

MAREK MARCZEWSKI

Lublin

**EKLEZJOLOGIA COMMUNIO:
DOŚWIADCZENIE PRAWOSŁAWNE (JOHN ZIZIOULAS)**

Roman Małecki. *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa*. Lublin 2000. Jeden Pan, jedna wiara. Studia i Rozprawy Instytutu Ekumenicznego KUL 11.

Książka ks. dra Romana Małeckiego jest ważna nie tylko dla dogmatyków, co jest oczywiste, bo stanowi „studium eklezjologii Johna Zizioulasa”, lecz także dla pastorałistów, bo staje się okazją do przypomnienia, potwierdzenia i zarazem pogłębienia teologicznych refleksji ks. Franciszka Blachnickiego (1929-1987), który w swojej pracy habilitacyjnej *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej* (Lublin 1971) dokonał nie tylko syntezy myśli eklezjologicznej Vaticanum II¹, lecz – co ważne – dokonał jej z punktu widzenia teologii pastoralnej². Jeśli chodzi o syntezę myśli eklezjologicznej Soboru Watykańskiego II, to ks. Blachnicki zorganizował ją wokół pojęcia wspólnoty (*koinonía, communio*)³. Ta eklezjologiczna synteza nauki Soboru potrzebna mu była do tego, by za jej pomocą „zespolic osiągnięcia dotychczasowego rozwoju teologii pastoralnej”⁴, wskazując na wspólnotę jako odpowiadającą aktualnej sytuacji Kościoła zasadę rozwoju jego życia i teologii pastoralnej jako teologii tego życia. Z kolei tak inspirujące teologię katolicką ujęcie Kościoła jako ludu Bożego i jako sakramentu zawierają się, w przekonaniu ks. Blachnickiego, w obrazie (pojęciu) wspólnoty, który odgrywa rolę „«wspólnego mianownika», do którego można

¹ Por. drugi rozdział tej pracy: *Kościół jako wspólnota. Eklezjologia Vaticanum II jako podstawa dedukcji teologii pastoralnej*. W: *Teologia pastoralna ogólna. Cz. 2: Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lublin 1970 s. 159-341 (dalej skrót: Blachnicki. TPO II).

² Por. trzeci rozdział tej pracy: *Koinonía jako zasada życia Kościoła. Próba dedukcji zasady formalnej i koncepcji teologii jako teologii żywego Kościoła*. W: Blachnicki. TPO II 343-486.

³ Blachnicki. TPO II s. 163. To swoje przekonanie, nie wchodząc w analizowanie samego pojęcia wspólnoty ani tekstów soborowych, uzasadnia podając wiele cytatów z dokumentów Vaticanum II: KL 26; 41-42; KK 4; 8-9; 26; 28; 30; DB 11; DFK 5; DWCH 3; DA 10-11, 18, 23; DM 15; 37; DK 4; 6; KDK 24; 32), wskazując na „wspaniałą skrót «teologii wspólnoty»”, który jest zawarty w art. 2 DE (tamże s. 163-166).

⁴ Tamże s. 345.

sprowadzić wszystkie inne określenia”⁵, stosowane tu raczej zamiennie, jako jego synonimy.

Monografia ks. Małeckiego może okazać się inspirująca dla pastoralistów, gdyż z całą oczywistością stawia pod dyskusję problem teologii parafii, zagadnienie relacji między biskupem a prezbiterem, prezbiterem a powierzoną mu wspólnotą parafialną czy sprawę kościelnego posługiwania, a także i z tego względu, że inaczej niż przywołany tu Sługa Boży, ks. F. Blachnicki, podejmuje zagadnienie wspólnoty, a także dlatego, że jest to studium ekumeniczne, przedstawiające dokonania wybitnego współczesnego teologa prawosławnego. John D. Zizioulas (ur. 10 stycznia 1931) jest teologiem greckim, ekumenistą i biskupem tytularnym Pergamonu.

