Teologia w Polsce 9,2 (2015), s. 213–230

Sławomir Zatwardnicki*
PWT, Wrocław

ZACHODNI KAMIEŃ WĘGIELNY POD CHALCEDOŃSKI DROGOWSKAZ KIERUJĄCY KU TAJEMNICY BOGA I CZŁOWIEKA

Sobór w Chalcedonie każe wyznawać Chrystusa nie „z" dwóch natur, ale „w" dwóch naturach. Zawdzięczamy to określenie „diofizyckiej" chrystologii Leona Wielkiego. Dzięki papieskiej myśli człowieczeństwo Chrystusa zostało afirmowane. Chalcedoński drogowskaz prowadzi nie tylko w głąb misterium Chrystusa, ale wtórnie również ku tajemnicy człowieka.

WSTĘP: DROGOWSKAZ KIERUJĄCY W GŁĄB MISTERIUM BOGA-CZŁOWIEKA

Sobór w Chalcedonie wypracował, zdaniem Benedykta XVI, naukę pozostającą „dla kościoła wszystkich czasów wiążącym drogowskazem na drodze prowadzącej w głąb tajemnicy Jezusa Chrystusa"[1]. Nawet jeśli drogowskaz ten, postawiony w obronie objawionego misterium, w dużej mierze jedynie pośrednio wskazuje, na jakiej drodze należy szukać tej głębi (takie są prawa opisywania Bosko-ludzkiego misterium!), przez zaprzeczenie nieortodoksyjnym „poboczom", na które rozum ludzki ma skłonności zbaczać. Soborowa definicja ze względu na swoje znaczenie dla wiary chrześcijańskiej musi być poddawana wciąż nowej refleksji[2], a jej zrozumienie jest uwarunkowane do pewnego stopnia przez znajomość przedchalcedońskiej historii kształtowania się refleksji chrystologicznej, nie tylko wschodniej, ale i zachodniej. Nie byłoby bowiem chrystologii Chalcedonu bez wkładu łacińskiej myśli dotyczącej Osoby i dzieła Chrystusa, zrekapitulowanej

* Sławomir Zatwardnicki, absolwent teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, obecnie doktorant na tej uczelni, laureat nagrody „Pro Redemptione" (2014 r.), publicysta, autor wielu artykułów oraz ośmiu książek; ostatnio wydał *Elementarz katolika* (Warszawa 2015); żonaty, ma czwórkę dzieci; e-mail: zatwardnicki@gmail.com.

1 J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 173.

2 A. Grillmeier, *The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, „The Ecumenical Review" 1970, nr 4, s. 384–385.

w myśli papieża Leona Wielkiego. Jego list do patriarchy Flawiana stał się jednym z kamieni węgielnych definicji chalcedońskiej[3], z kolei orzeczenia Chalcedonu zyskały swój autorytet właśnie dzięki roli biskupa Rzymu.

W takim razie warto zapytać o cechy charakterystyczne zachodniej chrystologii, która odegrała rolę na Soborze w 451 roku za pośrednictwem listu Leona Wielkiego. Na ile chrystologia Leona była czymś oryginalnym, a na ile stanowiła syntezę myśli wcześniejszej? I jak to się stało – nie tyle z punktu widzenia historycznego, ile teologicznego – że leoniańska myśl mogła znaleźć oddźwięk na Wschodzie? Czy dla szkół aleksandryjskiej i antiocheńskiej chrystologia Leona była czymś „obcym", czy też mogły one – a jeśli tak, to jak do tego doszło – odnaleźć w niej własne przekonania? Artykuł niniejszy próbuje uporządkować wiadomości w taki sposób, aby została udzielona odpowiedź na te pytania (punkty 1–4). W czasie pisania autor zwrócił uwagę na związek chrystologii Leona z soteriologią (punkt 5), w czym skrywa się interesująca dla współczesnej teologii kwestia dotycząca roli natury ludzkiej Chrystusa w zbawieniu człowieka; temat ten mieści się zresztą w szerszych ramach współczesnego akcentowania, w przeciwieństwie do chrystologii przeszłości, właśnie człowieczeństwa Chrystusa[4], tak mocno dowartościowanego dzięki Leonowi w Chalcedonie (punkt 6).

ŁACIŃSCY PREKURSORZY ORTODOKSJI CHRYSTOLOGICZNEJ

Wydaje się, że jednym z powodów różnicy w rozwoju chrystologii między Wschodem i Zachodem jest to, że zachodnia refleksja została stosunkowo szybko naznaczona wpływem teorii Tertuliana (ok. 155 – po 220), który próbował objąć zarówno jedność, jak i rozróżnienie w Chrystusie. Rozwijana przez niego refleksja trynitarna, której Zachód jest spadkobiercą, została wykorzystana następnie w chrystologii[5]. Tertulianowy Chrystus jest złożony z dwóch „substancji" – Syn „złączył" w sobie Boga i człowieka, przy czym nie powstaje w ten sposób „coś trzeciego" (*tertium quid* oznaczałoby, że Bóstwo i człowieczeństwo uległy metamorfozie), chodzi o stan „niezmieszany, ale złączony" (*non confusum sed coniunctum*). Ponie-

[3] Por. P.L. Barclift, *The Shifting Tones of Pope Leo the Great's Christological Vocabulary*, „Church History" 1997, nr 2, s. 223.

[4] Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), tłum. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, I, B, 2.6.

[5] Por.: G. O'Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008, s. 166; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 313, Biblioteka „Więzi", 181; T.D. Łukaszuk, *„Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego". Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2010, s. 218, Seria Podręczników / Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Teologiczny, 10; F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin–Lublin 2007, s. 128, 140.

waż substancje owe nie ulegają zmianie, cechy (*proprietas*) i działania właściwe każdej z nich zostają zachowane i należy je rozróżniać; na tym szczególnie zależało Tertulianowi, żeby chronić Boską i ludzką – mówiąc językiem późniejszej chrystologii – „naturę" Chrystusa. Jednak ze względu na to, że w Chrystusie mamy do czynienia z jedną tylko osobą (*persona*) istniejącą na dwa sposoby (*status*), teolog stosował wyrażenia zapowiadające to, co w przyszłości otrzyma miano wymiany orzekań (*communicatio idiomatum*)[6].

Hilary z Poitiers (ok. 315–367) był reprezentantem chrystologii „preegzystencji, ogołocenia i wywyższenia" (szerzej o tej chrystologii w punkcie kolejnym); podkreślał on kolejne „stany" w historii Chrystusa, od wyłącznej Boskości przed Wcieleniem, przez kenozę dokonującą się we Wcieleniu, kiedy to Chrystus stał się również ludzki, aż po wywyższenie Chrystusa, w którym pozostał On zarówno Boski, jak i ludzki. Inna jest jednak według biskupa Poitiers tajemnica człowieczeństwa śmiertelnego, a inna człowieczeństwa uwielbionego, mimo że obie kompletne natury, Boska i ludzka, pozostają zawsze zjednoczone w jednej Osobie. Kenoza Chrystusa nie oznaczała zniszczenia natury Boskiej, ale polegała na przyjęciu ludzkich warunków (wyrzeczenie się „postaci Boga"); przy czym mimo że Hilary przyjmował rzeczywistość ludzkiej natury, to jednak uważał ciało Chrystusa za niebieskie, jedynie aktem woli podległe słabościom czy cierpieniu (doketyzm). Jedność Chrystusa widział biskup w kategoriach połączenia czy nawet zmieszania natur, w którego efekcie nie dochodziło jednak do zmiany w naturach. Gdy rozważał ludzką naturę, odwoływał się co prawda do doktryny „człowieka przyjętego" (*homo assumptus*), ale nie dzielił w ten sposób osób, owszem przyjmował, że osoba Chrystusa jest tożsama z Osobą Słowa[7]. Chrystus biskupa „jest prawdziwym człowiekiem i prawdziwym Bogiem, jeden, ale obejmujący dwie natury w swej jedności. Każda natura jest kompletna, ludzka natura posiada rozumną duszę [...] a zjednoczenie nie pociąga za sobą żadnej zmiany ani pomieszania"[8].

