

Velikonočna homilija "In sanctum Pascha"

Starodavna velikonočna homilija "In sanctum Pascha" (IsP) je bila relativno dobro poznana. Njeno avtorstvo so pripisovali različnim cerkvenim očetom, kot so Hipolit Rimski, papež Kalist ali Janez Krizostom. Nautin je njen nastanek pripisal neznanemu avtorju, ki je bil pripadnik kvartodecimanov in je po Cantalamessinem prepričanju živel v 2. stol. po Kr.¹

V velikonočnem bogoslužju so kvartodecimani brali 12. poglavje 2. Mojzesove knjige. V tem odlomku so postavljeni temelji praznovanja judovske pashe oz. velike noči, napisana pa so tudi navodila, ki jih za izhod iz Egipta Mojzes dobi od Boga.² Prav to poglavje 2 Mz je uporabljeno tudi v IsP. Kvartodecimani so kristjani iz Male Azije in Sirije, ki so sledili izročilu evangelista Janeza. Veliko noč so tako kot Judje praznovali 14. nisana, od koder izvira tudi njihovo ime. Praznovanje judovske velike noči je predpoda krščanskega praznovanja; velikonočno jagnje je predpoda Kristusa, ki je pravo velikonočno jagnje; samega sebe je darovalo za to, da je ljudi osvobodilo iz sužnosti greha.³ Za njih Kristusova smrt predstavlja dopolnitev starozavezne velike noči.⁴ V naslednjih vrsticah se bomo srečali s starodavno velikonočno pridigo in se osredotočili na njene odrešensjske poudarke.

ZGRADBA ISP IN NJEN ODNOS S STARO IN NOVO ZAVEZO

Preden pogledamo odrešensjski vidik te starodavne pridige, hitro preglejmo še njeno zgradbo. Patrolog Visonà je z raziskovanjem prišel do naslednje strukture:

- 1–3: uvodna pesem oz. himna;
 - 4–7: načrt govora v povezavi z 2 Mz 12;
 - 8–42: starozavezna velika noč (Postava) in njena dovršitev;
 - 9–15: velikonočna skrivnost v luči Postave;
 - 17–42: razlaga 2 Mz 12;
 - 43–61: velika noč Besede in njena uresničitev;
 - 45–48: učlovečenje;
 - 49–58: trpljenje in smrt;
 - 59–61: poveličanje;
 - 62–63: zaključna himna in zaključek.⁵
- Homilija se prične z uvodno himno, ki takoj pokaže na povezavo med 2 Mz 12 in

Kristusovo smrtjo. Avtor te pridige tako pravi, da je Kristus skrivnostno veliko noč, ki jo Postava obhaja kot podobo, resnično dovršil.⁶ Tako velika noč človeku daje nesmrtnost, življenje, ozdravljenje in vstajenje, torej odrešenje.

Kot vidimo, avtor veliki noči pripisuje različne lastnosti. To je značilnost enkomija, ki je neke vrste hvalnica. Z njim se osebku pripiše različne možne lastnosti, pri čemer pride do dolgega naštevanja le-teh, hkrati pa se uporablja tudi anafore, sinonime ipd.⁷ To retorično figuro so v antiki med drugim uporabljali takrat, ko so govorili npr. o zakonih, etiki, filozofiji, pa tudi tudi takrat, ko so govorili o bogovih, na primer v himnah, s katerimi so želeli slaviti kreposti določene-ga boga.⁸

Uvodni himni sledi pripoved in nato razlaga odlomka 2 Mz 12, v katerem ima osrednje mesto judovsko velikonočno jagnje. Tako iz uvodne pesmi kot iz eksegeze je razvidno, da avtor tega govora Sveto pismo razlaga s pomočjo tipologije, ki je kristocentrična. Običajno ima tipologija dva vidika: predpodobo (πρωτότυπος/παράδειγμα) in podobo (τύπος), toda Visonà pri avtorju IsP prepozna še tretji vidik tipologije, ki je popolno uresničenje oz. resnica (ἀλήθεια). Medtem ko je odnos med predpodobo, ki je v nebesih, ter podobo nezgodovinski in alegoričen,⁹ pa je odnos med podobo in uresničenjem predpodobe zgodovinski.¹⁰ Prepoznamo lahko naslednjo pot, ki jo prehodi tipologija: v začetku je predpodoba, ki ji sledi podoba, njej pa sledi popolno uresničenje, nato pa se tipologija dejansko ponovno zaključi v nebesih. Za lažje razumevanje pravkar povedanega si pogledjmo primer iz Velikonočne homilije nam neznanega kvartodecimanskega avtorja. Med pashalno večerjo so morali Judje v rokah imeti palice (prim. 2 Mz 12,11), ki so znamenje Božje moči in imajo moč Besede (nezgodovinsko, alegorija). Prav tako pa so tudi podoba palice, na kateri je počivalo sedem Božjih duhov,¹¹ torej so podoba križa, na katerem je umrl Kristus (tipologija).

