

# Marian Rusecki

---

## Chryściana ikoniczność Kościoła według Jana Pawła II. Szkic zagadnienia

---

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 1, 133-151

---

2006

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

KS. MARIAN RUSECKI

## CHRYSTYCZNA IKONICZNOŚĆ KOŚCIOŁA W ŚWIETLE NAUCZANIA JANA PAWŁA II SZKIC ZAGADNIENIA

Zagadnienie podejmę głównie z perspektywy teologii fundamentalnej. W tej dyscyplinie teologicznej Kościół traktuje się w aspekcie uobecniania, aktualizowania i przekazywania Objawienia Bożego w historii. Objawienie to w stopniu najdoskonalszym zrealizowało się w Jezusie Chrystusie – wcielonym Synu Bożym.

Przedmiot teologii fundamentalnej stanowią dwa zagadnienia: fakt chrystologiczny i eklezjologiczny. Jednak traktaty te nie były ze sobą ściśle powiązane i ujmowane w jednolitych kategoriach. Z metodologicznego punktu widzenia brak ujednoczenia obu tych zagadnień skutkowało m.in. tym, że w chrystologii i eklezjologii stosowano różne metody, co świadczyło o znacznej niedojrzałości metodologicznej teologii fundamentalnej.

Od jakiegoś czasu – głównie w środowisku lubelskim – podejmuje się próby ujmowania zarówno chrystologii, jak i eklezjologii w jednakowych kategoriach pojęciowych, np. personalistycznych, semejologicznych, historiozbawczych, ale nie znalazły one jeszcze szerszego miejsca w teologii fundamentalnej. Doceniając wyżej wspomniane sposoby ujednoczenia przedmiotu materialnego omawianej dyscypliny naukowej, pragnę zaproponować jeszcze jedną próbę, a mianowicie ukazania chrystycznej

---

Ks. prof. dr hab. MARIAN RUSECKI – profesor teologii fundamentalnej; dyrektor Instytutu Teologii Fundamentalnej KUL JP II; Przewodniczący Komitetu Nauk Teologicznych PAN; Przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce.

ikoniczności Kościoła. Medium umożliwiające ujednoczenie przedmiotu stanowi ikona.

Warto wspomnieć, że obecnie dość intensywnie rozwija się teologia ikony i to nie tylko w Kościele Wschodnim, ale również Zachodnim. Wprawdzie odnosi się ona przede wszystkim do ikon jako świętych obrazów, ale w uzasadnianiu ich wyjątkowego znaczenia sięga się do trynitologii – jako źródła obrazu Chrystusa, który jest ikoną Ojca. Rzadko mówi się o Kościele jako o swoistego rodzaju ikonie. Można jednak to zagadnienie szerzej opracować, choćby w oparciu o zasadę analogii.

W niniejszym szkicu zostanie omówione pojęcie ikony, osobowa Ikona Jezusa Chrystusa oraz człowieka stworzonego na Boży obraz i podobieństwo, a także łączność chrytologii z eklezjologią i zostaną przedstawione wnioski wynikające z podjętej analizy.

## I. KU POJĘCIU IKONY

Świadomie użyłem w tytule tego punktu rozważań przyimka „ku”. Wiąże się to z faktem, że nie znalazłem jeszcze definicji ikony, która obejmowałaby zarazem ikony osobowe i przedmiotowe. Wspomniałem już, że teologia ikony najlepiej jest rozwinięta w myśli wschodniej, która stara się wykazać, że kluczowe elementy historii zbawienia są „zapisane” w materialnych wizerunkach – w postaci świętych obrazów, tworzonych w sposób zupełnie wyjątkowy. Z tymi wizerunkami ma być związana – według teologów wschodnich – łaska, światło i chwała Boża (elementy te będą powracać w dalszych rozważaniach).

Wprawdzie wschodniej teologii ikony nie jest obce personalistyczne jej rozumienie, ale główny akcent kładziony jest na materialne jej przedstawienie. Wydaje się, że najgłębsze rozumienie ikony tkwi właśnie w jej personalistycznym ujęciu.

Jan Paweł II nie stworzył teorii teologii ikony. Jednakże w kilku swoich wypowiedziach bezpośrednio nawiązywał do ikony jako znaku, czyli styku rzeczywistości nadprzyrodzonej z materialną, historyczną. Choć nie rozwijał szerszej refleksji na ten temat, stworzył jednak tło dla personalistycznej interpretacji ikony. Stanowią je przede wszystkim jego prace *Osoba i czyn* oraz *U podstaw odnowy soborowej*, w których wyraźnie

widac personalistyczny nurt myślenia. Natomiast wypowiedzi Jana Pawła II zawarte w *Liście do artystów* i *Novo millennio ineunte* częściej odnoszą się do świętych wizerunków.

W przybliżaniu pojęcia ikony można wyjść od określenia jej przez M. Quenota, który twierdzi, że ikona przedstawia Boga i mówi o człowieku, jest miejscem obecności Boga i nośnikiem łaski, gdyż łączy się ona ściśle z Wcieleniem, otwiera niejako okna wieczności i pozwala ją kontemplować oraz daje możliwość czytania i przepowiadania słowa Bożego<sup>1</sup>.

W określeniu tym jest kilka aspektów, charakterystycznych dla struktury pojęcia ikony i jej funkcji, na które zwraca uwagę Jan Paweł II i wielu innych autorów (np. L. Uspienski, P. Florenski, M. D. Łukaszuk, K. Klauza). Wyeksponowana została w nim specyficzna obecność Boga, która powoduje, że staje się ona miejscem teofanii, czyli objawienia się Transcendencji. Jest ona też przestrzenią – jeśli można tak powiedzieć – spotkania Boga z człowiekiem i rzeczywistości ziemskiej z wiecznością, a nadto uświęcania człowieka, czyli udzielania łaski. Ikonolodzy – obok tych składowych pojęcia ikony – podkreślają element piękna, światłości, blasku, chwały, które mają wymiar empiryczny i historyczny oraz nadprzyrodzony. Trzeba dodać, że niemal wszyscy współcześni ikonolodzy wskazują także na dynamiczny rys ikony, świadczący o jej żywotności. Te najbardziej charakterystyczne elementy pojęcia ikony w szczególnie sposób zostaną wzięte pod uwagę w dalszych rozważaniach.