Chrystologia łacińska wiele zawdzięcza także św. Augustynowi (354–430). Również ten Ojciec Kościoła zachodniego w trynitologii szukał podstawy do oddania z jednej strony rozróżnienia natur, a z drugiej ich jedności. Augustyn widział fundament jedności działania obu natur, Boskiej i ludzkiej, Chrystusa w jednej osobie (*in persona*) Słowa, czyli jednej z Osób Trójcy Świętej. W refleksji biskupa Hippony Chrystus, prawdziwy Bóg (współistotny Ojcu) i prawdziwy człowiek (złożony z duszy i ciała), jest jedną Osobą w podwójnej naturze (*una*

[6] Por.: G. O'Collins, dz. cyt., s. 158, 160–161, 165, 167; G. Strzelczyk, dz. cyt., s. 314–315; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, tłum. przejrzał i terminologię ustalił E. Stanula, Warszawa 1988, s. 118–119; T.D. Łukaszuk, dz. cyt., s. 217; F. Drączkowski, dz. cyt., s. 133.

[7] Por.: J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji* (*100–600*), tłum. M. Höffner, Kraków 2008, s. 266, Tradycja Chrześcijańska. Historia Rozwoju Doktryny, 1; J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 249–250; G. Strzelczyk, dz. cyt., s. 333; F. Drączkowski, dz. cyt., s. 342, 346.

[8] J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 249.

persona geminae substantiae); połączenie natur znajduje więc swoją podstawę na płaszczyźnie ontologicznej. W ten sposób zabezpiecza się nie tylko jedność bytu Chrystusa (natura ludzka nie istnieje poza Słowem; Chrystus jest naturalnym, a nie adoptowanym Synem, również w ludzkiej naturze), ale i autonomiczność natur (nie ulegają zmieszaniu, jedność Chrystusa nie dokonuje się przez połączenie natur). Zakotwiczenie obu natur w jednym podmiocie sprawia, że wolno stosować *communicatio idiomatum*[9]. Według Grzegorza Strzelczyka formuła, do jakiej doszedł teolog z Tagasty:

> [...] wyprzedziła o kilkadziesiąt lat rozwiązanie przyjęte później na Soborze Chalcedońskim: Chrystus jest prawdziwie pośrednikiem między Bogiem i człowiekiem, spajając w jedności osoby obie natury [...]. Jedność Chrystusa nie jest już wyjaśniana przez zestawienie (połączenie, zmieszanie) natur, ale poprzez wskazanie na inną płaszczyznę ontologiczną. Dzięki temu możliwe jest bezpieczne zachowanie integralności i pewnej autonomiczności natur, bez niebezpieczeństwa ich zmieszania bądź narażenia na rozerwanie jedności bytu Chrystusa[10].

CECHY CHARAKTERYSTYCZNE ZACHODNIEJ CHRYSTOLOGII

Jaroslav Pelikan wyróżnia trzy typy chrystologii pierwszych wieków: doktrynę „unii hipostatycznej" (dotyczy chrystologii aleksandryjskiej), teologię „zamieszkującego słowa" (właściwa dla szkoły antiocheńskiej) oraz chrystologię „preegzystencji, ogołocenia i wywyższenia" (odpowiada myśli łacińskiej). Ta ostatnia chce uwzględniać nie tylko związek natur (unia boskości i człowieczeństwa z jednoczesnym ich rozróżnianiem), ale również rozróżnienie „stanów" („czasów") w dziejach Chrystusa[11]. Preferowanym odniesieniem biblijnym dla tej myśli stał się fragment Listu do Filipian – tak zwany „hymn o kenozie" (Flp 2,6–11). W tekście tym daje się wyczytać zarówno rozróżnienie natur po Wcieleniu, jak i właśnie „stanów" w „wydarzeniu Chrystusa". Bez ich uwzględnienia, uważano, trudno określić również związek między naturami, a przede wszystkim zbawczą owocność Wcielenia dokonującego się „dla nas i dla naszego zbawienia" – dlatego chrystologię statyczną (ontologiczną) próbowano łączyć z dynamiczną (soteriologiczną).

Według Basila Studera tradycja Aleksandrii akcentowała jedność bytu Chrystusa, Antiochia kładła nacisk na prawdziwość (pełnię) natury człowieka (*homo assumptus*), a Zachód z kolei podkreślał podwójną solidarność Chrystusa – z Bogiem

[9] Por. G. Strzelczyk, dz. cyt., s. 335–336; J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 250–251; I. Bieda, *Chrystologia Ojców*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 443, Starożytna Myśl Chrześcijańska, 2; F. Drączkowski, dz. cyt., s. 377–379.

[10] G. Strzelczyk, dz. cyt., s. 335–336.

[11] Por. J. Pelikan, dz. cyt., s. 265–266.

i ludźmi[12]. Tego wymagała skuteczność soteriologiczna – jedynie Chrystus jako prawdziwy Bóg i zarazem prawdziwy człowiek umożliwiał wymianę między Nim a grzesznikami, Jego uniżenie zaś powodowało wywyższenie człowieka tylko dzięki temu, że w ludzkiej naturze umniejszony – w Boskiej pozostawał niezmienny[13]. Zbawiciel, jak podkreślał Leon w jednej ze swoich mów, „ludzką naturę podniósł, boskiej w niczym nie umniejszył; wyniszczenie bowiem, co sprawiło, iż niewidzialny widzialnym się ukazał, było schyleniem się miłosierdzia, a nie zmniejszeniem mocy"[14]. Jak widać, według papieża zasada *communicatio idiomatum* stosowana do natur Chrystusa przechodzi solidarnie także na człowieczeństwo wszystkich wierzących, tak że wszyscy oni uczestniczą w wyniesieniu ludzkiej natury[15].

Hymn z 2 rozdziału Listu do Filipian posiada dwuczęściową budowę, dobrze oddającą tę duchową zasadę „akcji-reakcji" uwzględniającą różne „stany" Chrystusa: uniżenia, bycia sługą czy nawet niewolnikiem (w. 6–8), prowadzącego do wywyższenia i panowania nad wszystkim i wszystkimi (w. 9–11). Ten, który „istniejąc w postaci Bożej" (w. 6, dosł. „mając formę Boga" czy „w postaci Boga będąc" – ἐν μορφῇ θεοῦ), ogołaca się, stając się nie tyle podobnym ludziom, ile „identyczną kopią" człowieka (w. 7: μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος), przez swoje uniżenie i posłuszeństwo aż po krzyż (w. 8), zostaje wywyższony i otrzymuje imię ponad wszelkie imię (ww. 9–11)[16]. Nie chodzi tu o „powrót" do sytuacji sprzed Wcielenia, ale o prymat sprawowany nad światem przez Chrystusa w Jego uwielbionym człowieczeństwie![17]

---

[12] Za: L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego na refleksję teologiczną między IV a V soborem ekumenicznym*, w: *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. Di Bernardino, B. Studer, tłum. M. Gołębiowski [i in.], Kraków 2002, s. 587.

