

Christoph Schönborn, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, ss. 256.

Książka Kardynała Christopa Schönborna podejmuje temat fundamentalny dla sztuki chrześcijańskiej, możliwości obrazowania Niewidzialnego, przybliżając kontrowersje teologiczne, których myśl wytyczyła drogę do rozumienia obrazu sakralnego. Została ona napisana w 1974 r. w języku francuskim, wydana w 1977 r., potem gruntownie przepracowana została na język niemiecki. Do polskojęzycznego czytelnika dociera po 27 latach od jej powstania, przetłumaczona przez Wiesława Szymona OP i wydana przez wydawnictwo *W drodze*. Mimo iż pozycja ta nie jest w literaturze światowej czymś nowym, zaliczyć można ją już do klasyki literatury tematu, to jednak na polskim gruncie jest czymś świeżym, pozycją, której brak był odczuwalny.

W Polsce ukazały się już interesujące pozycje, dotyczące teologii ikony, wśród których należy koniecznie przypomnieć takie, jak: L. Uspienski, *Teologia ikony*, Poznań 1993; M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, Białystok 1997; oraz tegoż autora *Zmartwychwstanie i ikona*, Białystok 2001, I. Jazykowska, *Świat ikony*, Warszawa 1998; P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 1999; K. Klauza, *Teologiczna hermeneutyka ikony*, Lublin 2000, T.D. Łukaszczuk, *Obraz święty – ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Częstochowa 1993. Prac poświęconych ikonie można wymienić o wiele więcej. Jednak prezentują one często bardzo wschodnią optykę teologiczną (a przecież ikona jest także dziedzictwem Zachodu) lub skupiają się na stronie artystycznej (ikona jako dzieło sztuki), lub przeprowadzają nas głównie przez historyczno-polityczne perturbacje recepcji i walk ikonoklastycznych. Istnieje cała masa drobnych opracowań, artykułów, analiz poszczególnych ikon. Dodatkowo w Polsce monografie książkowe na temat ikon to wciąż pozycje nowe. „Stosunkowo rzadko natomiast podejmowano badania głównej podstawy, na której opierali się ich [ikon] twórcy, a mianowicie chrześcijańskiej nauki o wcieleniu

Syna Bożego. Bóg przybrał ludzkie oblicze i jest ono uprzywilejowanym miejscem Jego objawienia. Na tym przekonaniu bazuje sztuka ikon – nie tylko pod względem tematyki, ale również we właściwej jej specyficznej technice. Tę tajemnicę chce wyrażać. Nie bez związku z nią pozostaje zapewne również dzisiejsza fascynacja ikonami” (s. 9).

Tematem pracy *Ikona Chrystusa* są chrystologiczne podstawy ikony, głównie wypracowane, konfrontowane przez Ojców Kościoła, którzy wiedli polemiki i spory. Schönborn dalej pisze: „Ludzkie oblicze Boga – oto temat tej książki, i w tym sensie jest ona książką o ikonach. Tę tajemnicę rozważali i próbowali wyrazić artyści i teolodzy. Celem tej książki jest ukazanie w małym choćby stopniu wielkich źródeł medytacji, dziś w znacznej mierze zapoznanej, obcej lub zgoła zagubionej. Te źródła to przede wszystkim Ojcowie Kościoła – wielcy mistrzowie pierwszych wieków chrześcijaństwa. To w ich medytacji o Chrystusie szukamy genezy ikon. Obcy nam język tych starożytnych mistrzów, ich świat pojęć i wyobrażeń, czytelnik, podobnie zresztą jak sam autor, na początku będzie może odczuwał jako przeszkodę. Jednak w miarę głębszego wnikania w ten świat coraz bardziej go będzie fascynowała głębia i żywotność teologii patrystycznej, wyraźniej też dostrzegać będzie pokrewieństwo zachodzące między słowem Ojców i obrazem twórców ikon. Medytacja Ojców nad tajemnicą Chrystusa prowadzi do głębszego rozumienia ikon, a poza tym okaże się zaproszeniem do spotkania z Tym, który był natchnieniem mistrzów teologicznego słowa i świętych obrazów” (s. 10).

