

Grzegorz Strzelczyk

"Cristo sempre vivo nello Spirito : Per una cristologia pneumatologica", Nicolò Madonia, Bologna 2005 : [recenzja]

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 39/2, 464-466

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Nicolò Madonia, *Cristo sempre vivo nello Spirito. Per una cristologia pneumatologica*, EDB, Bologna 2005, 307 s.

Chrystologia pneumatologiczna i szerzej – związki pomiędzy chrystologią i pneumatologią – od kilkudziesięciu lat stanowi jedną z częściej wykorzystywanych ścieżek w badaniach chrystologicznych. Zbyt wcześnie jeszcze, by oceniać przyczyny tego zainteresowania, lecz zapewne nie bez znaczenia jest tu popularność odnowy charyzmatycznej, która przyczyniła się do zwrócenia uwagi na aktualną obecność i działanie żyjącego w Duchu Świętym Jezusa we wspólnotach Kościoła. Praca Nicolò Madonii, teologa z południowych Włoch, wpisuje się w ten nurt jako kolejna próba zarysowania chrystologii pneumatologicznej. Próbę tę, obejmującą trzy części – biblijną (s. 23–92), patrystyczną (s. 95–167) i systematyczną (s. 171–255), należy jednak uznać za fiasko, przede wszystkim ze względów metodologicznych.

Zwróćmy przede wszystkim uwagę, że określenie „chrystologia” odnosi się do badań dążących do zarysowania tożsamości Jezusa Chrystusa. Dookreślenie za pomocą przydawki odnosić się może albo do zakresu badanych źródeł (np. „chrystologia patrystyczna”), albo do klucza hermeneutycznego badań (np. „chrystologia transcendentálna”), albo być umownym określeniem pewnej szkoły (np. „chrystologia aleksandryjska”). Jako że trzecia ewentualność w tym przypadku nie ma zastosowania (poza częścią dotyczącą historii, ale wtedy autor używa konsekwentnie określenia Geistchristologie), o „chrystologii pneumatologicznej” można w sposób uprawniony mówić w dwóch znaczeniach, jeśli: 1) pneumatologia uznana zostaje za główne (dominujące) źródło do poznania tożsamości Chrystusa, 2) pneumatologia wyznacza horyzont hermeneutyczny przy jej poznawaniu.

Madonia opowiada się *explicitie* za tym drugim znaczeniem (s. 9). Lektura jego tekstu prowadzi jednak do nieco innych wniosków: przedmiotem badań, zwłaszcza w częściach biblijnej i patrystycznej, jest raczej po prostu relacją pomiędzy Jezusem i Duchem (chrystologią a pneumatologią), przy czym autor wychodzi raz z jednej perspektywy, raz z drugiej, bez wyraźnego porządku. Trzeba podkreślić, że samo badanie związków pomiędzy chrystologią a pneumatologią (Chrystusem a Duchem) jeszcze na miano chrystologii pneumatologicznej zasługiwać nie może, ponieważ *de facto* zakłada istnienie pewnej ukonstytuowanej chrystologii (i pneumatologii) i doprowadzić może jedynie do odpowiedzi na pytanie czy i jak chrystologia ta wchodzi w relację z pneumatologią.

Oczywiście można założyć, że odpowiedź na takie pytanie mogłaby zmusić do nawet daleko idącego przewartościowania chrystologii wyjściowej, ale tylko pod warunkiem odkrycia, że związek pneumatologii z chrystologią ma znaczenie konstytutywne dla chrystologii. W tym przypadku jednak wydaje się, że jest dokładnie odwrotnie. To chrystologia wyprzedza i konstytuuje pneumatologię – zarówno w Nowym Testamencie, jak w myśli ojców Kościoła i rozwoju orzeczeń dogmatycznych (Madonia wprawdzie jest skłonny to przyznać, jednak bez wyraźnych konsekwencji metodologicznych). Rozstrzygnięcia dotyczące Jezusa Chrystusa warunkują, umożliwiają wręcz stawianie pytań pneumatologicznych (pneumatologia janowa, czy teologia IV w. dobitnie o tym świadczą). Tym samym trudno w ogóle mówić o chrystologii pneumatologicznej w sensie uznania pneumatologii za główne źródło refleksji nad tożsamością Jezusa. Ale też przyjmowanie pneumatologii za kluczową perspektywę hermeneutyczną prowadzić może do swoistego błędnego koła: pneumatologia wywodzi się z chrystologii (zawsze przynajmniej *implicitie*), a następnie jest czyniona kluczem do chrystologii... Niestety, Madonia zdaje się w ogóle nie dostrze-

gać problemu, co ciąży na całości jego dzieła – odnosi się wrażenie, że chodzi tak naprawdę o „wybrane zagadnienia z pneumatologii” – jedynie końcowe fragmenty książki wyłamują się z tej tendencji.