*

Ksiądz Roman Małeckie dokonuje refleksji nad myślą eklezjologiczną Biskupa Pergamonu przez pryzmat terminu wspólnota (*koinonía*). Czyni to przede wszystkim dlatego, że wydaje mu się „słowem-kluczem do całej teologii Zizioulasa, szczególnie zaś do jego rozważań o Kościele” (s. 15)⁶, a następnie dlatego, że eklezjologię wspólnoty⁷ „wielu teologów postrzega [...] jako szansę otwierającą nowe perspekty-

⁵ Tamże s. 166. „Ksiądz Blachnicki uważa, że «związek wewnętrzny pomiędzy ideą ludu Bożego a wspólnotowym ujęciem Kościoła» dla większości współczesnych mu teologów «jest najbardziej oczywisty i dostrzegany oraz podkreślany». Znaczy to, że «wspólnota jest tą rzeczywistością, którą oznacza obraz ludu Bożego oraz której realizowanie i osiąganie jest jego zadaniem i celem». Natomiast wniknięcie w relacje, które zachodzą pomiędzy ujęciem Kościoła jako wspólnoty a ujęciem Kościoła jako sakramentu – według Sługi Bożego – «nieoczekiwane odstania jak najściślejsze i wzajemne powiązania obu tych idei», przy czym «idea wspólnoty wyjaśnia dopiero właściwą treść idei Kościoła – sakramentu, a [...] pojęcie sakramentu określa, w jakim sensie Kościół jest wspólnotą». Oznacza to, «że Kościół o tyle jest sakramentem zbawienia, o ile jest wspólnotą, o ile istnieje i urzeczywistnia się w prawdziwej wspólnocie». I odwrotnie: «tam, gdzie powstaje i aktualizuje się rzeczywista wspólnota ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą w Chrystusie i Duchu Świętym, tam równocześnie powstaje i zaczyna istnieć Kościół jako sakrament jedności i zbawienia». Sługa Boży zauważa, że pojęcie sakramentu określa, w jakim sensie Kościół jest wspólnotą. Do pojęcia wspólnoty, «jaką jest Kościół», dodaje «coś istotnego, czego nie można z niego wyprowadzić», a mianowicie, że jest wspólnotą eschatologiczną. Uważa również, że «nie wystarczy mówić: Kościół jest wspólnotą, lecz trzeba określić dokładniej: Kościół jest wspólnotą sakramentem albo sakramentem wspólnoty»” (M. M a r c z e w s k i. *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*. Lublin 2000 s. 163-165; w cudzysłowach ostre są cytaty z pism ks. Blachnickiego).

⁶ Cytaty z pracy ks. Małeckiego w tekście górnym umieszczają będziemy w cudzysłowie z podaniem strony.

⁷ Termin „eklezjologia wspólnoty” został wprowadzony w dokumencie końcowym Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 r.: „eklezjologia «komunii» (*communio*) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru” (Synod Biskupów 1985. *Relacja końcowa: Główny temat obecnego Synodu: uczczenie – potwierdzenie – wdrożenie Soboru Watykańskiego II*.

wy i nadzieje przed współczesnym ruchem ekumenicznym na drodze do pełnej komunii Kościołów w wierze, życiu i świadectwie” (s. 16).

Prezentowana publikacja składa się ze Wstępu (s. 5-20), czterech rozdziałów (s. 21-189), Zakończenia (s. 191-197), streszczenia w języku angielskim (s. 199-202) i Bibliografii (s. 203-223). W rozdziale pierwszym (*Teologiczne podstawy eklezjologii wspólnoty* – s. 21-76), traktowanym przez Autora jako antropologiczno-soteriologiczne wprowadzenie do całości pracy, zawarto teologiczne podstawy eklezjologii *communio* (1). W rozdziale drugim (*Komunijna natura Kościoła* – s. 77-132) ks. Małecki wskazał na dogmat chrystologiczny („uwarunkowany trynitarnie i pneumatologicznie”) jako podstawę rozumienia rzeczywistości Kościoła ujmowanego w kategoriach komunii (2). W rozdziale trzecim (*Wzajemność posługiwania a jedność Kościoła* – s. 133-169) Autor wskazał na uobecnienie i kontynuację zbawczej misji Chrystusa w wielorakich formach kościelnego posługiwania (3). W rozdziale czwartym (*Kościół jako sługa zjednoczenia kosmosu z Bogiem* – s. 171-189) podjęto problem kapłańskiego powołania ludzkości wobec natury, a więc zagadnienia związane z teologią ekologii (4).

