

WNIEBOWSTĄPIENIE A EUCHARYSTIA

1. Wniebowstąpienie a Zmartwychwstanie

„Wstąpił na niebiosa. Siedzi po prawicy Ojca” To stwierdzenie naszej wiary, powtarzane tylokrotnie ustami i sercem wierzących przez prawie 20 wieków, sięga pierwszych wyznań wiary, a więc początków III w., kiedy to występuje wyraźnie zarówno w Tradycji Apostolskiej Hipolita, jak też w dawnym *Credo* Kościoła rzymskiego¹. Jakie jednak znaczenie i jakie początki ma ten artykuł wiary, i jaki znajduje oddźwięk w innych wymiarach tajemnicy chrześcijańskiej?

Wniebowstąpienie Pańskie ma wyraźne oparcie w orędziu nowotestamentalnym, chociaż istotna treść tej prawdy wiąże się nieodłącznie z samym faktem i znaczeniem zmartwychwstania Jezusa, albowiem — jak zauważa P. Benoit — większość świadectw biblijnych dotyczących Wniebowstąpienia „ukazuje zmartwychwstanie i triumf Chrystusa po prawicy Ojca jako wydarzenia praktycznie równoczesne”².

Główne opisy Zmartwychwstania, występujące w pismach Nowego Testamentu, cechuje odrębny język, połączony z różnorodnym rozłożeniem akcentów, które można skonkretyzować w trzech następujących liniach zasadniczych. Pierwsza i najstarsza tendencja, znajdująca wyraźny oddźwięk w podstawowych wyznaniach wiary i w pierwotnych hymnach wspólnoty chrześcijańskiej, oscyluje wokół pojęć „zmartwychwstać” (*anistanai*) lub „wskrzesić” (*egeirein*), oraz „wywyższyć” (*hypsoun* lub *hyperypsoun*). Formuła „Bóg Go wskrzesił” — najstarsza — pojawia się niezmiennie w pierwszych przemówieniach Piotra (Dz 2, 24; 3, 15; 4, 10; 10, 40; 13, 30. 33. 34. 37)³, a także w niektórych początkowych wyznaniach wiary, jak np. 1 Tes 1, 10 lub Rz 10, 9 (por. Ef 1, 20). Formuła „Bóg Go wywyższył” jest równie starożytna: pojawia się

¹ Por. J. N. D. Kelly, *Primitivos Credos Cristianos*, Salamanca 1980, 127 nn. Por. też DS 10. 12.

² P. Benoit, *L'Ascension*, w: *Egégése et Théologie*, Paris 1961, t. I, s. 392.

³ W tych ustępach występuje przeważnie słowo *egeirein* w formułach mówiących o zmartwychwstaniu spośród „umarłych”, gdy tymczasem słowo *anistanai* (zmartwychwstać) stosowane jest w innych zwrotach (Bóg go wskrzesił). Na temat *egeiro* zob. W. Bauer, *Wörterb. zum N. T.*, t. I, s. 425.

w pierwszym przepowiadaniu chrześcijańskim (Dz 2, 33; 5, 31), w prastarym hymnie chrystologicznym w Flp 2, 9 oraz znajduje pewne reperkusje u J 3, 14 i 12, 34. „Wywyższenie” jest z reguły wiązane bardzo ściśle z zasiadaniem Jezusa po prawicy Ojca (wyrażenie zaczerpnięte z Psalmu 110, 1). Wyrażeniem zaś podobnym do „wywyższenia” jest „uwielbienie” Jezusa jako Syna Człowieczego, występujące często u Jana (11, 4; 12, 23; 13, 31-32; por. też 7, 39; 8, 54).

Porównanie tych zasadniczych dwóch ujęć prowadzi do wniosku, że terminy „wskrzesić” lub „zmartwychwstać” wskazują same z siebie na przejście ze śmierci, z której Jezus wychodzi zwycięsko, gdy tymczasem słowo „wywyższyć” mówi o przyszłości Boga, do której Jezus zmierza i w jaką wciela się w pełni przez swe Zmartwychwstanie. A zatem wywyższenie lub uwielbienie lepiej wyraża wyjątkowość zmartwychwstania Jezusa w stosunku do innych form „zmartwychwstania”. Łazarz i syn wdowy z Naim zostali wskrzeszeni, ale nie byli wywyższeni na prawicę Ojca: w obu tych przypadkach zmartwychwstanie oznacza powrót do dziejów, do życia ziemskiego zanurzonego w czasie i przestrzeni, podczas gdy zmartwychwstanie Jezusa zawiera w sobie zupełnie inną dynamikę; nie chodzi w nim o powrót do przeszłości, lecz o pójście naprzód aż do pełni przyszłości. Kluczem do tego rozumienia jest właśnie pojęcie wywyższenia lub uwielbienia, w którym tkwią pierwsze korzenie późniejszego terminu „wniebowstąpienie”

Druga linia terminologiczna, preferowana na ogół przez Jana, wyraża się w mówieniu o „pójściu do Ojca” (lub „do Tego, który Mnie posłał”). Słowa te występują często w czwartej Ewangelii, wyrażając personalistyczną koncepcję tajemnicy Zmartwychwstania ponad zbyt lokalnym ujmowaniem wstępowania lub zstępowania ⁴.

Trzecią wreszcie tendencję wyrażają pojęcia „wzięcia” (*analambanein*) i „zabrania” (*analempsis*), używane częściej przez Łukasza w powiązaniu przyczynowym z „wniebowstąpieniem” Eliasza na wozie ognistym ⁵. Pojęcia te pojawiają się w relacji o Wnie-

⁴ Wyrażenie „iść do Ojca” występuje w różnych ujęciach u Jana: w połączeniu z czasownikiem *poreuomai* (iść): J 14, 2. 3. 12. 18; 16, 7. 28; *erchomai* lub *aperchomai* (udawać się, zdążyć): J 16, 7; 17, 11. 13; albo *hypagein* (udawać się): J 7, 33; 8, 14. 21; 13, 3. 33; 14, 4. 28; 16, 5. 10. 17.

