źródeł katolickich, traktatów Optata z Milewy i Augustyna z Hippony⁵⁴³, choć jej refleks odnajdujemy w przypisywanych donatystom aktach męczenników⁵⁴⁴, zwłaszcza w *Acta Saturnini*, a także w aktach konferencji w Kartaginie, która formalnie zakończyła schizmę w 411 roku⁵⁴⁵. Trzeba zatem pamiętać, że katolicycy autorzy przytaczają argumenty donatystów w polemicznym filtrze autorów⁵⁴⁶. Powszechnie przyjmuje się jednak, że posiadamy dzięki nim dosyć dobrą znajomość donatystycznej argumentacji⁵⁴⁷. I choć nie dysponowali jednym zbiorem zasad doktrynalnych – każdy z autorów koncentrował się na sprawach, które uważał za najistotniejsze – ich doktryna ewoluowała też w stronę coraz mocniejszego akcentowania pojęcia *Ecclesia sanctorum* – Kościoła przeżywanego jako wspólnota świętości indywidualnych⁵⁴⁸, jednak można przypuszczać, że eklezjologia przedstawiana przez Parmeniana, Petyliana i Kreskoniusza była wiernym wyrazem tego, co musiał reprezentować Donat. Także stanowisko teologiczne przedstawione na konferencji w Kartaginie przez mandatariuszy donatystycznych było wierne temu, co posłużyło za bazę usprawiedliwiająca istnienie sekty u jej początków⁵⁴⁹.

Choć jedynym świadectwem patrystycznym z IV wieku⁵⁵⁰, przedstawiającym spór katolików z donatystami i pozwalającym poznać argumentację obu stron, jest

⁵⁴³ Najistotniejsze dla naszej kwestii traktaty Augustyna przeciw donatystom: *Contra epistulam Parmeniani*, CSEL 51; BA 28; PL 43:33-108; *Contra litteras Petiliani*, CSEL 52, BA 30; *Contra Cresconium grammaticum partis Donati*, CSEL 52, BA 31, PL 43, 445-594; *De baptismo contra Donatistas*, CSEL 51; BA 29; PL 43:107-244), tłumaczenie polskie: *O chrzcie przeciw donatystom*, w: *O chrzcie*. A. Żurek (przekład), ŻMT 38, Kraków: 2006, s. 237nn; *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum*, CSEL 53; PL 43, 707-758; BA 32.

⁵⁴⁴ Por. Y. Congar, dz. cyt., s. 9. W. H. C. Frend, dz. cyt., s. 337, wylicza: *Acta Crispinae*, éd. Franchi di Cavalieri, w: *Studi e Testi*, IX, 1902, s. 23-35; *Passio SS. Maximae, Secundae et Donatillae*, w: *Anal. Bolland.*, 9 (1890), s. 110-116; *Acta Saturnini* (ed. Ruinart i PL 8, 688-703); *Passio Maximiani et Isaac* (tamże col. 767); *Passio Marculi* (tamże col. 760).

⁵⁴⁵ Ed. E. Dupin i PL 11,1257-1420.

⁵⁴⁶ Por. A. Żurek, art. cyt., s. 123.

⁵⁴⁷ Por. Y. Congar, dz. cyt., s. 9.

⁵⁴⁸ Por. A. Żurek, art. cyt., s. 123.

⁵⁴⁹ Por. J. P. Brisson, dz. cyt., s. 129.

⁵⁵⁰ M. Simonetti twierdzi, że Optat jest jedynym przedstawicielem katolickim IV wieku (kończy swoją pracę nad traktatem między 385 a 390 rokiem) zaangażowanym także pisemnie przeciw donatystom – por. M. Simonetti, E. Prinzivalli, dz. cyt., Casale Monferrato 1999, s. 400. Y. Congar w wprowadzeniu do traktatów antydonatystycznych Augustyna z Hippony zauważa, że Augustyn, wyświęcony na pomocniczego biskupa Hippony w 395 roku, od tej daty angażuje się w debatę, ale dopiero w latach 400-401 doskonalili swoją dokumentację i myślenie na temat newralgicznych punktów sporu – por. Y. Congar, dz. cyt., s. 22.

dzieło Optata z Milewy, zatytułowane *Traktat przeciw donatystom*⁵⁵¹, będziemy jednak korzystali też z pism Augustyna. Choć należą one do V wieku, przytaczane argumenty adwersarzy powstały we wcześniejszym stuleciu. Dla poznania teologii donatystów najważniejszą osobą jest bez wątpienia Parmenian. I choć mamy na jego temat dosyć skąpe informacje⁵⁵², wiemy, że kierował swoim Kościołem po Donacie i był pochodzenia hiszpańskiego lub galijskiego. Oprócz wspomnianego dzieła przeciw katolikom napisał też *Psalm* przeznaczone do użytku liturgicznego z funkcją antykatolickiej propagandy. Z jego ręki wyszedł też list do Tykoniusza (ok. 378), donatystycznego dysydenta, odrzucającego niektóre punkty nauczania własnego Kościoła, który znamy jedynie poprzez dzieło Augustyna *Contra epistulam Parmeniani*⁵⁵³. Optat z Milewy, nawiązując w swoim dziele do pisma Parmeniana, streścił jego plan: pierwsza księga mówiła o chrzcie, druga o jedynym prawdziwym Kościele – tym donatystycznym, trzecia atakowała *traditores*, czwarta oskarżała katolików o odwołanie się do zbrojnej władzy Imperium przeciw donatystom, piąta wreszcie dodawała teksty biblijne do wcześniej przedstawionej argumentacji⁵⁵⁴. Wydaje się zatem, że pierwsze dwie księgi Parmeniana miały charakter biblijny, dwie następne były historyczne, ostatnia natomiast stanowiła zbiór tekstów Pisma Świętego i była przez samego Optata nazywana *o namaszczeniu olejem i o ofierze dokonanej przez grzesznika*⁵⁵⁵.

IV.1.1. Fenomen donatyzmu

Początek schizmy donatystów wiąże się z konsekracją nowego biskupa Kartaginy Cecyliana⁵⁵⁶. Miała ona miejsce zaraz po ustaniu prześladowania Dioklecjana (303-305), podczas którego pojawiły się gesty traktowane jako zaparcie się wiary –

⁵⁵¹ Por. M. Simonetti, *Ottato*, w: J. Quasten, dz. cyt., s. 112-116; L. Dattrino, *Introduzione*, w: Ottato di Milevi, *La vera Chiesa*, intr., trad. e note L. Dattrino, Collana dei testi patristici 71 (Roma 1988), s. 29; Por. też A. Gołda, *Wprowadzenie*, w: Optat z Milewy, *Traktat przeciw donatystom*, Kraków 2011, s. 5.

⁵⁵² Por. A. Gołda, tamże, s. 5-7.

⁵⁵³ Por. M. Simonetti, dz. cyt., s. 105-108.

⁵⁵⁴ Por. *Opt.* 1,6.

⁵⁵⁵ Tamże.

⁵⁵⁶ Por. W.H.C. Frend, *Donatist Church and St. Paul*, w: J. Ries, F. Decret, W.H.C. Frend, M.G. Mara, *Le Epistole paoline nei manichei i donatisti e il primo Agostino* Roma 1989, s. 96; G.G. Willis, *St. Augustine and the Donatist controversy*, London 1950, s.1-22; V. Grossi, A. Di Berardino, dz. cyt., s. 35-38.

traditio, czyli przekazania świętych ksiąg prześladowcom. I jak za czasów Decjusza wielu chrześcijan zapało się wiary i potem nazywani *lapsi* – upadli, stanowili problem dyscyplinarny dla Cypriana z Kartaginy⁵⁵⁷, tak i w tych okolicznościach wielu chrześcijan uznawano za winnych *traditionis*, uważając ich za zdrajców. Konsekracja Cecyliana miała zatem miejsce w atmosferze po prześladowaniu i po *traditio*. W tym kontekście pojawiła się wśród chrześcijan opinia, że w gronie biskupów konsekrujących Cecyliana był obecny *traditor*⁵⁵⁸. W konsekwencji święcenia zostają uznane przez niektórych za nieważne i w ten sposób rodzi się schizma: powstaje grupa obrońców Cecyliana, którzy w trakcie sporów nazywani będą katolikami oraz grupa ludzi obstających za nieważnością konsekracji (nazywani będą potem donatystami)⁵⁵⁹.

IV.1.1.1. Sposób autoprezentacji: *my święci – wy grzesznicy*

W całym dziele Optata znajdziemy rozsiane zwroty *sanctitas*, *sanctus*, których biskup z Milewy używa z pewnym przekazem na oddanie sposobu, w jaki myśleli o sobie zwolennicy nieważności święceń Cecyliana. Opowiada o tym ich przeciwnik, pamiętać więc trzeba o filtrze interpretacyjnym Optata, ponieważ częściej omawia on stanowisko Parmeniana i towarzyszy aniżeli cytuje ich wypowiedzi. Jednakże istnieje w jego dziele kluczowe, jak się zdaje, nawiązanie do sposobu mówienia przez donatystów o samych sobie, jak i ujmowania relacji z przeciwnikami: *wy, którzy mówicie, że jesteście świętymi, (...) my, jako grzesznicy, jak chcecie*⁵⁶⁰. Taki sposób autoprezentacji nieuchronnie kazał myśleć, że donatyści nie tyle myśleli o sobie, że są po prostu *Kościółem świętym* ale że są *Kościółem świętych*. Zrozumiałe więc, że ich postawę Optat odczytuje bardziej jako pretensję do wyjątkowej, większej świętości, aniżeli do faktu bycia prawdziwym Kościołem. Ta opozycja *my – wy*, wyrażana na co

⁵⁵⁷ Por. W. H. C. Frend, dz. cyt., rozdz. 10; V. Grossi, A. Di Berardino, dz. cyt., s.36-38; R. Crespin, *Ministère et sainteté*, Paris 1965, s. 35-42.

⁵⁵⁸ Por. *Opt.* 1,20.

⁵⁵⁹ Nie można w kontekście początków schizmy pominąć faktu pośpiechu z jakim konsekrowano Cecyliana bez poczekań, jak było w zwyczaju, na przyjazd biskupów z Numidii – por. W.H.C. Frend, art. cyt., s. 96.

⁵⁶⁰ *Opt.* 5,7.

dzień przy pomocy zwrotu *świętość – święci* była jeszcze wzmocniana wyrażanym wprost pragnieniem donatystów, by *nie być w komunii ze zdrajcami*⁵⁶¹, czyli, w ich przekonaniu, z katolikami.

Na podstawie przytaczanych odniesień można więc przeczuć, że donatyści wyrażali się niejednoznacznie, co nie pomagało zrozumieć, czy mówiąc o świętości, mają na myśli świętość Kościoła czy jego członków: *Lecz wy, którzy chcecie pokazać się ludziom jako święci i niewinni, powiedzcie nam: skąd pochodzi ta świętość, którą bezczelnie sobie przywłaszczacie?*⁵⁶². Wydaje się więc, że mieszała na co dzień dwa wątki – świętość Kościoła w aspekcie moralnym i ontycznym, dlatego ich praktykę poddawania pokucie katolików Optat również interpretuje jako pretensję do wyjątkowej świętości⁵⁶³. W kontekst wspomnianej opozycji *my – wy* wpisuje się także inny fragment, w którym nasz autor porusza kwestie chrztu. Krytykuje praktykowany przez donatystów powtórny chrzest wobec katolików i wspomina o osobie szafarza sakramentu. Mając w pamięci twierdzenia donatystów o nieważności katolickiego chrztu, mówi: *wy twierdzicie, że odnośnie do tej samej osoby między wami i nami istnieje różnica, uważając się za bardziej świętych*⁵⁶⁴.

IV.1.1.2. Ponowny chrzest, pokuta narzucona zdrajcom, oczyszczanie obiektów kultu

Postawy i gesty donatystów wyrażały przeświadczenie, że katolicy przestali być Kościołem i dlatego nieważne są wszystkie ich akty sakramentalne. Praktyką sztandarową, która ich jednoznacznie definiowała, był ponowny chrzest⁵⁶⁵. Wszystkich, którzy otrzymali chrzest od „zdrajców” uważali wciąż za pogan⁵⁶⁶, utrzymywali

⁵⁶¹ Tamże 3,9.

⁵⁶² *Opt.* 2,20.

⁵⁶³ „Skąd więc to pochodzi, iż wskutek pychy przypisujecie sobie świętość doskonałą?” – *Opt.* 2,20.

⁵⁶⁴ Tamże 2,4 – W podobny sposób trzeba czytać występujące dwa razy w dziele Optata inny zwrot: „uważają się za świętych” (tamże oraz 2,20). Podobnie brzmi inne sformułowanie z księgi piątej „świętość wasza” (5,4). Także w siódmej księdze świętość donatystów do której nawiązuje nasz autor może być postrzegana w kluczu opozycji *my – wy*: „kiedy więc nazywacie nas niesłusznie muchami (które niszczą święty olej), kiedy śpieszycie się zburzyć to wszystko, co staje się przez nas, kiedy mówicie, że trzeba nas potępić i nami pogardzać, wtedy, przywłaszczając sobie samym świętość, przedstawiacie wszędzie swoją niewinność i rozgłaszacie, że możecie przebaczać grzechy drugim” (7,4).

⁵⁶⁵ Por. *Opt.* 6,8.

⁵⁶⁶ Por. *Opt.* 3,11.

więc, że nie była to praktyka powtórnego chrztu, lecz po prostu konieczność udzielenia go.

Donatyści pragnęli też poddać pokucie cały Kościół katolicki i stosowali tę praktykę wobec całych grup przechodzących do ich Kościoła⁵⁶⁷. W dziele Optata pojawia się techniczny zwrot, oddający sposób celebrowania pokuty: *manum imporre*⁵⁶⁸. Biskup z Milewy używa go, interpretując donatystyczną praktykę jako wyraz sprzeczności z Modlitwą Pańską, w której jego adwersarze przyznają, że także potrzebują odpuszczenia grzechów:

Skąd więc to pochodzi, iż wskutek pychy przypisujecie sobie świętość doskonałą? Chyba, żeby się okazało, że sami siebie oszukujecie i nie ma w was prawdy! Gdy uwodzicie innych, obiecujecie, że dacie im odpuszczenie grzechów, a gdy chcecie odpuścić grzechy (donare peccata), ogłaszacie swoją niewinność, odpuszczenia zaś grzechów tak udzielacie, jakbyście wy sami nie mieli żadnego grzechu! To jest coś więcej niż bezczelność, to jest oszukaństwo, to nie jest prawda, lecz kłamstwo. Gdy bowiem w krótkich odstępstwach czasu nakładacie ręce i odpuszczacie grzechy (manus inponitis et delicta donatis), wkrótce, zwróceniu do ołtarza, nie możecie pominąć Modlitwy Pańskiej, ale oczywiście mówicie: Ojcze nasz, któryś jest w niebie, odpuść nam nasze winy i nasze grzechy”. Jak się nazywasz, kiedy wyznajesz swoje grzechy? Czy jesteś święty, gdy odpuszczasz cudze grzechy? W ten sposób oszukujecie samych siebie i prawdy w was nie ma⁵⁶⁹.

W przytoczonym tekście pojawia się, prócz wspomnianego *manum imporre*, także inne sformułowanie: *delicta donare*. Mógł to być także termin techniczny, łączący się znaczeniowo z tym pierwszym, tutaj jednak wyraża negatywny osąd Optata: wkładając ręce na znak pokuty, obarczacie grzechami niewinnych. Tę praktykę nakładania pokuty na katolików biskup z Milewy odczytuje także jako wyznanie doskonałej świętości, pojmowanej jako absolutna wolność od grzechu. Zauważyć

⁵⁶⁷ Por. *Opt.* 2,12; 2,26; 6,4-5 – donatyści chcieli nałożyć pokutę już na Cecyliana.

⁵⁶⁸ *Opt.* 1,19; 2,25.

⁵⁶⁹ Tamże *Opt.* 2,20.

jednak trzeba, że w swojej praktyce donatyści szli w kwestii pokuty bardziej za Cyprianem z Kartaginy aniżeli za innym inspiratorem ich teologii, Tertulianem. Dzieło Optata poświadcza, że uznawali oni możliwość pokuty i ponownego przyjęcia do Kościoła tych, których uważali za zdrajców⁵⁷⁰. Jeżeli jednak przypadek zdrady dotyczył kleru, przynosił automatyczną utratę władzy sakramentalnej i degradację do stanu świeckiego. W tej praktyce objawiali się oni jako dziedzice wspólnej linii teologicznej Tertuliana i Cypriana, co jeszcze omówimy bardziej szczegółowo⁵⁷¹.

Ostatnim zwyczajem charakteryzującym partię Donata była praktyka niszczenia bądź oczyszczania obiektów kultu katolickiego⁵⁷². Donatyści byli bowiem przekonani, że wszystko, co zostało dotknięte przez katolików podczas celebracji liturgicznych, stało się nieczyste⁵⁷³.

IV.1.1.3. *Circumcelliones* i zjawisko przemocy między zwaśnionymi stronami

W drugiej księdze traktatu Optat odnosi się do bezpośredniego twierdzenia Parmeniana, dotyczącego świętości. Kontekst stanowi dyskusja z zarzutem, że katolicy odwołali się do zbrojnej władzy świeckiej, by zwalczać kościół Donata. Parmenian tym razem jest cytowany dosłownie przez biskupa z Milewy: *wyrażałeś się, mówiąc: „Nie może być nazwany Kościołem ten, który żywi się krwawymi ukąszeniami oraz syci się krwią i ciałem męczenników” (sanctorum sanguine et carnibus opimatur)*⁵⁷⁴. Polski tłumacz oddał łaciński zwrot *sanctorum* przez słowo *męczennicy*, być może mając na uwadze, że tak traktowali donatyści wiernych, którzy stracili życie w walkach z naślonymi przez katolików żołnierzami. Jednak wydaje się, że Parmenian miał na

⁵⁷⁰ Por. R. Crespin, dz. cyt., s. 29-30; 38; 49-51.

⁵⁷¹ Praktyka pochodząca od Tertuliana (Por. W. H. C. Frend, dz. cyt., s. 120) i od Cypriana (Por. tenże, s. 137 oraz R. Crespin, dz. cyt., s. 38). Na temat praktyki – por. też G. G. Willis, dz. cyt., s. 145.

⁵⁷² Donatyści niszczyli ołtarze katolickie, czasami zdzierali z nich olej – Por. *Opt.* 6,1; 6,5. Zdarzało się także niszczenie kielichów, obiektów kultu – obrusów i przedmiotów liturgicznych, bielizny, ksiąg Pisma oraz obmywanie murów kościelnych poprzez kropienie soloną wodą ołów – Por. *Opt.* 6,5-6.

⁵⁷³ „Wydawało się wam nieczyste to, czego dotknęły nasze ręce w imię Boga w pełnieniu naszej posługi kapłańskiej” – *Opt.* 6,1. Parmenian potwierdza tę ideę cytatem biblijnym: „Czego dotknął nieczysty, jest nieczyste” (Ag 2,14) – *Opt.* 6,3.

⁵⁷⁴ *Opt.* 2,14.

myśli po prostu członków Kościoła, których od najwcześniejszych lat jego istnienia nazywano *świętymi*. Zwrot *święci* pojawia się zwłaszcza w adresach listów św. Pawła (np. Rz 1,7; 1 Kor 1,2; Ef 1,1). W pierwszych dwóch wiekach Kościoła tytuł ten nie był odnoszony do specjalnej świętości indywidualnej, ale raczej jako zwrot techniczny oznaczał chrześcijan ochrzczonych. Święci byli więc tymi, których dzisiaj nazywamy wiernymi⁵⁷⁵. Jednakże mamy tu do czynienia z paradoksem: choć donatyści używali zwrotu *święci* jako terminu technicznego, odzwierciedlającego język Nowego Testamentu, równocześnie pozostając w kontekście myśli nowotestamentowej prezentowali się jako odwołujący do ewangelicznego ideału – tęsknili bowiem za faktyczną, indywidualną świętością. Wiliam Frend, mówiąc w tym kontekście o dwóch tradycjach eklezjologicznych w Afryce nie zawaha się nazwać ich *evangelical* – ewangelicznymi, mając na myśli spełnienie ideału ewangelicznego – idealistycznej koncepcji, w której ogromnie ponad wszystko ceniono męczeństwo⁵⁷⁶.

To z tej tęsknoty, połączonej z niezwykle wysoką wartością męczeństwa, zrodził się w łonie donatyzmu przedziwny ruch zbrojnego oporu przeciw katolikom. Nazywano te zbrojne grupy *circumcelliones*⁵⁷⁷. Nazwa brała się z łacińskiego *circum cellas*, oznaczając tych, którzy zamieszkiwali blisko *cellae* męczenników albo ich sanktuariów, choć mogła też wiązać się z faktem krążenia po świecie i wywodzić z języka koptyjskiego⁵⁷⁸. Ludzie zbierający się w te grupy symbolizowali w sobie apokaliptycznego ducha męczeństwa kościoła Donata i byli postrzegani jako atleci i święci⁵⁷⁹. Dlatego też w księdze trzeciej dzieła Optata, w której odpiera wspomniany zarzut odwołania do zbrojnego ramienia imperium, znajdziemy fragment mówiący,

⁵⁷⁵ Por. H. Leclercq, *Saint*, DACL, 376.

⁵⁷⁶ „Martyrdom and devotion to the Word of God as contained in the Bible were the heart of donatism. These, as much as ,the authority of the Church’, were the means of uniting clergy and people. We have already noted in passing the tendency of the Novatianists to regard themselves as ,evangelicals’. The tendency was developed among the Donatists. (...) In other ways the Donatists held fast to traditional ceremonies. The old penitential discipline of the ,exomologies’ was retained, and also the ,agape’, especially in connexion with ceremonies at the tombs of martyrs. On the other hand, feast-days introduced by Catholics during the fourth century, such as the Epiphany, were ignored, and the institution of monasticism opposed” (W. H. C. Frend, dz. cyt., s. 320).

⁵⁷⁷ Por. Y. Congar, dz. cyt., s. 32 – 37.

⁵⁷⁸ Por. *m.in.* M. Labrousse, *Introduction*, w: *Traité contre les Donatistes*, SCh 412 (I-II); 413 (III-VII), Paris 1995-1996., s. 74-75 i 89-90; O. Vannier, *Les circumcellions et leur rapport avec l’Eglise donatiste*, w: *Revue Africaine* 67 (1926), s. 13-28; W.H.C. Frend, *Circumcellions*, EECh.

⁵⁷⁹ Por. W. Myszor, *Męczennicy Kościoła donatystów*, VoxP 20 (2000), t. 38-39 , s. 449-456.

że ich przywódcy byli przez ludzi nazywani wodzami świętych – *sanctorum duces*⁵⁸⁰. Widać, jak popularne było to sformułowanie, być może rozprzestrzenione wśród ludu poprzez kaznodziejstwo podkreślające wspomnianą opozycję *my – wy*. Nawoływano w ten sposób do oporu przeciwko *grzesznikom*, którzy odwołali się do imperium przeciw *świętym*. Zwrot *święci* nabierał więc z czasem coraz bardziej technicznego charakteru, służąc po prostu do opisywania Kościoła donatystów. Potwierdza to inny fragment tej samej księgi, w którym Optat mówi o donatystach: *uważacie, że tylko wy jesteście świętymi*⁵⁸¹.