Za kvartodecimane je pomembna predvsem povezava med judovskim velikonočnim jagnjetom in pravim velikonočnim Jagnjetom, ki je Jezus Kristus. Judovsko pashalno jagnje, ki je bilo umorjeno, da bi rešilo izvoljeno ljudstvo, je podoba Jezusa Kristusa, ki je bil umorjen na križu, da bi rešil novo izvoljeno ljudstvo. Ta tipologija je zelo jasna. Govornik pa razloži tudi jagnjetove lastnosti; tako npr. pove, kaj pomeni, da je bilo jagnje staro eno leto in neoporečno. "Neoporečno pomeni, da prihaja iz nebes, enoletno pa, da je na zemlji. Leto, ki je namreč zemeljska časovna mera in ki se združuje s samim seboj ter se obrača k samemu sebi, s svojim ponavljajočim se ciklusom posnema neskončnost časa."¹²

Če ta tipologija velja za jagnje, velja tudi za judovsko veliko noč, ki je podoba Kristusove velike noči. Če se vrnemo k IsP 1, kjer avtor pravi, da nam Kristusovo trpljenje prinaša 'ne-trpljenje' in njegova smrt nesmrtnost, lahko s Cantalamesso zaključimo, da je krščanska velika noč v 2. stol. slavila Kristusov prehod iz življenja v smrt, slavila je "blaženo trpljenje", iz katerega izvira človekov prehod iz smrti v življenje.¹³ Kristusovo trpljenje ima torej posledice za človeka.

TELO, DUŠA IN DUH

Da bomo lažje razumeli odrešenjske vidike te starodavne velikonočne pridige, moramo najprej spoznati avtorjevo razumevanje človeka in njegovo kristologijo. Pogledjmo najprej njegovo razumevanje človeka.

Njegov antropološki jezik ni vedno dosleden. To pride do izraza, ko govori o človekovi zgradbi. Na nekaterih mestih se zdi, da je človek sestavljen iz duše/duha in telesa (dihotomija), na drugih mestih pa dobimo vtis, da je človek sestavljen iz treh delov (trihotomija): duha, duše in telesa. V IsP3 pridigar govori o človekovi duši (ανθρωπίωη ψυχή), ki je s Kristusovim vstajenjem oživiljenja v novo življenje, v IsP 10 pa govori o materialistični duši (ύλομανούσης ψυχής), ki jo mora Mojze-sova Postava pripraviti na to, da bo sprejela

Božje seme. Prepričan je, da Božji Duh mazili človeško dušo in jo tako pripravi na to, da postane njegovo prebivališče.¹⁴ V drugih delih pridige pa govori o človeškem duhu (πνεῦμα). V 47. poglavju tako govori o telesu in duhu. To naredi zato, ker želi uporabiti izraz, ki mu bo služil pri branjenju kristološke sheme,¹⁵ s pomočjo katere poskuša razložiti učlovečenje. V zgoraj omenjenih odlomkih avtor govori o "dvodelnosti" človeka.

V 58. poglavju pa naposled uvede še tridelno predstavo človeka, ki je sestavljen iz telesa (σῶμα), duše (ψυχή) in duha (πνεῦμα). To je povezano z razumevanjem nauka o vstajenju. Pri razumevanju duha se izkaže, da je naš pridigar pod vplivom stoičnega monizma, ki ne dopušča pluralnosti duhov, niti radikalne različnosti med duhom in materijo. Duh, ki je vdihnjen v človeka, ima zato delež pri Božjem Duhu oziroma Logosu.¹⁶

Kakorkoli že razumemo človeka, pridigar v 47. poglavju pove, da cel človek potrebuje odrešenje, ker je padel v sužnost greha in smrti. To pomeni, da ni samo človeško telo tisto, ki ga mora Odrešenik rešiti smrti, ampak da odrešenje potrebujeta tudi duša in duh.