Słabości metodologiczne ujawniają się nie tylko w perspektywie całości pracy. Również poszczególne części wzbudzają spore wątpliwości. Część biblijna opiera się na dość dziwnym podziale na działanie Ducha w stosunku do ziemskiego Jezusa (sześć stron zaledwie!) i w stosunku do Chrystusa chwalebego. Rozróżnienie to nie opiera się jednak na kryterium historycznym, a raczej na przedziwnie pojętym kryterium tekstowym: z perspektywą paschalną związane byłyby tylko te passusy, które o Passze wspominają lub opowiadają o wydarzeniach następujących po zmartwychwstaniu. Zatem Ewangelie dzieciństwa uznane zostają za mówiące o historycznym Jezusie!

To kuriozalne podejście prowadzi Madonię do zupełnie arbitralnego doboru tekstów, na których się opiera (gubią się gdzieś zupełnie Ewangelie Marka i Mateusza), przy czym nie są badane konkretne tradycje chrystologiczne Nowego Testamentu, a „cytaty” zestawione według ich kolejności występowania w tekście kanonicznym słabo uwzględniają kontekst. Próżno szukać choćby próby ułożenia wątków pneumatologicznych w całości chrystologii danego pisma czy autora. Kwestie historyczne – przede wszystkim pytanie o to, jaki wpływ na neotestamentalne przedstawienie związków Jezus-Duch miało doświadczenie mocy Ducha Świętego w pierwotnym Kościele – są konsekwentnie ignorowane. Listę defektów tej części można by zresztą wydłużać prawie w nieskończoność. Wymieńmy już tylko brak zwrócenia uwagi na zbieżność/różnice funkcjonalne misji Jezusa i Ducha, analizę pneumatologii Janowej mowy arcykapłańskiej poprzez pojedyncze „wypowiedzi o Duchu” wyrwane z kontekstu całego cyklu, czy też ciągłą tendencję (zauważalną też w części patrystycznej) do bezkrytycznego utożsamiania każdorazowego wystąpienia określenia *pneuma* z Duchem Świętym w rozumieniu późniejszej tradycji dogmatycznej.

Część patrystyczna potwierdza słabości metodologiczne autora – mimo usiłowań nie udaje mu się przekonująco wskazać na istnienie we wczesnym chrześcijaństwie chrystologii pneumatologicznej w sensie przez niego wskazanym, odróżnionej wyraźnie od *Geistchristologie* (czyli chrystologii, w której określenie „duch” przypisywane jest – z różnymi dozami wyrazistości – Chrystusowi). Analizy Madonii ograniczają się zresztą *de facto* do przytaczania cudzych opinii, ze znikomym wkładem własnym. Czytelnik będzie też zaskoczony niespodziewanym nagłym zakończeniem części patrystycznej po omówieniu... Bazylego Wielkiego. Trudno zaakceptować takie pominięcie połowy epoki w rozdziale zatytułowanym „Epoka patrystyczna”, przy czym uderzający jest zwłaszcza brak analizy teologii św. Augustyna.

Przechodząc na płaszczyznę treściową, głównym wnioskiem Madonii jest w tej części stwierdzenie, że ontologizacja chrystologii w IV w. doprowadziła do kresu *pneuma*-chrystologii. Ze zdaniem takim trudno się zgodzić, bo przecież autor wyraźnie odróżnia chrystologię pneumatologiczną od *Geistchristologie*. „Ontologizacja”, a raczej orzeczenia dogmatyczne IV w., określając wyraźniej tożsamość Chrystusa i Ducha Świętego, położyły kres tej drugiej, umożliwiając tym samym pierwszą! Dokładnie odwrotnie, niż twierdzi Madonia. Podobnie trudno się zgodzić z twierdzeniem, że orzeczenia te doprowadziły do przerwania związku pomiędzy refleksją chrystologiczną i pneumatologiczną – być może autor powinien zadać sobie trud wyjścia z dokumentacją w czasy następujące po Bazylim Wielkim, a przede wszystkim zajrzeć do patrystycznych komentarzy biblijnych, w których bogactwo neotestamentalnej relacji Jezus-Duch ciągle było podejmowane i rozwijane.