IV.1.2. Kościół święty i grzesznik – zaniechanie odseparowania *traditores* powodem utraty Kościoła przez katolików

Początek powstania „stronnictwa Donata” związany jest więc z zaparciem się wiary, jak traktowano *traditio*, czyli przekazanie świętych ksiąg prześladowcom. W związku z konsekracją nowego biskupa Kartaginy Cecyliana pojawiła się wśród niektórych chrześcijan opinia dotycząca święceń biskupich: wśród konsekrujących był obecny *traditor*⁵⁸². W konsekwencji święcenia zostają uznane za nieważne.

IV.1.2.1. Zasada komunii i wymóg odseparowania grzesznika

Donatyści byli przekonani, że w Kościele nie ma miejsca dla popełniających *traditio*, co traktowali jak apostazję. Ten rodzaj występków dyskwalifikował w ich oczach przede wszystkim biskupów, których świętość winna być szczególna⁵⁸³. Jako przełożeni powinni pamiętać o słowach Pisma: *jak zwierzchnik ludu, tak i jego słudzy, mieszkańcy są podobni do tego, kto nimi rządzi* (Syr 10,2). Jeżeli zatem biskup pozostaje w łączności ze źródłem świętości, jakim jest Kościół, tym samym jest święty

⁵⁸⁰ *Opt.* 3,4.

⁵⁸¹ Tamże 3,10.

⁵⁸² Por. *Opt.* 1,20.

⁵⁸³ Por. A. Żurek, art. cyt., s. 125.

i święty jest też powierzony mu lud⁵⁸⁴. Jest to tym ważniejsze, że zadaniem biskupa jest orędowanie u Boga w imieniu swojego ludu, a przecież: *grzeszników Bóg nie wysłuchuje* (J 9,31)⁵⁸⁵. W ten sposób staje się rzeczą oczywistą, że biskup taki nie może udzielać sakramentów, a jeżeli usiłuje to czynić, są one nieważne.

W związku z tym przekonaniem donatyści bardzo akcentują wymóg odseparowania się od grzesznika winnego *traditio*⁵⁸⁶. Dla wielu chrześcijan w Afryce było bowiem wtedy oczywiste, że byłoby świętokradztwem, gdyby w Kościele byli zjednoczeni razem zdrajcy z męczennikami, o czym świadczą *Acta Saturnini*⁵⁸⁷. Przynoszą one wyrażone wprost sformułowanie, że pozostawanie w komunii ze zdrajcami skutkuje utratą królestwa niebieskiego: *Si quis traditoribus communicaverit, nobiscum partem in regnis caelestibus non habebit*⁵⁸⁸. Tolerować grzeszników w Kościele oznaczało zanieczyścić świętych i sam Kościół, trzeba więc było według donatystów rygorystycznie odseparować świętych od grzeszników⁵⁸⁹.

Podstawą przeświadczenia o nieważności aktów sakramentalnych Kościoła katolickiego była idea komunii z *traditores*, która skutkowałą przejściem ich zdrady na tego, który pozostawał z nimi w komunii⁵⁹⁰. To sama opinia spowodowała przeświadczenie donatystów, że wszystkie obiekty kultu, dotknięte przez katolików podczas celebracji liturgicznych, stały się nieczyste⁵⁹¹. Mamy tutaj do czynienia z przykładami komunii, która wtedy oznaczała w Kościele katolickim dzielenie tej samej wiary, jedność z całym Kościołem i uczestnictwo w Eucharystii⁵⁹². A ponieważ

⁵⁸⁴ Por. *Epist. Parmen.* 2,4.

⁵⁸⁵ Tamże 2,21.

⁵⁸⁶ Por. J.P. Brisson, dz. cyt., s. 128; Y. Congar, dz. cyt., s. 11.

⁵⁸⁷ Por. *Acta Saturnini*, 2: „Fas enim non fuerat ut in ecclesia Dei simul essent martyres et traditores”; Por. J. P. Brisson, dz. cyt., s. 126.

⁵⁸⁸ Tamże, 21.

⁵⁸⁹ Por. J.P. Brisson, dz. cyt., s. 132.

⁵⁹⁰ Widać tę koncepcję w dziele Optata, kiedy mówi o męczennikach donatystów, którzy za wszelką cenę nie chcieli być w komunii ze zdrajcami – por. *Opt.* 3,8. Por. też fragment, gdzie Optat wspomina o przykazaniu donatystów, by nie komunikować z biskupami katolickimi i by trzymać się od nich z daleka, ponieważ odwołali się do zbrojnych sił państwowych przeciw donatystom, w ten sposób komunikując z zabójcą, funkcjonariuszem państwowym Makarym – Por. *Opt.* 7,6. Por. też W.H.C. Friend, *The donatist Church and S. Paul*, art. cyt., s. 88; tenże, *The donatist church*, s. 177; R. Crespin, dz. cyt., s. 36.

⁵⁹¹ „Wydawało się wam nieczyste to, czego dotknęły nasze ręce w imię Boga w pełnieniu naszej posługi kapłańskiej” – *Opt.* 6,1.

⁵⁹² Por. A. Hamman, *Communion*, EECh.

przez komunię uczestniczyło się w rzeczywistości komunikowanej, pozostając w komunii ze zdrajcą, partycypowało się w jego zdradzie⁵⁹³.

W swoim piśmie odrzucającym dzieło Parmeniana, jakie około 380 roku napisał przeciw Tykoniuszowi, Augustyn cytuje wprost kilka sformułowań tego eksponenta donatyzmu, zdradzających jasną świadomość założeń, na których budowała się eklezjologia donatystyczna⁵⁹⁴. I tak wspomina, że zanieczyszczają człowieka cudze grzechy i że nie być w komunii z grzesznikami nie oznacza jedynie nie dokonywać ich uczynków: *Ait enim: „An numquid, frater carissime, non polluunt alios aliena peccata? Et hoc est facinorosis non communicare, licet cum ipsis convenias, eorum facta non facere”*⁵⁹⁵. W innym miejscu Parmenian kategorycznie stwierdza, że nie można zachować swojej niewinności, jeżeli żyje się w społeczności zepsutej: *Quid enim prodest, innocentiam custodisse, si cum reis mixtus es et obnoxius? (...) Vel quomodo incorruptus poteris permanere qui corruptis sociaris?*⁵⁹⁶. Donatystom chodziło w sposób radykalny o to, żeby nie mieć nic wspólnego z cudzym grzechem⁵⁹⁷. Dosłownie przyjmowali takie prorocтва Starego Testamentu, jak to Aggeusza: *Czego dotknął nieczysty, jest nieczyste* (Ag 2,14)⁵⁹⁸.

IV.1.2.2. Grzech katolików – zaniechanie separacji *traditores*

Na co dzień donatyści przeciwstawiali siebie katolikom, uważając, że ci drudzy są grzesznikami, jak o tym wspomina Optat: *wy, którzy mówicie, że jesteście świętymi, (...) my, jako grzesznicy, jak chcecie*⁵⁹⁹. Jaki jest zatem grzech katolików albo kto według nich kwalifikował się jako *peccator*? Donatyści są przekonani, że

⁵⁹³ Congar nazywa tę zasadę teologii donatystycznej o łączeniu się z cudzym grzechem *teologią transmisji duchowej wartości* – „Les Donatistes y mettaient toute leur théologie d’une véritable transmission de qualité spirituelle par celui qui donnait le baptême ou l’ordre: chacun donne ce qu’il a lui-même”. W celebracji sakramentalnej każdy przekazywał to, co posiadał, konsekратор przekazywał zatem innym także swoją zdradę – Por. Y. Congar, dz. cyt., s. 103.

⁵⁹⁴ Por. J. P. Brisson, dz. cyt., s. 131 – 132.

⁵⁹⁵ *Epist. Parmen. 2,21*.

⁵⁹⁶ Tamże.

⁵⁹⁷ Por. *Epist. Parmen. 2,20*: „Iterum ‘inquiunt’ scriptum est: Nolite communicare operibus infructuosius tenebrarum, magis autem et redarguite. Quae enim fiunt ab ipsis latenter turpe est et dicere (Ef 5,11-12)”; Por. też J.P. Brisson, dz. cyt., s. 131.

⁵⁹⁸ *Opt. 6,3*.

⁵⁹⁹ *Opt. 5,7*.

każdą rzeczywistość ocenia się w odniesieniu do jej początków. Dlatego tak ostro reagują na skandal upadku przełożonych – biskupów podczas prześladowania⁶⁰⁰. Kreskoniusz dyskutując ze Augustynem, używa obrazu strumienia, który wypływa ze źródła oraz obrazu ciała, w którym poszczególne członki idą za głową i konkluduje, że jeżeli głowa jest zdrowa, całe ciało również będzie zdrowe, z kolei choroba ciała początek bierze od głowy⁶⁰¹. Dlatego twierdzi, że sumienie – *conscientia* katolików zostało potępione w ich poprzednikach, przełożonych⁶⁰². W oczach *stronnictwa Donata* grzechem katolików jest zatem na pierwszym miejscu sposób postępowania wobec *tradito* – zaniechanie separacji, nieekskomunikowanie *traditores*. *Stronnictwo Donata* odwoływało się do oczywistej według nich zasady: jeżeli nie odseparujemy zdrajców, świętość Kościoła jest utracona. Stąd tak mocne obstawanie przy konieczności separacji i przeświadczenie, że jej zaniechanie owocuje utratą przez *stronnictwo katolików* tytułu do bycia Kościołem Świętym, czyli Kościołem w ogóle. W Kościele nie ma bowiem miejsca dla grzesznika, dlatego podsumowując ich stanowisko, Augustyn powie, że byli oni przekonani, iż Kościół zniknął z powierzchni ziemi z powodu zakażenia przez zło Afrykańczyków: *Vos contagione malorum Afrorum Ecclesiam periisse dicitis de orbe terrarum*⁶⁰³. Resztki Kościoła pozostały natomiast w *stronnictwie Donata*, tak jak to przedstawia Jezus w przypowieści o chwaście i o pszenicy (Mt 13,24-30).

Donatyści konsekwentnie nie nazywają więc katolików Kościołem, używając raczej zwrotów *pars traditorum*⁶⁰⁴, *communio profana*⁶⁰⁵, *conventicula traditorum*⁶⁰⁶, *societas corruptis*⁶⁰⁷. Jednak pomimo odmawiania adwersarzom tytułu *Ecclesia*, w ferworze polemiki używają niekiedy na ich oznaczenie także zwrotu *Ecclesia*

⁶⁰⁰ Por. J.P. Brisson, dz. cyt., s. 8.

⁶⁰¹ *Cresc.* 4,45: „A fonte deducitur rivus et caput membra sequuntur. Sano capite omne sanum est corpus, et si quid in hoc morbi vel vitii est, omnia membra debilitat. Originem suam respicit quidquid in stirpe procreavit. Non potest innocens esse qui sectam non sequitur innocentis, cum praesertim scriptum sit: in legalibus patrum vestrorum ne ambulaveritis”.

⁶⁰² Tamże, 2,22: „Vestra – inquis – per vestros maiores traditionis et purificationis, et per vos persecutionis crimine damnata conscientia est”.

⁶⁰³ Tamże, 2, 37.

⁶⁰⁴ Por. *Epist. Parmen.* 1,5.

⁶⁰⁵ Por. *Act. Sat.* 20.

⁶⁰⁶ Por. *Act. Sat.* 22.

⁶⁰⁷ Por. *Epist. Parmen.*, 2,21.

*traditorum*⁶⁰⁸. W oczach donatystów wina ludzi ze *stronnictwa katolików* jest większa niż Judasza, ponieważ on zdradził Pana na sposób cielesny, podczas gdy tamci, ogarnięci duchowym szaleństwem, oddali Ewangelię świętokradczym płomieniom⁶⁰⁹.

Oprócz zarzutu zaniechania wobec grzechu *traditio*, co spowodowało przejście zdrady na tych, co pozostawali ze zdrajcami w komunii, i w konsekwencji utratę przez katolików tytułu do bycia Kościołem, donatyści zarzucali też stronnictwu adwersarzy grzech odwołania się do zbrojnego ramienia Imperium przeciwko nim. Dlatego Kreskoniusz powiada, że sumienie katolików zostało skażone grzechem poprzedników poprzez upadek w czasie prześladowania, natomiast obecnie obciąża ich *crimen persecutionis*⁶¹⁰. Parmenian traktuje ten grzech jako zabójstwo, powodujące wyłączenie z Kościoła⁶¹¹.

Z powodu zdrady przodków i grzechu prześladowania przeciwników, *stronnictwo katolików* jest zatem zaliczone przez donatystów w poczet grzeszników, znajduje się więc poza Kościołem. Konsekwencją tego stanu jest utrata chrztu, ponieważ idąc za myślą Cypriana, donatyści twierdzili, że chrzest celebrowany jest ważnie tylko w Kościele. Nieposiadający chrztu są przez Parmeniana wymieniani jednym tchem: *haeretici, traditores, scismatici, peccatores*⁶¹². Posiadają oni tylko *falsa baptismata*. W tym znaczeniu donatyści umieszczali katolików w gronie grzeszników, którzy nie mogą uzurpować sobie prawa do chrztu, jak powiada Kreskoniusz: *Quisquis peccator inter omnes homines fuerit, ius sibi Baptismatis non usurpet*⁶¹³. Nie wydaje się jednak, że zarzucali oni stronnictwu adwersarzy także herezję. Wyraźnie, odpowiadając na zarzut Augustyna, że to *stronnictwo Donata* jest herezją, Kreskoniusz rozróżnia między herezją a schizmą. Można sądzić, że to rozróżnienie odnosił do katolików: schizma jest podziałem między jednostkami, które wyznają tę samą doktrynę, natomiast herezja jest sektą jednostek, które wyznają różne doktryny⁶¹⁴.

⁶⁰⁸ *Cresc.* 3, 35: „Si tibi – inquis – displicet, improba, fuge et relinque Ecclesiam traditorum”

⁶⁰⁹ *Lit. Petil.*, 2, 8: „Iudas Christum carnaliter tradidit, tu spiritaliter furens Evangelium sanctum flammis sacrilegis tradidisti”.

⁶¹⁰ Por. *Cresc.*, 2,22.

⁶¹¹ *Opt.* 2,14: „wyrażałeś się, mówiąc: „Nie może być nazwany Kościołem ten, który żywi się krwawymi ukąszeniami oraz syci się krwią i ciałem męczenników (sanctorum sanguine et carnibus opimatur)”.

⁶¹² *Opt.* 1,5.

⁶¹³ *Cresc.*, 2,28.

⁶¹⁴ Por. tamże, 2,3.

Śladem faktu, że donatyści rozszerzali jednak listę grzechów, powodujących wyłączenie z Kościoła i utratę chrztu poza wspomniane przez Parmeniana herezję, schizmę i *traditio*, jest fragment polemiki Augustyna z Kreskoniuszem, w którym biskup Hippony nawiązuje do słów przeciwnika, że żaden grzesznik nie może sobie uzurpować prawa do chrztu. Augustyn mówi, że żaden z donatystów, pytany nie odpowie mu, iż w ogóle nie jest grzesznikiem, chociaż wymienia donatyści grzechy, których nie mają: *Non sum traditor, non sum thurificator, non adulter, non homicida, non idolorum cultor, non postremo haereticus, non schismaticus*⁶¹⁵. Na tej liście pojawiają się zatem grzechy cudzołóstwa, zabójstwa i idolatrii, uznawane wcześniej przez Tertuliana za nieodpuszczalne przez Kościół tutaj, na ziemi. I na tej liście umieszczali donatyści członków *stronnictwa katolików*, jako winnych zdrady podczas prześladowania i użycia siły wobec braci, chociaż niekoniecznie uważali oni katolików za winnych także pozostałych, wymienionych tam grzechów.

IV.1.2.3. Argumenty biblijne używane przez donatystów za odseparowaniem grzeszników

Donatyści mówili o sobie na co dzień, iż są *Kościółem świętych*. Optat wspomina: *wynosicie się nad innych, jakbyście byli święci, a nami otwarcie i publicznie pogardzacie*⁶¹⁶. *Świętość* była dla nich argumentem w dyskusjach z katolikami, ponieważ przez grzech zaniechania adwersarze utracili właśnie *świętość* i przestali być prawdziwym Kościołem⁶¹⁷. Swoje stanowisko popierali cytatami obficie czerpanymi z Biblii. Sposób używania tekstów wyraźnie wskazuje, że w ich ujęciu świętości Kościoła miesza się aspekt eklezjologiczno-ontologiczny z etyczno-moralnym. Często bowiem chodziło o problem ogólny, np. o nieważność chrztu katolickiego, natomiast teksty przytoczone na poparcie tej tezy mówią o grzeszniku, którego ofiara jest odrzucana przez Boga.

⁶¹⁵ Por. tamże 2,28.

⁶¹⁶ Tamże.

⁶¹⁷ Por. P. Monceaux, dz. cyt., t. 4, s. 167; V. Grossi, A. Di Berardino, dz. cyt., s. 38-41.

O tym, że w Kościele nie ma miejsca dla grzeszników, przekonują donatystów liczne teksty Pisma⁶¹⁸. Wystarczy sięgnąć do listów św. Pawła. Przestrzega on: *nie czyń się uczestnikiem grzechu drugiego. Siebie zachowaj czystym* (1 Tm 5,22-23), albo w innej wersji: *nie bierz udziału w grzechach cudzych*⁶¹⁹. To zło, z którym się jest w kontakcie, oddziałuje i dlatego w innym miejscu tenże Apostoł zaleca: *Usuńcie zło spośród was samych* (1 Kor 5,13). Gdyby obecność grzeszników nie szkodziła, zapewne nie nakazałby ich usuwać – tłumaczyli zwolennicy Donata⁶²⁰. Jest to oczywiste w świetle innej przestrogi Apostoła: *odrobina kwasu całe ciasto zakwasza* (1 Kor 5,6)⁶²¹.

Uzasadniając obecność grzeszników w Kościele, katolicy mylnie odczytują – zdaniem donatystów – przypowieść Chrystusa o chwaście, który wyrósł w zbożu i którego nie można oddzielić od niego aż do czasu żniw. Chrystus, mówiąc o aniołach, którzy dopiero przy końcu świata oddzielią dobrych od złych (zob. Mt 13,37-39), nie mówił o Kościele, ale o świecie. Wyjaśniając uczniom sens przypowieści, powiedział *rolą jest świat* (Mt 13,38) i dlatego to w świecie jest możliwe pomieszanie świętych i grzeszników, ale nie w Kościele⁶²². Donat – jak przekonywali jego zwolennicy – nie zastąpił zatem aniołów, jak ironizował Augustyn, ale wyciągnął tylko właściwy sens ze słów Chrystusa.

Ważne świadectwo na temat sposobu interpretowania Biblii przez Donatystów przynosi piąta księga dzieła Parmeniana, z którym polemizuje Optat. Zawierała ona *testimonia* biblijne zebrane na poparcie tez donatysty. Na przykład przywołując potwierdzenie biblijne, Psalm 140,5 na temat oleju i ofiary grzesznika⁶²³, Parmenian uzależnia ważność chrztu od moralnej sytuacji szafarza, czyli od jego doskonałości moralnej.

⁶¹⁸ Por. A. Żurek, art. cyt., s. 125-127.

⁶¹⁹ Por. *Epist. Parmen.* 2,21.

⁶²⁰ Por. *tamże* 3,1.

⁶²¹ Por. *tamże* 2, 22.

⁶²² Por. *tamże* 2, 2.

⁶²³ Testimonia biblijne używane przez Parmeniana i zebrane przez Optata pod hasłem: „de oleo et sacrificio peccatoris” (*Opt.* 1,6): *Iz* 66,3: „Sacrificium peccatoris, quasi qui victimet canem” (*Opt.* 4,7); *Ps* 140,5: „oleum peccatoris non ungat caput meum” (*Opt.* 4,1; 4,7); *Mdr* 3,16; 4,3: „filios adulterorum inconsummatos, et spuria vitulamina altas radices dare non posse” (*Opt.* 4,8); *Jr* 2,13: „ut derelinquerent fontem aquae vivae et foderent sibi lacus detritos, qui non possent aquam continere” (*Opt.* 4,9).

IV.1.2.4. Ważność chrztu uzależniona od świętości szafarza

W ramach dyskusji interpretacyjnych na temat relacji ważności chrztu i świętości szafarza w ujęciu donatystów pojawia się opinia, że ważność chrztu nie zależała od moralności pojedynczego szafarza, lecz od Kościoła. *Stronnictwo katolików* dlatego utraciło prawo do chrztu, ponieważ brakowało mu przynależności do Kościoła, spowodowanej zaniechaniem odseparowania grzeszników winnych *traditio*. W tym sensie Yves Congar nazywa grzech zarzucany przez donatystów katolikom *grzechem eklezjologicznym*⁶²⁴. Podobnie jak herezja i schizma, *traditio* i postawa zaniechania wobec zdrady powodowały wyłączenie z Kościoła. Potwierdzeniem takiej interpretacji byłyby słowa Optata podsumowujące podejście Parmeniana do chrztu, celebrowanego w Kościele Donata przez kapłana w grzechu: *Także władzę kapłańską, którą posiadamy, chciałeś – jak się wydawało – sprowadzić do nicości, żeby usprawiedliwić swój błąd i zawiść, ponieważ na nowo udzielacie chrztu po nas, a nie czynicie tego w przypadku waszych kolegów, u których ujawniono grzechy. Powiedziałeś bowiem, że jeśli by kapłan był w stanie grzechu, dary – dotes same przez się mogą działać*⁶²⁵.

Trzeba jednak pamiętać, że donatyści prezentowali całą listę grzechów powodujących wyłączenie z Kościoła i tym samym utratę prawa do chrzczenia. Trzymając się zasady Cypriana z Kartaginy, że nie może przekazać Ducha Świętego ktoś, kto Go utracił, donatyści uważali, że są w takiej sytuacji winni takich grzechów, jak *traditio*, *thurificatio*, *cudzołóstwo*, *zabójstwo*, *idolotria*, *herezja*, *schizma*⁶²⁶. Kiedy więc Congar mówi, że nie wymagali od szafarza chrztu doskonałości moralnej, trzeba to rozumieć jako doskonałość cnót, która jest wymagana w dzisiejszych czasach od kandydatów na ołtarze i weryfikowana w procesach kanonizacyjnych. Jednakże domagali się donatyści doskonałości szafarza jako jego niewinności wobec grzechów powodujących wyłączenie z Kościoła. Sami takiego grzesznika wyłączali ze wspólnoty, nie pozostawali z nim w komunii, jak czynili to w ich mniemaniu katolicy⁶²⁷, ponieważ jego obecność powodowała nieważność aktów sakramentalnych wspólnoty.

⁶²⁴ Por. Y. Congar, dz. cyt., s. 56.

