

WOJCIECH SŁOMSKI

Faculty of Social Sciences

Vizja University in Warsaw, Poland

<https://orcid.org/0000-0003-1532-0341>

KOŚCIÓŁ JAKO IKONA TRÓJCY ŚWIĘTEJ. PERSPEKTYWA TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ

Kategoria Kościoła jako ikony Trójcy Świętej należy do najbardziej doniosłych i zarazem charakterystycznych intuicji teologii prawosławnej. Z perspektywy teologii Wschodu stanowi ona nie tylko jedną z metafor eklezjologicznych, ale fundament całego sposobu rozumienia Kościoła. W ujęciu prawosławnym wspólnota eklezjalna nie jest pojmowana wyłącznie jako instytucja historyczna czy organizacja społeczna, lecz nade wszystko jako mistyczne uobecnienie życia Trójjedynego Boga w świecie. Oznacza to, że Kościół zakorzeniony jest w rzeczywistości trynitarnej i w swojej strukturze odbija sposób istnienia samego Boga.

Źródłem tego rozumienia jest przede wszystkim tradycja biblijna. Ewangelia Jana przywołuje słowa arcykapłańskiej modlitwy Chrystusa: ἵνα πάντες ἐν ᾧσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ᾧσιν – „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno” (J 17,21). Tekst ten stał się kluczem do trynitarnej hermeneutyki Kościoła, podkreślając, że jedność wspólnoty chrześcijańskiej jest odbłaskiem jedności Ojca i Syna w Duchu Świętym¹.

¹ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London 1957, s. 15.

Już starożytni Ojcowie Kościoła wskazywali, że jedność eklezjalna nie ma charakteru jedynie zewnętrznego, organizacyjnego czy prawnego, ale jest zakorzeniona w ontologicznej jedności Osób Boskich. Św. Cyryl Aleksandryjski komentował powyższy fragment Ewangelii Jana: ἡ γὰρ ἐνότης ἡ κατὰ φύσιν ἐν τῇ ἀγίᾳ καὶ ζωοποιῷ Τριάδι, τύπος ἐστὶ καὶ ὑπόδειγμα τῆς ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ κοινωνίας – „jedność, która istnieje według natury w świętej i ożywiającej Trójcy, jest wzorem i przykładem jedności w Kościele”². Kościół jawi się więc jako ikona – εἰκὼν – samej jedności trynitarnej.

Podobną intuicję rozwijał św. Grzegorz z Nazjanzu. W Or. 31,14 podkreśla on jedność Bóstwa przy rzeczywistym rozróżnieniu trzech Osób³. W perspektywie eklezjologicznej pozwala to mówić o jedności, która nie jest uniformizacją, lecz komunią osób; analogia ta musi jednak zachowywać zasadniczą różnicę między niestworzoną Trójcą a stworzonym Kościołem⁴.

Również św. Bazyli Wielki w traktacie *De Spiritu Sancto* ukazuje nierozdzielność działania Ojca, Syna i Ducha Świętego⁵. W eklezjologii Duch Święty urzeczywistnia jedność Kościoła i wprowadza go w komunię życia trynitarne⁶.

Sobór Nicejski I (325) określił Syna jako ὁμοούσιος τῷ Πατρί – „współistotnego Ojcu” (DS 125). Formuła ta odnosi się do relacji Syna i Ojca; Kościół nie jest współistotny Bogu, lecz przez Ducha Świętego uczestniczy w życiu Bożym przez łaskę⁷.

W tradycji bizantyjskiej pojęcie Kościoła jako ikony Trójcy zostało wielokrotnie rozwinięte w homiliach i pismach patrystycznych, a w epoce nowożytnej znalazło swoje odzwierciedlenie w synodalnych

² Cyrillus Alexandrinus, *In Joannem*, PG 73, 784.

³ Gregorius Nazianzenus, *Orationes theologicae*, Or. 31,14, PG 36, 141.

⁴ J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, New York 1981, s. 146.

⁵ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto*, 9,22; PG 32, 109.

⁶ J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, London 2006, s. 118.

⁷ Denzinger–Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1963, nr 125.

wyznaniach wiary, jak choćby w *Confessio Dosithei* Soboru Jerozolimskiego (1672), które akcentowało boski i sakramentalny charakter wspólnoty Kościoła⁸.

W teologii XX wieku intuicja patrystyczna została na nowo odczytana i twórczo rozwinięta. Władimir Łoski (1903–1958) w klasycznej *Mistycznej teologii Kościoła Wschodniego* wskazywał, że Kościół nie jest rzeczywistością socjologiczną ani prawną, lecz sakramentem komunii Trójcy: „Kościół jest ikoną Trójcy, ponieważ w nim urzeczywistnia się ta sama komunია, która istnieje w Bogu”⁹.

Jan Zizioulas (1931–2023) w dziele *Being as Communion* rozwinął ontologię komunii, ujmując relację bytu i relacji w formule: „to be and to be in relation becomes identical”¹⁰. Kościół eucharystyczny, zgromadzony wokół biskupa, odzwierciedla życie Trójcy, w której Ojciec jest źródłem i zasadą jedności. W ten sposób Eucharystia staje się miejscem, gdzie Kościół objawia się jako ikona życia Bożego¹¹.

Choć perspektywy Łoskiego i Zizioulasa różnią się metodologicznie – pierwszy reprezentuje nurt mistyki i apofatyizmu, drugi zaś buduje wizję ontologii komunii – obie są komplementarne. Wspólnie ukazują, że Kościół nie może być redukowany do poziomu czysto instytucjonalnego. Jest on misterium miłości Trójcy, uobecnionym w świecie i w historii.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie kategorii Kościoła jako ikony Trójcy Świętej w perspektywie teologii prawosławnej, ze szczególnym uwzględnieniem ujęć Władimira Łoskiego i Jana Zizioulasa.

BIBLIJNE I PATRYSTYCZNE PODSTAWY EKLEZJOLOGII TRYNITARNEJ

Eklezjologia rozumiana jako ikonologia Trójcy Świętej wyrasta nie z abstrakcyjnego konstruktywizmu, lecz z hermeneutyki Objawienia,

⁸ Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. XXXIV, kol. 1741

⁹ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 2007, s. 180.

¹⁰ J. Zizioulas, *Being as Communion*, London 1985, s. 88.

¹¹ P. Karmiris, *Dogmatica kai Symbolika tes Orthodoxou Katholikes Ekklesias*, t. 2, Athens 1960, s. 442.

w której słowo biblijne, sakramentalne doświadczenie Kościoła oraz świadectwo Ojców tworzą spójną tradycję. Już Nowy Testament ukazuje Kościół jako „miejsce” posłania i zamieszkania Ducha, w którym wielość darów konstytuuje jedność Ciała. Ten biblijny obraz zostaje pogłębiany w patrystyce przez język trynitarny: Ojców interesuje nie tylko społeczny wymiar wspólnoty, ale jej ontologiczne osadzenie w życiu Boga — w *communio* Ojca, Syna i Ducha. W konsekwencji eklezjologia staje się „ikonologią” (εἰκονολογία), to znaczy realnym, sakramentalnym obrazem (εἰκών) życia Trójcy. Idea ta osiągnie pełny wyraz w teologii bizantyńskiej i jej nowożytnych kontynuacjach¹².

