

## WCIELENIENIE JAKO PODSTAWA TEOLOGII HISTORII U LEONA WIELKIEGO \*

Teologia historii, czyli teologiczna nauka o dziejach, przedstawia w świetle rozumu i objawienia istotę i strukturę bytu historycznego oraz czynniki sprawcze, prawa, cel i sens historii ludzkiej. W tej nadprzyrodzonej wizji historii centralne miejsce zajmuje dogmat wcielenia, od którego zależy nie tylko taka czy inna budowa teologii historii, ale nawet samo jej istnienie. Jasną jest rzeczą, że nie można byłoby mówić o chrześcijańskim rozumieniu bytu historycznego, gdyby się nie przyjmowało rzeczywistości Chrystusa. Jednakże trudno byłoby mówić o chrześcijańskiej teologii historii także i wtedy, gdyby dogmat wcielenia był ujmowany li tylko w kategoriach czysto abstrakcyjnych i esencjalnych. Współczesna bowiem filozofia chrześcijańska odróżnia coraz wyraźniej i konsekwentniej dwa realnie różne współelementy bytu: istotę (*essentia*) i istnienie (*existentia*) i dąży do pełniejszego rozpracowania istnienia jako zbyt często dotychczas zapoznawanego. Ponieważ zaś „historyczne” wiąże się ściśle z „istnieniem”, dlatego współczesna teologia historii wiąże się z natury rzeczy mocno z egzystencjalną interpretacją rzeczywistości<sup>1</sup>.

Esencjalizm i niezrozumienie bytu historycznego zarzuca się często nawet chrześcijańskiemu średniowieczu. Stąd teologia historii zwraca się raczej do myśli patrystycznej jako bardziej

---

Jest to fragment pracy o teologii historii u św. Leona Wielkiego.

<sup>1</sup> Pojęcie i podstawy teologii historii omawiam szerzej w artykułach: *Przegląd głównych zagadnień współczesnej katolickiej teologii historii*, „Ateneum Kapłańskie”, 54 (1957) 179—189 i *U podstaw teologii historii*, „Więź”, 1(1958) 21—33. Dobre wprowadzenie metodyczne do problematyki teologii historii daje G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, cz. II, *Théologie de l'histoire*, Bruges 1949. Bliższe relacje pomiędzy „istniejącym” a „historycznym” omawia m. in. C. Fabro w pracy: *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1957 oraz częściowo w artykule: *Essere e storicita*, „Divus Thomas (P)”, 62 (1959) 155—167.

związanej z kategoriami egzystencjalnymi i historycznymi<sup>2</sup>. Chcąc zaś poznać choćby mały odcinek patrystycznej interpretacji dogmatu wcielenia, nie można pominąć tak istotnego etapu rozwoju katolickiej chrystologii, jaki stanowi zdogmatyzowanie nauki o dwu niez mieszanych naturach w Jezusie Chrystusie: boskiej i ludzkiej, złączonych w jednej osobie Słowa Bożego. Formalnej i uroczystej definicji tej nauki dokonał sobór chalcedoński w r. 451, zwalczający monofizytyzm Eutychesa, ale bliższe sformułowanie jej treści było dziełem wybitnego zachodniego Ojca Kościoła, św. Leona I Wielkiego, papieża w latach 440—461<sup>3</sup>. Można zatem postawić problem, czy Leonowe przedstawienie dogmatu wcielenia stwarza odpowiednią podstawę pod teologię historii, a nawet: czy w samym tym przedstawieniu nie zawierają się już w pewnej mierze dojrzałe elementy tej teologii?

Uczony protestancki, J. L. Leuba, twierdzi, że owa definicja wcielenia w przeciwieństwie do biblijnej przedstawia Chrystusa Pana statycznie i abstrakcyjnie, jako jakiś byt idealny, n'eruchomy, wieczny, słowem: ahistoryczny<sup>4</sup>. Dwaj znani pisarze katolickcy, Karl Rahner SJ<sup>5</sup> i Jean Daniélou SJ<sup>6</sup>, przyjmują,

<sup>2</sup> Por. K. Seeberg, *Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte”, 9(1939)1—81; J. Daniélou, *St Irénée et les origines de la théologie de l'histoire*, „Recherches de science religieuse”, 34(1947)227—231; P. Chiocchetta, *Teologia della storia. Saggi di sintesi patristiche*, Roma 1953.

<sup>3</sup> A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, Tübingen 1909, s. 35; I. F. de Groot, *Conspectus historiae dogmatum*, cz. III, Romae 1930, s. 34 n.; H. Du Manoir, *Saint Léon et la définition dogmatique de chalcédoine*, „L'Année Théologique”, 12(1951)291—304; J. Brinktrine, *Das Konzil von Chalzedon und der Primat des römischen Bischofs*, „Theologie und Glaube”, 41(1951)449—456; H. Rahner, *Leo der Grosse, der Papst des Konzils*, W: *Das Konzil von Chalkedon*, wyd. A. Grillmeier, H. Bacht, t. 3, Würzburg 1951—1954, t. I, s. 323—339.

<sup>4</sup> *L'institution et l'événement. Les deux modes de l'oeuvre de Dieu selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel 1950, s. 49.

<sup>5</sup> *Chalkedon — Ende oder Anfang?*, W: *Das Konzil von Chalkedon*, t. III, s. 3—49. Autor podkreśla jednocześnie wagę dogmatu wcielenia dla budowy teologii historii.

<sup>6</sup> *Christologie et eschatologie*, W: *Das Konzil von Chalkedon*, t. III, 269 nn. Potrzebę specjalnego omówienia stosunku dogmatu wcielenia

że definicja ta daje podstawy dla późniejszej teologii historii, ale pomijają ewentualne elementy właściwej teologii historii w nauce samego Leona Wielkiego o wcieleniu.

Przystępując więc do badania egzystencjalnych i historycznych elementów w Leonowym przedstawieniu dogmatu wcielenia lub z niego bezpośrednio wynikających, należy na nowo przeprowadzić odpowiednią analizę jego mów i listów<sup>7</sup>, w dużej mierze różną od tej, jaką stosowały znane prace na temat chrystologii Leonowej o charakterze raczej esencjalnym<sup>8</sup>. Poglądy Leona dotyczące innych ważnych dla teologii historii zagadnień, np. sensu życia doczesnego, roli szatana w historii, eschatologii itp. będą omówione w próbie przedstawienia całości elementów teologii historii u Leona; tutaj chodzi przede wszystkim o przedstawienie dogmatu wcielenia jako podstawy teologii historii u Leona.

Doskonałym wprowadzeniem do Leonowego rozumienia dogmatu wcielenia jako podstawy chrześcijańskiej wizji rzeczywistości doczesnej jest jego krytyka herezji, począwszy od najstarszych aż do jego czasów. Przy czym tutaj można szukać jakiegoś podstawowego rysu myśli papieża. Bo wbrew temu, co pisze ks. W. Wojtasik, że mianowicie „wszystkie (przed Apoli-

---

do historii doczesnej, m. in. w oparciu o formułę chalcedońską (a więc i Leonową) podkreślają: F. K. O'Shea, *The human activity of the Word*, „The Thomist”, 22 (1959) 143—232 oraz J. Mouroux, *La conscience du Christ et les temps*, „Recherches de science religieuse”, 47 (1959) 321—344.

<sup>7</sup> Problematykę wcielenia porusza Leon bardzo często, głównie jednak w *Mowach na Boże Narodzenie* oraz w *Liście 28* (zw. Tomus I) do patriarchy Konstantynopola Flawiana przeciwko herezji Eutychesa i w *Liście 165* (zw. Tomus II) do cesarza Leona, powtarzającym w zasadzie treść poprzedniego. Obydwa listy wydał krytycznie C. Silva-Tarouca SJ, *S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum... et epistula ad Leonem I Imp.*, Romae 1932 (Textus et documenta 9). Por. też: A. Huyg, *S. Leo de Grote. Over de Menschwording van Christus*, Antwerpen 1941.

<sup>8</sup> Por. Ph. Kuhn, *Die Christologie des Papstes Leo I des Grossen in systematischer Darstellung*, Würzburg 1894; R. Galli, *San Leone Magno e i suoi scritti*, „Didaskaleion”, VIII/2 (Torino 1930) s. 51—235; ks. W. Wojtasik, *Nauka św. Leona I Papieża o Słowie Wcielonym*, Warszawa 1936; M. J. Nicolas, *La doctrine christologique de saint Léon le Grand*, „Revue Thomiste”, 51 (1951) 609—660.

narym z Laodycei) błędne chrystologie powstawały jako konsekwencje błędnych nauk trynitarских, a nie z dążeń do określenia nauki o Słowie Wcielonym"<sup>9</sup>, Leon Wielki uczy, że przyczyną niemal wszystkich błędów w wierze, łącznie z trynitarскими, było błędne rozumienie dogmatu wcielenia<sup>10</sup>. Przez to samo papież stawia problem poprawnej interpretacji wcielenia w miejscu centralnym.

Biorąc pod uwagę treść błędnych nauk na temat wcielenia, papież układa je często w taki schemat, w którym widać wyraźnie jednostronność i skrajność tych błędów: albo odmawianie Chrystusowi człowieczeństwa, albo bóstwa: albo umniejszanie prawdziwego bóstwa czy człowieczeństwa Chrystusowego, albo zaprzeczanie ich obopólnego związku<sup>11</sup>. W myśl więc tego schematu prawdziwą jest jedynie teza leżąca pośrodku, że mianowicie w Chrystusie spotkały się w sposób specjalny dwa rzeczywiste, pełne i niez mieszane światy: boski ludzki, czyli wieczny i historyczny. Jest to teza katolicka.

Na jednym krańcu stoją według Leona dokeci, do których stosuje inną nazwę, a mianowicie: *Phantasmatici Christiani*<sup>12</sup>. Zalicza się do nich wyraźnie lub *implicite* takich heretyków jak: Szymon Mag, Bazylides, Walentyn, Cerdon, Marcjon, Sabeliusz i Manes<sup>13</sup>. Była to herezja sięgająca do początków chrześcijaństwa. Jej punktem wyjścia był absolutny dualizm między Bogiem a światem doczesnym. W konsekwencji uczyła, że Bóg nie spotkał się ze światem historii nawet w Chrystusie.

Leon zwalcza tę wielokształtną herezję nie na podstawie modnych wtedy, abstrakcyjnych spekulacji neoplatonickich ale w oparciu przede wszystkim o historię. Uważał, że odmawianie

<sup>9</sup> Op. cit., s. 14.

<sup>10</sup> *Sermo* 28, 4, PL, 54, 223.