KRISTOLOGIJA IN SOTERIOLOGIJA V ISP

Ker je Kristus tisti, ki je prišel odrešiti človeka, sta tesno povezani tudi kristologija in soteriologija. Temelj odrešenja je resničnost učlovečenja. V pridigi tako lahko beremo, da če bi samo človekov duh padel v sužnost greha in smrti, bi bil slovesen prihod v telesu nepotreben, saj telo ne bi prispevalo k zmagi niti nad grehom niti nad smrtjo. Toda potrebno je bilo tako izbrisati greh kot osvoboditi telo.¹⁷ V teh mislih se jasno odraža to, kar bi lahko imenovali soteriološki aksiom in so ga v različnih teoloških situacijah zagovarjali različni cerkveni očetje: "To, kar ni prevzeto, ni ozdravljeno, česar Kristus ni prevzel, ni niti ozdravil."¹⁸ Iz pravkar povedanega izhaja, kako pomembno mesto pri nauku o odrešenju imajo telo, duša in duh. Za pridigarja iz 2.

stoletja ni nobenega dvoma, da je Kristus zagotovo človek in tudi Bog. Tako pravi: "Kot Bog (Θεός) in človek (ἄνθρωπος) je torej naš veliki Jezus prišel med nas. Naj ne bo nikogar, ki tega ne bi veroval. Vrhovni (ἡγεμονικόν) Duh (πνεῦμα) se je nahajal v človeškem telesu (σῶμα)."¹⁹ V pridigi se petkrat pojavi dvojica človek in Bog, ki se nanaša na Jezusa Kristusa. V ozadju uporabljanja te dvojice lahko vidimo boj proti gnosticizmu.

V 46. poglavju pridigar to dvojico uporabi, ko govori o Kristusovem rojstvu iz Boga in iz Marije.²⁰ V kontekstu kvartodecimske velikonočne homilije je logično vztrajanje pri govoru o Kristusu kot človeku in predvsem o njegovem telesu. Če namreč avtor želi govoriti o Kristusovem trpljenju, potem mora biti Kristus človeško bitje. Prav ta vidik nam pomaga tudi razumeti, zakaj so se kristjani iz Male Azije in Sirije tako krčevito upirali doketizmu in gnosticizmu, ki sta zavračala vero v resničnost učlovečenja.

Neznani avtor te pridige poudarja pomen odrešenjskega vidika. To se odraža tudi v IsP 47, kjer lahko govorimo o kristologiji Duha in telesa (πνεῦμα – σῶμα), ki je neke vrsta alternativa kristologiji Bog-človek. Cantalamessa je prepričan, da shema Duh-telo "poudarja prav to soteriološko vlogo nauka o dveh naravah v Kristusu. Jezus je Duh in telo, da lahko z Duhom odreši duha in s telesom pozdravi človeško telo."²¹

Kot smo omenili že zgoraj, kjer smo govorili o di- oz. tri-hotomiji človeka, neznani kvartodecimanski avtor proti koncu svojega nagovora uporabi trihotomno delitev človeka; najprej, ko govori o Kristusovi smrti: "O križanje, ki se širi v vso stvarnost! O, resnično eden, ves v vseh stvareh! Nebesa pridobijo tvojega DUHA, raj tvojo DUŠO – pravi namreč: Danes bož z menoj v raj, – in zemlja njegovo TELO."²² Cantalamessa meni, da je Kristusova duša povezana s spustom v predpeklo. Toda, kot smo pravkar videli, v besedilu piše, da je duša določena za raj. Po prepričanju italijanskega patrologa raj v tem kontekstu pomeni onstranstvo, šēol. Iz pravkar navedenega

odlomka bi lahko sklepali, da si je pridigar predstavljal, kako se v trenutku smrti Kristusova božanskost, torej njegov Duh, loči od človeškosti, torej od telesa in duše, ter se vrne k Očetu. Kristusova duša se za tri dni spusti v predpeklo,²³ da bi rešila celoten človeški rod. Zaradi odrešenjskega načrta "je on prenesel tudi tridnevno bivanje pod zemljo, da bi rešil celoten človeški rod, tako tisti del, ki je bival pred Postavo, tisti del, ki je bival pod Postavo, kot tisti del, ki ga je on pričel. Morda pa je prebil tri dni v grobu tudi zato, da bi celostno obudil živega – dušo, duha in telo."²⁴