W sercu biblijnej eklezjologii znajduje się modlitwa arcykapłańska Jezusa: ἵνα πάντες ἐν ᾧσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ γὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ᾧσιν — „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno” (J 17,21). Jedność, o którą modli się Chrystus, nie jest jednością utylitarną ani negocjowaną, lecz uczestnictwem (κοινωνία) w tej samej relacyjnej jedności, która stanowi życie Trójcy. Jedność Kościoła nie jest więc celem wtórnym wobec misji, lecz sposobem obecności życia Bożego w historii: Kościół jest miejscem modlitwy Syna wysłuchanej przez Ojca w Duchu¹³.

Apostoł Paweł utożsamia tę jedność z dynamiką Eucharystii: τὸ γὰρ ἐν ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν — „ponieważ jeden jest chleb, my liczni tworzymy jedno ciało; wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10,17). Eucharystyczna jedność nie znosi wielości, lecz ją przemienia: dzięki uczestnictwu (μετοχή) w jednym Chlebie wielość „staje się” Ciałem. W tle tej wizji rozbrzmiewa pawłowe credo trynitarne: „jedno Ciała i jeden Duch... jeden Pan... jeden Bóg i Ojciec wszystkich” (Ef 4,4–6). Struktura tej perykopy (Duch–Pan–Ojciec) ujawnia, że jedność Kościoła jest ikoną jedności Osób, a różnorodność charyzmatów – ikoną ich odmienności w jednej naturze¹⁴.

¹² J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, New York 1981, s. 131–149; V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 2007, s. 175–183.

¹³ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, s. 175–178.

¹⁴ J. Zizioulas, *Being as Communion*, London 1985, s. 122–129.

Dopełnienie tego obrazu przynosi pneumatologia Dziejów Apostolskich. Zesłanie Ducha (Dz 2) objawia Kościół jako odwrócenie wieży Babel: ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις – „zaczęli mówić innymi językami” (Dz 2,4). Wielość języków nie rozprasza, lecz buduje jedność słuchania. Paradygmatem eklezjalności staje się wspólnota, w której różnorodność języków i narodów zostaje zachowana, a jednak wybrzmiewa jedna wiara i jedna Eucharystia¹⁵.

Ojcowie apostołscy natychmiast uchwycili sakramentalne jądro eklezjalnej jedności. Ignacy Antiocheński sytuuje jedność Kościoła w jedności Eucharystii i biskupa: σπουδάσατε οὖν μιᾷς εὐχαριστίας χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν ποτήριον εἰς ἓν ὄσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, εἰς θυσιαστήριον – „Starajcie się zatem uczestniczyć w jednej Eucharystii; jest bowiem jedno Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden kielich dla zjednoczenia w Jego Krwi, jeden ołtarz” (Ad Magnesios 7,1; PG 5, 668). Dla Ignacego eklezjalność jest z natury eucharystyczna i episkopalna — zgromadzenie wokół biskupa stanowi ikonę porządku trynitarnego, w którym źródło jedności ma charakter osobowy i relacyjny¹⁶.

Cyryl Jerozolimski, w tradycji katechetycznej, wyjaśniając tajemnicę Eucharystii, wiąże ją z jednością wierzących: ὑπὸ τὸ εἶδος τοῦ ἄρτου δίδοται σοι τὸ σῶμα, καὶ ὑπὸ τὸ εἶδος τοῦ οἴνου δίδοται σοι τὸ αἷμα – „pod postacią chleba daje ci się Ciało, a pod postacią wina daje ci się Krew” (Mystagogicae 4,3; PG 33, 1100). Eucharystia scala „rozproszonych” w jedno Ciało, będąc epifanią jednego Ciała i jednej Krwi. W tym ujęciu rodzi się bizantyńska logika ikony: ikona nie jest wyłącznie obrazem, lecz uobecnieniem — Eucharystia uobecnia Ciało Chrystusa, a Kościół uobecnia komunie Trójcy¹⁷.

Sobory nicejski (325) i konstantynopolitański (381) formułują wiarę trynitarną językiem o konsekwencjach eklezjologicznych. Nicea ogłasza, że Syn jest ὁμοούσιος τῷ Πατρί – „współistotny Ojcu” (DS 125), zaś

¹⁵ J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 139–142.

¹⁶ F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge 1970, s. 42–45.

¹⁷ Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogicae*, PG 33, 1100.

Konstantynopol wyznaje τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ Κύριον καὶ Ζωοποιόν – „Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela” (DS 150). Jeśli Ciało Kościoła jest Ciałem Syna, a jego duszą jest Duch, wówczas eklezjologia staje się naturalną konsekwencją trynitologii¹⁸.

Kapadockie pogłębienie wiary soborowej nadaje tej prawdzie wewnętrzną spójność. Bazyli Wielki w traktacie *De Spiritu Sancto* podkreśla współchwałę Ducha: συν-δοξάζεσθαι τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ τὸ Πνεῦμα – „Duch jest współczczony z Ojcem i Synem” (De Spir. Sancto 10,24; PG 32, 117). W konsekwencji w eklezjologii Duch jawi się jako zasada jedności rozmaitych darów i posług: ἡ τοῦ Πνεύματος ἐνέργεια ἀδιαίρετος τῆς τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ἐστίν – „działanie Ducha jest nierozdzielne od działania Ojca i Syna” (De Spir. Sancto 9,22; PG 32, 109). Jedność działania (μία ἐνέργεια) Trójcy stanowi paradygmat jedności działań w Kościele¹⁹.

Grzegorz z Nazjanzu w Or. 31,14 podkreśla jedność Bóstwa przy rzeczywistym rozróżnieniu trzech Osób (PG 36, 141). W zastosowaniu eklezjologicznym jest to analogia jedności komunijnej, nie zaś utożsamienie sposobu istnienia Kościoła z ontologią Trójcy. Jedność Kościoła przekłada się na porządek liturgiczny i kanoniczny, w którym różnorodność posług i charyzmatów pozostaje w komunii²⁰.

Grzegorz z Nyssy w traktacie *Ad Ablabium* analizuje relację jednej natury i wielu hipostaz, posługując się przykładem osób ludzkich. Jego argumentacja ma charakter trynitologiczny; zastosowanie jej do eklezjologii należy traktować jako późniejszą analogię, a nie jako dosłowną wypowiedź Grzegorza o Kościele (PG 45, 132). Różnorodność osób i darów nie jest defektem, lecz ikoną różnorodności hipostatycznej wewnątrz Trójcy²¹.

Cyryl Aleksandryjski komentuje modlitwę z J 17, wskazując, że „jedność, która istnieje według natury w świętej i ożywiającej Trójcy, jest wzorem i przykładem jedności w Kościele” (ἡ γὰρ ἐνότης ἡ κατὰ

¹⁸ Denzinger–Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1963, nn. 125, 150

¹⁹ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto*, PG 32, 109–117.

²⁰ J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 144–149

²¹ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London 1957, s. 86–90.

φύσιν ἐν τῇ ἀγία καὶ ζωοποιῷ Τριάδι, τύπος ἐστὶ καὶ ὑπόδειγμα τῆς ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ κοινωνίας; *In Joannem*, PG 73, 784). Eucharystyczna communio staje się formą kościelnej ontologii: Kościół jest wspólnotą, gdy celebryje, a celebryje jako Ciało, ponieważ Duch Święty scala wiernych w jednym Ciele Chrystusa²².