[13] Por. Leon Wielki, *List papieża Leona do Flawiana, biskupa Konstantynopola, o Eutychesie*, nr 3. Korzystam z tłumaczenia w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II* (*325–787*), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 196–213, Źródła Myśli Teologicznej, 24; por. również: tenże, Mowa 23, cytuję za wydaniem: *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, Pisma Ojców Kościoła, 24; J. Pelikan, dz. cyt., s. 266–268; J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 251.

[14] Leon Wielki, Mowa 23 (podobnie w Mowie 72).

[15] Por. P.L. Barclift, art. cyt., s. 233–234. Współczesnym trudno przyjąć taką zależność, ponieważ zatracili „zmysł wiary" dotyczący przekonania Ojców Kościoła co do jedności rodzaju ludzkiego wynikającej z tego, że istnieje po prostu jedna natura ludzka, która zostaje przyjęta przez Chrystusa – por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1998, s. 17–28.

[16] Por.: B. Byrne, *List do Filipian*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 1404–1405, Prymasowska Seria Biblijna; *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 1994, s. 934, Prymasowska Seria Biblijna.

[17] Nie należy więc popełniać błędu, przed którym przestrzegała Międzynarodowa Komisja Teologiczna, a który polega na tym, że „przypisuje się Boskości Słowa to, co w sposób oczywisty [...] należy już do Jego człowieczeństwa, o ile jest człowieczeństwem Jezusa Chrystusa ustano-

Chrystologia Zachodu swoją troskę o rozróżnienie natur wyraża językiem dualistycznym; w tym wydaje się zbliżać do chrystologii Antiochii. Z kolei zbieżność z Aleksandrią wykazuje w mocnym akcencie kładzionym na jedność Chrystusa. Można powiedzieć, że łacińska chrystologia podkreśla mocne strony wschodnich szkół, jednocześnie, zdając sobie sprawę z ich ograniczeń, unika niebezpiecznych tendencji mogących prowadzić do interpretacji misterium Chrystusa niezgodnego z Objawieniem. W szczególności odrzuca nestorianizm i monofizytyzm, heterodoksyjne wyjaśnienia wyrosłe z niebezpiecznych trendów – odpowiednio – Antiochii i Aleksandrii, z których pierwsza została potępiona w Efezie (431 r.), a z drugą uczyni to Chalcedon (451 r.). Ubogi i „nienadążający" za subtelnymi greckimi rozróżnieniami język łaciński, paradoksalnie właśnie dzięki temu mógł spełnić rolę „godzącą" obie skonfliktowane ze sobą strony wschodnich sporów[18]. Coś za coś, kompromis za cenę zignorowania głębszych problemów egzegetycznych czy chrystologicznych, prostota w zamian za niedostateczne wniknięcie w misterium – tak przynajmniej uważa Pelikan[19]. Choć być może należałoby jednak w tej prostocie, usankcjonowanej chrystologią „apofatyczno-katafatyczną" Chalcedonu, dostrzec właśnie raczej drogowskaz kierujący w głąb misterium, które nigdy nie zostanie w pełni wyjaśnione, ale które jeśli ma być odkrywane, wymaga właśnie oświetlenia „ciemnym światłem" ortodoksji, pozwalającej uniknąć błądzenia po heterodoksyjnych bezdrożach.

LEONA WIELKIEGO SYNTEZA CHRYSTOLOGII ZACHODU

Zachód, zdaniem Kelly'ego, właśnie dzięki szybko wypracowanej chrystologii Tertuliana uniknie tego rodzaju spekulacji, które stały się właściwe chrystologiom Wschodu[20]. Należy przyznać, że refleksja Afrykańczyka rzeczywiście zadziwiająco wyprzedza późniejsze sformułowania doktrynalne, ortodoksyjnie ukierunkowując próby opisania tajemnicy Chrystusa[21]; dzięki jej wpływowi na zachodnią teologię przygotuje również grunt pod przyszłe – niemal bez opozycji – przyjęcie przez

wionego Panem, a który jako taki otrzymuje «imię ponad wszelkie imię» (Flp 2,9)" (*Wybrane zagadnienia z chrystologii* [1979], dz. cyt., V, B, 3.5).

18 Por.: A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon* (*451*), tłum. J.S. Bowden, London 1965, s. 469; B. Sesboüé, *Chrystologia i soteriologia. Efez i Chalcedon* (*IV–V wiek*), w: *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, red. B. Sesboüé, red. nauk. pol. T. Dzidek, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 352, Historia Dogmatów, 1.

19 J. Pelikan, dz. cyt., s. 266.

20 Por. J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 249.

21 Por. G. O'Collins, dz. cyt., s. 167–168 – australijski jezuita uważa, że Tertulian „z góry wykluczył cztery główne herezje, jakie miały nadejść później: arianizm – utrzymując, że Syn zaprawdę jest Bogiem («Światłość ze Światłości»), apolinaryzm – broniąc integralności ludzkiej natury Chrystusa, nestorianizm – podkreślając jedność osoby Chrystusa oraz eutychianizm –

Zachód chalcedońskiej „jednej hipostazy w dwóch naturach”[22]. Nawet jeśli jest anachronizmem dostrzeganie w myśli Tertuliana przyszłego dogmatu chrystologicznego, to próba opisana zarówno rozróżnienia natur, jak i ich zjednoczenia w jednym podmiocie zasługuje na uznanie. Papież Leon mógł skorzystać z tej wizji „przestrzennej” („dwupoziomowej”) konstytucji Chrystusa[23], rację jedności natur opierając na jednej osobie Chrystusa, co tak mocno podkreślał z kolei św. Augustyn.

Leon Wielki w swojej chrystologii używał języka, który zdaniem Aloisa Grillmeiera przypomina ruch wahadła (*The rhythm of his language swings to and fro like a pendulum*). Papieski opis Chrystusa, dzięki symetrycznym alternacjom, oscylował między naturami Boską i ludzką, poruszał się od ich jedności do rozróżnienia, od *communicatio idiomatum* do wskazania, że natury działają niezależnie (choć w komunii), czy od transcendencji odwiecznego Syna do immanencji Wcielonego w historii. Według papieża każdej naturze Chrystusa odpowiada właściwe jej działanie, ale zawsze działają one razem ze względu na jedną Osobę Chrystusa. Ta osobowa podstawa jedności natur pozwalała Leonowi odwoływać się do wymiany orzekań, zgodnie zresztą z Pismem (por. 1 Kor 2,8)[24]. Styl przyjęty przez Leona (zarówno w jego mowach na Narodzenie Pańskie[25], jak i w liście skierowanym do patriarchy Flawiana[26]), być może nawiązujący do rytmiczności i paralelizmów charakterystycznych dla hymnu o kenozie[27], na pewno w każdym razie pozostaje w służbie chrystologii „diofizyckiej”, podkreślającej odmienność natur również po ich zjednoczeniu, a zarazem zgodne działanie obu natur w każdym czasie. Gdyby bowiem Wcielenie było jednością natur (niebezpieczeństwo eutychianizmu), wtedy to boskość musiałaby zostać zrodzona, ukrzyżowana, umarłaby i zmartwychwstała; a ludzie nie zostaliby zbawieni. Papież pragnący zagwarantować pełnię człowieczeństwa Chrystusa, niejako „w awansie” do przyszłych monoteleckich prądów, rozróżnia również dwa działania i dwie wole Chrystusa[28].