Z vstajenjem, ki pomeni tudi združitev Kristusovega Duha, duše in telesa, je on v samem sebi oblekel popolno podobo in je starega človeka spremenil v nebeškega. Po vstajenju je kratek čas ostal na zemlji, potem pa je šel v nebesa.²⁵ Človek, ki ga je Kristus oblekel z učlovečenjem, je bil stari človek, z vstajenjem pa je oblekel nebeškega človeka.²⁶ Človek je tako spet postal Božja podoba. Cantalamessa pravi, da gre tu za konkretno človeškost, za Kristusovo človeškost,²⁷ toda na nek način bi lahko rekli, da je tu v igri celotna človeškost, celotno človeštvo, ki jo je odrešil Božji poseg.

Spoznali smo odnos med soteriologijo in kristologijo v tej stari velikonočni pridigi. V nadaljevanju pa si bomo ogledali pomen Kristusovega trpljenja in križa. Odrešenje je namreč njun sad.

KRISTUSOVO TRPLJENJE IN KRIŽ

Praznovanje velike noči v Mali Aziji in Siriji je bilo tesno povezano s Kristusovim trpljenjem, kar je razvidno tudi iz naše velikonočne pridige: "To je pasha (πάσχα), ki jo je Jezus želel pretrpeti (παθῆν) za nas."²⁸ Njen avtor te misli ni izrekel, da bi s podobnostjo samostalnika *pasha* in glagola *trpeti* izrecno naredil etimološko razlago besede *pasha*, kot je to kot prvi nam znani avtor storil Meliton iz Sarde.²⁹ Toda po Grossijevem prepričanju Melitonova trditev ni utemeljena toliko v etimologiji besede *pasha* iz glagola *pathein*, ki

je zmotna, ampak v tem, da je ta etimologija sintetični termin krščanskega razumevanja pashe (velike noči), ki je v kontinuiteti in diskontinuiteti z judovsko pasho. Vsebina besede *pasha* iz glagola *pathein* je v skrivnostni zmagi nad smrtjo in to ravno preko smrti.³⁰ Ta odnos med Kristusovim trpljenjem in smrtjo ter odrešenjem človeka in stvarstva je tudi v središču velikonočne pridige.

Za to, da je Kristus lahko resnično trpel, se je moral resnično učlovečiti. Učlovečenje, ki je torej predpogoj trpljenja, zagotavlja tudi resničnost odrešenja. S tem, ko je on oblekel ubogo in mrtvo telo, je telo ozdravil vseh naših bolezni in odpravil vsako posamezno pomanjkljivost.³¹ Da bi človeštvo rešil trpljenja, ki ga povzroča greh, se je podrgel trpljenju in "s smrtjo je premagal smrt."³² V središču naše velikonočne homilije je torej Kristusovo trpljenje. Cerkveni očetje, ki pripadajo kvartodecimanom, izhajajo iz Janezovega evangelija, kjer v središču pashe ni Gospodova zadnja večerja, ampak njegova smrt.³³ Tako lahko v anonimni velikonočni pridigi beremo, da Jezus "ni želel toliko jesti (pashe) kot jo pretrpeti, da bi nas osvobodil trpljenja, v katerem smo se znašli, ker smo jedli"³⁴ z drevesa in raju. Maloazijsko obhajanje velike noči je torej praznovanje Kristusovega trpljenja, ki pa ni neka žalna slovesnost, ampak gre za slavje zmage nad smrtjo, za slavje življenja in odrešenja. Križ, na katerem je umrl Kristus, tako postane drevo življenja, ki stoji nasproti drevesu, s katerega sta jedla Adam in Eva, ki sta zato morala umreti. Kdor pa je z drevesa križa, ne umre, ampak živi.³⁵

V teh vrsticah gre za primerjavo med drevesom spoznanja dobrega in zlega iz 1 Mz 2–3 in Kristusovim križem. Tu je avtor uporabil retorično figuro, ki se imenuje *syncrisis* in primerja dve nasprotujoči si stvari oz. osebi ter njune lastnosti.³⁶

Tej retorični figuri, ki primerja drevo iz raja in drevo križa, sledi hvalnica križu oz. enkomij.³⁷ Preden pogledamo, kakšen pomen ima Kristusov križ v našem govoru, pogledajmo še njegov pomen v nekrščanskem svetu.