Warto wspomnieć, że obok terminu ikona (gr. *eikon*) w literaturze ikonologicznej występują wyrażenia bliskoznaczne: twarz, oblicze, wizerunek, głowa, osoba, hipostaza. W dalszych rozważaniach będą one używane jako synonimy.

## II. CHRYSZTUS IKONĄ BOGA

Przed podjęciem rozważań z teologii ikony, która najdoskonalszą postacią i pełnią osiągnęła w Osobie wcielonego Syna Bożego, trzeba wspomnieć, że w Starym Testamencie istniał zakaz sporządzania materialnych wizerunków Boga (Wj 20, 4; Pwt 4, 9-28; 27, 15). Wynikał on z dwóch faktów:

---

<sup>1</sup> Por. M. QUENOT. *Ikona – okno ku wieczności*. Białystok 1997 s. 11.

z duchowej natury Boga (Boga nikt nigdy nie widział) oraz z niebezpieczeństwa idolatrii, często mającej miejsce w tzw. religiach pogańskich, w których oddawano cześć idolom, bożkom. Chociaż autorzy natchnieni Starego Testamentu posługiwali się literackim zabiegiem antropomorfizacji Boga, to jednak podejmowali walkę z bałwochwalstwem i magią, by ocalić prawdę o transcendentnym Bogu<sup>2</sup>. Zdaniem P. Lamorche: „Bóg bowiem objawia swą chwałę nie w złotym cielcu (Wj 32, 3; Krl 12, 26-33), ani obrazach wykonanych ludzkimi rękami, lecz w dziełach swojego stworzenia (Oz 8, 5n; Mdr 13; Rdz 1, 19-33); i – z drugiej strony – Bóg nakłania swe ucho ku człowiekowi nie dzięki obrazom, które ten sporządza według własnego uznania. Bóg dokonuje zbawczego dzieła poprzez ludzkie serce, poprzez mądrość i poprzez swego Syna. Można po prostu powiedzieć, że Bóg chciał, aby Jego wizerunek był osobowy.

Po tych wstępnych uwagach, które wprowadzają w personalistyczną koncepcję i chronią przed bałwochwalstwem, trzeba przejść do najgłębszego sensu i źródła ikoniczności. Pod względem teologicznym źródłami ikony i jej sensu są dwa fakty: wewnątrztrynitarnie życie i relacje Osób Trójcy Świętej oraz Wcielenie Syna Bożego. Bóg jest jeden, ale w Trzech Osobach: Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty. Każda z tych Osób ma Boską naturę, co stanowi o jedności. Można zatem wnioskować, że każda Osoba Boska jest Odbiciem, Twarzą, Obliczem dwóch innych. Syn Boży jest obrazem Ojca, a Ojciec i Syn odwzorowują się w Duchu Świętym, chociaż mówi się rzadko o Ikonie Ducha Świętego. Tymczasem ma On swój udział w kształtowaniu Ikony Chrystusa. Trynitarnie podstawy ikoniczności Syna Bożego znalazły swój finalny wyraz we Wcieleniu, na mocy którego zjednoczył On w sobie Boską i ludzką naturę. Dzięki temu wyobrażeniu mógł objawić nam Ojca i Ducha oraz swoją preegzystencję. W tekście Janowym, mówiącym o tym, że Boga nikt nigdy nie widział, tylko Jednorodzony Syn (por. J 1, 18), można znaleźć podstawy do stwierdzenia, że Syn jest obrazem niewidzialnego Boga.

W Nowym Testamencie jest wiele świadectw potwierdzających Jezusową jedność z Ojcem: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30), czyli Syn jest

---

<sup>2</sup> Por. R. RUBINKIEWICZ. *Czy Bóg zakazał czcić obrazy?* W: *Ikona liturgiczna. Ewangeliczne przesłanie ikonografii maryjnej*. Red. K. PEK. Warszawa 1999 s. 18.

idealną ikoną Ojca. Na życzenie Filipa, by Jezus pokazał mu i jego współpracownikom Ojca, Jezus wskazał mu swój wizerunek (ikonę, twarz, oblicze w znaczeniu bardziej duchowym i nadprzyrodzonym) jako identyfikację z Bogiem: „Filipie, kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9).

Jednakże literatura przedmiotu rzadko wychodzi od Jezusa Chrystusa jako ikony absolutnej. Jest on traktowany jako podstawa teologiczna ikon – świętych wizerunków. Jakkolwiek tekstów świadczących o jedności Ojca i Syna można przywołać znacznie więcej, to już tu przytoczone mówią o niej wyraźnie. W teologii dogmatycznej, biblijnej i fundamentalnej zagadnienie to posiada obszerne i wyczerpujące opracowania.

Bardzo wielu ikonologów podstawę teologii ikony widzi we Wcieleniu Syna Bożego. Można w tym miejscu zauważyć, że w stosownej literaturze rzadko wychodzi się od Jezusa Chrystusa jako ikony Ojca, częściej ten motyw wykorzystuje się – jak już wspomniano – dla uzasadnienia teologii ikony, a przecież ikonizacja Chrystusa jest podstawą wszelkiej ikonizacji. Mówienie więc o tym, że jest On archetypem, modelem wizerunków nie jest pomniejszaniem absolutnej pierwotności Ikony Chrystusa i wszelkiej ikonizacji.

Obok preegzystencjalnej ikonizacji Logosu, w literaturze przedmiotu podkreśla się fakt Wcielenia Syna Bożego. Na jego mocy Boska natura odwiecznego słowa inkorporowała się w ludzką. W ten sposób Jezus Chrystus stał się rzeczywistą Ikoną Boga w historii i człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże<sup>3</sup>.

Ikonizacja Chrystusa objawia się w całym życiu Mistrza z Nazaretu, w Jego nauczaniu (łącność słowa z obrazami), działaniu (uzdrowienia, które przywracają zdrowie ciału i duszy człowieka), ukazaniu światła i chwały (np. na górze Tabor). Kenoza krzyża ujawnia dar i swoiste piękno proegzystencji Jezusa, a zmartwychwstanie triumf i piękno uwielbionego Ciała, czyli przeobóstwienia, które dla ludzi i świata nastąpi w czasach eschatycznych, zrealizowanych już w Chrystusie, a przede wszystkim w Jego zmartwychwstaniu. Jezus uwielbiony, zasiadający po prawicy Bożej, stał się osobową ikoną Ojca i zapewnia nam udział w życiu Bo-

---

<sup>3</sup> Por. K. KLAUZA, *Teologiczna hermeneutyka ikony*. Lublin 2000 s. 29-33.

zym, by inni stali się podobni do Niego. Jest on też osobowym pośrednikiem w zbawieniu oraz przedmiotem kultu. Kościół zanosi modlitwy do Boga przez Jezusa Chrystusa, który jest obrazem Boga niewidzialnego (Kol 1, 15)<sup>4</sup>.

