

KS. LEON SIWECKI

CHRYSTOLOGIA PNEUMATOLOGICZNA W UJĘCIU FRANCISZKA LAMBIASIEGO

Biskup Francesco Lambiasi¹, we wstępie swej książki², stwierdza dobitnie, że postawa wielu chrześcijan wobec Ducha Świętego jest podobna do zachowania uczniów, których Paweł spotyka w Efezie: „Czy otrzymaliście Ducha Świętego, gdy przyjęliście wiarę?». A oni do niego: «Nawet nie słyszeliśmy, że istnieje Duch Święty» (Dz 19, 2). Co więcej, nie zawsze towarzyszy wierzącym żywa świadomość obecności Ducha Świętego podczas

Ks. dr hab. LEON SIWECKI, prof. KUL – Katedra Chrystologii w Instytucie Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologii KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin.

¹ Urodzony w Bassiano (Latina) w 1947 roku, święcenia kapłańskie przyjął w 1971 roku. Studiował w Papieskim Instytucie Biblijnym i „Gregorianum”, specjalizacja „teologia fundamentalna”. Święcenia biskupie przyjął w 1999 roku. Od roku 2007 jest biskupem diecezji Rimini. Wykładowca w Pontificia Università Gregoriana di Roma oraz w Pontificio Collegio Leoniano di Anagni (Frosinone). Opublikował m.in.: *Gesù di Nazaret. Una verifica storica*, Casale Monferrato 1985; *Breve introduzione alla Sacra Scrittura*, Milano 1986; *L'autenticità storica dei Vangeli*, Bologna 1987; *Il Vangelo di Marco*, Casale Monferrato 1987; *Lo Spirito santo: mistero e presenza*, Bologna 1987; *Credo in Gesù Cristo. Cristologia*, Roma 1990; *Spirito santo*, w: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, red. R. Fisichella, Assisi 1990, s. 1168-1177; *La Bibbia. Introduzione generale*, Milano 1991; *Teologia fondamentale. La rivelazione*, Milano 1991; *Gesù Cristo comunicatore. Cristologia e comunicazione (scritto con Tangorra Giovanni)*, Bologna 1997; *Però, che tipo! Faccia a faccia con Gesù di Nazareth*, Brescia 2000.

² *Lo Spirito santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987, s. 11. Por. recenzje książki, która spotkała się z dużym zainteresowaniem: G. O'Collins, „L'Osservatore Romano”, 15.11.1987, s. 5; R. Latourelle, „Civiltà cattolica” 139(1988), nr 4, s. 607-608; G. Blandino, „Euntes docete” 41(1988), s. 172-173; tenże, „Gregorianum” 69(1988), s. 606-607; P. Giustiniani, „Rassegna di Teologia” 29 (1988), s. 595-599; R. Penna, „Rivista Biblica” 36(1988), s. 522-533; R. Fisichella, „Science et Esprit” 41(1989), s. 122-123; N. Ciola, „Lateranum” 5(1989), s. 258-260.

znaku krzyża czynionego w imię wszystkich trzech Osób Boskich. Duch Święty wydaje się być wielkim nieobecnym. Czy „powinniśmy przyznać rację czarnym scenariuszom Léona Boya, który mówił: «Kościół będzie w końcu traktował Ducha Świętego jak synagoga traktowała Jezusa»»?

Owa pesymistyczna perspektywa nie wydaje się jednak zasadna, bowiem Autor, którego idee dotyczące chrystologii pneumatologicznej zamierzamy tutaj przedstawić, patrzy z nadzieją w przyszłość. Świat naznaczony znakami Ducha, rozbudzenie wiary w Ducha Świętego w sercach wielu, pozwala mieć niezłomną nadzieję, że aktualna „atmosfera ducha”, a wręcz „głód Ducha” wyda dobre owoce w wymiarze duchowym i na płaszczyźnie systematycznej refleksji teologicznej.

I. STATUS QUAESTIONIS

Yves Congar, przywołując idee Vaticanum II podkreślał, że obserwatorzy zaproszeni na sobór ciągle przypominali o brakach pneumatologii³. Wspomniana krytyka, wyrażająca się w określeniu „chrystomonizm”, towarzyszyła obradom soborowym do końca ich trwania⁴. Prawosławni zwracali uwagę teologii katolickiej na „pneumatologiczne ubóstwo”, wręcz na „chroniczny brak pneumatologii”, czy nawet na brak teologii Ducha Świętego w doktrynie katolickiej, przede wszystkim na temat Kościoła (N. Nissiotis⁵, O. Clement⁶). Katolicy, zdaniem Nissiotisa, rozważają całą ekonomię zbawienia przede wszystkim w perspektywie Chrystusa, zaś Duch Święty jest niejako „dodatkiem” do już ukonstytuowanego Kościoła, spełniając misję posłańca Chrystusa. W konsekwencji Duch Święty „traci” rolę, która mu przysługuje w perspektywie eklezjologii komunii. Brak równowagi między chrystologią a pneumatologią doprowadził siłą rzeczy do wizji instytucjonalnej Kościoła, w którym została „wyciszona” idea *communio*⁷.

³ Y. C o n g a r, *Saggi ecumenici. Il movimento, gli uomini, i problemi*, Roma 1986, s. 82; t e n ż e, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I, tł. A. Paygert, Warszawa 1995, s. 227.

⁴ T e n ż e, *La Parola e il Soffio*, Roma 1985, s. 144; t e n ż e, *Ecco la Chiesa che amo*, Brescia 1969, s. 22.

⁵ *Rapport on the Second Vatican Council*, „The Ecumenical Review” 2(1966), s. 190-206; t e n ż e, *Pneumatological Christology as a Presupposition of Ecclesiology*, „Oecumenica. Annales de recherche oecuménique” 1967, s. 235-251; Por. L a m b i a s i, *Lo Spirito santo*, s. 220.

⁶ *Ecclesiologie orthodoxe et dialogue oecuménique*, „Contacts” 42(1963), s. 91-106.

⁷ C o n g a r, *La Parola e il Soffio*, s. 143; t e n ż e, *Spirito dell'uomo, Spirito di Dio*,

Słowa papieża Jana XXIII, w których zawarte było pragnienie, aby przesłanie Vaticanum II stało się Pięćdziesiątnicą dla Kościoła i ludzkości, oczywistym rozpoznaniem działania Ducha Świętego, który umacnia wspólnotę chrześcijańską⁸, stały się inspiracją dla wszystkich uczestników obrad soborowych. Podobny charakter miały oczekiwania i wypowiedzi zarówno biskupów jak i teologów. Sugerowały znaczne pogłębienie roli Ducha Świętego w ekonomii zbawienia.

Chociaż papież Paweł VI, tuż po zakończeniu Vaticanum II, podkreślał, że eklezjologia soboru poświęca wiele uwagi działaniu Ducha Świętego w Kościele, to podczas audiencji 6 czerwca 1973 roku wskazywał, że należałoby kontynuować studium eklezjologii soborowej poprzez pogłębienie i zdynamizowanie refleksji na temat Ducha Świętego będącej nieuniknionym dopełnieniem soborowego nauczania⁹. Wydaje się zatem, że chociaż papież, z jednej strony dostrzega, iż sobór wprowadził w swą tematykę zagadnienia pneumatologii, to jednak jest świadom, że wymagają one ciągłego dojrzewania i pogłębiania¹⁰. Oczywistym bowiem staje się fakt, że teksty soborowe stanowią rodzaj impulsu, inspiracji i zachęty dla dalszych poszukiwań.

Uważna lektura nauczania Jana Pawła II prowadzi do konkluzji, iż związek Ducha Świętego z życiem i misją Jezusa Chrystusa jest bardzo wyraźny

Brescia 1987, s. 53.

⁸ Por. J a n XXIII, *Humanae salutis*, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. I, s. 23.

⁹ P a w e ł VI, Audiencja *Come sapete* (6 czerwiec 1973), w: *Insegnamenti di Paolo VI (1963-1978)*, t. XI, Città del Vaticano 1973, s. 477. Podczas audiencji generalnej z lutego 1974 roku Papież, wyliczając trzy traktaty teologiczne: chrystologia, eklezjologia i pneumatologia, wskazuje na konieczność ich szczególnego studium. Podkreślając zasadniczą rolę chrystologii w doktrynie Kościoła, zachęca, aby eklezjologia, jak również pneumatologia soborowa, znalazły się w zakresie pogłębionego studium (por. Audiencja *Noi vorremmo* [13.02.1974], w: *Insegnamenti*, t. XII, s. 173-174).