⁶²⁵ *Opt.* 2,8.

⁶²⁶ Por. *Cresc.* 2,28.

⁶²⁷ Por. tamże 3,9.

Większość teologów widzi w podejściu donatystów uzależnianie ważności sakramentów od świętości szafarza⁶²⁸. U początków kontrowersji donatystycznej leży przecież indywidualny grzech *traditionis*, przeniesiony potem na całe *stronictwo katolickie* poprzez zaniechanie odseparowania zdrajców. Wraz z trwaniem podziału w Kościele afrykańskim dodawano też nowy zarzut przeciw katolikom – odwołanie do zbrojnej władzy Imperium przeciwko donatystom⁶²⁹.

Nie dziwi więc, że donatyści twierdzili, iż żaden grzesznik nie może sobie usurpować prawa do chrztu⁶³⁰. Co więcej, dowiadujemy się z dyskusji Augustyna z Hippony z Petilianem, iż uważali oni, że należy oceniać sumienie szafarza, by zobaczyć, czy oczyszcza ono tego, który przyjmuje chrzest⁶³¹. Oceny jego sumienia miała dokonywać opinia publiczna. Donatyści domagali się więc od szafarzy nieskazitelnej opinii, związanej z nieobecnością wspomnianych wyżej grzechów. Stawiany przez nich wymóg świętości oddaje twierdzenie Petiliana, który mówi, że nie może być świętym ktoś, kto nie jest niewinny: *At ne vos sanctos esse dicatis; primum id assero, quia qui non fuerit innocens, non habet sanctitatem*⁶³².

IV.1.3. Kościół i Duch Święty – katolicy nie mają wszystkich *notes ecclesiae*, utracili Ducha Świętego

Świadomość eklezjologiczna w Afryce, Rzymie i w całym Kościele antycznym łączyła wewnętrznie razem Ducha Świętego, Kościół, chrzest, odpuszczenie grzechów, zbawienie (życie wieczne, zmartwychwstanie ciała)⁶³³. To był wspólny fundament

⁶²⁸ Za tezę o zależności ważności chrztu od sytuacji moralnej szafarza byli na przykład: Monceaux, Battifol, Altendorf, Willis a także, nie wprost ją podtrzymując, lecz ukazując brak precyzji w ujęciu donatystycznym: Friend, Greenslade, Brisson, Datrino. Dyskusja, która proponowała ideę bardziej eklezjologiczną, zależności chrztu od Kościoła, ideę wspomnianą już przez Pincherle, została zapoczątkowana przez Nicotra i później podtrzymywana przez Sagi-Bunic i doprecyzowana przez Congara a później przez Crespina.

⁶²⁹ Por. R. Crespin, dz. cyt., s. 212, Por. też T. Šagi – Bunic, *Controversia de baptisate inter Parmenianum et S. Optatum Milevitanum, Laurentianum 3* (1962), s. 175.

⁶³⁰ Por. *Cresc.* 2,28.

⁶³¹ *Cresc.*, 2,17: „conscientia sancte dantis attenditur, quae abluat accipientis”.

⁶³² *Lit. Petil.* 2,48; Por. J. P. Brisson, dz. cyt., s. 136.

⁶³³ Por. Y. Congar, dz. cyt., s. 48-51.

dla donatystów i dla katolików: Kościół był dla wszystkich wyłącznym miejscem obecności Boga i zbawienia. Przyjmowano też oczywistość dotyczącą jego świętości ontycznej, wszyscy byli zgodni, wyznając w *Credo*, że Kościół jest święty, a świętość ta pochodzi z obecności Ducha Świętego. Wyznanie wiary w Kościół Święty pojawiało się w słowach *Credo* bezpośrednio po wyznaniu wiary w Ducha Świętego, ponieważ słowo *święty* w odniesieniu do Kościoła było właściwie synonimem Ducha Świętego. Według donatystów w praktyce nie ma jednak świętości ontycznej Kościoła bez świętości moralnej. Nieodseparowany grzech może zakazać całą wspólnotę i wtedy traci ona Ducha Świętego i przestaje być Kościołem. W jaki sposób zatem przebywa według donatystów Duch Święty w Kościele, co albo kto jest nośnikiem Jego obecności, a zatem też nośnikiem świętości Kościoła?

Donatyści nazywali siebie nie tylko *Ecclesia sancta*, ale też *Ecclesia sanctorum*⁶³⁴. Działo się tak, ponieważ nie rozróżniali ontycznej i moralnej świętości Kościoła. Dlatego gdy Optat streszcza ich ujęcie świętości Kościoła, mówi o specjalnej świętości, której domagali się od członków swojego Kościoła: *Jest zatem jeden Kościół, którego świętość wypływa z sakramentów i nie mierzy się dumą jednostek – non de personarum superbia ponderatur (...). Ty zaś bracie Parmenianie, powiedziałeś, że znajduje się on tylko u was, chyba dlatego, że w swojej zarozumiałości przypisujecie sobie wyjątkową świętość – speciale sanctitatem de superbia; w ten sposób Kościół byłby tam, gdzie wy chcecie, a nie byłoby go tam, gdzie wy nie chcecie*⁶³⁵. Te zdania ujawniają interpretację Optata: jeżeli donatyści przypisują tylko sobie Kościół, dzieje się tak dlatego, iż powodowani pychą są przekonani o swojej wyjątkowej świętości. Donatyści rzeczywiście domagali się niewinności od członków Kościoła, pojętej jako nieobecność grzechów powodujących utratę Ducha Świętego. Ich podejście przypomina ujęcie Tertuliana, mówiącego o *Ecclesia Spiritus* – w ten sposób można by odczytać słowa: *Kościół jest tam, gdzie wy chcecie*. I rzeczywiście ruch donatystów nawiązuje do charyzmatycznego podejścia wielkiego teologa z Kartaginy, zwłaszcza powtarzając opozycyjne ustawienie dwóch Kościołów. I jak dla Tertuliana na antypodach *Ecclesia Spiritus* leżała *Ecclesia numerus episcoporum*, tak dla donatystów

⁶³⁴ Por. Y. Congar, dz. cyt., s. 56.

⁶³⁵ *Opt.* 2,1.

na antypodach *Ecclesia sancta* – tak jak oni ją rozumieli – leżała *societas traditorum* – *Ecclesia traditorum*.

Chociaż jednak dla Optata ujęcie donatystów było powodowane pychą, dla Parmeniana było prostym wnioskiem z zasady, że Kościół jest i ma być czysty i święty z definicji. Pojęcie świętości Kościoła wiązało się dla donatystów z brakiem określonych grzechów, stąd tak mocne ich wymaganie odseparowywania grzeszników. Jeżeli więc katolicy zanieczyścili się grzechem zdrady – *traditio*, nie mogli już być częścią Kościoła, który jest zamkniętym ogrodem – *hortus conclusus*⁶³⁶. Dlatego więc tylko u donatystów został święty Kościół, nie w tym sensie, że byłby też inny, trochę mniej święty – ten katolicki, lecz w znaczeniu, że święty oznacza jedyny, ponieważ były to synonimy definicji Kościoła. Tutaj ujawnia się różnica Parmeniana z Tertulianem, który nie odmawiał *Kościółowi biskupów* – *Ecclesia numerus episcoporum* miana Kościoła oraz prawa do chrzczenia. Znajdziemy jednak u niego zdania, teraz jakby dosłownie powtarzane przez donatystów, sugerujące możliwość utraty Ducha Świętego, a zatem zaprzestanie bycia Kościołem, jeżeli nie separuje się ze wspólnoty grzeszników.

Jeżeli zatem *contagio* – zanieczyszczenie złem, które pojawiło się w Afryce, doprowadziło według donatystów do zniknięcia Kościoła z powierzchni ziemi, tak, że jego resztki pozostały tylko w stronnictwie Donata⁶³⁷, widać wyraźnie, że świętość Kościoła jest uzależniona od świętości jego członków. Kluczowe w myśleniu donatystów było przekonanie o faktycznym przechodzeniu indywidualnego grzechu na całość wspólnoty. W konsekwencji, *stronnictwo katolickie*, ponieważ nie wyłączało spośród siebie *traditores*, utraciło Ducha Świętego i przestało być Kościołem. Co zatem, albo kto jest według nich nośnikiem obecności Ducha Świętego w Kościele – nośnikiem świętości Kościoła?

Najbardziej oryginalny teolog donatystów, Parmenian, rozwinął wizję Kościoła, dziedziczną przez całą eklezjologię afrykańską za Cyprianem z Kartaginy i zbudowaną w oparciu o Pieśń nad Pieśniami (4,8.12 oraz 6,9)⁶³⁸. W traktacie *De*

⁶³⁶ Por. *Opt.* 1,10; 1,12;14-15.

⁶³⁷ Por. *Cresc.* 2, 37.

⁶³⁸ „Ogrodem zamkniętym jesteś, siostró ma, oblubienico, ogrodem zamkniętym, źródłem zapieczętowanym (...) jedyna jest moja gołąbka, moja nieskalana, jedyna swej matki, wybrana swej rodzicielki”; por. Y. Congar, dz. cyt., s. 67 – 68.

ecclesiae catholicae unitate Cyprian stwierdza, że dary, jakimi obdarza Chrystus swoją nieskalaną Oblubienicę, Gołąbkę, w szczególności chrzest, kapłaństwo i ołtarz, należą do jedyne go prawowite go Kościoła i do żadnego innego⁶³⁹. Parmenian podejmuje tę wizję i rozwija w bardzo autorski sposób, do tego stopnia, że Congar wyraża zdziwienie, iż wielki Augustyn nie rozwinął w swoich pismach tego wątku⁶⁴⁰. Otóż dyskutując z katolikami, który Kościół jest prawdziwy, Parmenian wymienia sześć darów – *dotes*, jakimi Chrystus obdarza Oblubienicę: *annulum* – w tekście biblijnym przedstawiany także jako *fons* (źródło chrzcielne), *umbilicus* – ołtarz⁶⁴¹, *cathedra* (sukcesja apostoł ska), *angelus* (anioł chrztu, który porusza wody chrzcielne), *spiritus* (Ten, który jest przekazywany w chrzcie), *sigillum* (pieczęć chrztu: prawdopodobnie symbol wiary)⁶⁴².

Kościół musi według Parmeniana posiadać w sposób konieczny wszystkie te dary – *dotes*. Duch Święty pojawia się w tej wizji jako Ten, który jest przekazywany w chrzcie. Parmenian nawiązuje w ten sposób do chrzcielnej kontrowersji Cypriana z Kartaginy z biskupem Rzymu Stefanem. To właśnie wtedy Cyprian zdefiniował zasadę, że szafarz chrztu nie może duchowo przekazać tego, czego sam nie posiada: *Kto zaś może dać to, czego sam nie ma i jak może duchowymi sprawami się zajmować, kto utracił Ducha Świętego?*⁶⁴³. Duch Święty jest obecny tylko w Kościele, jeżeli więc ktoś poprzez grzech znalazł się poza nim, nie może rodzić duchowo innych, bo nie ma Ducha Świętego. Donatyści nie przestawali odwoływać się do tej zasady: jeżeli Kościół nie jest święty i czysty, nie może uświęcać i oczyszczać⁶⁴⁴. Tutaj ujawnia się przyjmowana przez nich zasada świętości Kościoła: nośnikami Jego obecności, a zatem świętości Kościoła, są ludzie święci – niewinni. Według donatystów katolicy stracili najważniejszy z darów – Ducha Świętego, z powodu komunii z *traditorem*, w wyniku której grzech przeszedł na cały Kościół. Przesłali być *bez zmarszczki i skazy*

⁶³⁹ Por. M. Labrousse, *Introduction*, dz. cyt., s.111.

⁶⁴⁰ Y. Congar, dz. cyt., s. 67.

⁶⁴¹ Por. PnP 4,1; 6,8; 7,2; por. *Opt.* 1,10; 2,8.

⁶⁴² Por. księga II u *Opt.*; Por. też M. Labrousse, *Introduction*, dz. cyt., s. 111 i 114; A. Pincherle, *L'ecclesiologia nella controversia donatista*, *Ricerche Religiose* (1925), s. 37-38 oraz T. Šagi-Bunic, dz. cyt., s. 180-185.

⁶⁴³ Cyprian, *Epist.* 70,2: „Quis autem potest dare quod ipse non habeat, auto quomodo potest spiritualia gerere qui ipse amiserit Spiritum Sanctum”.

⁶⁴⁴ Por. Y. Congar, dz. cyt., s. 65-66.

(Ef 5,27), zatem przestali być Kościołem. Znowu więc widać, jak bardzo donatyści są spadkobiercami skrajnej koncepcji Tertuliana *Ecclesia Spiritus* – Kościół może utracić Ducha Świętego i przestać być Kościołem, dlatego nie celebrował ważnych sakramentów, bo nie może dać tego, czego nie posiada, czyli Ducha Świętego. Jeżeli więc katolicy utracili Ducha Świętego, oznaczało to w praktyce, że byli przekonani, iż istnieje możliwość utraty Ducha Świętego nie tylko dla pojedynczego człowieka, ale dla całego Kościoła. Wiązało się to z przywołanymi już pojęciami *transmissio peccati – communio peccatori*. Kościół powinien być czysty i bez skazy z definicji, co wynika dla Parmeniana z tekstu św. Pawła z listu do Efezjan 5,27: *przypomniałeś również, że błogosławiony Apostoł Paweł powiedział: „Kościół powinien być bez skazy czy zmarszczki”*⁶⁴⁵. Pojęcia *sponsa* i *immaculata* tradycyjnie odnoszono wtedy do Kościoła, jeżeli więc wiązać je z symbolem wiary, który każe Parmenianowi wyznawać *sanctam Ecclesiam*, trzeba powiedzieć, że dla niego *immaculata, sponsa, sancta* są wyrażeniami, które *ex definitione* odnoszą się do Kościoła. Oblubienica, Kościół nie może być inna niż święta i jej świętość pochodzi z bycia Oblubienicą Chrystusa i jest rozpoznawana poprzez posiadanie wszystkich *dots*. Jeżeli ich brakuje, Kościół nie może być naprawdę Oblubienicą, zatem ani świętą, ani niepokalaną, a zatem w ogóle nie może być Kościołem. A chrzest znajduje się tylko w świętym Kościele, do którego nie należą stronnicy Cecyliana. Stąd rodziła się dla donatystów konieczność powtórnego chrztu – rozumiana przez nich jako konieczność chrztu po prostu.

W tym obrazowym sposobie mówienia o prawdziwym Kościele, zaczerpniętym z Biblii, pojawiają się nieuchronnie niebezpieczeństwa braku precyzji. Jeżeli bowiem *Spiritus* jest jednym z darów Oblubieńca dla Oblubienicy, powstaje wrażenie, że Kościół jest ważniejszy od samego Ducha Świętego. To dlatego Optat, krytykując Parmeniana, zauważa, że świętość Kościoła umieszcza on w *ornamenta* – szacie Kościoła, a nie w jego wnętrzu – *viscera*, którym są sakramenty⁶⁴⁶. Temu ujęciu świętości Kościoła brakuje teologicznej głębi i koniecznych rozróżnień. Jest to charyzmatyczno-socjologiczna wizja, pojmująca Kościół jako zbiór jednostek,

⁶⁴⁵ Opt. 2,18.

⁶⁴⁶ Por. Opt. 2,10; Por. też M. Labrousse, *Introduction*, dz. cyt., s. 114.

świętych ludzi z wyraźną granicą, którą stanowi ich bezgrzeszność. W tym znaczeniu to oni – święci bezgrzeszni są nośnikami Ducha Świętego i tym samym świętości Kościoła, bo może On przebywać tylko z tymi, którzy są niewinni.

IV.2. Optat z Milewy i powrót do perspektywy chrystologicznej, zarysowanej przez Papieża Stefana

O Optacie, autorze traktatu z IV wieku, dzieła polemizującego z poglądami Parmeniana, wiemy, że był biskupem Milewy. Hieronim znał tylko jego księgi napisane *adversus Donatianaes partis calumniam* za cesarzy Walentyna i Walensa⁶⁴⁷. Na podstawie nielicznych źródeł historycznych można przypuszczać, że Optat urodził się w Milewie w Numidii (dziś Mila w Algierii, oddalona o ok. 50 km na północny zachód od numidyjskiej Konstantyny) w 1. poł. IV w., prawdopodobnie ok. 320 roku⁶⁴⁸.

IV.2.1. Kościół i Duch Święty – ontyczna świętość Kościoła

We wstępie do drugiej księgi swojego dzieła Optat zapowiada, iż będzie w niej mówił o jednym Kościele, który jest Oblubienicą – *sponsa* Chrystusa oraz pokaże, kto jest prawdziwym Kościołem i gdzie się on znajduje. W tym wprowadzeniu przyjmuje od razu ton polemiczny, ponieważ odnosi się do twierdzeń donatystów, którzy tylko u siebie widzieli święty Kościół.

⁶⁴⁷ Por. *Vir. ill.* 110; F. Scorza Barcellona, *Optatus of Milevis*, EECh; Clementina Mazzucco opublikowała pracę bibliograficzną, zbierającą sto lat studiów związanych z traktatem Optata i powiązanymi z nim kwestiami – zob. C. Mazucco, *Ottato di Milevi in un secolo di studi: problemi e prospettive*, Bologna 1993.

⁶⁴⁸ Por. A. Gołda, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 5.

IV.2.1.1. *Sanctitas Ecclesiae de sacramentis colligitur*

Nawiązując zatem do tej uzurpacji swoich adwersarzy Optat mówi, że Kościół jest jeden i jego świętość *wyplywa z sakramentów i nie mierzy się dumą jednostek – de sacramentis colligitur non de personarum superbia*⁶⁴⁹. Zgadza się zatem z nimi, że Kościół jest święty⁶⁵⁰, jednakże fundament świętości widzi inaczej niż oni – w sakramentach.

Biskup Milewy wyraźnie zrozumiał bowiem, że trzeba oprzeć świętość Kościoła na bardziej solidnym niż wskazywany przez donatystów fundamencie. Ich ujęcie okazywało się w praktyce bardzo kruche, poprzez wymóg indywidualnej świętości – przy równoczesnym pojęciu komunii duchowej, rozciągniętej także na rzeczywistość grzechu – powodując zawężenie Kościoła do wąskiej grupy wyznawców w Afryce. Dlatego ich postawę określa mianem *superbia*. Ta pycha adwersarzy polegała na użyciu ludzkiego kryterium na określenie tego, gdzie znajduje się Kościół: *Ty zaś, bracie Parmenianie, powiedziałaś, że znajduje się on tylko u was, chyba dlatego, że w swojej zarozumiałości przypisujecie sobie wyjątkową świętość (specialem sanctitatem de superbia vindicare contenditis); w ten sposób Kościół byłby tam, gdzie wy chcecie, a nie byłoby go tam, gdzie wy nie chcecie (ut ubi vultis, ibi sit Ecclesia et non sit, ubi non vultis)*⁶⁵¹. Tak Optat odczytuje ujęcie donatystów, w którym kryterium świętości stanowił brak grzechów, powodujących według nich wyłączenie z Kościoła: *traditio, thurificatio, cudzołóstwo, zabójstwo, idolatria, herezja, schizma*⁶⁵². Według niego ograniczali oni w ten sposób obecność Kościoła, uzależniając jego świętość, a więc i istnienie od świętości członków.

⁶⁴⁹ *Opt.* 2,1 – polski tłumacz przekłada tutaj „superbia” jako „duma”, w innych miejscach także jako „zarozumiałość” (por. *Opt.* 2, 1), ale najczęściej używa „pycha” (por. *Opt.* 2,20 – A. Gołda, *Optat z Milewy, Traktat przeciw donatystom*, Kraków 2011, s. 55-56); wydaje się, że ta druga wersja jest odpowiedniejsza – w tym fragmencie francuski przekład podaje „l’orgeuil” (por. M. Labrousse, dz. cyt., s. 281-285).

⁶⁵⁰ Obydwaj adwersarze, mówiąc o Kościele, używają zwrotu „Ecclesia sancta” w sposób sugerujący, że złączenie tych dwóch słów było oczywiste. Parmenian do zwrotów „sancta” i „ecclesia”, dodaje jeszcze trzeci – „mater”; podobnie czyni Optat – odnosząc się do niechęci cesarza Konstantyna wobec donatystów, by usprawiedliwić stanowisko imperatora mówi, że chciał on widzieć wszystkich znowu razem w „sancta mater ecclesia” (por. *Opt.* 2,15).

⁶⁵¹ *Opt.* 2,1.

⁶⁵² Por. *Cresc.* 2,28: „Non sum traditor, non sum thurificator, non adulter, non homicida, non idolorum cultor, non postremo haereticus, non schismaticus”.

Dlatego Optat pyta, co zrobić z wszystkimi innymi Kościołami na świecie, jeżeli tylko w Afryce znajduje się prawdziwy Kościół⁶⁵³. Wprowadzając ludzkie kryterium dla określenia prawdziwości Kościoła, donatyści ograniczają Kościół i występują według Optata przeciwko zasługom Chrystusa Zbawiciela i obietnicom Boga Ojca, od którego Syn otrzymał w posiadanie całą ziemię⁶⁵⁴. Konsekwencją zawężenia granic Kościoła jest to, że tylko donatyści chwalą Pana. Zatem narzucając innym milczenie, sprawiają, że Bóg nie otrzymuje należnej chwały.

Mając na uwadze niedoskonałość kryterium świętości Kościoła używanego przez donatystów, Optat idąc dalej musi sprecyzować definicję Kościoła. Wymienia zatem jego konstytutywne elementy: *symbolum trinitatis* (chodzi o poprawną doktrynę wiary)⁶⁵⁵, *cathedra Petri* (sukcesja apostołska i odniesienie do jedności Kościoła), *dotes* i *sacerdotium* które wynikają z faktu bycia w komunii z *katedrą Piotra*⁶⁵⁶. Kryterium ustalające, kto jest tym Kościołem – *huius est persona sanctae ecclesiae*⁶⁵⁷ zostaje uściślone przy pomocy zasady powszechności: *sit in toto orbe terrarum diffusa*

⁶⁵³ „Kościół zatem może znajdować się u was w małym zakątku Afryki, w środku nieznaczonej okolicy, a nie ma go u nas w innej części Afryki? Nie będzie go w Hiszpanii, w Galii i Italii? Gdzie was nie ma, jego nie będzie również? Jeśli chcecie, żeby był tylko u was, to nie będzie go w trzech Panoniach, w Dacji, Myzji, Tracji, Achai, Macedonii i w całej Grecji, gdzie was nie ma? Żeby mógł być u was, nie będzie go w Poncie, Galacji, Kapadocji, Pamfilii, Frygii, Cylicji, w trzech Syriach, w dwóch Armeniach, w całym Egipcie i w Mezopotamii, bo was tam nie ma? Czy nie będzie go na tylu niezliczonych wyspach i w pozostałych prowincjach, które ledwo można wymienić, bo was tam nie ma?., (Opt. 2,1).

⁶⁵⁴ Por. tamże – przedstawione zostają „testimonia” biblijne potwierdzające przynależność całej ziemi do Chrystusa.