Charakterystyczne dla eklezjologii Johna D. Zizioulasa są dwie myśli, które przewijają się nieustannie w recenzowanej pracy. Pierwsza z nich zwraca naszą uwagę na prawdę, że „Kościół poznaje się najlepiej przez d o ś w i a d c z e n i e, dzięki ł a s c e u c z e s t n i c t w a w jego życiu” (s. 6). Miejscem tego uczestnictwa

ChS 18:1986 nr 4 s. 75-90, tu s. 83). W nawiązaniu do tej wypowiedzi Hermann J. Pottmeyer (*Kirche als communio*. BuLit 63:1990 s. 3) stwierdził, że „nie znalazła ona jak dotąd należnego jej uznania [...], mimo że biskupi wraz z papieżem podkreślili [...], że to Kościół rozumiany jako *communio* winien stać się punktem odniesienia w interpretacji dokumentów Soboru i swego rozwoju” W liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* (nr 36) papież Jan Paweł II ponownie wraca do tajemnicy Kościoła wspólnoty i w jej świetle domaga się uczynienia przez Kościół rachunku sumienia: „Rachunek sumienia nie może pominąć także przyjęcia *nauki Soboru* – tego wielkiego daru Ducha, ofiarowanego Kościołowi u schyłku drugiego tysiąclecia. W jakiej mierze s ł o w o B o ż e stało się, w pełniejszy sposób, duszą teologii i natchnieniem całego chrześcijańskiego życia, jak tego żądała Konstytucja *Dei verbum*? Czy l i t u r g i a jest przeżywana jako «źródło i szczyt» życia Kościoła, zgodnie z nauczaniem Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*? Czy w Kościele powszechnym i w Kościołach partykularnych umacnia się e k l e z j o l o g i a k o m u n i i, sformułowana w Konstytucji *Lumen gentium*, stwarzająca przestrzeń dla charyzmatów, posług, różnych form uczestnictwa Ludu Bożego, ale nie ulegająca demokratyzmowi ani socjologizmowi, które nie odzwierciedlają katolickiej wizji Kościoła i autentycznego ducha *Vaticanum II*? Żywotne znaczenie ma też pytanie, które należy zadać o s t y l r e l a c j i m i ę d z y K o ś c i o ł e m a ś w i a t e m. Zalecenia Soboru, zawarte w Konstytucji *Gaudium et spes* i w innych dokumentach, dotyczące dialogu otwartego [...], pozostają w mocy i wzywają nas do dalszych wysiłków” (podkr. M.M.; por. art. 47 tego dokumentu oraz T. L u d w i s i a k. *Refleksje na temat natury Kościoła*. „Bobolanum” 9:1998 s. 270-280). Por. M a r c z e w s k i. *Posługa zbawcza Kościoła* s. 195-238.

jest Eucharystia sprawowana przez biskupa. To ona „wyznacza rytm życia całego Kościoła. Kościół żyje z Eucharystii i dla Eucharystii. Ona go konstytuuje” (s. 74). Druga myśl została zaznaczona już wcześniej. Chodzi mianowicie o to, że dla greckiego Teologa „chrystologia jest punktem wyjścia w nauce o Kościele” Jest to jednak „chrystologia uwarunkowana trynitarnie i pneumatologicznie”, a to z tej racji, że „tradycyjny model myślenia o Kościele w kategoriach chrystologiczno-inkarnacyjnych, ukazujący Ciało Chrystusa jako bezpośrednią kontynuację tajemnicy Wcielenia, nie oddaje [...] w pełni złożoności misterium Kościoła [...]. Całe istnienie Kościoła, zarówno w swojej historycznej fundacji, jak i w trwaniu, zależy w jednakowej mierze od Chrystusa oraz od Ducha Świętego [...] zbawcze dzieło Chrystusa i Ducha Świętego przynależą do siebie wzajemnie. Są jakby dwiema stronami jednego i tego samego misterium zbawienia, które swój początek zawdzięcza inicjatywie Ojca realizowanej przez Chrystusa w Duchu Świętym. Nie jest ważne to, że tajemnica Chrystusa poprzedza w chronologicznym porządku misterium Pięćdziesiątnicy. Historyczny porządek zbawczych wydarzeń nie może przesłaniać głębi całego misterium Kościoła [...]. Chronologiczny priorytet chrystologii przed pneumatologią równoważy fakt, iż sam Chrystus od początku swej ziemskiej działalności ukazuje się jako osoba «napełniona Duchem Świętym» (por. Łk 1, 15; 4, 1. 18)”

1. W przekonaniu Autora omawianej monografii można wskazać na trzy teologiczne podstawy eklezjologii wspólnoty, a mianowicie: (a) personalne, egzystencjalne i komunijne rozumienie prawdy, (b) komunijny wymiar istnienia osoby, (c) komunijne rozumienie zbawienia.