<sup>11</sup> Ogólne katalogi herezji zob. *Serm.* 16, 3; *Serm.* 24, 5; *Serm.* 28, 3—4; *Serm.* 30, 2; *Epistola* 15, 1—6; *Ep.* 59, 4—5. List 15 (do Turribiusza, biskupa Astorgi, przeciwko pryscylianom) jest dziś uważany ogólnie za autentyczny. Por. L. A. Luengo, *S. Toribio Ep. de Astorga*, Madrid 1939.

<sup>12</sup> Nazwa ta pojawia się u Leona w czasie zwalczania monofizytyzmu. Por. np. *Serm.* 65, 6, PL 54, 363; *Ep.* 124, 6, PL 54, 1065.

<sup>13</sup> Por. np. *Serm.* 16, 3; *Ep.* 21, 3; *Ep.* 22, 3; *Ep.* 26, 1; *Ep.* 15, 4; *Serm.* 16, 3; *Ep.* 124, 2; *Serm.* 16, 3; *Serm.* 24, 5; *Serm.* 28, 4; *Ep.* 15, 1; *Serm.* 16, 4; *Serm.* 24, 4—5 i inne.

Chrystusowi człowieczeństwa, to nie tylko odmawianie ludzkich cech esencjalnych, ale przede wszystkim konkretnego bytowania historycznego. Nie jest to jakaś nowa podstawa dowodzenia, stosowali ją już św. Paweł<sup>14</sup>, św. Jan Ewangelista<sup>15</sup>, a zwłaszcza św. Ignacy Antiocheński<sup>16</sup>, ale jest znamienne, że papież rozwija tę podstawę historyczną już znacznie szerzej i wyzwała się skutecznie w tym względzie spod panującego podówczas alegoryzmu w tłumaczeniu Pisma św.

Papież pisze, że dokeci nie wierzyli w prawdę ludzkiego ciała w Chrystusie<sup>17</sup>, ciało to uważali za „pozorne”, „udawane”, „iluzoryczne”, a więc nie istniejące w rzeczywistości<sup>18</sup> i podlegające prawom historii: *Christum... in vera hominis natura esse non credunt, sed per quamdam illusionem ostentata videri volunt quae vera non fuerint*<sup>19</sup>. Powtarzając się ustawicznie u Leona słowa: *veritas, vera, vere* itd. w odniesieniu do ludzkiej natury Chrystusa oznaczają nie tyle logiczną zgodność oderwanych pojęć, ile sąd egzystencjalny, stwierdzający rzeczywiste historyczne istnienie. Takie znaczenie wyznacza często choćby sam kontekst, mówiący o zjawiskach historycznych i przez historię przekazywanych: *in vera natura... natum esse... quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis... ostentata videri volunt quae vera non fuerint*<sup>20</sup>, albo: *Cum itaque... regentes vel audientes Evangelium... nolite quidquam horum ascribere falsitati... ut nec falsa videantur documenta corporea*<sup>21</sup>. Ponadto tej „prawdziwej” naturze Ojciec Kościoła przypisuje konkretne czynności historyczne takie, jak przeżywanie głodu

<sup>14</sup> Zob. List do Kolosan 1, 19—23; 2, 9. Teksty te św. Leon przytacza często.

<sup>15</sup> Zob. Ewangelia św. Jana 1, 14; 19, 35; 1 List św. Jana 1, 1—3; także ustawicznie cytowane przez papieża.

<sup>16</sup> Por. charakterystyczny fragment listu do Tralles 9, 1—2.

<sup>17</sup> Por. *Ep. 124*, 2, PL 54, 1063.

<sup>18</sup> *Ibid.*; *Serm. 30*, 2, PL 54, 230; *Serm. 35*, 1, PL 54, 805.

<sup>19</sup> *Ep. 15*, 4, PL 54, 682.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Serm. 46*, 2, PL 54, 293. Specjalne znaczenie słów: *documentum* i *testimonium* u Leona wymaga osobnego uwzględnienia, szkoda, że zostało pominięte w słowniku dzieł Leona sporządzonym przez siostrę M. M. Mueller, *The Vocabulary of Pope St. Leo the Great*, Washington 1943.

i pragnienia, robienie błota przy pomocy śliny, spanie, płacz, cierpienie, ukrzyżowanie, śmierć: słowem wszystkie czynności opisane w ewangeljach: *omnesque eius corporeas actiones*<sup>22</sup>. Poza tym „prawdziwe” przeciwstawia nie tyle fałszowi logicznemu, ile rzeczy nieistniejącej niehistorycznej: *passionem et resurrectionem eius simulatam dicunt fuisse, non veram*<sup>23</sup>. A sam przecie doskonale odróżnia sąd czysto esencjalny: *Quia sicut sancte veraciterque dixistis, perfectionem incrementum, et adiectionem plenitudo non recipit*<sup>24</sup>.

Historyczne dowodzenie Leona Wielkiego zakłada realizm poznania najpierw empirycznego, a następnie historycznego. Przeciwno doketom podnosi, że ludzi, którzy się z Chrystusem stykali, nie mogły wprowadzać w błąd oczy, uszy, dotyk i wszystkie zmysły, które przecie ujmują rzeczy konkretne, a nie ogólną ideę<sup>25</sup> i to doświadczenie daje niezbite argumenty cielesnego, historycznego istnienia i działania Chrystusa; są to po prostu *documenta corporea* lub *testimonia naturae*<sup>26</sup>. Dokumenty te wystarczały w ujęciu Leona, żeby się przeciwstawić skutecznie poglądom Walentyna, że ciało Chrystusa pochodziło z nieba lub z wyższych, pozahistorycznych pierwiastków, bo na ich podstawie ciało Chrystusa dawało się poznać jako historyczne<sup>27</sup>.

Na drugim krańcu schematu znajdują się heretycy odmawiający Chrystusowi bóstwa: Cerynt (nie wymieniany z imienia), Paweł z Samosaty, Fotyn i Pryscylian<sup>28</sup>. Leon Wielki mniej poświęcił uwagi przeciwnikom bóstwa w Chrystusie, którzy za jego czasów byli nieliczni. Ale i w tej kwestii, wspominając o dawnych herezjach tego rodzaju, wypowiada pewne poglądy związane z właściwym rozumieniem historii Słowa Wcielonego. Chodzi tu głównie o przeciwstawienie się naturalizmowi histo-

<sup>22</sup> *Ep.* 59, 1, PL 54, 867.

<sup>23</sup> *Serm.* 9, 4, PL 54, 163.

<sup>24</sup> *Ep.* 62, 2, PL 54, 1145. Por. także Mueller, op. cit., s. 180.

Por. *Serm.* 30, 2, PL 54, 230; *Serm.* 46, 2, PL 54, 293.

<sup>26</sup> Por. *Serm.* 46, 2, PL 54, 293; *Serm.* 76, 8, PL 54, 411; *Ep.* 15, 17, PL 54, 682—690.

*Serm.* 28, 4, PL 54, 224; *Serm.* 30, 2, PL 54, 230; *Ep.* 35, 1, PL 54, 805.

<sup>28</sup> *Serm.* 28, 4—5, PL 54, 223 n.; *Serm.* 96, 2, PL 54, 467; *Ep.* 15, 2—3, PL 54, 681 n.; *Ep.* 69, 5, PL 54, 871.

rycznemu, który wszystkie zjawiska historyczne tłumaczy z góry naturalnie. W rozumieniu papieża rzeczywistość historyczna ma swoje określone granice, które mogą być niekiedy przekraczane przez zjawiska nadprzyrodzone. Ma to miejsce w przypadku Chrystusa. Wyciąganie wniosków z historycznych okoliczności Jego narodzenia (*ex documentis nativitatis*) i późniejszych doczesnych czynności, że był to tylko człowiek, sprzeciwia się najwyraźniej innym faktom, które jako takie przekraczają porządek zdarzeń naturalnych, jak to: dziewicze poczęcie i urodzenie, cudowne zjawiska przy narodzeniu, głos z nieba o synostwie Bożym, leczenie chorych, wskrzeszanie umarłych itp.<sup>29</sup>. Jednocześnie poznanie historyczne zdolne jest uchwycić transcendencję tych faktów, żeby wykazać fałszywość poglądu, iż Chrystus był *non dissimilis caeteris mortalibus*<sup>30</sup> i żeby je odróżnić od czysto doczesnych: *Licet ergo... una persona sit, quae inseparabiliter atque indivise communes habeat actiones, intelligendae tamen sunt ipsorum operum qualitates*<sup>31</sup>.

Więcej oryginalną naukę w tym względzie, choć nie mniej niedorzeczną, głosili pryscylianie. Leon przytacza dwie wersje ich nauki o wcieleniu Chrystusa: 1. że Chrystus to moc (*virtus*) boża, która wzięła swój początek z niewiasty w czasie, 2. że Chrystus to zwykły człowiek, na którego Bóg zesłał jedną ze swych mocy. Papież zwalcza obydwie wersje na podstawie dokładnego rozróżnienia świata boskiego od historycznego i historycznego obiektywizmu. W ostatniej bowiem wersji heretycy ci zbiegają się z nauką doкетов, a w pierwszej Bogu przypisują czas i historię<sup>32</sup>. W jednym i drugim przypadku nie byłoby prawdziwego spotkania Boga z historią w Chrystusie: albo nie byłby On prawdziwym Jednorodzonym Synem Bożym, albo nie byłby Synem kobiety<sup>33</sup>.

Dalszą jednostronnością i skrajnością heretycką jest umniejszanie bóstwa lub człowieczeństwa Chrystusowego. Według

<sup>29</sup> Por. *Ep.* 124, 5, PL 54, 1065; *Ep.* 165, 6, *Silva-Tarouca*, s. 54.

<sup>30</sup> *Serm.* 30, 2, PL 54, 230.

<sup>31</sup> *Ep.* 165, 6, *Silva-Tarouca*, s. 54.

<sup>32</sup> *Ep.* 15, 2—3, PL 54, 681 n. Por. P. Th. Cacciari, *De Priscillianistarum haeresi et historia*, PL 55, 991—1066.

<sup>33</sup> *Ep.* 15, 3, PL 54, 682.

Leona bóstwo umniejszali przede wszystkim arianie. Podobnie jak pryscylianom, wyrzuca im papież przypisywanie czasu i historii światu boskiemu oraz wypaczenie pojęcia Boga przez pojmowanie Chrystusa jako „mniejszego Boga”<sup>34</sup>. Nie kwestionuje zaś tych poglądów, które przyznają Chrystusowi ludzkie, historyczne istnienie jako człowiekowi. Zarzuca im tylko jednostronność i brak konsekwencji w tłumaczeniu słów i czynów Chrystusowych: *quam (formam servialem) idem Filius Dei ut ostendat in se non discretas, neque alterius esse personae, sic cum eadem dicit: Pater maior me est; quemadmodum dicit cum eadem: Ego et Pater unum sumus*<sup>35</sup>.