⁶⁵⁵ W innym zdaniu, które definiuje Kościół katolicki: „*catholica, quod sit rationabilis et ubique diffusa*” (Opt. 2,1) ten aspekt doktrynalny wyrażony został przez zwrot „*rationabilis*”. Polski tłumacz oddał to zdanie w następujący sposób: „Kościół został nazwany katolickim, co jest zgodne z rozumem, ponieważ jest rozpowszechniony wszędzie” jednak wydaje się, że należy ten zwrot rozumieć jako zgodność z prawdziwym symbolem wiary”. Włoski tłumacz oddaje to jako: „in armonia con la ragione e la verità...” (L. Dattrino, dz. cyt., s. 93), przywołując na potwierdzenie właśnie taką interpretację fragmentu przez Ziwsa w jego edycji dzieła. We francuskim wydaniu tłumacz objaśnia, że zwrot odnosi się do Kościoła jako „do *domu prawdy*” (por. M. Labrousse, *Introduction*, dz. cyt., s. 102-107 oraz przypis n.1, s. 105). Przywołuje też objaśnienie podane przez angielską wersję: „The Church is catholic or ‘*rationabilis*’ (= according to the reason) in contradistinction to heretics who have strayed from the Church... We know that, in consequence of this last meaning of the word, Procurators fiscal in Roman law were often called *rationales* or *καθολικοί*” – O.R. Vassall-Phillips, *The Work of St. Optatus bishop of Milevis against the Donatists with Appendix*, London 1917, s. 59, n. 3.

⁶⁵⁶ Por. Opt. 2,9.

⁶⁵⁷ Por. tamże – tłumaczenie polskie oddaje zwrot „*persona Ecclesiae*” jako: „jaki jest charakter tego Kościoła,, idąc tutaj za sugestią przekładu francuskiego: „et ce qu’est l’Église sainte, le caractère de cette Église sainte a été clairement défini” M. Labrousse, *Introduction*, dz. cyt., s. 262. Jednakże z kontekstu wynika raczej, że chodzi o wskazanie kto jest Kościołem i w tym wypadku chodzi o katolików, dlatego bardziej trafny wydaje się przekład włoski: „di questa santa Chiesa é stata costituita persona a rappresentarla; é Chiesa cattolica quella che é diffusa in tutto il mondo” L. Dattrino, dz. cyt., s. 106.

– *rozpowszechniony na całym świecie*⁶⁵⁸. Do tej powszechności odwołuje się Optat, stwierdzając, że to Kościół katolicki jest prawdziwym Kościołem w Afryce, ponieważ pozostaje w jedności z wszystkimi Kościołami, poprzez komunię z katedrą Piotra⁶⁵⁹.

Mówiąc o definicji świętego Kościoła i kryteriach rozpoznawania go, Optat krytykuje twierdzenia Parmeniana. Według niego, donatysta umieszczał zarówno definicję, jak i kryterium w *notes*⁶⁶⁰. Podważając tę koncepcję, biskup Milewy mówi, że ważniejsze dla ukonstytuowania Kościoła są *sancta membra et viscera*⁶⁶¹. Polski tłumacz oddaje ten zwrot jako *święte członki i jego istota*, idąc prawdopodobnie za wersją francuską: *ses membres saints et sa substance*⁶⁶². Oczywiście idzie tutaj o istotę Kościoła w kontekście sporu o jego świętość, wydaje się jednak, że mamy do czynienia z obrazowym sposobem mówienia autora. Słowo *viscera*, przez to, że odnosi się do rzeczywistości wewnętrznych, oznaczałoby bardziej łono czy serce Kościoła, który jest w ten sposób przedstawiony na obraz ciała ludzkiego. W innym miejscu traktatu sformułowanie *sacramentorum visceribus* jest przez tłumacza przełożone jako *łono sakramentów*⁶⁶³. Optat rozróżnia zatem w swoim ujęciu świętości Kościoła jego serce w przeciwstawieniu do *notes*, które określa mianem *ornamenta* – ozdób Oblubienicy. Wewnętrzne elementy konstytutywne, które budują Kościół to *sacramenta* oraz *nomen trinitatis* – to znaczy aspekt doktrynalny, zapisany przez Kościół w wyznaniu wiary⁶⁶⁴. Dary Oblubieńca – *notes* przyozdabiają dopiero później Oblubienicę Chrystusa, zatem są wtórne wobec elementów stanowiących jej istotę.

⁶⁵⁸ Opt. 2,9.

⁶⁵⁹ Por. tamże – zasada powszechności jest zatem przez Optata połączona z zasadą komunii episkopalnej z świętym Piotrem (por. M. Labrousse, dz. cyt., s. 108-117). Ta ostatnia jest przez naszego polemistę nazywana *cathedra unitatis*, przez fakt bycia punktem odniesienia jedności Kościoła. Dlatego każdy, według Optata, kto jak donatyści tworzy swoją katedrę przeciwko tej Piotra staje się schizmatykiem i grzesznikiem – por. Opt. II,2. R. Eno widzi w tym elemencie argumentacji Optata punkt zwrotny eklezjologii afrykańskiej, poświęcając jej swoje studium, w którym mówi między innymi „(..) he develops the argument from Catholicity as geographical extension and universality, a weapon that quickly became standard in the Catholic arsenal. As a particular facet of this line of reasoning, he appealed to communion with Rome as a decisive sign of communion with the whole Catholica” (R.B. Eno, *The work of Optatus as a turning point in the african ecclesiology*, w: *Thomist* 37 (1973), s. 681).

⁶⁶⁰ Por. Opt. 2,10.

⁶⁶¹ Tamże.

⁶⁶² Por. M. Labrousse, *Introduction*, dz. cyt., s.263.

⁶⁶³ Por. Opt. 4,2.

⁶⁶⁴ Por. Opt. 2,10.

Używając obrazu ciała ludzkiego na opisanie Kościoła, Optat mówi o duchowych narodzinach w akcie chrztu. W nim, do konstytutywnych elementów Kościoła dochodzą także *fides credentium et professio* – wiara wierzącego i wyznanie⁶⁶⁵. Wiara jest wyznawana wobec Aniołów, gdzie mieszkają się *pierwiastki niebieskie i duchowe (celestia et spiritalia semina)*, aby przez to święte ziarno (*sancto germine*) natura nowo ochrzczonych mogła się odrodzić⁶⁶⁶. Tłumacz polski oddał ten tekst bezosobowo, jednak dalszy kontekst pozwala widzieć w słowach *ut nova possi renascentium indoles procreari*⁶⁶⁷ analogię do rodzenia potomstwa przez matkę. *Sanctum germen* stanowi więc rzeczywistość niebiańską, należącą do porządku boskiego i to właśnie święte ziarno powoduje duchowe narodziny. A w narodzinach współbrzmia według Optata *Trinitas* – pojęta jako doktrynalna zawartość symbolu wiary oraz *fides* – jako wyznanie doktryny wiary. Dzięki temu współbrzmieniu: *Bóg staje się ojcem ludzi; tak również Kościół staje się naszą świętą matką (fit hominum pater deus, sancta sic fit mater ecclesia)*⁶⁶⁸. W czwartej księdze swego dzieła wyrazi to jeszcze inaczej: *nie możecie nie być braćmi, wy, których jedna matka, Kościół, zrodziła z tego samego łona sakramentów (sacramentorum visceribus) i których w ten sam sposób jako przybranych synów przyjął Bóg Ojciec*⁶⁶⁹. Łącząca schizmatyków z katolikami więź, nazywana *sanctae germanitatis vincula*⁶⁷⁰, jest rzeczywistością świętą, ponieważ pochodzącą z sakramentów, a zatem niezniszczalną.

To na podstawie tej koncepcji duchowego odrodzenia z łona Kościoła, którym są sakramenty, Optat wyrzuca Parmenianowi, że mówiąc o narodzinach, wspomina tylko o *notes* i nie bierze pod uwagę ani *fides*, ani *professio*, bez których nie może zaistnieć *regeneratio*. Doprecyzowuje zatem pojęcia *notes* i *viscera*: to *notes* należą do Oblubienicy, a nie odwrotnie, dlatego jest ona chronologicznie wcześniejsza i musi istnieć coś innego pozwalającego rozpoznać jej prawdziwość aniżeli *notes*, które stanowią *ornamenta*, przeznaczone więc dla rzeczywistości już

⁶⁶⁵ Por. *Opt.* 2,9.

⁶⁶⁶ *Opt.* 2,10.

⁶⁶⁷ Tamże.

⁶⁶⁸ Tamże.

⁶⁶⁹ *Opt.* 4,2.

⁶⁷⁰ Tamże.

istniejącej⁶⁷¹. W ten sposób Optat, widząc źródło świętości w sakramentach, unika dwuznaczności, o której wspominaliśmy, omawiając koncepcję darów – *dots* w ujęciu Parmeniana. Wśród darów wymieniany jest bowiem *Spiritus* – Duch Święty⁶⁷². Jeżeli więc jest On ozdobą Kościoła, powstaje wrażenie, że to Oblubienica jest ważniejsza od Ducha Świętego, który decyduje o jej świętości. Dlatego biskup Milewy pokazuje, że musi być nie tylko jakiś trwalszy fundament obecności Ducha Świętego w Kościele aniżeli ludzie, ale też, że powinien on być wcześniejszy niż ozdoby Oblubienicy. To dlatego wskazuje na pochodzące od Chrystusa sakramenty, które budują wnętrze Kościoła i przez które Duch Święty przebywa w Kościele, obdarzając go świętością.

Wypowiedź Optata, że *sancta membra et viscera* – święte członki i wnętrze Kościoła stanowią sakramenty i Osoby Trójcy – *in sacramentis et in nominibus trinitatis*⁶⁷³ sugeruje Trójkę nie tylko jako zapis w *Credo*, lecz coś więcej – samą Obecność Osób Trójcy Przenajświętszej. Ta Obecność, stanowiąca o świętości Kościoła jest, jeżeli można tak powiedzieć, oparta na sakramentach – sercu Kościoła. Ujmując w ten sposób wizję świętości Kościoła biskup Milewy może później też mówić o *dots* i wymieniać wśród nich *Spiritus*, czyli Ducha Świętego. Ale wtedy jest On postrzegany w kontekście chrztu – jako Dar przekazywany w obmyciu chrzcielnym, właściwie jako Ten, który sprawia narodziny.

Sakramenty, stanowiące *viscera* – wnętrze, łono, serce Kościoła, są też przez Optata nazywane *sacrosancta* – to, co jest najświętsze⁶⁷⁴. Sformułowanie to pojawia się w kontekście niszczenia przez donatystów katolickich obiektów kultu. Optat wymienia dwie święte rzeczywistości: Eucharystia – *sanctus corpus*, która była rzucana psom⁶⁷⁵ oraz *ampulla chrismatis* – ampułki z olejem, które niszczone, rzucając na ziemię⁶⁷⁶. Potwierdzenie przeświadczenia, że nie wolno niszczyć rzeczy

⁶⁷¹ *Opt.* 2,10.

⁶⁷² P. Marcelli zauważa, że Optat nie wymienia wprost „*Spiritus*” wśród „*dots Ecclesiae*” i krytykuje zbyt małą uwagę, poświęconą przez badaczy temu faktowi – zob. M. Marcelli, *La simbologia delle doti della Chiesa in Ottato di Milevi: problemi e significato*, „*Studi e Materiali di Storia delle religioni*” 14 (1990), s. 219-244.

⁶⁷³ Tamże.

⁶⁷⁴ *Opt.* 2,19.

⁶⁷⁵ To świadectwo pozwala myśleć o pewnej rezerwie Eucharystii, zostawianej po celebracji Mszy Świętej, ponieważ nie ma wzmianki o napaści na katolików podczas Mszy.

⁶⁷⁶ Por. *Opt.* 2,19.

świętych znajduje biskup Milewy w słowach Jezusa: *Nie będziecie dawać psom tego, co święte – sanctum* (Mt 7,6)⁶⁷⁷.

IV.2.1.2. Sakramenty – niezniszczalne rzeczywistości święte

Żeby zobaczyć lepiej, jak Optat rozumiał niezniszczalne rzeczywistości święte, pójdźmy do końca rozdziału drugiego, gdzie w kontekście pokuty, nałożonej na kler katolicki, jest mowa o święceniach kapłańskich. Biorąc pod uwagę konsekwencję takiej pokuty, czyli redukcję do stanu świeckiego, Optat przedstawia racje teologiczne, dla których nie wolno tego robić. Mówi o kapłanach jako o doskonałych, to znaczy interpretuje ich święcenia jako doskonałe dzieło Boga, dokonane w Jego Imię⁶⁷⁸. To bardzo istotne sformułowanie dla wizji rozróżniającej świętość ontyczną i moralną. Myśląc o Bogu, używa Optat słowa *perfectus*, myśląc o człowieku *semiperfectus*⁶⁷⁹. To, co jest przestrzenią sakramentalnego działania, wiąże Optat właśnie ze słowem *perfectus* – jest Boże, to znaczy doskonale (przypominam tekst dzieła po łacinie, ponieważ wyraźnie widać w nim niuans teologiczny, o którym mowa): *perfecti enim fuerant illi, opere scilicet dei, qui in eius nomine fuerant ordinati*⁶⁸⁰.

Według biskupa z Milewy istnieje więc w Kościele coś doskonałego, do czego diabeł nie ma przystępu. Dlatego nawet najpoważniejsze grzechy nie mogą odebrać Kościołowi doskonałości, przekazanej w Imię Trójcy Świętej. Dlatego Optat odnosi do działań donatystów, czyli redukcji kleru do stanu świeckiego, słowa Psalmu: *to, co Ty uczyniłeś doskonałym – perficere – oni zniszczyli* (Ps 10,4)⁶⁸¹. W ujęciu naszego autora, sakramenty⁶⁸² są więc rzeczywistościami, którym niczego nie brakuje. Potwierdzenie

⁶⁷⁷ Tamże.

⁶⁷⁸ Por. *Opt.* 2,21.

⁶⁷⁹ Por. *Opt.* 2,20.

⁶⁸⁰ *Opt.* 2,21.

⁶⁸¹ Tamże.

⁶⁸² Powstaje pytanie, czy Optat nazywał święcenia kapłańskie sakramentem. Pozytywną odpowiedź można wysnuć, na podstawie kontekstu argumentacji, która jest taka sama dla Chrztu, Eucharystii i święceń kapłańskich, a także na podstawie sformułowania, w którym mówi, że donatyści choć schizmatycy, mają z katolikami „prawdziwe i wspólne sakramenty” – „vera et communia sacramenta” (*Opt.* 1,12).

takiego spojrzenia na kapłańskie namaszczenie Optat znajduje w słowach Psalmu 104: *Nie dotykajcie moich pomazańców i nie podnoście ręki na moich proroków*⁶⁸³. Tekst ten, objaśniany w świetle innych fragmentów biblijnych, dowodzi według Optata, że olej namaszczenia jest nietykalny nawet w przypadku grzechu namaszczonej osoby⁶⁸⁴.

Konkludując swoje rozumowanie dotyczące święceń kapłańskich, Optat stwierdza, że jeżeli nawet Bóg nie cofa swojego namaszczenia, donatyści, którzy tak czynią, uważają samych siebie za ważniejszych od Niego. Dodaje jeszcze jedną ideę, mówiąc, że nawet gdyby było prawdą, iż zgrzeszył kler katolicki, pozostaje zawsze w mocy zasada, że rzeczywistości doskonałe, przekazane w imię Boga, są niezniszczalne⁶⁸⁵. Bóg broni swojego oleju i ponieważ należy on do Niego, żaden grzech ludzki nie może go zniszczyć. Namaszczenie pochodzi od Boga, grzech od człowieka i nie wpływa negatywnie na to, co jest święte w znaczeniu ontologicznym. Dlatego Bóg swoje rzeczy zostawia do własnego sądu, by nie pozwolić człowiekowi sądzić ich i zabrać tym, którym On je przekazał⁶⁸⁶.

W podobnej linii rzeczywistości świętych – doskonałych, ponieważ udzielonych w Imię Trójcy Świętej, Optat ustawia swoją obronę niepowtarzalności chrztu wobec donatystycznej praktyki powtórnego chrzczenia ludzi przychodzących od katolików⁶⁸⁷. Jako argument biblijny przytacza scenę umywania nóg apostołom. Podkreśla, że Jezus kierując do Piotra słowa *Kto raz został obmyty, nie ma potrzeby myć się po raz drugi* (J 13,10) miał na myśli chrzest, który później polecił udzielać apostołom⁶⁸⁸. Woda

⁶⁸³ *Opt.* 2,23.

⁶⁸⁴ Jako przykład przytoczona jest historia Saula, który – pomimo jego grzechu – pozostał królem. Nie zostało mu zatem odebrane namaszczenie, podobnie jak Dawidowi – por. *Opt.* 2,23.

⁶⁸⁵ Por. *Opt.* 2,25.

⁶⁸⁶ Powyższe idee prezentowane są w ostatnim fragmencie drugiego rozdziału. Optat odnosi się do czasów Cypriana zaraz po prześladowaniu Decjusza. Wspominając tych, co upadli – „turificati” i „lapsi”, mówi, że żaden z tych, co zachowali wiarę w czasie prześladowania, nie włożył rąk w geście pokutnym na upadły kler. Znowu Psalm 104 jest bazą biblijną tego rozumowania. Mówi on ważne rzeczy na temat święceń kapłańskich oraz natury sakramentów: „Napisano bowiem ‘Nie dotykajcie moich pomazańców ani nie podnoście ręki na moich proroków’ (Ps 104, 15). Bóg broni swojego oleju, bo jeśli grzech jest dziełem człowieka, to namaszczenie jest dziełem Boga. „Nie dotykajcie – mówi – moich pomazańców”. Dlatego podczas gdy grzech człowieka jest karany, nie wolno dotykać oleju, który należy do Boga. Bóg zastrzegł sobie sąd nad swoją własnością, a jednak wy zewsząd rzucacie się na dobro drugiego, niszcząc w ten sposób szczęście wszystkich” – *Opt.* 2,25.

⁶⁸⁷ „jest jeden chrzest, ponieważ to, co jest jedyne, jest święte – unum baptisma, ut quia quod unum est, sanctum est” (*Opt.* 5,3).

⁶⁸⁸ Por. *Opt.* 4,4; 5,3.

służąca do udzielania chrztu nazwana jest przez biskupa Milewy *świętą* – *aqua sancta*, ponieważ wypływa ze źródeł trzech Imion Trójcy i od Nich bierze swoją świętość.

IV.2.1.3. Niepowtarzalność chrztu: rozróżnienie schizmy i herezji

Problem powtarzania chrztu, praktycznie i teoretycznie dzielący katolików i donatystów, był przedłużeniem kontrowersji między Cyprianem z Kartaginy a papieżem Stefanem. Donatyści objawiają się jako intelektualni spadkobiercy stanowiska Cypriana. Postrzegając katolików jako wyłączonych z Kościoła przez fakt pozostawania w komunii z *traditores*, uważali, że podobnie jak heretycy, nie mają oni chrztu. Dlatego Optat, ustalając w pierwszej księdze dzieła, że to nie katolicy byli *traditores*, na początku określa różnicę między herezją i schizmą⁶⁸⁹. Jak bowiem w kwestii świętości Kościoła widział konieczność znalezienia jej trwałego fundamentu, tak w odniesieniu do tajemnicy chrztu rozumie, że również tutaj muszą zostać doprecyzowane pojęcia.

Nasi autorzy, choć zgodnie używają starotestamentalnego obrazu potopu i obrzezania, by oddać tajemnicę chrztu, rozumieją inaczej jego jedyność. Parmenian uważa, że znajduje się on wyłącznie w Kościele, w którym nie mają miejsca *traditores*, schizmatycy i heretycy. Optat natomiast, podkreślając, że chrztu nie mają wyłącznie heretycy, definiuje siebie jako obrońcę jedyności chrztu w znaczeniu jego niepowtarzalności⁶⁹⁰. Fundament jedyności chrztu jest zatem różny dla obu adversarzy: donatysta chciał, by stanowiła go wyłącznie przynależność do Kościoła, pojęta jako brak grzechów (fundament jest zatem eklezjologiczny – chrzest celebrowany wyłącznie w Kościele), biskup katolicki, mówiąc, że broni jedyności chrztu w imię Trójcy – *in trinitate baptismatis unionem*⁶⁹¹, pozwala rozumieć, że fundamentem jest prawdziwość wiary (fundament jest zatem doktrynalny – chrzest celebrowany zgodnie z prawdziwą wiarą).

Żeby określić problem chrztu, Optat podaje zatem definicje. Schizma polega na wyjściu z Kościoła Matki i charakteryzuje się głównie separacją: *Schizma zaś rodzi*

⁶⁸⁹ Por. streszczenie pierwszej księgi – *Opt.* 2,1.

⁶⁹⁰ Por. *Opt.* 1,5.

⁶⁹¹ *Opt.* 1,5.

się z podziału usposobień, po zerwaniu więzów pokoju, żywi się zawiścią, czerpie siłę z rywalizacji i klótni; jak bezbożni synowie, opuściwszy matkę katolicką, rozchodzą się i rozdzielają, tak i wy uczyniliście, odcięci sierpem nienawiści od korzeni matki Kościoła; błędząc, odchodzą oni jako buntownicy (*deserta matre catholica inpii filii, dum foras exeunt et se separant*)⁶⁹². I ponieważ podział nie buduje się na postawie doktryny, Optat może utrzymywać, że schizmatycy mają z katolikami *prawdziwe i wspólne sakramenty – vera et communia sacramenta*⁶⁹³. W innym miejscu powie, że schizma to rzeczywistość oderwana tylko w części od Kościoła, ponieważ pomiędzy katolikami i donatystami istnieje jedna *ecclesiastica conversatio*⁶⁹⁴.

Sytuacja z heretykami jest inna: *heretycy są pozbawionymi prawdy dezertkami świętego i najprawdziwszego symbolu; przez swoje bezbożne uczucia oderwani są od łona świętego Kościoła*⁶⁹⁵. Istnieją więc w definicji dwa elementy: doktrynalny (brak prawdziwego symbolu wiary) i dyscyplinarny (wyjście z Kościoła z powodu złych uczuć). Optat doprecyzowuje jeszcze definicję, mówiąc, że heretycy rodzą sami siebie i wychodząc z *domus veritatis* mają inne i fałszywe chrzty⁶⁹⁶. Tylko do heretyków mogą zatem odnosić się według Optata słowa Parmeniana dotyczące nieposiadania chrztu: *Widzisz więc, bracie Parmenianie, że heretycy odeszli daleko z domu prawdy; mają właściwie różne i fałszywe chrzty, które nie mogą obmyć brudnego, oczyścić nieczystego, podnieść upadłego, udzielić łaski winnemu ani uwolnić skazanego. Dobrze, że zamknąłeś ogród heretykom. Miałeś słusność, że zwróciłeś klucze Piotrowi. Dobrze, że odebrałeś im władzę zajmowania się ogrodem, by nie uprawiali młodych drzewek ci, którzy – jak*

⁶⁹² *Opt.* 1,11.

