

KS. JANUSZ LEKAN

## OBECNOŚĆ ZBAWICIELA W EUCHARYSTII W ŚWIETLE PRAWDY O JEGO ZMARTWYCHWSTANIU I WNIEBOWSTĄPIENIU

Prawda o Wniebowstąpieniu Chrystusa, zawarta w sformułowaniu „wstał do nieba i siedzi po prawicy Ojca”, została na trwałe włączona do wyznań wiary na początku III wieku, co potwierdza tradycja apostołowa św. Hipolita czy najstarsze *credo* Kościoła rzymskiego<sup>1</sup>. Znaczenie teologiczne tej prawdy podkreśla przede wszystkim wywyższenie i uwielbienie Jezusa. Wniebowstąpienie przedłuża Jego triumf nad grzechem i śmiercią w Zmartwychwstaniu, ubogacając go o wymiar ponadziemski i kosmiczny. Z jednej strony jest to sposób wyrażenia braku fizycznej, dotykanej obecności Jezusa na tym świecie, a z drugiej, Jego wywyższenie ponad to, co materialne i ziemskie, i całkowite zjednoczenie z Bogiem, co ukazują cytowane przed chwilą słowa *credo*<sup>2</sup>.

Niewątpliwie Wniebowstąpienie Chrystusa jest wydarzeniem ściśle związanym z Jego Zmartwychwstaniem. Trudno bowiem myśleć, by Jezus ukrywał się w nieznanym miejscu przez czterdzieści dni, skąd miałby po ich upływie wstąpić ostatecznie do nieba. Faktycznie, dla św. Jana Jezus wstępuje już w Zmartwychwstaniu, gdyż to ostatnie apostoł określa „iść” lub „wstępować do Ojca” (por. J 13, 31-33. 36; 14, 2. 28; 16, 5. 10. 28; 20, 17)<sup>3</sup>. Tę samą ideę wyraża

---

Ks. dr hab. JANUSZ LEKAN – kierownik Katedry Chrystologii w Instytucie Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologii KUL; adres do korespondencji: Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: jlekan@kul.lublin.pl

<sup>1</sup> Por. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 127 nn. Wyrażenie to obecne jest w Składzie Apostolskim (koniec II w.) i w wyznaniach wschodnich przedniejskich (np. wyznanie Euzebiusza z Cezarei, ok. 300 r.). Por. także BF IX, 4. 6.

<sup>2</sup> Por. F. Pastor, *Ascensión*, w: F. Fernández Ramos (red.), *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Burgos 2001, s. 103-104.

<sup>3</sup> Wniebowstąpienie w perspektywie teologii biblijnej zob.: P. Benoit, *Wniebowstąpie-*

porównanie stosowane przez Kościół pierwotny pomiędzy perspektywą rezurekcyjną a perspektywą wywyższenia. Nasuwa się tu jednak proste pytanie: czy prawda o Wniebowstąpieniu ubogaca jakoś prawdę o Zmartwychwstaniu? Jeśli o Wniebowstąpieniu myślimy jedynie w kluczu miejsca, jako przejście z przestrzeni ziemi do przestrzeni nieba, to takie myślenie nic nowego nie wniesie. Natomiast może być ubogacaniem, gdy ujmemy oba wydarzenia jako pełne i ostateczne zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią i jako panowanie Zmartwychwstałego, które obejmuje i przepelnia całą rzeczywistość Jego zbawczą obecnością. Widać to w przepowiadaniu pierwszych chrześcijan, gdzie Wniebowstąpienie czy wywyższenie Jezusa i Jego obecność na prawicy Ojca łączone jest ściśle ze zwycięstwem nad Jego przeciwnikami umieszczonymi teraz jako podnózek u Jego stóp. Takie też wydaje się być umieszczenie w *Credo* Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia pomiędzy zstąpieniem do piekieł i przyjściem, by sądzić żywych i umarłych<sup>4</sup>.

Warto zaznaczyć, iż u Ojców apostoelskich nie znajdziemy wzmianek o Wniebowstąpieniu Jezusa w sensie miejsca (jak u św. Łukasza). Jedynie św. Justyn i św. Ireneusz sporadycznie odnoszą się wprost do Wniebowstąpienia Jezusa. Jednym z powodów tego rozdzielenia Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia może być zwalczanie doketyzmu, który zaprzeczał prawdziwości ciała Jezusa. Stąd obrona wiary przeciw prądom doketyzmu wyraziła się w mocniejszym akcencie na cielesność Jezusa, włącznie z ciałem zmartwychwstałym. W konsekwencji wywyższenie Jezusa na prawicę Ojca zaczyna być ujmowane przede wszystkim jako wniebowstąpienie ciała z ziemi do nieba<sup>5</sup>.

Przedmiotem tego studium jest sposób rozumienia prawdy o Wniebowstąpieniu w dzisiejszym języku religijnym i teologicznym oraz wpływ tego pojmowania na rozumienie obecności Chrystusa w Eucharystii.

---

nie, w: X. L é o n - D u f o u r, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań–Warszawa 1982, s. 1053-1058. Por. M. G e s t e i r a, *La Eucaristía y la Ascensión de Cristo*, „Communio” 5(1983), s. 56-59.

<sup>4</sup> Takiego zdania jest np. Kelly. Por. *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 184. Ze swej strony G. Lohfink zauważa, iż w Kościołach Wschodnich dopiero od średniowiecza pojawia się ikonograficzne przedstawienie „anástasis” Jezusa, czyli Jego Zmartwychwstania czy Wniebowstąpienia, wcześniej zaś istnieją jedynie ikony zstąpienia Chrystusa do otchłani, ukazujące w ten sposób Jego Zmartwychwstanie jako ożywiający i wyzwalający tych, którzy byli poddani władzy grzechu i śmierci, jak i też włączający ich w zwycięstwo i ostateczny triumf Jezusa. Por. G. L o h f i n k, *Die Himmelfahrt Jesu*, München 1971, s. 13.

<sup>5</sup> Por. A. O r b e, *Cristología gnóstica*, t. II, Madrid 1976, s. 519-573.

## I. EUCHARYSTIA–WNIEBOWSTĄPIENIE

Podobnie jak mówimy o chrystologii zstępującej i chrystologii wstępującej, tak również Eucharystia może być rozważana z punktu widzenia kategorii zstępowania lub wstępowania, czyli z perspektywy Wcielenia lub perspektywy Wniebowstąpienia Chrystusa. Jest rzeczą oczywistą, iż ten podwójny dynamizm zstępowania i wstępowania nie może być rozumiany jako przeciwieństwo, lecz jako wzajemne dopełnienie. Można jednak mówić o dwóch różnych perspektywach ujmowania misterium eucharystycznego. Jakie skutki przynosi to dla teologii Eucharystii?