Człowieczeństwo w Chrystusie umniejszali według Leona przede wszystkim apolinaryści. Idąc za neoplatońską trychotomią, wyróżniającą w człowieku trzy elementy: ciało, *psyche* i *nus*, Apolinarys uczył, że Chrystus nie był pełnym człowiekiem, bo Słowo przyjęło miejsce i funkcje duszy rozumnej (*nus*)<sup>36</sup>. W takim ujęciu okrojone człowieczeństwo Chrystusa byłoby tylko pewnym transparentem Boga w historii. Leon odpowiada, że takie ujęcie sprzeciwia się faktom historycznym, które dowodzą pełni człowieczeństwa w Chrystusie<sup>37</sup>, a nawet prowadzi do pomieszania Boga z rzeczywistością historyczną, bo samo bóstwo Słowa byłoby cierpiętliwe i śmiertelne<sup>38</sup>, albo wprost samo Słowo zamieniłoby się w ciało<sup>39</sup>.

Ostatnią wreszcie grupę stanowią według Leona herezje nie rozumiejące rodzaju zjednoczenia natur w Chrystusie: głównie nestorianizm z jednej strony, a monofizytyzm Eutycheusa z drugiej. Nestoriusz — jak referuje papież — uczył, że w Chrystusie były dwie osoby: boska i ludzka, złączone ze sobą nie fizycznie, ale jak mieszkaniec z mieszkaniem<sup>40</sup>. Z tego

<sup>34</sup> *Serm.* 28, 4, PL 54, 223; *Serm.* 25, 3, PL 54, 210.

<sup>35</sup> *Serm.* 23, 2, PL 54, 200.

<sup>36</sup> Por. H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1904; B. Skard, *Die inkarnation*, Stuttgart 1958, s. 85 n.

<sup>37</sup> *Verus homo, integram sibi nostram perfectamque naturam veritate et carnis et animae univit* (*Serm.* 96, 2, PL 54, 467).

<sup>38</sup> Por. *Serm.* 28, 4, PL 54, 224; *Ep.* 165, 2, *Silva-Tarouca*, s. 47.

<sup>39</sup> *Ep.* 59, 5, PL 54, 871 n.

<sup>40</sup> *Serm.* 23, 1, PL 54, 200.



wynikałoby, że istniało dwóch Chrystusów: jeden historyczny, drugi wieczny, a więc że nie było w Nim związku bytu historycznego z boskim. Doktor Kościoła przeciwstawia się tym poglądom z jednej strony w oparciu o ogólnie przyjmowaną wtedy tezę, że bez wcielenia faktycznego nie byłoby skutecznego odkupienia, a z drugiej strony w oparciu o dane ewangelijne o Chrystusie jako jednym bycie występującym w historii <sup>41</sup>.

Eutyches natomiast nawiązał w pewnej mierze do chrystologii doкетов, jakkolwiek w złagodzonej formie, bo po określeniu macierzyństwa bożego Maryi na soborze efeskim, pole poruszania się było wąskie. Opierając się nie na historycznym rozumieniu Pisma św., lecz na racjonalistycznych spekulacjach <sup>42</sup>, doszedł do przekonania, że po wcieleniu natura boska wchłonęła w siebie naturę ludzką i ubóstwiła ją tak, że pozostała w Chrystusie już tylko jedna natura boska <sup>43</sup>.

Leon Wielki zwalcza tę herezję dokładnie i ciągle, bo rozwijała się za jego pontyfikatu. W zasadzie oparł się na takich samych argumentach, jakie stosował przeciwko doketom. Uważał bowiem, że z nauki Eutychesa wynika z koniecznością wniosek, iż ludzka natura w Chrystusie była tylko pozorna. Według papieża jest to przekreślenie obiektywizmu poznania empirycznego u współczesnych Chrystusowi i poznania historycznego w ogóle, podważenie wartości ewangelii jako przekazujących fakty z życia Jezusa oraz odrzucenie historycznej natury tych faktów <sup>44</sup>. Fakty te w ujęciu Leona są tak historycznie pewne, że odmawianie im prawdziwej natury ludzkiej jako podłoża, równa się przypisywaniu ich niezmiennej, pozahistorycznej, naturze boskiej, co narusza już samo pojęcie Boga i miesza historię ze światem boskim <sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Ep. 102, 3, PL 54, 986.

<sup>42</sup> Zob. A. Grillmeier SJ, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, W: *Das Konzil von Chalkedon*, t. I, s. 5—202; Th. Camelot OP, *De Nestorius à Eutyches: L'opposition de deux christologies*, *ibid.* s. 213—242.

<sup>43</sup> Por. Ep. 28. Polskie tłumaczenie „Tomu I” Leona podaje ks. bp K. Tomczak, *Św. Leon Wielki, Mowy*, Poznań 1958, s. XXXVIII—XLIX.

<sup>44</sup> Ep. 28, 4—5, *Silva-Tarouca*, s. 26—29; *Serm.* 28, 4, PL 54, 224; Ep. 88, 2, PL 54, 928 i inne.

<sup>45</sup> *Serm.* 28, 5, PL 54, 224 n.

Poprawne rozumienie świata boskiego i historycznego oraz miejsca i roli historii we wcieleniu podaje papież szerzej i dokładniej przy swym pozytywnym wykładzie o Słowie Wcielonym. Już na początku można zaznaczyć, że wykład ten jest daleki od ahistorycznych spekulacji esencjalnych, choć wyraża w sobie także ścisłą logikę pojęć, ale jest oparty prawie zawsze na podłożu historycznym. Przy czym stałymi, powtarzającymi się stale elementami tego wykładu są: natura boska i ludzka w Chrystusie jako odrębne i niez mieszane oraz ich jedność w Osobie Słowa: „Że słowo ciałem się stało — mówi Leon — nie znaczy to, żeby boska natura zmieniła się w ciało, jeno że słowo przyjęło ciało w jedność swej osoby. Oczywiście ciało oznacza tutaj człowieka. Z nim wspólny Syn Boży, przedwiecznie zrodzony z istoty Ojca, za sprawą Ducha Świętego... narodził się docześnie... Prawdziwym człowiekiem rodząc się i nie przestając przez to być prawdziwym Bogiem, Pan nasz Jezus Chrystus w sobie dał początek nowemu stworzeniu; w typie swych narodzin nowym duchem typ ludzkości powołał do życia... i tak wszczepił siebie w nas i nas w siebie, że zstąpienie Boga w świat ludzki stało się wyniesieniem człowieka w świat Boży”<sup>46</sup>.

Jeżeli najpierw chodzi o boską naturę w Chrystusie, to trzeba podkreślić, że Leon zwrócił baczną uwagę na oczyszczenie poglądów na nią z elementów doczesnych i historycznych oraz na jej wewnętrzne niez mieszanie z dziejami doczesnymi. W tym względzie ustawicznie przypominał, zwłaszcza przy zwalczaniu heretyków pomniejszających bóstwo Chrystusa, że z życia Bożego, z życia Trójcy Świętej, trzeba absolutnie wykluczyć wszelkie elementy historii doczesnej, a więc: materialność, ograniczoność, przestrzenność, zmienność, stopniowanie, dzielenie na części, momenty czasowe, początek, rozwój, postęp, koniec itd.<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> *Serm.* 27, 2, PL 54, 217. Przy cytowaniu *Mów w języku polskim* wykorzystuję tłumaczenie ks. bpa K. Tomczaka, op. cit. Gdzie przekład ten jest zbyt wolny, stosuję akomodacje własne.

<sup>47</sup> *Serm.* 23, 1—2, PL 54, 200 n.; *Serm.* 25, 3, PL 54, 210; *Serm.* 75, 3, PL 54, 402; *Serm.* 77, 4, PL 54, 413 i inne. Prawdopodobna jest opinia A. P. Langa, że Leon jest autorem używanej do dziś we mszy prefacji o Trójcy Świętej: *Leo der Grosse und die Dreieinigkeitspräfation*, „*Sacris Erudiri*”, 9(1957)116—162.

Jednakże trzeba także mocno podkreślić, że Święty nie pojmował natury boskiej jako jakąś pustą formę logiczną, ideę. Przeciwnie, naturę tę przedstawia jako pełną najwyższej boskiej rzeczywistości, jako sam byt, bodaj jako samo istnienie: *substantiale habet semper existere; hoc est ibi omnia habere, quod semper existere*<sup>48</sup>; *cui cum Patre... in una essentia, hoc quod est esse perpetuum est; nec aliquid illi hac inclinatione* (o wcieleniu) *decessit, cui cum Patre et Spiritu Sancto, hoc quod est esse, commune est*<sup>49</sup>. W ten sposób Leon jest bliski określenia natury bożej po prostu jako: *est esse*. Taki pogląd Leona należy uważać za ogromnie doniosły dla egzystencjalnego ujęcia rzeczywistości, a jest znamienne, że nie został dotychczas zauważony. Ogólnie uważano, że myśl patrystyczna pojmowała Boga jako niematerialność, stałość, wieczność itp. słowem od strony istoty (*Deus — essentia*). Zdaniem wielu filozofów<sup>50</sup> ujęcie Boga wyłącznie od strony istnienia (*Deus — existentia*) jest szczytowym osiągnięciem dopiero filozofii św. Tomasza z Akwinu. Otóż istotnie zasługą św. Tomasza pozostanie określenie Boga jako *ipsum esse subsistens* i naukowe osadzenie tego określenia na zasadzie aktu i możliwości, ale sama myśl, że Bóg jest istnieniem, nie jest własnością Akwinaty, bo pomijając już Księgę Wyjścia (13, 14), zna ją wprawdzie choćby w zarodkowej postaci Leon Wielki.

Następnie także i naturę ludzką Chrystusa przedstawia Leon jako konkretnie istniejącą i pełną treści historycznej. Naturę ludzką można pojmować podwójnie: albo jako ogólną, pozbawioną cech indywidualnych, jako platońską ideę, albo jako konkretną i indywidualną, czyli historyczną. Adolf Harnack pisał, że Leon, nawiązując do św. Grzegorza z Nyssy, św. Bazy-

<sup>48</sup> *Serm. 25, 3, PL 54, 210; Serm. 72, 5, PL 54, 402*. Wprawdzie na pierwszym planie jest tu mowa o bezczasowości istnienia Słowa Bożego, ale na dalszym planie stoi także myśl, że istnienie Boże jest w Nim z natury (*substantiale*). Pierwszy tekst oddaje dosyć dobrze, choć niepełnie, niemiecki przekład Mów Th. Steegera: *zu seinem Wesen gehört, immer zu sein* (*Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Leo des Grossen sämtliche Sermonen*, München 1927, s. 105).