Z tych szkicowo zarysowanych rozważań wynika, że Jezus Chrystus jest absolutnym obrazem Boga. W Nim jest obecny Bóg Ojciec – „Ojciec jest we mnie, a ja w Ojcu” (J 10, 38). Syn manifestuje Ojca, gdyż został posłany przez Niego dla objawienia imienia (Osoby, Twarzy) Ojca. Jezus jest epifanią Boga i samą teofanią. W Nim i przez Niego dokonuje się najdoskonalsze spotkanie Boga z człowiekiem (zjednoczenie natury Boskiej z ludzką, a dzięki Niemu z ludzkością). Spotkanie z Nim – jako żywą i osobową ikoną – ma charakter uświęcający, gdyż słowem Jego nauczania towarzyszy łaska i zbawcza moc, podobnie jak i dziełom dokonywanym przez Niego. Chodzi tu o cuda, będące m.in. uzdrawianiem chorych na duszy i ciele, przywracające im obraz Boży. Dzięki nim dokonało się nie tylko odnowienie obrazu Bożego w człowieku, ale i jego ubogacenie zbawczymi darami.

W Jezusie Chrystusie zajaśniała pełnia światła Bożego, co wyraża *Credo nicejsko-konstantynopolitańskie* w słowach: „Światłość ze Światłości”. Obraz światła jest ściśle związany z ikoną Chrystusa. Światłość towarzyszyła już narodzeniu Jezusa, o czym świadczy przede wszystkim Jan Ewangelista w Prologu Ewangelii. We wspomnianym fragmencie utożsamia on Jezusa ze światłością, która była od początku i przyszła na ten świat (J 1, 4-9). Światło jest bardzo ściśle związane z każdą ikoną<sup>5</sup>. Blask światła prowadzi do objawienia chwały Chrystusa, która w Starym Testamencie towarzyszyła Jahwe, czego skutkiem było to, że należało oddawać cześć Bogu. Ta chwała, związana z przyjściem na świat wcielonego Syna Bożego, objawiła się „zaczątkowo” w cudzie dokonanym w Kanie Galilejskiej (J 2, 11), a ostatecznie na krzyżu i w zmartwychwstaniu Chrystusa. Dzięki chwale Boga, jaką jest Jezus Chrystus, staje się On najpiękniejszą ikoną Boga. To stwierdzenie, niezależnie od sporów prowadzonych na temat ludzkiego wyglądu Chrystusa, odnosi się do Jego piękna duchowego,

<sup>4</sup> Por. F. X. DURRWELL. *Ojciec Bóg w swoim misterium*. Kielce 2000 s. 127-130.

<sup>5</sup> Por. P. EVDOKIMOV. *Sztuka ikony. Teologia piękna*. Warszawa 1999 s. 161-163.

osobowościowego. Ikona Boga, Jego piękno manifestuje się w Chrystusie, chwale Ojca, w zmartwychwstałym Synu.

Ikona uosobiona w Jezusie Chrystusie jest nader dynamiczna. Obca jest jej jakakolwiek statyczność. Jezus ukazany w Ewangeliach ciągle odkrywa i ukazuje Boga Ojca, zarówno w swoim nauczaniu, jak i działaniu. Ostatecznie czyni to w wydarzeniach paschalnych, które obrazują Jego przejście ze śmierci do życia.

Ikona Jezusa Chrystusa jest więc absolutnym obrazem Boga w historii zbawienia i całkowitym źródłem ikonizacji i ikonoformizacji wszelkiej chrześcijańskiej rzeczywistości o charakterze soterycznym.

### III. CZŁOWIEK OBRAZEM BOGA

Już na początku nasuwa się uzasadnione pytanie, dlaczego podejmuje się to zagadnienie, skoro główny problem dotyczy ikonizacji Kościoła, a nie indywidualnej osoby. Wspomniano już we wprowadzeniu do rozważań, ale w tym miejscu konieczne jest dodanie: otóż indywidualny człowiek – jako obraz Boży – nie tworzy jeszcze Kościoła, który formalnie zaistniał jako Kościół Chrystusowy, czyli wspólnota Boga z nami (ludźmi). Tworzy się on nie tyle jako związek indywidualnej osoby z Bogiem, lecz wspólnoty ludzkiej, będącej wspólnotową ikoną Boga, objawioną w ikonie Chrystusa. Tym samym ikonizacja Chrystusa przechodzi nie tylko na poszczególnego człowieka, ale przede wszystkim na wspólnotę osób, stworzoną przez Boga i powołaną przez Niego – ostatecznie przez wcielonego Syna Bożego (Ikonę Boga) do uczestnictwa w osobowym życiu Bożym.

Zagadnienie to domaga się głębszego spojrzenia, bowiem obraz i podobieństwo człowieka do Boga różnie są interpretowane, np. Psalm 8, 6 („Uczyliś Go niewiele mniejszym od istot niebiańskich” – niektóre tłumaczenia podają: „od Boga”, „od aniołów”), podkreśla chwałę człowieka stworzonego. Najczęściej autorzy, mówiąc o obrazie Bożym w człowieku, powołują się na opis stworzenia z Księgi Rodzaju: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył” (1, 27). Księga Rodzaju zawiera także drugi opis stworzenia: „(...) wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek cze-



go stał się człowiek istotą żywą” (2, 7). Na tej podstawie judaizm aleksandryjski (głównie za Filonem) odróżniał dwa stworzenia odpowiadające tym opisom biblijnym. Pierwsza interpretacja mówi o tym, że tylko człowiek niebieski został stworzony na obraz Boży. Druga mówi o człowieku ziemskim – z prochu ziemi i tchnienia Boga. Powyższa wykładnia stanie się podstawą dla nauki św. Pawła Apostoła o dwóch Adamach. To Pawłowe porównanie świadczy o ikoniczności Osoby Jezusa i „człowieka ziemi” – Adama. Nowy Testament wielokrotnie stosuje wyrażenie „obraz Boży”, odnosząc je do osoby ludzkiej (por. 1 Kor 11, 7; Jk 3, 9) i rozwijając je w kontekście doskonalenia się człowieka na miarę Boga: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48).