a. Zizioulos – referuje Autor – zauważa, że chrześcijanie, przyjmując w osobie Jezusa Chrystusa prawdę (J 14, 6), dystansują się od koncepcji prawdy w Starym Testamencie, jak i prawdy w rozumieniu greckiej tradycji filozoficznej, a równocześnie pozostają wierni tym dwu tradycjom poszukiwania i rozumienia prawdy na tyle, na ile pozwala wierność dogmatowi chrystologicznemu. Ta prawda, którą jest sam Chrystus, nie traci nic ze swego eschatologicznego charakteru (tradycja żydowska). I chociaż dopiero „Paruzja sprawi, iż stanie się ona w pełni zrozumiała dla wszystkich”, to jednak „dla chrześcijan prawda jest już dostępna - jest nią Chrystus”, a „historia nie zmierza ku temu, co nieznanie”, bo właśnie „On, Wcielony Syn Boży, nadaje ostateczny sens historii” (s. 25). Nie traci też ze swego charakteru myślowego procesu (tradycja grecka), chociaż w kontekście Jezusowej wypowiedzi o sobie jako prawdzie, która wyzwala, dając nowe życie, chrześcijanie „musieli znaleźć odpowiedź na pytanie: jaka jest natura tej prawdy? Czy jest ona pełniejszym, aczkolwiek nadal tylko racjonalnym wyjaśnieniem całego *universum* (greckie myślenie)?” (s. 27).

Odpowiedzi na to pytanie należy, zdaniem Zizioulasa, „szukać nie tyle u apologetów [...], ale wśród konkretnych wspólnot prowadzonych przez teologów-duszpasterzy” (s. 30). Już na przełomie stuleci św. Ignacy Antiocheński, opierając się na przekazie św. Jana Ewangelisty, „łączy problematykę prawdy z «życiem wiecznym», które jest jedynym «prawdziwym życiem»” Przez pierwotne wspólnoty chrześcijan

jest ono doświadczane egzystencjalnie, „dzięki przyjmowaniu we wspólnocie «lekarstwa nieśmiertelności», czyli Eucharystii. Chrystus obecny w Eucharystii jest więc ostateczną prawdą całej rzeczywistości. Tylko w Nim prawda w pełni utożsamia się z życiem” (s. 31)⁸

b. Przyjęcie tak rozumianej prawdy rzutuje na albo – inaczej – kreuje rozwój refleksji nad osobą ludzką, który bliski jest personalizmowi. Podobnie jak w przypadku refleksji nad prawdą, tak i w refleksji nad rzeczywistością osoby z pomocą przychodzi „trynitarnie i chrystologicznie ukształtowana antropologia”, która „staje się bazą dla eklezjologii komunii” (s. 47)⁹, a także komunijnego czy „ku-społecznego” jak chce ks. Czesław S. Bartnik¹⁰, wymiaru osoby ludzkiej. Dla Zizioulasa, rozwija-

⁸ „Prawdziwe życie, konkluduje Zizioulas, staje się udziałem wierzących nie na drodze intelektualnej spekulacji czy kontemplacji odwiecznej, boskiej prawdy, ale dzięki wspólnotowemu uczestnictwu w Eucharystii. To życie jest życiem samego Boga, który, będąc komunią Osób, udziela siebie samego dzięki swoim energiom, promieniującym z eucharystycznego wydarzenia. Komunijny sposób istnienia Boga, dostępny w wydarzeniu Eucharystii, określa więc naturę samej prawdy i dostęp do niej. Prawda rozumiana przez chrześcijan jako życie nie podlegające zniszczeniu staje się w ten sposób kwestią doświadczenia życia wspólnotowego” (s. 32).

⁹ „Pojęcie «obrazu i podobieństwa» rozwijane przez tradycyjną teologię, głównie w obrębie nauki o stworzeniu, domaga się swego chrystologicznego dopełnienia. Pełnia ludzkiego bytowania rozjaśnia się bowiem dopiero w świetle Tego, który sam jest «obrazem Boga niewidzialnego» (Kol 1, 15-16; Hbr 1, 3). W ten sposób tajemnica człowieka kryje już w sobie odniesienie do tajemnicy wcielenia i odkupienia” (s. 47). Szkoda, że ks. Małecki w tym miejscu, przynajmniej w przypisach, nie odniósł się do nauczania Soboru Watykańskiego II i Jana Pawła II o osobie ludzkiej zawarte m.in. w encyklice *Redemptor hominis*: „«Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego»” (KDK 22; RH 8, 2); „Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo [...]. Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca [...] musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć” (RH 10); „To zjednoczenie Chrystusa z człowiekiem samo w sobie jest tajemnicą, w której rodzi się «nowy człowiek» powołany do uczestnictwa w Bożym Życiu, stworzony na nowo w Chrystusie ku pełni łaski i prawdy” (RH 18, 2).