<sup>49</sup> *Ep. 59, 3 PL 54, 869; Serm. 25, 2, PL 54, 209*.

<sup>50</sup> Por. E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris 1948; S. Swieżawski, *Św. Tomasz z Akwinu — Traktat o człowieku*, Poznań 1956, s. 728.

lego, św. Efrema, św. Cyryla Aleksandryjskiego oraz apolinarystów, twierdził, iż Jezus przyjął na siebie ogólne pojęcie ludzkości<sup>51</sup>. Twierdzenie takie przekreślałoby jakikolwiek związek człowieczeństwa Chrystusowego z historią. Istotnie spotykamy u Leona pewne teksty, które na pierwszy rzut oka zdają się potwierdzać opinię Harnacka. Mówią one o jakiejś ogólności natury, przyjętej przez Słowo Boże, choćby na przykład: *cuius caro... nos sumus*<sup>52</sup>, albo: *ipsius gentis unam familiam delegisset, de qua naturam universae humanitatis assumeret*<sup>53</sup>. Jednakże opinia Harnacka jest niesłuszna, pogląd Leona w niedopuszczalny sposób upraszcza. Oto Leon zna ogólne pojęcie natury ludzkiej jako natury wszystkim ludziom tożsamej i wspólnej, ale nigdzie nie twierdził, że w taką naturę wcieliło się Słowo, przeciwnie: uczył wszędzie wyraźnie, że człowieczeństwo Słowa jako istniejące historycznie jest naturą ujednostkowioną i indywidualną. Już w samym kontekście słów wyżej cytowanych, Leon mówi, że natura ta jest faktem: *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*, że jest wzięta konkretnie z łona Maryi: *caro de utero Virginis sumpta, ... primordia intra maternae habitationis angustias*, że z jednej rodziny, jednego narodu itp. Chodzi więc tutaj o tożsamość istoty, nie zaś tożsamość numeryczną. Wyjaśnia to kontekst najwyraźniej: *quae (caro) si de nostra, id est vere humana, non esset, Verbum caro factum non habitasset in nobis*<sup>54</sup>. Tożsamość istoty była uważana za podstawę możliwości powszechnego zbawienia: *ad omnium enim hominum spectat salutem*<sup>55</sup>.

Naturę ludzką Chrystusa jako konkretną i indywidualną w swym istnieniu Leon wiąże jak najściślej z historią. Ona wła-

<sup>51</sup> Op. cit., t. II, s. 171.

<sup>52</sup> Por. *Serm. 30, 3*, PL 54, 231.

<sup>53</sup> *Serm. 31, 1*, PL 54, 235.

<sup>54</sup> *Serm. 30, 3*, PL 54, 231. Indywidualność natury ludzkiej oddają dobrze słowa modlitwy mszalnej: *Deus, qui humanae substantiae dignitatem*, przypisywanej Leonowi Wielkiemu, albo przynajmniej jego środowisku (Por. C. Callewaert, *S. Léon le Grand et les textes du Léonien*, Steenbrugge 1948, s. 105—111):... *qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps*.

<sup>55</sup> *Serm. 28, 5*, PL 54, 224. Por. T. Jalland, *The Life and times of St. Leo the Great*, London 1941, s. 451—461.

śnie jest tym, co złączyło Słowo w sposób bezpośredni z historią doczesną. Ten, który był poza czasem zrodzony z istoty Ojca, sam narodził się w czasie z łona Dziewicy<sup>56</sup>, wieczny w tym, co jego, podległy czasowi w tym, co nasze<sup>57</sup>, nie inny z Ojca, a inny z matki, lecz ten sam inaczej z Ojca przed wszelkim początkiem, inaczej z matki na końcu wieków<sup>58</sup>, porządek rzeczy, które miały być wykonane przez Jezusa w czasie, wziął swój początek we wcieleniu Słowa<sup>59</sup>.

Leon Wielki nie konstruował cech ludzkiej natury Chrystusa *a priori* tak, by z niej potem dedukować poszczególne akty historyczne, ale wręcz odwrotnie: kierując się zasadą, że *actionem sequitur esse*, z aktów Chrystusa dochodzi do ustalenia rzeczywistej, historycznej natury: *ex operum qualitate*<sup>60</sup>. Opiera się więc na danych historycznych, przestrzennie i czasowo określonych, konkretnych, jednorazowych indywidualnych<sup>61</sup>. Charakteryzują to ogólnie choćby słowa do biskupa Jerozolimskiego: „Chrześcijanina mieszkającego w Jerozolimie dla poznania wymowy ewangelii pouczają nie tylko wypowiedzi kart, lecz świadectwa samych miejsc”<sup>62</sup>. A historyczny charakter Słowa Wcielonego jest tak wymowny, że czyni on bezprzedmiotowymi spekulacje apriorystyczne: *quid laborat intellectus, ubi est magister aspectus?*<sup>63</sup>:

Omówiwszy obydwie natury w Chrystusie: boską i ludzką, św. Leon, rozpracowuje z kolei ich wzajemny stosunek do siebie, ich rodzaj zjednoczenia. Można wyróżnić w jego wywodach na ten temat dwie płaszczyzny: ontologiczną i psychologiczno-moralną.

Na płaszczyźnie ontologicznej omawia odrębność natur oraz ich związek w Osobie Słowa, z czego wynika brak osobowości,

<sup>56</sup> *Serm.* 27, 2, PL 54, 217.

<sup>57</sup> *Serm.* 25, 3, PL 54, 210.

<sup>58</sup> *Ep.* 35, 2, FL 54, 807.

<sup>59</sup> *Ep.* 16, 2, PL 54, 697.

<sup>60</sup> Por. *Ep.* 165, 6, *Silva-Tarouca*, s. 54.

<sup>61</sup> Por. *Serm.* 28, 3, PL 54, 223; *Serm.* 30, 2, PL 54, 230; *Serm.* 61, 4, PL 54, 358; *Serm.* 67, 1, PL 54, 369 i inne.

<sup>62</sup> *Ep.* 139, 1—2, PL 54, 1103—1105.

*ibid.*

czyli ontologicznej samoistności ludzkiej. W Chrystusie istnieją dwie natury odrębne, niezmienione, niez mieszane, nieoddzielone i nierozłączalne w jednej Osobie Słowa. Papież dbał pilnie o zachowanie odrębności natur. Jego delegaci na sobór Chalcedoński, trzymając się ściśle tenoru listu, nie chcieli się zgodzić na określenie, że Chrystus jest „z dwu natur” (*ex duabus naturis*), a tylko, że jest „w dwu naturach” (*in duabus naturis*)<sup>64</sup>. Myśl Ojca Kościoła biegła po linii ścisłego rozgraniczenia bytu wiecznego i doczesnego, nie dopuszczając jakiegoś bytu jakby pośredniego<sup>65</sup>. Rozgraniczenie to nie wahał się przedstawiać często w krasomówczych paradoksach: „Jezus Chrystus, Syn Boży... w nowym porządku, nowym narodzeniem zrodzony. W nowym porządku, bo niewidzialny w swoim, stał się widzialny w naszym; niepojęty, pozwolił się pojąć, istniejąc przed wiekami, wziął istnienie z czasu; Pan wszechświata, przyjął postać sługi, osłoniwszy godność swego majestatu; Bóg niecierpieliwy, nie wzgardził zostać człowiekiem podległym cierpieniom, a nieśmiertelny — podlegać prawom śmierci”<sup>66</sup>.

Paradoksy te wyrażają z całą siłą odrębność świata boskiego i świata historii ziemskiej. Jednakże w odniesieniu do Chrystusa znajdują swoje rozwiązanie w jedności osoby, Słowa Bożego. Byt boski i doczesny tworzą jedną osobę, łączą się w Osobie Słowa<sup>67</sup>, człowieczeństwo tkwi bytowo w osobie Słowa<sup>68</sup>. Jedność tę nazywa papież substancjalną: *unio substantialis*. Chociaż słowo: *substantia* oznacza u niego naturę,

<sup>64</sup> Zob. W. A. Arendt, *Leo der Grosse und seine Zeit*, Mainz 1835, s. 290 nn.; I. Ortiz de Urbina SJ, *Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung*, W: *Das Konzil von Chalkedon*, t. I, s. 389—418.

<sup>65</sup> Tendencje do jakiegoś mieszania natur w Chrystusie i podkreślania przesadnej jedności, nawiązujące często do niejasnej terminologii św. Cyryla Aleksandryjskiego, zaznaczały się jeszcze długo po soborze zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Por. Ch. Moeller, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI<sup>e</sup> siècle*, W: *Das Konzil von Chalkedon*, t. I, s. 637—720; P. Galtier SJ, *L'Occident et le néochalcédonisme*, „Gregorianum”, 40(1959)54—74.

<sup>66</sup> *Serm.* 22, 2, PL 54, 195; Por. *Ep.* 28, 4, *Silva-Tarouca*, s. 24.

<sup>67</sup> *Serm.* 23, 1, PL 54, 199 n.; *Serm.* 27, 2, PL 54, 217.

<sup>68</sup> *Serm.* 46, 2, PL 54, 293.

to jednak, nie chodzi tutaj o takie zjednoczenie, które daje jedną naturę. Leon chce tylko określić, że nie jest to połączenie przypadłościowe lub moralne, jak u Nestoriusza, ale najbardziej wewnętrzne, istotne i nierozzerwalne<sup>69</sup>.

A więc na płaszczyźnie ontologicznej w Chrystusie nie ma z jednej strony zmieszania czy utożsamienia natur, a z drugiej integralnej autonomii natury ludzkiej wobec osoby Słowa. Powstaje zatem pytanie, co jest tym czynnikiem wiążącym naturę ludzką z osobą Słowa i czy może on mieć jakieś aspekty historyczne?

Ks. W. Wojtasik uważa, że według Leona węzłem wiążącym natury jest boskie istnienie Słowa, czyli natura ludzka nie posiada istnienia własnego, stworzonego, a zaistniała istnieniem Słowa Bożego. Miał to być „wcale dokładny zarys teorii zjednoczenia”, rozwiniętej daleko później przez Capreolusa i kard. Billota<sup>70</sup>. Autor ten opiera się na dwóch tekstach Leonowych: 1. *nec prius formatum atque animatum templum corporis Christi, quod sibi superveniens vindicaret habitator, sed per ipsum et in ipso, novo homini datum esse principium*<sup>71</sup> oraz 2. *Natura quippe nostra non sic assumpta est, ut prius creata, post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur*<sup>72</sup>. Nie wdając się bliżej w dogmatyczną analizę tej teorii, trzeba stwierdzić, że byłaby ona pewnym pomniejszeniem człowieczeństwa Chrystusowego niejako na rzecz bóstwa, a więc i pewnym wycieńczeniem, wypraniem z treści, historycznego czynnika w Chrystusie. Według tej teorii ludzka natura Chrystusa byłaby jakąś pustą formą ahistoryczną, leżącą ostatecznie na linii poglądów doкетов, apolinarystów i monofizytów.