Teologia Eucharystii, która jako punkt wyjścia przyjmie przeszłość Jezusa historycznego, będzie dążyć do cielesnego rozumienia obecności Chrystusa w Eucharystii, obecności Jego ciała, które jest prawdziwe w sensie fizycznym, jako narodzone z Maryi Dziewicy (jak podaje hymn: *Ave verum corpus natum ex Maria Virgine*). W tym ujęciu Osoba Jezusa, określona przez Jego cielesność i wynikające z tego umiejscowienie pomiędzy współrzędnymi czasu i przestrzeni, zostaje zredukowana do wąskich granic swojej indywidualności. Eucharystia będzie wtedy spotkaniem czysto indywidualnym pomiędzy Osobą Jezusa i osobą człowieka wierzącego, z zapomnieniem o rzeczywistości Mistycznego Ciała Kościoła. Wydaje się, że taka koncepcja stała się na przestrzeni wieków przyczyną niewłaściwego do końca rozumienia misterium Eucharystii.

Drugie ujęcie tajemnicy Eucharystii, które za punkt wyjścia przyjmuje Zmartwychwstanie jako aktualny stan Chrystusa, sprzyja bardziej duchowemu (choć nie mniej rzeczywistemu), a mniej cielesnemu rozumieniu eucharystycznej obecności Chrystusa. Zaletą tego ujęcia jest też widzenie bardziej personalistyczne, a mniej rzeczowe Ciała i Krwi Zmartwychwstałego. Rozumienie bowiem Eucharystii w świetle Chrystusa eschatologicznego, całego, Jego pełni (por. Ef 4, 13), co obejmuje Chrystusa Pana jako Głowę i Kościół jako Jego Ciało, pozwala nam widzieć Ucztę Eucharystyczną jako antycypację i personalizację przyszłej pełni: nowego stworzenia i uczty Królestwa (tak jak rozumiał to Jezus). W konsekwencji dochodzimy do bardziej eklezyjalnego rozumienia misterium Eucharystii. Wynika to z tego, iż ciało Chrystusa zmartwychwstałego nie jest już ograniczone cielesnością w wymiarze materialnym, a przez to wpisane w przestrzeń i czas, lecz jako ciało „ekspansywne” jest zdolne przekraczać granice swojej własnej indywidualności (ale jej nie tracąc) i otworzyć się ku pełni (gr. *pléroma*) swojego ciała-Kościół. To „otwarcie się” (albo „rozlanie się”), jakiego Zmartwychwstały może dokonywać przekraczając wszelkie granice (łącznie z granicą własnej indywidualności) nie jest niczym innym jak pełną realizacją

swojego Ciała wydanego i swojej Krwi wylanej, innymi słowy, pełnej ofiary i wydania samego siebie, jakie charakteryzowały historyczną egzystencję Jezusa i Jego oddanie się aż po śmierć (pro-egzystencja)<sup>6</sup>.

## II. RELACJA EUCHARYSTIA–ZMARTWYCHWSTANIE W UJĘCIU BIBLIJNYM I OJCÓW KOŚCIOŁA

W ujęciu synoptyków słowa Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy posiadają także znaczenie eschatologiczne. Jezus nawiązuje w nich nie tylko do bliskiej śmierci, ale również do przyszłej uczt w Królestwie Bożym. Słowa Jezusa są słowami mocnej nadziei uczestniczenia wkrótce i to na sposób szczególny w pełni Królestwa, co dla Niego przyjmie formę Zmartwychwstania<sup>7</sup>. Ze swej strony św. Jan ukazuje paralelizm istniejący pomiędzy ucztą Królestwa (Łk 22, 29) a życiem, jakiego Ojciec udziela Synowi, a Ten, jako Pan życia, przekazuje swoim uczniom (J 6, 57-58; 17, 23). Z drugiej strony Ewangelista uwypukla uwielbienie Jezusa w kontekście Ostatniej Wieczerzy (J 13, 31-32; 17, 1-4, 22-24), jak też w aktualnym uczestnictwie uczniów w życiu wiecznym (J 14, 6; 17, 3). Tak więc oba pojęcia, uwielbienie i życie wieczne, stanowią Janowy paralelizm dla idei Królestwa u synoptyków<sup>8</sup>. Ponadto nie wolno zapominać, iż temat życia wiecznego mocno pojawia się w mowie eucharystycznej, gdzie podobnie jak Królestwo Boże jest darem przyszłym (por. J 6, 27, 39-40), lecz antycypowanym i uobecnionym w misterium chleba życia (J 6, 54: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne”).

---

<sup>6</sup> Proegzystencja wskazuje na Osobę Chrystusa, nie może być zawężona jedynie do Jego cielesności. Terminem tym określa się bowiem stałą otwartość i posłuszeństwo Jezusa wobec Ojca i jednocześnie bezwarunkową służbę i solidarność Jezusa z ludźmi. Proegzystencja łączy w ten sposób relację Jezusa z Ojcem i Jego relację z ludźmi, Jego działanie w życiu i Jego działanie w śmierci. Por. J. L e k a n, *Jezus Chrystus, Pośrednik zbawienia, w hiszpańskiej teologii posoborowej*, Lublin KUL 2010, s. 400-407.

<sup>7</sup> Por. H. S c h r m a n n, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Salamanca 1982, s. 60-61. Odnośnie do relacji Eucharystia–Zmartwychwstanie por.: L. L a d a r i a, *Eucaristia y Escatología*, „Estudios Eclesiásticos” 59(1984), s. 211-216.

<sup>8</sup> U synoptyków wyrażenie „życie wieczne” występuje bardzo rzadko (5 razy u Mt: 7, 14; 18, 8; 19, 16, 29; 25, 46; 4 razy u Mk: 10, 17, 30; 19, 43, 45; 3 razy u Łk 10, 25; 18, 18, 30) i zawsze posiada wydźwięk eschatologiczny. Natomiast św. Jan praktycznie nie używa pojęcia „królestwo Boże” (jedynie J 3, 3, 5), woli posługiwać się pojęciem „życie wieczne”, rozumianym jednak jako antycypowane już teraz. Por. K. G ó Ź d Ź, *Królestwo Boże i Królestwo Chrystusa*, „Scripturae Lumen” 1(2009), s. 303-316.