Nie poruszając w tym miejscu tej problematyki, aby później do niej powrócić, należy teraz pokazać, na czym obraz i podobieństwo Boże polega. W chrześcijańskiej filozofii i teologii scholastycznej oraz neoscholastycznej obraz i podobieństwo Boże upatrywano w dwu najwyższych władzach człowieka, które odróżniają go od świata innych stworzeń, a mianowicie: w rozumności i wolnej woli. Obie te władze są funkcjami duszy stworzonej przez Boga – przez Jego tchnienie. Bóg jest niematerialny, więc stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, obdarował go sferą duchową własnego bytu i istnienia<sup>6</sup>. On jest Prawdą i źródłem wszelkiej

---

<sup>6</sup> Wszyscy Ojcowie Kościoła, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, w fakcie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga widzą pewną harmonię, pierwotną „zgodność” między bytem ludzkim a Bytem Boskim. Teologiczne akcentowanie tej prawdy jest często odmienne w różnych tradycjach, nigdy sprzeczne. Wychodząc od obrazu Boga w nas, św. Augustyn próbował zrekonstruować pojęcie Boga, usiłując odkryć w Nim to, co znajduje się w duszy człowieka, stworzonej na obraz Boga. Była to metoda analogii psychologicznej, zastosowana w teologii do poznania Boga. Święty Grzegorz z Nyssy wziął za punkt wyjścia to, co o Bogu mówi nam Objawienie. Szukał w człowieku tego, co odpowiada obrazowi Boga. Jest to metoda teologiczna, stosowana w antropologii do poznania człowieka. W pierwszej metodzie próbuje się poznać Boga wychodząc od człowieka stworzonego na Jego obraz, w drugiej zaś próbuje się określić prawdziwą naturę człowieka wychodząc od pojęcia Boga, na obraz którego człowiek został stworzony.

U Ojców Kościoła występują różne ujęcia tego tematu. Świadczy to o tym, że myśl Ojców Kościoła unika ograniczania tego, co zostało stworzone na

prawdy, najwyższą Inteligencją i Rozumnością, która się wyraża w zbawczej ekonomii i jej realizacji w historii zbawienia. Dzieło stworzenia świata i człowieka oraz kierowanie dziejami świata świadczą o tym nader wyraźnie.

Bóg – jako Najwyższy Suweren – jest Bogiem całkowicie wolnym, niczym niezdeteminowanym w działaniu. Stwarza w sposób zupełnie wolny. Obdarzając człowieka rozumnością i wolną wolą decydowania o swoim *esse*, dał mu „coś z siebie”. Rozum i wolna wola mają stanowić ów obraz

---

obraz Boga do tej lub innej części bytu ludzkiego. Raz bowiem przypisuje się cechę obrazu Boga królewskiej godności człowieka, jego wyższości nad kosmosem, innym razem widzi się ten obraz w jego naturze duchowej – w duszy – albo w elemencie głównym, rządzącym jego bytem, w umyśle (*nous*), we władzach wyższych jak intelekt, rozum (*logos*) lub we właściwej człowiekowi wolności, zdolności określania się od wewnątrz (*auteksousia*), dzięki której człowiek jest sam zasadą swoich czynów. Bogactwo treści pojęcia „obraz” pozwala rozpoznać go w różnych właściwościach naszego ducha, nie wyczerpując jego istoty. Święty Atanazy akcentował ontologiczny charakter naszego uczestnictwa w tym, co Boskie. Obraz na tyle stanowi konstytutywny element naszej natury, że „stworzenie” oznacza „uczestnictwo”. Święty Bazyli Wielki również podkreślał aspekt światła w rozumie ludzkim, mówiąc, że człowiek jak w mikrokosmosie widzi w sobie odbicie Mądrości Bożej. Nie chodzi tu o koncepcję intelektualistyczną, inteligencję samą w sobie, lecz o jej pierwotną intencjonalność, zorientowaną ku Bogu. Spotykamy się tu z klasyczną dla teologii wschodniej koncepcją, mówiącą, że dążenie ku zjednoczeniu jest wrodzone i że w naszej naturze wpisane jest płomienne pragnienie piękna, dążenie wszystkiego do Boga. To dążenie do Boskiego Archetypu – według Orygenesusa – ten dynamiczny aspekt obrazu jest dobrze widoczny, kiedy utożsamia się obraz Boga z uczestnictwem w Duchu Świętym. Ojcowie greccy, wykorzystując platoński podział na elementy zmysłowy i duchowy, widzieli w obrazie „człowieka ziemskiego”, a w podobieństwie „człowieka duchowego”. Tym samym podkreślali rolę Ducha Świętego, jaką odgrywa On w stawianiu się człowieka podobnym do Boga. Zbliżone stanowisko zajmuje św. Ireneusz z Lyonu.

Podsumowując naukę Ojców Kościoła, należy stwierdzić, że wszystkie cechy ludzkiego umysłu, ludzkiej osoby: poznanie, wolność, miłość, tworzenie, odzwierciedlają cechy „obrazu” i skupione są wokół sfery duchowej, która stara się wychodzić poza siebie, zatapiając się w oceanie Boskości, by znaleźć tam ukojenie swojej tęsknoty. Jest to dążenie człowieka-ikony do jej Oryginału.

i podobieństwo Boże w człowieku. Chodzi zatem o duszę, której są one podstawowymi funkcjami. Powyższa interpretacja nie straciła na swej wartości. Jest chyba uwzględniana we wszystkich innych, gdyż wyraża podstawowe wymiary obrazu Bożego w człowieku.

Wydaje się jednak, że ów wywód nie oddaje pełni obrazu i podobieństwa. Już wcześniej wskazywano na personalistyczne rozumienie ikony. Ikona Boga osobowego wyrażona została w sposób najdoskonalszy w Osobie Jego Syna – wcielonym Logosie, dlatego można słusznie wnioskować, że ów obraz najpełniej odbija się i wyraża w osobie ludzkiej, która cała jest obrazem Boga i Jego podobieństwem<sup>7</sup>. Jest to ujęcie znacznie szersze od tradycyjnego, bo rozum i wolna wola nie tylko stanowią o osobie ludzkiej, ale są zakotwiczone w osobie i ją wyrażają. Są przecież także inne komponenty – obok rozumu i woli – które współkonstytuują byt osobowy jako podmiot istnienia.