Wydaje się, że opinia ks. Wojtasika nie jest słuszna. Poglądy Leona idą raczej po linii orientacji szkoły antiocheńskiej, podkreślającej pełnię człowieczeństwa w Chrystusie, a więc po linii, prowadzącej ostatecznie do przyjęcia własnego, stworzonego istnienia ludzkiego. Przynajmniej trzeba zaznaczyć, że podane fragmenty zdań Leonowych nie upoważniają do przypisywania

<sup>69</sup> Ks. W. Wojtasik, op. cit., 60 nn.

<sup>70</sup> Ibid. s. 67 n.

<sup>71</sup> *Serm.* 28, 2, PL 54, 222.

<sup>72</sup> *Ep.* 35, 3, PL 54, 807.

mu zarysu owej teorii zjednoczenia. Interpretacja powyższych dwóch tekstów w tym duchu nie jest przekonująca.

Co do pierwszego tekstu trzeba zaznaczyć, że:

1. W kontekście jest mowa w pierwszym rzędzie o czasie połączenia człowieczeństwa z bóstwem w Chrystusie, mianowicie, że człowieczeństwo od swego początku istniało w Słowie: „Wierzmy, — mówi Leon — że poczętym w niej (Najświętszej Pannie) ciału i duszy ani na moment nie brakowało mocy Słowa: nie wyobrażajmy sobie jakoby naprzód została uformowana i ożywiona świątynia ciała Chrystusa, a dopiero potem wprowadził się do niej... Boski mieszkaniec. Natomiast wierzmy, że przez Niego właśnie i w Nim „nowy człowiek” wziął swój początek, tak że w jednym Bożo-Człowieczym Synu była i boska natura — bez matki, i ludzka — bez ojca”<sup>73</sup>.

2. Na dalszym planie jest tu także mowa o rodzaju zjednoczenia człowieczeństwa z bóstwem, ale przede wszystkim w tym sensie, że jest to zjednoczenie doskonalsze niż mieszkanca z mieszkaniem, jak uczyli apolinaryści lub nestorianie.

3. Słowa: przez Niego i w Nim nowy człowiek wziął swój początek mówią o braku bytowej samoistności natury ludzkiej, czyli o jej tkwieniu w osobie Słowa oraz o bóstwie jako bezpośredniej przyczynie sprawczej człowieczeństwa: *Auctor enim Deo in carne nascenti Deus est*<sup>74</sup>. Zresztą słowa te, przypominające dokładnie słowa św. Pawła: *omnia per ipsum et in ipso creata sunt*<sup>75</sup>, zdają się wyrażać tylko zastosowanie ogólnego poglądu o stwarzaniu przez Boga do człowieczeństwa Chrystusowego.

Co do tekstu drugiego, trzeba powiedzieć, że:

1. Nie jest na pewno autentyczny, gdyż brak go w greckich tłumaczeniach listu św. Leona do Juliana biskupa z Kios.

2. Również kontekst mówi w pierwszym rzędzie o czasie przyjęcia natury ludzkiej do bóstwa (*non... prius creata, post assumeretur*), a nie o czynniku wiążącym obie natury.

3. Na dalszym planie jest także wyrażony w pewnej mierze

<sup>73</sup> *Serm.* 28, 2, PL 54, 222.

<sup>74</sup> *Serm.* 22, 2, PL 54, 195.

<sup>75</sup> List do Kolosan 1, 16.



sposób połączenia natur, ale tylko o tyle, o ile papież — jak podaje wyraźnie kontekst — przeciwstawia się Orygenesowi, którego teorię o preegzystencji dusz odnosi do Chrystusa (choć sam Orygenes tego nie czynił) i zwalcza, sugerując jej zbieżność z monofizytyzmem Eutychesa.

4. Słowa ipsa *assumptione crearetur* (jeśli nawet *assumpt one* potraktuje się nie tylko jako narzędnik czasu, ale sprawczy) nie oznaczają tego samego co rozciągnięcie na naturę ludzką istnienia bożego. Słowo *assumptio* (przyjęcie, przybranie) u Leona ogólnie oznacza samo połączenie natury ludzkiej ze Słowem, a nie sposób tego połączenia, i w poszczególnych przypadkach nie jest odróżniane od „wziąć za własną”<sup>76</sup> „tchnąć życie rozumne”<sup>77</sup> „zjednoczyć z naturą boską”<sup>78</sup> itp.

Wydaje się natomiast, że da się wykazać pozytywnie, iż Leon Wielki uczy, przynajmniej *implicite*, o posiadaniu przez człowieczeństwo Chrystusa istnienia własnego, stworzonego, a więc historycznego:

1. Już dotychczasowe wywody pokazują, że Leon ujmuje człowieczeństwo Chrystusa w pełni historycznie bez wyjątków i zastrzeżeń, a więc dla pełności musiał mu przypisywać także historyczne istnienie.

2. Leon ustawicznie podkreśla, że Jezus jest człowiekiem prawdziwie (*vere*) i prawdziwym (*verus*) oraz całym (*totus*) i integralnym (*integer*)<sup>79</sup>, że nie ma w tym człowieczeństwie żadnego kłamstwa (*nullum est in utraque substantia mendacium*)<sup>80</sup> tak, że — jak pisze w tymże samym urywku Listu 35 — Pan, przychodzący z nieba, niczego ze sobą nie przyniósł, by mu przydać<sup>81</sup>. Wydaje się, że nie można by tego było powiedzieć, gdy Chrystus nie miał mieć swego ludzkiego istnienia, tylko boże. Nie można — jak mówi Pius XII — przyjmować jakoby jakiś *homo assumptus* o integralnej autonomii miał

<sup>76</sup> *Ep. 28, Silva-Tarouca, s. 22.*

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Por. Serm. 46, 2, PL 54, 293; Serm. 96, 2, PL 54, 467 i inne.*

<sup>80</sup> *Serm. 24, 3, PL 54, 205.*

<sup>81</sup> *Ep. 35, 3, PL 54, 807.*

być przy Słowie umieszczony<sup>82</sup>, ale zdaje się słusznie postępować P. Galtier, który w oparciu m.in. o naukę Leona uczy, że osoba nie różni się od natury indywidualnej, a więc tylko złączenie z czymś wyższym decyduje o braku samoistności, czyli braku ludzkiej osobowości, w człowieczeństwie Chrystusa<sup>83</sup>.

3. Papież — jak się wydaje — nie wyłączał stworzonego istnienia od natury ludzkiej Chrystusa, kiedy mówił o niej, że „stała się”, „narodziła”, została „stworzona”, że jej istnienie nie jest „substancjalne” i wieczne<sup>84</sup>; że cokolwiek Jezus otrzymał jako człowiek, to „według miary człowieka”<sup>85</sup>; że podległy był śmierci, nawet bez odrywania części natury ludzkiej od boskiej<sup>86</sup>. Może najwyraźniej oddają to słowa: *ante tempora manens, esse cepit ex tempore*<sup>87</sup>. Znamienne jest, że Leon nie posługuje się tu słowem: *coepit* od *coepi* — zaczynać, co wyrażałoby sens: zaczął istnieć w czasie, ale: *cepit* od *capiro* — brać, przyjmować, co wyraża fakt otrzymania istnienia. Charakter stworzony tego istnienia oddają wyraźnie słowa: *ex tempore* — z (od, według) czasu. Cały tekst zatem ma sens następujący: istniejąc przed wiekami, otrzymał istnienie doczesne.

Konsekwentnie należy stwierdzić, że Leon Wielki nie mówi bliżej, co jest tym czynnikiem wiążącym obie natury w jedną osobę. Raczej stwierdza on tylko fakt takiego złączenia i wyjaśnia, że natura ludzka nie ma swej osoby, będąc w osobie Słowa. „Ucznijmy — jak mówi tekst charakterystycznie ogólnikowy — i Słowo w Chrystusie człowieku i Chrystusa człowieka w Słowie”<sup>88</sup>. Tajemnicę wcielenia rozciąga papież i na sposób zjednoczenia natur: „Gdyby nie zasada wiary — pisze —

<sup>82</sup> Encyklika: *Sempiternus Rex Christus*, „Acta Apostolicae Sedis”, 43(1951)640.

<sup>83</sup> *De Incarnatione et redemptione*, Paris 1947<sup>2</sup>, s. 172 nn.

<sup>84</sup> *Serm.* 22, 3, PL 54, 197; *Serm.* 27, 1—2, PL 54, 217 n.; *Serm.* 25, 3, PL 54, 210 i inne.

<sup>85</sup> *Ep.* 165, 8, *Silva-Tarouca*, s. 60.

<sup>86</sup> *Serm.* 68, 1, PL 54, 373.

<sup>87</sup> *Serm.* 22, 2, PL 54, 195.

<sup>88</sup> *Serm.* 30, 5, PL 54, 232.

że dwie natury złączyły się w jedną osobę, mową niepodobna by tego wyjaśnić" <sup>89</sup>.

Odmawiając samoistności ontologicznej człowieczeństwu Chrystusa, czyli osobowości ontologicznej, Leon Wielki zdaje się przypisywać mu pełną osobowość psychiczną w konsekwencji psychiczno-moralną autonomię. Słusznie więc niektórzy nowsi chrystologowie mówiący o psychicznej jedności Chrystusa powołują się w tym względzie m.in. także na naukę Leona o Słowie Wcielonym <sup>90</sup>. Leon wychodzi tu z ogólnej zasady, że Chrystus jest pełnym i doskonałym człowiekiem, a więc nie mogłoby mu brakować ludzkiego „ja” psychicznego. „Prawdziwy Bóg — pisał papież w swym Tomie — narodził się w integralnej i doskonałej naturze prawdziwego człowieka, cały w tym, co jego, cały, w tym co nasze” <sup>91</sup>. Leon zwalcza z całą zaciekłością błędy tych, którzy chcieli ująć temu człowieczeństwu cokolwiek z życia cielesnego, uczuciowego, wolitywnego i umysłowego na rzecz bóstwa <sup>92</sup>. Sam odmawia mu tylko i wyłącznie grzechu <sup>93</sup>.

W pełnej osobowości psychicznej Chrystusa umieszcza też psychiczną i moralną autonomię. Chrystus jako człowiek wykonywał wszystkie swoje czynności w sposób wolny i nieprzymuszony <sup>94</sup>, tylko dzięki tej wolności mógł — według Leona — dać wszystkim ludziom przykład życia moralnego <sup>95</sup> i mógł mimo łączności z naturą boską działać to wszystko „co należy do człowieka” <sup>96</sup>.