¹⁰ Ideę papieską pogłębiania studiów na temat Ducha Świętego podjęli teologowie poza cytowanymi w artykule, np.: H. U von B a l t h a s a r, *Spiritus Creator*, Brescia 1982; t e n ż e, *Teodrammatica*, III: *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1983, s. 465-492; L. B o u y e r, *Il Consolatore*, Roma 1983; K. R a h n e r, *Esperienza dello Spirito e decisione esistenziale*, w: *L'esperienza dello Spirito*, Brescia 1974, s. 189-203; t e n ż e, *L'esperienza entusiastico-carismatica vissuta a confronto con l'esperienza gratuita della trascendenza*, w: *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, Milano 1977, s. 79-96; M. B o r d o n i, *Cristologia e pneumatologia. L'evento pasquale come atto del Cristo e dello Spirito*, „Lateranum” 47(1981), s. 432-492; J. R a t z i n g e r, „Presenza” dello Spirito nella „storia”, w: *Spirito Santo e storia*, Roma 1977, s. 51-64; t e n ż e, *Lo Spirito Santo come „communio”*, w: *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, Milano 1977, s. 251-267.

i jednoznaczny¹¹. Nowe życie jest darem Chrystusa dla każdego człowieka odnowionego dzięki łasce Ducha Świętego. „Duch Święty kształtuje od wewnątrz ducha ludzkiego wedle Boskiego wzoru Chrystusa: w ten sposób za sprawą Ducha Świętego Chrystus znany z Ewangelii staje się «życiem duszy», a człowiek – w swym myśleniu, kochaniu, wartościowaniu, postępowaniu, nawet samemu odczuwaniu – upodabnia się do Chrystusa”¹².

Przesłanie Benedykta XVI w interesującej nas kwestii podkreśla, iż Duch Święty jest niczym „dusza”, ożywcze tchnienie życia chrześcijańskiego, i tym samym pozwala nam uczyć się w sposób dojrzały coraz głębiej rozumieć Jezusa, coraz bardziej się tym cieszyć, a zarazem skutecznie wprowadzać w życie Ewangelię. Nosimy w sobie tę pieczęć miłości Ojca w Jezusie Chrystusie, którą jest Duch Święty¹³.

¹¹ Spośród niezliczonych wypowiedzi na interesujący nas temat przywołajmy dotyczące Wcielenia: „I choć cała Trójca jest tego dzieła przyczyną, Ewangelia i Ojcowie przypisują je Duchowi Świętemu, bowiem to najwyższe dzieło Bożej Miłości zostało dokonane mocą całkowicie bezinteresownej łaski, aby otworzyć ludzkości drogę do pełnego uświęcenia w Chrystusie: na tym zaś wszystkim polega działanie Ducha Świętego (por. św. Tomasz, *Summa Theol.*, III, q. 32, a. 1)”. Jan Paweł II, *Działanie Ducha Świętego w tajemnicy Wcielenia* (6.06.1990), w: *Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela*, Watykan 1992, s. 192; „Za sprawą Ducha Świętego dokonuje się «unia hipostatyczna»: Syn współistotny Ojcu przyjmuje w łonie Dziewicy Maryi ludzką postać, staje się prawdziwym człowiekiem, a jednocześnie nie przestaje być prawdziwym Bogiem. Unia hipostatyczna jest największym dziełem Ducha Świętego w dziejach stworzenia i w dziejach zbawienia” (tamże). „Duch Święty jako Miłość i Dar zstępuje niejako w samo serce ofiary, która jest składana na Krzyżu” (*Dominum et Vivificantem*, nr 41); „Mesjańskie «wyniesienie» Chrystusa w Duchu Świętym osiąga w Zmartwychwstaniu swój zenit. Równocześnie też objawia się On jako Syn Boży «pełen mocy»” (DetV 24); „Jest «duchem ożywiającym» poprzez swoją śmierć i zmartwychwstanie, czyli ofiarę złożoną na krzyżu” (*Duch Święty w Zmartwychwstaniu Chrystusa* [8.08.1990], w: *Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela*, Watykan 1992, s. 228).

¹² Jan Paweł II, *Pięćdziesiątnica: Dar Bożego Synostwa* (26.07.1989), w: *Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela*, Watykan 1992, s. 56.

¹³ Por. „*Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami*” (Dz 1, 8). Orędzie Benedykta XVI na XXIII Światowy Dzień Młodzieży (Lorenzago, 20 lipca 2007). „Wicher i ogień Ducha Świętego muszą nieustannie otwierać granice, które my, ludzie, stale tworzymy między sobą. Musimy zawsze na nowo od doświadczania wieży Babel, od zamknięcia się w samych sobie, przechodzić do Pięćdziesiątnicy. Dlatego musimy stale się modlić, aby Duch Święty nas otworzył, obdarzył nas łaską zrozumienia, byśmy stali się Ludem Bożym, wywodzącym się ze wszystkich narodów; więcej, jak mówi św. Paweł: w Chrystusie, który jako jedyny Chleb karmi nas wszystkich w Eucharystii i pociąga nas do siebie w swoim ciele umęczonym na krzyżu, winniśmy stać się jednym ciałem i jednym duchem” (*Przebaczenie przemienia świat i buduje pokój*. Msza św. w uroczystość Zesłania Ducha Świętego i święcenia kapłańskie [15 maja 2005]).

Przywołany już Y. Congar podkreślał, że elementy prawdziwej pneumatologii mają miejsce w dokumentach soborowych¹⁴. Z drugiej strony zauważa on, że nauka Soboru Watykańskiego II jest pod wieloma względami niedoskonała, wymaga uściślenia i uzupełnienia. Jednak powiedzenie, że dokumenty Vaticanum II zostały tylko „popudrowane Duchem Świętym” wskazywałoby na fakt, że albo nie zostały one przeczytane, albo zostały przeanalizowane zbyt pobieżnie¹⁵.

Zainteresowanie kwestiami związanymi z chrystologią pneumatologiczną jest widoczne również we współczesnej literaturze teologicznej. Jean Galot podkreśla: „uwaga teologów skoncentrowała się ostatnio w sposób szczególny i systematyczny na rolę Ducha Świętego w życiu Chrystusa. Uwypukla się na pierwszym miejscu w relacjach między Chrystusem a Duchem Świętym posłanie Parakleta ze strony Syna. Lecz rola Ducha Świętego w rozwoju Kościoła, począwszy od dnia Pięćdziesiątnicy, ukazywana jest w przedłużeniu jego roli w ziemskim życiu Jezusa, jak ukazuje to Ewangelia według Łukasza. Chrystologia usiłuje uściślać, w jakim sensie Chrystus został zdynamizowany przez życie Ducha”¹⁶.

¹⁴ Wierzę w Ducha Świętego, s. 233.

¹⁵ Congar, *Implicazioni cristologiche e pneumatologiche*, s. 109; tenże, *Wierzę w Ducha Świętego*, s. 227; por. R. Laurentin, *La redécouverte de l'Esprit Saint et des charismes dans l'Eglise actuelle*, w: *L'Esprit Saint*, Bruxelles 1978, s. 24: „Selon le pasteur Westphal, protestant, Vatican II n'est parvenu qu'à, saupoudrer les textes de Saint”. Zob. także O. Clément, *Quelques remarques d'un orthodoxe sur la constitution „De Ecclesia”, „Oecumenica” 1966*, s. 97-116. Wyrażenie „popudrowane Duchem Świętym” G. Westphal zawarł w książce *Vie et foi du Protestant* (Paris 1966, s. 134). Lambiasi stwierdza: „il concilio [...] grazie alle ampie prospettive aperte dal rinnovamento biblico, patristico e liturgico, ha offerto interessanti apporti di notevole spessore pneumatologico che, opportunamente valorizzati, vanno a incidere in modo significativo sui principali nodi della teologia fondamentale” (*Spirito santo*, w: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, s. 1169).

¹⁶ J. Galot, *Cristologie*, w: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, red. R. Fisichella, Assisi 1990, s. 259. Por. także: A. Amato, red., *Problemi attuali di cristologia*, Roma 1975; G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Spirit*, Gembloux 1970; M. Bordoni, *Cristologia e pneumatologia. L'evento pasquale come atto del Cristo e dello Spirito*, „Lateranum” 47 (1981), s. 432-492; tenże, *Istanze pneumatologiche di una cristologia in prospettiva universale*, w: *Parola e Spirito. Fs. S. Cipriani*, red. C. C. Marcheselli, Brescia 1982, s. 1017-1041; R. Cantalamessa, *Lo Spirito santo nella vita di Gesù. Il mistero dell'unzione*, Milano 1983; R. D. Colle, *Christ and the Spirit: Spirit Christology in Trinitarian Perspective*, Oxford 1994; Y. Congar, *La Parole et le Souffle*, Paris 1984; F. E. Crowe, *Son and Spirit. Tension in the Divine Missions*, „Science et Esprit” 35(1983), s. 153-169; J. D. G. Dunn, *The Christ and the Spirit*, Edinburgh 1998; M. A. Fahy, *Il Figlio e lo Spirito: teologie divergenti tra constantinopoli e l'occidente*, „Concilium” 15(1979), s. 48-60; G. Ferraro, *Lo Spirito e Cristo nel Vangelo di Giovanni*, Brescia

II. RELACJA MIĘDZY CHRYSSTOLOGIA A PNEUMATOLOGIA

Ekonomii zbawienia nie można sprowadzać jedynie do ekonomii Syna czy Ducha Świętego. Obie, powiązane i współistniejące winny współbrzmieć z finalną ekonomią Ojca. Podobnie jak nie można oddzielić ekonomii Chrystusa od tej Ducha Świętego, tak nie można izolować chrystologii od pneumatologii¹⁷. Zasadne i logiczne jest istnienie rozróżnienia pomiędzy chrystologią Słowa (Logos-chrystologia) i chrystologią Ducha Świętego (pneumo-chrystologia). W tym duchu wypowiadają się: W. Kasper, P. J. Schoonenberg, L. F. Ladaria, Ph. J. Rosato¹⁸.