Powyższe stwierdzenie jest tym bardziej uzasadnione, że Bóg jest osobą, a nie ideą, siłą, energią, ale Bytem istniejącym w Trzech Osobach. Świadczy to, co podkreślają m.in. Jan Paweł II i Cz. S. Bartnik, o społecznym i wspólnotowym wymiarze ikony osobowej. Ma to kapitalne znaczenie dla ikonoczności Kościoła, także chrystycznej. Sięga bowiem ona do istoty Trójcy Świętej i z niej wynika. Tak jak w Trójcy Świętej poszczególne Osoby obrazują i wyrażają siebie nawzajem, zarówno *ad intra*, jak i *ad extra*, tak też obraz Boży w osobie ludzkiej w sposób konieczny implikuje wymiar wspólnototwórczy. Jak zostanie to dalej pokazane Kościół – jako Ikona Chrystusa – ma już podstawy w zbawczym planie Boga.

Po uzasadnieniu osobowego rozumienia ikony Boga w człowieku, pora przejść do ukazania jego chrystycznego charakteru. W tym celu trzeba wrócić do początków zarówno ekonomii Bożej, jak i jej realizacji w postaci aktów stwórczych. Bóg stworzył całą rzeczywistość poprzez Słowo (Logos), które było u Boga i jest Bogiem. Z tego można wnioskować o chrystycznym wymiarze całej rzeczywistości kosmicznej, także ludzkiej. Potwierdza ten wniosek zamiar stworzenia człowieka na Boży obraz i podobieństwo, który to zamiar Bóg zrealizował stwarzając mężczyznę i kobietę (społeczny

---

<sup>7</sup> Por. W. HRYNIEWICZ. *Współczesna antropologia prawosławna*. ACr 4:1972 s. 229.

wymiar obrazu Bożego, ważny dla ikonizacji Kościoła). W tym zamiarze uczestniczył i Syn Boży – także w Jego realizacji (podmiotem dzieła stworzenia jest Bóg, czyli Trójca Święta)<sup>8</sup>.

Chryściana ikonizacja osoby ludzkiej, wyrażona przede wszystkim we Wcieleniu, obecna jest w całym życiu i działalności Jezusa. On – jako Ikona Boga niewidzialnego – utożsamiał się w jakiś sposób z każdym człowiekiem, bo wszystko, co Jego wyznawcy czynią w Jego imię, czynią dla Niego. Nader wyraźnie świadczy o tym scena przedstawiająca Sąd Ostateczny, zaprezentowana w Ewangelii według św. Mateusza (25, 31-46). Na tej podstawie można wyprowadzić końcowy wniosek, że ikonizacja Chrystusa rozciąga się zarówno na osobę ludzką, jak również na wspólnotę, gdyż Jezus w przywołanej scenie zwracał się do swoich słuchaczy w liczbie mnogiej, czyli utożsamiał się z nimi wspólnotowo. Innymi słowy można powiedzieć, że ikonizacja Chrystusa rozciąga się na każdego człowieka i wspólnotę wierzących w Niego, czyli Kościół.

Ten fakt mocno podkreślał Jan Paweł II. Komentując numer 22. konstytucji *Gaudium et spes* nauczał, że przez Wcielenie Syn Boży utożsamiał się z każdym człowiekiem. Przypomniał Prolog Janowy mówiący o tym, że Bóg – Światłość odwieczna, jaką jest Światłość ze Światłości (Jezus Chrystus) – oświeca każdego człowieka przychodzącego na ten świat.

Obraz Boży w człowieku i ludzkości wyraża się także w mowie i zdolności porozumiewania się. W Księdze Rodzaju (2, 18-20) Bóg polecił Adamowi nazwać rzeczy przez siebie stworzone. Jan Paweł II w przemówieniu do polskiego świata nauki zgromadzonego w KUL (1987 r.) powiedział, że Bóg obdarzył człowieka zdolnością mówienia, inwencją twórczą, podobną (ikonizacją) do odwiecznego Słowa, które jest permanentnie kreatywne w dziejach. Świadczy to o dynamicznym rozumieniu Ikony Syna Bożego i człowieka, w kreacji którego brało udział Słowo Ojca.

Przytoczone powyżej najważniejsze racje (drugorzędnych można podać znacznie więcej), świadczą o tym, że człowiek jest ikoną Boga i Chrystusa, zwłaszcza gdy nosi on imię chrześcijanina.

Do biblijnych pojęć obrazu i podobieństwa Bożego jeszcze będzie się nawiązywać, ale już bardziej w znaczeniu semantycznym, gdyż meryto-

---

<sup>8</sup> Por. DURRWELL. *Ojciec Bóg w swoim misterium* s. 131n.

rycznie zostały one już ukazane. Karol Klauza w swoim studium poświęconym teologii ikony, opartym na szerokim spektrum literatury, wykazuje, że obraz (hebr. *selem*) może oznaczać kopię, wzór, obraz, zaś podobieństwo (hebr. *demut*, łac. *similitudo*) wyraża podobny sens do Bożego obrazu człowieka, chociaż obraz osoby ludzkiej z obrazem Boga nie utożsamia się.

Wydaje się, że przytoczone powyżej argumenty upoważniają do wyprowadzenia wniosku, że człowiek jako osoba jest ikoną Boga, objawioną w sposób najdoskonalszy w Tym, który jest Obrazem niewidzialnego Boga. Mając na uwadze wyżej przytoczone racje, można już wnioskować o chrystycznej ikoniczności Kościoła, ale należy je jeszcze dopełnić, dlatego pojawią się dalsze rozważania.

#### IV. ORGANICZNA ŁĄCZNOŚĆ CHRYSYUSA Z KOŚCIOŁEM

Do znanych już stwierdzeń, przyjmowanych niemal powszechnie, należą i te (oczywiście nie brak wyjątków, w których Kościół ujmuje się czysto instytucjonalnie np. w popularnej świadomości wiernych i w mediach), że Kościół ma strukturę Bosko-ludzką, oraz że jego założycielem jest Jezus Chrystus. Wprawdzie samo założenie czy powstanie Kościoła trzeba rozumieć inaczej niż to miało miejsce w tradycyjnej eklezjologii, niemniej bezspornym jest fakt, że jego zaistnienie zawdzięczamy ostatecznie Osobie Jezusa, Ikonie niewidzialnego Boga. Kościół był już zawarty w zbawczym planie Boga, tak jak misja i posłannictwo Syna Bożego (por. KK 1; KO 1).