Schönborn zauważa, że spór o obrazy nie był przede wszystkim sporem o koncepcje estetyczne, lecz o idee teologiczne, chrystologiczne. W literaturze doby ikonoklazmu nie było żadnej dyskusji na temat estetyki i teorii sztuki. Chodziło o granice posługiwania się sztuką, o to, co współczesnym żargonem teologicznym moglibyśmy wyrazić: czy sztuka może być pewnym *locus theologicus*. Chciano ograniczyć jej zasięg do obszaru świeckiego, co najwyżej przypisywano jej funkcję dekoracyjną lub dydaktyczną, odmawiano jej natomiast wymiaru sakralnego. Wiedeński kardynał ukazuje ścisłą relację między rozumieniem sztuki i wizją bosko-ludzkiej tajemnicy Chrystusa potwierdzając zaskakujące stwierdzenie 8. Soboru w Konstantynopolu (869-870): „Kto nie oddaje czci wizerunkowi Chrystusa Zbawiciela, nie powinien oglądać Jego postaci, gdy przyjdzie w chwale Ojca” (DH 655), stara się ukazać drogę rozumienia podstawowych pojęć teologicznych, która doprowadziła w konsekwencji do stwierdzenia, że cześć okazywana ikonie Chrystusa, jest ćwiczeniem się w patrzeniu na świat, który ma przyjść, ponieważ Ten, którego ikona przedstawia, jest Tym, który powtórnie przychodzi w chwale.

Książka *Ikona Chrystusa* składa się z 2 zasadniczych części podzielonych na podrozdziały: 1. Teologiczne podstawy ikony; 2. Ikona Chrystusa w kontrowersjach historycznych.

W pierwszej części znajdziemy zaprezentowanie pierwszych na wielką skalę (nie licząc gnozy) trudności z uznaniem bóstwa Jezusa Chrystusa, skrajnej inter-

pretacji jedności i jedyności Boga u Ariusza. Po czym autor przeprowadza nas przez filozoficzno-teologiczne przemiany w pojmowaniu osoby (*ousia*, *hipostasis*, *prosopon*). Znajdziemy także teologiczne problemy trynitarnie, które zajmowały wczesną teologię chrześcijańską, dotyczące jedności natury trzech osób, określone orzeczeniami soborowymi. W części chrystologicznej znajdziemy bardzo obszerne zaprezentowanie myśli Ojców Kościoła (głównie Orygenes, Euzebiusz z Cezarei, Cyryla Aleksandryjskiego, Maksyma Wyznawcy).

W drugiej części mamy zarys historii ikonoklazmu, jednak całość ciężaru materiału przerzucona jest u Schönborna na problemy teologii, która tak a nie inaczej kształtowała się pod wpływem politycznych ambicji. Najpierw zaprezentowane zostają myśli ikonoklastów, ich chrystologia, a następnie argumenty ikonodulów (German z Konstantynopola, Jerzy z Cypru, Jan Damasceński, Nicea II, Nicefor, Teodor Studyta). Przy czym autor nie zatrzymuje się jedynie na zaprezentowaniu tekstu, ale go także wyjaśnia, interpretuje, ukazuje braki argumentacji Ojców.

Treść. Swoje rozważania Schönborn rozpoczyna od kontrowersji związanych z pierwszym na wielką skalę kryzysem w Kościele związanym z wystąpieniem prezbitera Ariusza. Pomija w ogóle nurty gnostyckie w ich podejściu do kwestii obrazu. Ariusz strzegąc absolutnej samotności Boga uważa, że nic nie może być do Niego podobne, Syn może być Jego obrazem w radykalnie od niego różnej zniszczalności człowieczeństwa. To decyduje o niemożliwości sztuki chrześcijańskiej w systemie Ariusza, ponieważ stworzenie nie wskazuje w żaden sposób na stwórcę.