⁵ Słowo greckie *analambanein* (zabrać) pojawia się faktycznie w St. T. w tłumaczeniu LXX jako termin techniczny na oznaczenie „wniebowstąpienia” Eliasza. Por. 2 Krl 2, 9-11; Syr 48, 9; 1 Mch 2, 58 (por. Syr 49, 16 odniesione do wniebowstąpienia Henocha). Zob. E. Hatch — H. Redpath, *A Concordance to the Septuaginta*, Graz 1954, t. I, s. 78—79; P. Benoît, dz. cyt., s. 396 przyp. 8. Powiedzmy także, że ten sam termin pojawia się w

bowstąpieniu w Dz 1, 11, a także w 1 Tm 3, 16 (i Mk 16, 19 — pod wpływem Łukasza). Spotyka się jednak u Łukasza także takie wyrażenia, jak „uniósł się”, „powstał” (*epairein, anapherein*; por. Łk 24, 6; Dz 1, 9), oraz „poszedł do nieba” (w 1 P 3, 22) lub „wstał do nieba” u Pawła (Ef 4, 8-10; Rz 10, 6), „wstał do Ojca” lub „tam, gdzie był przedtem” u Jana — w odniesieniu do Syna Człowieczego (J 3, 13; 6, 62; 20, 17), z tym, że u Pawła i Jana „wstąpienie” jest ściśle związane z uprzednim „zstąpieniem” we Wcieleniu ⁶.

W rzeczy samej Wniebowstąpienie zbiega się ze Zmartwychwstaniem, albowiem nie można przypuszczać, by Jezus ukrywał się przez czterdzieści dni w jakimś miejscu niedostępnym, z którego po upływie tego czasu uniósłby się definitywnie do nieba ⁷. Zresztą dla Jana, Jezus wstępuje już poprzez swe Zmartwychwstanie, albowiem jest ono wkroczeniem lub poddaniem się Ojcu. Tę samą myśl wyraża zrównanie Zmartwychwstania z Wywyższeniem przez wspólnotę pierwotną. Czy jednak myśl o Wniebowstąpieniu dodaje coś do Zmartwychwstania? Z pewnością nie chodzi tu o zwykłe wstąpienie lokalne z ziemi do nieba, ale raczej o pełne zwycięstwo i o triumf Chrystusa nad śmiercią, a także o władztwo Zmartwychwstałego, który obejmuje i przenika całą rzeczywistość swą zbawczą obecnością. Przepowiadanie pierwotne wiąże ściśle Wniebowstąpienie (Wywyższenie) Jezusa i Jego zasiadanie po prawicy Ojca ze zwycięstwem nad wrogami, którzy stają się odtąd podnóżkiem Jego stóp. Dlatego też — jak stwierdza J. N. D. Kelly — Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie występują w *Credo* pomiędzy zstąpieniem do piekieł i przyjściem, by sądzić żywych i umarłych ⁸, podczas gdy G. Lohfink zauważa, iż Kościół Wschodni nie posiada od czasów średniowiecza żadnych ujęć ikonograficznych *anastasis* Jezusa, Jego zmartwychwstania lub wniebowstąpienia, ograniczając się jedynie do zstąpienia do

Łk 9, 51 przy wejściu Jezusa do Jerozolimy: wejściu, w którym zaczynały się już „dni Jego wniebowstąpienia”.

⁶ Na temat Wniebowstąpienia w NT zob. V. Larranaga, *La Ascensión del Señor en el Nuevo Testamento*, Madrid 1943, t. I, s. 62—109, t. II *passim*; P. Benoit, dz. cyt., s. 363—370, 381—391; G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, München 1971, ss. 80—97, 147—251.

⁷ Tak ujmuje to V. Larranaga, idąc za Lebretonem: poprzez zmartwychwstanie życie Jezusa zmienia się radykalnie; „nie jest już takie samo, jakie wiódł wśród tłumów Galilei lub pośród uczniów w Jerozolimie, chociaż nie jest to jeszcze życie niebieskie pośród aniołów i błogostawionych — przy Ojcu”. V Larranaga, dz. cyt., t. II, 147—148. Por. też ss. 121 nn, 147 nn, 248—283. Postawa tego autora jest uwarunkowana obroną bezpardonową ściśle dosłownego i historycznego rozumienia 40-tu dni Łukaszczych.

⁸ J. N. D. Kelly, dz. cyt., s. 184.

krainy umarłych, tzn. do Jego zmartwychwstania pojętego jako rzeczywistość wyzwalająca i ożywiająca tych, którzy byli poddani władzy i niewoli grzechu oraz śmierci, oraz wcielająca ich w zwycięstwo i triumf definitywny Jezusa⁹.

W okresie, jaki nastąpił bezpośrednio po Nowym Testamencie, nie spotykamy u Ojców Apostolskich żadnego odniesienia do lokalnego wniebowstąpienia Chrystusa (pojętego po Łukaszowemu). Klemens Rzymski nawiązuje raz jeden do zmartwychwstania Jezusa, nie wzmiankując jednak przy tym o Jego wniebowstąpieniu (por. 1 Klem. 42, 3). Podobnie Ignacy Antiocheński mówi o zmartwychwstaniu Jezusa (Tral 9), który jako Zmartwychwstały jadł i pił ze swymi uczniami (Smyr 3) oraz powrócił do Ojca (Magn 7, 2), nie wzmiankując jednak wyraźnie Wniebowstąpienia. Z kolei Tertulian utożsamia, w początkach wieku III, Wniebowstąpienie ze Zmartwychwstaniem (Adv. Iud. 13, 23), podobnie jak, w tym samym czasie, uczyni to Hipolit (Com. in Cant. Cant. 15).

Natomiast u św. Justyna pojawia się nagle koncepcja Łukasza o wstąpieniu lokalnym: „po powstaniu z martwych wstąpił do nieba” (Dial 32, 3; por. Apol 1, 50), jednak bez wzmianki o 40-tu dniach. W podobny sposób św. Ireneusz mówi o wstąpieniu Jezusa „w ciele do nieba” (Adv. Haer. 1, 10, 1)¹⁰.

Nie jest wykluczone, że to oddzielenie Zmartwychwstania od Wniebowstąpienia ma swe źródło w walce z doketami, którzy negowali realność ciała Jezusowego. Kontrowersja i polemika z doketami spowodowały mocniejsze wyakcentowanie cielesnego wymiaru Jezusa — łącznie z uwypukleniem ciała Zmartwychwstałego. W konsekwencji wywyższenie Chrystusa na prawicę Ojca zaczęto traktować zasadniczo jako wstąpienie cielesne z ziemi do nieba¹¹.