Część dogmatyczna robi znacznie pozytywniejsze wrażenie od dwóch pozostałych, jednak trudno uznać, że autor wniósł poważny wkład w problematykę. Madonia ma wyraźny problem w odróżnianiu immanentnych relacji pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem w we-

wnątrztrynitarnym życiu, od roli Ducha Świętego w odniesieniu do człowieczeństwa Jezusa. Bezkrytyczne zamienne używanie określeń „Syn” i „Jezus” (i pokrewnych) zdecydowanie nie przyczynia się do precyzji i jednoznaczności wypowiedzi. Zresztą ten drugi aspekt w całej pracy ma marginalne znaczenie, mimo że wydaje się być jednym z głównych kluczy do chrystologii pneumatologicznej (sposób, w jaki Duch działa w życiu Jezusa, pomaga zrozumieć Jego tożsamość, zwłaszcza w ciągłości z teologią Starego Testamentu).

Jedynym wątkiem chrystologicznym, na którym Madonia zatrzymuje się dłużej, jest zmartwychwstanie Jezusa. Autor, opierając się na mniejszościowej tradycji biblijnej, eksploatuje motyw, że to Duch wskrzesił Jezusa (ignorując przy tym rolę Boga-Ojca). Trudno jednak znaleźć w jego rozważaniach konsekwencje, jakie z tego faktu miałyby płynąć dla naszego rozumienia tożsamości Jezusa.

Nietrudno zauważyć, że chrystologia pneumatologiczna mogłaby mieć najwięcej do powiedzenia w kwestii obecności Jezusa w Kościele i sakramentach, czy też szerzej – Jego obecności i działania w teraźniejszości. Niestety wątki te zostają zarysowane na kilku zaledwie stronach (sakramentalny jest w ogóle nieobecny) i pozostawiają nieodparte wrażenie przypadkowości i chaosu – konsekwencji braku centralnej myśli rozważań.

Niewątpliwie najcenniejsze w części dogmatycznej pozostaje zwrócenie uwagi, że dowartościowanie relacji chrystologia–pneumatologia (czy chrystologia pneumatologiczna, jak chciałby autor) pomaga poprawić relacje chrystologii z innymi traktatami dogmatycznymi (nie jest to jednak stwierdzenie szczególnie oryginalne). Nasuwa się natomiast pytanie, czy wypływa to z wątku pneumatologicznego jako takiego, czy też raczej z komplementarnego charakteru traktatów dogmatycznych, którego konsekwencją jest możliwość poprawy całego systemu na skutek poprawy relacji pomiędzy niektórymi częściami.

Ks. Grzegorz Strzelczyk

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2006, t. 39, z. 2, s. 466–467

Karl Christian Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, tłum. ks. Henryk Paprocki, Białystok 2005, 314 s.

W minionym roku nakładem Wydawnictwa Prawosławnej Diecezji Białostocko-Gdańskiej ukazała się książka pt. *Współczesna teologia prawosławna*, której autorem jest, urodzony w Legnicy, teolog ewangelicki Karl Christian Felmy. Autor jest znakomitym znawcą teologii prawosławnej. Jego bibliografia z tego zakresu obejmuje ponad 100 pozycji. Ponadto jest on również członkiem Komisji Dialogu Kościoła Ewangelickiego w Niemczech z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym oraz członkiem Komisji Dialogu Ewangelicko-Prawosławnego. Tłumaczenia książki dokonał prawosławny teolog ks. Henryk Paprocki, natomiast wstęp do wydania polskiego napisał bp Jakub, biskup prawosławnej diecezji białostocko-gdańskiej.

Biorąc do ręki książkę, której autorem nie jest członek Kościoła prawosławnego, lecz teolog ewangelicki, przypominamy sobie uwagę Pawła Florenskiego, który w swoim dziele *Stoip i utwierdzenie istiny* wskazuje na podstawową różnicę w poznaniu prawosławia w odróżnieniu od innych wyznań chrześcijańskich. Według niego, różnica ta polega przede wszystkim na tym, że aby właściwie poznać teologię prawosławną, należy doświadczyć