---

wykluczając jakiekolwiek zmieszanie natury ludzkiej z boską i utworzenie się jakiegoś *tertium quid*”.

22 A. Grillmeier, *The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, s. 387.

23 Por. L. Perrone, dz. cyt., s. 584.

24 Por.: A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 466; J. Pelikan, dz. cyt., s. 268–269; F. Drączkowski, dz. cyt., s. 336–337; M. Starowieyski, *Sobory Kościoła Niepodzielonego*, cz. I: *Dzieje*, Tarnów 1994, s. 66, Alfa – Teologia dla Wszystkich, 2; B. Sesboüé, dz. cyt., s. 353; P.L. Barclift, dz. cyt., s. 227–228.

25 Por.: Leon Wielki, Mowa 21, Mowa 22 i Mowa 30.

26 Por. Leon Wielki, *List papieża Leona do Flawiana*, 4: „[...] niewidzialny w swojej naturze stał się widzialny w naszej; niepojęty chciał być ogarniony; istniejący przed wiekami zaczął istnieć w czasie; Pan wszechświata przyjął postać służebną zasłaniając swój niezmierny majestat; nie podlegający cierpieniu Bóg nie zawahał się być człowiekiem podległym cierpieniu, a nieśmiertelny poddał się prawom śmierci”.

27 Por. B. Byrne, dz. cyt., s. 1404.

28 Por. P.L. Barclift, art. cyt., s. 229, 234, 236.

Najważniejsze ze względu na dogmatyczny ładunek, a zwłaszcza przez wpływ, jaki wywarło na Ojców Chalcedonu, stając się nawet podstawą chalcedońskiego *horosu*, jest pismo Leona skierowane do biskupa Konstantynopola. Nawet jeśli jego *List do Flawiana*[29] nie jest szczególnie oryginalny, genialnie systematyzuje idee poprzedników papieża i chrystologię zachodnią z jednej strony; z drugiej strony, chociaż nie wnika na tyle głęboko w grecką teologię, na ile ona by na to zasługiwała, mimo wszystko umiejętnie odnosi się do kontrowersji chrystologicznych Wschodu, biorąc z nich wszystko, co nadaje się do objaśniania misterium Wcielonego, a odrzucając interpretacje niezgodne z Objawieniem[30]. W tym sensie list nie jest jedynie rekapitulacją zachodniej chrystologii, ale syntezą biorącą pod uwagę również dociekania szkół wschodnich (zob. kolejny punkt).

Pytanie, czy *List*, który powstał oczywiście na bazie wcześniejszych poglądów Leona, stanowi z kolei ostateczną rekapitulację przekonań samego papieża, jest o tyle zasadne, że chrystologia Leona pozostawała w ciągłej interakcji z poglądami szkół wschodnich również po napisaniu *Listu*, a nawet po Chalcedonie. W każdym razie taka, a nie inna treść *Tomu* odegrała rolę w kształtowaniu się dogmatu chrystologicznego, i jej głównie należy poświęcać uwagę. Według autora *Początków doktryny chrześcijańskiej* w refleksji papieża zawartej w epistole skierowanej do Flawiana należałoby docenić „wysunięcie w sposób bezstronny i uporządkowany elementów wymagających ponownego zbadania", a także krok uczyniony „w kierunku poznania punktów widzenia obydwu szkół myśli, które walczyły o supremację na Wschodzie"[31].

PAPIEŻ W REAKCJI NA CHRYSTOLOGIE WSCHODU

Kwestia relacji pomiędzy treścią leoniańskiej chrystologii a naukami szkół wschodnich domaga się kilku słów komentarza. Z jednej bowiem strony mamy do czynienia ze zrozumiałą reakcją na nauki wypracowane w Aleksandrii i Antiochii – papież przyjmuje oczywiście wszystkie ich dobre strony, unika niebezpieczeństw, próbuje łączyć, co się da, odrzuca heretyckie poglądy. Z drugiej jednak strony jego myśl, bazująca, jak wcześniej zaznaczyłem, na chrystologii łacińskiej, zachowuje autonomię względem szkół wschodnich, więcej nawet: będzie na nie wywierać wpływ, zwłaszcza przez fakt, że *Tom* stanie się podstawą sformułowania definicji Chalcedonu, a sam Leon uznany za jeden z dwóch głównych autorytetów, na jakich Ojcowie soboru się oparli.

[29] *Tomus ad Flawianum* [dalej jako: *Tom* lub *List*]. Nie wchodzę tu w dyskusję, czy redaktorem listu był Prosper z Akwitanii, jak sugerują niektórzy.

[30] Por. J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 251.

[31] Tamże.

W celu zobrazowania relacji pomiędzy doktryną Leona a chrystologiami Wschodu należy w paru przynajmniej słowach podać krótką charakterystykę obu szkół[32]. W Aleksandrii kładziono nacisk przede wszystkim na jedność natur, a nie ich rozróżnienie (kierunek refleksji: od jedności do dwoistości). Aleksandryjską chrystologię nazywa się doktryną „unii hipostatycznej". Preferowanym odniesieniem biblijnym stał się Prolog Ewangelii św. Jana: „A Słowo stało się ciałem" (J 1,14), to znaczy zostało autentycznie uczłowieczone, choć pozostało tym samym Słowem. Aleksandryjska chrystologia przywołuje zasadę *communicatio idiomatum*, a w stosunku do Maryi chętnie posługuje się terminem *Theotokos*. Ma jednak problem z oddaniem odrębności natur po zjednoczeniu, łatwo ulega pokusie niedowartościowania elementu ludzkiego w Chrystusie, ryzykuje zagubieniem integralności człowieczeństwa. Nie uwzględnia też „stanów" w dziejach Chrystusa (nie widzi różnicy między człowieczeństwem uwielbionym a ziemskim), koncentruje się raczej wokół ontologii Wcielonego. Chrystologia przedstawicieli Szkoły w Aleksandrii (od Apolinarego po Eutychesa) wykazuje tendencje monofizytyckie.