2. Relacja pomiędzy Eucharystią a Wniebowstąpieniem Pana

Już sam Chrystus ukazał, według Synoptyków, ścisłą relację zachodzącą pomiędzy Ostatnią Wieczerzą a eschatologią i nowym

⁹ Por. G. Lohfink, dz. cyt., s. 13. Powiązanie wniebowstąpienia ze zstąpieniem do piekieł (szeolu lub miejsca umarłych) pojawia się już u Ireneusza, Adv. Haer. 5, 31, 2 (PG 7, 1209), Euzebiusza z Cezarei, Dem. Evang. 4, 12 (PG 22, 284) i Atanazego, In Ps 67, 34 (PG 27, 304). Por. G. Lohfink, dz. cyt., s. 105 nn.

¹⁰ Na temat wniebowstąpienia u Ojców, zob. G. Lohfink, dz. cyt., s. 98—109; V. Larranaga, dz. cyt., t. II, s. 153—247; P. Benoit, dz. cyt., 373—376.

¹¹ Ujęcie wniebowstąpienia w tychże sektach, a zwłaszcza u gnostyków przedstawia; A. Obre, *Cristologia Gnóstica*, Madrid 1976, t. II, ss. 519 nn, 528 nn, 535—559, 571—573.

przyszłym stworzeniem, mówiąc o uczie w królestwie Bożym, do której zasiądzie przez swe Zmartwychwstanie. W tym chlebie i winie nowego królestwa będą mieli udział uczniowie, którzy zasiądą przy stole mającym swój prawzór i zapoczątkowanie w stole Ostatniej Wieczerzy (por. Mk 14, 25; Łk 22, 16. 18. 29-30). Jednak dopiero Ewangelia Janowa ustala wyraźniejszy związek Eucharystii ze zmartwychwstaniem-wniebowstąpieniem Jezusa. W przemówieniu o chlebie życia, zanim jeszcze uczniowie zaczęli szemrać („Jak On może nam dać swoje ciało na pożywienie?”), Jezus odpowiedział: „To was gorszy? A gdy ujrzycie Syna Człowieczego, jak będzie wstępował tam, gdzie był przedtem?” (J 6, 62). To pytanie Jezusa jest podstawą do stwierdzenia duchowej ciągłości Ciała eucharystycznego, albowiem „Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda” (J 6, 63).

Ścisła więź Eucharystii z uduchowioną już rzeczywistością Pana Zmartwychwstałego dochodzi do głosu u Ojców Kościoła, którzy mówią o ciele duchowym i duchowym spożywaniu. „Eucharystia jest Ciałem Zbawiciela naszego, Ciałem, które cierpiało za nasze grzechy, które Ojciec w swej dobroci z martwych wzbudził” — stwierdza Ignacy Antiocheński (Smyr 7, 1). Niektórzy zaś autorzy, jak Klemens Aleksandryjski, a później św. Hieronim, starają się mówić o podwójnym ciele i krwi Chrystusa: cielesnym, jakim było ciało wiszące na krzyżu i krew z niego spływająca, oraz duchowym, jakim jest ciało i krew Zmartwychwstałego — obecne w Eucharystii ¹².

Wraz ze św. Augustynem następuje zasadnicza zmiana spojrzenia. Pod wpływem dualizmu platońskiego Augustyn usiłuje wyjaśniać obecność tajemnicy zbawczej już nie jako antycypację w teraźniejszości uczy królestwa przyszłego (zgodnie ze schematem historii zbawienia), ale jako „zstąpienie” zbawienia z nieba na ziemię lub też jako nasze „wstąpienie” do sfery nadprzyrodzonej.

Z drugiej strony biskup z Hippony stara się wyjaśniać zmartwychwstanie Jezusa też nie jako Jego wywyższenie, ale tylko jako lokalne wstąpienie Chrystusa do nieba. Pan Zmartwychwstały zasiadł po prawicy Ojca i tylko tam można Go spotkać, a nie gdziekolwiek indziej. „Zmartwychwstały dnia trzeciego poszedł do nieba i tam (*illuc*) wzniósł swe ciało; stamtąd też (*inde*) przyjdzie sądzić żywych i umarłych; tam (*ibi*) przebywa obecnie, siedząc po prawicy Ojca” ¹³. Chrystus nie może stamtąd zstąpić, albowiem nie można mówić o cielesnej obecności Pana na ziemi aż

¹² Por. Klemens Aleksandryjski, Paed. 2, 2 (PG 8, 409), św. Hieronim, Com. Eph. 1, 1, 7 (PL 26, 450).

¹³ Augustyn, Sermon. 272 (PL 38, 1246).

do Jego powrotu w Paruzji przy końcu czasów; wtedy to, „przyjdzie tak, jak poszedł do nieba: w ten sam sposób i w tym samym ciele”¹⁴.

Jest to pojmowanie ciała Zmartwychwstałego Chrystusa tak bardzo realistyczne i tak dalece cielesne, że wymaga ono zlokalizowania w niebie i wymiarów czasowo-przestrzennych. Stąd też Augustyn ma poważne trudności w (należyтым) wyjaśnieniu obecności Chrystusa w Eucharystii. Uważa, że możliwe są tylko trzy formy obecności Chrystusa na świecie: jedną określa mianem splendoru lub majestatu, druga — to obecność cielesna i trzecia — obecność „przez wiarę”¹⁵. Gdy chodzi o pierwszą (opierającą się na bóstwie Chrystusa, który uczestniczy we wszechobecności Boga Ojca), to Jezus może być obecny wszędzie. Obecność cielesną Jezusa spotykamy tam, gdzie On przebywa aktualnie — po prawicy Ojca: jest to miejsce, którego nie może On w żadnym wypadku opuścić. „Wstąpił do nieba i nie ma Go tu”; o ile bowiem „według obecności majestatu mamy zawsze Chrystusa przy sobie, to gdy chodzi o obecność cielesną, On sam powiedział uczniom: nie będziecie Mnie mieli zawsze ze sobą”¹⁶. Gdy chodzi wreszcie o obecność wiary, Chrystus spotyka się duchowo w sercach ludzi wierzących.