Križ je bil zelo razširjen simbol, ki je imel različne oblike (egipčanski, grški, latinski, v obliki črke X, svastika) in je pomenil (večno) življenje in božanstvo. Za gnostike je križ predstavljal ločitev plerome od čutnega sveta in nato njuno združitev. V grško-rimskem svetu ni bil nič drugega kot *servile supplicium*, torej kazen za sužnje. V krščanski literaturi so prav kristjani iz Male Azije, ki so bili kvartodecimani, tisti, ki so križ postavili v središče velikonočne skrivnosti.³⁸

Križ za avtorja Velikonočne homilije predstavlja posajen les (ξύλον)³⁹ in drevo odrešenja (φυτὸν εἰς σωτηρίαν αἰώνιον).⁴⁰ To je zelo očitna lastnost križa, na katero smo že opozorili. Na tem drevesu visi Življenje,⁴¹ kar kaže na Kristusa, ki so ga pribili na križ. Križ

tako postane vir novega življenja. Odrešenje in velika noč sta torej neke vrste povratek k drevesu, a ne k drevesu, čigar sadež prinaša smrt, ampak k drevesu življenja. Tu gre torej za povratek k začetkom,⁴² ali še boljše za novo stvarstvo. Križ ne samo da predstavlja, ampak tudi dejansko je zaščita in varstvo, podpora, nagrada in trofeja⁴³ za verujočega človeka. Do sedaj smo spoznali bolj antropocentrični vidik križa, ki je drevo življenja. V nadaljevanju pa avtor predstavi še širše razumevanje križa.

KOZMIČNI KRIŽ IN ANIMA MUNDI

"**T**o drevo, ki napolnjuje nebesne prostore, se je dvignilo z zemlje v nebesa, je čvrsto vraščeno. Je kot nesmrtno drevo, ki

"Slavljen Gospod, ki je naklonil počitek svojemu ljudstvu Izraelu povsem tako, kakor je obljubil. Neizpolnjena ni ostala niti ena od lepih obljub, ki jih je izrekel po svojem služabniku Mojzesu." (1 Kr 8,56)

Foto: Janez Oblonšek



raste med zemljo in nebom, in daje temelj vsem stvarjem, opora vesolja in celotne zemlje, kozmična vez, ki povezuje človeško naravo in naravo vseh različnih vrst; pritrjen je z nevidnimi žebli Duha in zajamčen za božanstvo, da se ne more več odvezati. Z vrhom se dotika neba, z nogami ohranja zemljo čvrsto, z neizmernimi rokami z vseh strani objema neizmernost vmesnih prostorov; bil je povsod in v vsaki stvari."⁴⁴

V tem odlomku Cantalamessa prepozna pridigarjevo skrb, ki je "skrb, ki presega pojmovanje materialnega križa iz lesa v korist duhovnega križa, ki je svetlo ali pa celo nevidno in ki se razprostira po celotnem vesolju."⁴⁵ Ta skrb lahko v bralcu prebudi prepričanje, da avtorju pridige na enkrat ni več mar za resničnost učlovečenja in trpljenja in to zaradi gnostičnega spiritualizma. Vendar temu ni tako, saj tudi ta duhovni križ ostaja Kristusov križ; izvira iz Kristusovega trpljenja, torej iz Kristusovega materialnega in zgodovinskega križa. Kristus je tisti, ki je iztegnil svoje roke, z njimi objel vse stvari in dosegel vsak prostor,⁴⁶ kar pomeni, da ravno to zgodovinsko Kristusovo križanje prinaša odrešenje za celotno stvarstvo.

V ozadju razumevanja križa v IsP 51 in tudi v drugih odlomkih se nahaja ideja duše sveta (anima mundi), ki jo poznajo tako platoniki kot stoiki. Dušo sveta moramo po Platonovo razumeti kot nematerialno silo, ki se razlikuje od telesne stvarnosti, istočasno pa je navzoča v njej, saj v njej deluje. Elementom daje gibanje in življenje, zaradi česar se rojevajo in razmnožujejo neskončne oblike čutnih stvarnosti. Kasneje, po Aristotelu, narava in bog ponovno težita k združevanju. Tako se pojem duše sveta ponovno pojavi pri stoikih, ki govorijo o duhu, o ognju, ki ustvarja, in o mislečem, ki je bog sam. Ta bog medtem, ko oblikuje telesne oblike, materialno prodre svet in se skoraj pomeša z njim. Stoični bog je božja moč, ki je prirojena v naravi.⁴⁷ Križ v obliki črke X, ki je narisana na krogli, je bil grafični simbol duše sveta. Kadar se je grška črka hi – X – nahajala v krogu, je bil to znak