W tej perspektywie Chrystus realizujący Boży plan zbawienia całym swym życiem i działalnością dążył nie tylko do objawienia Boga (obecnego w Nim) i dokonania dzieła zbawienia w misteriach paschalnych, ale i „założenia” Kościoła – jako ostatniego etapu historii zbawienia, w którym będzie On obecny (jako Ikona Ojca) po wszystkie dni „aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Całe ziemskie życie Jezusa miało charakter eklezjotwórczy: nauczanie o królestwie Bożym i jego realizacja w czynach i znakach, powołanie Kolegium Dwunastu z Piotrem na czele,

zawarcie Nowego Przymierza w Wieczerniku – jako antycypacja Przymierza zawartego na krzyżu oraz w zmartwychwstaniu, łącznie z Zesłaniem Ducha Świętego<sup>9</sup>.

Biorąc pod uwagę powyższe przesłanki, można mówić o Chrystusie integralnym (także ikonicznym), czyli że już w Jego życiu i wydarzeniach paschalnych zawarty jest Kościół, a w Kościele obecny jest nieustannie Chrystus działający<sup>10</sup>. Wniosek ten można potwierdzić kilkoma koncepcjami Kościoła, które nader wyraźnie świadczą o organicznym związku Chrystusa (także jako Ikony Boga) z Kościołem noszącym znamię Chrystusa, będącym Jego Ikoną. W eklezjologii tradycyjnej, która nie straciła na swym znaczeniu, ugruntowana jest koncepcja Kościoła jako instytucji. W ujęciu tym podkreślano jakby przyczynowy związek Chrystusa z Kościołem, a więc że On jest przyczyną sprawczą Kościoła; ten związek był niejako zewnętrzny, a niekiedy ukazywany jako dość luźny. Współczesna myśl chrystologiczna i eklezjologiczna wypracowuje różne koncepcje, które ów związek Chrystusa z Kościołem ujmują bardziej ściśle, niemal na sposób implikatywny.

Dalsze rozważania rozpoczną się jednak od znanego pojęcia Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa (św. Paweł). Idea Kościoła – jako Ciała, którego Głową jest Chrystus – była rozwijana w średniowiecznej scholastyce, głównie przez św. Tomasza z Akwinu, a w XX wieku przez Piusa XII. Nawiązują do niej także konstytucja *Lumen gentium* i Jan Paweł II. W tej koncepcji Chrystus jest bardzo ściśle, wewnątrznie, organicznie powiązany z Kościołem. Strukturę Kościoła ma wyobrażać obraz całego organizmu. Tak jak głowa w żywym organizmie nie może istnieć bez ciała, a ciało bez niej, tak samo można powiedzieć o Kościele ujmowanym jako Mistyczne Ciało Chrystusa. Posługując się tą analogią czy obrazem, trzeba stwierdzić, że głowa, twarz, oblicze rzutuje i wpływa na cały organizm, a on umożliwia realizację tego, co jest w zamyśle Głowy, Twarzy, Ikony Chrystusa. Opierając się na tym można wnioskować, że ikoniczność Chrystusa przechodzi również na Kościół, który On współkonsty-

---

<sup>9</sup> Por. W. HRYNIEWICZ. *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*. T. 2. Lublin 1987 s. 183.

<sup>10</sup> Por. M. RUSECKI. *Wiarygodność chrześcijaństwa*. T. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*. Lublin 1994 s. 237.

tuuje. Wskazywanie na chrystyczną ikoniczność Kościoła jest więc w pełni uzasadnione. Mówiąc inaczej, tak jak Chrystus jest obrazem niewidzialnego Boga (Kol 1, 15), tak Kościół jest obrazem niewidzialnego Chrystusa.

Odwołując się do innych pojęć Kościoła, które w ostatnich dekadach są eksponowane – co nie oznacza, że wszystkie doczekały się dostatecznego opracowania pod względem epistemicznym i metodologicznym – tendencje te są słuszne. W tym miejscu zostaną omówione cztery z nich – najbardziej znaczące i dopracowane metodologicznie. Będą to: inkarnacyjna, semejologiczna, personalistyczna i historiozbowcza koncepcja Kościoła, wyróżniające się zarówno ścisłym związkiem Chrystusa z Kościołem, jak i chrystyczną ikonicznością Kościoła.

Inkarnacyjna koncepcja Kościoła opiera się na Wcieleniu Syna Bożego. Do znaczenia inkarnacji Słowa Odwiecznego w indywidualną naturę ludzką nawiązuje wielu teologów współczesnych, w tym i Jan Paweł II. Do najważniejszych tez tego poglądu należą: już w momencie Inkarnacji Słowa Bożego zaistniało zbawcze pośrednictwo między człowiekiem a Bogiem, gdyż w niej Bóg stał się człowiekiem; we Wcieleniu nastąpiło przełamanie bariery, której nie mógł dokonać człowiek ze względu na ontologiczną i moralną ograniczoność swojej natury po grzechu pierworodnym; Jezus Chrystus, który przez swe Wcielenie zjednoczył się z ludzką naturą, a nawet z każdym człowiekiem, o czym już mówiono, po swoim zmartwychwstaniu dokonał niejako nowego Wcielenia – już nie w jednostkową ludzką naturę, ale w eklezjalną – na mocy czego jest On ciągle obecny w swoim Kościele. Przy omawianiu pojęcia ikony wyraźnie zaznaczono, że Wcielenie znalazło się u podstaw teologii ikony. Dlatego nowa inkarnacja Chrystusa w Kościół pozwala w pełni mówić o chrystycznej ikoniczności Kościoła.

Semejologiczna koncepcja Kościoła, choć ma swoich zwolenników, nie doczekała się jednak wyczerpujących opracowań. Niemniej jest godna podkreślenia, gdyż może rzucić dodatkowe światło na ikoniczność Kościoła. We wspomnianej koncepcji najistotniejsze są dwie tezy: Chrystus jest znakiem Boga, a Kościół jest znakiem Chrystusa. W teologii ikony wiele się mówi o jej relacjach do znaku i symbolu, które mają wskazywać na transcendentną treść lub ją wyrażać. Zasadniczym problemem jest ciągle podstawowe pytanie, które nie doczekało się precyzyj-



nej odpowiedzi: czy znak, ikona i symbol zawierają w sobie rzeczywistość Boską i ją wyrażają czy tylko na nią wskazują i do niej odsyłają? Opinie autorów w tym względzie są podzielone. W moim przekonaniu, gdy znak i symbol odpowiednio się pojmuje, mogą być odniesione i do rozumienia ikoniczności Chrystusa i Jego Kościoła.

