

CHARAKTERYSTYKA CHRYSSTOLOGII ŚW. AUGUSTYNA

Historia doktryny chrześcijańskiej wskazuje wielokrotnie, że w jej początkowych stadiach rozwoju musi być uwzględniany wpływ koncepcji łacińskich autorów Zachodu. Był to przeważnie wpływ starań o pewne uproszczenie zawiłych i subtelnych dociekań teologicznych, które często komplikowały dyskusje Ojców greckich w zakresie trynitarnym i chrystologicznym. Ta tendencja do prostoty i jasności nie zawsze jednak przynosiła pożądane efekty, gdy nie zachowano właściwego marginesu misteryjnego charakteru doktryny.

W problematyce chrystologicznej utknął właśnie Tertulian, skoro poczuł się uprawniony do konkluzji: "certum est, quia impossibile"¹. Mimo przypisywanej mu zasługi rozwiązania dylematu chrystologicznego na poziomie definicji Chalcedonu na podstawie słynnego tekstu: "Videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum"², to jednak wydaje się, jak to wykazał R. Cantalamessa³, że termin "persona" ma u Tertuliana tylko sens trynitarny. Zresztą punktem wyjścia dla wszystkich rozważań chrystologicznych jest do Soboru Konstantynopolitańskiego problem trynitarny. Dopiero z powodu konieczności zajęcia się innowatorską tezą Apolinarego z Laodycei, chrystologia zyskała swój niezależny status. Właśnie antyapolinaryzm zdominował chrystologię zachodnią w IV/V wieku. Dlatego trzeba zacząć od głosu papieża Damazego, który zwięźle i trafnie wytyczył ramy dyskusji. W liście bowiem do Paulina /375/ nie tylko odrzucił apolinaryzm i przypomniał wcześniejsze sformułowania antyadopcjonistyczne, ale stwierdził, że Chrystus, jedyny Syn Boga, Słowo i Mądrość Boga, przyjął całego naszego Adama z ciałem, duszą i rozumem /"sensus"/ z wyjątkiem grzechu. Dowodem

1 Tertullianus, De carne Christi 5, 4, CCL 2, 881.

2 Tenże, Adversus Praxean 27, 11, CCL 2, 1199; por. np. A. Harnack, Dogmengeschichte, I, Tübingen 1914, 601.

3 Por. R. Cantalamessa, Tertullien et la formule christologique de Chalcedoine, StP 9/1966/ 139-150 /TU 94/.

tego jest aksjomat "quod non est assumptum non est sanatum"⁴. Następnym głosem był traktat Ambrożego "De incarnationis dominicae sacramento"⁵. Troska o mocne akcentowanie kompletności człowieczeństwa Chrystusa spowodowała zapewne, że teoria Hilarego z Poitiers o naturalnej wolności Chrystusa od ograniczeń, niedomagań i ludzkich potrzeb materialnych⁶, nie znalazła szerszego oddźwięku mimo jego popularności na Zachodzie, jaką zyskał przez swą walkę antyariańską. Również wypowiedzi Hieronima o Chrystusie nie dotyczyły głębszych i subtelniejszych kwestii, choć jego pozaliturgiczna pobożność przesycona była nabożeństwem do Zbawiciela, zwłaszcza cierpiącego⁷. Mariusz Wiktoryn /+ po 362/ natomiast, nawrócony platończyk o wielkim autorytecie na Zachodzie, sformułował trafnie adagium: "non igitur adsumpsit hominem, sed factus est homo"⁸. Natura ludzka Chrystusa spełniała rolę zbawczą, gdyż miał On "catholicum /.../ corpus ad omnem hominem"⁹.

Na wyżej nakreślonym skróto tle miała się rozwinąć chrystologiczna koncepcja Augustyna. Jego wpływ na współczesnych i potomnych był na Zachodzie tak wielki, że dalszy rozwój doktryny, np. u Leona Wielkiego, musiał i w tej dziedzinie nosić piętno Augustyna. Z nielicznych opracowań na ten temat trzeba by wymienić przynajmniej prace trzech autorów: T. J. Van Bavela, A. Grillmeiera i B. Studera¹⁰.