Mimo to Augustyn okazuje się bardzo lękliwy, gdy chodzi o „obecność majestatu” Chrystusa (której będzie później bronił Szkot Eriugena, a następnie Luter w swej teorii wszechobecności), albowiem zdaje się ona zagrażać ludzkim wymiarom Chrystusa. Dlatego „wystrzegajmy się traktowania Chrystusa jako przebywającego gdziekolwiek i nie akcentujmy zanadto bóstwa człowieka tak, byśmy nie zagubili prawdy tegoż ciała”¹⁷. A ponieważ nie można mówić o „zstąpieniu” na ziemię Chrystusa, który wstąpił do nieba, nie pozostaje nic innego, jak uznać Eucharystię za nasze wstąpienie — zgromadzonej wspólnoty — do Zmartwychwstałego, który zasiada po prawicy Ojca, po to, aby się w Niego wcielić. Cały dynamizm Eucharystii cechuje to ustawiczne *sursum corda*; ciągle wznoszenie naszych serc do Pana; „skoro jesteś-

¹⁴ Augustyn, Ep. 187, (PL 35, 836).

¹⁵ Por. Augustyn, *Liber de fide et symb.* 6-7 (PL 40, 187—188). Słowa te cytuje chętnie Kalwin, *Inst. Rel. Chr.*, IV, 17, 26 (CR 30, 1025 n), by wykazać czysto duchową obecność Chrystusa.

¹⁶ Augustyn, *In Jo tract.* 50, 13 (PL 35, 1763). Również *Serm.* 361, 7 (PL 39, 1602), gdzie stwierdza: „Według obecności splendoru i bóstwa jest zawsze z Ojcem; według obecności cielesnej jest ponad wszelkimi niebiosami po prawicy Ojca; według obecności wiary jest we wszystkich chrześcijanach”

¹⁷ Augustyn, Ep. 187 (PL 35, 836).

my członkami Chrystusa i Jego Ciałem mamy wznosić serca aż do naszej Głowy, która jest w niebie, zasiadając po prawicy Ojca”¹⁹. To nasze wstępowanie, idące w ślad za Wniebowstąpieniem Chrystusa, stanowi samą specyfikę Eucharystii. Obecność realizuje się tu nie dzięki „zstępowaniu” Chrystusa na nasze ołtarze, lecz poprzez nasze „wstępowanie” do Chrystusa, który wstąpił na prawicę Ojca¹⁹.

Trzeba niewątpliwie uznać, iż Augustyn nie poddaje się całkowicie własnej logice, wysuwając na pierwsze miejsce powszechne przeświadczenie wiary, *sensus fidei*, oraz akcentując często rzeczywistą obecność Chrystusa w darach²⁰. Staje się jednak tym samym niekonsekwentny w stosowaniu zasad, jakie sam wcześniej ustalił, i naruszając w pewnym sensie logikę ze względu na swą wiarę.

3. Konsekwencje dla eucharystycznej obecności Chrystusa

Postawa św. Augustyna oraz niewystarczające wyjaśnienie, czym jest ciało Zmartwychwstałego, uwarunkowały ewolucję całej późniejszej teologii eucharystycznej. Według H. de Lubaca, „umieszczenie ciała Chrystusowego (w niebie) będzie w ciągu wieków główną przeszkodą dla realizmu sakramentalnego” jak też dla należytego wyjaśnienia realnej obecności Jezusa w Eucharystii²¹. Tezę Augustyna przyjmie, częściowo ją nawet radykalizując, późniejsza teologia nastawiona bardziej spirytualistycznie, od Ratramnusa w w. IX aż do Kalwina w w. XVI, poprzez Berengariusza w w. XI i Wiklifa w w. XIV²². Wszyscy oni zgadzają się

¹⁸ Augustyn, *Serm.* 227 (PL 38, 1100). Por. też *Serm. de sacr.* 3 (PL 46, 835 n); *Serm. de dom. pasch.* 3. Wcześniej (ok. 350 r.) kładł nacisk na to „wznoszenie serca” w odniesieniu do Eucharystii Cyryl Jerozolimski, *Cat. Myst.* 5, 4 (PG 33, 1112).

¹⁹ W liturgii rzymskiej wyraźna myśl o „wstępowaniu” występuje w modlitwie *Supplices te rogamus*: „Pokornie Cię błagamy... niech Twój święty Anioł zanieś tę ofiarę na ołtarz w niebie przed oblicze Boskiego Majestatu Twego”. Jest to modlitwa pojawiająca się już u św. Ambrożego, *De Sacr.* 4, 27 (PL 16, 464). Por. J. A. Jungmann, *El sacrificio de la Misa*, Madrid 1951, ss. 85 nn, 852 nn.

²⁰ Por. np. *In Jo trat.* 27, 9 (PL 35, 1618). Niekiedy Augustyn posługuje się, chcąc wyjaśnić obecność Chrystusa w Eucharystii, obrazem ziemi jako „podnóżka Jego stóp”. Ten klucz pozwala mu mówić o obecności Ciała Chrystusowego na świecie. Por. *Enarr. in Ps* 98, 9 (PL 37, 1264); *Serm 6 de sacr.* (PL 46, 835).

²¹ H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, Paris 1949, 150. Por. też G. Martelet, *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek*, W-wa 1976, 135 nn.

²² Por. np. takie wypowiedzi Wiklifa: „Przez Wniebowstąpienie Chrystus nie porusza się już w niebie, ani też nie jest na ziemi: jedynie Jego

co do tego, że Chrystus jest w niebie i dlatego nie może być rzeczywiście i prawdziwie obecny na ziemi, w Eucharystii, która polega, ze swej strony, na mocy, na sile, lub na Duchu, jakiego Chrystus Zmartwychwstały daje zgromadzonej wspólnocie.

Jednak dopiero Kalwin doprowadzi do pełnego radykalizmu postawę św. Augustyna. O ile mianowicie Luter — w sposób podobny do teologii katolickiej podtrzymywał zasadniczo „zastępującą” koncepcję Eucharystii, zgodnie z którą Chrystus „zstępuje” z nieba lub z prawicy Ojca, aby uobecnić się rzeczywiście na ołtarzu, Kalwin głosił koncepcję radykalnie „wstępującą” tajemnicy eucharystycznej. O ile w koncepcji katolickiej (podobnie zresztą jak u Lutera) Eucharystię ujmuje się zasadniczo z punktu widzenia Wcielenia, akcentując obecność Chrystusa poprzez Jego włączenie się w czas i przestrzeń, to — według Kalwina — Eucharystia powinna być ujmowana z punktu widzenia zmartwychwstania-wniebowstąpienia Jezusa.

Ze względu na swój skrajny augustynizm Kalwin kładł szczególny nacisk na obecność Chrystusa w niebie, gdzie On się znajduje w „swoim ciełe i kościach, które można dotykać i widzieć. A odejście czy wstąpienie nie oznacza jakiegoś przejawu nieobecności czy oddalenia się, lecz urzeczywistnia faktycznie to, co te słowa oznaczają”²³. Tak dalece, że to człowieczeństwo i ciało, jakie wziął z naszego ciała, wywyższył na niebiosy, zabierając je nam i umożliwiając im moralnie wniebowstąpienie, ale nie zmieniając przy tym ich natury²⁴.