Jan Chryzostom odczytuje 1 Kor 10,17 w kluczu praktyki eklezjalnej: ἐν σῶμα οἱ πολλοί – „jedno ciało stanowimy my liczni”, gdyż ἐν ἄρτον πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς μετέχομεν – „wszyscy uczestniczymy w jednym chlebie” (*Homiliae in epistolas Pauli apostoli*; PG 61, 200–204). Dla Złotoustego miłość braterska (ἀγάπη) jest sakramentalnie zrodzoną formą życia Kościoła; Eucharystia jest zarazem jego źródłem i sprawdzianem²³.

Maksym Wyznawca widzi Kościół jako „mystagogię świata”: ἡ Ἐκκλησία μικρόκοσμος κόσμου – „Kościół jest mikrokosmosem świata” (*Mystagogia* 1–2; PG 91, 664–668). Liturgia uprzedza i przekracza wszelką społeczną dysharmonię, ukazując kosmiczny i komunijny wymiar Kościoła. To, co w Bogu jest wieczne, w Kościele staje się sakramentalnie dostępne²⁴.

Jan z Damaszku syntetyzuje późnoantyczną teologię trynitarną, wprowadzając pojęcie περιχώρησις (perychorezy): ἡ δὲ τῶν τριῶν περιχώρησις ἀσυγχύτως ἡνωμένη – „wzajemne przenikanie trzech Osób jest zjednoczone bez zmieszania” (*De fide orthodoxa* I,8; PG 94, 832). Analogicznie, jedność Kościoła zakłada współzamieszkiwanie darów i posług bez ich fuzji; różnice nie znikają, lecz są harmonizowane przez Ducha²⁵.

Eklezjologia trynitarna zakłada także soteriologię przebóstwienia (θέωσις). Atanazy stwierdza: Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν – „On sam stał się człowiekiem, abyśmy my zostali przebóstwieni” (*De Incarnatione* 54,3; PG 25, 192). Deifikacja dokonuje się w Ciele, którym jest Kościół, przez chrzest i Eucharystię w Duchu²⁶.

²² P. Karmiris, *Dogmatica kai Symbolika tes Orthodoxou Katholikes Ekklesias*, t. 2, Athens 1960, s. 372–380.

²³ Chrysostomus, *Homiliae in epistolas Pauli apostoli*, PG 61, 200–204.

²⁴ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, s. 121–128.

²⁵ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, s. 180–186.

²⁶ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, s. 141–147.

Ireneusz z Lyonu wiąże prawdę z sukcesją i jednością Kościoła: „Ubi Ecclesia, ibi Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, ibi Ecclesia et omnis gratia” (*Adversus haereses* III,24,1; PG 7, 966). Jedność i prawda mają charakter pneumatologiczny, a więc eklezjalny²⁷.

Cyprian z Kartaginy przypomina, że „Nie może mieć Boga za Ojca, kto nie ma Kościoła za Matkę” (*De catholicae Ecclesiae unitate* 6; PL 4, 503). Jedność Kościoła jest zatem sakramentalnym sposobem uczestnictwa w życiu Ojca przez Syna w Duchu²⁸.

Tradycja soborowa nadaje praktyczny kształt idei komunii: kanony nie tworzą jedności, lecz jej służą, strzegąc porządku, w którym Eucharystia stanowi źródło i szczyt komunii. Od Nicei i Konstantynopola po Synod Jerozolimski (1672), w *Confessio Dosithei*, podkreśla się sakramentalny wymiar zbawienia, zakorzeniony w ortodoksji trynitarnej i eucharystycznej²⁹.

W świetle Pisma i Ojców Kościoł jawi się jako *communio*, w której mnogość osób, darów i posług jest ikoną Trójcy: nie znosi różnicy, lecz czyni z niej przestrzeń miłości, w której Duch jednoczy wszystko „ku chwale Boga Ojca” (Flp 2,11).

WŁADIMIR ŁOSSKI – KOŚCIÓŁ JAKO MISTERIUM I IKONA TRÓJCY

Władimir Łosski (1903–1958), jedna z najważniejszych postaci prawosławnego odrodzenia teologicznego XX wieku, sytuuje eklezjologię w samym sercu trynitologii i mistagogii Kościoła. Dla Łosskiego Kościół nie jest najpierw instytucją, projektem socjologicznym czy porządkiem jurydycznym, lecz misterium – sakramentalną obecnością (*παρουσία*) i ikoną (*εἰκόν*) życia Trójcy w historii. U podstaw jego myśli leży podwójna wierność: z jednej strony radykalna apofatyczność (teologia

²⁷ J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 136–138.

²⁸ Cyprianus Carthagenensis, *De catholicae Ecclesiae unitate*, PL 4, 503.

²⁹ J.-D. Mansi (ed.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. XXXIV, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1961 (repr.), coll. 1741–1760: *Synodus Hierosolymitana* (1672), *Confessio Dosithei*.

negatywna) i patrystyczny personalizm, z drugiej – głęboka recepcja nowożytnych pytań o relację osoby i wspólnoty, wolności i miłości³⁰.

W klasycznym *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (1944) Łoski powiada, że Kościół jest ikoną Trójcy, ponieważ w nim dokonuje się to samo wydarzenie komunii, które wewnątrz Boga jest wieczne. Łoski ujmuje Kościół jako misterium komunii, w którym wielość osób ludzkich zostaje zjednoczona w Duchu Świętym na obraz trynitarniej jedności, bez zniesienia osobowej różnicy³¹. Ta definicja nie zatrzymuje się na poziomie analogii: misterium znaczy tu uobecnienie – *μυστήριον* jako rzeczywistość zbawcza udzielająca się w znakach i działaniach liturgii. Kościół jest „sakramentem komunii” (*sacramentum communionis*), ponieważ Duch Święty, który jest «*Κύριον καὶ Ζωοποιόν*» – „Panem i Ożywcielem” (Konstantynopol I: DS 150), czyni z wielu jedno Ciało (Ef 4,4–6), nie unifikując, lecz przebóstwiając różnorodność³².

W tym świetle patrologiczne świadectwa o jedności Kościoła nabierają konkretności. Łoski czyta kapadocką teologię jedności i różnicy – «οὐ γὰρ ἐν ἐνὶ προσώπῳ ἡ ἐνότης, ἀλλ' ἐν τῇ τριῶν συνόδῳ» („jedność nie polega na jednej osobie, lecz na wspólnocie trzech”: Grzegorz z Nazjanzu, Or. 31,14; PG 36, 141) – jako arché eklezjologii: Kościół jest komunijną jednością wielu hipostaz ludzkich, które w Chrystusie i przez Ducha „trwają w Ojcu” (J 17,21)³³.

Kluczowe dla Łoskiego jest rozumienie „ikony”. W tradycji wschodniej ikona nie jest ilustracją, ale sakramentalnym obrazem, który uczestniczy w prototypie. Sobór Nicejski II formułuje zasadę: «*τιμὴ τῆς εἰκόνοσ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει*» – „cześć oddawana ikonie przechodzi na

³⁰ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London 1957, s. 31–62; tenże, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 2007, s. 7–25, 175–186.

³¹ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, s. 156; por. tenże, *Essai...*, s. 180–183.

³² Tamże; oraz J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, London 2006, s. 141–149; DS 150.

³³ Gregorius Nazianzenus, *Orationes theologicae*, Or. 31,14, PG 36, 141; por. J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, New York 1981, s. 144–149; V. Lossky, *The Mystical Theology...*, s. 86–90.

prototyp³⁴. Łoscki stosuje tę logikę do eklezjologii: jeśli ikona ma ontologiczny związek z oryginałem, wówczas Kościół jako ikona Trójcy nie jest metaforą, lecz miejscem uczestnictwa w Boskim życiu³⁵.