1. O fakcie ewolucji swych poglądów chrystologicznych zaświadcza sam Augustyn w "Wyznaniach":

-
- 4 Por. Damasus, Epistola ad Paulinum, PL 13, 352-357; A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition, Oxford 1975, 350.
 - 5 PL 16, 817-846, POK 26, 103-138.
 - 6 Por. A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition, dz.cyt., 195-400.
 - 7 Por. K. Baus, Das Gebet zu Christus beim hl. Hieronymus, "Trier theologische Zeitschrift" 60/1951/ 178-188.
 - 8 Marius Victorinus, Adversus Arium I 22, SCh 68, 246.
 - 9 Tenze, Commentarius in epistulam Pauli ad Galatas II 4, 14, PL 8, 1196.
 - 10 T. J. Van Bavel, Recherches sur la christologie de Saint Augustin, Fribourg 1954; A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition, Oxford 1975, 406-413; B. Studer, Zur Theophanie-Exegese Augustins, Roma 1971.

"Ja zaś inaczej myślałem o Panu moim, Chrystusie, uważając go za człowieka wybitnej mądrości, z którym nikt się nie mógł równać, zwłaszcza, że przedziwnie narodzony z Dziewicy dla przykładu, jak należy gardzić doczesnością celem osiągnięcia nieśmiertelności, dzięki Boskiej pieczy o nas zasługiwał na tak wielką godność nauczyciela naszego. /.../. Uznawałem całego człowieka w Chrystusie, nie ciało tylko człowieka, albo ciało z duszą bez myśli, lecz samego człowieka, i uważałem, że jest on wyższym od innych nie postacią prawdy, lecz jakąś wielką wyższością natury ludzkiej i doskonalszym udziałem w mądrości"¹¹.

Zatem przed chrztem, czyli w pierwszym okresie działalności pisarskiej, znajomość problematyki chrystologicznej u Augustyna była jeszcze, jak sam to później ocenił, niewystarczająca. Najpierw musiał zrozumieć i uwolnić się od wpływów teorii Apolinarego, która była niebezpieczna, a w dodatku reprezentował ją przyjaciel Alipiusz:

"Alipiusz zaś mniemał, że katolicy wierzą, jakoby Bóg tak był odziany ciałem, że prócz Boga i ciała nie było w Chrystusie duszy, a zatem i o myśli ludzkiej w nim nie można mówić. /.../. Później poznawszy w tym błąd Apolinarystów, z radością przystał do wiary katolickiej"¹².

Jakiś czas później, jak wyznaje Augustyn, sam się przekonał, na czym polegał błąd Fotyna¹³.

2. Nie mniej jednak w jego listach i kazaniach spotykamy szereg niejasnych wyrażeń, które, jak to było w zwyczaju, nie wymagały jeszcze wówczas całkowitej precyzji i ścisłości. W tych wypadkach często posługiwał się on zwrotami, których używanie było przyjmowane na podstawie zasady "communicatio idiomatum". Wiele takich wyrażeń znajduje się w kazaniach na "Dzień Narodzenia Pana", jak na przykład:

11 Confessiones VII 19, 25, CSEL 33, 164, POK 9, 163-164.

12 Tamże, VII 19, 25, CSEL 33, 165, POK 9, 164.

13 Por. tamże.

"Człowiekiem został Ten, który uczynił człowieka. On władca gwiazd ssął piersi"¹⁴. /.../ oblubieniec wyszedł z łożnicy swojej, tj. z łona dziewicy, gdzie Słowo Boże połączyło się z naturą ludzką w szczególnym związku małżeńskim"¹⁵.

ako retor i mówca kościelny nie czuł się Augustyn związany tak bardzo koniecznością uściślenia zwrotów oratorskich. Jednak w takich wypadkach można niekiedy wyczuć pazur wybitnego myśliciela. Przykładem jest tu wyjątek z kazania 214:

"Cały człowiek został przyjęty przez Słowo, to znaczy dusza rozumna i ciało, czyli że jeden Chrystus, jeden Bóg, Syn Boży może nie tylko być Słowem, lecz Słowem i człowiekiem. On jest Synem Boga Ojca ze względu na Słowo i Synem człowieczym ze względu na człowieka. /.../. W tym samym czasie będąc człowiekiem jest Synem Boga, lecz ze względu na Słowo, które przyjęło człowieka; w tymże samym czasie będąc Słowem jest Synem człowieczym ze względu na człowieka, który został przyjęty przez Słowo"¹⁶.

rzeba jednak przyznać, że tego rodzaju sformułowania były raczej wyjątkowe, a wystarczały mu takie jak: "hominem suscipere", "hominem agere", "corpus agere", "susceptio inferioris personae"¹⁷. Ostatnie wyrażenie świadczy, że Augustyn nie prędko nie łatwo dochodził w chrystologii do analogicznych wypraowań pojęcia "osoby", do jakich doszedł Wschód po długiej burzliwej polemice.

3. Początek jednak takiej ewolucji można już zauważyć pochodzącym z okresu wczesnego kapłaństwa /393/6/ wykładzie istu św. Pawła do Galatów, w którym przeprowadza wyraźne różnienie między jednością Boga i człowieka w Chrystusie, a daniem łaski u innych ludzi, którzy nie osiagają "habendam naturaliter et agendam personam Sapientiae"¹⁸. Dalsze terminologiczne

4 Sermo 191, 1, 1, PL 38, 1010, PSP 12, 43.

5 Sermo 192, 3, 3, PL 38, 1013, PSP 12, 48.

6 Sermo 214, 6, PL 38, 1069.

7 Por. Sermo 119, 7, 7, PL 38, 675-676; A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition, dz.cyt., 407.

8 Por. Epistulae ad Galatos expositio 27, CSEL 84, 92.

ustalenia "quoad personam" miały raczej charakter dociekań trynitarnych niż chrystologicznych, a znajdujemy je głównie w "De Trinitate"¹⁹. W długim i dość zawiłym wywodzie dochodzi tam do ustaleń terminologicznych w języku trynitarnym, w którym "osoba oznacza coś pojedynczego i jednostkowego, /.../ jej znaczenie stosuje się wyłącznie do danej jednostki"²⁰. Transpozycja tych określeń bezpośrednio do chrystologii nie nastąpiła jednak w tymże traktacie, lecz, jak zobaczymy niżej, w innych miejscach. Już jednak w I jego księdze ustala punkt wyjścia do spekulacji chrystologicznych:

"/.../ nie przyjął On natury sługi w taki sposób, by miał utracić przez to Boską naturę, w której był równy Ojcu. /.../ ponieważ i jako sługa, i jako Bóg jest On jednorodzonym Synem Boga Ojca, to jako Bóg jest równy Ojcu, a jako sługa jest Pośrednikiem Boga i ludzi, człowiekiem, Jezusem Chrystusem"²¹.

Nieco dalej Augustyn podejmuje próbę egzegezy trudnego zdania św. Pawła: "Wtedy i Syn podlegać będzie temu, który mu poddał wszystko" /1 Kor 15, 28/ tłumacząc je przeciw arianom, i przeciw tym, którzy przyjmują możliwość zaistnienia zmian strukturalnych w naturze Boga-Człowieka po sądzie ostatecznym²². Cała następnie księga IV tego traktatu ma za przedmiot "Misję Syna Bożego i Wcielenie", a więc jest dziełem chrystologicznym, ale rozprawdzonym w aspekcie trynitarnym i soterycznym. Za swe najważniejsze zadanie uważa Augustyn odparcie zarzutu, jakoby wcielenie było jakimś objawem niższości Syna Bożego: Chrystus Pośrednik, Zwycięzca szatana i Uświęciciel spełnia misję Słowa, która polega na przyjsciu na świat i zamieszkanu w duszach²³. W jej zakończeniu Augustyn podsumowuje chrystologiczne implikacje dogmatu trynitarnego:

19 De Trinitate VII 6, 11, CCL 50, 261-265; por. tamże XV 7, 11, CCL 50 A, 474-475.

20 A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition, dz.cyt., 408.

21 De Trinitate I 7, 14, CCL 50, 45.

22 Por. tamże, I 8, 15-16, CCL 50, 46-50.

23 Por. tamże, IV 1, 1-20, 29, CCL 50, 158-199.

"Na pytanie: w jaki sposób dokonało się samo Wcielenie? powiem, że Słowo Boże stało się ciałem, to jest człowiekiem, przez co jednak samo nie zmieniło się i nie obróciło w coś innego. Było tu nie tylko Słowo Boże i ciało, ale i rozumna dusza ludzka. A całość ta nazywa się Bogiem ze względu na Boga, człowiekiem zaś ze względu na człowieka /.../. Nie ma więc niższości Syna z powodu Jego posłania przez Ojca"²⁴.

W jednym z listów ujmuje tę konkluzję jeszcze jaśniej:

"Złączył się z tą duszą i z tym ciałem i nie utracił nic ze swej Boskości. Stał się rzeczywiście człowiekiem, aby uczynić człowieka lepszym, raczył przybrać jego nazwę, a uczynił uczestnikiem Swego Bóstwa"²⁵.

Nawiązując do wierszy z prologu Janowego "Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało. W Nim było życie" /J 1, 3-4/, Augustyn łączy preegzystencję Słowa z wcieleniem, co ma jeszcze więcej uwidocznić prawdę, że Słowo jest źródłem wszelkiego życia stworzonego²⁶: "/.../ stawszy się uczestnikiem naszej śmiertelności, dał nam udział w swoim Bóstwie"²⁷. Wyrażenie to ma swoją historię u Ojców greckich począwszy od Ireneusza, a tutaj jest właściwym przejściem od chrystologii strukturalnej do chrystologii funkcjonalnej /soterycznej/²⁸. Niestety potrzeba wchodzenia w pewne szczegółowe kwestie rozbiła jednolity tok chrystologicznych wywodów w "De Trinitate" /Augustyna zatrzymały takie problemy, jak: tzw. niedoskonałości wiedzy Chrystusa²⁹, sądu ostatecznego³⁰, teofanii

24 Tamże, IV 21, 31-32, CCL 50, 203-205, POK 25, 206-207.

25 Epistula 137, 2, 8, PL 33, 519, tłum. J. S. Łoś /H. Marrou, Augustyn, Kraków 1966/, 89.

26 Por. De Trinitate IV 1, 3, CCL 50, 162, POK 25, 176.

27 Tamże, IV 2, 4, CCL 50, 164, POK 25, 177.

28 Por. Irenaeus, Adversus haereses III 18, 1-7, SCh 211, 342-370; V 1, 1-3, SCh 153, 16-28; Athanasius, Oratio de incarnatione Verbi 6, 1-9, 4, SCh 199, 282-289; Gregorius Nazianzenus, Oratio 43, 61, PG 36, 576; tenże, Carmina dogmatica I 10, 5-6, PG 37, 465; tenże, Carmina de se ipso II 1, 16, PG 37, 971.

29 Por. De Trinitate I 23, CCL 50, 62, POK 25, 104-105.

30 Por. tamże, I 26 i 29, CCL 50, 65 i 71-72, POK 25, 107 i 112.

starotestamentalnych³¹, symboliki cyfrowej wcielenia³², walki Chrystusa z szatanem³³ itp./.

Innym dziełem, w którym Augustyn ujął bardziej syntetycznie chrystologię, był "Podręcznik dla Wawrzyńca" - powstałe w latach 423-424 kompendium dogmatyczne w układzie komentarza do Składu Apostolskiego³⁴. Z dzisiejszej perspektywy może dziwić dość dalekie usytuowanie rozdziałów chrystologicznych /34-51/. Są w nim wypunktowane dwie sprawy:

"/.../ tak Słowo Ciałem się stało, że Bóstwo łącząc się z Ciałem, nie zmieniło Bóstwa w Ciało, a przez ten wyraz należy tu rozumieć Człowieka³⁵".