Dalej możemy śledzić wydarzenia związane z soborem Nicejskim. Atanazy pogłębił nicejskie wyznanie wiary tworząc koncepcję obrazu doskonałego, wbrew grecko-hellenistycznej myśli, która przyjmowała, że obraz jest mniejszy od prototypu (s. 22). W teologii trynitarniej pojmowanie obrazu traci wszelki ślad niższości: Bóg ma doskonały obraz siebie samego. Trudnością starożytnego języka było pojęcie osoby. Wyrażenie nowości Objawienia domagało się wypracowania nowej terminologii. Dotyczyło to pojęć *ousia*, *hipostasis*, *prosopon*, *hiphistemi*, *stasis* i odpowiedników łacińskich *persona*, *substantia* i *subsistere*. Chodziło o odpowiedź na pytanie: jak jedna Osoba Boża może być doskonałym (tożsamy) obrazem innej osoby a jednocześnie różnić się od pozostałych?

Ojcowie Kapadoccy, a zwłaszcza św. Grzegorz z Nyssy podjął trud zdefiniowania owych pojęć kładąc podwaliny pod terminologię trynitarną, rozróżnił *ousia* i *hipostasis* jako nowość chrześcijańskiej teologii.

Kolejną trudnością, owocującą w różnych subordynacjonizmach, była kwestia posłuszeństwa Syna. „Niższość od posłuszeństwa dzielił tylko mały krok, i arianie go uczynili” (s. 45). Instrumentalne traktowanie Słowa widzą w jego zrodzeniu. Stawiają pytanie: czy Syn istnieje za sprawą woli Ojca (wtedy mógłby nie zaistnieć), czy bez jego woli (wtedy Ojciec podlega konieczności i nie jest wolny). Grzegorz obala fałszywe sprzeczności wolności i przymusu Boga: Ojciec chce zrodzić syna, i to chcenie jest odwieczne. „Jeżeli Słowo za-

istniało dopiero po Ojcu, znaczy to, że istniał taki moment, w którym Bóg nie miał tego, czego chciał". Grzegorz często używa porównań z lustrem łącząc w sobie jedność i odrębność. Czy jednak Syn jest posłuszny Ojcu z konieczności? – zarzut ten posłużył Eunemiuszowi do uznania mniejszości Syna. Grzegorz rozprawia się i z tym pytaniem: nie można w wewnętrznym życiu Boga mówić o posłuszeństwie Syna, bo On (także Syn) podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi, jedynie odnosi się ono do zbawczej ekonomii wcielonego Słowa, ponieważ przedtem zaistniało nieposłuszeństwo człowieka – tu pojawia się posłuszeństwo Syna (s. 52). Działanie Boga „przez Syna” oznacza sposób istnienia Syna, który we wszystkim jest od Ojca, w bycie i w działaniu. Ojciec działa przez Syna i z tej racji poznajemy Go przez Syna. Problemy te mocno angażowały teologów i myślicieli do IV w.

Po omówieniu trynitarnych podstaw ikony Schönborn przechodzi do podstaw chrystologicznych ikony. Ta perspektywa dotyczy kwestii wcielenia: czy Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek, jest „obrazem Boga niewidzialnego” także w „postaci sługi”? A jeśli tak, to czy w tym samym stopniu co Logos, ogołocony jest tak samo doskonałym obrazem Ojca? Czy nie ogranicza to objawiania Ojca? Czy historyczna postać sługi nie przesłania postaci Bożej, jest objawieniem Przedwiecznego Syna, czy raczej ukryciem Go? Problemy te obejmują stulecia V-VII i dla teologii obrazu mają kluczowe znaczenie. Toczone w Bizancjum spory o ikony rozumiane były jako ciąg dalszy debat chrystologicznych przy równoczesnym niemal całkowitym pomijaniu aspektów estetyki, teorii sztuki i stylistyki. Schönborn ogranicza się do czterech autorów, których wkład w chrystologię był szczególnie cenny: Orygenes, Euzebiusz z Cezarei, Cyryl Aleksandryjski i Maksym Wyznawca. Pokazuje jak droga, którą poszedł Orygenes, w konsekwencji prowadzi do odrzucenia ikony, co szczególnie jaskrawo pokazał w swej nauce Euzebiusz z Cezarei. Schönborn przytacza zdanie G. Florovskiego, że Bizantyjskie spory obrazoburcze zakorzenione są w teologii Orygenes (s. 57), choć ani Orygenes ani Euzebiusz nie odrzucali generalnie sztuki chrześcijańskiej, to jednak odrzucali możliwość przedstawienia Chrystusa.