Z kolei myśl Antiocheńczyków wychodzi od człowieka Jezusa, przyjętego (*assumptus*) przez Słowo, które w nim zamieszkało, stąd nazwa doktryny „zamieszkującego Słowa". Uprzywilejowanymi odniesieniami biblijnymi są podkreślające człowieczeństwo oraz historyczność Chrystusa Ewangelie synoptyczne, w Prologu Jana zaś zwraca uwagę Antiocheńczyków na to, że Słowo „zamieszało wśród nas" (J 1,14); sięga się również do Kol 2,9, gdzie jest według tej szkoły mowa o człowieku przyjętym przez Słowo, w którym zamieszkała Pełnia bóstwa. Podkreśla się integralne człowieczeństwo Chrystusa (np. teologiczne znaczenie duszy), a mimo że analizuje się zarówno Boski, jak i ludzki element Chrystusa, to akcent pada na rozróżnienie natur. Myśl biegnie od dwoistości do jedności, jednak szkoła antiocheńska ma trudności z oddaniem jedności Chrystusa, ryzykuje rozdzieleniem natur czy nawet przyjęciem dwóch podmiotów (skłonności widoczne od Diodora z Tarsu po Nestoriusza). Zrównuje „stany" Chrystusa przez to, że widzi ogołocenie jako dotyczące jedynie człowieka Jezusa, a nie Osoby Chrystusa. Antiochia krytycznie spogląda na zasadę „wymiany orzekań", a w stosunku do Matki Chrystusa preferuje termin *Anthropotokos*.

Jeśli zarówno Antiocheńczycy, jak i Aleksandryjczycy mogli rozpoznać zasadnicze elementy swojego stanowiska w treści *Listu* (ci pierwsi „w mocnym potwierdzeniu przez Leona podwójności w Chrystusie natur i ich prawdziwości i niezależności", ci drudzy w postawieniu „przez papieża pojęcia identyczności

[32] Charakterystykę szkół podaję za następującymi pozycjami: B. Sesboüé, dz. cyt., s. 326–327; J. Pelikan, dz. cyt., s. 239–240, 248–249, 256–257, 260–261, 266; G. Strzelczyk, dz. cyt., s. 327, 338–339; G. O'Collins, dz. cyt., s. 176; M. Starowieyski, dz. cyt., s. 49–50; J. Grzywaczewski, *Sobór Chalcedoński i jego następstwa*, w: *W blasku miłości*, red. M. Włosiński, Włocławek 2012, s. 98; T.D. Łukaszuk, dz. cyt., s. 245–246; J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 226, 231, 243.

Osoby Chrystusa z osobą wiecznego Słowa”[33]), to jednak, jak zauważa Marek Starowieyski, *Tom* „nie podaje ani nauki aleksandryjskiej, ani antiocheńskiej, ani nawet łacińskiej”, owszem wolno w nim widzieć „syntezę tego, co w tych tradycjach teologicznych było najważniejsze i najbardziej wartościowe”[34]. Z drugiej strony patrząc, refleksja papieża różni się zarówno od myśli antiocheńskiej, jak i aleksandryjskiej (np. inne jest rozumienie autonomii ludzkiej natury, inaczej ukazywana jest jedność Chrystusa), a w dużej mierze należy w niej widzieć swego rodzaju „syntezę odwróconą”, powstałą nie tyle na fundamencie tego, co ortodoksyjne w teologiach Wschodu, ile właśnie na bazie odrzucenia heterodoksyjnych poglądów Eutychesa i Nestoriusza. Nie tyle jest to kolejna spekulacja, ile obrona tajemnicy wiary, stąd duży ładunek „apofatyczny”.

Warto podkreślić fakt, że chrystologia Leona – uwaga ta dotyczy szerzej wszelkiej ortodoksji – nie tyle jest, jak nierozważnie powtarzają niektórzy, „złotym środkiem” (w rozumieniu czegoś pośredniego) pomiędzy heterodoksyjnymi skrajnościami, ile raczej biblijną „wąską drogą” (por. Mt 7,14[35]), która zostaje wytyczona nie przez wskazanie pozytywne, ale właśnie przez zanegowanie błędnych interpretacji. Nie chodzi o coś pomiędzy jednym a drugim stanowiskiem, ale o pozostające tajemnicą rozwiązanie trzecie, o którym możemy powiedzieć, że jest jak najdalsze tamtym dwóm, pozostającym w sprzeczności z Objawieniem. Leon Wielki miał świadomość, że jego wywody pozostają w służbie prawdy Ewangelii oraz Symbolu wiary, w którym upatrywał klucz do interpretacji Pisma Świętego. Nie przypadkiem w ocenie Eutychesa odwołał się właśnie do Symbolu: „Co za wykształcenie uzyskał ze świętych kart Nowego i Starego Testamentu ten, który nie zrozumiał nawet podstawowego znaczenia samego Symbolu?”[36]. Chodzi więc papieżowi nie o rozumowe dociekania, ale właśnie o obronę tajemnicy wiary przed spekulacją, co podkreślił również w mowie na Narodzenie Pańskie:

> Dzisiejszą uroczystość ten obchodzi prawdziwie i pobożnie, kto ani o Wcieleniu Pana nic fałszywego, ani o Jego Bóstwie nic niegodnego nie myśli. Zaprzeczać w Nim bowiem już to prawdziwości naszej natury, już to równej chwały z Ojcem, jest złem jednakowo niebezpiecznym. Gdy więc przystępujemy do głębszego rozważania tajemnicy narodzin Chrystusa, niech się rozwieje mgła świeckich dociekań, a dym ziemskiej mądrości nie przesłania nam oczu oświeconych wiarą. Na Bożej powadze opieramy wiarę naszą, od Boga jest nauka, za którą idziemy[37].

---

33 J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 251.

34 M. Starowieyski, dz. cyt., s. 67.

35 Por. bardzo ciekawą sugestię Leona Wielkiego, który ten fragment odnosi również do chrześcijańskiej doktryny – Mowa 21: „boć nie tylko w praktykowaniu cnót, nie tylko w zachowywaniu przykazań, ale i w (rozróżnianiu) szlaków wiary «ciasna i wąska jest ta droga, która wiedzie do żywota»” (por. Mt 7,14).

36 Leon Wielki, *List papieża Leona do Flawiana*, 1.

37 Tenże, Mowa 27.

Swoją chrystologię Leon modyfikował również po Soborze Chalcedońskim – w reakcji na dominujące na Wschodzie tendencje ten, który czuł się odpowiedzialny za wierność Kościoła Objawieniu, próbował precyzować swoją myśl oraz język użyty do jej wyrażenia, tak aby służyły obronie ortodoksji oraz ortodoksyjnemu odczytaniu Chalcedonu (tak właśnie, również ortodoksyjną definicję można bowiem interpretować heterodoksyjnie!). Dla przykładu, jeśli wcześniej Leon odwoływał się do teologii aleksandryjskiej, jako że stała ona w służbie gwarancji jedności Chrystusa, w obliczu przybierającego w siłę ruchu monofizyckiego skierował się ku myśli i językowi Antiochii. Świadczy o tym choćby użycie terminu *homo assumptus*, którego wcześniej, ze względu na zagrożenie nestorianizmem, należało unikać. Teraz używa go dla zagwarantowania pełni człowieczeństwa Chrystusa, bez której wszystkie jego akty (zbawcze przecież!) byłyby jedynie grą, a człowiek pozostałby nieodkupiony. Papież dla podkreślenia autentycznego człowieczeństwa używa formuły mówiącej o tym, że Syn Boga przyjął do jedności swojej Osoby pełnego – złożonego z ciała, duszy, rozumu i woli – człowieka[38].