Tutaj mocno wybrzmiewa nauka Ojców o komunii Osób Boskich, do której Łoscki stale się odwołuje. Św. Bazyli wyznaje: «ή τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος κοινωνία ἀρρητὸς ἐστὶ καὶ ἀχώριστος» – „komunia Ojca, Syna i Ducha Świętego jest niewypowiedziana i nierozdzielna” (De Spiritu Sancto 18,45; PG 32, 149). Skoro więc wewnątrz Trójcy jedność nie niszczy różnicy, lecz ją ustanawia, to w Kościele różnorodność osób, charyzmatów i posług nie tylko „znosi się” w jedności, ale jest nią przeniknięta (περιχώρησις)³⁶.

Centralną intuicją Łosckiego jest stwierdzenie, że osoba (ὁπόστασις/prosōpon) jest kategorią relacyjną i że Kościół jest przestrzenią, w której człowiek „staje się” osobą przez komunie. W ujęciu Łosckiego Kościół jest przestrzenią, w której osoba ludzka odnajduje swoją prawdziwą tożsamość w relacji i komunii, bez utraty niepowtarzalności³⁷. Tym samym Łoscki odcina się zarówno od indywidualizmu, jak i od kolektywizmu: Kościół nie jest sumą jednostek ani totalnością nadrzędną wobec osób; jest komunią osób, które w Duchu współ-istnieją w jednym Ciele (1 Kor 10,17). Patologiczną paralelę daje Grzegorz z Nyssy: „Jak trzy hipostazy stanowią jedną naturę, tak liczni wierni tworzą jedno Ciało w Chrystusie” (Ad Ablabium; PG 45, 132). W tradycji łacińskiej odpowiada temu cyprianowe „episcopatus unus est” – „biskupstwo jest jedno” (De unitate 5; PL 4, 501–503), co Łoscki odczytuje jako wyraz personalnej zasady jedności (episkopé) w komunii Kościołów³⁸.

Istotny jest tu także wątek apofatyczny: skoro Bóg w swej istocie jest niepojęty (ἀκατάληπτος), a poznawalny „przez energie” (ἐνέργειαι), to

³⁴ J.-D. Mansi (red.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, t. XIII–XIV, Florentiae 1901, act. 7.

³⁵ V. Lossky, *Essai...*, s. 180–186.

³⁶ Jan Damascenus, *De fide orthodoxa* I,8; PG 94, 832; por. V. Lossky, *The Mystical Theology...*, s. 121–128.

³⁷ V. Lossky, *The Mystical Theology...*, s. 162.

³⁸ Grzegorz z Nyssy, *Ad Ablabium*; PG 45, 132; Cyprianus, *De catholicae Ecclesiae unitate* 5; PL 4, 501–503; por. V. Lossky, *Essai...*, s. 175–180.

eklezjalna communio nie jest „posiadaniem” Boga, lecz udziałem w Jego życiu. Łoski, wierny temu rysowi, broni wolności i nieprzymusowości komunii: osoba nie jest „wchłaniana” przez wspólnotę; jest wyzwalana do miłości³⁹.

Najpełniej – podkreśla Łoski – Kościół ukazuje się jako ikona Trójcy w Eucharystii. Liturgia jest wydarzeniem, w którym zbiega się cała ekonomia zbawcza: 1. ofiara Syna składana Ojcu (anamnēsis Paschy), 2. epikleza Ducha Świętego, który przemienia dary i gromadzi Kościół, 3. przyjęcie tej ofiary przez Ojca i obdarowanie Ludu. W perspektywie Łoskiego liturgia eucharystyczna najpełniej ukazuje Kościół jako komunię w Duchu, przez Syna, ku Ojcu⁴⁰. Teza ta znajduje mocne potwierdzenie w patrystyce: Chryzostom komentuje 1 Kor 10,17 – «τὸ γὰρ ἐν ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν... ἐν ἄρτον... πάντες μετέχομεν», a Cyryl Aleksandryjski dodaje: «διὰ γὰρ τοῦ ἐνὸς ἄρτου... πάντες εἰς ἐν σῶμα συγκρατούμεθα».⁴¹ W świetle tych świadectw Eucharystia nie tylko obrazuje komunię, lecz ją sprawia – jest „ikoną sprawczą” Trójcy.⁴²

Łoski łączy eklezjologię z doktryną przeobstwienia (θεώσις). Kościół jest miejscem theōsis, gdyż tylko we wspólnocie Ducha człowiek może stać się „uczestnikiem Boskiej natury” (2 P 1,4). Aksjomat Atanazego: «Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν» – „On stał się człowiekiem, abyśmy my zostali przeobstwieni” (De Incarnatione 54,3; PG 25, 192) – otrzymuje w Łoskim eklezjalną interpretację: theōsis nie jest projektem indywidualnym, lecz liturgicznym i komuniijnym – realizuje się w rytmie chrztu, Eucharystii, ascezy i miłości.⁴³ Ten rys znajduje paralele w tradycji greckiej (Jan z Damaszku: περιχώρησις Osób) i łacińskiej (Augustyn: „Quod est anima corpori, hoc est Spiritus... Ecclesiae”; PL 38, 1231). Dla Łoskiego mistyka nie jest „dodatkiem”

³⁹ V. Lossky, *The Mystical Theology...*, s. 31–44.

⁴⁰ V. Lossky, *The Mystical Theology...*, s. 168.

⁴¹ Chrysostomus, *Homiliae in epistolas Pauli apostoli*; PG 61, 200–204; Cyrillus Alexandrinus, *In Joannem XI,11*; PG 74, 560.

⁴² J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 139–146; Basilus Magnus, *De Spiritu Sancto*; por. Basil (tłum. 1968), s. 92–103.

⁴³ Athanasius, *De Incarnatione* 54,3; PG 25, 192; por. V. Lossky, *The Mystical Theology...*, s. 141–149.

do Kościoła, lecz jego życiem; Kościół istnieje mistycznie, bo istnieje eucharystycznie i pneumatologicznie⁴⁴.

Wyciągając konsekwencje z kapadockiej nauki o osobie, Łoski wskazuje, że Kościół zachowuje hierofaniczny porządek (episkopé, prezbiterium, diakonat), nie popadając w uniformizację. Równość w godności „synostwa” nie znosi różnicy posług. Dlatego formuła Cypriana „*episcopatus unus est*” nie wyraża centralizacji, lecz komunij biskupów w jednym episkopacie. Podobnie Ignacy Antiocheński mówi o „jednym ołtarzu” i „jednej Eucharystii” jako zasadach jedności. Łoski widzi w tym ikonę Trójcy: jedna natura – wiele hipostaz; jeden Kościół – wiele Kościołów lokalnych, realnie współobecných w jednej Eucharystii⁴⁵.

Zasada Nicei II – «*τιμὴ τῆς εἰκόνης ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει*» – ma również konsekwencje ekumeniczne: jeśli Kościół jest ikoną Trójcy, to cześć i troska o jedność Kościoła jest czecią i troską o prawdę Trójcy. Dlatego dla Łoskiego jedność nie jest „projektem negocjacyjnym”, lecz posłuszeństwem wobec misterium. Jedność jest darem Ducha, a jej drogą jest sakramentalna communio (koinōnia), która wymaga wiary prawdziwej i życia uświęconego⁴⁶.