Również pierwsi Ojcowie Kościoła potwierdzają ścisłą więź istniejącą pomiędzy Eucharystią i Zmartwychwstaniem<sup>9</sup>. Można tu przywołać świadectwa św. Ignacego z Antiochii<sup>10</sup> czy św. Ireneusza z Lyonu<sup>11</sup>. Pod koniec II wieku św. Klemens Aleksandryjski pisał: „Dwojaka jest krew Chrystusa: jedna jest cielesna, którą zostaliśmy wykupieni ze śmierci; druga jest duchowa, którą jesteśmy namaszczeni. A pić krew Chrystusa oznacza stać się uczestnikami nieskazitelności Pana”<sup>12</sup>.

W późniejszym okresie, wraz z przejściem od chrystologii dwóch etapów (etap ziemski – etap niebieski życia Jezusa) do chrystologii dwóch poziomów, a następnie dwóch natur, dokonuje się również w rozumieniu Eucharystii przejście od ujęcia bardziej dynamicznego (ujęcie czasowe „wcielenie-śmierć-zmartwychwstanie”) do ujęcia bardziej statycznego (ujęcie przestrzenne „Bóstwo-człowieczeństwo”, z Wcieleniem w centrum). Cała uwaga skupia się od tej chwili na tajemnicy Wcielenia i przebóstwienia, natomiast traci na wartości rzeczywistość Zmartwychwstania i cały proces do niego prowadzący. Ta zmiana perspektywy mocno zaznaczy się w teologii Eucharystii. Dominującą w rozumieniu misterium Eucharystii stanie się kategoria Wcielenia, w cień zaś zostanie usunięta kategoria Zmartwychwstania. Innymi słowy ważniejszy stanie się wymiar „zstępujący” nad „wstępującym”, czy kategoria ciała indywidualnego, ziemskiego nad kategorią ciała eschatologicznego, eklezjalnego. Od IV wieku, zwłaszcza w kontekście sporów chrystologicznych, można spotkać coraz więcej tekstów Ojców Kościoła, w których podkreślają oni związek eucharystycznego Ciała Chrystusa z ciałem narodzonym z Maryi<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> Por. J. A. S a y é s, *El misterio eucarístico*, Madrid 2003, s. 152-184 (wymiar ofiarniczy Eucharystii) i 286-335 (rzeczywista obecność Chrystusa). Eucharystia u Ojców Kościoła, zob. G. L. M ü l l e r, *Katholische Dogmatik: Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 2003, s. 687-693.

<sup>10</sup> W liście do Smyrneńczyków pisze: „Eucharystia jest ciałem naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa, które cierpiało za nasze grzechy, a które w swojej dobroci wskrzesił Ojciec”. *Esmirn.* 7, 1: PG 5, 713A.

<sup>11</sup> Ireneusz kontynuuje ideę Ignacego o tym, iż żywa i ożywiająca obecność Zmartwychwstałego w Eucharystii jest lekarstwem nieśmiertelności, które pozwala żyć na zawsze w Chrystusie. „Nasze ciała, przyjmując Eucharystię, nie podlegają zepsuciu, lecz posiadają nadzieję zmartwychwstania na zawsze”. *Adv. Haer.* 4, 18. 5: PG 7, 1029 A.

<sup>12</sup> *Paedagogus* 2, 2: PG 8, 409.

<sup>13</sup> Por. św. Atanazy: „Tak więc ciało Pana jest duchem, który ożywia, gdyż było poczęte mocą Ducha Ożywiciela. To bowiem, co rodzi się z Ducha, jest duchem”. *De Incarnatione Verbi* 16: PG 26, 1012 B. Jeszcze wyraźniej św. Ambroży: „Ustanówmy prawdę misterium przykładem z wcielenia [...] Jasne jest, iż Dziewica poczęła poza porządkiem naturalnym. Również to ciało, które konsekrujemy pochodzi i jest z Dziewicy. Po co szukać porządku

Bez wątpienia zachowują przekonanie, że Ciało eucharystyczne jest ciałem duchowym, a nie czysto fizycznym, to jednak ostateczną rację tego widzą już nie w Zmartwychwstaniu, lecz w samym fakcie Wcielenia i przyjęcia ciała przez Logos, jak również w dziewiczym (poznaturalnym) narodzeniu Jezusa jako dzieło Ducha Świętego.

Oczywiście, nie brak w IV i V wieku świadectw Ojców Kościoła, w których utrzymują nadal związek pomiędzy Eucharystią i Zmartwychwstaniem, pomiędzy Ciałem eucharystycznym i zmartwychwstałym ciałem Jezusa. Tak uważają św. Efre m, św. Hilary z Poitiers, częściowo św. Ambroży<sup>14</sup>. W sposób szczególny jednak św. Augustyn, którego poglądom w tej kwestii warto przyjrzeć się bardziej uważnie.

### III. RELACJA EUCHARYSTIA–WNIEBOWSTĄPIENIE JEZUSA W MYŚLI ŚW. AUGUSTYNA

Św. Augustyn, pod wpływem dualizmu platońskiego, zaczyna oddzielać rzeczywistość duchową od materialnej (zmysłowej). Widzi człowieka jako więźnia świata materialnego, z racji swego ciała, a jednocześnie jako obywatela świata niematerialnego, z racji swojego ducha. To dualistyczne napięcie doprowadzi go następnie, w polemice z pelagianizmem, do polaryzacji, a nawet przeciwstawiania dwóch porządków, łaski i natury. W tym schemacie napięcie horyzontalne czy czasowe (przeszłość – ST, terażniejszość – NT, przyszłość – eschatologia, któremu odpowiada klucz: *umbra-imago-veritas*), jakie dominowało u wcześniejszych Ojców Kościoła i było bardziej zgodne z mentalnością biblijną, przechodzi w nowe napięcie, wertrykalne lub przestrzenne (bóstwo–człowieczeństwo; łaska–natura; rzeczywistość i znak). W konsekwencji nie tylko Eucharystia, ale i całe misterium zbawienia zaczyna być przedstawiane w kluczu przestrzennym: jako obecność w miejscu, co dokonuje się przez zstępowanie lub wstępowanie, a relacja tych obu przestrzeni czy porządków jest

---

naturalnego w ciele Chrystusa, gdy sam Jezus narodził się z Dziewicy poza porządkiem naturalnym? Prawdziwym ciałem Chrystusa było to ukrzyżowane i pogrzebane; stąd prawdziwie jest to sakrament owego ciała”. *De Mysteriis*, 9, 53: PL 16, 424. „Perfectum autem panis de coelo, corpus ex Virgine”. *Epistola* 64, 1: PL 16, 1219.