Chrystologia Ducha Świętego ukazana jest przede wszystkim w Ewangeliach, w których mówi się o Duchu w perspektywie starotestamentalnej, jako boskiej mocy, która działa szczególnie w Chrystusie (poczęcie, chrzest, mesjańska działalność, wydarzenia paschalne). W tekstach relatywnych wobec tych wydarzeń chrystologia jawi się jako funkcja pneumatologii (Chrystus w służbie Ducha). Duch jest „reżyserem” (von Balthasar), który towarzyszy w historycznej realizacji życia Chrystusa aż po wydarzenia paschalne. Taka chrystologia, dobrze zabezpieczając powszechność istnienia i działania Chrystusa i pozwalając dostrzec, jak Jego Duch działa wszędzie, w każdej religii, kulturze, sztuce itd., niesie ze sobą niebezpieczeństwo przyćmienia jedyności Osoby Chrystusa, sprowadzając go po prostu do charakterystycznego symbolu ogólnego *principium* (Duch)¹⁹. W płaszczyźnie egzystencjalnej takowa chry-

1984; W. K a s p e r, *Spirito-Cristo-Chiesa*, w: P. B r a n d (red.), *L'esperienza dello Spirito*, Brescia 1974, s. 58-81; L. L a d a r i a, *Cristologia del Logos y cristologia del Espíritu*, „Gregorianum” 61(1980), s. 353-360; F. M a r i n e l l i, *L'incarnazione del Logos e lo Spirito Santo*, „Divinitas” 13(1969), s. 497-556; R. P e n n a, *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*, Brescia 1976; Ph. J. R o s a t o, *Spirit Christology: Ambiguity and Promise*, „Theological Studies” 38 (1977), s. 423-449; P. J. A. M. S c h o o n e n b e r g, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992; J. T h o r n h i l l, *Christ and the Holy Spirit. A Neglected Theological Question*, „Australasian Catholic Record” 59(1982), s. 433-441; S. V e r g e s, *Imagen del Espíritu de Jesús: Persona y comunidad de amor*, Salamanca 1977.

¹⁷ Por. L a m b i a s i, *Lo Spirito santo*, s. 218.

¹⁸ W. K a s p e r, *Spirito, Cristo, chiesa*, w: AA.VV., *L'esperienza dello Spirito*. Studi in onore di E. Schillebeeckx, Brescia 1974, s. 58-79; P. J. S c h o o n e n b e r g, *Spirit Christology and Logos Christology*, „Bijdragen” 38(1977), s. 350-375; L. F. L a d a r i a, *Cristologia del Logos y Cristologia del Espíritu*, „Gregorianum” 61(1980), s. 353-360; Ph. J. R o s a t o, *Spirit Christology: Ambiguity and Promise*, „Theological Studies” 38(1977), s. 423-449.

¹⁹ Por. K a s p e r, *Spirito, Cristo, chiesa*, s. 71; L a m b i a s i, *Lo Spirito santo*, s. 218.

stologia wyraża się w swoistej postawie antyinstytucjonalnej, która zmierza do pominięcia jakiegokolwiek widzialnego pośrednika; dąży do bezpośredniej relacji z czystym Duchem.

W innych tekstach nowotestamentalnych zauważamy przesłanie, uwypuklenie tendencji, w której nie Duch działa przez Jezusa, lecz to Chrystus działa poprzez Ducha (Duch jest w służbie Chrystusowi). Odnosimy się tutaj przede wszystkim do tekstów Pawłowych, w których Duch jawi się jako „Duch Chrystusa” (Rz 8, 9), „Duch Syna” (Ga 4, 6). Duch widziany jest tutaj jako dar Chrystusa, jako moc Zmartwychwstałego; Jego rola wyraża się w urzeczywistnianiu dzieła Odkupiciela (pneumatologia stanowi funkcję chrystologii). W tej perspektywie wprawdzie zachowuje się jedyność i wyjątkowość Chrystusa, jednak zrozumienie zbawczego działania Ducha Świętego, który „tchnie, kędy chce” (J 3, 8), nie jest łatwe. W płaszczyźnie egzystencjalnej zaś, takowa chrystologia dąży do uwypuklenia intelektualnych aspektów wiary, elementów instytucjonalnych i hierarchicznych w Kościele, zaciemniając jednocześnie wymiar misteryjny i charyzmatyczny.

Sam Lambiasi w sposób jasny stwierdza w tym względzie: „Jeśli chrystologia Ducha jest skupiona na wyniesieniu, widzianym jako szczyt obecności Ducha w Chrystusie (*crisologia ascendente*), to chrystologia Słowa kładzie akcent na wcielenie, zatem na preegzystencję i boskość Jezusa (*crisologia discendente*). Obydwie chrystologie są poprawne do tego stopnia, w którym nie są sobie przeciwstawne, lecz skonfrontowane dla wzajemnego zintegrowania w perspektywie pogłębionej syntezy. Punktem wyjścia dla chrystologii Ducha jest człowiek-Jezus, który jest ukazany jako napełniony Duchem Świętym; chrystologia Słowa preferuje natomiast wyjście od Słowa Boga, które przyjmuje ciało w Jezusie. Pierwsza przedstawia nam człowieka, w którym jest obecny Bóg, «człowieka, który nosi Boga» (*anthropos teophoros*), żeby wyrazić to językiem ojców; chrystologia Logosu prezentuje nam „Boga wcielonego” (*theos sarkotheis*). Chrystologia Logosu podkreśla bóstwo Chrystusa, lecz grozi jej niebezpieczeństwo umniejszania człowieczeństwa; chrystologii Ducha grozi odwrotne niebezpieczeństwo: adopcjanzm. Chrystus byłby człowiekiem bardziej posiadającym Ducha Świętego od innych”²⁰.

Niebezpieczeństwo adopcjanzmu sprawiło, że pneumo-chrystologia została sukcesywnie wyparta przez logos-chrystologię. Lambiasi podkreśla, że w tym procesie możemy wyróżnić trzy stadia. Pierwsze wyrażało się w utracie zainteresowania wobec chrztu Jezusa Chrystusa i doprowadziło do utożsamienia

²⁰ L a m b i a s i, *Lo Spirito santo*, s. 219.

namaszczenia Jezusa z wcieleniem i przyznania namaszczenia samemu Logosowi. Drugie stadium przejawiało się w idei, że unia hipostatyczna Słowa z bytem ludzkim Jezusa jest istotowa, a poprzez nią ludzka rzeczywistość Jezusa, zasadniczo doskonała, będzie mogła przyjąć tylko doskonałości akcydentalne. W konsekwencji, działanie Ducha jawi się jako akcydentalne uświęcenie człowieka Jezusa wobec istotowego uświęcenia dokonanego przez Słowo. W trzecim stadium akcydentalna rola Ducha zostanie przyćmiona przez teologię apropiacji, jako wspólnych nierozdzielnych działań *ad extra*, przez które dzieło Ducha w człowieku Jezusie nie dość, że akcydentalne, to jeszcze będzie postrzegane nie jako własne dzieło Ducha, lecz charakterystyczne dla całej Trójcy²¹.