Najwyraźniej to papieskie „oscylowanie" między szkołami widać być może na przykładzie maryjnego tytułu *Dei genetrix*, łacińskiego odpowiednika greckiego *Theotokos*. Mimo że Leon Wielki przez cały czas przyjmował ortodoksyjnie rozumiane treści wyrażone tym terminem, to jednak zrezygnował z jego używania po Soborze Chalcedońskim (raz tylko, i to jedynie dla wyjaśnienia cesarzowi konieczności potępienia Nestoriusza, nazywa Maryję „Matką Boga"[39]), co Philip L. Barclift wiąże właśnie ze zmianą klimatu chrystologicznego. Tytułem „Matka Boga" chętnie posługiwali się rosnący w siłę monofizyci dla uwiarygodnienia swojej nieortodoksyjnej teologii jednej natury Wcielonego. Leon we wcześniejszych latach pontyfikatu używał tytułu, jako że dobrze oddawał on zarówno jedność Osoby Chrystusa, jak i z niej wynikającą komunię działających niezależnie natur Boskiej i ludzkiej, a zatem służył on również zasadzie *communicatio idiomatum*. W późniejszych latach papież rezygnuje z maryjnego tytułu (ale nie z „wymiany orzekań"), a jeśli wspomina o narodzinach z Matki, to właśnie dla podkreślenia człowieczeństwa Chrystusa, w opozycji do monofizytów, których używanie *Theotokos* sugerowało, że Boskość Chrystusa miałaby mieć Matkę[40].

CHRYSTOLOGIA I SOTERIOLOGIA LISTU DO FLAWIANA

Leon Wielki odwołuje się do chrystologicznej części wyznania wiary, które według niego rozbija wymysły heretyków. Zapisane w Ewangeliach wyznanie Piotra jest dla papieża wyrazem prawdy o Boskości i człowieczeństwie Chrystusa,

[38] Por. P.L. Barclift, art. cyt., s. 221, 227, 230–236, 238–239.
[39] Por. I. Bieda, dz. cyt., s. 448; P.L. Barclift, art. cyt., s. 225–226.
[40] Por. P.L. Barclift, art. cyt., s. 224–229, 238–239.

a także o ich zjednoczeniu w jedności osoby[41]. Monofizyckie poglądy Eutychesa zostały ocenione jako nowa forma doketyzmu. Biskup Rzymu posłużył się zaś językiem diofizyckim: mówi o dwóch naturach po zjednoczeniu, których właściwości nie mieszają się (właśnie ze względu na ich zjednoczenie w jednej Osobie), lecz zostają zachowane i pozostają odrębnymi zasadami działania (oddalenie ryzyka eutychianizmu). Z kolei ze względu na to, że Ten sam jest prawdziwie Synem Bożym i prawdziwie synem człowieczym (*vere dei filius et vere hominis filius*), właściwe obu naturom czynności spełniane są już zawsze razem, zgodnie jedna z drugą (nie chodzi więc o nestorianizm); wolno też stosować *communicatio idiomatum*, „ponieważ w obu naturach należy uznawać jedność osoby" (*propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura*)[42].

Unia hipostatyczna trwa na wieki, nie jest zawieszona w czasie Męki czy po śmierci. Jednak to dwie różne natury stanowią „podstawę" („zasadę") pozwalającą przypisać Osobie Chrystusa to, co należy do Boga, i to, co przysługuje człowiekowi. Papież powołuje się w tym kontekście na Ewangelię, w której wyczytuje słowa raz odnoszące się do natury Boskiej (por. J 10,30: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy"), a raz do ludzkiej (por. J 14,28: „[...] Ojciec większy jest ode Mnie")[43]. Doktryna dwóch natur ma dla Leona znaczenie soteriologiczne – właśnie i dopiero fakt przyjęcia przez Słowo ludzkiej natury umożliwia zbawienie człowieka. Tylko dlatego, że zjednoczenie natur nie polega na ich zmieszaniu (przez co traciłyby swoje właściwości), lecz dokonuje się w jedności Osoby (dzięki czemu natury zachowują swoją integralność), wolno mówić o zbawieniu (czyli przebóstwieniu) człowieka[44].

---

41 Por. Leon Wielki, *List papieża Leona do Flawiana*, 1, 2, 5.

42 Por. tamże, 2–6; por. również: tenże, Mowa 24: „Prawdziwy Bóg prawdziwym zarazem jest człowiekiem; ani w jednej ani w drugiej naturze nie ma najmniejszego fałszu [...]". Perrone (dz. cyt., s. 585) wątpi, czy owa konsubstancjalność – współistotność Chrystusa zarówno z Bogiem, jak i z ludźmi – zawiera w sobie symetrię „parytetową". W każdym razie prawdziwość natur i ich zakotwiczenie w jednej Osobie pozwala Leonowi na wymianę orzekań. Por. A. Grillmeier, *The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, art. cyt., s. 474: „The almost symmetrical juxtaposition of the two natures in Christ and their firm anchorage in the one person give Leo his certainty in the use of *communicatio idiomatum* or exchange of predicates". Przy pisaniu akapitów niniejszego oraz następnego, oprócz pozycji, do których się odwołuję w przypisach, korzystałem również z: B. Sesboüé, dz. cyt., s. 351, 353–354; J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 251; A. Grillmeier, *The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, dz. cyt., s. 468, 470–473; I. Bieda, dz. cyt., s. 448–449.

43 Por. Leon Wielki, *List papieża Leona do Flawiana*, 4; por. tenże, Mowa 27: „Skoro tedy Jednorodzony Syn Boży wyznaje o sobie, że mniejszy jest, niźli Ojciec (Jan 14,28), chociaż i równym Go sobie nazywa (Jan 10,30), to uwydatnia w ten sposób prawdziwość dwóch natur w sobie: nierównością dowodzi ludzkiej, równością stwierdza boską". O wieczności unii hipostatycznej por. tamże, Mowa 30: „Choć bowiem jedno trwa odwiecznie, a drugie w czasie wzięło początek, atoli po zespoleniu w jedno nie może być ani rozdzielone, ani mieć końca".

44 Por.: G. Strzelczyk, dz. cyt., s. 345–346; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 466–467; F. Drączkowski, dz. cyt., s. 338; J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 251. Leon o przebóstwieniu – por. Mowa 25, Mowa 26 i Mowa 27.

Gdyby nie Wcielenie, nie byłoby Paschy; dopiero prawdziwość ludzkiej natury Chrystusa pozwala mówić o męce i śmierci Syna Bożego[45]. Tę konieczność Wcielenia dla dokonania zbawienia doktor Kościoła mocno podkreślał:

> Ten sam odwieczny Jednorodzonym odwiecznego Rodzica narodził się z Ducha Świętego i z Maryi Dziewicy. Narodziny doczesne owym narodzinom Bożym i odwiecznym niczego nie ujęły ani niczego nie dodały, ale całe zostały poświęcone dla naprawienia człowieka, który został oszukany. Swoją mocą miały zwyciężyć śmierć i zniszczyć diabła, który panował nad śmiercią. Nie moglibyśmy bowiem pokonać sprawcy grzechu i śmierci, gdyby – Ten, którego ani grzech nie mógł splamić, ani śmierć nie mogła zatrzymać – nie przyjął naszej natury i nie uczynił jej swoją[46].