⁶⁹³ *Opt.* 1,12.

⁶⁹⁴ *Opt.* 3,9 – „ecclesiastica conversatio” tłumacz polski oddał jako „pełnomy jedną posługę w Kościele”; w innym fragmencie tłumaczy jako „te same przepisy kościelne”. W świetle tego drugiego wątku, gdzie wyliczone są różne rzeczywistości eklezjalne, wspólne dla dwóch stronnictw afrykańskich, powinno być to sformułowanie rozumiane jako dyscyplina kościelna, a nie jako symbol wiary, ponieważ są one wymieniane odrębnie: „W rzeczywistości i u was, i u nas są te same przepisy kościelne, wspólne czytania, ta sama wiara, te same sakramenty, te same tajemnice wiary” (*Opt.* 5,1). W innym miejscu Optat powie: „nawet jeżeli pozostają w sporze umysły dwu stronnictw, nie klóć się sakramenty ponieważ są wspólne” (por. *Opt.* 3,9).

⁶⁹⁵ *Opt.* 1,12. Koncepcja, że tylko heretycy nie mają chrztu, jest również przez Optata wyrażana przy pomocy odwołań do Pieśni nad Pieśniami (por. *Opt.* 1,10). Racją, dla której znajdują się poza Kościołem, jest brak prawdziwego symbol wiary, jak mówi Optat, fałszują go – „falsaverunt symbolum” (*Opt.* 1,10). Jako przykład podaje Marcjona, patripasjanizm, ebionitów i gnostyków (por. *Opt.* 1,9). W czwartej księdze powie, że heretycy poprzez swoją zepsutą doktrynę „vitiosa doctrina” niszczą czystość doktryny – „fidei sanitatem” i doda jeszcze herezję Prakseasa, Walentyna, Ariusza i Fotyna (por. *Opt.* 4,5).

⁶⁹⁶ Por. *Opt.* 1,12.

*wiadomo – są obcy i dla ogrodu, i dla raju Bożego. Słusznie postąpiłeś, że odebrałeś pierścień tym, którym nie wolno otworzyć dojścia do źródła (por. Pnp 4, 12). Wam zaś, schizmatykom, choć nie jesteście w Kościele katolickim, nie można tego zabronić, ponieważ macie razem z nami prawdziwe i wspólne sakramenty*⁶⁹⁷.

IV.2.2. Kościół święty i grzesznik – moralna świętość Kościoła

Wspomnieliśmy już, że Optat – myśląc o pretensji adwersarzy do wyłącznego posiadania świętego Kościoła – wyrzucał donatystom wprowadzanie ludzkiego kryterium orzekania, gdzie znajduje się Kościół. Donatyści wypowiadając się w tej kwestii, mówili o sobie: *jesteśmy święci i niewinni*.

IV.2.2.1. *Omnes semiperfecti sumus*

W perspektywie pretensji donatystów do wyłącznej świętości trzeba widzieć wstęp do fragmentu dzieła Optata, który można by nazwać małym traktatem na temat świętości indywidualnej: *Lecz wy, którzy chcecie pokazać się ludziom jako święci i niewinni, powiedzcie nam: skąd pochodzi ta świętość, którą bezczelnie sobie przywłaszczacie?*⁶⁹⁸. Interpretując twierdzenia donatystów jako wyznanie braku grzechu, Optat właściwie przeciwstawia im rzeczywistość. Ma na myśli oczywistość słabej ludzkiej kondycji. Na potwierdzenie odwołuje się do tekstu św. Jana: *Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy* (1 J 1,8). I co ciekawe, nie wprowadza w tym odniesieniu do słów Apostoła rozróżnienia rodzajów grzechu. Przyjmuje raczej, że mamy do czynienia z ogólnym stanem człowieka – grzesznika. I to właśnie ze względu na tę ludzką słabość, jak zauważa Optat, św. Jan zawierzył się łasce Bożej⁶⁹⁹.

Oryginalność myśli biskupa z Milewy polega na tym, że zauważył błąd donatystów, polegający na pomieszaniu świętości moralnej i ontycznej w ujmowaniu

⁶⁹⁷ Tamże.

⁶⁹⁸ *Opt.* 2,20.

⁶⁹⁹ Por. tamże.

świętości Kościoła. To dlatego pyta swoich adwersarzy, na jakiej podstawie przywłaszczali sobie świętość. Chodziło mu o świętość pojmowaną ontycznie: bezgrzeszną doskonałość, która przysługuje tylko Bogu. Świadomie dokonuje zatem pewnego zabiegu metodologicznego, wprowadzając rozróżnienie w pojmowanie świętości: święty – doskonały. Optat klasyfikuje przymiotnik *doskonały* i łączy go tylko z Bogiem: *bo tylko On jest samą doskonałością i jedynie doskonałym jest Syn Boży Chrystus*⁷⁰⁰. Mówi zatem, iż Bóg jest doskonałością – *perfectio*. Wiele wskazuje na to, że Optat świadomie stosuje ten zabieg, żeby w innym świetle postawić problem świętości Kościoła. Chce w ten sposób obronić Kościół, pokazując, iż jest święty, mimo że ma w sobie grzeszników. Właściwie fakt, że Kościół zbudowany jest z ludzi, oznacza, idąc za przytoczonymi przez Optata słowami z listu Janowego, iż nikt nie jest bez grzechu, że tworzy go jakoś ludzka słabość. Dlatego Optat odciąga jakby od Boga przymiotnik *święty*, żeby ocalić świętość Kościoła. Można by powiedzieć, że dla niego to za mało stwierdzić, iż Bóg jest święty – dlatego dodaje, iż jest doskonałością. W kontekście relacji *człowiek – Kościół – Bóg* wyraźnie nie chce zatem łączyć przymiotnika *święty* tylko z Bogiem bez koniecznego dopowiedzenia, że jest to świętość doskonała – *perfecta sanctitas*.

Do Boga zatem należy doskonałość – On jest świętością, On jest doskonałością. Natomiast jedynym doskonałym jako człowiek jest Chrystus – *perfectus solus*. Z kolei ludzi określa biskup Milewy mianem *semiperfecti – półdoskonali*⁷⁰¹. W ten sposób odróżnia świętość ontyczną – doskonałą od świętości moralnej. Ta pierwsza jest stanem bez grzechów, który należy wyłącznie do Boga i został zrealizowany przez Jego Wcielonego Syna, Jedyne *perfectus sanctus*⁷⁰². Ta druga, moralna, została

⁷⁰⁰ „Est enim christiani hominis quod bonum est velle et in eo quod bene voluerit currere; sed homini non est datum perficere ut post spatia quae debet homo implere restet aliquid Deo ubi deficienti succurrat, quia ipse solus est perfectio et perfectus solus Dei filius Christus” – *Opt.* 2,20.

⁷⁰¹ Por. tamże – polski tłumacz oddał ten fragment jako: „Naszej doskonałości dużo brakuje” – wydaje się jednak, że dla oddania koncepcji świętości według Optata lepiej jest mówić bardziej dosłownie o pół-doskonałości.

⁷⁰² Tamże. W dziele jeszcze dwa razy pojawia się idea świętości Chrystusa. W kontekście dyskusji wokół interpretacji obrazów biblijnych użytych przez Parmeniana, jako fundament wykładu na temat chrztu Optat wskazuje na błąd donatysty, spowodowany użyciem biblijnego obrazu chrztu Jezusa w Jordanie, który miał symbolizować obmycie naszego ciała z grzechu. Błąd polegałby na nazywaniu ciała Chrystusa grzesznym i w konsekwencji na pomieszaniu aspektu chrystologicznego (ciało Chrystusa samo w sobie, bezgrzeszne) i sakramentalnego (nasze ciało reprezentowane przez to Chrystusowe – figura chrztu). W tym fragmencie znajduje się wyrażenie, które nas interesuje i mówi, że woda Jordanu stała

opatrzoną obietnicą Chrystusa, który nie dał człowiekowi *doskonałej świętości, lecz ją przyobiecał*⁷⁰³. Potwierdzenie możliwości zdobywania doskonałej świętości – *perfecta sanctitas* znajduje Optat w Księdze Kapłańskiej, gdzie według niego przemawia sam Chrystus: *będziecie świętymi, ponieważ ja jestem święty* (Kpł 11,45). Zaznacza, że Pan nie używa w tym zdaniu czasu teraźniejszego, żeby opisać przyszły stan człowieka – świętość doskonałą do osiągnięcia⁷⁰⁴.

Po stronie człowieka widzi więc Optat *semiperfectio* – półdoskonałość. Od strony moralnej świętość wzrasta i z czasem może osiągać coraz większą doskonałość. Dzieje się to jednak nie siłami człowieka, ale przez łaskę Bożą. Koncepcję łaski biskup Milewy tłumaczy, przywołując fragment z listu św. Pawła do Rzymian 9,16. Używa języka Apostoła Narodów i buduje wizję człowieka, biegnącego ku doskonałości: *jest bowiem obowiązkiem chrześcijanina chcieć tego, co jest dobre, i biec ku dobru, którego chciał; lecz nie dano człowiekowi wypełnić tego doskonale, żeby po przebiegnięciu przestrzeni, czego człowiek powinien dokonać, pozostało jeszcze coś Bogu, żeby pomógł mu w tym, w czym człowiek jest słaby, bo tylko On jest samą doskonałością i jedynie doskonałym jest Syn Boży Chrystus*⁷⁰⁵. Do człowieka zatem należy *velle* – pragnąć tego, co jest dobre i biec – *currere*, żeby to osiągnąć. To jednak nie jest wcale mało. Nawet jeżeli Optat powie, iż to jest półdoskonałość, to w świetle jego koncepcji, pragnienie i bieg ku dobru pochodzą od Boga. Są zatem elementami świętości w człowieku, która pochodzi z Doskonałego. Natomiast to do Niego należy *perficere* – wypełnienie ludzkich pragnień dobra. Człowiekowi nie jest dane osiągnąć tego celu o własnych siłach, żeby w życiu było miejsce na Bożą interwencję. Zaczerpnięty od św. Pawła obraz biegu ku doskonałości Optat dopełnia, mówiąc: Bóg podąża za człowiekiem i wypełnia przestrzenie, których tamten nie był

się bardziej święta wraz z zanurzeniem się w niej Chrystusa: „sanctior, ut magis aquam ipsa descensu suo mundaverit, quam ipsa mundata sit – Jego Ciało jest bardziej święte niż wody samego Jordanu, tak dalece, że samo Jego wejście bardziej oczyściło wodę niż samo Jego Ciało zostało oczyszczone” (*Opt* 1,8). Mówiąc natomiast w trzeciej księdze swojego dzieła o basenie chrzcielnym, który bierze swoje imię od Imienia Chrystusa w transkrypcji greckiej, co oznaczało rybę, nasz autor mówi, że transkrypcja zawiera w sobie wiele świętych Imion „sanctorum nominum”, to znaczy: „Jesus Christus, Dei Filius, Salvator” (Por. *Opt*. 3,2).

⁷⁰³ *Opt*. 2,20.

⁷⁰⁴ Por. tamże.

⁷⁰⁵ Tamże.

w stanie wypełnić (*post spatia, quae debet homo implere*), w ten sposób pomagając temu, który okazał się słaby (*deficienti*).

Relacja między Doskonałym Bogiem a półdoskonałym człowiekiem jest więc opisana jako droga doskonałości słabego (*deficiens*) człowieka, która trwa dzięki łasce Bożej. To Bóg wypełnia – *perficere* ludzkie pragnienie doskonałości. W tej drodze kluczem jest pokora. Dlatego w swoim *tractatus* o świętości indywidualnej, Optat przytacza przypowieść Jezusa na temat pysznego faryzeusza i pokutującego celnika (Łk 18,9nn)⁷⁰⁶. Figura faryzeusza odnosi się przez podobieństwo – *similitudinem* do donatystów, o których Optat powiada: *wynosicie się nad innych, jakbyście byli święci, a nami otwarcie i publicznie pogardzacie*⁷⁰⁷. Biskup Milewy pokazuje adwersarzom, że faryzeusz dziękując Bogu za brak grzechu, sugerował, iż nie miał nic, co miałyby mu być wybaczone. I to właśnie taka postawa, zaklasyfikowana przez naszego autora jako pycha – *superbia*, sprawiła, że to on, a nie grzesznik, nie został usprawiedliwiony przed Bogiem. To pokora zasługiwała bowiem na Boże przebaczenie, będąc lepszą od niewinności związanej z pychą. Eksponując tę myśl, biskup Milewy podkreśla, że celnik znajdując się przed Bogiem, uznał w sobie człowieka, a zatem kogoś niedoskonałego.

Ujmując świętość indywidualną jako bieg ku Doskonałemu, dopełniany przez łaskę Bożą, Optat wspomina w swoim dziele o różnych postaciach biblijnych, które nazywa *świętymi*. Może najbardziej zaskakujący jest sposób, w jaki mówi o królu Dawidzie. Ten człowiek, który popełnił bardzo poważne grzechy, jest nazywany *sanctissimus David*⁷⁰⁸. Być może jest dopuszczalne tak go nazywać właśnie ze względu na pokorę jego nawrócenia, bo to ona bardziej zasługuje na Boże przebaczenie niż niewinność związana z pychą.

W podobny sposób zwrot *sanctus* jest przez Optata odnoszony do innej postaci ze Starego Testamentu – Aarona, o którym mówi *unus sanctus sacerdos*⁷⁰⁹. W trzeciej księdze swojego dzieła, gdzie Optat odnosi się do relacji Kościół–Imperium w kontekście pomocy materialnej, zaoferowanej przez cesarza Konstancjusza i odrzuconej przez Donata, przywołuje postać nazywaną *sanctus Daniel sanctus sapiens*. Chodzi o figurę Daniela – która stanowiła argument biblijny, używany przez donatystów na ich własną

⁷⁰⁶ Por. tamże.

⁷⁰⁷ Tamże.

⁷⁰⁸ *Opt.* 3,2.

⁷⁰⁹ *Opt.* 1,21.

korzystać, ponieważ odrzucił on dary króla Belteszassara (Dn 5,17)⁷¹⁰. Optat tłumacząc historię biblijną odbiera ją adwersarzom dzięki lekturze w kluczu pokory. Otóż Daniel okazał się mądrym, odrzucając dary króla, ponieważ nie chciał mieszać ich z darami Bożymi. W ten sposób pragnął podkreślić, że nie swoimi siłami odczytał sny króla. Wraca zatem tutaj wątek pokory i pierwszeństwa łaski wobec zdolności człowieka. Jednak później, gdy nie istniało już niebezpieczeństwo pomieszania darów Bożych i ludzkich, zaakceptował, że odziano go w purpurę na rozkaz króla oraz nałożono na szyję złoty łańcuch i ogłoszono, że ma rządzić jako trzeci w państwie⁷¹¹. I to dlatego jest nazywany przez naszego autora *sanctus Daniel sanctus sapiens*. Jego świętość stanowiła mądrość, pojęta jako wierność Bogu i pokorna nadzieja, pokładana nie w darach ziemskich, lecz w obietnicach Bożych.

Ślad podobnego sposobu ujmowania świętości indywidualnej spotykamy u Optata, gdy mówi o katolikach, pozostających w komunii z *memoriis sanctorum*⁷¹². Odnosi się wtedy do grobów Apostołów Piotra i Pawła⁷¹³. W tej samej księdze drugiej traktatu Optat powie też, że katolicy pozostają w komunii z *memoriis apostolorum et sanctorum omnium*, co stanowi odniesienie do ówczesnego kultu świętych⁷¹⁴.

IV.2.2.2. Bóg sędzi grzesznika

W czwartej księdze swojego dzieła Optat odnosi się do tezy donatystów, zbudowanej na ich interpretacji Biblii, że Bóg odrzuca ofiarę grzesznika. Najbardziej

⁷¹⁰ Por. *Opt.* 3,3.

⁷¹¹ Por. tamże.

⁷¹² *Opt.* 2,4.

⁷¹³ Blaise podaje znaczenia zwrotu „memoria” między innymi jako „grób męczennika” oraz „sanktuarium z jego relikwiami” – Por. A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnholt 1954, s. 524. Dla Leclercq’a ten fragment tekstu Optata jest świadectwem istnienia w tym czasie grobów Apostołów w Rzymie – Por. H. Leclercq, *Memoria*, DACL, 296-324.

⁷¹⁴ Por. *Opt.* 2,14. O kulcie świętych Piotra i Pawła tak mówi Delehaye: „Les graffiti désormais fameux récemment découverts au troisième mille de la voie Appienne ont à nouveau attiré l’attention sur la pratique du refrigerium auprès de la tombe des martyrs. Ces inscriptions sont considérées par tout le monde comme des monuments d’un culte très intense rendu, ad Catacumbas, aux princes des apôtres” – H. Delehaye, *Sanctus*, Bruxelles 1927, s. 135. O samym kulcie wiemy, że polegał na publicznym oddaniu czci przez wspólnotę w dzień świętego. Wierni gromadzili się podczas tak zwanych „refrigeria” – posiłków na cześć męczenników – Por. H. Leclercq, *Pierre [Saint]*, DACL, 822-981; a także podczas Eucharystii, by wysławiać tego, którego pragnęli uhonorować. Do końca czwartego wieku takim kultem cieszyli się jednak tylko męczennicy – Por. H. Leclercq, *Saint*, DACL.

znacząca dla tematu świętości indywidualnej argumentacja dotyka zatem problemu grzesznika i sądu nad nim. Temat ten jest już obecny u Optata wcześniej, w drugiej księdze, gdy wyrzuca adwersarzom, że uzurpując sobie posiadanie *sanctitas perfecta*, nakładają pokutę na katolików. Optat interpretuje tę ich praktykę jako wyznanie własnej bezgrzeszności, w czym widzi uzurpację Bożej prerogatywy perfekcji. Według niego prawo do sądenia jest więc zarezerwowane Bogu, czyli Temu, który jest doskonały⁷¹⁵.

Kiedy jednak Optat mówi o sądzie, trzeba to rozumieć nie w kontekście odmawiania Kościołowi, jako ukonstytuowanemu przez ludzi, jakiegokolwiek prawa do sądu nad grzechem człowieka, lecz w odniesieniu do ograniczonego kontekstu pokuty nałożonej na kapłanów, których uznawano za *traditores*. Taki sąd mógł być dokonany tylko przez Boga, ponieważ dotyczył rzeczywistości należących do Niego⁷¹⁶. Pozostając w tym kontekście, Optat powiada: *Grzesznikiem nie jest z pewnością ten, na którego wy chcecie wskazać*⁷¹⁷. Podkreśla w ten sposób, że człowiek nie może wskazywać na grzech, który wpływałby na ważność sakramentów, ponieważ w przeciwnym wypadku każdy mógłby nazywać drugiego grzesznikiem. Wobec tego jest rzeczą Boga rozpoznanie i sąd nad winnym, w którym miałyby spełnić się słowa *testimonium* biblijnego na temat odrzucenia ofiary⁷¹⁸.

W jeszcze innym fragmencie dzieła Optat nawiązuje do idei niedoskonałości człowieka i doskonałości Boga. Tłumaczy słowa Psalmu 140,5: *oleum peccatoris non ungat caput meum*, używane przez donatystów na potwierdzenie nieważności aktów sakramentalnych katolików⁷¹⁹. Swoją interpretację buduje na identyfikacji głosu wypowiadającego się w Psalmie, który nie jest według niego głosem Dawida, ale Chrystusa. i to Chrystus modli się do Ojca, by nie być namaszczonego przez człowieka.

⁷¹⁵ Por. *Opt.* 4,3.

⁷¹⁶ Por. *Opt.* 2,25.

⁷¹⁷ *Opt.* 4,1.

⁷¹⁸ „Niech posądenie opuści każde z dwóch ugrupowań; niech żaden z nas nie potępia drugiego, kierując się ludzkim sądem. Bóg bowiem dobrze wie, kto jest winnym, i do Niego należy ogłoszenie wyroku (*dei est nosse reum, illius ferre sententiam*). My wszyscy jako ludzie zachowajmy milczenie! Niech sam Bóg osądzi, kto jest grzeszny, grzesznik bowiem to ten, który składa psią ofiarą (por. Iz 66,3; Pwt 23,18) i którego namaszczenie, dawane olejem, budzi strach u pragnącego być namaszczonego” (*Opt.* 4,1). W innym miejscu powie Optat: „Należy teraz odszukać, kto jest tym grzesznikiem, którego oleju należało się bać lub odrzucić ofiarę. Niech tu zniknie wszelka ludzka podejrzliwość, niech zniknie posądenie którejkolwiek ze stron, niech sam Bóg wskaże, kto jest tym grzesznikiem (*quis sit peccator solus indicet deus*)” (*Opt.* 4,3).

⁷¹⁹ *Opt.* 4,7.

Racją takiej modlitwy jest wspomniany już stan niedoskonałości człowieka, ponieważ *nikt nie jest bez grzechu, jedynie sam Bóg (quia nemo est sine peccato, nisi solus Deus)*⁷²⁰. Syn Boży bał się namaszczenia olejem grzesznika, bo *byłoby to rzeczą niegodną, żeby Bóg był namaszczony przez człowieka*⁷²¹. I stąd prośba Syna wyrażona w Psalmie, żeby to Ojciec Go namaścił.

W siódmej księdze Optat powtarza też i rozwija argument, że żadnego człowieka nie charakteryzuje *perfecta sanctitas*, dlatego nikt nie może sądzić innych. Zmienia jednak lekko wyrażenia dotyczące świętości indywidualnej: *nie można znaleźć nikogo, kto byłby w pełni święty – ex toto sanctus*⁷²². Wyraźnie widać w tych słowach ideę prawa do sądenia drugiego tylko w przypadku całkowitej świętości. Świętość w tym wypadku jest znowu pojmowana jako doskonałość. Kwestia dotycząca doskonałości jest rozwijana przez Optata w kontekście obecności grzeszników w Kościele oraz w kontekście problemu sądu na grzesznikami. Nasz autor powiada: *Lecz wyobraź sobie, że niektórzy są doskonali w najwyższym stopniu świętości: nie jest im dozwolone, by nie mieli innych jako braci, bo nakazy Ewangelii zabraniają im ich odepchnąć*⁷²³. Wyraźnie umieszcza więc kwestię świętości indywidualnej w aspekcie eklezjologicznym i wspólnotowym, nawet bowiem teoretyczny stan doskonałości nie pozwala na wykluczenie kogokolwiek ze wspólnoty ze względu na brak doskonałości.

Na potwierdzenie przytacza ewangeliczną przypowieść o ziarnie i chwacie (Mt 13,24). Objaśnia ją alegorycznie: polem jest cały świat, w którym znajduje się Kościół, siewcą jest Chrystus, po którym przychodzi diabeł siejący grzechy. Na polu wschodzą więc różne ziarna i ten obraz zostaje odniesiony do rzeczywistości Kościoła: *na tym samym zaś polu kielkują różne nasiona, tak samo jak w Kościele rzesza dusz nie jest jednakowa*⁷²⁴. Jeden jest jednak właściciel pola, który pozwala rosnać razem dobrym i złym ziarnom. Optat wyciąga z przypowieści wniosek, że nie może Kościół oddzielać winnych *traditio*, ponieważ nie zostało to dozwolone nawet Apostołom.