Włoski teolog podkreśla, że należy unikać jakiegokolwiek rozdziału pomiędzy chrystologią a pneumatologią. Taka separacja doprowadziłaby do zachwiania zarówno relacji między Chrystusem a Kościołem, jak i relacji między Kościołem a światem. W perspektywie chrystomonizmu, rozbrat pomiędzy chrystologią a pneumatologią prowadzi do ujmowania Kościoła w kluczu jednostronnie chrystologicznym, jako instytucji Chrystusa w „ciągłości, kontynuacji” z Jego wcieleniem, podczas gdy między *incarnatio* a Kościołem zachodzi relacja „rozdzielenia”. Jeśli zaś chodzi o relację Kościół–świat, to zapomnienie o Duchu Świętym prowadzi do „teologii rewolucji”, która neguje Boży przewrót w dniu Pięćdziesiątnicy; prowadzi do „teologii świata”, która czyni z politycznej rzeczywistości normę dla chrześcijaństwa, zamiast jej krytycznej oceny w Duchu. Wersja pneumomonizmu w separacji pomiędzy chrystologią a pneumatologią ukazuje wizję Kościoła jako „improwizację Ducha”, która niesie niebezpieczeństwo pominięcia historycznego Jezusa czy zminimalizowania Jego znaczenia. Ponadto, przesadzone odniesienie pneuma-

²¹ Lambiasi, w kontekście powyższych rozważań, pyta: „Si giustifica così l'accusa di *cristomonismo* rivolta alla teologia latina? Il rimprovero è stato mosso alla chiesa cattolica in modo vigoroso dal professor Nikos Nissiotis, secondo il quale la teologia e la chiesa latina insistono talmente sulla centralità di Cristo da emarginare lo Spirito al ruolo di semplice funzione del Verbo incarnato. Alla base di questa vistosa carenza di pneumatologia nella cristianità latina ci sarebbe, secondo il Nissiotis – in questo molto vicino al Lossky – la teologia del *Filioque*: facendo dipendere non solo sul piano dell'economia salvifica, ma anche a livello di vita intra-trinitaria, la persona del Paraclito da quella del Verbo, i latini pongono tutta l'azione dello Spirito alle dipendenze del Figlio facendone semplicemente l'interiorizzatore e il garante dell'opera del Cristo. Un esame attento ed equilibrato della posizione cattolica porta a concludere che l'accusa di cristomonismo è certamente esagerata” (*Lo Spirito santo*, s. 220).

tologiczne mogłyby doprowadzić Kościół do zapomnienia o konieczności „wcielania” zbawienia w historii²².

Rozdzielanie chrystologii od pneumatologii może prowadzić do zapomnienia o nierozzerwalności, zarówno teologicznej jak i liturgicznej, między Chrystusem a Duchem Świętym. „Jak można nie zdawać sobie sprawy, że jeśli z jednej strony Nowy Testament zaświadcza, iż Chrystus daje nam Ducha; to z drugiej zaś, Duch daje nam Chrystusa. [...] Jeśli zatem należy unikać rozdzielenia pomiędzy chrystologią a pneumatologią, to trzeba strzec się równie jakiegokolwiek pomieszania, ponieważ w istocie Syn i Duch nie identyfikują się, lecz pozostają odrębnymi Osobami: dlatego, ani chrystologia nie może zostać zredukowana do pneumatologii, ani pneumatologia do funkcji chrystologii”²³. Koniecznym jest zachowanie dwóch nieodzownych pryncypiów, które wyjaśniają aktywność Boga *ad extra*. Według pierwszego, działanie Boga jest jedno i niepodzielne. Drugie zaś wskazuje, iż chociaż Osoby działają w komunii, to każda wedle odrębnej, właściwej sobie misji.

Lambiasi podkreśla, że uznanie hipostatycznej oryginalności Syna w historii zbawienia jest niezwykle proste: tylko Syn się wcielił. Ojciec i Duch Święty są elementem historii, lecz tylko Chrystus, *stał się* „historią”. Jeśli „stawanie się historią” stanowi cechę charakterystyczną Syna w ekonomii zbawienia, wkład Ducha jest dokładnie odwrotny: wyzwala Syna i ekonomię zbawienia ze związku z historią. Jeśli Syn umiera na krzyżu, ulegając w ten sposób niewoli historycznego istnienia, to Duch wskrzesza go z martwych. Duch jest ponad historią i kiedy działa w niej, czyni to, by wdrożyć w historię dni finalne – *eschaton*. Stąd wynika pierwszy podstawowy profil pneumatologii: jej eschatologiczny charakter. Duch czyni z Chrystusa byt eschatologiczny, *ostatniego Adama*. Chrystus stanowi *semel* zbawienia, Duch zaś *semper*²⁴. Wszystko to dokonuje się przez Ducha, który czyni z jedyne go wydarzenia Chrystusa trwałą aktualność, adaptując odkupienie Chrystusowe do każdej nowej sytuacji w taki sposób, iż jest ono zawsze dobrą nowiną, która wyzwala²⁵.

²² Por. L a m b i a s i, *Lo Spirito santo*, s. 222-223.

²³ Tamże, s. 223.

²⁴ Powyższe myśli nawiązują do dekretu Vaticanum II *Ad gentes*, nr 3: „To zaś, co raz (*semel*) zostało przepowiedziane przez Pana albo w Nim dokonane dla zbawienia rodzaju ludzkiego, powinno być głoszone i rozpowszechniane aż po krańce ziemi [por. 1, 8: <aż po krańce ziemi> (*eschaton*)], zaczynając od Jerozolimy, tak aby to, co raz (*semel*) zostało spełnione za wszystkich (*pro omnibus*) dla ich zbawienia, na wszystkich (*in universis*) też z biegiem czasu wywierało wpływ”.

²⁵ Por. L a m b i a s i, *Lo Spirito santo*, s. 224; t e n ż e, *Spirito santo*, w: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, s. 1170.

Duch Święty, w obszarze zbawczego dzieła Chrystusa, jest fundamentem tworzącej się komunii. Chrystus jest „jeden”, lecz dzięki Duchowi staje się „wszystkimi”, staje się licznymi członkami, tworzącymi jedno ciało. Tę myśl oddaje fragment z 1 Kor 12, 13: „Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, aby stanowić jedno ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni”. Duch Święty, niwecząc bariery między ludźmi, usuwając mury podziałów i niezgody poprzez nieustające dzieło pojednania i przebaczenia, udziela Kościołowi i światu „komunii”.

Chrystus i Duch stanowią „dwie dłonie” Ojca (św. Ireneusz); dwie dłonie, które nie są rozdzielone, lecz zjednoczone; nie zmieszane, lecz odrębne. W ten sposób Słowo jest objawieniem, Duch zaś tchnieniem; jeden wyraża, drugi wyciska piętno; jeden jest słowem, drugi powiewem. Jednak, aby dojść do Ojca potrzebujemy Jednego i Drugiego, ponieważ Jeden jest w Drugim²⁶.

III. WCIELENIE: PRZEZ DUCHA SŁOWO „STAJE SIĘ” JEZUSEM

Teologiczne refleksje Lambiasiego dotyczące pneumatycznego aspektu misterium Wcielenia sytuują się na bazie danych skrypturystycznych i tradycji Kościoła. Autor wskazuje, iż działanie Ducha Świętego w misterium Wcielenia jest szczególnie uwypuklone we fragmentach z Łk 1, 35: „Anioł jej odpowiedział: «Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego okryje Cię cieniem» oraz z Mt 1, 20: „Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki; albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło”.

W pierwszym fragmencie czytamy, iż Duch Święty „zstępuje na” Maryję (*epeleusetai*), tzn. przechodzi z poziomu nieskończonej transcendencji na poziom głębokiej bliskości i schodzi jako „moc Najwyższego, która osłania” (*episkiasei*) Maryję, jak obłok, który okrywał Namiot Spotkania na pustyni (Wj 40, 34) czy wypełniał świątynię (1 Krl 8, 10). Duch Święty zstępuje bezpośrednio nie na Mesjasza, lecz na Maryję. Rezultatem tego jest nie tylko poczęcie, lecz także synostwo Boże. We fragmencie z Mt 1, 20 znajdujemy analogiczne stwierdzenie (*ek pneumatos agiou*). Poprzez ową „humanizację”

²⁶ Por. L a m b i a s i, *Lo Spirito santo*, s. 224. Lambiasi cytuje św. Katarzynę ze Sieny: „Nie możemy mieć ognia bez krwi, ani krwi bez ognia”. Ogniem jest Duch Święty, krwią zaś jest Jezus Chrystus; t e n ż e, *Spirito santo*, w: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, s. 1170.

Słowa – Syna autokomunikacja Boga osiąga pełnię w historii stworzenia i zbawienia (por. DetV 59)²⁷.

Inne dwa teksty posłużą za podstawę refleksji patrystycznej oraz zostaną wykorzystane do definicji dogmatycznej wyrażonej w *credo* nicejsko-konstantynopolitańskim²⁸, to Rz 1, 3-4²⁹ oraz J 1, 14³⁰. Pierwszy *passus* w swojej oryginalnej formie nawiązuje do dwóch „stadiów” istnienia Chrystusa: przed Zmartwychwstaniem, „w ciele” oraz po Zmartwychwstaniu, „w Duchu”. Niemniej jednak, zaznacza Lambiasi, w tym wypadku nie należy dopatrywać się istnienia doktryny o dwóch naturach, jak chcieli tego niektórzy z chrześcijańskich myślicieli (np. Tertulian, Ignacy z Antiochii).

