

---

# WYKŁAD INAUGURACYJNY

Paweł Sambor OFM

---



## REFLEKSJE NA TEMAT ISTOTY EUCHARYSTII W ŚWIETLE UZNANIA AUTENTYCZNOŚCI STAROŻYTNEJ ANAFORY ADDAJA I MARIEGO

### Wstęp

26 października 2001 roku dziennik *L'Osservatore Romano* opublikował dokument *Papieskiej Rady do spraw Popierania Jedności Chrześcijan* zatytułowany *Wytyczne dotyczące dopuszczenia do Eucharystii między Kościołem chaldejskim a Asyryjskim Kościołem Wschodu*<sup>1</sup>. Dokument, natury ekumenicznej, motywowany jest nade wszystko względami duszpasterskimi:

„Prośba o dopuszczenie do Eucharystii między Kościołem chaldejskim a Asyryjskim Kościołem Wschodu jest związana ze

---

1 Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira dell'Oriente*, „L'Osservatore Romano” 141 (2001) 246, s. 7-8 [zob. „Enchiridion Vaticanum” 20, Bologna 2004, s. 970-989]. Dokument *Wytycznych* nosi datę 20 lipca 2001.

szczególną sytuacją geograficzną i społeczną, w jakiej żyją obecnie ich wierni. Z powodu różnych, czasem dramatycznych okoliczności, wielu wiernych asyryjskich i chaldejskich opuściło kraj pochodzenia i wyemigrowało na Bliski Wschód, do Skandynawii, Europy Zachodniej, Australii i Ameryki Północnej. Ponieważ w tak wielkiej diasporze każda wspólnota lokalna nie może mieć swojego kapłana, wielu wiernych chaldejskich i asyryjskich znajduje się w sytuacji potrzeby duszpasterskiej, jeśli chodzi o udzielanie sakramentów”.

Należy zauważyć, że tekst *Wytycznych* został poprzedzony ważną *Deklaracją* z 1994 roku, w której podkreśla się wspólne wyznanie wiary chrystologicznej<sup>2</sup>. Innymi słowy, *Deklaracja* zwraca uwagę, że Asyryjski Kościół Wschodu, w przeszłości często utożsamiany z nestorianizmem, jest Kościołem „siostrzanym”, czyli doktrynalnie ortodoksyjnym<sup>3</sup>, a napięcia i podziały zaistniałe w przeszłości między Kościołami wynikają w dużej mierze z powodu pewnych nieporozumień<sup>4</sup>. Treść *Deklaracji* przywołuje również wspólnie

2 *Dichiarazione cristologica comune fra Chiesa cattolica e Chiesa assira dell'oriente* (11.11.1994), [w:] „Enchiridion Vaticanum” 14, Bologna 1997, s. 1014-1019. Por. M. B. Soro, *La Déclaration christologique commune du 11 novembre 1994: son contenu véritable et sa portée*, „Istina” 40 (1995) 2, s. 163-175; M. Sadowski, „Trzecie płuco” chrześcijaństwa? Jan Paweł II a Kościoły tradycji syryjskiej, „Studia Włocławskie” 16 (2014) s. 249-257. Zob. także M. R. Potoczny – M. Sadowski, *Dwie wspólne deklaracje komisji dialogu katolicko-asyryjskiego. Status quaestionis i perspektywy*, „Studia Oecumenica” 18 (2018) s. 297-316 (autorzy artykułu analizują zarówno wspólną deklarację chrystologiczną z 1994 roku, jak również wspólną deklarację o życiu sakramentalnym z 2017 roku).

3 *Dichiarazione cristologica*, „Enchiridion Vaticanum” 14, s. 1019: „Vivendo di questa fede e di questi sacramenti, le Chiese Cattoliche particolari e le Chiese Assire particolari possono, di conseguenza, riconoscersi reciprocamente come Chiese sorelle”.