Chrystus nie może jednak, według Kalwina, zstąpić z nieba aż do końca czasów i dlatego nie może z nami przebywać; nie można zatem sądzić, że zstępuje na nasze ołtarze tak, jak kiedyś zstąpił do żłóbka lub został przybity do krzyża. Przyjawszy, że Chrystus, na skutek Wniebowstąpienia, „ma swe mieszkanie w niebie” i tam się konkretnie znajduje²⁵, trzeba stwierdzić, iż Jego obecność na ziemi może mieć jedynie charakter „duchowy”, to znaczy: jest On obecny poprzez Ducha, a także poprzez moc i siłę jakie z Niego emanują. Tylko Duch zstępuje do nas i zespała nas; On też daje impuls do „wstępowania” ku niebu wspólnoty zespolonej, unosząc

moc uobecnia się na ziemi tak, jak moc króla, który wydaje rozkazy swoim delegatom”: *De Euchar. trat maior* (wyd. Loserth, Frankfurt 1966), 308. „Chrystus cielesnie przebywa w ojczyźnie, zgodnie ze swą substancją”, a na ziemi tylko „sakramentalnie lub w znaku”: *Serm. 24 (Sermones I, Frankfurt 1966), 164.*

²³ J. Kalwin, *Inst. Rel. Chr.* IV, 17, 26 (Corp. Ref. 30, 1026).

²⁴ Tamże, IV, 17, 18 (Corp. Ref. 30, 1017). Por. też *Petit Traicté de la Sainte Cene* (Corp. Ref. 35, 452).

²⁵ J. Kalwin, *Inst. Rel. Chr.* IV, 17, 27 (Corp. Ref. 30, 1026).

ją aż do Chrystusa zasiadającego po prawicy Ojca. Jedyne dzięki temu wstępowaniu Kościoła aż do Zmartwychwstałego realizuje się obecność Chrystusa w nas i nasza w Chrystusie, która ma charakter spotkania i formę dynamiczną. Stąd wynika wartość, jaką Kalwin, podobnie jak Augustyn, przypisuje *sursum corda* (w górę serca), mającego wyrażać cały dynamizm celebracji eucharystycznej, albowiem „samo Pismo, gdy opowiada nam dokładnie o wniebowstąpieniu Chrystusa, każe nam — gdy ukazuje odsunięcie się sprzed naszych oczu i naszej ziemskiej rzeczywistości obecności Jego ciała — wznieść nasze umysły, odrzucając od siebie wszelkie myślenie cielesne skierować je w niebo i tam Go szukać, siedzącego po prawicy Ojca”²⁶. W konsekwencji, na ziemi pozostaje już tylko obecność czysto duchowa.

Również eucharystyczne spożywanie ciała i krwi Jezusa ma charakter metaforyczny, duchowy, co się zbiega zasadniczo ze spotkaniem w wierze z osobą Zmartwychwstałego. Trzeba niewątpliwie stwierdzić, że dla Kalwina ta obopólna obecność: Zmartwychwstałego w niebie dla (Jego) wspólnoty i tejże wspólnoty poprzez (jej) „wniebowstępowanie”, nie sprowadza się wyłącznie do czystej konfrontacji czy spotkania „twarzą w twarz” różnych osób, ale jest to rzeczywiste nasze wcielenie w Pana Zmartwychwstałego. Chrystus daje nam więc swoje Ciało w miarę, jak — dając nam swego Ducha — podnosi nas, aż staniemy się Jego Ciałem, przyjmując nas i wcielając w siebie. A dzieje się tak, według Kalwina, dlatego, że Chrystus w jakiejś mierze „nas pożywa” lub wciela w siebie, zamiast tego, byśmy my Go pożywali i wcielali.

4. Ku właściwemu ujęciu Wniebowstąpienia Chrystusa i tajemnicy eucharystycznej

Właściwe ujęcie tajemnicy eucharystycznej wymaga rewizji teologicznej na płaszczyźnie i w ramach następujących aspektów:

a) Chodzi najpierw o przewyciężenie wszelkich rodzajów redukcjonizmu zmartwychwstania Jezusa do wniebowstąpienia lokalnego, zmartwychwstanie Jezusa, stanowiące jedyny klucz do właściwego zrozumienia Eucharystii, nie może być pojmowane lub wyobrażane sobie jako zwykłe wzniesienie się z ziemi do nieba, albo z jakiegoś miejsca ziemskiego do innego wyższego; jest ono przede wszystkim pełnym włączeniem Jezusa w tajemnicę Boga. Zmartwychwstając, Jezus „idzie do Ojca” — zgodnie z wyrażeniem powtarzanym tak często przez Jana. Bardziej niż wejściem

²⁶ Tamże, IV, 17, 36 (Corp. Ref. 30, 1039).

do nieba, Zmartwychwstanie, podobnie jak Wniebowstąpienie, jest definitywnym przejściem do tej ostatecznej przyszłości, jaką stanowi królestwo Boga lub nowe stworzenie jakie sam Zmartwychwstały inauguruje faktem swego zmartwychwstania). Królestwo i nowe stworzenie, które są ostatecznie niczym innym, jak samym Bogiem, który jest „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28; por. Kol 3, 11).

To definitywne „wcielenie” Chrystusa w Ojca Niebieskiego (w jakim dochodzi do szczytu tajemnica Wcielenia) czyni z Jezusa nie jakąś osobę odrębną ale zupełnie nową rzeczywistość, „ciało duchowe” (jak mówi Paweł w 1 Kor 15, 44-47). I dlatego, „skoro tenże Adam (Człowiek) jest duchowy (dzięki Zmartwychwstaniu), wypada, by zarówno narodzenie, jak i pożywanie było duchowe”: narodzenie dokonuje się poprzez wodę i Ducha, a pokarmem jest sam Chleb żywota²⁷. Dlatego też ciało i krew Jezusa, obecne w Eucharystii, nie są już ciałem i krwią Jezusa historycznego, ziemskiego, lecz rzeczywistością nową, uduchowioną poprzez Zmartwychwstanie.