<sup>14</sup> Por. św. E f r e m, *Himn. Epifania* 7, 6: S I, 340; św. H i l a r y z P o i t i e r s, *Tract. Sup. Ps 128*, 10: PL 9, 709 A; *De Trinitate* 10,18: PL 10, 536-537; św. A m b r o ż y, *De Mysteriis*, 9, 58: PL 16, 426; *De Elia et ieiun.* 10, 34: PL 14, 743.

ujmowana w kategoriach bezosobowych przyczyna–skutek, a nie w kategoriach osobowych spotkania czy relacji personalnej<sup>15</sup>.

Tak oto św. Augustyn zaczyna ukazywać obecność eucharystyczną w kategoriach związanych z przestrzenią. Jego zdaniem istnieją trzy formy aktualnej obecności Chrystusa w świecie: obecność chwały (lub majestatu), obecność cielesna i obecność przez wiarę<sup>16</sup>. Poprzez obecność chwały czy majestatu (oparta na Boskiej naturze Syna) Jezus przekracza przestrzeń i czas. Poprzez obecność cielesną Jezus zmartwychwstały znajduje się jedynie po prawicy Ojca, gdyż przez Wniebowstąpienie już go tu nie ma i „choć dzięki obecności w majestacie zawsze posiadamy Chrystusa, to jeśli chodzi o obecność cielesną sam powiedział do swoich uczniów: wy nie zawsze będziecie mnie mieć pośród siebie”<sup>17</sup>. W tym punkcie widać szczególnie wpływ dualizmu neoplatonickiego. Z jednej strony Augustyn porównuje niewłaściwie ciało Zmartwychwstałego z rzeczywistością dotykalaną, materialną, a z drugiej umieszcza Go w innym, paralelnym, choć wyższym od naszego świecie. Wreszcie, jedynie poprzez obecność wiary, a nie przez obecność cielesną, można powiedzieć, że Jezus staje się obecny na ziemi.

Augustyn nie zawsze myślał w ten sposób. W swojej pierwszej epoce, do roku 410, bardziej podkreślał duchowy charakter zmartwychwstałego ciała. Chodzi o rzeczywistość duchową, która może być nazywana ciałem, ale nie w rozumieniu materialnym ciała i krwi<sup>18</sup>. Potem jednak, pod wpływem polemiki, powoli będzie zmierzał do przeniesienia na plan moralny nowości zmartwychwstałego ciała. To uduchowienie ma charakter moralny, a nie ontologiczny, i polega na tym, iż Bóg udziela nieskazitelności ciału zmartwychwstałemu, lecz ono nie przestaje być wpisane w przestrzeń i może dokonywać aktów właściwych życiu ziemskiemu.

---

<sup>15</sup> Łaska, czy też sakramenty, zaczynają być rozumiane jako rodzaj pośrednictwa obiektywnego, które pozwala na spotkanie dwóch bytów skrajnych: Boga i człowieka (czy kosmosu), zamiast być utożsamiana z samym spotkaniem Boga i człowieka na różnych płaszczyznach: chrystologicznej, eklezjalnej, personalnej.

<sup>16</sup> Por. J. M. C u e n c a, *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986, s. 93-126.

<sup>17</sup> Św. A u g u s t y n, *Serm.* 361, 7: PL 39, 1602. Podobnie w innym miejscu: „Zmartwychwstał trzeciego dnia [...], wstąpił do nieba i tam zabrał swoje ciało, i stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych; to tam właśnie jest ciągle obecny zasiadając po prawicy Ojca”. *Serm.* 272: PL 38, 1246.

<sup>18</sup> Por. św. A u g u s t y n, *In Ps.* 145, 3: PL 37, 1805, gdzie zauważa, iż mieszkańcy niebieskiego Jeruzalem „posiadają już ciało niebieskie i duchowe, ciało anielskie w społeczności aniołów”.

Jakie są konsekwencje podporządkowania Zmartwychwstałego ziemskiej przestrzeni i cielesności? Najprościej prowadzi to do zamknięcia sobie możliwości właściwego wyjaśnienia eucharystycznej obecności Jezusa. By zachować doniosłość dzieła Chrystusa i jego zbawczą powszechność, pozostaje biskupowi z Hippony jedynie odwołanie się do bezmiaru Boga lub darów Bożych udzielanych przez Jezusa z nieba, które wiara akceptujemy. Augustyn jest jednak świadom tego, że takie rozwiązanie może prowadzić do podania w wątpliwość samego misterium Wcielenia. W konsekwencji, uciekając z uduchowienia zmartwychwstałego ciała Chrystusa Augustyn nie ma innego wyjścia jak położyć nacisk na realizm fizyczny, prawie empiryczny, uwielbionego ciała Jezusa. Dopiero w paruzji, a więc na końcu czasów, Pan powróci, by prawdziwie być na ziemi i „przyjdzie taki, jaki wstąpił do nieba: w takiej samej postaci i takiej samej substancji ciała, ponieważ temu, komu Bóg udzielił nieśmiertelności, temu Bóg nie odbiera natury”<sup>19</sup>. Tak więc, by uniknąć rozpadnięcia się ludzkiej natury Jezusa i pomimo trudności, jakie z takiego ujęcia mogą wynikać dla eucharystycznej obecności Chrystusa, Augustyn pozostaje przy przestrzennej lokalizacji Chrystusa wyłącznie w chwale, wykluczając Jego cielesną obecność na ziemi.

Rozwiązanie takie bierze się stąd, iż w swojej postawie dualistycznej kontempluje jedynie dwa obszary, duchowy i materialny, jako nie do pogodzenia, a nawet przeciwstawne sobie. Zapomina zaś o „trzecim wymiarze”, tym dotyczącym przyszłego nowego stworzenia, eschatologicznego, które nie da się zamknąć w zwykłej alternatywie „czysty duch–empiryczna materia”, lecz należy do rzeczywistości nowej, niezbadanej, oryginalnej, którą św. Paweł nazywa „ciałem duchowym”.

Brak tej „trzeciej drogi” prowadzi Augustyna do rozumienia obecności eucharystycznej Chrystusa nie jako zstąpienie Pana do nas, na ołtarz, lecz jako wstąpienie wspólnoty wierzących do Chrystusa zmartwychwstałego: przemienieni przez wiarę w Eucharystii zostajemy włączeni w Osobę Chrystusa, który jest w niebie. Zawołanie z liturgii Mszy św. *sursum corda* („w górę serca”) stanowi najlepsze wyrażenie tego, czym jest Eucharystia, a mianowicie dynamizmu wstępowania wspólnoty ku Chrystusowi Panu<sup>20</sup>. To nasze

---

<sup>19</sup> Św. Augustyn, *Ep.* 187, 3-4; PL 33, 835-836. Do takiego rozwiązania będzie później przychylił się J. Szkot Eriugena, a potem także M. Luter w swojej teorii ubikwizmu. Por. J. Geiselmanna, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926, s. 36-44.