4 *Dichiarazione cristologica*, „Enchiridion Vaticanum” 14, s. 1017: „Le

wyznaną wiarę eucharystyczną<sup>5</sup>. Temat eucharystii znajdzie jednak swój finał dopiero w 2001 roku w opublikowanym tekście *Wytycznych*. Nawet jeśli jest to dokument natury ekumeniczno - duszpasterskiej i dotyczy stosunkowo wąskiej grupy osób, z teologicznego punktu widzenia jest prawdopodobnie najważniejszym dokumentem po Soborze Watykańskim II (Taft)<sup>6</sup>, lub nawet najważniejszym, po ogłoszeniu Dogmatu o Wniebowzięciu NMP (Giraud)<sup>7</sup>. Treść *Wytycznych* ma niezwykle doniosłe znaczenie dla teologii sakramentów ponieważ skłania do pewnej rewizji scholastycznej teologii eucharystii<sup>8</sup>. Dokument Stolicy Apostolskiej

---

controverse del passato hanno condotto ad anatemi pronunciati nei confronti di persone o di formule. Lo Spirito del Signore ci accorda di comprendere meglio oggi che le divisioni così verificatesi erano in larga parte dovute a malintesi”. Por. G. Vanhooymissen, *Une Messe sans paroles de consécration? À propos de la validité de l'anaphore d'Addai et Mari*, „Nouvelle Revue Théologique” 127 (2005) s. 36-37.

5 *Dichiarazione cristologica*, „Enchiridion Vaticanum” 14, s. 1019: „La loro comunione con Dio e tra loro è pienamente realizzata dalla celebrazione dell'unica offerta di Cristo nel sacramento dell'Eucaristia”.

6 Zob. R. Taft, *A partire dalla liturgia. Perché è la liturgia che fa la Chiesa*, Roma 2004, s. 129.

7 Zob. C. Giraud, *L'anafora di Addai e Mari: banco di prova per la sistematica dell'eucaristia*, [w:] *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari. Acts of the International Liturgy Congress. Rome 25-26 October 2011*, C. Giraud (red.), Roma 2013, s. 223.

8 Por. P. Hofrichter, *L'anaphore d'Addai et Mari dans l'Église de l'Orient. Une eucharistie sans récit d'institution?*, „Istina” 40 (1995) 1, s. 103; A. Haquin, *Une prière eucharistique valide, sans paroles de consécration? L'Anaphore syrienne d'Addai et Mari*, „Revue théologique de Louvain” 37 (2006) s. 533-534; R. Giraud, *Il riconoscimento dell'ortodossia della più antica preghiera eucaristica*, „La Civiltà Cattolica” 3753 (2006) s. 233; L. Sartori, *Valida l'anafora di „Addai e Mari”? Ripercussioni sulla teologia eucaristica romana*, „Angelicum” 82 (2005) s. 739-753.

uznaje bowiem anaforę Addaja i Mariego<sup>9</sup>, która nie posiada słów konsekracji w jej *tradycyjnym brzmieniu* za autentyczną<sup>10</sup>. Chodzi tutaj o „anaforę”<sup>11</sup> która, w Asyryjskim Kościele Wschodu, obok anafory Teodora z Mopsuestii i anafory Nestoriusza, jest najczęściej stosowaną anaforą w ciągu roku (około 200 dni)<sup>12</sup>. Jest to „najważniejsza anafora używana w liturgii Asyryjskiego Kościoła Wschodu (asyryjskiego, chaldejskiego, malabarskiego) spisana w pierwszej połowie III wieku prawdopodobnie na podstawie tradycji ustnej z czasów apostołskich”<sup>13</sup>; jest tym samym jedną z najstarszych nam znanych modlitw eucharystycznych<sup>14</sup>. Uznanie au-

9 Tekst anafory w języku polskim – zob. *Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, H. Paprocki (opr. i tłum.), Warszawa 1988, s. 277–282.

10 Dokument przywołuje trzy argumenty na rzecz autentyczności anafory: 1) jej starożytność, 2) ortodoksyjność wiary eucharystycznej Wschodniego Kościoła Asyryjskiego, 3) obecność słów ustanowienia eucharystii w formie euhologicznej.

11 Termin „anafora”, który dosłownie znaczy „modlitwa ofiarowania”, jest terminem określającym modlitwy eucharystyczne Kościołów Wschodnich. Niektórzy liturgiści stosują tenże termin także na określenie modlitw eucharystycznych Mszału Rzymskiego. Zob. J. Klinger, *Anafora*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, tom 1, Lublin 1973, kol. 475-476; J. Miazek, *Msza święta pierwszych chrześcijan*, [w:] *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, M. Starowieyski (opr.), Warszawa 1987, s. 48.