b) Obecność Pana Zmartwychwstałego w Eucharystii nie jest zwykłą obecnością lokalną, lecz obecnością wspólnoty lub wszczępienia, która się realizuje drogą stopniowego „zageszczania”. Będąc rzeczywistością „pneumatyczną”, duchową, Zmartwychwstały przekracza wszelkie uwarunkowania czasu i przestrzeni, właściwe bytowaniu historycznemu, obejmując je sobą i nie dając im ogarnąć siebie. W rzeczy samej Chrystus jest Panem nie dlatego, że jest obecny w jakiejś przestrzeni czy chwili podległej Jego władzy, mocy lub fizycznej obecności, ani też jako ten, kto panuje nad rzeczywistością stworzoną spoza niej samej (z nieba), lecz jest Panem jako Ożywiciel, albowiem wciela rzeczywistość stworzoną i czyni ją swoją. Chodzi zatem o panowanie właściwe głowie, która na swój sposób obejmuje i przenika własnym życiem całe ciało, konstytuując je właśnie jako ciało; mniej zaś o panowanie typowe dla króla czy pana, mającego władzę i kierującego swymi podwładnymi.

Wszystko to oznacza, że wniebowstąpienie (i zmartwychwstanie) Chrystusa jest tajemnicą głębszą od jakiejkolwiek przestrzennej lokalizacji Pana na wysokości, w jakimś miejscu ukrytym (jak sądził Kalwin), lub też od zwykłego zstąpienia Jezusa już Zmartwychwstałego na naszą ziemię poprzez jakiś rodzaj wszechobecności przestrzennej Pana przebywającego w określonym miejscu (tendencja teologii katolickiej) lub też dzięki wielowymiarowej

²⁷ Jan Damasceński, *De Fide ort.* 4, 13 (PG 94, 1138).

obecności Chrystusa na mocy Jego Bożej wszechobecności (zgodnie ze znaną teorią Lutra o wszechobecności, głoszoną, jako wyraźna reakcja na teorię Kalwina w wyniku Dysputy Marburgskiej w 1520 r.). Chyba najbardziej przybliżonym ujęciem tego, co oznacza Wniebowstąpienie, są słowa Listu do Efezjan (4, 10), w których się stwierdza, że Chrystus „wstąpił ponad wszystkie niebiosy, aby wszystko napełnić”. Chodzi więc we Wniebowstąpieniu nie o jakieś oddalenie się Jezusa, o jakieś Jego pójście czy odejście z jednego miejsca w inne, lecz o zespolenie wszystkiego ze sobą: ze swą potężną i ożywczą obecnością, i o ogarnięcie wszystkiego poprzez włączenie go w siebie w progresywnej dynamice, która osiągnie swą pełnię poprzez ostateczne przekształcenie (lub „przemienienie”) całej rzeczywistości i jej definitywne przeobrażenie w „ciało” Chrystusa. Nie na próżno ten sam List do Efezjan mówi w dalszym ciągu o stopniowym „budowaniu Ciała Chrystusowego” aż dojdzie się do „miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4, 12-13. 15-16). W rzeczy samej, według Jana, Zmartwychwstały nie odchodzi, lecz „pozostaje”: „nie zostawię was sierotami: Przyjdę do was” (J 14, 18. 23) i przebywa wraz ze swymi uczniami przez wszystkie dni aż do końca czasów (Mt 28, 20). Staje się więc o wiele bliższy swoim uczniom, aniżeli wtedy, gdy przebywał na ziemi, albowiem Jego obecność jest ogarniająca: nie tylko pozostaje z nami, ale zwłaszcza w nas (por. J 14, 20. 23; 17, 23. 26), a my w Nim (J 14, 20; 17, 21).

Jak zatem należy pojmować tajemnicę obecności Pana w Eucharystii? Z pewnością nie w kategoriach obecności przestrzennej: Chrystus zlokalizowany w niebie zstępuje, by się znaleźć w Eucharystii. Byłaby to wszechobecność lokalna, jaką sam Tomasz z Akwinu zdecydowanie odrzucał²⁸. Należałoby raczej myśleć o obecności niestatycznej (kogoś, kto przebywa przed nami), lecz realizowanej poprzez nasze wcielenie, wraz z całą rzeczywisto-

²⁸ Tomasz zauważa, że w Eucharystii nie dokonuje się żadne przemieszczenie lokalne Chrystusa z nieba na ziemię, ani z jednego miejsca w inne na skutek przeniesienia postaci sakramentalnych lub Sakramentu. Por. STh III, q. 76. a. 6. Odrzuca także „opisową” obecność Chrystusa w Eucharystii, która wyrażałaby się w tym, że Jezus byłby „określony” lub ograniczony postaciami eucharystycznymi; odrzuca wreszcie obecność „definitywną”, a więc taką, jaką dusza jest obecna w ciele (według ujęcia klasycznego, skoro duch nie może zawierać się w materii, w przypadku duszy trzeba by mówić o jej uwięzieniu w ciele). Por. STh III, q. 76, a. 5 (zob. też a. 1 i 6). Przyjmuje natomiast obecność Chrystusa „na kształt substancji” (*per modum substantiae*): tak, jak istota czy substancja powszechna przekracza konkretną rzeczywistość i nie daje się zlokalizować w określonym punkcie, lecz konkretyzuje się i uobecnia w każdym indywiduum, w którym faktycznie występuje. Por. STh III, q. 76, a. 4 i 5.

ścią stworzoną, w Chrystusa Zmartwychwstałego, albo o „obecności komunii”. Chrystus jest obecny nie drogą wcielenia się w czas i przestrzeń, lecz poprzez wylanie samego siebie, swej pełni osobowej — obecnością wszechogarniającą, która wciela w siebie całą rzeczywistość, stając się tym samym w niej obecną i uobecniając ją w sobie. Chodzi więc o obecność, poprzez którą Zmartwychwstały włącza w siebie historię i świat, ożywiając je i ustalając ścisłą więź (*communio*) całej rzeczywistości ze sobą.