<sup>89</sup> *Serm.* 29, 1, PL 54, 226.

<sup>90</sup> Por. P. Galtier SJ, *L'Unité du Christ. Être, Personne, Conscience*, Paris 1939; J. Ternus SJ, *Das Seelen und Bewusstseinsleben Jesu, W: Das Konzil von Chalkedon*, t. III, s. 219 nn.

<sup>91</sup> *Serm.* 23, 2, PL 54, 201.

<sup>92</sup> *Serm.* 10, 2, PL 54, 165; *Serm.* 28, 4, PL 54, 224; *Serm.* 47, 2, PL 54, 296.

<sup>93</sup> *Ep.* 28, 4, *Silva-Tarouca*, s. 24—26.

<sup>94</sup> *Serm.* 22, 2 PL 54, 195; *Sermones* 52—70 o Męce Pańskiej.

<sup>95</sup> ...*nisi esset homo verus, non praeberet exemplum* (*Serm.* 21, 2, PL 54, 192). Por. także: R. Dolle, *Les idées morales de Saint Léon le Grand*, „Mélanges de Science religieuse”, (1959) 49—84.

<sup>96</sup> *Ep.* 28, 4, *Silva-Tarouca*, s. 26. *Caro* oznacza u Leona pełnego człowieka. Por.: ...*in cuius utique nomine homo totus accipitur* (*Serm.* 27, 2, PL 54, 217).

Na takie poglądy naprowadza Leona ujęcie natury ludzkiej w Chrystusie jako konkretnego bytu historycznego i doczesnego. Przyjęcie zaś osobowości psychicznej i autonomii jest jednocześnie ujęciem człowieczeństwa Chrystusowego jako czynnika historycznego i bezpośredniego podmiotu historycznych czynów Chrystusa (ostatecznie teandrycznych, czyli bożo-ludzkich).

Leon Wielki dochodzi nawet do poglądów, które zdają się problem związku „historycznego” z „boskim” w Chrystusie, jakby ich zaślubiny rozwiązywać niejako na rzecz „historycznego”. Wydaje się że — według Leona bożo-ludzkie, czyli bosko-historyczne czynności Jezusa koncentrują się, rodzą się w Jego psychice ludzkiej. Już J. Marić stwierdził, że Leon przyjmował podmiotową jedność działania w Chrystusie (nie przedmiotową, bo natura boża jest inna od ludzkiej), czyli działa jeden podmiot, Bóg — Człowiek; przez każdą naturę sprawiając to jest jej właściwe<sup>97</sup>. Obecnie zaś trzeba przyznać rację tym teologom, którzy m. in. w oparciu o teksty Leona dowodzą, że choć w Chrystusie są dwie całkowite i niez mieszane świadomości: boska i ludzka, to jednak Chrystus czuje się kimś jednym jako Bóg i człowiek, czyli posiada psychiczną jedność. Ośrodkiem tego rodzaju jedności zdaje się być ludzka świadomość Chrystusa<sup>98</sup>. Istotnie u Leona Wielkiego znajdujemy wiele tekstów, w których przedstawiana jest psychiczna jedność Chrystusa a wszystkie wypowiedzi Chrystusa nawet o bóstwie pochodzą ze świadomości ludzkiej. „Wszak Syn Boży — pisze np. papież — jest ten sam w naszej niskości, co w majestacie Bożym: prawdziwy człowiek i prawdziwy Bóg.(...) Stąd Syn mówi: kto mnie widzi, widzi i Ojca”<sup>99</sup>. „Syn Boży dla okazania, że postać ta (człowieka) w nim nie do odrębnej od niego i nie do innej osoby należy, w tej właśnie postaci raz się wyraża: Ojciec większy jest niżli ja, innym razem: Ja

<sup>97</sup> Ep. 28, 4, *Silva-Tarouca*, s. 26. J. Marić, *Novae formulae christologicae Leonis I Magni papae de Christi activitate interpretatio*, „Bogosłowska Smotra”, 20 (1932) 433—470.

<sup>98</sup> Por. P. Galtier, *L'Unité du Christ*, s. 237 nn.; ks. W. Granat, *Chrystus Bóg Człowiek*, Lublin 1959, s. 163—254.

<sup>99</sup> *Serm.* 25, 3, PL 54, 209 n.

i Ojciec jedno jesteśmy" <sup>100</sup>. Wszystkie takie oświadczenia o bóstwie i człowieczeństwie wkłada Leon w usta Chrystusa jako człowieka.

W nauce papieża o herezjach, o boskiej i ludzkiej naturze w jedności osoby w Chrystusie i o pełnym Jego człowieczeństwie wybija się na pierwszy plan realizm chrystologiczny. Ten zaś realizm już sam jako taki służy jako istotne oparcie dla teologii historii, która chrześcijańską, Chrystusową, wizję rzeczywistości musi brać od Chrystusa realnego. Ale wydaje się, że realizm ten trzeba rozumieć nieco inaczej, pełniej niż dotychczasowe prace o chrystologii Leona. Jest właśnie znamienne, że realizm wcielenia u Leona nie jest li tylko realizmem esencjalnym, tzn. dowodzącym u Chrystusa samej „istotności” Bóstwa i samej „istotności” człowieczeństwa oraz logicznej, abstrakcyjnej poprawności pojęć bytu boskiego i ludzkiego w ogóle. Jest to realizm także egzystencjalny, jeśli można się tak wyrazić — pełniejszy, tzn. dowodzący w Chrystusie egzystencji realnej, w człowieczeństwie — także i historycznej. Wcielenie miałoby przedstawić ahistoryczne nie tylko wtedy, kiedy — jak chciał Harnack — Słowo miałoby się łączyć z ogólnym pojęciem ludzkiej natury, ale także, gdyby Słowo miało się łączyć z naturą indywidualną, lecz ujmowaną tylko jako sama „istota” człowieka, jako „jakiś” człowiek, jakaś dusza i jakieś ciało. Leon właśnie przewyżcza ahistoryczne tendencje myśli hellenistycznej, przejawiające się głównie w herezjach, które „realność” utożsamiały w swych spekulacjach z „istotnością” i byt abstrakcyjny równały z historycznym. W przedstawieniu Leona człowieczeństwo Chrystusa posiada nie tylko „realne cechy człowieka”, ale także konkretne istnienie i historyczne bytowanie.

Wcielenie według Leona to nie tylko jakieś pojawienie się ludziom boskiej idei, ale najściślejszy związek Boga z bytem historycznym. Wcielenie jest czymś najbardziej konkretnym. Jest to byt rozwijający pełną dynamikę swego konkretnego istnienia. Jego ciało — według Leona — nie jest stworzone,

---

<sup>100</sup> *Serm.* 23, 2, PL 54, 200 n.

ale wzięte z doczesnej historii: z rodu Dawida, z Maryi — materialnie, jednorazowo, przestrzennie i czasowo. Jest to byt o strukturze historycznej: zależny od warunków materialnych, przestrzeni, czasu, zmieniający się, przyczynowany faktami historycznymi i przyczynujący nowe, niosący Boga w swej ludzkiej psychice. Można powiedzieć, że Leon opiera się nie tyle na statycznych pojęciach ówczesnej filozofii, ile na kategoriach historycznych: konkretność, przestrzeń, czas, istnienie, zmiana, fakt, kontekst „dziania się” itp.

Chrystologia Leona to nie jest tylko nauka o Bogu i nie tylko o tym, co się formalnie z Bogiem wiąże (*in quantum ad Deum*), ale także o bycie doczesnym i historycznym samym w sobie. Jakkolwiek człowieczeństwo Chrystusa jest ontologicznie związane ze Słowem Bożym w jedną osobę, to jednak nie zawsze musi być ujmowane formalnie pod kątem tego związku, może być ujmowane samo w sobie np. ze strony historycznej. I tak czynił Leon. Stąd według myśli Leona teologia traktuje także przy pomocy rozumu i objawienia o bycie stworzonym, historycznym. Światło objawienia przy tym, które oświetla nam ten byt ze strony Bożej, nie przenosi go w sferę bytowania bożego, ani nie pokazuje jedynie jego „stosunku” do Boga, ale uzupełnia i wspiera naturalne nasze poznanie względnej całości bytu. Wydaje się, że właśnie Leon traktuje teologicznie także o całości bytu historycznego w Chrystusie, nie ograniczając się tylko do Jego „stosunku” do Bóstwa. Można by więc powiedzieć, że objawienie uzupełnia nasze poznanie Chrystusa także jako bytu doczesnego i historycznego.

Można powiedzieć, że w samej nauce Leona o bóstwie i człowieczeństwie w jednej osobie Chrystusa znajduje się nie tylko daleka podstawa pod teologię historii, ale nawet już same początki tej teologii. Zresztą w zasadzie nie jest to rewelacją. Bo teologia historii, jeśli ma opierać się na objawieniu, musi rodzić się jednocześnie z teologią w ogóle.

Dalsze, bardziej już wykształcone stadium teologii historii w nauce Leona o wcieleniu stanowi świadome nadanie faktowi wcielenia, w istocie swej przecież jednorazowemu, jakiejś struktury powszechnej, tj. odniesienia do całości czasu i całości

stworzenia<sup>101</sup>. We wcieleniu nie dokonało się jakieś substancjalne związanie Stwórcy z całością stworzenia jako takiego. Ogólne wyrażenia Leona o połączeniu Stwórcy ze stworzeniem należy odnosić ściśle tylko do stworzenia w znaczeniu indywidualnym<sup>102</sup>. Jednak w dalszym znaczeniu wcielenie odnosi się w pewien sposób do całości historii ludzkiej, staje się wydarzeniem o charakterze *par excellence* społecznym, i to nie tylko dla pewnej społeczności, ale dla wszelkiej. Najpierw nieprzemijający jest skutek wcielenia: „Minęła wprawdzie — mówi Leon — odwiecznym postanowiona wyrokiem działalność (Chrystusa) w ciele ziemskim i całe uniżenie Zbawiciela przeszło na wyżyny chwały Ojca Niebieskiego... jednak obchodząc, wybrany pośród wszystkich minionych dzień narodzenia Pana, czcimy nieustannie Płód niosącej zbawienie Dziewicy i przyjmujemy nierozłączalny związek Słowa i ciała zarówno w żłobie, jak i na tronie ojcowskiej wysokości”<sup>103</sup>.