<sup>20</sup> Por. św. Augustyn, *Serm.* 227; PL 38, 1100, gdzie pisze: „Ponieważ jesteśmy członkami Chrystusa i Jego ciałem, winniśmy wnieść serce ku naszej Głowie, która jest w niebie, siedząc po prawicy Ojca”. Nie brak też autorów, którzy Augustynową koncepcję

wstępowanie do nieba, które prowadzi po krokach Chrystusa, jest tym, co w rzeczywistości konstytuuje Eucharystię.

Trzeba jednak przy tym przyznać, iż św. Augustyn nie był więźniem swojej własnej teologii. Jest przede wszystkim człowiekiem wiary, zachowuje jej powszechny zmysł. Stąd, choć niejednokrotnie wbrew swoim teologicznym formułom, wyraźnie potwierdza obecność Chrystusa w Eucharystii, gdzie Pan udziela nam swojego życia<sup>21</sup>. Jednak Augustynowa koncepcja lokalizacji ciała Chrystusa stanie się na wiele przyszłych wieków jedną z głównych przeszkód w określeniu realizmu sakramentalnego i źródłem wielu problemów we właściwym formułowaniu wiary eucharystycznej<sup>22</sup>.

#### IV. WPŁYW TEORII ŚW. AUGUSTYNA NA TEOLOGIĘ ŚREDNIOWIECZNĄ

Poglądy Augustyna odnośnie do eucharystycznej obecności Chrystusa zostają przyjęte i w części doprowadzone do skrajności przez późniejszą teologię o zabarwieniu spirytualistycznym, począwszy od Ratramnusa (IX w.), przez Berengariusza (XI w.), Wycklifa (XIV w.), po Kalwina (XVI w.). Po drodze będą próby interpretowania myśli augustyńskiej na sposób realistyczny (np. u Grzegorza Wielkiego czy u Izydora z Sewilli), jednak dyskusje średniowieczne przerodzą się w spory pomiędzy zwolennikami realizmu eucharystycznego a zwolennikami symbolizmu, odwołującego się do symbolizujących i antropocentrycznych tendencji Augustyna<sup>23</sup>.

---

eucharystycznej obecności Chrystusa nazywają „realnym symbolem”. Por. F. C o u r t h, *Die Sakramente*, Freiburg im Br. 1995, s. 178-180.

<sup>21</sup> Por. A. S a g e, *L'Eucharistie dans la pensée de S. Augustin*, ReAug 15(1969) 209-240.

<sup>22</sup> Tego zdania jest np. H. de Lubac: *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au moyen age*, Paris 1949, s. 150. Odnośnie do sposobu interpretacji eucharystycznej myśli św. Augustyna, M. Cisko zauważa, iż „badacze protestancy widzą u niego wyłącznie symbolizm, niektórzy katolicy wyłącznie realizm, jednak dzisiaj szuka się u Augustyna formuły spojrzenia syntetycznego na Eucharystię. Można powiedzieć, że «Doktor Łaski» pozostaje jeszcze poza alternatywą «obraz czy rzeczywistość»; dla niego w całości jest ona symbolem realnym”. Zob. *Doktryna Eucharystii w rozwoju historycznym*, w: M. Rusecki, M. Cisko (red.), *Jezus eucharystyczny*, Lublin 1997, s. 15-16.

<sup>23</sup> Por. C i s ł o, *Doktryna Eucharystii w rozwoju historycznym*, s. 16-17. Ważną rolę w tych dyskusjach odegra nowy sposób rozumienia tego, co „realne” przez ludy germańskie, co potem rozciągnie się na całą myśl europejską. Dla mentalności biblijnej i Ojców Kościoła rzeczywistość czy prawda otrzymują swoją treść od Bożego królestwa czy przyszłego nowego

Pierwszym, który radykalizuje niektóre myśli z teologii Eucharystii św. Augustyna, jest Ratramnus (†868), który zastanawia się, czy wierzący przyjmując Komunię świętą przyjmuje Ciało Chrystusa *in mysterio* czy *in veritate*. Jego zdaniem przyjmuje nie *in veritate*, lecz *in figura*, *in mysterio*, *in virtute*. Tym samym odrzuca całkowicie utożsamienie postaci eucharystycznych z historycznym Ciałem Chrystusa, a przez to odrzuca też przekonanie o uobecnianiu cierpień Chrystusa. Ratramnus myli w ten sposób dwie płaszczyzny: Chrystusa zmartwychwstałego z Jezusem historycznym, a także uznaje za jedyne prawdziwe ciało (*verum aut proprium corpus*) fizyczne, indywidualne ciało Jezusa, które teraz jest dla nas niewidzialnym przez swoje Wniebowstąpienie<sup>24</sup>.

Kolejnym myślicielem, który nawiązuje do eucharystycznych poglądów Augustyna i Ratramnusa, jest Berengariusz z Tours (†1088). Wychodząc ze swego symboliczno-spirytualistycznego ujęcia Eucharystii, neguje on realizm eucharystyczny, wykluczając istnienie jakiegokolwiek relacji pomiędzy Zmartwychwstałym a darami chleba i wina. Przez przemianę chleb i wino stają się jedynie figurą Ciała Pańskiego. Berengariusz wyklucza więc realną obecność Chrystusa, ponieważ uwielbione Ciało Chrystusa nie może zstąpić na ziemskie dary<sup>25</sup>. Podobnego zdania będzie J. Wycklif (†1384), który również odwoła się do Wniebowstąpienia Chrystusa jako argumentu przeciwko rzeczywistej obecności eucharystycznej<sup>26</sup>. Jego zdaniem, ponieważ Jezus w swojej kwantytatywnej rzeczywistości jest w niebie, to w darach chleba i wina może być obecny jedynie wirtualnie. Są one znakiem Jego obecności duchowej *in virtute*, czyli jako łaska lub siła nieosobowa. Dlatego będzie mówił: nie twierdzą, że nie jest obecny; w Eucharystii jest ten, który ma postać cielesną,

---

stworzenia. Potem, na skutek dualizmu neoplatońskiego teologia będzie utożsamiać prawdę z rzeczywistością duchową (już obecną choć ukrytą), natomiast bogactwo rzeczy jest uznawane jako obraz lub cień. Natomiast nowe spojrzenie ludów barbarzyńskich, mocno związanych ze światem empirycznym, utożsami to, co rzeczywiste, ze światem konkretnym, widzialnym, a to, co duchowe, przeniesie do obszaru intencjonalnego, do świata umysłu. Mentalność ta zacznie mocno oddziaływać na świat myśli chrześcijańskiej. Por. M. G e s t e i r a, *La Eucaristía, misterio de comunión*, Salamanca 1992<sup>2</sup>, s. 176-178.