Dla Euzebiusza człowiek utożsamia się z duszą (człowiek=dusza). Dusza zaś jest obrazem Logosu, bo jest duchowa i rozumna. Jednak nie da się jej namalować, dlatego należy odrzucić możliwość namalowania człowieka. Mamy szukać Boga, który jest niewidzialny. Dla Euzebiusza – co ciekawe – Eucharystia jest *eikon*, kładzie jednocześnie nacisk na duchowe jej (=Logosu) spożywanie. Jego poglądy wpływają na eucharystyczną doktrynę obrazoburców.

Dla Cyryla Aleksandryjskiego (s. 93-114) istotne jest pytanie: Czy Logos jest obrazem Boga Niewidzialnego także jako Słowo wcielone? Jako wierny uczeń Atanazego Cyryl w odwiecznym Logosie widzi doskonały i współistotny obraz Ojca. Ciało dla Logosu to nie zewnętrzna szata ale ciało własne, jedyne; Słowo nie zamieszkało w człowieku, ale stało się człowiekiem. Słowo staje się ciałem nie po to by dusze wyrwać z ciała, ale by zbawić ciało podległe przez grzech śmierci. Obrazem nie może być natura, ale osoba. Natomiast wielkość

jego uniżenia, skrajne oszpecenie, objawia miłość Ojca. Cyryl zarysowuje wspaniałą wizję człowieczeństwa Chrystusa: „stanowi ono ucieleśnioną postać miłości Ojca, przełożone na ludzki kształt odwieczne synostwo, „wcielony” obraz Boga” (s. 105). Przekonanie Cyryla, że wszystko w Chrystusie (słowa, czyny, to co boskie, to co ludzkie) przypisywane jest jednemu podmiotowi, stanie się podstawą teologii ikon, według której w ikonie spotykamy osobę Syna. W antropologii Cyryla ciało i dusza stanowią jedność. Starożytne przekazy mówią o Cyrylu, że to on wprowadził kult obrazów. Nie ma on jednak precyzyjnej terminologii, mówi językiem, w którym pobrzmiwa nuta monofizytyzmu podkreślając jedność podmiotu wszystkich działań, Boskich i ludzkich.

Maksymowi Wyznawcy prezentowanemu w kolejnym rozdziale zawdzięczamy wspaniałą syntezę chrystologiczną starożytnego Kościoła, dzięki niemu Sobór Chalcedoński (451 r.) spotkał się z tak powszechną recepcją. To wytrawny spekulatywny psycholog, mistyk i mistrz Wschodu. Przenosi osiągnięcia terminologiczne trynitologii Grzegorza z Nyssy (relacje natura – osoba) na grunt chrystologii. Próbuje odpowiedzieć na pytanie: w jaki sposób dwie istotowo różne natury, bóstwo i człowieczeństwo, mogą stanowić jedną hipostazę i osobę. Dla niego pojęcie hipostazy jest szersze niż osoba. Hipostaza to każdy konkretnie istniejący przedmiot. Nadaje każdemu, także Chrystusowi niewymienna tożsamość, który w swym bóstwie jest współistotny Ojcu i Duchowi, a w swym człowieczeństwie współistotny ludziom. To co różni go od Ojca i Ducha a także od nas to hipostaza. Te cechy zatem, które sztuka chce wyrazić są ludzkimi cechami Osoby Bożej. Syn stał się człowiekiem „dobrowolnie” – do tego stopnia, że jego sposób bycia człowiekiem nosi znamię tej samej wolności, z którą Syn odwiecznie się oddaje. Jego człowieczeństwo jest nie tylko narzędziem Syna, ale samym Synem. Kolejna trudna kwestia: co indywidualizuje ludzką naturę Chrystusa odróżniając od wszystkich innych ludzi? Niestety Maksym bezpośrednio się nim nie zajmował, choć dla obrazów ma duże znaczenie, ponieważ w sztuce chodzi o indywidualne przedstawienie osoby: rysy twarzy, kolor włosów.