⁷²⁰ Opt. 4,7.

⁷²¹ Tamże.

⁷²² Opt. 7,2.

⁷²³ Opt. 7,2.

⁷²⁴ Tamże.

Chrystus pozwala więc rosnać dwóm rodzajom ziarna, oczekując aż nadejdzie *iudicii dies*, w którym On będzie Sędzią⁷²⁵. W dzień Sądu rozpozna, kto jest Jego, a kto nie: *quid est suum e quid est alienum*. Konkludując swoje objaśnienia przypowieści, Optat powtarza ideę, że żaden człowiek nie może sobie uzurpować Boskiej prerogatywy ostatecznego sądu na drugim: *uznajmy, że wszyscy jesteśmy ludźmi. Niech nikt nie przywłaszcza sobie władzy Boskiego Sądu*⁷²⁶. Odnosi Jezusową przypowieść również do biskupów: *jeśliby bowiem jakkolwiek biskup rościł sobie prawo do wszystkiego, to niech nam powie, co wtedy będzie robił Chrystus na sądzie?!⁷²⁷*. Mówiąc to wszystko, ma na myśli ostateczny osąd czynów człowieka, ale biorąc pod uwagę kontekst polemiki donatystów i katolików można odnosić jego słowa także do decyzji, podejmowanych przez przełożonych donatystów wobec katolików, których uważali za grzeszników, a szczególnie wobec katolickiego kleru, który degradowali do stanu świeckiego, uznając za winnych *traditio*.

IV.2.2.3. Kościół przyjmuje grzeszników

Optat, wprowadzając rozróżnienie na schizmę i herezję, musi zdefiniować, jakim rodzajem grzechu jest schizma i jaką powoduje karę. Ukazując ciężar rozłamu w Kościele, odwołuje się do Biblii, opowiadającej w Księdze Liczb o buntownikach, pod którymi rozstała się ziemia (Lb 16,27). Optat widzi w tych antybohaterach prekursorów donatystów⁷²⁸. Określa schizmę jako bliską bałwochwalstwa i umieszcza wśród trzech grzechów popełnionych przeciw Bogu. Z listy prezentowanej przez swoich adwersarzy wymienia, idąc za Biblią, zabójstwo (Wj 20,13), idolatrię (Pwt 6,14), dodaje jednak w miejsce cudzołóstwa schizmę (1 Kor 1,10)⁷²⁹. Dla tych trzech typów grzechu znajduje w Biblii różne rodzaje kary, jednakże tylko bunt przeciw Mojżeszowi pozostaje bez przebaczenia, ukarany śmiercią przestępców. To pozwala zrozumieć ciężar grzechu donatystów. Jeżeli ich winy nie są jeszcze ukarane, to tylko

⁷²⁵ Por. tamże.

⁷²⁶ Tamże.

⁷²⁷ Tamże.

⁷²⁸ *Opt.* 1,21.

⁷²⁹ Por. tamże.

dlatego, że zostają pozostawione przyszłemu sądowi Bożemu. Jednakże to rozróżnienie nie ma na celu wskazania, że grzech donatystów nie może być odpuszczony przez Kościół. Raczej chodzi o pokazanie, co się stanie, jeżeli nie zdecydują się na powrót do jedności z Kościołem.

Takie odczytanie potwierdza sposób, w jaki Optat traktuje powtarzanie chrztu przez donatystów. Dla niego jest to równoznaczne z grzechem przeciwko Duchowi Świętemu⁷³⁰. Ten ostry sąd nie sugeruje jednak braku możliwości przebaczenia, jest raczej wyrazem polemicznego ferworu naszego autora. Inaczej byłby w sprzeczności sam z sobą. Podejmując przecież wysiłek tworzenia dzieła, pisze od początku, że celem jest spotkanie z donatystami⁷³¹, żeby mogli na nowo stać się synami pokoju. Co więcej – przez cały swój traktat zwraca się do Parmeniana jako do brata⁷³², podobnie nazywając wszystkich członków partii Donata. Wszystkie te zabiegi byłyby nadzwyczaj dziwne, gdyby biskup Milewy nie zakładał, że ich grzech jest odpuszczalny⁷³³.

Jeżeli schizma i inne gesty donatystów przeciw sakramentom są traktowane jako tak poważny grzech, a Optat kieruje do adwersarzy przesłanie *bracia, wracajcie*, to mamy w jego dziele wyraźne świadectwo, że uznawano już wtedy za coś oczywistego możliwość przebaczenia grzechów przez Kościół. Linia prezentowana wcześniej przez Cypriana z Kartaginy w jego sporze o upadłych – *lapsi*, zarówno wobec zwolenników rygoryzmu, jak i zbyt liberalnych charyzmatyków, stała się zatem naturalnym dziedzictwem wierzących. Siódma księga dzieła Optata, precyzując ideę przebaczenia i rozszerzając jej bazę biblijną, potwierdza to spostrzeżenie. Została ona zredagowana

⁷³⁰ „Niech bowiem nas Bóg broni, by robić egzorcyzmy nad wiernym, który jest zdrowy; broń Boże, żebyśmy prowadzili do źródła tego, który już został obmyty; daleko jest od nas myśl, żeby grzeszyć przeciw Duchowi Świętemu, bo ani na tym świecie, ani w przyszłym nie ma przebaczenia takiego czynu! (por. Mt 12, 31-32). Nie myślimy w ogóle, by powtarzać to, co już się stało raz, oraz podwając to, co jest jednorazowe” (Opt. 5,3). Podobnie postrzegał praktykę redukcji kleru do stanu świeckiego – w uniesieniu jakby krzycząc, że jest to „egzorcyzmowanie Ducha Świętego – exorcizare Spiritum Sanctum”.

⁷³¹ Por. Opt. 1,4.

⁷³² Por. Opt. 1,3.

⁷³³ Podobnie interpretuje słowa Optata Mazzucco (C. Mazzucco, *La pace come unità della Chiesa e le sue metafore in Ottato di Milevi*, w: „Civiltà Classica e Cristiana” 12 (1991), s. 175; 180). W przypisie 9 zauważa, że słowo „frater” pojawia się ponad 60 razy w tym kontekście dzieła. Także w siódmej księdze traktatu wspomniany jest grzech przeciwko Duchowi Świętemu, w odniesieniu do praktyki powtarzania chrztu (por. Opt. 7,4). Także w tym fragmencie autor musiał go jednak rozumieć nie jako występki bez możliwości przebaczenia, lecz jako grzech, który stałby się takim w sytuacji braku skruchy ze strony donatystów.

definitywnie około dwadzieścia lat po pierwszych sześciu księgach dzieła, znajdujemy się zatem wobec świadectwa rozwoju refleksji, stymulowanej przez schizmę, która obstawała przy rygorystycznym ujęciu problemu upadku i przebaczenia, dziedzicząc je za Tertulianem z jego okresu montanistycznego.

Najistotniejsza nowość księgi siódmej dotyczy dystynkcji dotyczących grzechu *trahitio*. Autor podtrzymuje ogólną argumentację wcześniejszych ksiąg, w której wykazywał historycznie, że *trahitio* zostało dokonane przez przywódców donatystów. Jednak obecnie jego teza teologiczna mówi, że ten grzech, pomimo jego ciężaru, nie niesie ze sobą wyłączenia, jeżeli istnieje ze strony winnego wola pojednania się z Kościołem. Grzech *trahitio* zostaje tym samym poddany nowym rozróżnieniom oceniającym jego wagę. Autor mówi: *inną rzeczą jest to, co dzieje się w myśli, a inną to, co działał przypadek*⁷³⁴. Wskazuje w ten sposób na różnicę decyzji o złu podjętej w wolności (idea zostaje wyrażona słowem *voluntas*) od decyzji podjętej pod presją (do czego nawiązuję w jego wypowiedzi słowo *necessitas*). Według tego rozróżnienia *voluntas habet poenam, necessitas veniam*⁷³⁵ i stąd występki *trahitio*, dokonany pod presją, nie jest przez Optata oceniany jako *peccatum capitale*⁷³⁶. Jako przykład biblijny na potwierdzenie tezy zostaje przytoczona historia Mojżesza, który niszczy tablice Przymierza, zdenerwowany niewiernością ludu. Jednak nie został za to ukarany, że napisane palcem Boga prawo rzucił o ziemię: *Prawo w Bogu zostało nietknięte, nawet wtedy, gdy człowiek rozbił kamienne tablice. Skoro zaś nie okazano odpowiedniej pobożności, którą człowiek powinien się odznaczać, Mojżesz jednak zasłużył na karę; oto ona: zmarł w środku wędrówki, żeby nie wszedł do Ziemi Obiecanej!* (por. Lb 20,12; Pwt 1, 37; 4,21; 34,4-6)⁷³⁷. Dlatego jest rzeczą oczywistą, iż nie można uważać za grzech ciężki wykroczenia, które można było popełnić bezkarnie, jak to widać w przytoczonym przykładzie.

Ta argumentacja miała pokazać donatystom współczesnym autorowi, że jeżeli ich ojcowie przedstawiliby w taki sposób ich grzech *trahitio*, byłiby przyjęci do Kościoła. Jest w tym fragmencie dzieła Optata kapitalna wypowiedź potwierdzająca

⁷³⁴ *Opt.* 7,1.

⁷³⁵ Tamże.

⁷³⁶ Tamże.

⁷³⁷ Tamże.

rozwój praktyki pokutnej odnośnie do grzechów uważanych za ciężkie: *Jeśli by bowiem taki grzesznik, jak wasi przodkowie, przyszedł do Kościoła i pokazał, jak został zmuszony, to trzeba go najpierw przyjąć, następnie podtrzymywać na życzliwym łonie matki Kościoła*⁷³⁸. I chociaż Optat nie wypowiada się zbyt jasno na temat warunków, na jakich poważni grzesznicy mieli być przyjęci do komunii z Kościołem⁷³⁹, to widać wyraźnie, że dla niego, gdyby przedstawili racje ich przymusu – *necessitas*, powinni zostać przyjęci do Kościoła⁷⁴⁰.

IV.2.2.4. *Bonum unitatis* – najważniejsza zasada w podejściu do grzechów

Podstawowym argumentem siódmej księgi na rzecz przyjęcia *traditores* do Kościoła jest idea pożytku jedności – *bonum unitatis*. Potwierdzeniem wagi zasady jedności w osądzie nad grzechem jest przykład grzechu św. Piotra⁷⁴¹. Wskazując sposób traktowania go przez Chrystusa, pokazuje, że Pan bardziej pragnął jedności Apostołów niż ukarania grzechu. W rzeczywistości bowiem Piotr, który zaparł się Chrystusa, nie został ukarany, a racją dla tego było właśnie *bonum unitatis*, które autor nazywa także *caritas*, która zakrywającą liczne grzechy⁷⁴². Apostołowie więc *dla dobra jedności, kierowani miłością – bono unitatis per caritatem*⁷⁴³ nie porzucili komunii z Piotrem, nawet jeżeli mogli powiedzieć: *nie jesteśmy z nim w komunii, ponieważ jest grzesznikiem*.

Żeby podkreślić jeszcze przykład przebaczenia otrzymanego przez Piotra, biskup Milewy mówi, że jego grzech był trzy razy większy niż innych⁷⁴⁴. Tylko on

⁷³⁸ *Opt.* 7,2.

⁷³⁹ Por. przypis 17 w: *Traktat przeciw donatystom*, dz. cyt., s. 135.

⁷⁴⁰ Zostają przez Optata przytoczone przykłady biblijne na potwierdzenie tezy, że „traditio” nie będzie karana – Por. *Opt.* 7,1: Arka Przymierza, która dostaje się w ręce nieprzyjaciół (1 Krl 6,2), księga proroczw, która musi być przepisana przez Jeremiasza, ponieważ stara została przekazana nieprzyjaciółom (Jr 36,27). Wszystkie przykłady mają wykazać donatystom, że pomimo „traditio” zostaną przyjęci do Kościoła – Por. *Opt.* 7,1; 7,3.

⁷⁴¹ Por. *Opt.* 7,3.

⁷⁴² Por. *Opt.* 7,3.

⁷⁴³ Tamże.

⁷⁴⁴ Por. *Opt.* 7,3: „Nie wiem jednak, czy ten rodzaj grzechu, popełniony przez innego człowieka, mógłby być tak bardzo ciężki jak ten, który, co jest oczywiste, popełnił błogosławiony Piotr”. Jest jednak ciekawe, jak nasz autor mówi o grzechu Piotra, ponieważ czyni pewne w tej kwestii zastrzeżenia. Najpierw mówi: „Waham się jednak, czy powiedzieć, że tak wielki święty mógł zgrzeszyć” – *Opt.* 7,3. I kiedy musi przyznać, że nie może zaprzeczyć faktom, tłumaczy, że Piotr mógł się zachować w sposób, który by uchronił go od

jako jedyny wcześniej wyznał Pana, zanegował więc Kogoś, kogo rozpoznał, tylko on obiecał w wolności, że nie odstąpi od Jezusa i tylko on zdradził trzy razy. Grzesznik trzy razy poważniejszy niż inny nie zostaje wyłączony z liczby Apostołów i co więcej, on, grzesznik, ze względu na *bonum unitatis* otrzymuje klucze królestwa niebieskiego. Dzieje się tak dlatego, by w przyszłości Kościoła nigdy niewinni nie zamknęli bram Królestwa dla grzeszników: *stoi bowiem tyłu niewinnych, a grzesznik otrzymuje klucze, by był ustanowiony symbol jedności! Przewidziano bowiem, żeby grzesznik otworzył drzwi niewinnym, po to aby niewinni nie zamknęli swoich drzwi grzesznikom i aby jedność, która jest konieczna, nie mogła nie istnieć*⁷⁴⁵.

IV.2.2.5. Grzeszny szafarz a sakramenty święte

Problem relacji między grzesznym szafarzem a ważnością sakramentu, który donatyści uczynili podstawą swojej tożsamości, zostaje właściwie rozwiązany przez Optata poprzez wprowadzenie rozróżnienia na świętość doskonałą i świętość moralną. W samym chrzcie wyróżnia on elementy, które należą do porządku *perfectio* oraz te, które odnoszą się do wymiaru ludzkiego, czyli *semiperfectio*: *pierwszy element jest w Trójcy, drugi w wierzącym, który prosi o chrzest, trzeci w tym, który udziela chrztu – prima species est in trinitate, secunda in credente, tertia in operante*⁷⁴⁶. Dwa pierwsze elementy są konieczne, nazywa je *niezmienne i nienaruszalne – immutabilis, immotae*⁷⁴⁷, konieczność trzeciego natomiast jest względna. *Trinitas* oznacza wezwanie Imienia Trójcy i bez tego aspektu chrzest nie może istnieć. *Fides credentis* stanowi dla Optata wyznanie wiary zawarte w *Credo*. Mówiąc o *fides credentis*, Optat przytacza świadectwa biblijne, ukazujące ważność wiary – Jezus bowiem uzależnia uzdrowienie od osobistej wiary⁷⁴⁸. Według naszego autora Jezus przedkłada nawet

zaparcia się Pana. Jeżeli jednak popełnił ten grzech, stało się to dla przykładu, że „bono unitatis omnia debere deo servari” (Tamże). Te zastrzeżenia poświadczają ogromny autorytet, jaki reprezentuje Piotr dla naszego autora, przez co nie odważa się on nazywać go wielkim grzesznikiem bez pewnych zastrzeżeń.

⁷⁴⁵ *Opt.* 7,3.

⁷⁴⁶ *Opt.* 5,4.

⁷⁴⁷ Por. tamże.

⁷⁴⁸ Chodzi o ojca chorej dziewczynki, która dzięki swojej wierze otrzymuje jej uzdrowienie, kobietę cierpiącą na upływ krwi, którą wiara popchnęła do dotknięcia Zbawiciela oraz setnika, który przez wiarę otrzymuje uzdrowienie sługi. Te zdarzenia znajdują się zwłaszcza w Ewangelii Łukasza (8,40-56), ale

wiarę przed swoją świętością⁷⁴⁹, to znaczy że bez niej nie udziela niczego tym, którzy Go proszą. Odwołując się do słów Jezusa *wiara twoja cię uzdrowiła*, Optat podkreśla, że rzeczywistość, która przyjmuje dar Pana nie zależy od szafarza sakramentu: *skutek wiary należy do wierzącego, a nie do udzielającego chrztu – hoc nomen fidei pertineat ad credentem, non ad operantem*⁷⁵⁰.

Natomiast trzeci aspekt, czyli osoba udzielająca chrztu, jest różny od pierwszych dwóch, ponieważ zmieniają się zawsze szafarze sakramentu. Dlatego Optat odczytuje twierdzenia donatystów, że tylko oni są Kościołem i tylko u nich jest chrzest, jako ustanawianie różnicy osobowej między zwaśnionymi stronami, a zatem jako odwoływanie się do większej świętości, przez co ustawiają się przeciw Trójcy, która jest najważniejsza w określaniu ważności chrztu⁷⁵¹.

Trinitas i fides credentis, jako elementy nienaruszalne, pozostają poza wpływem sytuacji moralnej szafarza⁷⁵². Dlatego Optat może utrzymywać, że nie istnieje żadna zależność między świętością sakramentów a świętością szafarza, konsekwentnie rozróżniając między właścicielem a szafarzem świętości: *skoro więc widzicie, iż wszyscy, którzy udzielają chrztu, są robotnikami, a nie gospodarzami, i że sakramenty są święte same przez się, a nie w zależności od ludzi, to dlaczego tak wiele sobie przypisujecie?*⁷⁵³. Konsekwentnie mówi do donatystów, że muszą zostawić Bogu to, co jest Jego – *quae sua sunt*. Sakramenty bowiem są Bożymi darami, wobec których człowiek nie decyduje, ale służy: *tego daru bowiem nie może dać człowiek, ponieważ jest to dar boski*⁷⁵⁴. Podkreślając, że w chrzcie *Bóg obmywa, a nie człowiek – Deus lavat, non homo*⁷⁵⁵, mówi, że nie mają obmywać ci, którzy sądzą, iż są świętymi *qui se sanctos putant*. Odnosi się w ten sposób do słynnej zasady, której trzymali się donatyści *ten, który nie posiada tego, co chce dać, jak może to dać – qui non habet quod det, quomodo dat?*⁷⁵⁶.

nasz autor nie przytacza ich w porządku i precyzyjnie, lecz czerpie z różnych miejsc (Łk 8,42-48; Mt 8,5; Łk 7,2nn). To pozwala przypuszczać, że Optat, pisząc ten fragment dzieła mógł cytować Ewangelię z pamięci.

⁷⁴⁹ Por. *Opt.* 5,8.

⁷⁵⁰ *Opt.* 5,3.

⁷⁵¹ Por. tamże.

⁷⁵² Por. tę samą linię argumentacyjną – *Opt.* 2,10.

⁷⁵³ *Opt.* 5,4.

⁷⁵⁴ Tamże.

⁷⁵⁵ Tamże.

⁷⁵⁶ Tamże.

Optat wraca wciąż do tych donatystów dotyczących powtarzania chrztu. Drugie, prócz przytoczonego wyżej, słynne zdanie donatystów brzmiało: *ten dar chrztu jest własnością dającego, a nie przyjmującego – hoc munus baptismatis esse dantis, non accipientis*⁷⁵⁷. Pokazuje, że Zbawiciel nie wprowadził żadnego rozróżnienia odnośnie do osób celebryjących chrzest. Na potwierdzenie odnosi się do zakazu wypowiedzianego przez Jezusa wobec apostołów, którzy zabronili komuś wyrzucać złe duchy w Imię Jezusa, ponieważ nie chodził z nimi (Łk 9,49): *Przecież im również dał taki nakaz, żeby uświęcenie Trójcy było także ich dziełem i żeby chrzcili nie w swoje imię, lecz w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Jest zatem imię tym, co uświęca, a nie czyn*⁷⁵⁸.

W ujęciu Optata dotyczącym uświęcenia, jakie zachodzi w chrzcie, dokonuje się ono w Imię Trójcy Świętej: Imię wezwane nad osobami lub nad rzeczami konsekruje je w taki sposób, że pozostaje w nich elementem doskonałości, można powiedzieć, sama Boża Obecność. Sytuacja moralna szafarza sakramentu nie ma zatem żadnego wpływu na uświęcenie, ponieważ ono należy do Boga. Skryptyrystycznym potwierdzeniem myśli Optata jest fragment, w którym św. Paweł wspomina, że w dziele ewangelizacji pracowali razem z Apollosem, lecz tym, Który dał wzrost, był Pan (1 Kor 4,6)⁷⁵⁹.

Odwołując się do Imienia Trójcy Świętej, Które dokonuje uświęcenia w sakramentach, Optat rozprawia się z kolejnym argumentem donatystów za powtarzaniem chrztu i niszczeniem katolickich obiektów kultu. Chodzi o cytat z proroka Aggeusza: *To, czego dotknął nieczysty, jest nieczyste* (Ag 2,14). Najpierw wspomina o elementach materialnych wykorzystywanych w liturgii. Wskazuje, że nawet jeżeli wino i olej są w procesie przygotowań dotykane przez grzeszników, są używane do *sacrificium* (chodzi o Eucharystię) i do *sancta chrisma*⁷⁶⁰. Następnie, przechodząc już

⁷⁵⁷ *Opt.* 5,7.

⁷⁵⁸ Tamże – „Nam et ipsi sic mandatum est, ut opus esset illorum sanctificatio trinitatis si nec in nomine suo tingerent, sed in nomine patris et filii et spiritus sancti: ergo nomen est, quod sanctificat, non opus”.

⁷⁵⁹ Jako konkluzja argumentacji pojawiają się w nawiązaniu do fragmentu z listu Pawła słowa podkreślające boskość sakramentu i służebną rolę człowieka: „Mówi zaś to, żeby pokazać, iż sakrament chrztu w swej całości jest własnością Boga. Żeby szafarz chrztu nie przywłaszczał sobie w tym niczego, powiada on jeszcze: ‘Z pewnością ja zasadziłem – tj. z poganina uczyniłem katechumena – Apollos podlewał – tj. ochrzcił katechumena – lecz żeby rosło to, co zasadzono podlewano, Bóg dał wzrost’ – *Opt.* 5,7.