¹⁰ Badania przeprowadzone przez ks. Czesława S. Bartnika nad osobą, „osobą” społeczną i eklezjalną doprowadziły go do przekonania, że byt osoby można określić mianem „ku-społecznego” (*Personalizm*. Lublin 1995; „Osoba” społeczna. W: Cz. S. B a r t n i k. *Teologia społeczno-polityczna*. Lublin 1998 s. 139-146; *Prozopoiczna struktura Kościoła*. W: t e n ż e. *Personalizm* s. 219-221; *Społeczność eklezjalna*. W: t e n ż e. *Teologia społeczno-polityczna* s. 170-174; *Chrystus „społeczny”* Tamże s. 175-176; *Osobowy byt Kościoła*. Tamże s. 177-189). „Według personalizmu realistycznego człowiek jest bytem całym w sobie, a jednocześnie cały bytem społecznym (*ens sociale, esse sociale, dzoön politikon*). Osoby i społeczności nie można oddzielić: jedna jest zrozumiała przez drugą” (t e n ż e. *Personalizm* s. 200), a Kościół „nie istnieje jako rzecz, ani nawet jako «natura», lecz jako rzeczywistość osobowa: zapodmiotowana w osobie indywidualnej i zarazem w «osobie» społecznej. Oczywiście nie ma go poza człowiekiem, choć w konkretnym człowieku znajduje swój wyraz: osoba jest «eklezjofanijna»”

jącego naukę o Chrystusie jako archetypie, „według którego zostaliśmy ukształtowani”, i sakramencie chrztu jako „początkowym stadium «uchrystusowania»”, a więc istnieniu na sposób Chrystusowy, oznacza to najpierw konieczność „przewartościowania tradycyjnej chrystologii” (s. 50-51). Z kolei zrealizowanie Bożego planu zbawienia wobec człowieka, a więc doprowadzenie do tego, by człowiek przyswoił sobie „Boży, komunijny sposób” istnienia. Biskup Pergamonu tak rozumiane zbawienie „utożsamia z pełną realizacją osoby w człowieku” i określa jako „dojrzewanie do pełni bycia osobą” (s. 52). Początek tego procesu wyznacza sakrament chrztu, w którym ochrzczony „przyobleka się w Chrystusa, stając się tak jak On bytem relacyjnym i komunijnym” (s. 69). W sakramencie bierzmowania, który „dla Zizioulasa wydaje się mieć cechy ordynacji do powszechnego kapłaństwa”, każdy „jest na swój sposób osobą konsekrowaną”, posiadając tę samą godność i wezwanie do świętości, „aczkolwiek realizowane w różnorodności powołań” (s. 72-73). Natomiast dzięki uczestnictwu w Eucharystii „wierzący ma szansę w pozytywny sposób «potwierdzić» swoje nowe, kościelne istnienie. Jest ono odtąd istnieniem komunijnym” (s. 75).

c. Zbawienie, czyli „doprowadzenie całej stworzonej rzeczywistości do wspólnoty Bożego życia” (s. 59), posiada zatem swój wymiar komunijny. Jak wiadomo, zostało ono zakłócone przez rzeczywistość grzechu pierworodnego, który w teologii Zizioulasa „stanowi pewnego rodzaju negatywne tło dla rozwijanej przez niego soteriologii wspólnoty” Jego konsekwencję stanowi nie tylko to, że „zafałszował swoje istnienie”, ale że „zatracił «katolickości» swego istnienia, do której był wezwany dzięki byciu we wzajemnej relacji ze Stwórcą i stworzeniem”, a jego bezpośrednim skutkiem jest śmierć. Nie jest ona rozumiana przez greckiego Teologa „jako kara w sensie jurydycznym”, ale stanowi konsekwencję „aprzeczenia przez człowieka komunijności swego bytu” (s. 62).