W myśli Łoskiego Kościół nie jest „organizacją religijną” ani sumą indywidualnych doświadczeń. Jest misterium – „miejscem” theōsis – i ikoną Trójcy: komuniją osób w Duchu, przez Syna, ku Ojcu. Kategoria ikony przenosi eklezjologię z poziomu symbolu na poziom realnego uczestnictwa. Apofatyzm zabezpiecza transcendencję Boga, zaś personalizizm chroni niepowtarzalność osoby w komunii. Najpełniejszą epifanią tej prawdy jest Eucharystia, w której – zgodnie z patrystycznym świadectwem – „wszyscy, którzy z jednego chleba uczestniczymy”, stajemy się jednym Ciałem (1 Kor 10,17). Tak rozumiana eklezjologia Łoskiego przygotowuje grunt pod dalszy rozwój w XX wieku

⁴⁴ Jan Damascenus, *De fide orthodoxa* I,8; PL 38, 1231 (Aug.); por. V. Lossky, *The Mystical Theology...*, s. 121–128.

⁴⁵ Cyprianus, *De catholicae Ecclesiae unitate* 5; PL 4, 501–503; Ignatius Antiochenus, *Ad Magnesios* 7,1; PG 5, 668; por. F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium...*, Cambridge 1970, s. 42–45; V. Lossky, *Essai...*, s. 175–183.

⁴⁶ V. Lossky, *The Mystical Theology...*, s. 156–170; Mansi, *Sacrorum Conciliorum...*, t. XXXIV.

(szczególnie u Jana Zizioulasa), gdzie *communio* staje się kategorią ontologiczną i eklezjalną zarazem⁴⁷

JAN ZIZIOULAS – EKLEZJOLOGIA KOMUNII I ONTOLOGIA OSOBY

Jeśli Władimir Łosski wskazał, że Kościół jest ikoną (εἰκών) Trójcy, to Jan (Ioannis) Zizioulas (1931–2023), metropolita Pergamonu, rozwinął tę intuicję w spójną ontologię komunii, która nadała eklezjologii nowy język i nową precyzję. Jego głośne dzieło *Being as Communion* (1985) sytuuje eklezjologię w punkcie styku trynitologii, liturgii i antropologii: Kościół jest „wspólnotą eucharystyczną” (εὐχαριστιακὴ σύναξις), w której osoba (πρόσωπον/ὑπόστασις) nie tylko „istnieje”, lecz istnieje relacyjnie – *esse ad*⁴⁸ W tej perspektywie formuła biblijna „aby byli jedno” (J 17,21) zostaje przeniesiona z poziomu etycznego postulatu na poziom ontologii: „być” znaczy „być-w-komunii”⁴⁹.

Zizioulas odwraca porządek klasycznej metafizyki substancjalistycznej: nie „natura” (οὐσία) rodzi osobę, lecz osoba stanowi sposób istnienia natury. Wykorzystuje w tym celu kapadocką rewolucję pojęciową, w której odróżnienie οὐσία/ὑπόστασις (natura/hipostaza) przekłada się na myślenie o Bogu i Kościele. Cytując Grzegorza Teologa: Οὐσία οὐκ ἄνευ ὑποστάσεως – „[Nie ma] natury [Boga] bez hipostazy” (*Orationes theologicae* 29,2; PG 36, 76B), Zizioulas wnioskuje pierwszeństwo hipostazy rozumianej personalistycznie: Bóg „jest” jako Ojciec, Syn i Duch – i żaden z nich nie istnieje „poza relacją”⁵⁰. Analogicznie w Kościele tożsamość nie jest projektem samotnej substancji, lecz darem komunii: osoba ludzka staje się sobą w relacyjnym udziale, którego formą jest chrzest i Eucharystia – „wejście” w eklezjalne my (Ef 4,4–6)⁵¹.

⁴⁷ J. Zizioulas, *Being as Communion*, London 1985, s. 122nn.

⁴⁸ J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985, s. 15–18, 40–45, 88–90.

⁴⁹ Tamże, s. 88–90.

⁵⁰ Tamże, s. 27–34; por. Gregorius Nazianzenus, *Orationes theologicae* 29,2, PG 36, 76B.

⁵¹ J. Zizioulas, *Being as Communion*, s. 122–129 (o Eklezji jako *communio*); por. Ef 4,4–6.

Z tego przesunięcia wynikają konsekwencje antropologiczne i eklezjologiczne. Po pierwsze, wolność nie jest „wolnością od” (negatywną niezależnością), lecz wolnością do komunii: ἡ ἀγάπη... οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς – „miłość... nie szuka swego” (1 Kor 13,5). Po drugie, prawda nie jest zbiorem tez, ale wydarzeniem osoby w komunii Ducha: „Ubi Ecclesia ibi Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei ibi Ecclesia et omnis gratia” – „Gdzie Kościół, tam Duch Boży; gdzie Duch Boży, tam Kościół i wszelka łaska” (Ireneusz, *Adversus haereses* III,24,1; PG 7, 966). Wreszcie, jedność Kościoła ma charakter pneumatologiczny i personalny zarazem, nie zaś jedynie mechaniczno-strukturalny⁵².

Dla Zizioulasa Kościół nie „posiada” sakramentów; Kościół jest sakramentem komunii – sacramentum communionis. Najpełniej objawia się to w Eucharystii, gdzie wspólnota, zebrana „na jednym miejscu” (ἐπὶ τὸ αὐτό), staje się Ciałem (1 Kor 10,17). Dla Zizioulasa Eucharystia objawia Kościół jako komunię, w której jedność nie znosi różnorodności, lecz ją podtrzymuje i porządkuje.⁵³ Struktura celebracji ukazuje wewnętrzną logikę trynitarną: anamnēsis Ofiary Syna składanej Ojcu, epikleza Ducha, który przemienia dary i gromadzi Kościół, oraz doksologia ku Ojcu przez Syna w Duchu.⁵⁴ W konsekwencji jedność Kościoła nie jest efektem „koordynacji instytucji”, lecz wydarzeniem liturgicznym i życiem Ducha – τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ Κύριον καὶ Ζωοποιόν (DS 150)⁵⁵.

Kluczową rolę pełni biskup (ἐπίσκοπος), który przewodniczy zgromadzeniu eucharystycznemu nie jako urzędnik, lecz jako ikona Chrystusa i „obraz Ojca”. Zizioulas zakorzenia tę intuicję w tradycji Ignacego Antiocheńskiego: Ὁπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω ὡς περ ὁπου ἂν ᾖ Ἰησοῦς Χριστός, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία – „Gdzie pojawia się biskup, tam niech będzie wspólnota; tak jak gdzie jest Jezus

⁵² J. Zizioulas, *Being as Communion*, s. 88–96; Irenaeus, *Adversus haereses* III,24,1, PG 7, 966.

⁵³ J. Zizioulas, *Being as Communion*, s. 145.

⁵⁴ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* (por. wyd. tłum. 1968), s. 92–103.

⁵⁵ Denzinger–Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1963, nr 150; por. J.-D. Mansi (red.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, t. II, Florentiae 1901, kol. 667–671.