za pleromo. Križ tako pleromo istočasno deli in povezuje. "Križ, ki deli in združuje in ima tako ločevalno kot združevalno funkcijo, je bil podoba življenja, ki prežema vesolje, ga oživlja in ga ohranja združenega."⁴⁸

To funkcijo križa najdemo v drugih besedilih, tudi v gnostičnih. Cantalamessa v svoji knjigi omenja besedilo ki pripada gnostiku Teodotu. Ta valentinjanec je prepričan, da je križ znamenje meje, ki jo ima pleroma. Križ ločuje vernike od nevernikov, kakor meja ločuje svet od plerome. Cantalamessa pa je hkrati prepričan, da to ne pomeni, da je bil avtor naše kvartodecimanske velikonočne homilije gnostik.⁴⁹ Razlog za to podobnost je v tem, da je pridigar uporabljal jezik, ki so ga uporabljali stoiki in ki je že obstajal v grško-rimskem svetu. S tem jezikom in izrazoslovjem je poskušal izraziti resnico o vesoljnem odrešenju, ki je posledica Kristusovega trpljenja in zmage na križu.

V IsP 55 je predstavljen odnos med tem, kar se zgodi s Kristusom na križu, in tem, kar se zgodi v naravi. Izhodišče za to razmišljanje se nahaja v evangelijih, ki govorijo o temi in potresu, ki nastopita ob uri Kristusove smrti (prim. Mt 27,45-51). Kristusova agonija se na zelo dramatičen način odraža tudi v stvarstvu. Avtor pridige pravi, da je malo manjkalo, da zvezde niso padle z neba, sonce pa je za nekaj časa ugasnilo, saj se je zatemnila velika luč (φῶς) sveta (τοῦ κόσμου). Kozmos je postal tako solidaren s Kristusom, da se je skoraj uničil. Ko pa je Jezus izročil svojega Duha v Očetove roke, je s tem rešil celoten kozmos. "Medtem ko je bilo vse pretreseno in razburkano zaradi strašnega potresa in ko je bila vsaka stvar razdejana, glej, je bilo ob dvigovanju Božjega Duha vse kot obujeno in oživljeno (ζωοποιούμενον) ter je našlo svojo trdnost."⁵⁰ Vesolje, ki je trpelo s Kristusom, je rešeno v trenutku Kristusove smrti. Trenutek Kristusove smrti je namreč trenutek, ko umre smrt, zato vse lahko ponovno zaživi. Kristusov križ prinaša luč (φῶς) in življenje (ζωή). Če ti dve besedi, ki sta tako zelo pogosti v tej Velikonočni homiliji,⁵¹ postavimo v obliko križa, dobimo antični anagram.⁵² Z

njim so kristjani izražali svojo vero v odrešenje, ki ga je podaril Kristus, ki je Življenje in Luč, ko je visel na križu:

ϕ
ζ ω η
ς

Kristus je na križu resnično trpel in umrl. Ne glede na to pa kvartodecimska velika noč, ki je dan spomina na Kristusovo smrt, ni dan žalovanja, ampak je dan veselja, saj so teme smrti zaradi Luči Življenja izginile.

ZAKLJUČEK

Velikonočna homilija, ki jo je napisal neznan kvartodecimanski avtor, kaže na tesno povezavo med Kristusom, človeštvom ter odrešenjem tako človeka kot celotnega kozmosa oz. stvarstva. Da bi izrazil to povezo, avtor ne uporablja samo svetopisemskih primerov, ampak tudi retorične figure iz obdobja druge sofistike in nekatere filozofske ideje (npr. duša sveta). V središču velikonočnega sporočila je oznanilo odrešenja, ki ga je napovedal že izhod iz egiptovske sužnosti (prim. 2 Mz 12) in se je uresničilo v Kristusovem trpljenju. Njegovo trpljenje in smrt prinašata odrešenje ne samo človeku, ampak tudi celotnemu stvarstvu.