Istnieją jednak w tej obecności komunii i wcielenia (będącej jedyną formą, w jakiej Zmartwychwstały jako dawca życia może wykonywać swe panowanie nad światem i historią) różne stopnie, albowiem nie wszystkie członki są wszczepione na równi także w organizm ludzki: jedne są bardziej marginesowe, podczas gdy inne spełniają rolę istotną i niezastąpioną. Podobnie dzieje się też z obecnością Pana w świecie i w stworzeniu: jest to obecność rzeczywista i prawdziwa, a nie metaforyczna, ale zakryta, niejasna, dosyć często niedostrzegalna i nie dostrzegana, przeobrażająca się niejednokrotnie w „nieobecność” (nie samą w sobie — albowiem taka nie występuje, gdy chodzi o Zmartwychwstałego — ale dla nas lub nas dla Niego). Obecność Chrystusa osiąga wyższy stopień w Jego wspólnotcie: tam, gdzie dwaj lub trzej gromadzą się w Jego imię (por. Mt 18, 20), lub gdzie rozbrzmiewa Jego słowo, słyszy się głos i widzi gesty Pana. Ta zaś obecność wspólnotowa osiąga swą pełnię w tym momencie szczytowym i źródłowym, kiedy to dana wspólnota gromadzi się na uczcie eucharystycznej, dzieląc dary stworzenia jako najwyższy znak ciała wydanego i krwi Pańskiej przelanej²⁹, które stają się w ten sposób obecne z całą mocą i wyrazistością najpierw we wspólnotcie, która jest Ciałem Chrystusa (i jako takie — sakramentem wydania i rozlania swego Pana) oraz miejscem darów tej wspólnoty — chleba i wina. Eucharystia jest więc tym wydarzeniem, w którym dokonuje się z całą mocą i wyrazistością wszczepienie człowieka i świata w Chrystusa, ich rzeczywista przemiana („przeistoczenie”) w Jego ciało (choćby tylko zaczątkowe), a tym samym realizuje się Jego rzeczywista obecność jako Głowy w swoim Ciele na równi z naszym udziałem, jako członków, w „ciele i krwi” Głowy za pośrednictwem Kościoła i darów (lub przez wspólnotę z Kościołem i darami).

²⁹ Słusznie Sobór Watykański II (por. KL 7), jak i enc. *Mysterium Fidei* (por. AAS 57 (1965) 762-4) kładą nacisk na istnienie różnych stopni obecności Chrystusa w świecie, z których najwyższym jest Jego obecność eucharystyczna. Ta ostatnia nazywa się obecnością „rzeczywistą nie przez wykluczenie, jakoby inne nie były rzeczywiste, lecz przez antonomazję”

c) Ta obecność Chrystusa, rozumiana jako komunია lub wszczę-
 pienie, winna być traktowana jako zapoczątkowanie w Eucharystii
 obecności Pana w jej pełni eschatologicznej; zawiera też ona w
 sobie dogłębne wyczucie eklezjalne tajemnicy eucharystycznej.
 W rzeczy samej, pełna przemiana całego kosmosu w Ciało Chry-
 stusa i jego wszczępienie w Zmartwychwstałego zrealizuje się do-
 piero w przyszłości eschatologicznej, kiedy wszystko zostanie prze-
 mienione w Chrystusa całkowitego. Tymczasem, jak mówi Augu-
 styn, nie spożywamy już ciała Jezusa, albowiem jesteśmy Jego
 Ciałem. Do tego właśnie przekształcenia naszego, wraz z całą
 rzeczywistością stworzoną, w Ciało Chrystusa zmierza Eucharystia,
 będąc z natury swej tym ostatecznym przeobrażeniem ludz-
 kości i stworzenia w Ciało pełni Chrystusowej, które się zapoczątko-
 wuje w tajemnicy eucharystycznej (przeobrażeniem, jak widać,
 wcale nie metaforycznym, ale rzeczywistym i substancjalnym,
 które realizuje się jednak w Eucharystii jedynie zaczątkowo, a nie
 w pełni wszechświata; zaczątkiem jest tu wspólnota kościelna, bę-
 dąca załącznikiem ludzkości, a także Chleb i Wino — jako zaczątki
 kosmosu i całego stworzenia).

W tym ujęciu należałoby przyznać rację Kalwinowi, gdy nale-
 gał on na to, że Eucharystia *czyni* z nas Ciało Chrystusa, to znaczy,
 gdy akcentował eklezjalny jej wymiar. Nie ulega wątpliwości, że
 Eucharystia zawiera w sobie nasze przekształcenie (a nie tylko
 darów) w Ciało Chrystusa. Nie można jednak twierdzić, że nasza
 „konsekracja” czy „transsubstancjacja” w Ciało Chrystusa jest
 ważniejsza od konsekracji czy przemienienia darów. Jasne jest
 przynajmniej tyle, że nasze przemienienie zależy całkowicie od
 przemienienia darów”³⁰. A przecież ten wymiar Ciała (eklezjalne-
 go) Chrystusa jako ostatecznej czy głębszej rzeczywistości eucha-
 rystycznej bywał zapominany w teologii Eucharystii. Jedno ze
 źródeł tego zapominania o eklezjalnym wymiarze polegało na poj-
 mowaniu obecności eucharystycznej na podstawie indywidualnej

(*Myst. Fidei*, 764). Stwierdzenia te wykluczają, same przez się, myśl, by
 wyłącznie Eucharystia była obecnością Chrystusa z racji Jego „zstąpienia”
 z nieba, gdy tymczasem poza nią przeważałoby nieobecność Chrystusa, spo-
 wodowana Jego oddaleniem się od ziemi poprzez Wniebowstąpienie. A prze-
 cież właśnie Wniebowstąpienie powoduje nie nieobecność, ale faktyczną
 obecność Zmartwychwstałego, chociaż ta ma miejsce zgodnie z różnymi
 stopniami i z różnym natężeniem.

³⁰ Już teologia średniowieczna (zwłaszcza Hugo od św. Wiktora i sam
 Piotr Lombard) mówiła o Ciele Chrystusa-Kościola jako o *res sacramenti*
 lub *res ultima*, tzn. jako o rzeczywistości ostatecznej i głębszej od tajemni-
 cy eucharystycznej. Do tego właśnie Ciała (kościelnego) zmierza ostatecz-
 nie obecność i dar ciała (osobistego) i krwi Pana. Por. B. Neuenheuser,
l'Eucharistie, Paris 1966, 68 nn.

realności Jezusa historycznego (wobec którego wierzący staje także indywidualnie), rozumianej jako obecność Chrystusa Zmartwychwstałego wraz z Jego osobowością otwartą i obejmującą, która pozwala nam mówić — bez najmniejszego pomniejszenia Jego bytu czy też realności osobowej — o wszczępieniu w Jego osobę i o tym szerszym ciele, jakie — według Pawła — obejmuje człowieka i stworzenie.