Wolno być może w tej perspektywie mówić o ortodoksyjnym „chalcedońskim" rozumieniu zbawienia. Okazuje się, że należy odrzucić wizję zbawiającego „Boga jako Boga", a trzymać się tego, że zbawia jedynie „Bóg jako Człowiek" (Słowo, które stało się ciałem – por. J 1,14), czy nawet „człowiek, Chrystus Jezus" (por. 1 Tm 2,5). Co prawda, Leon uznaje, że zbawienie mogło dokonać się inaczej, a przyjęty przez Boga sposób tłumaczy wymaganiami sprawiedliwości[47]: „Boć gdyby samo tylko bóstwo zastawiło się za grzeszników, szatan musiałby ulec nie tyle przed sprawiedliwością, co przed siłą", z kolei „gdyby sama natura ludzka ujęła się za upadłymi, nie zdołałaby uwolnić się ze swej nieszczęsnej doli, sama nie będąc wolną od grzechu, ciążącego na jej rodzaju"[48]. Jednak takie wyjaśnienie, oprócz tego, że niefortunnie przyznaje Bogu przynajmniej potencjalną możliwość działania poza sprawiedliwością, wydaje się chyba nie wyciągać ostatecznych konsekwencji z objawionej tajemnicy – bowiem czy w ogóle jest możliwe zbawienie człowieka bez Boga-Człowieka? Na pewno w każdym razie tak, a nie inaczej dokonująca się historia zbawienia każe przyjąć, że „dzielić Jezusa oznacza – jak to ujmuje Leon Wielki w odwołaniu do „reguły rozeznawania duchów" (por. 1 J 4,2–3) – oddzielać od Niego naturę ludzką, a tajemnicę, przez którą, jako jedyną, zostaliśmy zbawieni, znieważać najbezczelniejszymi wymysłami i czynić ją daremną"[49].

AFIRMACJA CZŁOWIECZEŃSTWA CHRYSTUSA W CHALCEDONIE

[45] Por. L. Perrone, dz. cyt., s. 585–586.
[46] Por. *Leon Wielki, List papieża Leona do Flawiana*, 2.
[47] Por. I. Bieda, dz. cyt., s. 449.
[48] Leon Wielki, Mowa 56; por. Mowa 52.
[49] Leon Wielki, *List papieża Leona do Flawiana*, 5.

Znamienne, że właśnie to, co stanowiło o największej wadze *Listu*, a co zostało przyjęte w Chalcedonie z największymi oporami, okazuje się do dziś wciąż żywym źródłem dla interpretacji najpierw misterium Boga-człowieka, a wtórnie również człowieka. W Chalcedonie akcent został położony na chrystologii diofizyckiej, choć oczywiście ujmowanej w ramach podkreślonej zwłaszcza przez Efez jedności podmiotu[50]. W czasie obrad soborowych spierano się o przyimek, ostatecznie, dzięki Opatrzności Bożej i uporowi delegatów papieskich, stanęło na określeniu Leona: Chrystusa należy wyznawać nie „z" dwóch natur, ale „w" dwóch naturach[51]. W ten sposób zagwarantowano integralność natur, które również po Wcieleniu zachowują swoje właściwości oraz właściwe im działania – nie tyle pomimo, ile właśnie dzięki ich zjednoczeniu w Osobie Słowa[52].

Zarówno sam Leon, jak i Ojcowie Chalcedonu nie chcieli rozwiązać tajemnicy Wcielonego, owszem stanęli właśnie w obronie Objawienia. Temu przecież miały służyć cztery przysłówkowe i mające długą historię dopełnienia („bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania", gr. ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως), w swojej formie negatywne właśnie ze względu na obronę pozytywnej treści misterium[53]. Chalcedoński drogowskaz, przez to że w ramach jedności Chrystusa wprowadza rozróżnienie na dwie natury utrzymujące swoje właściwości również po Wcieleniu, dowartościowuje tym samym człowieczeństwo Chrystusa, a razem z nim, solidarnie, wynosi wszystkich ludzi nie tylko do relacji, ale i do współpracy z Bogiem.

W związku z tym rysuje się ciekawa kwestia do podjęcia. Chalcedon kieruje ku głębiom tajemnicy Boga-człowieka, które wymagają dalszego odkrywania. Taką rolę odegrał Chalcedon w Kościele VII wieku, który w dużej mierze dzięki św. Maksymowi Wyznawcy: „lepiej ukazał istotną rolę odegraną przez ludzką wolność Chrystusa w dziele naszego zbawienia. Tym samym podkreślał on również relację ludzkiej wolnej woli z hipostazą Słowa (nasze zbawienie było chciane przez Boską Osobę za pośrednictwem ludzkiej woli)". Z kolei definicja III Soboru Konstantynopolitańskiego (680–681), której nie byłoby bez drogowskazu chalcedońskiego, zachęca, by w odkrywaniu człowieczeństwa Chrystusa iść dalej – tak aby „w sposób całkowicie szczególny odpowiedzieć na wymagania naszego czasu

[50] Por. L. Perrone, s. 575–579, 581, 583; por. również: A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 485.

[51] Por. L. Perrone, dz. cyt., s. 583: „Stało się to właściwie dzięki uporowi delegatów z Rzymu, którzy grozili, że opuszczą sobór, jeśli nie zostaną przyjęte ich żądania doktrynalne".

[52] Por. B. Sesboüé, dz. cyt., s. 360; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 485–487; J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 254; G. Strzelczyk, dz. cyt., s. 349; T.D. Łukaszuk, dz. cyt., s. 269–270, 273; L. Perrone, dz. cyt., s. 585.

[53] Por.: *Sobór Chalcedoński* (*451*). *Definicja wiary*, nr 11 (korzystam z: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, s. 214–225); M.H. Scharlemann, *Case for four adverbs: reflections on Chalcedon*, „Concordia Theological Monthly" 1957, nr 12, s. 888–891.

w dziedzinie chrystologii", które to „wymagania zmierzają do lepszego ukazania miejsca, jakie w zbawieniu ludzi zajęły człowieczeństwo Chrystusa"[54].

Zapoznanie się z leoniańską myślą, w której chrystologia łączyła się z soteriologią (punkt poprzedni), pozwala uwydatnić również ten aspekt Chalcedonu, w którego orzeczeniach doktryna o Osobie Chrystusa oraz doktryna o Jego dziele połączone są, zdaniem Grillmeiera, bardziej, niż to bywa przyznawane w zachodnich podręcznikach[55]. Z kolei zarówno „wahadłowy" język Leona, jak również struktura chalcedońskiej definicji (o dynamice: jedność-rozróżnienie-jedność-rozróżnienie-jedność) oddalają oskarżenia o „statyczność" doktryny chalcedońskiej. W tej pełnej napięcia (jedność, ale z zachowaniem odrębności natur) żywej interakcji między Bóstwem i człowieczeństwem w Pierworodnym Chrystusie[56] należałoby widzieć model, według którego dokonuje się również relacja Jego braci z Bogiem, od współpracy w zbawieniu aż po ostateczne przebóstwienie – rozumiane jako uczestnictwo w Bożej naturze (por. 2 P 1,4), ale bez utraty człowieczeństwa.