Znacznie wyraźniej widać to w personalistycznej koncepcji Kościoła, co harmonizuje z personalistycznym rozumieniem ikony, która w pierwszym rzędzie i nade wszystko odnosi się do Osoby Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła, a dopiero wtórnie do przedmiotów czy świętych wizerunków. Wcielony Syn Boży jest obrazem Ojca jako Osoba, Byt Bosko-ludzki. Analogicznie, ale też realnie odnosi się to do osób ludzkich, które w sposób jednostkowy i społeczny (co wykazywano wcześniej) są obrazem Boga w Jezusie Chrystusie, biorącym udział w stworzeniu osoby, jej odkupieniu (przywracaniu wizerunku Boga) i zbawieniu (kreacji nowego człowieka, już pełnego obrazu Chrystusa w nim). Każdy wierzący, włączony w Kościół przez chrzest, uświęcony przez słowo Boże i sakramenty święte, współtworzy rzeczywistość eklezjalną, którą tworzą: Bóg w Jezusie Chrystusie i społeczność wiernych. Kościół to Bóg w Jezusie Chrystusie z nami. To – jak mówi Jan Paweł II – *communio personarum*, w której zachodzi podwójna komunია (łączność): człowieka z Chrystusem i między poszczególnymi członkami wierzącej wspólnoty. Wniosek jest – w aspekcie chryścycznej ikoniczności Kościoła – jednoznaczny.

Także ostatnia koncepcja Kościoła, jaka w tym miejscu zostanie zaprezentowana, a mianowicie historiozbawcza, świadczy o chryścycznej ikoniczności Kościoła. Odwieczny Syn Boży był realizatorem ekonomii zbawienia. Uczestniczył On – jako Słowo Boże – w kreacji świata i człowieka, działał jako Mądrość Boża w dziejach. Jego przyście na świat zapowiadali prorocy pod wpływem Ducha Świętego, On przez Wcielenie i wydarzenia paschalne stał się Centrum dziejów pod względem objawieniowo-zbawczym, a przez zmartwychwstanie – ich Celem i Sensem. On jest Alfą i Omegą, Początkiem i Końcem, Pierwszym i Ostatnim całych dziejów i ich wypełnieniem. Ostatnim etapem historii zbawienia jest Jego Kościół, w którym jest On obecny i działa. Tak jak całe dzieje są znaczone Chrystusem jako Obrazem niewidzialnego Boga, tak Kościół jest Obrazem Chrystusa.



Wychodząc od tych rozważań, trzeba jeszcze wyprowadzić wnioski analogiczne do tych dotyczących ikoniczności Chrystusa. Otóż Kościół – jako ikona Chrystusa – jest szczególnym miejscem obecności Boga w Jezusie Chrystusie, Ikonie Ojca. Owa obecność jest misteryjna: „oto Ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Jest On obecny w każdym chrześcijaninie przez wiarę i łaskę (człowiek epifanem Boga, także Jego Chrystusowej ikony), jest obecny jako Słowo i słowo przepowiadane oraz w sakramentach świętych. Zarówno słowo Boże, jak i sakramenty pogłębiają obraz Boży w wierzącym i w całej wspólnotie Kościoła (chrzest i bierzmowanie Kościoła)<sup>11</sup>. Owa obecność jawi się we wspólnotie modlitwnej: „(...) gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 20). Obecność ta jest niezwykle intensywna w Eucharystii, która gromadzi i jednoczy wiernych z Nim i bliźnimi oraz jest sprawowana na Jego pamiątkę (pamiątkę kenozy, służby i zmartwychwstania). Kościół jest miejscem epifanii Boga w Chrystusie. Stąd też można mówić o epifanijności Kościoła zarówno *ad intra* – wobec swoich członków, jak i *ad extra* – wobec świata.

W Kościele poprzez Chrystusa można kontemplować wieczność, do której prowadzi zbawienie. Nie jest ona wyłącznie kategorią eschatologiczną, gdyż zaczyna się realizować już tu – na ziemi – w obecnym Chrystusie oraz w Kościele i przez jego posługę<sup>12</sup>. Kontemplacja Boga w Chrystusie wyraża się w dostrzeżeniu w człowieku i bliźnich obrazu Bożego i kontemplowaniu Go (utożsamianie się Ikony Chrystusa, Jego samego z każdym człowiekiem, zwłaszcza tym „najmniejszym”). Dlatego Kościół, tak jak Chrystus, jest zorientowany na dobro człowieka, wspólnoty wierzących, wszystkich społeczności i całej rodziny ludzkiej<sup>13</sup>. Diakonia Kościoła odsłania Oblicze Chrystusa miłującego biednych, chorych, słabych, błądzących, otwartych na prawdę i poszukujących jej. Kościół – jako Ikona Chrystusa – jaśnieje Jego światłem, blaskiem chwały, jaką On otacza wiernych – chwałą Uwielbionego. O tej chwale Kościoła jako ikony mało jeszcze się

<sup>11</sup> Por. QUENOT. *Ikona – okno ku wieczności* s. 137. Por. także: M. RUSECKI. *Istota i geneza religii*. Lublin–Sandomierz 1997 s. 214-219.

<sup>12</sup> NMI 15. Por. także: A. TOMKIEL. *Ojcowie Kościoła uczą nas modlitwy*. Warszawa 1995 s. 167.

<sup>13</sup> Por. RUSECKI. *Istota i geneza religii* s. 228.

mówi, bardziej natomiast podkreśla się jego grzeszność. Niemniej widoczny jest blask Kościoła i jego chwała w świętych, których liczba jest ogromna. Są oni wyraźnym odbiciem chwały Uwielbionego.

Kościół – jako Ikona Chrystusa – jawi się jako rzeczywiste piękno, związane z każdym obrazem Bożym. Kategoria ta jak dotąd jest mało eksponowana w literaturze, może poza niektórymi teologami (R. Chateaubriand, H. U. von Balthasar, L. Uspienski, P. Florenski). Na szczególną uwagę zasługuje Jan Paweł II, gdyż ukazywał i dopełnił jego obraz, twarz, osobę w perspektywie nie tylko doczesnej, ale i wiecznej. Piękno Boga w Chrystusie wyraża przede wszystkim człowiek otoczony chwałą Bożą. Boże piękno rozlewa się wśród wspólnoty ludu Bożego, tworzącej komunę osób miłujących się, szanujących, troszczących się o siebie nawzajem. To piękno duchowe jest większe od fizycznego, stanowi odbicie piękna Trójcy Świętej i wcielonego Syna Bożego<sup>14</sup>. Piękno wspólnoty Boga w Jezusie Chrystusie z nami świadczy o ikonicznym pięknie Kościoła.