<sup>24</sup> Por. G e s t e i r a, *La Eucaristía, misterio de comunión*, s. 178-179.

<sup>25</sup> Odnośnie do poglądów Berengariusza i jego przeciwników zob.: A. G e r k e n, *Teologia Eucharystii*, tł. S. Szczyrbowski, Warszawa 1977, s. 115 nn.

<sup>26</sup> J. Wycklif napisał *De Eucharistia tractatus maior* (1379) i *De Apostasia* (1383), w których porusza różne kwestie związane z Eucharystią.

lecz jest bez tej postaci<sup>27</sup>. Eucharystia zostaje w ten sposób zredukowana do samego znaku.

Tym, który w pełni radykalizuje eucharystyczne poglądy św. Augustyna, jest J. Kalwin (†1564). Jest zwolennikiem dynamicznej koncepcji Eucharystii<sup>28</sup>. Obecność Chrystusa realizuje się pod znakiem spotkania osobowego: nie tyle jako darowanie Ciała i Krwi Pańskiej jako pokarmu (Chrystus w nas), co raczej jako włączenie nas w Osobę Zmartwychwstałego, w Jego ciało (my w Chrystusie). Kalwin odrzuca więc Wcielenie jako klucz do zrozumienia Eucharystii, zastępując je kategorią Zmartwychwstanie-Wniebowstąpienie. Samo zaś Zmartwychwstanie rozumie bardziej jako wstępowanie do określonego miejsca, niż prawdziwe wywyższenie. Dla niego jedyną rzeczą wspólną, jaka istnieje pomiędzy rzeczywistościami Jezusa historycznego i zmartwychwstałego, jest ciągłość życia, które teraz jest wieczne, czyli nieśmiertelność. Nie zachodzi tu jednak żadna zmiana w naturze cielesnej, ani też nie można mówić o „ciele duchowym”. Dlatego Kalwin tak mocno akcentuje wyłączne przebywanie Chrystusa w niebie tak, że czyni Go nieobecnym na ziemi, absolutnie wyłączając możliwość zstępowania na nasze ołtarze, aż do momentu paruzji. Jak więc w takim przypadku wyjaśnić eucharystyczną obecność Chrystusa?

Kalwin będzie przyjmował obecność, ale nie Zmartwychwstałego i Jego rzeczywistości cielesnej (Jego Ciało i Krew), lecz obecność Jego Ducha, jedyne zdolnego pokonać przepaść pomiędzy niebem i ziemią. Będzie więc bronił obecności duchowej, odrzucając jednocześnie dwubiegunowość, czyli obecność widzialną (w niebie) i niewidzialną (na ołtarzu), co było głoszone przez wielu teologów średniowiecznych. Natomiast Kalwin broni biegunowości, czyli obecności cielesnej (w niebie) i obecności duchowej (na ołtarzu). Eucharystia w takim ujęciu zakłada „wstępowanie” wspólnoty, która zwołana przez Słowo Boże i Ducha Ożywiciela, jest wynoszona na prawicę Ojca i włączana w Zmartwychwstałego, stając się z Nim jednym ciałem.

---

<sup>27</sup> Por. J. W y c k l i f, *De Eucharistia tractatus maior*, 8, London 1892; Frankfurt 1966, s. 271. Píše też: „Chrystus po wniebowstąpieniu nie rusza się z nieba, nie ma go też na ziemi; jedynie jego moc (*virtus*) staje się obecna na ziemi na podobieństwo króla, który wydaje rozkazy przez swoich delegatów”. Tamże, s. 308.

<sup>28</sup> Luter pojmował obecność Chrystusa w Eucharystii w sposób zbliżony do teologii katolickiej, w formule „zstępującej”, według której Chrystus „zstępuje” z nieba, aby stać się rzeczywiście obecny na ołtarzu. Natomiast Kalwin był przeciwnego zdania i ujmował obecność Chrystusa w Eucharystii w formule „wstępującej”, według której Eucharystia winna być rozumiana w świetle zmartwychwstania-wniebowstąpienia Jezusa. Por. G e s t e r a, *La Eucaristía y la Ascensión*, s. 62-63.

Kalwin mówi też o spożywaniu Ciała i Krwi Chrystusa, lecz dla niego jest to pokarm duchowy, spożywany w wierze. Stąd rozumie „spożywanie” Ciała Chrystusa jako bycie włączonym przez Chrystusa w Jego ciało. Podkreśla w ten sposób eklezjalny wymiar Eucharystii: nie tyle chodzi o spożywanie pokarmu, co stawanie się częścią ciała Chrystusa<sup>29</sup>. Według Kalwina Chrystus daje nam swoje Ciało w miarę jak czyni nas swoim ciałem (w rozumieniu eklezjalnym), przyjmując i włączając nas w siebie w dynamizmie celebracji liturgicznej. Wyrazem tego dynamizmu jest dla Kalwina, podobnie jak dla św. Augustyna, liturgiczne *sursum corda*.

#### V. WŁAŚCIWE ROZUMIENIE ZMARTWYCHWSTANIA-WNIEBOWSTĄPIENIA CHRYSTUSA I MISTERIUM EUCHARYSTII

Właściwe rozumienie eucharystycznej obecności Chrystusa musi przynieść poprawną syntezę teologiczną, gdzie pewne tematy muszą zostać dopracowane i oczyszczone z niewłaściwych naleciałości. Wśród tych tematów trzeba zwrócić uwagę na następujące kwestie:

##### A) *Przewyciężenie redukcjonizmów w rozumieniu zmartwychwstania Chrystusa*

Przede wszystkim trzeba przewyciężyć takie ujęcia, gdzie Zmartwychwstanie jest ograniczone do wstąpienia do określonego miejsca. Bez właściwego ujmowania Zmartwychwstania nie można w pełni zrozumieć obecności eucharystycznej Chrystusa. „Pójście do Ojca”, tak częste dla teologii Janowej, to pełne włączenie się Jezusa w misterium Ojca. Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie to kroki ku ostatecznej przyszłości, jaką jest Królestwo Boże czy nowe stworzenie (zapoczątkowane właśnie przez Zmartwychwstałego). A Królestwo i nowe stworzenie to nic innego jak sam Bóg, który jest „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28; por. Kol 3, 11). Nie czyni to z Jezusa nowej osoby, a jedynie nową rzeczywistość, „ciało duchowe” według