Pełnia samoobjawienia Boga w Duchu osiąga szczególną ekspresję w drugim tekście z Ewangelii Jana 1, 14: „Słowo stało się ciałem”. Wcielenie Boga-Syna oznacza przyjęcie do jedności z Bogiem nie tylko ludzkiej natury, ale – w tej naturze – *poniekąd* *wszystkiego*, *co jest „ciałem”*: całej ludzkości, całego wi-
dzialnego, materialnego świata. Wcielenie ma także swój sens kosmiczny oraz kosmiczny wymiar. „Pierworodny wszelkiego stworzenia” (por. Kol 1, 15), wcielając się w konkretne człowieczeństwo Chrystusa, jednoczy się w pewien sposób z całą rzeczywistością człowieka, który także jest „ciałem”, a w niej z wszelkim „ciałem”, z całym stworzeniem – podkreśla, cytowany przez Lambiasiego, Jan Paweł II w *Dominum et Vivificantem* (nr 50)³¹.

Literatura chrześcijańska pierwszych wieków³², aż do Ireneusza, mówi ogólnie tylko o zrodzeniu „z Dziewicy”, bez odwoływania się do Ducha Świętego. Fakt ten może wydawać się nieco zaskakujący. Jednak biorąc pod uwagę apologetyczną troskę dominującą w pierwszych dwóch wiekach, kiedy szczególnie podkreśla się fakt zrodzenia „z Dziewicy”, dzięki czemu apologetyci mogli wykazać żydom i poganom, że Jezus jest prawdziwie Mesjaszem

²⁷ Por. L a m b i a s i, *Lo Spirito santo*, s. 204.

²⁸ „Incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine”. Tekst grecki „*sarkōthenta ek pneumatos agiou kai Marias tēs parthenou*” (DS 150).

²⁹ „Jest to Ewangelia o Jego Synu – pochodzącym według ciała z rodu Dawida, a ustanowionym według Ducha Świętości pełnym mocy Synem Bożym przez powstanie z martwych – o Jezusie Chrystusie, Panu naszym”.

³⁰ „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy”.

³¹ Por. L a m b i a s i, *Lo Spirito santo*, s. 204.

³² Por. A. H a h n, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Hildesheim 1962³ oraz R. C a n t a l a m e s s a, „*Incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*”, *Cristologia e pneumatologia nel simbolo costantinopolitano e nella patristica*, w: *Credo in Spiritum Sanctum*, t. I, Roma 1982, s. 101-125.

i Synem Bożym, wyjaśnienie tej kwestii zyskuje nowe światło. Koniec II wieku charakteryzuje się konfrontacją z gnostykami, co skutkuje potrzebą podkreślania człowieczeństwa Chrystusa przeciw doketyzmem. To swoisty punkt zwrotny, w którym coraz częściej zaczyna się mówić także o roli Ducha Świętego w kontekście obrony dwóch natur w Chrystusie: boskiej i ludzkiej. Jeśli w fazie apologetycznej, mówiąc o narodzeniu z Maryi Dziewicy, kładziono akcent przede wszystkim na „Dziewicę”, potwierdzając tym samym transcendentalny i boski charakter narodzenia Jezusa, to później, w kontekście fazy antygnostyckiej, akcentowano przede wszystkim „Maryję”, dla potwierdzenia rzeczywistego (nie pozornego) człowieczeństwa Chrystusa.

Wyraźne nauczanie Kościoła dotyczące zrodzenia Jezusa z Ducha Świętego i z Maryi Dziewicy znajdujemy w symbolu konstantynopolitańskim (381), podczas gdy jeszcze w symbolu nicejskim (325) napotykałyśmy tylko wyrażenie „wcielony” (*sarkōthenta*) bez formuły „z Ducha Świętego i z Maryi Dziewicy”³³. W jaki sposób została włączona ta formuła do symbolu? – zapytuje Lambiasi. W kontekście rozważań św. Ireneusza należy stwierdzić, iż formuła „z Maryi Dziewicy” służy do wyrażenia i zaakcentowania człowieczeństwa Jezusa, zaś formuła „z Ducha Świętego” uwypukla bóstwo Chrystusa. Tak więc na początku sformułowanie: „z Maryi Dziewicy” służyło do wyrażenia boskości Chrystusa, później poprzez dodanie „z Ducha Świętego” podkreślano Jego człowieczeństwo³⁴.

Powyższe refleksje dotyczące roli Ducha Świętego we Wcieleniu są poświadczane poprzez słowo natchnione, jak i dogmaty Kościoła. W Starym Testamencie Duch jest przywoływany w kontekście zbawienia Izraela i świata, zaś w sposób szczególnie w związku z działaniem Mesjasza, na którym miał spocząć (por. Iz 42, 1; 61, 1). Nadzwyczajna interwencja Ducha wobec Mesjasza bierze początek od konstytuowania się jego natury ludzkiej. Lambiasi stwierdza: „W tym wszystkim jest jasne, że nie można negować działania Ojca, lecz On działa poprzez Ducha: w życiu wewnątrztrynitarnym, jak i w historycznym istnieniu, Syn jest zawsze Synem Ojca, lecz w Duchu; rola Ducha wyraża się właśnie w realizacji «tak», które Słowo, odwieczny Syn

³³ Cantalamessa zauważa, iż właściwym tłumaczeniem formuły jest: „z Ducha Świętego”, nie zaś „przez”. W grece znajdujemy zawsze odnośnie do Ducha Świętego przyimek *ek* (łacińskie: *ex, de*), nigdy zaś *dia* (łacińskie *per*).

³⁴ Warto zaznaczyć, że formuła „z Ducha Świętego” nie miała na celu wskazywania na trzecią Osobę w Trójcy (jak to jest natomiast w trzecim artykule: „i [wierzę] w Ducha Świętego”), lecz wyrażała pierwotne znaczenie „natury boskiej, boskość”, jak ma to miejsce w J 4, 24, iż „Bóg jest duchem”.

Ojca, «staje się», w sposób nowy, Synem Bożym w ludzkim życiu Jezusa: «a słowo stało się ciałem»; w historycznym synostwie Jezusa Duch ukazuje jego odwieczne synostwo, boskość³⁵.

W działaniu Ducha Świętego we Wcieleniu możemy zauważyć typowe „profile”, które jakby odbiegają od utrwalonego obrazu działania trzeciej Osoby. Duch Święty przychodzi z mocą, jednak potęga Ducha jest różna od ludzkiej, ponieważ urzeczywistnia się w płaszczyźnie wielkiej pokory, przede wszystkim w darze życia i działania Jezusa. (por. Łk 4, 14; Mt 12, 28; Dz 10, 38). Tylko wiara pozwoli przyjąć ewangelię cudownego poczęcia Jezusa. Wraz z wcieleniem Słowa, dokonanego pokorną i dyskretną mocą, Duch Święty przygotowywał się do uświęcającej misji, którą miał później podjąć zanurzając się w historię, w ludzkie uwarunkowania. Szkicując obecność Ducha w człowieku Jezusie od początków jego egzystencji w historii, Lambiasi zauważa, iż „to nie oznacza, że inne działania Ducha w ziemskim życiu Nazarejczyka mogłyby być zredukowane do czystych objaśnień czy manifestacji tego, czym Chrystus jest od momentu poczęcia. Chrystologia pneumatologiczna nie może nie interesować się rzeczywistym zstępowaniem Ducha na Jezusa, unikając – w sposób bardzo wyważony – z jednej strony wszelkiej pokusy adopcjanizmu, wedle którego Jezus stałby się Synem Bożym nad Jordanem (jest On nim «ontologicznie» od poczęcia), z drugiej wszelkiej wizji anty-historycznej, wedle której nad Jordanem Jezus byłby po prostu zdeklarowanym Synem Bożym”³⁶.

Lambiasi zauważa, że ta ostatnia redukcyjna interpretacja jest typowa dla określonych chrystologii, które dla uwypuklenia ontologii, bytu Chrystusa, kończą na zaciemnieniu Jego zbawczego działania. Pierwotna tradycja natomiast ukazuje pasywny aspekt konsekracji Jezusa nad Jordanem: „Wiecie, co się działo w całej Judei, począwszy od Galilei, po chrzcie, który głosił Jan. Znacie sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą” (Dz 10, 37-38).

IV. CHRZEST: W DUCHU JEZUS „STAJE SIĘ” CHRYSTUSEM

Następnym etapem w historii zbawienia po misterium Wcielenia jest wydarzenie nad Jordanem. Wraz z tym wydarzeniem następuje inauguracja czasów

³⁵ L a m b i a s i, *Lo Spirito santo*, s. 206-207.

³⁶ Tamże, s. 208.

mesjańskich. Jezus, który posiadał Ducha Świętego od poczęcia, nie objawił dotychczas istnienia „pneumatycznego”. Duch Święty zstępuje na Jezusa – jednorodzonego Syna, by go konsekrować dla zbawienia braci. Jak wskazuje encyklika *Dominum et Vivificantem*, wraz z chrztem Jezus zostaje wyniesiony w oczach Izraela jako Mesjasz, tzn. namaszczony Duchem Świętym. Chrzest stanowi prawdziwe „wywyższenie” Jezusa jako Chrystusa³⁷.