Chrystus, tam jest Kościół katolicki” (Smyrn. 8,2; PG 5, 713). W tej logice Kościół lokalny zgromadzony wokół biskupa stanowi pełnię Kościoła (*catholica Ecclesia*), niezależnie od rozmiaru wspólnoty⁵⁶. Stąd także zasada „*episcopatus unus est*” Cypriana – „biskupstwo jest jedno” (De unitate 5; PL 4, 501–503) – otrzymuje u Zizioulasa reinterpretację komunijną: wielość biskupstw uczestniczy w jednym episkopacie, jak wielość hipostaz w jednej naturze⁵⁷.

Zizioulas rozwarstwia analogię „Kościół–Trójca” na dwie płaszczyzny: 1. ontologiczną – osoby ludzkie osiągają tożsamość przez relację – jak Osoby Boskie istnieją jedynie we wzajemnym odniesieniu; 2. sakramentalną – Eucharystia objawia i sprawia Kościół jako *communio*, w której działa Ojciec (przyjmujący ofiarę), Syn (składający siebie w darze) i Duch (dokonujący przemiany i gromadzący). W tej perspektywie Kościół urzeczywistnia się jako zgromadzenie eucharystyczne, w którym Duch Święty buduje komunie Ciała Chrystusa⁵⁸.

W tym ujęciu klasyczna zasada Nicei II – *τιμὴ τῆς εἰκόνης ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει* („część ikony przechodzi na prototyp”) – staje się hermeneutyką eklezjalną: Kościół-ikona nie jest obrazem statycznym, lecz rzeczywistością sakramentalnego uczestnictwa w życiu Trójcy⁵⁹.

Pozostając w dialogu z tradycją Łoskiego, Zizioulas wiąże ontologię osoby z doktryną przeobstwienia (*θέωσις*). Nie ma osoby bez komunii; nie ma *theōsis* poza Ciałem Kościoła. Aksjomat Atanazego: *Αὐτὸς ἐνὴνθρώπῳ πησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν* – „On stał się człowiekiem, abyśmy my zostali przeobstwieni” (De Incarnatione 54,3; PG 25, 192) – otrzymuje kształt eklezjalny: Eucharystia karmi i kształtuje osoby do

⁵⁶ Ignatius Antiochenus, Ad Smyrnaeos 8,2, PG 5, 713; J. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Brookline (MA) 1993, s. 35–52.

⁵⁷ Cyprianus Carthaginensis, De catholicae Ecclesiae unitate 5, PL 4, 501–503; J. Zizioulas, *Being as Communion*, s. 155–165.

⁵⁸ J. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church*, s. 211.

⁵⁹ J.-D. Mansi (red.), *Sacrorum Conciliorum...*, t. XIII–XIV, act. 7; por. V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 2007, s. 180–186; J. Zizioulas, *Being as Communion*, s. 122–129.

uczestnictwa w Boskim życiu⁶⁰ Dlatego eklezjologia Zizioulasa jest zarazem mistagogią: osoby „rodzą się” z wody i Ducha (J 3,5) do życia trynitarnego⁶¹.

Istotnym elementem propozycji Zizioulasa jest synodalność jako forma katolicyzmu. Skoro Kościół lokalny, zgromadzony wokół biskupa, jest pełnią Kościoła, to powszechność nie jest „sumą” lokalności, lecz komunią Kościołów. Jedność nie znosi różnicy obrządków, języków i tradycji – przeciwnie, katolicyzm (καθ’ ὅλου) polega na zdolności komunii do obejmowania różnorodności bez rozdarcia⁶² Ten model zakorzeniony jest w biblijnej logice Dz 2: wielość języków zjednoczona przez Ducha.

Zizioulas wchodzi w dialog z teologią zachodnią, wskazując na odmienne akcenty: Zachód rozwinął strukturę i prawo, Wschód – misterium i komunię. Nie są to alternatywy, lecz perspektywy komplementarne, które mogą wydać wspólny owoc, jeśli zostaną scalone przez eucharystyczną wizję Kościoła⁶³ Nieprzypadkowo kategorie Zizioulasa stały się ważnym punktem odniesienia dla dokumentu z Rawenry (2007) Międzynarodowej Komisji Mieszanej, gdzie podkreślono sakramentalno-pneumatologiczny charakter jedności i prymatu w komunii Kościołów⁶⁴.

Recepcja myśli Zizioulasa była krytyczna w dwóch punktach. Po pierwsze, zarzucano „episkopocentryzm”, czyli ryzyko nadmiernego skupienia jedności w osobie biskupa. Odpowiedź Zizioulasa brzmi: episkopé jest ikoną jedności, nie substytutem komunii; biskup nie „zastępuje” Kościoła, lecz przewodniczy Kościołowi zgromadzonemu⁶⁵ Po drugie, dyskutowano, czy ontologia osoby nie deprecjonuje natury (οὐσία). Zizioulas podkreśla jednak współzależność: natura jest

⁶⁰ Athanasius, *De Incarnatione* 54,3, PG 25, 192; J. Zizioulas, *Being as Communion*, s. 100–109; por. V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London 1957, s. 141–149.

⁶¹ J 3,5; por. J. Zizioulas, *Being as Communion*, s. 100–109.

⁶² Ignatius Antiochenus, *Ad Smyrnaeos* 8,2, PG 5, 713; J. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church*, s. 95–118.

⁶³ J. Zizioulas, *Being as Communion*, s. 155–170.

⁶⁴ Pontifical Council for Promoting Christian Unity / Ecumenical Patriarchate, *Ravenna Document* (2007), zwł. s. 7–15.

⁶⁵ J. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church*, s. 119–140.

nieodzowna, ale „urzeczywistnia się” hipostatycznie – w relacji⁶⁶. W obu przypadkach chodzi o zachowanie „ikonicznej” równowagi: jedność bez zmieszania, różnorodność bez podziału (por. Chalcedonense: DS 301–302 – *asynchytōs*, *atreptōs*, *adiairetos*, *achōristōs* – przeniesione analogicznie na eklezjologię).

Zizioulas pogłębia intuicję Łoskiego: Kościół jest ikoną Trójcy, ponieważ jest komunią osób – eucharystycznym „my” – w którym każda osoba odnajduje siebie jako dar i relację. Ontologia osoby (*πρόσωπον*) czyni z komunii nie dodatek do bytu, lecz sam sposób istnienia; Eucharystia objawia i sprawia Kościół jako jedność w różnorodności; biskup staje się osobową ikoną jedności; synodalność – formą katolicyzacji; a ekumenia – praktyczną konsekwencją wizji, w której jedność jest darem Ducha, nie projektem administracyjnym. W tej optyce eklezjologia Zizioulasa wpisuje Kościół w dynamikę życia trynitarne: przez Syna, w Duchu, ku Ojcu⁶⁷.

SYNTEZA I ZNACZENIE EKLEZJOLOGII TRYNITARNEJ DLA WSPÓŁCZESNEGO EKUMENIZMU

Analiza myśli Władimira Łoskiego i Jana Zizioulasa ukazuje, że formuła „Kościół jako ikona Trójcy” nie jest ornamentem języka teologicznego, lecz rdzeniem eklezjologii prawosławnej, w której dogmat (Trójca), liturgia (Eucharystia) i egzystencja (osoba, *communio*) tworzą nierozzerwalny spłot. W tej perspektywie Kościół nie jawi się ani jako czysta instytucja (*ordo iuris*), ani jako luźna wspólnota socjologiczna, ale jako misterium – Ciało Chrystusa ożywiane przez Ducha i prowadzone ku Ojcu, w którym relacje miłości i wolności odbijają (*εικών*) i uobecniają (*παρουσία*) wewnętrzne życie Trójcy⁶⁸.