---

<sup>29</sup> Gesteira zwraca uwagę, iż dla Kalwina ta wzajemna obecność Zmartwychwstałego w niebie i „wstępującej” tam wspólnoty nie ogranicza się do zwykłego spotkania „twarzą w twarz” pomiędzy różnymi osobami, lecz jest prawdziwym włączeniem nas w Chrystusa zmartwychwstałego. W konsekwencji Chrystus daje nam swoje ciało w miarę jak daje nam swojego Ducha, wynosi nas ku sobie i czyni nas swoim ciałem, przyjmując i włączając nas w nie. W tym sensie dla Kalwina to raczej Chrystus „nas spożywa”, czyli włącza nas w siebie, niż to my Go spożywamy czy włączamy w siebie. Por. G e s t e i r a, *La Eucaristía y la Ascensión de Cristo*, s. 63-64.

określenia św. Pawła (1 Kor 15, 44-47). Dlatego też Ciało i Krew Jezusa obecne w Eucharystii nie są zwykłym ciałem i zwykłą krwią Jezusa historycznego, ziemskiego, lecz nową rzeczywistością, uduchowioną przez Zmartwychwstanie.

B) *Obecność Chrystusa w Eucharystii nie jest zwykłą obecnością miejsca*

Chodzi raczej o obecność komunii lub włączenia. Jako rzeczywistość „pneumatyczna” Zmartwychwstały przekracza współrzędne przestrzeni i czasu, właściwe dla rzeczywistości historycznej; On je ogarnia, sam nie będąc przez nie ogarnięty. Chrystus nie jest Panem w sensie obecności w jakimś miejscu czy rządzeniu stworzeniem z zewnątrz, z nieba, lecz jest Panem jako ożywiający wszystko, włączający i czyniący swoją całą rzeczywistość stworzoną. Chodzi więc o panowanie właściwe dla Głowy, która obejmuje i napełnia całe ciało swoim życiem konstytuując go jako ciało. W tym sensie Wniebowstąpienie nie będzie misterium zmiany miejsca, pozostawienia przez Chrystusa wszystkiego, ale będzie to misterium napełnienia wszystkiego Jego wszechmocną i ożywczą obecnością, włączeniem wszystkiego w siebie w dynamicznym procesie, który swoją pełnię osiągnie w ostatecznym przemienieniu wszystkiego w „ciało” Chrystusa (por. Ef 4, 12-13. 15-16). Chrystus zmartwychwstały nie tyle odchodzi, co „pozostaje” (por. J 14, 18. 23) i jest z uczniami po wszystkie dni aż do skończenia świata (por. Mt 28, 20)<sup>30</sup>.

Jak w tym kontekście trzeba rozumieć misterium obecności Chrystusa w Eucharystii? Z całą pewnością nie będzie tu chodzić o obecność miejsca, jakoby Chrystus, obecny w niebie, zstępuje, by być „zlokalizowanym” w Eucharystii. Taką koncepcję obecności Chrystusa w Eucharystii odrzuca św. Tomasz z Akwinu<sup>31</sup>. Bardziej trzeba mówić o obecności dynamicznej,

---

<sup>30</sup> Ratzinger, odwołując się do teologii św. Augustyna twierdzi, że „w Eucharystii rzeczywiście przyjmujemy tego samego Pana, czy też lepiej: to On nas przyjmuje do siebie [...]. Wszyscy spożywamy nie tylko to samo, lecz Tego samego; w ten sposób zostajemy wyrwani z naszej zamkniętej indywidualności i włączeni w Tego, kto jest od nas większy. Wszyscy jednoczymy się z Chrystusem, a dzięki komunii z Nim jednoczymy się również między sobą, utożsamiamy się ze sobą i stajemy się członkami jednego ciała”. *W drodze do Jezusa Chrystusa*, Kraków 2004, s. 126-127.

<sup>31</sup> Dla Akwinaty nie ma mowy o żadnym ruchu, zmianie miejsca Chrystusa w Eucharystii: ani z nieba na ziemię, ani z jednego miejsca na drugie z racji przeniesienia Eucharystii. Por. *STh* III, q. 76, a. 6. Odrzuca również możliwość nazywania obecności Chrystusa w Eucharystii obecnością „zlokalizowaną”, jakby Jego obecność została ograniczona postaciami eucharystycznymi, jak również odrzuca obecność „ostateczną” na podobieństwo obecności duszy w ciele. Por. *STh* III, q. 76, a. 5. Tomasz głosi obecność Chrystusa w Eucharystii „na sposób substancji”, na podobieństwo substancji uniwersalnej, która choć przekracza konkretną rzeczy-

obecności komunii. Chrystus jest obecny nie tyle przez włączenie się w przestrzeń i czas, co przez wylanie, przekroczenie samego siebie, swojej pełni osobowej. Jest to obecność obejmująca całą rzeczywistość, przez co staje się w niej obecnym i ona obecna przez Niego w Nim; obecność, przez którą Zmartwychwstały przyjmuje historię i świat, ożywiając je i ustanawiając zażyłą komunię całej rzeczywistości stworzonej ze sobą. Oczywiście, trzeba mówić o różnym stopniu tej Chrystusowej obecności komunii, gdzie stopniem najwyższym jest Eucharystia.

*C) Obecność w Eucharystii antycypacją pełni eschatologicznej*

Ta obecność Chrystusa w Eucharystii, rozumiana jako komunია, winna być ujmowana jako antycypacja w Eucharystii obecności Chrystusa w Jego pełni eschatologicznej. Pociąga to za sobą i uwypukla mocny wymiar eklezjalny eucharystycznego misterium. W rzeczywistości pełna ostateczna przemiana całego stworzenia w ciało Chrystusa i jego włączenie w Zmartwychwstałego dokona się w eschatologicznej przyszłości, gdy wszystko zostanie przemienione w *Christus totus*, gdy Chrystus będzie „wszystkim we wszystkich” (Kol 3, 11). Wówczas, jak twierdził św. Augustyn, nie będziemy już spożywać Ciała Chrystusa, gdyż będziemy wtedy ciałem Chrystusa. Właśnie ku tej przemianie nas i całej rzeczywistości w ciało Chrystusa zmierza Eucharystia, jest tego antycypacją. To stawanie się ciałem Chrystusa dokonuje się obecnie w znaku spożywania Jego Ciała.