Komunijna wizja osoby pozwala na nowo zrozumieć fakt zmartwychwstania i jego konsekwencje dla odzyskania przez człowieka swej „katolickości” Zmartwychwstanie bowiem „nadaje samemu Chrystusowi nową tożsamość. Bóg Ojciec poprzez swego Ducha wskrzesza Jezusa z martwych, czyniąc go jednocześnie «osobą korporatywną», wcielając w siebie całą ludzkość [...]. Tak jak w momencie Wcielenia Duch Święty «wprowadził» Chrystusa w obręb historii, tak teraz w Zmartwychwstaniu mocą tego samego Ducha zostaje On uwolniony z ram historii, by istnieć jako «wydarzenie relacyjne», obejmujące w sobie całą ludzkość” (s. 66-67). Z kolei rzeczywistość stworzona, dzięki nowemu sposobowi istnienia Chrystusa oraz „dzięki włączeniu w obręb «korporatywnej osoby Chrystusa», zostaje uwolniona ze swych ograniczeń [...] i ponownie przez człowieka ma szansę uzyskać swoją «katolickość»” (s. 67).

2. W teologii współczesnej w zasadzie zrezygnowano z rozumienia Kościoła jako bezpośredniej kontynuacji wcielenia¹¹ Dynamizm życia wspólnotowego, „znajdujący swe źródło i przyczynę w tajemnicy trójjedynego Boga”, pozwala na umiejętne rozłożenie akcentów w nauce o Kościele. W przedstawieniu teologii Kościoła prezentowanej przez Johna D. Zizioulasa nasz Autor podkreśla najpierw jej (a) ujęcie trynitarno-eschatologiczne, a następnie (b) tłumaczy znaczenie „osobowości korporatywnej Chrystusa” dla eklezjologii oraz wskazuje (c) na Eucharystię jako objawienie „pełni tożsamości Kościoła”

a. Misterium zbawienia, które w Kościele stanowi już istniejącą wspólnotę ludzi z Bogiem i między sobą w Chrystusie i Duchu Świętym, „swoją początek zawdzięcza inicjatywie Ojca realizowanej przez Chrystusa w Duchu Świętym” (s. 83). Mimo że „Zizioulas podtrzymuje stwierdzenie, iż chrystologia jest punktem wyjścia w nauce o Kościele, to jednak musi to być, jego zdaniem, chrystologia uwarunkowana trynitarnie i pneumatologicznie” (s. 79), a „właściwego rozwiązania problemu eklezjologicznego należy więc szukać w twórczej syntezie chrystologii i pneumatologii” (s. 82). Bez niej nie da się wypracować poprawnej eklezjologii komunii. Duch Święty bowiem sprawia, „iż uwielbiony Chrystus staje się «jednością i wielością» zarazem” (s. 87), Kościół zaś doświadcza tej tajemnicy wiary i manifestuje ją podczas sprawowania Eucharystii.

b. U podstaw Bożego planu zbawienia leży prawda o Bogu wspólnocie (komunii) Osób, wspólnocie życia. „Podstawą jedności w Bogu jest osoba Ojca [...]. Ojciec jest przyczyną (*arche*) odwiecznego zrodzenia Syna i posłania Ducha Świętego [...]. Jednocześnie Osoba Ojca nigdy nie istnieje bez Syna i Ducha Świętego [...]. W ten sposób Jeden (Ojciec) jest uwarunkowany przez Wielu (Syn i Duch Święty). Jednocześnie tożsamość Wielu kształtuje się w ciągłej relacyjności z Jednym” (s. 95). Tajemnica „jednego i wielu” znajduje swe odzwierciedlenie w Eucharystii sprawowanej przez Kościół i stanowi istotny element eklezjologii komunii, który dziś próbujemy zrozumieć dzięki nauce o „«osobowości korporatywnej» Jezusa Chrystusa”, której źródłem jest zmartwychwstanie. „Przez wskrzeszenie Chrystusa z martwych Duch Święty uwalnia Go z ram historii, czyniąc Go zarazem bytem eschatycznym, tj. drugim Adamem. Jednocześnie dzieło Ducha Świętego przejawia się w ukonstytuowaniu wspólnoty wierzących jako Chrystusowego Ciała” (s. 99-100).

c. Tajemnica „jednego i wielu” ostatecznie objawia się Kościołowi i światu w celebracji Eucharystii: „Przez uczestnictwo w jednym Ciele eucharystycznym Chrystusa wielu (por. 1 Kor 10, 17) członków zgromadzenia eucharystycznego tworzy jedno ciało eklezjalne” (s. 109).