Następnie moment czasowy wcielenia osadza Leon w perspektywie takich planów zbawczych Boga, które nie tylko odnoszą się do całej ludzkości, lecz także uwzględniają jej historyczny rozwój. Mianowicie moment wcielenia zbiega się — według Leona — z momentem najwyższego upadku ludzkości: upadku wiary w prawdziwego Boga u pogan oraz całkowitego niemal odstępstwa od praw Bożych Narodu Wybranego: *Dei populus Israel ab institutis legalibus pene totus exciderat*<sup>104</sup>.

Moment wcielenia w przedstawieniu Leona jest momentem centralnym dla wszystkich innych momentów historii ludzkiej zarówno pod względem swej bytowej wartości, jak i pod względem zajmowania takiego miejsca, do którego jest zewsząd jednakowo jakoś blisko. Wcielenie niejako streszcza wszelki czas w sobie, a nawet uchyla jego przemijalność w pewnym sensie. Wszelki czas stworzony przebiega po linii prostej od

<sup>101</sup> Na tym miejscu pomijamy konsekwencje wcielenia, mające istotne również znaczenie dla teologii historii (np. Kościół, uświęcanie doczesności w religii chrześcijańskiej, eschatologię itp.), a badamy tylko dogmat wcielenia sam w sobie.

<sup>102</sup> Por. *Serm.* 23, 2, PL 54, 200.

<sup>103</sup> *Serm.* 29, 2, PL 54, 227.

<sup>104</sup> *Serm.* 33, 1, PL 54, 240 n.

momentu stworzenia rzeczywistości przez Boga aż do jej przejścia do wieczności. Na linii tej wznoszą się dwa rozdzierające ją uwypuklenia: jedno w dół — jest to grzech pierworodny, drugie w tym samym jakby miejscu w górę — jest to wcielenie. Gdyby nie było grzechu, „niezepsuty duch ludzki — mówi papież — doprowadziłby i ciało ziemskie do chwały niebieskiej”<sup>105</sup> — i nie byłoby wcielenia. Wcielenie zapełnia tę przepaść grzechu i nawiązuje nici z wiecznością na nowo (*redemptio nova*), wracając aż do punktu wyjściowego, tj. do stworzenia przez dokonanie nowego, duchowego stworzenia ludzkości<sup>106</sup>. Okres pomiędzy grzechem a wcieleniem nie jest stracony, czyli dla zbawienia „nie przeminął”, bo właśnie wcielenie działało zawsze: *hoc contulit faciendum quod factum*<sup>107</sup>. Jest to okres *praeparationis antiquae*, tak jak okres po wcieleniu jest okresem przygotowania do wieczności. Obydwa zaś okresy służą jednakowo „sakramentowi zbawienia w wiecznej szczęśliwości”<sup>108</sup>.

Przy rozważaniu stosunku momentu wcielenia do całości czasu stajemy przed zasadniczą trudnością: mianowicie, w jaki sposób wydarzenia historyczne, z natury swej jednorazowe, skończone, niepowtarzalne, mogą być kontynuowane lub wiązane z całością dziejów, które przemijają. Otóż i papież zdaje sobie sprawę z tej trudności, jednak sięga po jej rozwiązanie. We wcieleniu wyróżnia on dwa elementy, przedziwnie ze sobą związane: 1. całkowicie własny Chrystusowi jako zjawisku historycznemu, zamknięty raz na zawsze w czasie i przestrzeni (*res gestae*), 2. zwrócony ku całej ludzkości, pełen treści zbawczej, niezamknięty w czasie i przestrzeni (*virtus sacramenti salutis*). Przy tym element pierwszy jest źródłem i zapoczątkowaniem drugiego, czyli historyczny fakt wcielenia umożliwił zaistnienie mocy zbawczej, ponadhistorycznej i zapoczątkował ją w sobie.

<sup>105</sup> *Serm.* 24, 2, 204 n.

<sup>106</sup> *Serm.* 22, 1, PL 54, 193; *Serm.* 22, 4, PL 54, 197; *Serm.* 27, 2, PL 54. 217; *Serm.* 60, 3, 314.

<sup>107</sup> *Serm.* 23, 4, PL 54, 202.

<sup>108</sup> *Serm.* 72, 2, PL 54, 390; *Serm.* 76, 8, PL 54, 411.



Element pierwszy w istocie swej przeminął wraz z czasem historycznym. Ale nawet i on — według Leona — odnosi się także do całości historii ludzkości, choć wtórnie i zewnętrznie. Jest on mianowicie prawzorem tej historii. Oto według Leona fakt historyczny wcielenia jest podstawą całego życia Zbawiciela i w Nim się dopełnia. A wydarzenia tego życia są prawzorem życia społeczności ludzkiej, zwłaszcza kościelnej. „Razem ze stale odtwarzaną historią ewangeliczną — mówi papież — winna po wsze czasy wnikać w serca i umysły tajemnica zbawienia... (Gwiazda betlejemską) była bez wątpienia znakiem tej utajonej łaski i początkiem tego powołania, na podstawie których ewangelia Chrystusa przepowiadana jest i będzie nie tylko w żydowskiej ziemi, ale i po całym świecie... A więc... pierwowzór, zawarty w tych mistycznych zdarzeniach, trwa stale: co rozpoczęło się symbolem, spełnia się w rzeczywistości. W blasku gwieździstej łaski z nieba jako trzej magowie wszystkie narody powoływane światłem ewangelii biegną oddawać pokłon władzy Najwyższego Króla. Nie brak tu i Heroda. W postaci złego ducha wydaje on pomruk gniewny i biada, że odbierają mu panowanie nad tymi, co do Chrystusa przystają. Do dziś mu się wydaje, że gdy maluczkich zabija, gładzi samego Jezusa... Ci Żydzi znowu, co woleli pozostać poza królestwem Chrystusa, i dzisiaj znajdują się w pewien sposób pod panowaniem Heroda... A chociaż życie i doświadczenie — papież podkreśla tu anachronizm innych religii — wykazuje im jasno, że już wszystko to dla nich zamknięte i skończone, nie chcą tego widzieć, że przeszło ono na Chrystusa”<sup>109</sup>. „Dzień (przybycia magów) — powtarza papież kiedy indziej — nie wyczerpał swego dziejowego zadania tak, żeby moc dzieła wtedy objawiona przeminęła, a do nas dochodziło tylko echo wydarzeń, przyjmowanych na wiarę i święconych wspomnieniem... Choć więc przeczytamy ustęp ewangelii mówi ściśle tylko o owych dniach... to jednak i obecnie dzieje się w oczach to samo, tylko o wiele widoczniej i liczniej”<sup>110</sup>. Podobnie rzeź niewiniątek jest — według Leona — pierwowzorem śmierci wszystkich

<sup>109</sup> *Serm.* 35, 2, PL 54, 250.

<sup>110</sup> *Serm.* 36, 1, PL 54, 254.

męczenników<sup>111</sup>. Wydarzenia związane ze zmartwychwstaniem, nawet naturalne, miały także być ciągłą nauką dla pokoleń ludzkich<sup>112</sup> itp.

Element drugi we wcieleniu został dopiero zapoczątkowany i trwa stale, niezależnie od czasu i przestrzeni. *Quod itaque — mówi Leon — Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit*<sup>113</sup>. Dlatego to *omnia... quae Dei Filius ad reconciliationem mundi et fecit et docuit, non in historia tantum praeteritarum actionum novimus, sed etiam in praesentium operum virtute sentimus*<sup>114</sup>.

Na czym więc ostatecznie opiera się owa zdolność przekroczenia granic miejsca i czasu dla zbawczych wydarzeń historycznych? Papież uważa, że podstawą tą jest byt boski lub mistyczny, który występuje tu jako czynnik historiotwórczy. „Moc” dzieła, wydarzenia (*virtus operis*) mieści się w Chrystusie jako głowie bytu mistycznego, duchowej ludzkości i stąd przechodzi na wszystkie członki bez względu na czas: *ut virtus, quae inerat capiti, inesset etiam et corpori*<sup>115</sup>. Co więcej, siła tych „kontynuowanych” wydarzeń z biegiem czasu rośnie. Stąd zdarzenia z historii ewangelicznej, rzutujące na ludzkość, są dopiero pewnym obrazem, czekającym na pełną realizację w biegu historii: *Permanet igitur mysticorum forma gestorum: et quod imagine inchoabatur, veritate completur*<sup>116</sup>, *hoc quod est in capite inchoatum, in membris quoque esse complendum*<sup>117</sup>, *paschale sacramentum ipsa in se habet vita omnium credentium*<sup>118</sup> itp. W ten sposób trwanie zdarzeń zbawczych wiąże się ściśle z Kościołem jako ciałem Chrystusa.

Obydwa elementy wiążą się w całość, bo ich źródłem jest związek Bóstwa z historycznym człowieczeństwem w Chrystusie.

<sup>111</sup> *Serm.* 38, 1, PL 54, 260.

<sup>112</sup> *Serm.* 73, 1, PL 54, 395.

<sup>113</sup> *Serm.* 74, 2, PL 54, 398.

<sup>114</sup> *Serm.* 63, 6, PL 54, 356.

<sup>115</sup> *Serm.* 66, 4, PL 54, 367.

<sup>116</sup> *Serm.* 35, 2, PL 54, 250.

<sup>117</sup> *Serm.* 65, 4, PL 54, 363.

<sup>118</sup> *Serm.* 71, 1, PL 54, 387. Por. M. B. de Soos, *Le Mystère Liturgique d'après Saint Léon le Grand*, Münster W. 1958.

A zatem z Leonowej teologii wcielenia wynika, że w pewien sposób wcielenie historyczne zapoczątkowało wcielenie Boga mistyczne w całości dziejów ludzkości. Zresztą, jeśli wcielenie jako fakt historyczny już się dokonało, to tym samym powstała zasada owego wcielenia Boga w dzieje, czyli wcielenie w szerszym znaczeniu, można by powiedzieć: mistycznego. W ten sposób obydwaj aspekty wcielenia zawierają w sobie odpowiedź na pytanie o szczyt i cel dziejów ludzkich.

Badając naturę historycznego momentu wcielenia, Leon zwrócił się już w pierwszych swoich homiliach do określenia tego momentu przez św. Pawła (Gal 4, 4) w tłumaczeniu św. Hieronima: „pełność czasu” (*plenitudo temporis*). Określenie Pawłowe nie jest jasne. Dlatego chyba i św. Leon z początku pozostawiał je bez swojego bliższego wyjaśnienia. Można by je zatem rozumieć jako moment spełnienia się zapowiedzi mesjańskich. Istotnie Leon ujmuje go raczej w sensie dnia przygotowanego, wybranego, w którym spełniła się obietnica<sup>119</sup>. Ale potem papież z pojęciem „pełni” łączy pojęcie końca i szczytu czasu: *consummatio saeculi, finis temporum mundi*<sup>120</sup>. W ten sposób ostatecznie według Leona moment wcielenia nie tylko zamyka okres oczekiwania, ale także niejako streszcza w sobie wszelki czas, stając się *finis saeculorum, finis temporum, ultima mundi aetas*, albo po prostu *sine fine*<sup>121</sup>. Stanowi on coś już ostatecznego: *novissimum*<sup>122</sup>. Choćby słowo *novissimum* należało rozumieć tylko jako kres przeszłości, a nie jako kres przyszłości, to i tak odnosi się ono raczej do przyszłości, bo stanowi jej istotę i istotne źródło duchowe: „w czasach ostatecznych... na umarłych zstąpiło życie”<sup>123</sup>.