Powyzsza ekonomiczna wizja chrztu jest wyraźnie poświadczana przez Ojców pierwszych wieków³⁸. Do połowy IV wieku Ojcowie, którzy oczywiście nie ignorowali obecności Ducha w Chrystusie od samego poczęcia, uznając jako jedyne namaszczenie w życiu Chrystusa wynikające z chrztu, nadawali owemu namaszczeniu szczególnie znaczenie, przypisując temu wydarzeniu pochodzenie terminu „chrześcijanie”: takie imię, które według Dz 11, 26 oznaczało historycznie „naśladowców Chrystusa”, dla nich zaś wskazywało na „uczestników namaszczenia Jezusa Chrystusa”. Teofil Antiocheński mówi: „przez to określamy siebie jako chrześcijanie (*christianoï*), ponieważ jesteście namaszczeni (*chriometha*) Bożym olejem”³⁹. Wraz z herezją gnostycką powyzsza teologia chrztu popadała w kryzys⁴⁰, chociaż właśnie adopcjanizm

³⁷ Por. DetV 19: „Tak więc, poprzez świadectwo Jana nad Jordanem, Jezus z Nazaretu, odrzucony przez swoich ziomeków, zostaje wyniesiony w oczach Izraela jako Mesjasz, czyli <Namaszczony> Duchem Świętym. Świadectwo Jana Chrzciciela zostaje potwierdzone innym, o wiele wyższym świadectwem, o którym wspominają wszyscy trzej Synoptycy. Kiedy bowiem cały lud przystępował do chrztu, a Jezus po przyjęciu chrztu modlił się, <otworzyło się niebo i Duch Święty zstąpił na Niego w postaci cielesnej niby gołębic> (Łk 3, 21 n.; por. Mt 3, 16; Mk 1, 10). Równocześnie zaś <głos z nieba mówił: 'Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie'> (Mt 3, 17). Tak więc, o wyniesieniu Chrystusa przy chrzcie w Jordanie świadczy równocześnie *teofania trynitarna*, która nie tylko potwierdza świadectwo Jana Chrzciciela, ale odsłania głębszy jeszcze wymiar prawdy o Jezusie Chrystusie z Nazaretu jako Mesjaszu. Oto *Mesjasz jest umiłowanym Synem Ojca*. Jego uroczyste wyniesienie nie ogranicza się tylko do mesjańskiego posłannictwa Sługi Jahwe. W świetle teofanii, jaka miała miejsce podczas chrztu w Jordanie, to wyniesienie sięga tajemnicy samej Osoby Mesjasza. Jest On wyniesiony, gdyż jest Synem Bożego upodobania. Głos z wysokości mówi: <Syn mój>”. Por. L a m b i a s i, *Lo Spirito santo*, s. 208.

³⁸ Autor analizuje świadectwa Ireneusza, Nowacjana, Bazylego z Cezarei, Ambrożego, Teofila Antiocheńskiego. Szczególnie Ireneusz rozwinął teologię namaszczenia. Rozróżnia on dwa namaszczenia: pierwsze w preegzystencji, drugie zaś w historii. W pierwszym Słowo jest dynamicznym środkiem dla uporządkowania i umacniania kosmosu. W drugim zaś, tym historycznym, w momencie chrztu, Chrystus jest stroną pasywną, która przyjmuje namaszczenie. Św. Ireneusz zawsze podkreśla trynitarny wymiar chrzcielnego namaszczenia. Ojciec namaszcza, zaś Syn jest namaszczony w Duchu, który jest Namaszczeniem.

³⁹ T e o f i l A n t i o c h e ń s k i, *Ad Aut.* 1, 12.

⁴⁰ Gnostycy rozróżniali pomiędzy Jezusem a Chrystusem. Dla nich „Jezus” jest człowiekiem narodzonym z Maryi, „Chrystus” zaś jest boskością, która zstąpiła na Jezusa w momencie

Pawła z Samosaty wskazywał, iż Jezus posiadał bardziej niż inni pełnię Ducha Świętego i został dlatego „adoptowany” przez Boga jako Syn.

Energiczna reakcja przeciw adopcjanizmowi ze strony Ojców była wspierana przez mocną tendencję „ontologizowania”, typową dla kultury greckiej, w której to, co istotne jest *archē*: ważna jest istota metafizyczna, a nie historyczne istnienie. Wcielone Słowo jest zatem widziane w aspekcie ontologicznym. W ten sposób problem fundamentu zbawienia bierze górę nad problemem realizacji zbawienia. W tej perspektywie, misterium chrztu zachowuje, a wręcz umacnia – szczególnie w środowisku greckim – swoją doniosłość. Chrzest jest już wydarzeniem widzianym jako misterium chrystologiczne tylko w sensie aktywnym (w nim działał Chrystus), a nie w sensie pasywnym (w nim było działanie „na” Chrystusie). Ta perspektywa jest charakterystyczna dla kryzysu ariańskiego, kiedy Kościół bronił pełnej boskości Słowa. Augustyn potwierdza tę tendencję, podobnie jak Tomasz z Akwinu.

Lambiasi zaznacza, iż koncepcja, która widzi w chrzcie Chrystusa tylko wymiar apologetyczny (świadczenie o boskości Chrystusa) czy moralny (chrzest Jezusa jest przykładem dla nas) została poddana krytycznej analizie w płaszczyźnie skrypturystycznej, patrystycznej i dogmatycznej. Z perspektywy biblijnej należy stwierdzić, iż w Nowym Testamencie nie mamy tekstu, który odnosiłby się do namaszczenia Chrystusa w momencie Wcielenia. Według Nowego Testamentu zasadniczym wydarzeniem jest chrzest. W nim Jezus jest namaszczony „Duchem Świętym i mocą” w obliczu misji, która przedłuża posłanie proroków⁴¹. W płaszczyźnie patrystycznej Cantalamessa wykazał, że tradycja Ojców nie stoi w sprzeczności z Biblią, ponieważ ich nauczanie, rozumiane jako jednomyślna doktryna Ojców, jest w rzeczywistości koncepcją związaną i ograniczoną patrystyką postariańską. W rzeczywistości wcześniejsza patrystyka zachowała linię, która praktycznie jest kompatybilna z nauczaniem Nowego Testamentu⁴². Z dogmatycznego punktu widzenia H. Mühlen uzasadnił, że identyfikacja między Wcieleniem a nama-

chrztu. Mocno reagował tutaj Ireneusz: „W tym momencie (podczas chrztu) nie miało miejsca zstąpienie rzekomego <Chrystusa> na Jezusa, i nie można twierdzić, iż innym jest Chrystus oraz innym jest Jezus: Słowo Boże, Zbawiciel wszystkich oraz Pan nieba i ziemi, którym jest Jezus, jak już pokazaliśmy, przyjąwszy ciało i będąc namaszczone przez Ojca w Duchu, stało się Jezusem Chrystusem” (*Adv. Haer.* 3, 17, 1).

⁴¹ I. de la Potterie, *L'onction du Christ*, „Nouvelle Revue Théologique” 80(1958), s. 225-252.

⁴² C a n t a l a m e s s a, „*Incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*”, *Cristologia e pneumatologia nel simbolo costantinopolitano e nella patristica*, s. 101-125.

szczeniem prowadzi do pomieszania misji Syna i Ducha Świętego, które powinny być, przynajmniej w płaszczyźnie logicznej, odrębne⁴³.

Sobór Watykański II niestety nie rozwija teologii chrzcielnego namaszczenia Jezusa. Określając jednak Kościół jako „lud mesjański” przynajmniej *implicite* wskazuje na dar Ducha Świętego, który czyni z ochrzczonych lud konsekrowany uczestniczący w mesjańskim namaszczeniu, które Chrystus przyjął jako Głowa ludu nowego Przymierza. F. Lambiasi konkluduje prezentację pneumatycznego wymiaru chrztu Jezusa cytując A. Orbe: „Podczas chrztu w Jordanie, Jezus był, *actu* a nie tylko wirtualnie, ustanowiony Zbawicielem ludzi. Wirtualnie był nim, jako wcielone Słowo, począwszy od swego poczęcia. W Jordanie tylko ludzka natura Słowa była, jako taka, uświęcona Duchem przeznaczonym dla ludzi. [...]. Oznacza to, że Duch Święty nad wodami Jordanu rozpoczął zakorzeniać się, w wymiarze dynamicznym, w naszej naturze, aby raz «uczłowieczony» w Jezusie, mógł poprzez Niego przejść na innych ludzi. W chrzcie nad Jordanem, nie wcześniej, rozpoczyna się «uczłowieczanie» Ducha. Duch posłany przez Ojca uświęcił w jednej chwili Jezusa, a z Nim, *secundum primitias*, Kościół”⁴⁴.