12 Zob. E. Mazza, *L'accordo tra la chiesa caldea e la chiesa assira d'oriente sulla comunione eucaristica*, „Rivista di Pastorale Liturgica” 237 (2003) 2, s. 58; Por. A. Haquin, *Une prière eucharistique valide*, s. 534-535; M. Rucki - M. Abdalla, *Eucharystyczna obecność Chrystusa – świadectwa pierwszych wieków*, „Liturgia Sacra” 23 (2017) 1, s. 89.

13 P. Yousif, *Addai e Mari*, [w:] *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, E. G. Farrugia (red.), Roma 2000, s. 10.

14 Por. W.F. Macomber, *The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari*, „Orientalia Christiana Periodica” 32 (1966) 2, s. 335-371.

tentyczności anafory Addaja i Mariego pobudza do refleksji nad istotą eucharystii w świetle *lex orandi*<sup>15</sup>.

### Eucharystia w refleksji drugiego tysiąclecia

Refleksja teologiczna drugiego tysiąclecia na temat eucharystii często w sposób jednostronny koncentrowała się na *momencie* i *słowach konsekracji*, czyniąc z nich najważniejszą i pod pewnymi względami, jedyną na prawdę liczącą się część mszy świętej. Należy jednak zauważyć, że kwestia *momentu*, w którym dokonuje się sakramentalna przemiana, początkowo nie przedstawia się jako przedmiot refleksji lub *problem*. Pierwsze tysiąclecie nie zastanawia się nad *momentem* konsekracji<sup>16</sup>. Co więcej, dominuje przekonanie, że to cała modlitwa eucharystyczna „konsekuje”, sprawia, że chleb staje się Ciałem a wino krwią Pańską. Wraz z dyskusją nad rzeczywistością obecnością Ciała Pańskiego (Berengariusz), zwłaszcza zaś wraz ze Scholastyką, „słowa konsekracji” staną się najistotniejszą częścią mszy<sup>17</sup>, co więcej, jedyną autentycznie sakramentalną, będąc interpretowane jako właściwa „forma sakramentalna”<sup>18</sup>, podczas gdy *pozostałe* części Kanonu Rzymskiego, będą interpretowa-

15 Na temat *lex orandi, lex credendi*, zob. P. De Clerck, „*Lex orandi, lex credendi*”. *Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque*, „Questions liturgiques” 59 (1978) s. 193-212; P. De Clerck, *Lex orandi, lex credendi. Un principe heuristique*, „La Maison-Dieu” 222 (2000) 2, s. 61-78.

16 Por. R. Taft, *A partire dalla liturgia*, s. 144-146.

17 G. Vanhoomissen, *Une Messe sans paroles de consécration*, s. 40: „La conception de la consécration dont nous avons hérité s'est développée suite aux débats doctrinaux qui eurent lieu aux Xe-XIIe siècles, alors que les théologiens discutent de la «présence réelle» et que la réflexion se concentre sur les paroles de l'institution”.

18 Por. E. Mazza, *Continuità e discontinuità. Concezioni medievali dell'eucaristia a confronto con la tradizione dei Padri e della liturgia*, Roma 2001, s. 174.

ne jako *słowa modlitwy Kościoła*. Według świętego Tomasza, słowa konsekracji są tak istotne, iż wypowiedziane przez kapłana nawet samodzielnie, ale z intencją konsekracji, sprawiają, że chleb staje się Ciałem Pańskim itd.:

„Niekórtzy teologowie twierdzili, że sakrament Eucharystii nie może być sprawowany przez wygłoszenie tylko omawianych słów z pominięciem innych, zwłaszcza tych, które należą do kanonu mszy św. Lecz jasne jest, że to błąd. Wynika to z wyżej przytoczonych słów Ambrożego, a także z faktu, że nie wszyscy i nie zawsze mieli ten sam kanon mszy, lecz różni ludzie dodawali do niego różne partie. Toteż musimy stwierdzić, że gdyby kapłan wygłosił tylko powyższe słowa, mając przy tym zamiar sprawować Eucharystię, sakrament ten zostałby zrealizowany. Dzięki intencji słowa te byłyby wygłoszone w imieniu Chrystusa, nawet gdyby nie wypowiedziano słów poprzedzających. Lecz kapłan sprawujący ten sakrament w taki sposób, bez zachowania obrzędu ustalonego przez Kościół, popełniłby ciężki grzech”<sup>19</sup>.