Dalej Schönborn ukazuje jak herezje monotelezyzmu i monoergetyzmu wpływały na późniejszą teologię ikony. Były ostatnimi wielkimi herezjami chrystologicznymi przed sporem o ikony. Zarówno monotelezyzm i obrazoburstwo nie przyjmowały wyrażania Boskiej osoby Syna przez człowieczeństwo Chrystusa jako rzeczywistości stworzonej. Maksym wyznawca zajął się szczegółową i żmudną analizą tego zagadnienia (s. 131-139). Wcielenie, człowieczeństwo Chrystusa, nie jest ani narzędziem, ani pedagogicznym ustępstwem wobec ludzkiej słabości jak u Euzebiusza, ale jest sercem zamysłu Boga, i „celem, dla którego istnieją wszystkie rzeczy” (s. 138). Wyniesienie ludzkiej natury ma doprowadzić ją do ostatecznego dopełnienia, do miłości. Maksym to wielki teolog miłości. Miłość jest ikoną Boga – to serce całego traktatu Schönborna, ukazane w teologii Maksyma. W miłości dokonuje się doskonała synergia pomiędzy Bogiem i człowiekiem (s. 144). To jest przebóstwienie, o którym tak często mówią Ojcowie. Jest to odpowiednik ucłowieczenia Boga: Bóg

i człowiek dokonują cudownej wymiany. W wydarzeniu Przemienienia na górze Tabor zarysowuje się ostateczny cel wcielenia.

Teologią Maksyma wyznawcy Schönborn kończy pierwszą część książki, w której dokonuje przeglądu wielkiej tradycji patrystycznej, ukazuje trynitarnie i chrystologiczne dyskusje, które ciągnęły się przez całe stulecia. Przez cały ten czas Kościół wyznawał wiarę w Chrystusa Były to stulecia trudnych i zaciętych walk o właściwy kształt wiary wyznawanej na soborach. Po tym okresie „wzrok się zatrzymuje, by spocząć na milczącym obrazie: na ikonie Chrystusa” (s. 148).

W pierwszej części autor próbował wykazać, że w tajemnicy Jezusowego oblicza skupiają się jak w soczewce wszystkie elementy wyznania wiary Kościoła. W drugiej części Christoph Schönborn skupia się na teologicznych aspektach bizantyjskich sporów o ikonę, które sprowadzają się do pytań: Czy wolno i czy można przedstawić Chrystusa w obrazie? Na czym polega realizm wcielenia? Jakie są ogóle możliwości sztuki i gdzie znajdują się jej granice? Autor odpowiada na te pytania zgodnie z chronologią wydarzeń.

Genezę ikonoklazmu próbuje odnaleźć w osobistych motywach cesarza Leona III (714-741), tłumacząc to semickimi wpływami na jego wychowanie. Nie bez znaczenia były także wpływy Syrii, islamu, judaizmu, monofizytyzmu, oraz z drugiej strony nadużycia w kulcie obrazów. Powszechnie panowała też pewnego rodzaju wrogość wobec materii, a przypisywanie znamion doskonałości duchowi. Zachowała się korespondencja cesarza Leona III i papieża Grzegorza II, w której wybrzmiewają owe trudności, a które zaowocowały w dekretach synodu z 754 r. Kolejny cesarz Konstantyn V lansował ideę obrazu współistotnego, jedyne, który może się nazywać ikoną, dlatego martwa materia nie pretenduje do takiej definicji. Schönborn przytacza kontrargumenty Aby Qurraha, oraz ukazuje że ikonoklazm nie był zjawiskiem jednolitym, z jednej strony stawiał zbyt wielkie wymagania wobec obrazu (współistotności) a z drugiej ukazywał, że obraz właściwie niczemu nie służy (wątek orygenesowski).