Centralne, szczytowe miejsce momentu wcielenia, wypływa z samej wewnętrznej natury wcielenia. Odpowiada ono dwom innym szczytom: ducha ludzkiego i wszelkiej rzeczywistości.

<sup>119</sup> Por. *Serm.* 23, 1, PL 54, 199.

<sup>120</sup> *Serm.* 19, 1, PL 54, 185; *Serm.* 25, 5, PL 54, 211; *Serm.* 30, 5, PL 54, 233.

<sup>121</sup> *Serm.* 22, 1, PL 54, 193; *Serm.* 23, 2—4, PL 200 n.; *Serm.* 46, 3 PL 54, 294; *Ep.* 35, 2, PL 54, 807.

<sup>122</sup> *Serm.* 24, 1, PL 54, 203; *Serm.* 52, 1, PL 54, 314.

<sup>123</sup> *Serm.* 24, 1, PL 54, 203 n. Por. też: *Serm.* 26, 2, PL 54, 213.

Leon określa je także terminem *plenitudo*, albo jeszcze wyrażniej jako *caput*. „Ze względu na osobę Słowa i człowieka — pisze Leon — ten sam stał się jednym wśród stworzeń i przez tegoż stało się wszystko”<sup>124</sup>. Chrystus jako historyczny człowiek stał się „pełen bóstwa”, „głową wszelkiego Kościoła” i „głową wszelkiego stworzenia”<sup>125</sup>.

We wcieleniu spotyka się pełnia bóstwa (*plenitudo divinitatis*) z pełnią człowieczeństwa (*plenitudo corporis*). „W nim — mówi papież za św. Pawłem — mieszka cała pełnia bóstwa cielesnie i jesteście napełnieni w nim (Kol 2, 9). Całe ciało zatem — dodaje od siebie — napełnione jest całym bóstwem. I jak nie brak nic z majestatu mieszkańca, wypełniającego mieszkanie, tak nic nie brak z ciała, co by nie było pełne swego mieszkańca”<sup>126</sup>. Ciało Chrystusa, czyli człowieczeństwo jest nie tylko pierwowzorem duchowego wcielenia się Boga w całą ludzkość, ale także tym szczególnym miejscem, gdzie Bóg objawia się w swojej pełni całemu rodzajowi ludzkiemu w postaci doczesnej i historycznej. „Misją Chrystusa — mówi Leon — było ukazanie światu chwały Ojca”<sup>127</sup>. „Jakkolwiek Bóg — uczy papież — wypełnia swym majestatem wszystko, to jednak Chrystus ukazał go jakby z najbardziej odległego i głębokiego ukrycia”<sup>128</sup>. Kiedy Jezus mówił o widzeniu Ojca Niebieskiego i o swojej z nim jedności, to mógł wskazywać na swoją osobę, dowodząc — jak dodaje papież — że „to nie odnosi się do osoby innej lub ukrytej”<sup>129</sup>.

„Pełnia” Chrystusowa odpowiada pełni rodzaju ludzkiego (*plenitudo humani generis*), który upadł. „Ponieważ w pierwszych rodzicach — uczy papież — upadła całość rodzaju ludzkiego, przeto Bóg postanowił przyjść z pomocą stworzeniu przez Chrystusa... w ten sposób, by naprawa naszej natury nie...

<sup>124</sup> *Serm.* 21, 2, PL 54, 191; *Serm.* 68, 1, PL 54, 373.

<sup>125</sup> *Serm.* 72, 7, PL 54, 373; *Ep.* 59, 3—4, PL 54, 869. Papież posługuje się tu chętnie tekstem św. Pawła z listu do Efezów 1, 22 n.

<sup>126</sup> *Serm.* 30, 3, PL 54, 231. Por. także: *Ep.* 35, 2, PL 54, 807.

<sup>127</sup> *Serm.* 25, 3, PL 54, 209 n.

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> *Serm.* 23, 2, PL 54, 200.

odbyła się poza nią... (tj.) przez drugie stworzenie..."<sup>130</sup>. Stąd „wszystkie następujące po sobie pokolenia ludzkie do niego dążą”<sup>131</sup>. „Że zaś — mówi Leon — powiedziane jest: i napełnieni jesteście w nim, to oczywiście oznacza naszą naturę. Do ludzi to napełnienie odnosiłoby się, gdyby Słowo Boże nie zjednoczyło się z duszą i ciałem naszego rodzaju”<sup>132</sup>.

Chrystus wcielony jest wreszcie „głową wszelkiego stworzenia” zarówno w sensie statycznym, jak i dynamicznym, historiotwórczym<sup>133</sup>. Leon nie ogranicza tej funkcji głowy tylko do społeczności zewnętrznej Kościoła, czy nawet ludzkości, ale wychodzi dalej, ku wszelkiemu stworzeniu. Ideę swoją wyraża krótko, ale dostatecznie jako *universitas in Christo*<sup>134</sup>.

Rzucając jeszcze raz okiem na Leonową teologię wcielenia, stwierdzamy, że nie jest ona oryginalna w swoim wykładzie esencjalnym, w abstrakcyjnym ujęciu bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie jako takich. Papież wyklada tu tylko naukę tradycji. Ale osobistym dorobkiem Leona jest wielka systematyczność, wielostronność i harmonijność przedstawienia problematyki wcielenia. I właśnie trzeba podnieść, że przedstawienie to jest oryginalne w swojej dojrzałości ujęcia problematyki historycznej wcielenia. Leon Wielki nie daje jakichś nowych historiozoficznych spekulacji na temat wcielenia, nawet ujęcie wcielenia jako centrum historii wyłania się zapewne z tzw. rekapitulacji u św. Pawła, podniesionej przez św. Ireneusza, ale w wykładzie swoim zorientowanym ku konkretnej doczesności niezwykle umiejętnie i subtelnie rozprawia cały szereg problemów historycznych wcielenia i wiąże je organicznie w całość teologii wcielenia. Abstrahując od przesadnych spekulacji, nawet Augustynowych, uwypukla pozytywnie istotne związki teologii wcielenia z rzeczywistością i myślą historyczną. Przez to przypomina tak często zapoznawany dziś fakt, że pełna

<sup>130</sup> *Serm.* 72, 2, PL 54, 390.

<sup>131</sup> *Serm.* 30, 7, PL 54, 234.

<sup>132</sup> *Serm.* 30, 3, PL 54, 231.

<sup>133</sup> *Serm.* 21, 3, PL 54, 192; *Ep.* 59, 2—3, PL 54, 869.

<sup>134</sup> *Ep.* 59, 2—3, PL 54, 869; *Serm.* 73, 4, PL 54, 396; *Ep.* 28, 5, *Silva-Tarouca*, s. 30.

myśl kościelna traktuje także o bytach historycznych, opierając się na obiektywizmie historycznego poznania, szukając historycznych praw i przyczyn rzeczywistości religijnej i całych dziejów, śledząc za najwyższym sensem doczesności. Leon — mówiąc krótko — przypomina, że teologia nie jest teologią właściwą, kiedy traktuje o człowieku a nie traktuje o jego dziejach. Trzeba zaś pamiętać, że nauka Leona miała i ma doniosłe znaczenie dla teologii katolickiej ze względu na autorytet najwyższego pastora oraz Ojca i doktora Kościoła.

#### L'INCARNATION — FONDEMENT DE LA THEOLOGIE DE L'HISTOIRE CHEZ LEON LE GRAND

Léon le Grand (pape 440—461) s'oppose de toutes ses forces aux idées antérieures et contemporaines en ce qui concerne l'Incarnation conçue d'une façon purement essentielle et ahistorique. Il fait appel aux conceptions existentielles et historiques tirant leur origine de la Bible et du christianisme des premiers siècles. D'un côté il dégage, des catégories historiques, les vues sur le monde divin; d'autre part il sépare le plan historique d'avec le plan divin et il présente le dogme de l'Incarnation comme le point où se sont rencontrés les deux plans en question dans la Personne du Verbe Divin. Léon le Grand conçoit la nature divine d'une façon ahistorique mais existentielle, comme *substantiale existere et esse*, en avançant ainsi partiellement S. Thomas d'Aquin (*Deus-Existentia*). Il considère la nature du Christ, à partir de la conception existentielle, comme individuelle, enracinée dans l'histoire, matériellement et causalement déterminée, déterminée dans le temps et dans l'espace. Tout en lui refusant une personnalité ontologique, Léon le Grand lui attribue en propre une existence humaine historique et une personnalité psychique jouissant d'une autonomie psychique et morale, et constituant le sujet immédiat de l'activité historique. L'Incarnation en tant que fait possède, selon Léon le Grand, une structure universelle. C'est d'une façon spéciale qu'elle révèle Dieu dans l'histoire, elle est le centre du temps, elle est le sommet de toute réalité, religieuse ou non, le sommet qui continue à influencer sur le cours de l'histoire toute entière.

La conception léonienne du dogme de l'Incarnation fournit une base solide à la théologie de l'histoire et, ce qui plus est, elle en contient déjà certains éléments. Le traitement théologique de l'humanité du Christ (qui dépasse les considérations se bornant à la seule divinité ou au seul „rapport”: humanité-divinité) forme le point de départ de la théologie de l'histoire dans le noyau même de la doctrine de l'Incarnation. Une telle conception résulte chez Léon le Grand du lien harmonieux qu'il établit entre la „théologie de l'essence” et la „théologie de l'existence” (par conséquent aussi celle de l'histoire qui est solidaire de l'existence).

La doctrine de Léon le Grand n'est pas nouvelle en ce qui concerne ses principaux éléments; elle se distingue plutôt par la systématisation des problèmes ayant trait à l'Incarnation, par la construction d'une conception harmonieuse et intégrale. En allant au coeur même de la théologie catholique, elle met en relief -- précisément par cette systématisation intégrale -- le rôle important qu'y jouent la pensée et la problématique historiques. Ainsi Léon le Grand souligne très fortement la pensée que la théologie ne serait pas une vraie théologie si — en traitant de l'homme à partir de la Révélation — elle ne disait rien de l'existence humaine et de l'histoire.