V. PASCHA: W DUCHU CHRYSSTUS „STAJE SIĘ” DUCHEM OŻYWIAJĄCYM

Pozostawiając jurydyczną wizję Odkupienia, w której Duch Święty właściwie nie znajduje miejsca i przyjmując biblijną perspektywę, która widzi Odkupienie jako misterium miłości (1 J 4, 8-10), dochodzimy do ukazania właściwej roli Ducha Świętego w godzinie śmierci na krzyżu. Właśnie w tym wydarzeniu wypełnia się nowe, definitywne objawienie Ducha Świętego jako Osoby będącej Darem.

Osoba i historia Chrystusa – zdaniem św. Bazylego – winna być odczytywana w kluczu pneumatologicznym: „Przyjście Chrystusa: Duch Święty poprzedza; Wcielenie: Duch Święty jest obecny; cudowne działania, łaski i uzdrowienia: poprzez Ducha; wyrzucane demony, ujarzmiony diabeł: dzięki Duchowi Świętemu; odpuszczenie grzechów, zjednoczenie z Bogiem: poprzez Ducha Świętego; zmartwychwstanie zmarłych: mocą Ducha”⁴⁵.

⁴³ *Una mystica Persona*, Roma 1968; por. L a m b i a s i, *Lo Spirito santo*, s. 211-212.

⁴⁴ A. O r b e, *La unción del Verbo*, Roma 1961, s. 633.

⁴⁵ B a z y l i, *De Spir.*, s. 19; por. L a m b i a s i, *Lo Spirito santo*, s. 212-213.

Jeśli jest prawdą, że można mówić o „historii” człowieka tylko wtedy, gdy jego istnienie rozwija się w stałym udoskonalającym kierunku, to – według Lambiasiego – „dla Jezusa całe życie jest pielgrzymowaniem ku *chwili* (J 12, 27): On jest Słowem «skierowanym ku Bogu» (J 1, 1), «jedynym Synem, który jest skierowany na łono Ojca» (J 1, 18), w swej historycznej egzystencji jest nakierowany ku chwili, w której musi «przejść z tego świata do Ojca» (J 13, 1): dla niego więc śmierć jest prawdziwie narodzeniem lub, inaczej, jest ponownym narodzeniem z Ojca. Jeśli śmierć z miłości nie jest fiaskiem, lecz pełnym wypełnieniem historii miłości, to dla Jezusa oznacza pełne zrealizowanie siebie jako daru Ojcu («Wszystko się wypełniło»: J 19, 30)⁴⁶.

Owo dopełnienie jest szczególnie podkreślone w Liście do Hebrajczyków. Cytowany przez Lambiasiego fragment z *Dominum et Vivificantem* przybliżył nam tę tajemnicę: „W ofierze Syna Człowieczego Duch Święty jest obecny i działa tak, jak działał przy Jego poczęciu i przyjściu na świat, w Jego życiu ukrytym i w Jego posłudze. Według *Listu do Hebrajczyków*, na drodze swego «odejścia» poprzez Ogrójec i Kalwarię, *Chrystus* sam w swoim człowieczeństwie *otworzył się bez reszty na to działanie Ducha-Parakleta*, które z cierpienia wyprowadza zbawczą miłość. Został więc «wysłuchany dzięki swej uległości; chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał» (*Hbr* 5, 7 n). [...] Jezus Chrystus, Syn Boży – jako Człowiek – w żarliwej modlitwie swojej męki, pozwolił Duchowi Świętemu, który już przeniknął do samej głębi Jego własne człowieczeństwo, *przekształcić je w doskonałą ofiarę* poprzez akt swej śmierci jako zertwy miłości na Krzyżu. Tę ofiarę złożył sam – sam był jej jedynym kapłanem: «złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę» (*Hbr* 9, 14). W swoim człowieczeństwie był godny stać się taką ofiarą, ponieważ *sam* jeden był «nieskalany». *Równocześnie zaś* złożył ją «*przez Ducha wiecznego*» – co znaczy, że Duch Święty w szczególny sposób działał w tym absolutnym samooddaniu Syna Człowieczego, aby przemienić cierpienie w odkupieńczą miłość⁴⁷.

Krzyż jest więc wydarzeniem pneumatycznym: „to Duch Święty sprawia, że krzyż staje się procesem całkowitego daru”. Duch Święty jako Miłość i Dar zstępuje niejako w samo serce ofiary składanej na krzyżu. Duch nie ofiaruje samego siebie; to Ojciec ofiaruje Jezusa; to Syn daruje się Ojcu, zaś Duch jest samym obdarowaniem. W głębi misterium krzyża działa miłość – Duch Święty, który ponownie wynosi człowieka do uczestnictwa w życiu,

⁴⁶ L a m b i a s i, *Lo Spirito santo*, s. 214.

⁴⁷ DetV 40.

którym jest sam Bóg. Kooperacja Ducha w ofierze krzyża sprawia, że historia cierpiącego człowieka staje się historią nieskończonej miłości Syna, który ofiaruje się Bogu jako swemu *Abbà* (Mk 14, 36; Łk 23, 46). W istocie to Duch Święty stoi u źródła wszelkiej modlitwy do Boga jako *Abbà* (Rz 8, 16; Ga 4, 6). Godzina męki i śmierci Jezusa koresponduje z godziną modlitwy, z godziną dziewiątą – oficjalnym czasem modlitwy w Izraelu. Jezus „oddaje Ducha” i Duch wypływa z jego boku (J 19, 30 n.; 7, 37-39). W absolutnym posłuszeństwie Ojcu, Jezus osiąga kulminację swego synostwa. Jezus, mocą Ducha, staje się tym, kim jest w Duchu od samego początku swego historycznego istnienia: Synem Bożym w świecie⁴⁸.

Także wydarzenie Zmartwychwstania jawi się w pełni tylko w świetle Ducha Świętego. W Zmartwychwstaniu mesjańskie wyniesienie Chrystusa w Duchu Świętym osiąga swój szczyt, ponieważ wtedy właśnie ukazuje się Jezus jako Syn Boży „pełen mocy”. Św. Paweł odnośnie do powyższych refleksji dostarcza nam zasadniczego tekstu. Jezus został „ustanowionym według Ducha Świętości pełnym mocy Synem Bożym przez powstanie z martwych” (Rz 1, 4)⁴⁹. W rzeczywistości, Duch Święty, którego Paweł określa jako „Duch uświęcenia”, przywołując Jezusa do życia, jako „Duch, który Jezusa wskrzesił z martwych” (Rz 8, 11), pozwala w rzeczywistości osiągnąć Chrystusowi nowy etap w Jego historii: bycie „ustanowionym” Synem Bożym, ze swej strony dawcą Ducha. Sens powyższych refleksji potwierdza przemówienie Piotra: „Tego właśnie Jezusa wskrzesił Bóg, a my wszyscy jesteśmy tego świadkami. Wyniesiony na miejsce po prawicy Boga, otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i zesłał Go” (Dz 2, 32-33).

⁴⁸ Por. L a m b i a s i, *Lo Spirito santo*, s. 214-215.

⁴⁹ Niektórzy skłaniają się do „umniejszenia siły” imiesłowu biernego *oristhentos* sugerując termin „ogłoszony, proklamowany”: Zmartwychwstanie byłoby w ten sposób swoistą deklaracją synostwa Bożego, które Chrystus posiada *ab aeterno*. Ponadto, stosują termin „predestynowany, przeznaczony z góry”, jakby źródłowe słowo miało być *pro-oristhentos*. Ojcowie łacińscy generalnie, na czele ze św. Augustynem, przyjmowali tę interpretację. W kontekście licznych starożytnych egzegetów (Tertulian, Hilary, Cyryl Aleksandryjski) oraz współczesnych (np. Cornely, Huby, Lyonnet, Kuss) wydaje się bardziej wierne tłumaczenie imiesłowu *oristhentos* w sensie „ustanowiony, ukonstytuowany”. Rodzi się jednak pytanie: Jak jest możliwe, by Chrystus został „ustanowiony” Synem Bożym, skoro był nim już *ab aeterno*? Interpretacja S. Ciprianiego wydaje się tutaj być do przyjęcia: sam tekst (Rz 1, 4) daje nam rozwiązanie, ponieważ o Chrystusie nie mówi się tylko, iż został „ustanowiony Synem Bożym”, lecz dodaje się „pełnym mocy”. Zatem, w momencie Zmartwychwstania Chrystus został istotnie wprowadzony w wykonywanie mocy Bożej i w całkowite posiadanie swej chwały, która była niejako zacieniona w fazie jego ziemskiego istnienia. Por. L a m b i a s i, *Lo Spirito santo*, s. 215.