ZAKOŃCZENIE: CHALCEDOŃSKI DROGOWSKAZ WSKAZUJĄCY NA TAJEMNICĘ CZŁOWIEKA

Zachodnia chrystologia (punkt 2) znalazła swoją syntezę w myśli Leona Wielkiego (punkt 3) opierającego się na dokonaniach poprzedników (punkt 1). Chrystologia papieża, zwłaszcza wyrażona w jego liście skierowanym do Flawiana, nie powstawała w izolacji od poglądów wyrażanych na Wschodzie, owszem podlegała rozwojowi i modyfikacjom w reakcji na tendencje obecne w szkołach aleksandryjskiej i antiocheńskiej (punkt 4). Właśnie dlatego *Tom* mógł wywrzeć wpływ na Ojców zgromadzonych w Chalcedonie, że Wschód mógł rozpoznać się w treści listu i wykorzystać go jako jeden z kamieni węgielnych *definitio fidei*, najpierw upewniając się co do zgodności teologii Leona i Cyryla Aleksandryjskiego, największego autorytetu dla zgromadzenia zebranego w 451 roku[57].

W tekście zwrócono uwagę na związek chrystologii z soteriologią w myśli leoniańskiej (punkt 5), a następnie w samej definicji Chalcedonu (punkt 6), w której

---

[54] Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), II, C, 7. Warto podkreślić, że Ojcowie zgromadzeni na III Soborze w Konstantynopolu zastosowali „formułę Chalcedonu" do opisu zjednoczenia dwóch woli oraz dwóch działań Chrystusa – por. *Sobór Konstantynopolitański* (*680–681*). *Wykład wiary*, nr 14, 16 i 19 (korzystam z: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, s. 308–323).

[55] Por. A. Grillmeier, *The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, s. 393.

[56] Por. S.W. Need, *Language, Metaphor, nad Chalcedon: A Case of Theological Double Vision*, „Harvard Theological Review" 1995, nr 2, s. 252–253.

[57] Por. L. Perrone, dz. cyt., s. 583: „[...] podczas gdy *List* potrzebuje poręczeń przeciwko podejrzeniu, że ma tendencję dzielącą, to Cyryl pozostaje przyjęty niewątpliwie jako kryterium ortodoksji [...]".

z kolei trzeba by widzieć afirmację elementu ludzkiego w Chrystusie. Wolno wyrazić nadzieję, że pogłębione odczytanie misterium Wcielonego wtórnie przysłuży się również odkrywaniu wielkości człowieka. Drogowskaz Chalcedonu kieruje nie tylko ku Bogu-człowiekowi, ale pośrednio również ku człowiekowi, którego misterium wyjaśnia się nie inaczej jak w misterium Słowa Wcielonego[58]. Jak natury ludzka i Boska jednoczą się w Osobie Chrystusa, a dzięki temu zachowują swoje właściwości, tak dopiero człowiek nierozdzielony od Boga, ale z Nim zjednoczony (bez zmieszania[59]) jest w pełni sobą.

BIBLIOGRAFIA

Barclift P.L., *The Shifting Tones of Pope Leo the Great's Christological Vocabulary*, „Church History" 1997, nr 2, s. 221–239.

Bieda I., *Chrystologia Ojców*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 424–456, Starożytna Myśl Chrześcijańska, 2.

Byrne B., *List do Filipian*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 1399–1408, Prymasowska Seria Biblijna.

Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin–Lublin 2007.

Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 1994, Prymasowska Seria Biblijna.

Grillmeier A., *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon* (*451*), tłum. J.S. Bowden, London 1965.

Grillmeier A., *The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, „The Ecumenical Review" 1970, nr 4, s. 383–411.

Grzywaczewski J., *Sobór Chalcedoński i jego następstwa*, w: *W blasku miłości*, red. M. Włosiński, Włocławek 2012, s. 95–124.

Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, tłum. przejrzał i terminologię ustalił E. Stanula, Warszawa 1988.

Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej „Orationis formas"*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty*

[58] Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*, nr 22. W artykule korzystam z tłumaczenia dokumentu zawartego w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, s. 526–606.

[59] Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej „Orationis formas"*, nr 14: „człowiek w swojej istocie jest stworzeniem i stworzeniem pozostanie na wieki, nigdy więc nie będzie możliwe wchłonięcie ludzkiego «ja» przez «Ja» Boskie, nawet w najwyższych stanach łaski" (cytuję za: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 407–424).

Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 407–424.

Leon Wielki, *List papieża Leona do Flawiana, biskupa Konstantynopola, o Eutychesie*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II* (*325–787*), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 196–213, Źródła Myśli Teologicznej, 24.

Leon Wielki, *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, Pisma Ojców Kościoła, 24.

Lubac de H., *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. Maria Stokowska, Kraków 1998.

Łukaszuk T.D., *„Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego". Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2010, Seria Podręczników / Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Teologiczny, 10.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), tłum. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 111–132.

Need S.W., *Language, Metaphor, nad Chalcedon: A Case of Theological Double Vision*, „Harvard Theological Review" 1995, nr 2, s. 237–255.

O'Collins G., *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008.

Pelikan J., *Powstanie wspólnej tradycji* (*100–600*), tłum. M. Höffner, Kraków 2008, Tradycja Chrześcijańska. Historia Rozwoju Doktryny, 1.

Perrone L., *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego na refleksję teologiczną między IV a V soborem ekumenicznym*, w: *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. Di Bernardino, B. Studer, tłum. M. Gołębiowski i in., Kraków 2002, s. 547–617.

Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.

Scharlemann M.H., *Case for four adverbs: reflections on Chalcedon*, „Concordia Theological Monthly" 1957, nr 12, s. 881–892.

Sesboüé B., *Chrystologia i soteriologia. Efez i Chalcedon* (*IV–V wiek*), w: *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, red. B. Sesboüé, red. nauk. pol. T. Dzidek, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 301–365, Historia Dogmatów, 1.

Sobór Chalcedoński (*451*). *Definicja wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*. *Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II* (*325–787*), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 214–225, Źródła Myśli Teologicznej, 24.

Sobór Konstantynopolitański (*680–681*). *Wykład wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, *Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II* (*325–787*), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 308–323, Źródła Myśli Teologicznej, 24.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*. *Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 526–606.

Starowieyski M., *Sobory Kościoła Niepodzielonego*, cz. 1: *Dzieje*, Tarnów 1994, Alfa – Teologia dla Wszystkich, 2.

Strzelczyk G., *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 235–444, Biblioteka „Więzi”, 181.

WESTERN CORNERSTONE UNDER THE CHALCEDONIAN GUIDEPOST LEADING TO MYSTERY OF GOD AND A MAN

Summary

Contribution of the Western Church Christology summarized in Leo the Great's thought turned out to be crucial in formulating the Chalcedonian dogma. The pope's thought was formed also as a reaction to reflection of schools in Alexandra and Antioch. The article mentions the relation between the pope's Christology and soteriology. It stresses the role of Christ's humanity in salvation of a man. One may say that owing to Leo's "dyophysitic" Christology the Council Fathers affirmed the humanity of Christ. From that perspective the Chalcedon Council is not only a guidepost on the way leading to the mystery of Jesus Christ, but it also secondarily indicates the mystery of a man.

Keywords: God, man, Christ, Incarnation, salvation, Christology, soteriology, Leo the Great, Chalcedon, Alexandria, Antioch, dogma, humanity, mystery, will, nature

Słowa kluczowe: Bóg, człowiek, Chrystus, Wcielenie, zbawienie, chrystologia, soteriologia, Leon Wielki, Chalcedon, Aleksandria, Antiochia, dogmat, człowieczeństwo, tajemnica, wola, natura