W refleksji końcowej uwaga zostanie jeszcze zwrócona na zbawcze pośrednictwo Chrystusa w Kościele, który – jako Ikona – tworzy specjalne środowisko modlitwy i uświęcania, jak ma to miejsce w przypadku każdej świętej ikony. Otóż Kościół – jako wspólnota – jest środowiskiem modlitwy, miejscem kultu, adoracji, wznoszenia próśb i ich wysłuchiwanie. Na swój sposób Kościół staje się pośrednikiem łaski, miejscem jej działania. Ten moment niewątpliwie wzmacnia ikoniczność Kościoła.

Ikona Kościoła ma też charakter dynamiczny. Kościół Chrystusowy ciągle się urzeczywistnia, zapodmiotowuje w nowych wyznawcach, staje się, rozwija – co tak mocno podkreślał Jan Paweł II. Kościół zaczął swoją działalność od niewielu wyznawców, dziś liczy ponad dwa miliardy wiernych (Kościół katolicki ponad 1,1 mld). Ów dynamizm Kościoła – jako królestwa Bożego – został zobrazowany w przypowieści Jezusa o ziarnku gorczycy i jego rozwoju. Ten dynamizm ikony Kościoła wyraża się w świadectwie wierzących męczenników, herosów dnia codziennego, świętych, proegzystencjalnego istnienia, pomocy potrzebującym, akcjach charytatywnych itp. Ikona Kościoła odwzorowuje w sobie Ikonę Chrystusa.

---

<sup>14</sup> Por. W. HRYNIEWICZ. *Piękno i zbawienie. Kilka refleksji nad eschatologią ikony*. W: *Obraz i kult. Materiały z konferencji „Obraz i kult”*, KUL – Lublin, 6-8 października 1999. Red. M. U. MAZURCZAK, J. PATYRA. Lublin 2002 s. 143-171.



Na początku artykułu zostały poruszone problemy metodologiczne związane z ujednoczeniem przedmiotu teologii fundamentalnej, by – stosownie do jego ujęcia – stosować adekwatne metody. Wspomniano wcześniej, że fakt chrystologiczny i eklezjologiczny były ujmowane w różnych kategoriach pojęciowych, wskutek czego brakowało między nimi koherencji.

W powyższym studium zaprezentowałem je na przykładzie kilku z nich, tych – moim zdaniem – najważniejszych. Przytoczyłem (w zarysie) zasady łączności Chrystusa z Kościołem, a konkretnie chrystologii z eklezjologią, a więc: Mistycznego Ciała Chrystusa, inkarnacyjną, semejologiczną, personalistyczną i historiozbawczą koncepcję Kościoła, które w sposób niemal organiczny wiążą traktat chrystologiczny i eklezjologiczny. Próbowałem je dopełnić kategorią ikonizacji. Myślę, że się to udało. W tej perspektywie owa łączność chrystologii z eklezjologią doznaje dodatkowego uzasadnienia i wzmocnienia w idei Chrystusa jako Ikony Boga, i Kościoła jako Ikony Chrystusa. Rzutowałyby to także na możliwość poszerzenia metody (metod) teologii fundamentalnej o aspekt ikonizacji, cechujący przedmiot naszej dyscypliny.

W wyniku tych analiz zarysowany został też inny wariant metodologiczny, by związki Chrystusa z Kościołem – a konkretnie chrystologii z eklezjologią – rozwijać w oparciu o ikonizację Chrystusa i Kościoła. Taka możliwość – w świetle wspomnianych badań – istnieje. Ten hipotetyczny wniosek zakończy rozważania. Podjęty temat, ledwie zarysowany, może na gruncie teologii fundamentalnej rzucić nowy snop światła na perspektywę dalszych badań, inspirowanych również nauczaniem Jana Pawła II.

## BIBLIOGRAFIA

- DURRWELL F. X.: *Ojciec Bóg w swoim misterium*. Tłum. W. Misztal. Kielce: Jedność 2000.
- EVDOKIMOV P.: *Sztuka ikony, teologia piękna*. Tłum. M. Żurowska. Warszawa: Wydaw. Księży Marianów 1999.
- HRYNIEWICZ W.: *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*. T. 2. Lublin 1987.
- *Piękno i zbawienie. Kilka refleksji nad eschatologią ikony*. W: *Obraz i kult. Materiały z konferencji „Obraz i kult”, KUL – Lublin, 6-8 października 1999*. Red. M. U. MAZURCZAK, J. PATYRA. Lublin 2002 s. 143-171.
- KLAUZA K.: *Teologiczna hermeneutyka ikony*. Lublin 2000.
- QUENOT M.: *Ikona – okno ku wieczności*. Tłum. H. Paprocki. Białystok: „Orthdruk” 1997.
- RUBINKIEWICZ R.: *Czy Bóg zakazał czcić obrazy?* W: *Ikona liturgiczna. Ewangeliczne przesłanie ikonografii maryjnej*. Red. K. PEK. Warszawa 1999.
- RUSECKI M.: *Istota i geneza religii*. Lublin–Sandomierz 1997.
- *Wiarygodność chrześcijaństwa*. T. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*. Lublin: TN KUL 1994.
- TOMKIEL A.: *Ojcowie Kościoła uczą nas modlitwy*. Tłum. Z. Zwolska. Warszawa: Wydaw. Sióstr Loretanek 1995.

## SUMMARY

The article begins with a brief recollection of the principles of Christ's union with the Church, and in particular christology with ecclesiology, from the point of view of fundamental theology. At issue are the uniform conceptions which almost organically bind together christology and ecclesiology: the Mystical Body of Christ, as well as the incarnational, semeiological, personalistic and historio-soteriological conceptions of the Church. The present study is an attempt to supplement them with the category of iconicity. Through the idea of Christ as the Icon of God, and the Church as the Icon of Christ, the unity of christology and ecclesiology gains additional argumentation and augmentation. This innovative approach has a bearing on the possibility of broadening the methods of fundamental theology by the aspect of iconicity, characterising the object of our discipline and noticeable also in the teaching of John Paul II.