*D) Eucharystia nie jest zwykłym wyniesieniem „ku górze”.* Tak rozumiane Wniebowstąpienie pozwala uniknąć rozumienia Eucharystii jako zwykłego wyniesienia „ku górze, ku wyżynom”, oderwania się od rzeczywistości ziemskiej (por. Dz 1, 11). Jeśli Eucharystia nie jest tylko wydarzeniem indywidualnym, to wówczas stawia przed nami zadania i możliwość zaangażowania się w „budowanie ciała Chrystusa”. Nie chodzi więc o zapomnienie o ziemskich zadaniach, by móc oddać się poszukiwaniu Zmartwychwstałego poza światem, lecz raczej o służenie jako instrument zbawczej obecności Pana w świecie, dopóki nie objawi się w swojej pełnej chwale. Odnosząc się do tej kwestii, Ratzinger zauważył, że „Bóg daje się nam osobiście i dlatego my również musimy dać Mu naszą osobistą odpowiedź. To oznacza przede

---

wistość i nie jest do zlokalizowania w jednym miejscu, to jednak jest obecna w każdym z indywidualów, w których się realizuje. Por. *STh* III, q. 75, a. 4-5.

wszystkim, że Eucharystia musi wychodzić poza granice przestrzeni kościelnej – ku różnorodnym formom służby człowiekowi i światu<sup>32</sup>.

Ponadto tak rozumiane wniebowstąpienie Jezusa ukazuje też sens wysiłku wspólnoty Kościoła, by stanowić ofiarę i oddanie się Chrystusowi – Głowie. To właśnie stanowi istotę nowej ofiary chrześcijańskiej, którą włącza się w ofiarę Chrystusa podczas celebracji eucharystycznej<sup>33</sup>. W Eucharystii bowiem ma miejsce antycypacja (pierwociny) przemiany wspólnoty ludzkiej w ciało Chrystusa.

\*

Prawda o Wniebowstąpieniu Chrystusa, jako dostępna dla ludzkiego rozumu, pozostaje wyzwaniem dla badań teologów. Magisterium Kościoła nie poświęca temu tematowi wiele miejsca. Również najnowsze dokumenty utrzymują naukę Soboru Trydenckiego: „Albowiem nie jest to sprzeczne, aby Zbawiciel nasz zasiadał zawsze w niebiosach po prawicy Ojca naturalnym sposobem obecności, a mimo to był obecny w swojej substancji na wielu innych miejscach sposobem istnienia wprawdzie ledwo słowami wyrażalnym, który jednak jako dla Boga możliwy możemy pomyśleć i mocno mamy wierzyć<sup>34</sup>. Odnosząc się do tej prawdy Jan Paweł II zauważył, iż „sposób, w jaki człowieczeństwo Syna działa przez Ducha Świętego w duszach ludzkich i w Kościele – zgodnie z prawdą nauczaną przez Jezusa – pozostaje okryty cieniem tajemnicy trynitarniej i chryztologicznej, a od nas wymaga pokornego i rozumnego aktu wiary. Ta niewidzialna obecność urzeczywistnia się w Kościele w sposób sakramentalny. W centrum Kościoła znajduje się Eucharystia<sup>35</sup>.”

---

<sup>32</sup> J. R a t z i n g e r, *Bóg jest blisko nas. Eucharystia – centrum życia*, Kraków 2002, s. 103.

<sup>33</sup> Por. J. L e k a n, *Eucharystia darem paschalnej ofiary*, RT 51(2004), z. 2, s. 202-206.

<sup>34</sup> Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie*, DH 1636 (BF VII, 289).

<sup>35</sup> Kat. *Wniebowstąpienie – tajemnica zapowiedziana (5.04.1989)*, w: J a n P a w e ł I I, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Città del Vaticano 1989, s. 612. Zwraca także uwagę na pneumatologiczny wymiar tej tajemnicy: „Chrystus musi odejść, musi położyć kres swojej ziemskiej obecności – widzialnej obecności Syna Bożego – ażeby mógł pozostawać w sposób niewidzialny: w mocy Ducha Prawdy, Pocieszyciela – Parakleta [...]. W dniu Pięćdziesiątnicy Duch Święty zstępuje na Apostołów i na Kościół, abyśmy odnawiając w Eucharystii pamiątkę śmierci Chrystusa, mogli uczestniczyć w nowym życiu Jego Ciała uwielbionego przez Ducha – i w ten sposób gotowali się do wejścia do „wiecznych przybytków” [...]. Wszędzie tam, gdzie działa Duch Święty, przychodzi Chrystus, ażeby nas prowadzić do Ojca. Taka jest logika tajemnicy Jego wniebowstąpienia”. Tamże, s. 612-613.

Sposób rozumienia Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia Chrystusa rzutuje na rozumienie obecności Chrystusa w Eucharystii. Koncepcja św. Augustyna i jej wpływ na późniejszą teologię dobrze to obrazuje. Trzeba więc unikać redukcjonizmu w sensie „lokalizacyjnego” rozumienia Zmartwychwstania, a wówczas i eucharystyczna obecność Chrystusa będzie obecnością komunii, która jest uprzedzeniem pełni eschatologicznej, a jednocześnie nie odrywa od zaangażowania w sprawy ziemi, czyniąc wierzących instrumentem zbawczej obecności Chrystusa.

LA PRESENCIA DEL SALVADOR EN LA EUCARISTÍA  
A LA LUZ DE LA VERDAD SOBRE SU RESURRECCIÓN Y ASCENSIÓN

R e s u m e n

El objeto de este estudio es el modo de entender la verdad sobre la resurrección y ascensión de Jesús en el lenguaje religioso y teológico contemporáneo, y la consecuencia de dicho entendimiento en la comprensión de la presencia de Cristo en la Eucaristía. Un ejemplo de este nexo es la concepción de S. Agustín sobre la presencia de Cristo en la Eucaristía, que tuvo gran influencia en la teología posterior. La correcta comprensión de presencia eucarística de Cristo necesita una debida síntesis teológica, en la que se tendrá en cuenta los siguientes aspectos: vencer los reduccionismos en la visión de la verdad sobre la resurrección del Señor; la presencia de Cristo en la Eucaristía no es una simple presencia „del lugar” sino de comunión; dicha presencia es una anticipación de la presencia de Cristo en su plenitud escatológica lo que subraya la dimensión eclesial del misterio eucarístico; la Eucaristía tampoco será entendida como simple „elevación hacia arriba”, sino que implica e invita a edificar el Cuerpo de Cristo, de modo que, por el servicio, un cristiano será un instrumento de la presencia salvadora del Señor en el mundo.

**Słowa kluczowe:** Eucharystia, Jezus Chrystus, św. Augustyn, Wniebowstąpienie, Zmartwychwstanie.

**Palabras claves:** Eucaristía, Jesucristo, s. Agustín, Ascensión, Resurrección.

**Key words:** Eucharist, Jesus Christ, St. Augustine, Ascension, Resurrection.