A dalej:

"/.../ Chrystus Jezus /.../ jest i Bogiem i człowiekiem. /.../ Człowiekiem zaś, ponieważ w jedności osoby dołączyła się do Słowa dusza rozumna i ciało"³⁶.

"Persona" ma tu już pełny wymiar ontologiczny.

Zestawiając raz jeszcze dotychczas analizowane teksty można wyodrębnić trzy etapy rozwoju chrystologii Augustyna:

- a. pogląd, że Chrystus człowiek ma udział w Mądrości /Sapientia/³⁷,
- b. teza, że Chrystus przez złączenie z "tą duszą i z tym ciałem" nie utracił niczego z Boskości³⁸,
- c. Słowo oraz dusza rozumna i ciało tworzą jedność Osoby³⁹.

31 Por. tamże, II 15-28, CCL 50, 99-119, POK 25, 131-143.

32 Por. tamże, IV 7-10, CCL 50, 169-175, POK 25, 182-186.

33 Por. tamże, IV 13-18, CCL 50, 178-186, POK 25, 188-193.

34 G. Rauschen - J. Nowacki, Zarys patrologii, Poznań 1929, 315: "Pismo to /.../ stanowi jedyne systematyczne opracowanie nauki Kościoła, jakie wyszło z pod pióra św. Augustyna".

35 Enchiridion ad Laurentium, seu de fide, spe et caritate 10, 34, CCL 46, 68, POK 10, 132-133.

36 Tamże, 10, 35, CCL 46, 69, POK 10, 133.

37 Por. przypis 18.

38 Por. przypis 21 i 23.

39 Por. przypis 36.

W ten sposób Biskup Hippony dochodzi do definitywnej formu-
ły chrystologicznej, która się przyjmie na Zachodzie: "Per-
sona una ex duabus substantiis constans; una in utraque natu-
ra persona"⁴⁰. Od określeń "Bóg w człowieku", lub "posiadać
Bóstwo" przeszedł on do bardziej adekwatnych: "Bóg jest czło-
wiekiem", "ten człowiek Jezus Chrystus jest Synem Bożym". Chry-
stus jest bowiem na innej płaszczyźnie bytowej niż jakiś pro-
rok, na którego zstąpił Duch⁴¹. Inna jest przecież obecność Bo-
ga w świecie, inna w natchnionych świętych, a inna w Chrystu-
sie⁴².

4. Augustyn nie tylko borykał się z formułą chrystologiczną,
ale też usiłował przedstawić wewnętrzny związek dwu natur, sta-
nowiący o jedności Boga i człowieka w Chrystusie. Próbował zaś
tego dokonać przez zastosowanie dwu analogii. Pierwszą z nich
znajdujemy w "De doctrina christiana":

"Podobnie gdy mówimy tak, by to, co w umyśle nosimy,
doszło do umysłu słuchającego przez uszy cielesne,
słowo noszone w sercu staje się dźwiękiem i nazywa
się wyrażeniem /locutio/, a jednak myśl nasza nie
przekształca się w dźwięk, lecz sama w sobie nie-
zmienna - przybiera postać dźwięku, dzięki które-
mu dochodzi do uszu sama nie ulegając skażeniu
i zmianie: tak też Słowo Boże niezmiennie to sa-
mo stało się ciałem, aby zamieszkać między nami"⁴³.

Relacja myśli ludzkiej do wypowiedzianych słów nie odejmuje nicze-
go jej wartości, podobnie i Słowo Boże nie traci przez to, "że
ciałem się stało i zamieszkało między nami".