KRATICE

Aug – Augustinianum, Roma

EF – *Enciclopedia filosofica I, seconda edizione*, ur. GIACON, C. in dr., Centro di studi filosofici di Gallarate, G. C. Sansoni Editore, Firenze 1968

ISP – *In sanctum Pascha, Velikonočna homilija*

NDPAC – *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, DI BERARDINO, A., Institutum Patristicum Augustinianum Roma, Marietti 1820, Milano 2006–2010

SCH – *Sources Chrétiennes*, Éditions du Cerf, Paris

Literatura

In sanctum Pascha, in VISONÀ, G., *Pseudo Ippolito: In sanctum Pascha. Studio edizione commento*, Studia Patristica

Mediolanensia 15, Università Cattolica del Sacro Cuore, Vita e pensiero, Milano 1988

Homélie Pascales I. Une Homélie inspirée du traité sur la Paque d'Hippolyte, a cura di NAUTIN, P., Sch 27, Paris 1950

Sulla santa Pasqua, v: CANTALAMESSA, R., *I più antichi testi pasquali della Chiesa*, Edizioni Liturgiche, Roma 2009

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres Théologiques*, editore GALLAY, P., Sch 208, Paris 1974

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre III*, editore ROUSSEAU A., Sch 211, Paris 1974

MÉLITON DE SARDES, *Sur la Pâque et fragments*, editore PERLER O., Sch 123, Paris 1966

CANTALAMESSA, R., *I più antichi testi pasquali della Chiesa*, a cura di Edizioni Liturgiche, Roma 2009

CANTALAMESSA, R., *La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa*, Marietti, Torino 1971

CANTALAMESSA, R., *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerca sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Vita e pensiero, Milano 1967

CARBONARA, C. "Anima del mondo", EFI, 311–313

DROBNER, H.R., "Pasqua (Omèlie pasquali)", NDPAC P-Z, 3944–3947

GROSSI, V., "Croce, crocifisso", NDPAC A-E, 1295–1298

GROSSI, V., "La Pasqua quartodecimana e il significato della croce nel II secolo", v: Aug 16 (1976) 557–571

GROSSI, V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Cultura Cristiana Antica, Borla, Roma 1983

GROSSI, V., *Redenzione e salvezza nei Padri della Chiesa*, Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica 56, Borla, Roma 2010

LOI, V., "L'omelia "In sanctum Pascha" di Ippolito di Roma", v: Aug 17 (1977) 461–484

NAUTIN, P., *Homélie Pascales I. Une Homélie inspirée du traité sur la Paque d'Hippolyte. Étude, Édition et Traduction*, Sch 27, Paris 1950

SIMONETTI, M., "Ippolito, Ps.", NDPAC F-O, 2599–2604

STEWART-SYKES, A., "Quartodecimani", NDPAC P-Z, 4432–4434

VISIONÀ, G., *Pseudo Ippolito: In sanctum Pascha. Studio edizione commento*, Studia Patristica Mediolanensia 15, Università Cattolica del Sacro Cuore, Vita e pensiero, Milano 1988

1. Prim. R. Cantalamessa, *I più antichi testi pasquali della Chiesa*, a cura di Edizioni Liturgiche, Roma 2009, 12-14. H.R., DR D Drobner, "Pasqua (Omèlie pasquali)", NDPAC P-Z, 3944. V. LOI, "L'omelia "In sanctum Pascha" di Ippolito di Roma", v: Aug 17 (1977) 461-484. P. NAUTIN, Sch 27, 46.
2. M. SIMONETTI, "Ippolito, Ps.", NDPAC F-O, 2600.
3. Prim. ISP 1–2. M. SIMONETTI, "Ippolito, Ps.", NDPAC F-O, 2600. A. STEWART-SYKES, "Quartodecimani", NDPAC P-Z, 4432–4433. V. GROSSI, *Redenzione e salvezza nei Padri della Chiesa*, Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica 56, Borla, Roma 2010, 54.
4. Prim. V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Cultura Cristiana Antica, Borla, Roma 1983, 42.