Jest znaczące, iż orędzie Zmartwychwstania i proklamacja Jezusa jako Syna Bożego idą w parze. W Dziejach Apostolskich 13, 32 czytamy: „My właśnie głosimy wam Dobrą Nowinę o obietnicy danej ojcom: że Bóg spełnił ją wobec nas jako ich dzieci, wskrzesiwszy Jezusa. Tak też jest napisane w psalmie drugim: *Ty jesteś moim Synem, Ja Ciebie dziś zrodziłem*”. Przytoczony fragment psalmu 2, 7 – uważa Lambiasi – prowadzi nas do konkluzji: Jezus, Syn Boży *ab aeterno*, zaistniał jako Syn we Wcieleniu i stał się nim w pełni w Zmartwychwstaniu. Zmartwychwstanie jest ponadto pełnią jedności Jezusa, także jako człowieka, z Ojcem; jest w istocie dopełnieniem synowskiego życia Jezusa. „Pascha nie jest więc tylko unicestwieniem grzechu, lecz prawdziwą komunikacją życia, nowego stworzenia, mocą uświęcenia. Jezus, który w stanie kenozy, w życiu i w śmierci, był zawsze ożywiony przez Ducha, teraz, gdy jest w chwale Syna, rozlewa tego samego Ducha, przez którego jest Synem, by uczynić z nas synów w Synu, komunikując także nam zadatek Zmartwychwstania: «A jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa Jezusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha» (Rz 8, 11)”⁵⁰.

Człowieczeństwo Chrystusa zmartwychwstałego jest owładnięte życiodajną mocą Ducha Świętego. Ciało Chrystusa, przeniesione w obszar życia Ducha, staje się duchowe i jako takie pozostaje w porządku transcendentalnej rzeczywistości, jest ciałem uwielbionym i pełnym mocy (Flp 3, 21; 1 Kor 15, 43), przeniknięte Duchem chwały (1 P 4, 14). Prawa materii nie ciąży więcej na Chrystusie, który nie może być charakteryzowany ani przez kategorię ciała, ani miejsca, ponieważ moc Ducha zawiesiła ograniczenia i słabości ludzkiej natury. Jawi się jako wewnętrzny nauczyciel, żywa pamięć, świadek wiary (J 14, 26; 15, 26). Świadectwo o Chrystusie, dane przez Jana Chrzciciela, poparte poprzez dzieła Boże (J 5, 36; 10, 25), aktualnie dokonuje się przez samego Boga w Osobie Ducha. Celem misji Chrystusa było przyjście Ducha (J 16, 6), byśmy w Chrystusie przyjęli Ducha Świętego (Ga 3, 13-14).

Przywołując myśli Evdokimowa, Lambiasi syntetyzuje refleksje dotyczące relacji Chrystusa wobec Ducha w historii zbawienia. Podczas ziemskiej misji Chrystusa relacja ludzi wobec Ducha Świętego wyrażała się tylko „w” oraz „przez” Chrystusa. Po Pięćdziesiątnicy natomiast Chrystus działa tylko „przez” oraz „w” Duchu Świętym. Pięćdziesiątnica umożliwia duchową obecność Chrystusa na ziemi. Obecność Chrystusa „przez Ducha Świętego”

⁵⁰ L a m b i a s i, *Lo Spirito santo*, s. 216.

i „w Duchu Świętym” jest tak samo rzeczywista jak przed odejściem, choć Chrystus nie jest już historycznie uchwytany przez apostołów, lecz pozostaje realnie obecny „w” nich. „W owym dniu poznacie, że Ja jestem w Ojcu moim, a wy we Mnie i Ja w was” (J 14, 20).

VI. KU PODSUMOWANIU

Współczesne refleksje pneumatologiczne są znane. Rozpoczynają je „potężne teologicznie” myśli Balthasara, pointują zaś systematyczne uwagi Congara, z uwzględnieniem wcześniejszych Mühlena czy Bouyera. Dojrzałe naukowo refleksje Franciszka Lambiasiego na temat Ducha Świętego pozwalają określić jego dorobek jako „syntezę pneumatologii”. „Tutaj znajdujemy się przed autentyczną syntezą, która pozwala mieć w jednym momencie całościową wizję, umiejętnie uwypuklając najistotniejsze kwestie i tworząc systematyczną pneumatologię” – pisze R. Latourelle⁵¹. „Synteza Lambiasiego stanowi doskonałą pomoc zarówno dla ukoronowania systematycznych studiów teologicznych, jak i dla pogłębienia wielu kwestii: naukowy dyskurs z uwzględnieniem płaszczyzny duchowej; wyważone otwarcie ekumeniczne, uważny i udokumentowany dialog ze współczesną kulturą, czynią z refleksji Lambiasiego solidny punkt odniesienia dla studium i nauczania pneumatologii” – twierdzi G. O’Collins⁵².

W pneumatologii Franciszka Lambiasiego relacja Duch–Jezus z Nazaretu ukazuje misterium trynitarnie. Przez Ducha Słowo „staje się” Jezusem (Wcielenie), w Duchu Jezus „staje się” Chrystusem (chrzest) i w Duchu Chrystus „staje się” Duchem ożywiającym (misterium paschalne). Jest oczywiste, iż nie chodzi o synostwo Boże, to odwieczne – Syna Bożego, lecz raczej o synostwo Boże Jezusa w rzeczywistości ludzkiej, w zrodzeniu w czasie. W życiu wewnątrztrynitarnym, jak i w historycznym istnieniu, Syn jest zawsze Synem Ojca, ale w Duchu. Rola Ducha polega właśnie na tym, iż Słowo, odwieczny Syn Boży „staje się” ciałem; „staje się” w sposób niejako „nowy” Synem Bożym w historycznym uwarunkowaniu życia Jezusa Chrystusa.

Chrystologia Ducha nie może istnieć bez chrystologii Słowa. W przeciwnym bowiem razie, Jezus Chrystus nie byłby Synem Bożym, w którym jest objawiony Bóg, lecz zostałby zredukowany do człowieka, w którym i poprzez którego jest obecny i działa Bóg. Chrystologia pneumatologiczna, by była integralna,

⁵¹ Zob. recenzja, s. 607-608.

⁵² Zob. recenzja, s. 5.

musi podkreślać z jednej strony aktywną obecność Ducha w czasie całej ludzkiej historii człowieka Jezusa i, z drugiej strony, zesłanie Ducha na świat przez zmartwychwstałego Chrystusa. Chrystologia pneumatologiczna, według idei naszego Autora, powinna ukazywać, że chrystocentryzm i pneumatologia są związane ze sobą w jedną ekonomię zbawienia i dlatego należy unikać jakiegokolwiek rozdzielania między chrystologią a pneumatologią. Pomiedzy Jezusem Chrystusem a Duchem Świętym istnieje jedna ekonomia „chrystopneumatyczna”. Działania są odrębne, lecz zamiast oddzielone, czy po prostu paralelne, są współzależne i komplementarne. Jezus Chrystus jest zbawczym wydarzeniem i sytuuje się w centrum Bożego planu wobec ludzkości i jego realizacji w historii. Jednak wydarzenie Jezusa Chrystusa pozostaje aktualne w każdym historycznym okresie, uobecnia się w każdym pokoleniu dzięki mocy Ducha Świętego. Jeśli z jednej strony Nowy Testament zaświadcza, że Chrystus daje nam Ducha, to z drugiej wskazuje, iż to Duch daje nam Chrystusa.

Zatem, chrystologia i pneumatologia wzajemnie się integrują. Mówienie o ewentualnym priorytecie jednej nad drugą nie jest zasadne. W rzeczywistości bowiem stajemy przed wzajemnym powiązaniem, tak ważnym, iż jest konieczne odrzucenie jakiegokolwiek rozdziału jednej od drugiej, czy jakiegokolwiek redukcji jednej do drugiej.

CRISTOLOGIA PNEUMATOLOGICA SECONDO FRANCESCO LAMBIASI

S o m m a r i o

Come non si può separare l'economia del Cristo da quella dello Spirito, così, secondo Lambiasi, non si può isolare la cristologia dalla pneumatologia. Se si dovrà evitare ogni separazione tra cristologia e pneumatologia, bisognerà guardarsi ugualmente anche da ogni confusione, perché in fondo il Figlio e lo Spirito non si identificano, ma restano Persone distinte. Perciò, né la cristologia si può ridurre a funzione della pneumatologia, né la pneumatologia a funzione della cristologia.

Per Lambiasi nei tre grandi eventi salvifici la filiazione di Cristo, il suo essere Figlio di Dio, anche come uomo, appare strettamente legato al fatto che in lui è presente in modo unico e si fa di volta in volta sempre più presente, Lo Spirito Santo: lo Spirito ci dà Gesù come Cristo e il Cristo ci dà lo Spirito. Per lo Spirito il Verbo „diviene” Gesù (incarnazione); nello Spirito Gesù „diviene” il Cristo (battesimo); nello Spirito il Cristo „diviene” Spirito vivificante (pasqua).

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, Duch Święty, chrystologia, pneumatologia, ekonomia zbawienia, Wcielenie, chrzest, pascha.

Parole chiavi: Gesù Cristo, Spirito Santo, cristologia, pneumatologia, ekonomia della salvezza, incarnazione, battesimo, pasqua.