Schönborn dalej ukazuje chrystologię obrazoburców koncentrując się głównie na myśli cesarza Konstantyna V (jego rozumieniu zjednoczenia dwóch natur, pojęcia obrazu i ikony Chrystusa) oraz na wypowiedziach synodu w Hierla (754 r.), który nie podając definicji obrazu potępiał tworzenie ikon. Następnie możemy dokładnie przyjrzeć się teologii obrońców obrazów: Germanowi I – patriarsze Konstantynopola, Jerzemu z Cypru oraz Janowi Mansurowi z Damaszku.

German reprezentuje stanowisko arystokracji. Formułuje pierwszą pisemną reakcję na ikonoklazm, uznając, że kto odrzuca ikony – ten odrzuca wcielenie. Zwraca uwagę na cel obrazu. Jerzy z Cypru jest przedstawicielem środowisk ludowych w płomiennych mowach piętnuje stanowisko cesarza, aż do argumentów *ad hominem*, z acheropity wyciąga wnioski o konieczności obrazów – wpadając w ekstremizm. Natomiast Jan Damsceński stworzył pierwszą autentyczną syntezę teologii ikony. Wyjaśnia pojęcie obrazu. Posłużył się kategorią uczestnictwa: tym bliższa (podobna) jest ikona wzorcowi, im bardziej uczestni-

czy w jego bycie. Ważna u niego jest pozytywna postawa wobec materii. Uważa ikonę za napełnioną łaską.

Dlaczego Schönborn wybiera tych trzech teologów reprezentujących stanowisko ikonofilów? Ponieważ zostali właśnie oni imiennie potępieni przez synod w 754 r. oraz także imiennie zrehabilitowani przez Drugi Sobór Powszechny w 787 r., którego stanowisko jest również obszernie komentowane. Autor zwraca naszą uwagę – co jest rzadkim ujęciem – na zwycięstwo określonej koncepcji Tradycji, jako miejsca obecności Ducha Świętego. Przeciw ikonoklastom sobór kieruje argument z Tradycji, ale także wskazuje na ten sam cel ikon i Ewangelii, twierdzi, że w ikonie okazujemy cześć przedstawionej osobie, i stawia ikony w jednym rzędzie z krzyżem i innymi sakralnymi przedmiotami. Nie mówi jednak o świętości ikon, zawartej w nich łasce, ani konieczności; malowanie obrazów nazywa jedną z tradycji.

W *Złotej epoce teologii ikony* możemy przyjrzeć się poglądom patriarchy Konstantynopola Nicefora, który solidnie definiuje i rozróżnia malowanie i opisywanie. Definiuje obraz jako relacje podobieństwa, istotowo różny od wzorca, nie korzysta z damasceńskiej kategorii uczestnictwa. Widzi w ikonie obronę ludzkiej natury Chrystusa. Schönborn ukazuje także braki chrystologii Nicefora, jego nestoriańskie tendencje. Następnie przechodzi do omówienia teologii obrazu Teodora Studyty, który odważnie mówi, że obraz ukazuje osobę, a nie abstrakcyjną naturę, posuwając się do stwierdzenia, że obraz i osoba mają tę samą hipostazę. Podobieństwo w ikonie nie należy do materii, z którego została wykonana, ale do Chrystusa. Zachodzi intencjonalna relacja podobieństwa (nawet gdy artysta był kiepski). Teodor docenia rolę wyobraźni. Bóg sam wybrał matkę, jako miejsce kenozy, a ikona jest tego świadkiem.

Próba oceny. Książka ta jest zdecydowanie napisana dla pasjonatów teologii, teologii obrazu, patrologii. Niezmiernie bogate teksty źródłowe dostarczają prawdziwą rozkosz obcowania ze starożytną teologią Ojców. Mimo logicznego wywodu, prostego języka, jest na tyle obszerna i specjalistyczna, że potocznego czytelnika raczej trudno byłoby nią zainteresować. Jednak żadna z dotychczas publikowanych w Polsce pozycji z literatury tego tematu, nie wnika w kontrowersje teologiczne tak głęboko jak robi to Schönborn. Sam autor zdaje sobie z tego sprawę do tego stopnia, że pisze: „Punktem wyjścia będą dla nas trudne, na pierwszy rzut oka nader abstrakcyjne, teologiczne problemy chrystologii”, czy wprost: „Czytelnik, któremu ta droga wyda się zbyt długa, może rozpocząć lekturę od razu od trzeciego paragrafu tego rozdziału[...]” (s. 116).