Niemniej jest rzeczą pewną, że nie jesteśmy jeszcze — jak to głosił Kalwin — w eschatologii, i dlatego obecność wspólnoty realizuje się jakby pod zasłoną znaków. Stąd też bycie czy stawanie się Jego Ciałem dokonuje się pod znakiem pożywania Jego Ciała³¹. Augustyn trafnie to ujmuje, idąc śladami czwartej Ewangelii: „Wytrwajcie we Mnie, a Ja będę trwał w was” (J 15, 3-6; por. 6, 56: formuła ta pojawia się w kontekście winnego krzewu podczas Ostatniej Wieczery oraz w kontekście Chleba życia, a więc tym samym w odniesieniu do Eucharystii), albo też jako nasze życie w Nim, a Jego w nas (por. J 14, 20; 17, 21; zob. 6, 57). Albowiem „w Nim przebywamy, kiedy jesteśmy Jego członkami; On w nas przebywa, gdy jesteśmy Jego świątynią”³², tak że spożywanie eucharystyczne zawiera oba te wymiary i jest niemożliwe bez tego podwójnego odniesienia: „jest to pożywanie, w którym się spożywa i pije ten oto pokarm: trwanie w Chrystusie i trzymanie się Go, aby być kimś jednym z Nim”³³.

d) Wreszcie Wniebowstąpienie nie pozwala, w tej perspektywie, na pojmowanie Eucharystii jako zwykłego wzniesienia się w „górze” „Mężowie z Galilei, dlaczego stoicie i wpatrujecie się w niego?” (Dz 1, 11). Zmartwychwstanie Jezusa i Jego obecność eucharystyczna umieszczają nas raczej wobec zajęć codziennych, zobowiązując do stawiania czoła otaczającej nas rzeczywistości ziemskiej. Jeżeli Eucharystia jest nie samym tylko indywidual-

³¹ Niektórzy Ojcowie interpretują w duchu eucharystycznym ustęp z Ef 5, 23-31, mówiący o Chrystusie jako o „Głowie Kościoła i zbawcy swego Ciała” (jak oblubieniec dla oblubienicy i mąż dla żony, w. 23), albowiem „nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz każdy je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus — Kościół, bo jesteśmy członkami Jego Ciała” (w. 29 n). Jan Chryzostom komentuje: „Mamy ciało i członki z Jego ciała i kości”. „Dlatego zamieszkał z nami i wszczępił w nas jakby zaczyn swoje własne Ciało, abyśmy stawali się całością — jak Ciało zespolone z Głową”; In Jo hom. 46M 3 (PG 59, 260). A Fulgencjusz z Ruspe (komentując ten sam ustęp): „wtedy każdy zaczyna być uczestnikiem tego jedyne go Chleba, kiedy staje się członkiem tej jedynej Głowy”: Ep 12, 25 (PL 65, 391).

³² Augustyn, In Jo tract. 27, 6 (PL 35, 1618); por. też Serm. 71, 11 (PL 38, 453); De Civ. Dei 21, 25 (PL 41, 741).

³³ Augustyn, In Jo tract. 26, 18 (PL 35, 1614).

nym spotkaniem człowieka wierzącego z Chrystusem, ale zawiera, jako coś istotnego, także eklezjalny wymiar Ciała Chrystusowego, to nie ulega wątpliwości, iż pobudza nas ona do realizowania w świecie tego samego „budowania Ciała Chrystusa”, jakie dokonuje się w celebracji eucharystycznej, a tym samym do przeobrażania całej rzeczywistości w Ciało Pana Zmartwychwstałego. Taki to właśnie trud i działanie powoduje Wniebowstąpienie u samych początków historii Kościoła. Nie bez powodu Wniebowstąpienie Chrystusa otwiera pierwszą stronę Dziejów Apostolskich czyli historii i codziennej pracy wspólnoty chrześcijańskiej w świecie — jako wysiłku podejmowanego na rzecz przekształcenia siebie i wszechświata w Ciało Chrystusa. Nie chodzi więc o zapominanie o pracy doczesnej, aby szukać poza tym światem Zmartwychwstałego; chodzi raczej o to, by być korytem i narzędziem zbawczej obecności Pana w świecie aż do Jego chwalebного ukazania się.

Z drugiej strony ten wysiłek Kościoła, aby żyć na świecie jako „ciało zintegrowane” dzięki wydaniu i ofierze swej Głowy — Chrystusa, stanowi nową ofiarę chrześcijańską, która włącza się w Jezusa w Eucharystii, albowiem „najznakomitszą ofiarą, jaką ma (Chrystus), jesteście my sami”³⁴, „taka zaś jest ofiara chrześcijańska: kształtowanie siebie, mimo wielkiej ilości członków, w jedno Ciało Chrystusa” tak dalece, by „całe to odkupione państwo, to jest zgromadzenie i społeczność świętych, jako powszechna ofiara, zostało ofiarowane Bogu przez Wielkiego Kapłana, który w męce ofiarował także samego siebie za nas”³⁵.

Dzięki swemu oddaniu i swej osobistej ofierze (uwiecznionej poprzez Zmartwychwstanie) Jezus integruje ze sobą i czyni swoją — poprzez przemianę będącą równocześnie ofiarą — ludzkość, a w niej wszechświat, aż przekształcą się one wreszcie w Jego Ciało w pełni królestwa Bożego. A przecież ta „jedyna i przedziwna przemiana”³⁶, mająca charakter wybitnie eschatologiczny, która dopiero w definitywnej przyszłości osiągnie swój punkt kulminacyjny, zapoczątkowuje się faktycznie w tajemnicy eucharystycznej, w której wspólnota ludzka zostaje konsekrowana i przeobrażona w Ciało Chrystusa — jako zaczątki całkowitego Ciała Pana — i w której dary — chleb i wino jako owoce ziemi, a zarazem dzieło techniki i kultury ludzkiej — zostają równie rzeczywiście prze-

³⁴ Augustyn, *De Civ. Dei* 19, 23 (PL 41, 655).

³⁵ Tamże, 10, 6 (PL 41, 284).

³⁶ Por. Sob. Trydencki: DS 1652.

mienione (także jako zaczątki) w Ciało Chrystusa, które ogarnie ostatecznie cały wszechświat.

Ta właśnie prawda kryje się — ponad czy poza pojmowaniem Eucharystii jako „zstępowania” lub też „wstępowania” — jako wieczna wartość tej tajemnicy będącej nie tylko sercem Kościoła, ale także, jak to ujął Teilhard de Chardin, „sercem świata”

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**