⁷⁶⁰ Por. *Opt.* 3,4.

kwestii ważności sakramentów⁷⁶¹, pyta, co dokonuje w nich uświęcenia: zwykły ludzki dotyk czy wezwanie Imienia Bożego. I konsekwentnie odpowiada, że jest to Imię Święte, a zatem Ono oczyszcza wszystko, co wydawało się nieczyste⁷⁶². Przytacza przykład ze Starego Testamentu (Lb 16,37nn) mówiący o grzesznikach i świętokradcach, którzy nieśli kadzielnice do Arki Przymierza i pod którymi rozstała się ziemia. Kiedy Aaron zastanawiał się, co z nimi wobec tego zrobić, usłyszał: *Aaronie, zabierz te naczynia i zrób z nich cienkie blachy i umieść je na rogach Arki Przymierza Pana, ponieważ pomimo grzechu tych, co je nieśli, naczynia te są święte, bo moje imię było wzywane nad nimi*⁷⁶³. Podsumowując swoje ujęcie, że uświęca w sakramentach wezwanie Imienia Bożego, nawet jeżeli zanoszone jest ono przez grzesznika, Optat powie: *Wydaje się zatem jasne, że przedmiot może być uświęcony przez wezwanie imienia Bożego, jeśliby nawet grzesznik wzywał Boga. Dotknięcie bowiem nie może mieć tak wielkiej mocy, jaką ma wezwanie imienia Bożego*⁷⁶⁴.

Jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, Cyprian z Kartaginy nie odpowiedział właściwie na pytanie o sposób obecności Ducha Świętego w Kościele. Podkreślał granice tej Obecności, która jest tylko w Kościele i władzę nad udzielaniem owoców tej Obecności rozpoznawał w biskupach, a nie w charyzmatykach – *ludziach duchowych*, odwołując się tym samym do władzy związanej ze święceniami. W gruncie rzeczy Cyprian, podobnie jak Tertulian, opowiadał się za czystością członków Kościoła, ale pojętą jako przynależność do właściwej wspólnoty. Pojmował Kościół jako stado owiec pod przewodnictwem pasterza – Kościół może przyjmować do siebie te zagubione, ale one nie mają Ducha Świętego, chyba, że powrócą do owczarni. W takim razie obecność Ducha Świętego jest związana z granicą – zagrodą, wewnątrz której przebywają owce. Wewnątrz niej Duch Święty spoczywa na ludziach, tak jak to pojmował Tertulian. Tylko że dla Tertuliana przynależność nie była tak istotna jak

⁷⁶¹ Optat nie precyzuje, czy chodzi o jakiś konkretny sakrament, czy o ogólną zasadę sakramentalną. Sądząc z kontekstu, kiedy wspomina o ołtarzach, Kościołach, Eucharystii, oleju namaszczenia niszczonego przez donatystów, należy przypuszczać, że chodzi mu o ogólną zasadę.

⁷⁶² Por. *Opt.* 6,3.

⁷⁶³ Tamże.

⁷⁶⁴ Tamże.

charyzmatyczna jakość życia, poświadczona przez gotowość męczeństwa i prorocstwo. Natomiast dla Cypriana kryterium stanowi przynależność: Duch Święty spoczywa na ludziach należących do Kościoła. Tu jednak znajduje się niedopowiedziany punkt jego eklezjologii, który wykorzystają donatyści.

W tym rozdziale wykazaliśmy, że Donatyści sięgają równocześnie po Tertuliana i wykorzystują braki rozróżnień w koncepcji Cypriana. Tertulian jakby w nich odżywa. Prezentują oni samych siebie jako *Ecclesia sanctorum*, wskrzeszając jego ideę *homines spiritalis*, czyli Kościoła pojętego jako *coetus sanctorum*. I to wcale nie w tym znaczeniu, że wszyscy oni byli męczennikami. Widzieliśmy, że Optat przytaczał ich słowa, iż jeżeli grzeszny kapłan z ich grona celebrytuje sakramenty, są one ważne, ponieważ działają właściwościami prawdziwego Kościoła, którymi są dary – *dots* Oblubieńca dla Oblubienicy.

Donatyści byli przekonani, że bronią świętości Kościoła przeciw grzesznikom. Podobnie jak Cyprian z Kartaginy, który mówił *defendimus ecclesiae sanctitatem*, widzieli siebie jako obrońców wiary wobec zmian i sprzeciwiali się nowej relacji Kościoła z Imperium. Przyrównać ich można do ruchu separatystów, mieszając lokalny opór przeciw Rzymowi z ideą *homines spiritalis*. Służyła im do tego świetnie Cyprianowa idea granicy Kościoła, wewnątrz której wyłącznie znajduje się Duch Święty, a na zewnątrz zły świat. W ich myśleniu, własna świętość donatystów przejawiała się w sposobie traktowania upadłych. Należało ich wykluczyć, żeby grzech nie zanieczyścił Kościoła, powodując wycofanie się Ducha Świętego. Dlatego największym grzechem katolików było dla donatystów zaniechanie separacji upadłych. W konsekwencji donatyści postrzegają siebie jako ludzi duchowych – *homines spiritalis*, czyli dbających o czystość, w odróżnieniu od katolików, którzy przez zaniechanie separacji stali się zdradcami. Największą troską donatystów jest zatem strzeżenie granic Kościoła, w tym znaczeniu są jeszcze bardziej niż Tertulian montanista zwolennikami Kościoła czystych i odseparowanych. Kiedy więc mówili *Credo*, myśleli: my jesteśmy *Ecclesia sancta*, bo wyłączamy grzeszników i strzeżemy czystości. Zrozumiałe, że w takim ujęciu wszystkie akty sakramentalne sprawowane poza Kościołem były nieważne, w myśl zasady skrętnie cytowanej przez nich za Cyprianem: *nie może dać szafarz tego, czego nie posiada*. A poza Kościołem – jak mówili – nie ma Ducha Świętego.

W ruchu donatystów można dostrzec, że spór o *Ecclesia sancta* jest też sporem o to, jak rozumieć człowieka duchowego – *homo spiritalis*. Optat zarzuca donatystom pychę: przypisują sobie *doskonałą świętość* i sądzą innych, przez co uzurpują dla siebie boską prerogatywę perfekcji. A człowiek duchowy według niego jest przede wszystkim pokorny. Przyjmuje więc rzeczywistość, to znaczy odkrywa siebie jako pół-doskonałego – *semiprefectus*, w drodze do Doskonałego – *Perfectus*, jakim jest Bóg. Po latach więc Optat, choć nie wprost, nazywa i podsumowuje problem Tertuliana – z wielkiej tęsknoty za doskonałością, nie będąc w stanie wytrzymać wobec niedoskonałości braci i siostr, odszedł w stronę wspólnoty doskonałej, co zaowocowało sądzeniem i wynoszeniem się nad innych. Tertulian – być może wbrew swojej woli – odżył w donatystach, w których Optat dostrzegał realizację przypowieści o faryzeuszu doskonałym i celniku.

Wobec tak realizowanej koncepcji świętości Kościoła, w której aspekt moralny mieszał się z ontycznym, Optat odkrył, że bardzo istotne jest wprowadzenie rozróżnień. Brak definiowania świętości Kościoła w aspekcie ontycznym i moralnym doprowadził bowiem już nie tylko do sporów intelektualnych, ale też do rzeczywistego rozlewu krwi między braćmi, która nazaczyła afrykańską ziemię. Najważniejsze z wprowadzonych przez niego rozróżnień to *perfectio – sanctitas*. Broniąc Kościoła przed donatystami, nie chce używać słowa *świętość* bez koniecznych uściśleń, odnosząc je więc do Boga podkreśla, że jest On święty jako *perfectus* – doskonały. W tej perspektywie ludzie są pół doskonałi – *semi-perfecti*, co pozwala Optatowi właściwie ująć aspekt moralny świętości Kościoła. Jest to zatem świętość ludzi Kościoła, która może wzrastać dzięki łasce. Optat wprowadza jej koncepcję przy pomocy pięknego obrazu Boga, idącego po śladach człowieka, który dopełnia, czego brakuje ludzkiemu biegowi ku *perfectio* – doskonałości.

To rozróżnienie ma też kapitalne znaczenie dla myślenia o Kościele i jego świętości ujętej ontycznie. Optat musi znaleźć w Kościele jakby nośniki perfekcji, czyli świętości, inaczej mówiąc – obecności Ducha Świętego. W swoim myśleniu powraca do ujęcia Papieża Stefana ze sporu o ważność chrztu heretyków. Wskazaliśmy, że to wtedy pierwszy raz ujawniła się perspektywa ujmowania świętości Kościoła chrystologicznie a nie pneumatologicznie. Idą po tej linii, Optat wskazuje,

że ontycznie pojęta świętość Kościoła jest związana z sakramentami. Wprowadza kolejne rozróżnienie: sakramenty są sercem Kościoła, jego wnętrzem – *viscera*, istoty Kościoła nie stanowią natomiast ozdoby Oblubienicy – *ornamenta*. W ten sposób polemizuje z Parmenianem, udoskonalać jego autorską koncepcję darów – *dotēs Ecclesiae*, które rozumie właśnie jako ozdoby a nie serce Kościoła.

Wprowadzając jeszcze jedno rozróżnienie, tym razem na schizmę i herezję, Optat krystalizuje katolickie ujęcie eklezjologii. Schizma jest rozdarciem jedności Kościoła w kontekście miłości, treść wiary i sakramenty pozostają jednak te same w oddzielonych wspólnotach. Herezja natomiast stanowi odejście od jedności w kontekście prawdy, nie można więc mieć prawdziwego działania Ducha Świętego i sakramentów, jeżeli nie pozostaje się w zgodzie z *regula fidei*. Zbierając wszystkie jego rozróżnienia, można powiedzieć, że dochodzi w myśli Optata do wzajemnego dopełnienia dwóch wątków eklezjologii wczesnego chrześcijaństwa. Jak wspominaliśmy we wstępie naszej pracy, można wtedy wyróżnić dwa modele ujmowania tajemnicy Kościoła. W zależności od akcentu Kościół był postrzegany jako *skarbnica prawdy* albo przestrzeń *Ducha Świętego*. To w obszarze tego drugiego ujęcia pojawiały się problemy, związane z obecnością grzeszników w Kościele, jeżeli brakowało rozróżnienia na świętość pojętą ontycznie i moralnie. Dzięki rozróżnieniom Optata wyraźnie widać, że to nie ludzie – *societas sanctorum* są nośnikami Ducha Świętego w Kościele ale sakramenty. One stanowią serce Kościoła – dar Chrystusa, którym jest Duch Święty. W tym miejscu wizji Optat łączy się – jeżeli można tak powiedzieć – dwa wczesnochrześcijańskie modele eklezjologiczne. Jeżeli bowiem sakramenty są udzielone w Imię Jezusa, w zgodzie z *receptaculum veritatis*, rzeczywiście przekazują Ducha Świętego. Tutaj znajduje się załączek koncepcji, którą w Kościele wyraża się dzisiaj, mówiąc, że sakramenty działają *ex opere operato*. Kościół jest zatem dla Optata strażnikiem Ducha Świętego, Który jest zasadą jego świętości, wzniesionej na sakramentach. Sakramenty mają w sobie niezniszczalność, doskonałość Bożą – *perfectio*, natomiast świętość ludzi pojmowana moralnie może wzrastać i wtedy staje się coraz doskonalsza: człowiek, który jest *semi-perfectus* staje się *perfectus* dzięki łasce Boga.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej pracy było ukazanie, jak pomiędzy okresem prześladowań w III wieku a czasem pokoju w IV wieku ewoluowała odpowiedź na pytanie o obecność grzesznika w świętym Kościele. O tę kwestię toczyły się afrykańskie spory, ponieważ nurty rygorystyczne chciały widzieć Kościół jako społeczność ludzi doskonałych. Mieszając ontyczny i moralny aspekt świętości, sytuowały grzesznika poza Kościołem, uznając jego obecność za nie do pogodzenia ze świętością. Zmagając się z tymi zagadnieniami, na przestrzeni dwustu lat teolodzy afrykańscy inaczej określili miejsce dla grzesznika w Kościele. Jest nim pokuta, celebrowana w Kościele i zakończona dopuszczeniem do Eucharystii. Pokutę można by – korzystając ze sformułowań, jakie pojawiły się w afrykańskich sporach – przyrównać do przedsionka domu, którym jest Kościół. Serce tego domu, nienaruszalny fundament obecności Ducha Świętego, zaczęto widzieć w sakramentach. Dzięki tak ujętej wizji eklezjologicznej, Kościół pozostanie święty, nawet jeżeli są w nim grzesznicy.

Kościół afrykański wykonał ogromną pracę duchową, żeby znaleźć odpowiedzi na nurtujące go pytania. Wszystkie spory, toczone wokół tematyki świętości, ukazywały realność wiary ówczesnych chrześcijan w obecność Ducha Świętego. Pytanie o obecność grzesznika w Kościele nie byłoby dla nich problemem, gdyby nie przyjmowali oni, że świętość Kościoła pochodzi od Ducha Świętego. A w Kościele, Jego naczyniu – używając obrazu zaczerpniętego z *Pasterza Hermasa* – nie było miejsca równocześnie dla Ducha Świętego i dla grzesznika. Należało więc albo wykluczyć grzesznika z Kościoła, albo znaleźć mu w nim odpowiednie miejsce. W przeciwnym razie, musiałyby się z Kościoła wycofać Duch Święty, co rozumiano jako koniec jego istnienia. Afrykańczycy podjęli wysiłek znalezienia odpowiedzi na pytanie, na jakich warunkach grzesznik może przebywać razem z Duchem Świętym w Kościele. Jednym z wniosków nasuwających się podczas studiowania ich zmagania jest stwierdzenie, że warto toczyć spory, jeżeli mają one przynieść owoce tak wspaniałe, jak odpowiedzi afrykańskiego Kościoła.

Dlaczego pytania o świętość Kościoła z taką ostrością pojawiły się właśnie w Afryce? Areną sporów o *Ecclesia sancta* była ziemia, którą u początków istnienia chrześcijaństwa charakteryzowały dwa wątki, wyznaczające sposób myślenia o wierze i Kościele. Pierwszy z nich stanowiła gotowość na przyjęcie męczeństwa. Drugi związany był z rozumieniem słów *Credo*, w których mowa jest o świętym Kościele: Kościół jest święty świętością Ducha Świętego. Aspekt ontyczny tej świętości – odniesienie Kościoła do Ducha Świętego – wiązał się u Afrykańczyków z moralnym – wymagania, jakie stawiali sobie afrykańscy chrześcijanie były bardzo wysokie. Ujmowanie ucieczki podczas prześladowania jako dowodu zaparcia się wiary, nie stanowiło owocu montanistycznego podejścia Tertuliana, ono było naturalne dla Afrykańczyków. Ta gotowość na przyjęcie męczeństwa wyznaczała standardy innych zachowań. Nietrudno więc było skłaniać się ku poglądom rygorystów, utożsamiających świętość Kościoła z rzeczywistą doskonałością jego członków.

Droga Kościoła afrykańskiego ku zdefiniowaniu własnej świętości w kontekście pytania o miejsce dla grzesznika była więc długa i mozolna. Tertulian domagał się od *Kościół biskupów* znaku posiadania Ducha Świętego – *potestis* odpuszczania grzechów, przeciwstawiając mu spirytualistyczną wizję *Ecclesia Spiritus*. Można powiedzieć, że Cyprian z Kartaginy swoją twórczością, decyzjami i postawą odpowiedział Tertulianowi, że to Kościół jest znakiem, powracając w ten sposób do myśli, którą sam Tertulian prezentował w okresie katolickim. Jednak jego odpowiedź skorygował papież Stefan, dostrzegając potrzebę dopowiedzenia, że tym znakiem w Kościele jest Imię Jezusa. Dla problematyki świętości Kościoła, uznanie chrztu heretyków za ważny, jeżeli odwołują się do Imienia Jezusa, oznacza zmianę perspektywy postrzegania Kościoła z pneumatologicznej na chrystologiczną. Fundamentem obecności Ducha Świętego, który decyduje o świętości Kościoła, nie jest wyraźnie zarysowana granica Kościoła – jak chciał Cyprian – ale osoba Chrystusa, Który przekazuje Kościołowi swojego Ducha. Niejako w zastępstwie Cypriana – podejmując pochodzącą z Rzymu myśl Stefana – Optat, duchowy spadkobierca biskupa z Kartaginy, uzna po latach tę korektę za własność Kościoła afrykańskiego. Wskaże on, że Imię Najświętsze przechowywane jest w Kościele, który strzeże prawowitej wiary. Świętość Kościoła wznosi się na sakramentach, dzięki którym może też wzrastać moralna świętość jego

członków. W ten sposób dopełni się w ujęciu Opatata zmiana postrzegania świętości Kościoła z perspektywy pneumatologicznej na chrystologiczną.

Opatat odpowiadał w ten sposób donatystom, którzy toczyli spory o świętość Kościoła jeszcze w IV wieku, mimo ustania prześladowań. Badacze tego okresu wskazują, że donatyści pełni byli nostalgii za czasami, kiedy to jasno utożsamiano wroga z Imperium Rzymskim. Jednakże odrzucenie zmiany relacji Kościół – państwo, jaka nastąpiła po Edykcji Mediolańskiej, niewystarczająco tłumaczy powód trwania sporu. Jedną z przyczyn było z pewnością to, że Kościół w Afryce nie zakończył jeszcze pracy, nie znalazł odpowiedzi na wciąż aktualne pytanie o obecność grzesznika w świętym Kościele. Niektórzy badacze twierdzą, że w kryzysie donatystycznym nie chodziło o prawdę o intelektualną zawartość wiary, ale o świętość, która tak wielu ludzi w Afryce poprowadziła do męczeństwa⁷⁶⁵. Trawestując jednak zasadę *lex orandi – lex credendi*, można powiedzieć, że *lex agendi* donatystów wynikało z teologicznego ujęcia – *lex credendi*, postrzegającego Kościół jako *coetus sanctorum*. Pasterze donatystów, a zatem ludzie o teologicznym wykształceniu, wznosili intelektualne fundamenty dla dysydenckiego ruchu. To dlatego ich wierni na co dzień byli daleko bardziej radykalni niż Tertulian wobec katolików, prezentując samych siebie jako Kościół świętych, odseparowany od zdrajców – katolików.

Dzięki pracy wiary wielkich mężów Kościoła, u końca IV wieku wierni w Afryce, mówiąc *Credo* mogli myśleć: Kościół jest święty, ponieważ ontycznie jego świętość jest z Ducha Świętego, obecnego w Kościele poprzez sakramenty. W znaczeniu moralnym ta świętość oznacza *semi-perfectio*, może wzrastać, ale jej zmniejszanie nie odbiera Kościołowi ontycznej świętości, ponieważ jest ona wzniesiona na solidnych fundamentach. Kościół więc nie poszedł za myślą Tertuliana z okresu montanistycznego, którego sposób traktowania grzeszników można by przyrównać do amputacji chorych członków. Opowiedział się za pokutą, która jest miejscem dla grzesznika w Kościele i sposobem leczenia chorych. To w tamtym okresie dojrzewa więc spojrzenie wiary, które dziś jest dziedzictwem Kościoła i które tak pięknie podkreśliła św. Faustyna w orędziu miłosierdzia.

⁷⁶⁵ Por. J. P. Brisson, dz. cyt., s. 137.

Afrykańczycy, spierający się o świętość Kościoła ze względu na wiarę w realną obecność Ducha Świętego, sugerują tym samym, że nie należy bać się sporów, jeżeli przeżywane są one w wierze. Nie trzeba ich unikać, jeżeli uwzględniamy konieczne rozróżnienia, jak to uczynił Optat z Milewy. To wiara afrykańskich chrześcijan spowodowała, że owoc sporów o świętość Kościoła jest aktualny aż do dzisiaj. Pytanie o świętość Kościoła w relacji do grzechu jego członków jest ważne nie tylko dla chrześcijan, wyznających w *Credo*, że Kościół jest święty. Paradoksalnie, często to osoby niewierzące nawiązują – najczęściej nieświadomie – do rygorystycznego ujęcia świętości Kościoła jako społeczności ludzi doskonałych. Z tego powodu, zwłaszcza w tak medialnej epoce jak nasza, każdy grzech ludzi Kościoła, szczególnie tych na eksponowanych stanowiskach, postrzegany jest jako zaprzeczenie, jeśli nie zniwelowanie świętości Kościoła. Przedstawienie owocu afrykańskich sporów o świętość Kościoła może zatem służyć jako drogowskaz w różnego rodzaju debatach. Ukazując niezwykle potrzebne rozróżnienia ontycznie i moralnie pojętej świętości Kościoła, może być także pomocne ludziom, którzy choć dalecy od Kościoła, nie pozostają obojętni na poszukiwanie prawdy.

Wspomniane wyżej poszukiwania odpowiedzi na pytanie, dlaczego to właśnie Afryka stała się areną sporów o świętość Kościoła, mogłyby zostać bardzo ciekawie dopełnione przez studiowanie autorów z III i IV wieku, tworzących w innych obszarach chrześcijaństwa. Wziąwszy pod uwagę, że Firmilian z Cezarei przyjmował stanowisko Cypriana z Kartaginy w sporze o ważność chrztu heretyków, można by sprawdzić u tego i innych autorów obecność pozostałych wątków, co przyniosłoby być może potwierdzenie, że nie tylko w Afryce tak gorąco stawiano pytania o świętość Kościoła.

Bardzo ciekawym tropem, wynikającym z naszego studium, mogłoby się okazać podjęcie studiów nad stanowiskiem Augustyna z Hippony w kwestii świętości Kościoła. Przeanalizowanie dzieł tego wielkiego ojca Kościoła pod kątem pytania o Kościół święty i grzesznika oraz Ducha Świętego i Kościół, mogłoby ujawnić, ile myśl tego wielkiego Ojca Kościoła zawdzięczała Optatowi z Milewy. W ten sposób, przedstawienie ewolucji eklezjologii afrykańskiej zostałoby dopełnione perspektywą V wieku.

Wątkiem niniejszej pracy, który także mógłby zostać rozwinięty, jest – pojawiająca się pierwszy raz u Tertuliana – idea *homo spiritalis*. Zważywszy na to, że Cyprian praktycznie polemizował ze spirytualistycznym ujęciem poprzednika i wiążąc władzę odpuszczania grzechów z biskupem, inaczej ujął koncepcję *homo spiritalis*, można by przestudiować te wątki u mnichów w Egipcie, poszukując odpowiedzi na pytanie o relację pomiędzy władzą rozgrzeszania a kierownictwem duchowym. Bardzo interesujące mogłoby się również okazać prześledzenie tych wątków w tradycji prawosławnej. Paul Evdokimov, w książce przedstawiającej prawosławie, rozpoczyna rozdział omawiający sakrament spowiedzi od zacytowania Cypriana, ale za chwilę wypowiada się tak, jakby bezpośrednio sięgał do idei Tertuliana, przeciwstawiając charyzmatyczną instytucję starców instytucji Kościoła: *I nawet w pewnym okresie (X i XII wiek) uduchowieni mnisi, nie będący kapłanami, wypełniali w drodze wyjątku zadanie spowiedników, przede wszystkim w klasztorach. Instytucja starców, będących o wiele bardziej 'ojcami duchowymi' niż 'kierownikami sumienia', ukazuje nam obraz duchowy ludu prawosławnego, szukającego ciągle nie formalnej instytucji hierarchicznej, ale żywo przejawiających się charyzmatów, autorytetu płynącego nie z funkcji, ale wprost od Boga, jako bezpośredniego przejawu Ducha Świętego*⁷⁶⁶. Bardzo interesującym zagadnieniem tak zarysowanej perspektywy badawczej byłoby uzupełnienie jej o przedstawienie sposobu rozumienia władzy kluczy u wczesnochrześcijańskich pisarzy.