⁶⁶ J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, London 2006, s. 15–33.

⁶⁷ J. Zizioulas, *Being as Communion*, s. 122–145; tenże, *Communion and Otherness*, s. 65–89.

⁶⁸ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 2007, s. 175–186; J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985, s. 122–145; J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, New York 1981, s. 139–149.

Łoski akcentuje, że jedność Kościoła nie polega na uniformizacji, lecz ma postać komunii osób; jej archetypem jest jedność Osób Boskich. Łoski akcentuje, że jedność Kościoła ma charakter komunijny i odzwierciedla jedność trynitarną⁶⁹. W świetle kapadockiej trynitologii brzmi to jak konsekwencja klasycznej maksymy Grzegorza Teologa: οὐ γὰρ ἐν ἐνὶ προσώπῳ ἡ ἐνότης, ἀλλ' ἐν τῇ τριῶν συνόδῳ – „jedność nie polega na jednej osobie, lecz na wspólnocie trzech” (Orationes theologicae 31,14; PG 36, 141)⁷⁰. Analogicznie Kościół zachowuje pluralizm osób, charyzmatów, tradycji i rytów, nie niszcząc jedności wiary i życia sakramentalnego⁷¹.

Zizioulas dopełnia tę intuicję ontologią osoby: „być” znaczy „być w relacji” (πρόσωπον/ὕπόστασις jako sposób istnienia natury), dlatego jedność Kościoła nie jest zewnętrzną koordynacją, lecz ontologiczną komunią osób w Duchu⁷². W praktyce eklezjalnej oznacza to, że Kościoły lokalne – różne w języku, rytach, tradycjach – są zdolne współbrzmieć w jednej wierze, jeśli fundamentem jest Eucharystia i epiklezjalne działanie Ducha (Ignacy Antiocheński: Ὁπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος... Smyrn. 8,2; PG 5, 713)⁷³.

W ujęciu Łoskiego i Zizioulasa to Eucharystia stanowi „ikonę sprawczą” życia trynitarnego. W niej Ojciec przyjmuje ofiarę, Syn składa siebie w darze, a Duch dokonuje przemiany (μεταβολή) i gromadzi Kościół⁷⁴. Właśnie tu brzmi z mocą świadectwo synodalne Jerozolimy 1672 (*Confessio Dosithei*). *Confessio Dosithei* podkreśla realną przemianę darów eucharystycznych po ich uświęceniu, posługując się m.in. czasownikami μεταβάλλεσθαι, μετουσιῶσθαι, μεταποιεῖσθαι⁷⁵.

⁶⁹ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London 1957, s. 156, 168.

⁷⁰ Gregorius Nazianzenus, *Orationes theologicae* 31,14, PG 36, 141.

⁷¹ Basilus Magnus, *De Spiritu Sancto* (wyd. tłum. 1968), s. 92–103.

⁷² J. Zizioulas, *Being as Communion*, s. 27–34, 88–96.

⁷³ Ignatius Antiochenus, *Ad Smyrnaeos* 8,2, PG 5, 713.

⁷⁴ V. Lossky, *The Mystical Theology...*, s. 168; J. Zizioulas, *Being as Communion*, s. 145.

⁷⁵ J.-D. Mansi (red.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, t. XXXIV, Florentiae 1901, kol. 1745.

Ta pneumatologiczna doktryna ucieleśnia biblijną zasadę Pawła: τὸ γὰρ ἓν ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν – „skoro jeden jest chleb, my liczni jesteśmy jednym ciałem; wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10,17). W konsekwencji jedność Kościoła nie jest sumą deklaracji, lecz wydarzeniem liturgicznym; nie jest administracją, lecz epifanią Ducha w Ciele Chrystusa⁷⁶.

Współczesny dialog katolicko-prawosławny znalazł w eklezjologii komunii wspólną gramatykę. Dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej w Rawennie (2007) podkreśla, że Eucharystia objawia komunię Kościoła i że struktury prymatu oraz synodalności należy rozumieć sakramentalnie i pneumatologicznie, a nie wyłącznie jurydycznie⁷⁷. W tym duchu można streścić intuicję: Ἡ Εὐχαριστία ἐστὶν ἐκδήλωσις τῆς Ἁγίας Τριάδος – „Eucharystia jest objawieniem Trójcy Świętej”.

W perspektywie trynitarnej różnice między Wschodem i Zachodem – np. akcent na epiklezę i „moment konsekracji”, rozumienie prymatu, struktura urzędu – nie muszą być postrzegane jako sprzeczności, lecz jako idiomy jednej i tej samej wiary sakramentalnej, jeśli zostaną zakotwiczone w prymacie communio i źródle w Duchu⁷⁸. Na tym tle formuła Cypriana „episcopatus unus est” – „biskupstwo jest jedno” (De unitate 5; PL 4, 501–503) – może być czytana jako wskazanie personalnego (hipostatycznego) wymiaru jedności, a nie centralistycznego uniformizmu.

Teologia Łosskiego i Zizioulasa nie pozostaje teorią – ma konkretne implikacje dla życia Kościołów i ich wzajemnych relacji: 1. Liturgia jako locus communionis. Wspólna modlitwa, choć różna w rytach i językach, jest wydarzeniem jednej communio; logika ikony pozostaje tu realistyczna: τμηὴ τῆς εἰκόνος ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει – „część

⁷⁶ Chrysostomus, *Homiliae in epistolas Pauli apostoli*, PG 61–62; Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* (1968), s. 92–103.

⁷⁷ Pontifical Council for Promoting Christian Unity / Ecumenical Patriarchate, *Ravenna Document*, 2007, s. 7–15.

⁷⁸ P. Karmiris, *Dogmatica kai Symbolika tes Orthodoxou Katholikes Ekklesias*, t. 2, Athens 1960, s. 440–446; J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, London 2006, s. 65–89.

ikony przechodzi na prototyp⁷⁹. 2. Eklezjologia Kościołów lokalnych. Każda eucharystyczna synaksa wokół biskupa jest pełnią Kościoła (catholica Ecclesia) – nie częścią całości, lecz epifanią całości w miejscu.⁸⁰Powszechność (καθ' ὅλου) nie jest sumą lokalności, lecz ich komunią (synodalność). 3. Synodalność i prymat w kluczu komunii. Struktury prymatu należy interpretować jako posługę jedności w communio, analogicznie do porządku trynitarnego: jedność nie jest monadyczna, lecz hipostatycznie zakorzeniona i komunijna⁸¹. 4. Ekumenizm praktyczny. Różnorodność tradycji (bizantyńskiej, słowiańskiej, łacińskiej, koptyjskiej itd.) może być ujmowana jako jedność bez uniformizacji, przy zachowaniu właściwej każdej tradycji tożsamości. Analogii tej nie należy jednak utożsamiać z chalcedońską formułą relacji dwóch natur w jednej Osobie Chrystusa. 5. Antropologia osoby. Ponieważ osoba (πρόσωπον) „staje się” w komunii, Kościoły są wezwane do formacji do relacyjnej świętości: wolność nie jest „od”, lecz „dla” – zdolnością daru zgodnie z 1 Kor 13,5; theōsis ma naturę eklezjalną i sakramentalną⁸².