5. G. VISONÀ, *Pseudo Ippolito: In sanctum Pascha*. Studio edizione commento, Studia Patristica Mediolanensia 15, Università Cattolica del Sacro Cuore, Vita e pensiero, Milano 1988, 49.
6. Prim. IsP 1.
7. Prim. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*. *Ricerca sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Vita e pensiero, Milano 1967, 352.
8. Prim. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 337. V. GROSSI, "La Pasqua quartodecimana e il significato della croce nel II secolo", in *Aug* 16 (1976) 557.
9. V IsP 3 beremo: " ... oznanjevanje starih in novih skrivnosti, ki smo jim lahko priča na zemlji, ki pa jih lahko razumemo le v nebesih."
10. IsP 7 trdi: "Te podobe, simboli in skrivnosti, so se dejansko zgodili izraelskemu ljudstvu in so se duhovno uresničili v nas. Kasneje... bomo spregovorili tudi o skrivnosti v luči njihove resnične izpolnitve."
11. Prim. IsP 35.
12. Prim. IsP 19, oz. IsP 18–30.
13. R. CANTALAMESSA, *La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa*, Marietti, Torino 1971, 165.
14. Prim. IsP 15.
15. Prim. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 229.
16. Prim. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 226–230.
17. Prim. IsP 47.
18. Prim. GREGOR NAZIANŠKI, *Pismo 101,32*: "Kajti to, kar ni prevzeto, ni ozdravljeno; toda to, kar se je združilo z Bogom, je ozdravljeno." IRENEJ LYONSKI, *Zoper krivoverstva 3,22,1*: "Če namreč (Kristus) ni prevzel človeškega mesa, ni postal niti človek, niti Sin človekov. In če ni postal, kar smo mi, ne bi bilo nič velikega, kar je trpel in preстал."
19. IsP 47.
20. IsP 46: "Če je torej Gospod, Bog, Sin, Kralj, Gospod moči in večni Duhovnik ... in da se ne bi zdelo, kakor bi si lahko mislili nekateri ljudje, da je prišel na zemljo sam od sebe, ne da bi bil rojen, kakor prikazen ali duh." Prim. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 221.
21. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 224.
22. IsP 56.
23. Prim. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 242–246.
24. IsP 58.
25. Prim. IsP 61.
26. Prim. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 259–261.
27. Prim. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 268.
28. IsP 49.
29. Meliton v svojem delu *O veliki noči* 46 pravi: "Τί ἐστὶν τὸ πάσχα;... ἀπὸ τοῦ παθεῖν τὸ πάσχειν. Prim. G. VISONÀ, *Pseudo Ippolito: In sanctum Pascha*, 59.
30. Prim. V. GROSSI, "La Pasqua quartodecimana e il significato della croce nel II secolo", 563–564.
31. Prim. IsP 48.
32. IsP 49.
33. Prim. V. GROSSI, "La Pasqua quartodecimana e il significato della croce nel II secolo", 563.
34. IsP 49.
35. IsP 50: "Posadili so les, da bi nasprotovalo lesu, in pobožno pribili njegovo neomadeževano roko, zaradi tiste roke, ki se je v začetku tako grešno stegnila." (k lesu, op. p.).
36. Prim. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 352. V. GROSSI, "La Pasqua quartodecimana e il significato della croce nel II secolo", 568.
37. Prim. G. VISONÀ, *Pseudo Ippolito: In sanctum Pascha*, 466.
38. Prim. V. GROSSI, "Croce, crocifisso", *NDPAC A-E*, 1295–1296.
39. Prim. IsP 50.
40. Prim. IsP 51.
41. Prim. IsP 50.
42. Prim. V. GROSSI, "La Pasqua quartodecimana e il significato della croce nel II secolo", 568. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 110.
43. Prim. IsP 51.
44. IsP 51.
45. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 127.
46. IsP 16: "To je torej kozmična skrivnost velike noči, ki jo premisslujemo v njeni celotnosti ... tista Beseda, ki je v svoji osebi in po njej pripravila sveto veliko noč." IsP 56: "O, Božje raztezanje v vse stvari in v vsak kraj! O, križanje, ki se razprostira v vso stvarnost. O resnično eno, celo v vseh stvareh!"
47. Prim. C. CARBONARA, "Anima del mondo", *EFI*, 312.
48. V. GROSSI, "La Pasqua quartodecimana e il significato della croce nel II secolo", 569.
49. Prim. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 135–136.
50. IsP 55.
51. Prim. IsP 1; 3; 44; 48; 55; 62.
52. Prim. V. GROSSI, "La Pasqua quartodecimana e il significato della croce nel II secolo", 560.