Niezwykle wartościowym rytem studiów na temat sporów o świętość Kościoła mogłoby być przeanalizowanie różnych sposobów podejścia współczesnych badaczy do eklezjologii afrykańskiej. Wydaje się, że bardzo wskazane jest postrzeganie eklezjologii afrykańskiej, jako pewnej całości – dorobku wielkiego wysiłku Kościoła. W przeciwnym razie może być tak, jak na przykład w ważnej książce T.D. Barnes na temat Tertuliana⁷⁶⁷. Uczony ten z wyraźnym entuzjazmem komentuje znane ujęcie *Ecclesia Spiritus*. Przywołując wielkiego badacza tego okresu chrześcijaństwa w Afryce, W.H.C. Frenda, który nazywa Kartagińczyka prekursorem wszelkiego

⁷⁶⁶ P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 370.

⁷⁶⁷ Por. T.D. Barnes, dz. cyt., s. 84.

purytańskiego nonkonformizmu⁷⁶⁸, sam widzi w Tertulianie pierwszego wielkiego nauczyciela, który uważał, że Kościół to nie zgromadzenie biskupów, lecz manifestacja Ducha Świętego⁷⁶⁹.

Dla nas natomiast studiowanie afrykańskich sporów stało się okazją do przedstawienia tezy, że w toku tych kontrowersji krystalizowało się prawdziwie katolickie ujęcie świętości Kościoła, rozróżniające między jej moralnym a ontycznym aspektem. Za ten wkład winniśmy afrykańskim chrześcijanom ogromną wdzięczność.

⁷⁶⁸ „The ancestor of all puritan nonconformity” – W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, New York 1967, s. 366.

⁷⁶⁹ „(Tertulian) was the first great teacher of unimpeachable doctrinal orthodoxy who dared to enunciate an unpalatable truth: the church is not a conclave of bishops, but the manifestation of the Holy Spirit” – T.D. Barnes, dz. cyt., s. 84.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

a. Podstawowe

Według porządku chronologicznego

Cyprianus, *Ad Demetrianum*. CCL III A, Turnholti 1976. *Do Demetriana*. Tłum. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937.

- *Ad Donatum*. CCL III A, Turnholti 1976. *Do Donata*. Tłum. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937.
- *Ad Fortunatum*. CCL III, Turnholti 1972. *Do Fortunata*. Tłum. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937.
- *Ad Quirinum*. CCL III, Turnholti 1972. *Do Kwiryndy*. Tłum. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937.
- *Epistularium*. CCL III B, Turnholti 1994. *Correspondance*. CUF II, Paris 1961. *Listy*. Tłum. W. Szoldrski, PSP 1, Warszawa 1969.
- *De bono patientiae*. CCL III a, Turnholti 1976. *O pożytku cierpliwości*. Tłum. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937.
- *De Dominica Oratione*. CCL III A, Turnholti 1976. *O Modlitwie Pańskiej*. Tłum. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937.
- *De Ecclesiae Catholicae unitate*. CCL III, Turnholti 1972. *O jedności Kościoła Katolickiego*. Tłum. J. Czuj; POK 19, Poznań 1937.
- *De habitu virginum*. PL IV, Paris 1891. *O stroju dziewic*. Tłum. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937.
- *De lapsis*. CCL III, Turnholti 1972; SCh 547, Paris 2012. *O upadłych*. Tłum. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937.
- *De mortalitate*. CCL III A, Turnholti 1976. *O śmiertelności*. Tłum. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937.

- *De opere et eleemosynis*. CCL III A, Turnholti 1976. *O uczynku i jałmużnach*. Tłum. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937.
- *De zelo et livore*. CCL III A, Turnholti 1976. *O zazdrości i zawiści*. Tłum. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937.

Tertullianus, *Ad martyras*. CCL I, Turnholti 1954. *Do męczenników*. Tłum. E. Stanula, PSP V, Warszawa 1970.

- *Ad nationes*. CCL I, Turnholti 1954. *Do pogan*. Tłum. E. Stanula, PSP 29, Warszawa 1983.
- *Adversus Hermogenem*. CCL I, Turnholti 1954.
- *Adversus Iudaeos*. CCL I, Turnholti 1954. *Przeciw Żydom*. Tłum. W. Myszor, PSP 29, Warszawa 1983.
- *Adversus Marcionem*. CCL I, Turnholti 1954. *Przeciw Marcjonowi*. Tłum. S. Ryznar, PSP 58, Warszawa 1994.
- *Adversus Praxean*. CCL II, Turnholti 1954. *Przeciw Prakseaszowi*. Tłum. E. Buszewicz, ŻMT 4, Kraków 1997, s. 35-86.
- *Adversus Valentinianos*. SCh 280-281, Paris 1981.
- *Ad Scapulam*. CCL II, Turnholti 1954. *Do Skapuli*. Tłum. W. Myszor, PSP 29, Warszawa 1983.
- *Ad uxorem*. CCL I, Turnholti 1954. *Do żony*. Tłum. K. Obrycki, PSP 29, Warszawa 1983.
- *Apologeticum*. CCL I, Turnholti 1954. *Apologetyk*. Tłum. J. Sajdak, POK 20, Poznań 1947.
- *De anima*. CCL II, Turnholti 1954.
- *De baptismo*. CCL I, Turnholti 1954. *O chrzcie*. Tłum. E. Stanula, PSP 5, Warszawa 1970.
- *De carne Christi*. SCh 216-217, Paris 1975.
- *De corona militis*. CCL II, Turnholti 1954. *O wieńcu*. Tłum T. Skibiński, PSP 55, Warszawa 2007.
- *De cultu feminarum*. CCL I, Turnholti 1954. *O strojeniu się kobiet*. Tłum. D. Sutryk, PSP 65, Warszawa 2007.
- *De exhortatione castitatis*. CCL II, Turnholti 1954. *Zachęta do czystości*. Tłum. K. Obrycki, PSP 29, Warszawa 1983.

- *De fuga in persecutione*, CCL II, Turnholti 1954. *O ucieczce podczas prześladowań*. Tłum. T. Kołosowski, PSP 55, Warszawa 2007.
- *De idololatria*. CCL II, Turnholti 1954. *O bałwochwalstwie*. Tłum. K. Obrycki, PSP 65, Warszawa 2007.
- *De ieiunio adversus psychicos*. CCL II, Turnholti 1954. *O poście przeciw psychikom*, Tłum. E. Stanula, PSP 65, Warszawa 2007.
- *De monogamia*. CCL II, Turnholti 1954. *O jednożeństwie*. Tłum. E. Stanula, PSP 65, Warszawa 2007.
- *De oratione*. CCL I, Turnholti 1954. *O modlitwie*. Tłum. W. Kania, PSP 5, Warszawa 1970.
- *De paenitentia*. CCL I, Turnholti 1954; SCh 316, Paris 1984. *O pokucie*. Tłum. E. Stanula, PSP 5, Warszawa 1970.
- *De patientia*. CCL I, Turnholti 1954. *O cierpliwości*. Tłum. E. Stanula, PSP 5, Warszawa 1970.
- *De praescriptione haereticorum*. CCL I, Turnholti 1954. *Preskrypcja przeciw heretykom*. Tłum. E. Stanula, PSP 5, Warszawa 1970.
- *De pudicitia*. CCL II, Turnholti 1954; SCh 394-395, Paris 1993. *O wstydlivosti*. Tłum. K. Obrycki, PSP 65, Warszawa 2007.
- *De resurrectione carnis*. CCL II, Turnholti 1954.
- *De spectaculis*. CCL I, Turnholti 1954, s. 225-253. *O widowiskach*. Tłum. W. Myszor, PSP 5, Warszawa 1970.
- *De testimonio animae*. CCL I, Turnholti 1954. *Świadectwo duszy*. Tłum. A.C. Guryn, PSP 29, Warszawa 1983.
- *De virginibus velandis*, CCL II, Turnholti 1954. *O noszeniu zasłony przez dziewice*. Tłum. K. Obrycki, PSP 55, Warszawa 2007.
- *Scorpiace*. CCL II, Turnholti 1954. *Lekarstwo na ukłucie skorpiona*. Tłum. W. Myszor, PSP 29, Warszawa 1983.

Optatus Milevitanus, S. *Optati Milevitani libri VII*, CSEL 26 (1893). *Traité contre les Donatistes*. Tłum. M. Labrousse, SCh 412 (I-II); 413 (III-VII), Paris 1995-1996. *Traktat przeciw Donatystom*. Tłum. A. Gołda, ŻMT 56, Kraków 2011.

Augustinus Hipponensis, *Contra epistolam Parmeniani*, CSEL 51; BA 28; PL 43:33-108.

- *De baptismo contra Donatistas*, CSEL 51, BA 29; PL 43:107-244. *O chrzcie przeciw donatystom*. Tłum. A. Żurek, ŻMT 38, Kraków 2006.
- *Contra Cresconium grammaticum partis Donati*, CSEL 52, BA 31, PL 43: 445-594.
- *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum*, CSEL 53, PL 43, 707-758, BA 32.
- *Contra litteras Petiliani*, CSEL 52, BA 30.

b. Pomocnicze

Acta Perpetuae et Felicitatis. wyd. H. Musurillo, w: *Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972.

Acta Scillitanorum. Wyd. H. Musurillo, w: *Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972. Tłum. obu tekstów w: *Męczennicy*. Wstęp, oprac. i wybór E. Wipszycka, M. Starowieyski, OŻ 9, Kraków 1994.

Epistula Ecclesiae Smyrnensis de martyrio s. Polycarpi, w: *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972. *Męczeństwo św. Polikarpa*. Tłum. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1991.

Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, ed. J.P. Migne, PG 20; *Historia kościelna*. Tłum. A. Lisiecki, POK 3, Poznań 1924 (reprint Kraków 1993).

Hermas, *Pastor Hermae*, SCh 53, Paris 1958. *Pasterz Hermasa*. Tłum. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998.

Hieronimus, *De viris illustribus*, PL 23, k. 603. *O znakomitych mężach*. Tłum. W. Szoldrski, PSP VI, Warszawa 1970.

Hippolytus Romanus,

- *In Daniele*, SCh 14, Paris 1947. Tłum. pol. (fragm.) M. Michalski, ALP, s. 195–207.

- Trad. Ap., B. Botte – SC 11 (1946); B. Botte, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte, essai de reconstitution*, Münster 1963. Tłum. pol. H. Paprocki, SThV 14 (1976) 146–183; M. Michalski, ALP, s. 305-316 (fragm.).

Ignatius Antiochenus, *Epistulae*, SCh 10, Paris 1951. *Pierwsi świadkowie*. Tłum. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998.

Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses*, PG 7, k. 437-1224. I, SCh 263-264, Paris 1979; II, SCh 293-294, Paris 1982; III, SCh 210-211, Paris 1974; IV, SCh 100/1-2, Paris 1965; V, SCh 152-153, Paris 1969.

II. Pismo Święte

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, red. A. Jankowski, L. Stachowiak, K. Romaniuk, wyd. 5, Poznań 1980.

III. Opracowania

Adam K., *Der Kirchenbegriff Tertullians*, Paderborn 1907.

Aland K., *Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie: Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloh 1960.

Altendorf E., *Einheit und Heiligkeit der Kirche. Untersuchungen zur Entwicklung des altchr. Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullien bis zu den antidonatistischen Schriften Augustinus*, Berlin 1932.

Badcock F.J., *Le credo primitif d'Afrique*, Revue Bénédictines 45 (1933), s. 3-29.

Barnes T. D., *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1971.

Batiffol P., *Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Eglise*, Paris 1938.

- Batiffol P., *Le catholicisme de Saint Augustin*, Paris 1920.
- Baynes N.H., *Optatus*, JThS 26 (1925–26), s. 17–44; 404–406.
- Bogucki M., *Problemy duszpasterskie w listach św. Cypriana*, SThV 9/1971 z 1, s. 191-224.
- Braun R., *Nouvelles observations sur le rédacteur de la „Passio Perpetuae”*, VigCh 33 (1979) s. 105-117.
- Bray G., *Holiness and the will of God: perspective on the theology of Tertulian*, London 1979.
- Brisson J.P., *Autonomisme et Christianisme dans l’Afrique Romaine de Septime Sévère à l’invasion vandale*, Paris 1958.
- Brown P., *Augustyn z Hippony*, Warszawa 1993.
- Campenhausen von H., *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968.
- Chłopowiec M., *Aspekty historyczne w rozwoju teologii pokuty okresu patrystycznego do św. Cypriana*, Teologia i Moralność t. 3, Wrocław 2008, s. 191-207
- Clarke G., M. Poirier, *Introduction*, w: Cyprien de Carthage, *Ceux qui sont tombés*, SCh 547, Paris 2012, s. 9-114.
- Congar Y.M.J., *Introduction et notes*, w: *Oeuvres de Saint Augustin*, t. 28, Traités antidonatistes 1, BA, Paris 1963.
- Crespin R., *Ministère et sainteté*, Paris 1965.
- Częsz B., *Duch Święty w Kościele a grzechy jego członków. Próba wyjaśnienia u przednicejskich Ojców Kościoła*, TP I, Poznań 2004, s. 19-27
- Częsz B., *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu Ireneusza i w interpretacji montanistycznej* (Studia i Materiały 131), Poznań 2010.
- Czyżewski B., *Postawa św. Cypriana wobec Apostatów na podstawie jego Listów*, Studia Gnesnensia t. XVII (2003), s. 185-202

Daniélou J., *Le origini del cristianesimo latino*, Bologna 1991.

Daniélou J., *Teologia judeochrześcijańska*, Kraków 2002.

Dattrino L., *Introduzione*, w: Ottato di Milevi, *La vera Chiesa*, intr., trad. e note L. Dattrino, Roma 1988, s. 5–54.

Eno R.B., *The Work of Optatus as a turning point in the african ecclesiology*, *Thomist* 37 (1973), s. 668–685.

Frend W. H. C., *Circumcellions*, *EECh*.

Frend W. H. C., *Parmenian*, *EECh*.

Frend W. H. C., *rec. Kriegbauma, Kirche der Traditoren oder der Märtyren*, *JThS*, 38 (1987), s. 527–530.

Frend W.H.C., *Saints and sinners in the early Church. Differing and conflicting Traditions in the first six centuries*, Wilmington, Delaware 1985.

Frend W.H.C., *The Donatist church – forty years on*, w: *Archeology and History in the study of Early Christianity* London 1988, rozdz. XV.

Frend W.H.C., *The Donatist Church and St. Paul*, w: Ries J., Decret F., Frend W.H.C., Mara M.G., *Le Epistole paoline nei manichei i donatisti e il primo Agostino*, Roma 1989, s. 85–123.

Frend W.H.C., *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*, wyd. 3, Oxford 1983.

Frend W.H.C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, New York 1967.

Gołda A., *Z badań semantycznych nad łaciną chrześcijańską: „fides” i „fidelis” u św. Optata z Milewy*, *RTK* 19 (1972), z. 4, s. 172-180.

Gołda A., *Wprowadzenie*, w: *Optat z Milewy, Traktat przeciw donatystom*, *ŻMT* 56, Kraków 2011, s. 5-15

- Greenslade S.L., *Schism in the early Church*, London, 1953.
- Grossi V., Di Bernardino A., *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Roma 1984.
- Hamman A., *Communion*, EECh.
- Hamman A., *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, Warszawa 1990.
- Hamman A., *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989.
- Henne P., *Tertulien l'African*, Paris 2011.
- Jaśkiewicz G., *Wprowadzenie*, w: Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, ŻMT 35 Kraków 2005, s. 21-23.
- Kelly J.N.D., *Early Christian Creeds*, New York 1972
- Knox R.A., *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion*, Oxford 1959 (1962).
- Kriegbaum B., *Kirche der Traditoren oder Kirche der Märtyrer. Die Vorgeschichte des Donatismus*. Innsbruck, 1986.
- Labrousse M., *Introduction*, w: Optat de Milève, *Traité contre les donatistes*, t. I, SCh 412, Paris 1995, s. 9-169.
- Kumor B., *Pokuta kościelna w pismach Tertuliana*, RTK 4 (1957), s. 123-141.
- Leclercq H., *Memoria*, DACL 11,1 (1933), 296-324.
- Leclercq H., *Optatus Milevitanus (s.v. Milève)*, DACL 11,4 (1933), 1102.
- Leclercq H., *Parmenianus*, DACL 13,1 (1937), 2195-2197.
- Leclercq H., *Pierre (Saint)*, DACL 14 (1939), 822-981.
- Leclercq H., *Saint*, DACL 15,1 (1950), 373-462.
- Longosz S., *Cathedra Petri w eklezjologii Optata z Milewy*, VoxP 24 (2004), t. 46-47, s. 597-603.

Longosz S., *Donatyści a nie katolicy są grzesznikami*, VoxP 27 (2007), t. 50-51, s. 551-555.

Longosz S., *Ingerencja cesarskiego wojska w spory religijne w ocenie Optata z Milewy*, VoxP 25 (2005), t. 48, s. 313-319.

Longosz S., *Struktura Symbolu Apostolskiego*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, red. R. Knapiński, Lublin 1997, s. 77-98.

Małunowiczówna L., *Znaczenie wyrazu „sacramentum” u św. Optata z Milewy*, RTK, 19 (1972), z. 4, s. 163-171.

Mammana S., *Note e doti della Chiesa in S. Ottato vescovo di Milevi*, Catania, 1941.

Marcelli P., *La simbologia delle doti della Chiesa in Ottato di Milevi: problemi e significato*, Studi Materiali di Storia delle Religioni 14 (1990), s. 219-244.

Mateja L., *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu, studium dzieła Tertuliana i świętego Cypriana*, Kraków 2003.

Mazucco C., *La pace come unità della Chiesa et le sue metafore in Ottato di Milevi*, Civiltà Classica e Cristiana 12 (1991), s. 173-211.

Mazucco C., *Ottato di Milevi in un secolo di studi: problemi e prospettive*, Bologna 1993.

Micaelli C., *Introduction*, w: Tertullien, *La pudicité*, SCh 394, Paris 1993, s. 9-140.

Michalski M., *Antologia literatury patrystycznej*, t. I., Warszawa 1975.

Moingt J., *Theologie trinitaire de Tertulien*, t. 1, Paris 1966.

Monceaux P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, t. 1-7, Paris 1901-1923, wznowienie Bruxelles 1966.

Morel V., *Le développement de la disciplina sous l'action du Saint Esprit chez Tertullien*, RHE 35 (1939), s. 243-265.

- Morel, V., *Disciplina. Le mot et l'idée représenté par lui dans les œuvres de Tertullien*, RHE 40 (1944-1945), s. 5-46.
- Myszor W., *Męczennicy Kościoła donatystów*, VoxP 20 (2000), t. 38-39, s. 449-456.
- Munier Ch., *Introduction*, w: Tertullien, *La pénitence*, SCh 316, Paris 1984, s. 7-139.
- Myszor W., *Zagadnienie herezji w listach św. Cypriana*, SThV 9 (1971) z. 1, s. 147-190.
- Nautin P., *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église pour la Resurrection de la chaire. Étude sur l'histoire et la théologie du symbole*, Paris 1947.
- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. Jolanta W. Zielińska, Warszawa 1998.
- Nicotra G., *Dottrina sacramentaria ed ecclesiologia presso i donatisti*, La Scuola Cattolica 70 (1942), s. 141-314.
- Pietras H., *Geneza Symbolu Apostolskiego*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, red. R. Knapiński, Lublin 1997, s. 63-76.
- Pincherle A., *L'ecclesiologia nella controversia donatista*, RR 1 (1925), s. 34-55.
- Poschmann B., *Busse und Letzte Ölung*, Freiburg i B., 1951.
- Poschmann B., *Paenitentia secunda*, Bonn 1940, repr. 1964.
- Rankin D., *Tertulian and the Church*, Cambridge 1995.
- Robeck C.M. *Prophecy in Carthage: Perpetua, Tertullian, and Cyprian*, Cleveland 1992.
- Šagi-Bunic T., *Controversia de baptisate inter Parmenianum et S. Optatum Milevitanum*, Laurentianum 3 (1962), s. 167-209.
- Saxer V., *Africa*, EECh.
- Scorza Barcellona F., *Optatus*, EECh.
- Sesboüé B., *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problem interpretacyjne*, Poznań 2007.

- Siniscalco P., *Ricerche sul „De resurrectione” di Tertulliano*, Roma 1966.
- Słomka J., *Eklezjalno-teologiczne podstawy praktyki pokutnej wprowadzonej przez Cypriana w Kartaginie*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2009, t. 42, z. 2, s. 24-37.
- Słomka J., *Nowe Proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, SACH Series Nova, Katowice 2007.
- Słomka J., *Wprowadzenie*, w: *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, BOK 25, Kraków 2004.
- Staniek E., *Kościół – wspólnota czy społeczność. Zarys eklezjologii pierwszych trzech wieków*, VoxP 6 (1986) z. 10, s. 203-218.
- Staniek E., *Pytania pod adresem „drugiej pokuty”*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, SACH 17, Warszawa 2004, s. 194-213.
- Stanula E., *Elementy montanistyczne w eklezjologii Tertuliana przed formalnym przejściem na montanizm*, SThV 9 (1971) nr 1, s. 105-145.
- Strzelczyk J., *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 1992.
- Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.
- Vannier O., *Les circoncellions et leurs rapports avec l’Eglise donatiste d’après le texte d’Optat*, Revue Africaine 67 (1926), s. 13-28.
- Turek W., *Tertulian*, OŻ 15, Kraków 1999.
- Villette L., *Foi et sacraments*, t. I, Paris 1959.
- Vogt H.J., *Novatian*, EECh.
- Willis G.G., *St. Augustine and the Donatist controversy*, London 1950.
- Wysocki M., *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010.

Wysocki M., *Przebaczenie w pismach św. Cypriana*, Verbum Vitae 18 (2010), s. 187-211.

Żurek A., *Jeden chrzest w jednym i świętym Kościele – w poszukiwaniu istoty donatyzmu*, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, Red. F. Drączkowski, J. Pałucki, P. Szczur, M. Szram, M. Wysocki, M. Ziółkowska, Lublin 2012, s. 123-131

IV. Pomoce

Altaner B., Stuiber A., *Patrologia*, tłum. P. Paciorek, Warszawa 1990.

Baus K., *From the Apostolic Community to Constantine*, w: H. Jedin, ed., *History of the Church*, Wellwood 1980.

Blaise A., *Dictionnaire latin-française des auteurs chrétiens*, Turnholt 1954.

Di Bernardino A., *Historia teologii*, t. I: *Epoka patrystyczna*, red. B. Studer, Kraków 2003.

Encyclopedia of the early Church, Di Berardino A. Institutum Patristicum Augustinianum (ed), tłum. A. Walford, wstęp, bibliografia W.H.C. Frend, Cambridge 1992.

Padovese L., *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, Kraków 1994.

Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000.

Quasten J., *Patrologia, Fino al Concilio di Nicea*, Casale Monferrato, 1980.

Simonetti M., Prinziavalli E., *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato 1999.