Druga analogia tyczy porównania relacji dusza-ciało do
relacji Słowo-człowieczeństwo. Augustyn dokonuje tego w "Liście
do Woluzjana"⁴⁴:

"Niektórzy usiłują zdobyć wyjaśnienie sposobu,
w jaki Bóstwo połączyło się z ludzką duszą
i ciałem, aby utworzyć jedną osobę Chrystusa,

40 Por. Sermo 294, 9, 9, PL 38, 1340-1341; In Ioannis Evangelium
tractatus 99, 1, CCL 36, 582.

41 Por. In Ioannis Evangelium, jak wyżej.

42 Por. Epistula 187, 2, 3-6, PL 33, 833-834.

43 De doctrina christiana I 13, 12, CCL 32, 13, PSP 22, 26.

44 Epistula 137, 1, 1-5, 20, CSEL 44, 96-125.

kiędy to okazało się konieczne i stało się raz w historii świata. Czynią zaś to z taką samą śmiałością, jak gdyby byli zdolni do wyjaśnienia sposobu połączenia duszy z ciałem, by utworzyć jedną osobę człowieka, co się przecież zdarza codziennie /.../. W osobie człowieka jest złączenie duszy i ciała; w osobie Chrystusa jest złączenie Bóstwa z człowiekiem; albowiem kiedy Słowo Boże łączy się z duszą mającą ciało, wchodzi w łączność z oboma - duszą i ciałem. Pierwsze złączenie ma miejsce codziennie na początku indywidualnego życia ludzkiego, drugie - zaistniało raz jeden dla zbawienia człowieka. Jeśli chodzi o obie ewentualności, to łatwiej uwierzyć w zjednoczenie dwu substancji niematerialnych niż w zjednoczenie, w którym jedna jest niematerialna a druga materialna, /.../ konsekwentnie łatwiej uwierzyć w złączenie Słowa z duszą ludzką niż w złączenie duszy i ciała, które realizuje się w nas, podczas gdy tamto zrealizowało się w Chrystusie"⁴⁵.

Według Augustyna więc złączenie ludzkiej duszy z ciałem ma do pokonania większą przeszkodę niż łączność Bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie, co jest możliwe, gdyż "/Verbum/ particeps carnis effectum est rationali anima mediante"⁴⁶. W takim rozumowaniu wyczuwa się presupozycje neoplatońskie: pierwiastek boski i dusza ludzka są z tego samego tworzywa⁴⁷. Bóstwo nie doznało uszczerbku przez bezpośredni kontakt z materią dzięki pośrednictwu duszy.

"Jakżeż mogłoby Słowo Boga, niewidzialne i niematerialne doznać zanieczyszczenia przez ciało kobiety, kiedy przyjmowało ludzkie ciało łącznie z duszą ludzką i z duchem, w obrębie których majestat Słowa był ukryty w słabości ciała ludzkiego"⁴⁸.

5. Powyżej zebrane ujęcia i formuły Augustyna dla podkreślenia jedności podmiotu działalności Chrystusa, jedności złączenia w Nim Bóstwa i człowieczeństwa oraz kompletności obu

45 Epistula 137, 3, 11, CSEL 44, 109-111 /tłum. własne/.

46 Epistula 140, 4, 12, CSEL 44, 163.

47 Por. De Civitate Dei X 29, CCL 47, 304-307.

48 De fide et symbolo 4, 10, CSEL 41, 14 /tłum. własne/.

złączonych natur, posłużyły Augustynowi jako punkt wyjścia i podstawa jego spekulacji teologicznej na temat określony przez adagium: "CHRISTUS TOTUS". "Cały Chrystus" i "Kościół" - są to dla Augustyna pojęcia przeważnie zamienne. Nie zawsze chce on przeprowadzać wyraźną linię podziału między Chrystusem Mistycznym i Historycznym, między Chrystusem "indywidualnym" i "totalnym". Dowodem zaś na to są przede wszystkim liczne miejsca w jego traktatach, które można by nazwać "egzegezą psychologizującą", a szczególnie w "In Ioannis Evangelium tractatus" i "Enarrationes in psalmos"⁴⁹. Jako przykład może posłużyć następująca wypowiedź:

"Bóg nie mógł udzielić ludziom większego daru niż ten, że Słowo swoje, przez które wszystko stworzył, uczynił dla nich Głową, a ich samych przybrał za członki dla Jego ciała. W ten sposób Chrystus stał się Synem Bożym i Synem Człowieczym; jeden Bóg wraz z Ojcem i jeden człowiek razem z ludźmi. Kiedy więc mówimy do Boga zanosząc doń nasze modły, nie oddzielajmy od Niego Syna, a kiedy modli się ciało Syna, niech nie odłącza się od swej Głowy, aby był jeden Zbawiciel swojego ciała - Jezus Chrystus, Syn Boży, który modli się za nas i w nas, a my modlimy się do Niego. Modli się za nas jako nasz Kapłan. Modli się w nas jako nasza Głowa. A wreszcie jako nasz Bóg jest Tym, do którego my zanosimy nasze modlitwy. /.../. Gdy modlimy się do Chrystusa, zwracamy się do Niego jako do Boga. Gdy On sam się modli, czyni to jako sługa. Tam występuje jako Stwórca, tu jako stworzenie. Przyjawszy jednak postać zmiennego stworzenia, sam pozostał niezmienny, a nas uczynił ze sobą jednym człowiekiem, w którym On jest Głową, a my ciałem. Modlimy się zatem do Niego, przez Niego i w Nim. Mówimy z Nim, a On mówi z nami"⁵⁰.

Trudno byłoby nazwać wszystkie te odniesienia do "Chrystusa całego" określeniami czysto symbolicznymi, nierealnymi, oderwanymi od historycznej inkarnacji. Realność doświadczeń duszy Chrystusa w Jego kuszeniu, opuszczeniu i całokształcie męki jest jednak dla Augustyna rzeczywistością przykrą i trudną do przyjęcia -

49 Por. In Ioannis Evangelium tractatus 8, 4, CCL 36, 83-84; Enarrationes in psalmum 44, 3, CCL 38, 494-496.

50 Enarrationes in psalmum 85, 1, CCL 39, 1176-1177, tłum. Liturgia Godzin II 292-293.

"Trwając często w rozterce chcielibyśmy zmienić znaczenie tych słów"⁵¹. Słowa zaś "Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?" są najwyraźniejszym dowodem identyfikacji natury ludzkiej Chrystusa z naturą ludzi, jako że uczynił nas "jednym człowiekiem, w którym On jest Głową a my ciałem"⁵².

Reasumując powyższe wywody trzeba by wypunktować kilka kwestii: Augustyn nie pozostawił traktatu chrystologicznego w zakresie chrystologii strukturalnej, ponieważ sprawy te jeszcze nie dojrzały do ostrości z lat między Efezem i Chalcedonem; podejmując jednak te problemy doszedł w końcu do kompletnej formuły chrystologicznej⁵³; jej tajemnicę próbował zilustrować dwiema analogiami⁵⁴; tajemnica Chrystusa historycznego znalazła u niego logiczną kontynuację w tajemnicy Chrystusa mistycznego /Totus Christus/.

Ks. Szczepan Pieszczoł -
Żydowo k. Gniezna

UNA CARATTERISTICA DELLA CRISTOLOGIA DI SANT'AGOSTINO /Riassunto/

La cristologia degli scrittori latini del IV/V s. era dominata dalle correnti antiapollinaristiche. Agostino, attraverso Alipio, all'inizio era sotto l'influsso delle teorie di Apollinare /Confessiones XIX 25/. Di seguito la cristologia d'Agostino si sviluppa occasionalmente /Sermones, De Trinitate/, non senza, però, degli accenti poetici e retorici. Le più precise espressioni le troviamo nel Sermo 214, 6 /PL 38, 1069/ e nell'Enchiridion ad Laurentium /35/: "in unitate personae ad Verbum anima rationalis et caro subiunguntur". Il concetto della "persona" ormai possiede qui la sua piena portata ontologica.

L'unità del soggetto dell'attività di Cristo, l'unità della congiunzione in Lui della divinità e umanità nonché la completezza delle ambedue nature erano per Agostino il punto di partenza ed il fondamento della speculazione espressa con l'adagium "Christus totus". Il mistero di Cristo storico trovò in Agostino una logica continuazione nel mistero del Cristo mistico.

51 Tamże, CCL 39, 1176, tłum. Liturgia Godzin II 293.
52 Tamże, CCL 39, 1177, tłum. Liturgia Godzin II 293.
53 Por. przypis 40.
54 Por. punkt 4.