W świetle powyższego można stwierdzić, że koncepcja „Kościoła jako ikony Trójcy” stanowi jeden z najcenniejszych wkładów prawosławia w światową refleksję eklezjologiczną XX–XXI wieku. Proponuje ona mocny rdzeń: jedność Kościoła nie jest koncentracją władzy ani zunifikowaniem praktyk, lecz komunią w różnorodności, analogiczną do życia Trójcy. Eucharystia jest sercem tej wizji: τὸ γὰρ ἐν ἅρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοί – „skoro jeden jest chleb, my liczni jesteśmy jednym ciałem” (1 Kor 10,17). Z tej perspektywy dialog ekumeniczny zyskuje inny horyzont. Zamiast rozumieć Kościoły lokalne jako części całości, można ujmować je jako pełne urzeczywistnienia jednego Kościoła, pozostające we wzajemnej komunii, zachowujących swoją tożsamość,

⁷⁹ Concilium Nicaenum II: „τιμὴ τῆς εἰκόνης ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει”, w: J.-D. Mansi (red.), *Sacrorum Conciliorum...*, t. XIII–XIV.

⁸⁰ Ignatius Antiochenus, *Ad Smyrnaeos* 8,2, PG 5, 713; J. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Brookline (MA) 1993, s. 35–52.

⁸¹ J. Zizioulas, *Being as Communion*, s. 155–170.

⁸² V. Lossky, *The Mystical Theology...*, s. 141–149; J. Zizioulas, *Being as Communion*, s. 100–109.

a jednak tworzących jedność w miłości Ducha. Taka jedność dojrzewa w nawróceniu osoby i w wiernym sprawowaniu Eucharystii. W tym sensie eklezjologia Łoskiego i Zizioulasa nie tylko interpretuje Tradycję, ale wskazuje drogę: Kościół jako ikona Trójcy – przez Syna, w Duchu, ku Ojcu⁸³.

BIBLIOGRAFIA

- Athanasius Alexandrinus, *De Incarnatione Verbi Dei*, in: *Patrologia Graeca* 25, Paris: J.-P. Migne.
- Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto*, transl. D. Anderson, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1968.
- Chrysostomus, Ioannes, *Homiliae in epistolas Pauli apostoli*, in: *Patrologia Graeca* 61–62, Paris: J.-P. Migne, 1862.
- Cyprianus Carthaginensis, *De catholicae Ecclesiae unitate*, in: *Patrologia Latina* 4, Paris: J.-P. Migne.
- Cyrillus Alexandrinus, *Commentarius in Joannem*, in: *Patrologia Graeca* 73–74, Paris: J.-P. Migne.
- Dvornik, Francis, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958.
- Gregorius Nazianzenus, *Orationes theologicae*, in: *Patrologia Graeca* 36, Paris: J.-P. Migne.
- Gregorius Nyssenus, *Ad Ablabium: Quod non sint tres dei*, in: *Patrologia Graeca* 45, Paris: J.-P. Migne.
- Ignatius Antiochenus, *Epistulae* (incl. *Ad Smyrnaeos, Ad Magnesios*), in: *Patrologia Graeca* 5, Paris: J.-P. Migne.
- Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, in: *Patrologia Graeca* 94, Paris: J.-P. Migne.
- Karmiris, Ioannis N., *Dogmatica kai Symbolika tēs Orthodoxou Katholikēs Ekklēσίας*, vol. 2, Athens: Astēr, 1960.
- Lossky, Vladimir, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris: Aubier, 1944.
- Lossky, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, transl. F. Loch, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2007 [1957].
- Mansi, Johannes Dominicus (ed.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vols. II, XIII–XIV, XXXIV, repr. Graz: Akademische Druck- und

⁸³ V. Lossky, *The Mystical Theology...*, s. 156–170; J. Zizioulas, *Being as Communion*, s. 122–145; Ravenna Document, s. 7–18.

- Verlagsanstalt, 1960–1961.(includes: *Synodus Hierosolymitana* 1672, *Confessio Dosithei*.)
- Meyendorff, John, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York: Fordham University Press, 1981.
- Pontifical Council for Promoting Christian Unity – Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority* (Ravenna Document), Vatican City, 2007.
- Zizioulas, John D., *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985.
- Zizioulas, John D., *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries*, Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1993.
- Zizioulas, John D., *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, London: T&T Clark, 2006.

The Church as Icon of the Holy Trinity: An Eastern Orthodox Perspective

Abstract

This article develops a comprehensive Eastern Orthodox account of the Church as the “icon” of the Holy Trinity. Grounded in Scripture (Jn 17; 1 Cor 10; Eph 4) and the patristic tradition, it argues that ecclesial unity is neither administrative uniformity nor a merely sociological ideal, but sacramental participation in the trinitarian koinonia. Patristic sources (Ignatius of Antioch; the Cappadocians; Cyril of Alexandria; John Chrysostom) provide the conceptual grammar by which the Church’s unity-in-diversity mirrors the perichoretic unity of the divine persons. Building on this foundation, the article presents a synthetic reading of Vladimir Lossky’s mystical-apophatic ecclesiology and John D. Zizioulas’s ontology of person and communion. Lossky interprets the Church as the sacramental icon—an effective image—of trinitarian life, most fully manifested in the Eucharist through the epiclesis of the Holy Spirit. Zizioulas relocates ecclesiology within an ontology in which to be is to be-in-communion; the local eucharistic community gathered around the bishop is the “catholic” Church made present. The study concludes by outlining ecumenical implications: Eucharist-centered communion, synodality and primacy understood sacramentally, and a vision of catholicity that holds together multiplicity of traditions without division. Thus, the Orthodox notion of the Church as icon of the Trinity offers a robust theological framework for contemporary dialogue and for reimagining unity as communion rather than centralization.

Keywords: Trinity; ecclesiology; icon; communion; Eucharist; perichoresis; personhood; synodality; Lossky; Zizioulas

Streszczenie

Artykuł przedstawia prawosławne ujęcie Kościoła jako „ikony” Trójcy Świętej. Wychodząc od Pisma Świętego (J 17; 1 Kor 10; Ef 4) i tradycji patrystycznej (Ignacy Antiocheński, Ojcowie Kapadoccy, Cyryl Aleksandryjski, Jan Chryzostom), autor pokazuje, że jedność Kościoła nie jest ani uniformizacją struktur, ani ideałem socjologicznym, lecz sakramentalnym uczestnictwem w trynitarnej koinonii. W tej perspektywie rozwinięto syntetyczne ujęcie Władimira Łosskiego (mistyczno-apofatyczna eklezjologia; Kościół jako „ikona sprawcza” życia Trójcy, ujawniająca się szczególnie w epiklezie Ducha Świętego) oraz Jana D. Zizioulasa (ontologia osoby i komunii; „istnieć” znaczy „być-w-komunii”; Kościół lokalny zgromadzony wokół biskupa jest pełnią Kościoła). Zwieńczeniem jest wskazanie konsekwencji ekumenicznych: eucharystycznie rozumiana jedność, sakramentalna interpretacja synodalności i prymatu oraz katolickość pojmowana jako jedność w różnorodności tradycji. Prawosławna kategoria „Kościół jako ikona Trójcy” dostarcza tym samym solidnej ramy teologicznej dla współczesnego dialogu i dla myślenia o jedności jako komunii, a nie centralizacji.

Słowa kluczowe: Trójca; eklezjologia; ikona; komunია; Eucharystia; perichoreza; osoba; synodalność; Łoski; Zizioulas.