Jednak w żaden sposób nie obniża to wartości pracy, wręcz przeciwnie, autor stara się jak najprościej wyjaśniać zawitości terminologiczne i pojęciowe Ojców Kościoła. Bardzo precyzyjnie zrobione przypisy dotyczące bibliografii, jak również dopowiedzenia i omówienia poszczególnych problemów podnoszą wartość pracy Schönborna. Wystarczy spojrzeć np. na strony 70, 71, 82, 83 aby ucieszyć się owocnym trudem, który sobie zadaje autor. Znajdziemy w tym opracowaniu również kilka kolorowych reprodukcji malarskich.

Do minusów pracy Schönborna należy pewna niejednorodność formalna. Połowę pierwszej części, dotyczącą podstaw trynitarnych, pisze metodą systematyczną, w której wyznacznikami struktury są kwestie dogmatyczne związane z terminologią (*hypostasis, ousia, prosopon*), kończąc teologią Grzegorza z Nazjanzu. Drugą połowę pierwszej części, dotyczącą podstaw chrystologicznych, pisze metodą analityczno-historyczną: cofamy się w czasie znowu, by przyjrzeć się od Orygenesu kolejnym Ojcom, i – co ciekawe – nie wszystkim nawet najbardziej charakterystycznym dla myśli, terminologii, teologii związanej z teologią ikony. Np. nie zostaje tak szeroko omówiony Jan Damasceński, dla którego w drugiej części znalazł się co prawda podpunkt w kontrowersjach historycznych, natomiast nie został uznany przez Schönborna warty szerszego rozpatrzenia. Szeroko omawia Euzebiusza z Cezarei, natomiast nie uwzględnia teologicznych argumentów Epifaniusza z Salaminy (także jako przeciwnika ikonodulii). Druga część pracy jest napisana metodą historyczną: to historia ikonoklazmu jest podstawą strukturalną rozważań. Więc w jednej pracy mamy trzy niejednorodne ujęcia.

Jak dla adresata nieprzygotowanego praca porusza zbyt dużo problemów systematycznych. Jak dla adresata przygotowanego – a do takiego jest zdecydowanie kierowana – to można założyć, że kontrowersje terminologiczne są znane, i rozwinąć należało bardziej skrótowo potraktowaną część drugą, dotyczącą bezpośrednio ikon.

Mimo tych mankamentów nie ma w Polsce dostępnej lepszej pozycji na ten temat. Łukaszuk swoją pracę umieszcza w konwencji zdecydowanie bardziej popularyzującej, językowo natomiast ma niejednorodną strukturę, wiele dygresji, przypomina bardziej esej, który ze wschodnią swobodą opowiada spokojnie, mniej analitycznie (przy niewątpliwie wielkiej wartości obu wspomnianych dzieł). Praca Schönborna jest zwarta, bardziej usystematyzowana, nie mająca konkurencyjnego odpowiednika, z niemiecką precyzją i logiką wywodu wyjaśnia punkt po punkcie.

Wśród publikacji Christopa Schönborna omawiana książka *Ikona Chrystusa* jest jedną z obszerniejszych prac, najbardziej źródłowych i najbardziej osadzonych w historii dogmatów. Trudno przecenić jej wartość, a nie uwzględnienie jej w późniejszych pracach na temat teologii obrazu jest poważnym brakiem. Schönborn w swej pracy dał dobrą syntezę myśli patrystycznej, co może stanowić punkt wyjścia do dalszych, bardziej analitycznych opracowań. Wy dobył różne trynitarnie i chrystologiczne problemy, które stały u korzeni teologii obrazu. Praca napisana językiem ładnym, zwięzłym, komunikatywnym, mimo iż sama tematyka, opierająca się często na zawiłych filozoficzno-filologicznych rozważaniach, nie była łatwa. Można ją zdecydowanie polecić jako lekturę nie tylko dla zainteresowanych ikoną, ale teologią dogmatyczną w ogólności.

ks. Dariusz Klejnowski-Różycki (Paryż)