¹¹ Por. Blachnicki. TPO II 380-386; W. H r y n i e w i c z. *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*. T. 2. Lublin 1987 s. 67.

Doskonałym obrazem tego misterium jest Eucharystia celebrowana przez biskupa pośród Kościoła. To, że dziś tak nie jest, bo terytorialny rozwój chrześcijaństwa przyniósł daleko idące zmiany, w przekonaniu greckiego Teologa domaga się podejmowania przemian. „W celu utrzymania zasady jedności Kościoła lokalnego «w biskupie i w Eucharystii»” John D. Zizioulas postuluje „utworzenie małych diecezji biskupich w miejsce istniejących i często nieoperatywnych dużych diecezji”, zlikwidowania „skandalicznej instytucji biskupów pomocniczych” (s. 122-123). Sugestie te spotkały się z zarzutem idealizacji przeszłości oraz niedocenianiem zmieniających się realiów życia (s. 123).

3. „Zbawcza misja Jezusa Chrystusa jest kontynuowana i uobecniata w Kościele dzięki różnym formom kościelnego ministerium” (s. 133). To chrystologiczne ujęcie posługiwania w Kościele Zizioulas dopełnia wymiarem pneumatologicznym, podnosząc prawdę o charyzmatycznym obdarowaniu Kościoła: „Sakramentalna obecność Chrystusa w Kościele staje się bowiem rzeczywistością dzięki mocy Ducha Świętego, który sam jest dawcą wszelkich charyzmatów i posługowań” (s. 136). On też sprawia, że „poprzez fakt święceń osoba konsekrowana nabywa odtąd niejako nową tożsamość, określoną poprzez jej specyficzną relację ze wspólnotą” (s. 141-142). Jest to relacja służby stojącej na straży jedności Kościoła. Prawda ta domaga się z kolei przemyślenia na nowo – w świetle eklezjologii komunii – relacji między biskupem a prezbiterium, między prezbiterem a powierzoną mu wspólnotą (parafialną) oraz „wypracowania eklezjologicznego statusu parafii jako Kościoła lokalnego pozostającego pod przewodnictwem kapłana” (s. 148).

4. „Zizioulas, widząc swoiste pokrewieństwo losów człowieka i reszty stworzonych bytów, mówi o kapłańskim powołaniu ludzkości względem natury” (s. 171) i w tym teologicznym aksjomacie upatruje szansy wyjścia ze współczesnego kryzysu ekologicznego. Człowiek, odkupiony, nowe stworzenie w Chrystusie, może stać się „łącznikiem” między naturą a jej Stwórcą. Dzięki uznaniu i przyznaniu się przed sobą samym i Bogiem, że nie jest właścicielem ani zarządcą stworzonego świata, człowiek winien stać się „kapłanem składającym dziękczynienie za bogactwo stworzenia” Dostrzegając „sakramentalną naturę rzeczy stworzonych”, odbijających „chwałę i miłość samego Stwórcy”, nie pozwoli już na niewłaściwe, utylitarne zarządzanie nimi, ale wytworzy nowy sposób ich traktowania, który grecki Teolog „nazywa «personalnym». Nie oznacza to oczywiście jakiejś formy ubóstwiania czy nawet uczłowieczania materii. Mówi on [John D. Zizioulas] o zaistnieniu nowej relacji, takiej jaka winna charakteryzować życie międzyosobowe oparte na poszanowaniu, miłości i wdzięczności” (s. 181).

Nie sposób przecenić znaczenia studium ks. dra Romana Małeckiego, które przybliżyło teologiczną myśl prawosławia teologii polskiej. Książka pozostawia jednak pewien niedosyt. Szczególnie w tych partiach, w których eklezjologia katolicka, a więc doktryna Soboru Watykańskiego II, eklezjologia posoborowa czy nauczanie Jana Pawła II nie zostały wprowadzone w konieczny w tego typu opracowaniu obręb krytyki poglądów Johna D. Zizioulasa. To samo można, a nawet trzeba powiedzieć o nieobecności refleksji zachodniego chrześcijaństwa w zakresie teologii ekologii. Te, tak – naszym zdaniem – konieczne odniesienia przydałyby pracy oczekiwanej pełni. Cóż, lepsze jest zawsze wrogiem dobrego.