Przekonanie św. Tomasza nie wynika jednak tylko z myślenia w kategoriach materii i formy sakramentalnej (*hylemorfizm*), ale z ogólnego klimatu czy przekonania epoki, w której cała uwaga koncentruje się na *momencie przeistoczenia*. To na początku XIII wieku upowszechni się gest *podniesienia* postaci eucharystycznych (najpierw Ciała Pańskiego, z czasem również kielicha z Krwią Pańską)<sup>20</sup>.

19 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tom 28, Londyn 1974, s. 107 (III, Q. 78, art. 1, ad 4). ]

20 Gest podniesienia pojawia się w rzeczywistości już w XII wieku, ale sam *moment podniesienia* pozostaje jeszcze niesprecyzowany. Około 1208 roku synod w Paryżu nakazuje *podniesienie* bezpośrednio po wypowiedzianych słowach konsekracji: *Precipitur presbyteris ut, cum in canone misse inceperint «Qui pridie», tenentes hostiam, ne elevent eam statim nimis alte, ita quod videri possit a populo, sed quasi ante pectus detineant donec dixerint*

Dla wiernych nierzadko będzie to jedyny, rzeczywiście liczący się moment mszy świętej. Dlatego też uczestnictwo we mszy będzie niejednokrotnie ograniczało się do momentu *podniesienia*, z którym wierni wiązać też będą szczególne nadzieje jako „momentu łaski”; pobożność eucharystyczna przybierze tutaj formę „pragnienia widzenia hostii”<sup>21</sup>. Istota eucharystii zostaje więc zredukowana do słów konsekracji, jako formy sakramentalnej i do tajemnicy przeistoczenia, gdzie teologiczny status modlitwy eucharystycznej staje się niejasny<sup>22</sup>; Kanon Rzymski wydaje się tutaj ostatecznie sekwencją *różnych modlitw*.

---

«*Hoc est corpus meum*» et tunc elevent eam ita quod possit ab omnibus videri [...] (Les statuts de Paris, n° 80, [w:] *Les Statuts synodaux français du XIIIe siècle*, tom 1, O. Pontal (red.), Paris 1971, s. 82). Celem decyzji synodalnej nie tyle jest wprowadzenie *nowego gestu* do liturgii, ale prawdopodobnie podkreślenie *od którego momentu* chleb może być przedmiotem adoracji jako obecność Ciała Pańskiego pod postacią chleba.

21 Zob. E. Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris 1926. Należy jednak rozróżnić tutaj średnio-wieczną pobożność „pragnienia widzenia hostii”, od „adoracji eucharystycznej”, która upowszechni się w XVI wieku.

22 P.-M. Gy, *Avancées du traité de l'eucharistie de S. Thomas dans la Somme par rapport aux Sentences*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologique” 77 (1993) 2, s. 220: „L'ensemble des théologiens médiévaux [...] centrent leur théologie eucharistique, non pas sur le «faites ceci en mémoire de moi», mais sur l'affirmation «ceci est mon corps, ceci est mon sang». Chez S. Thomas, l'attention, spirituelle en même temps qu'intellectuelle, à ces deux paroles du Christ, qu'il aborde dans la même ligne que S. Ambroise, mais en allant plus loin que celui-ci, est si forte que l'unité de la prière eucharistique, dont les *verba Christi* sont la clé de voûte, s'en trouve quasiment rompue”. Por. C. Giraud, *Anafore d'Oriente per le chiese d'Occidente*, „Orientalia Christiana Analecta” 251 (1996) s. 342-343; P. De Clerck, *Adoration eucharistique et vigilance théologique*, „La Maison-Dieu” 225 (2001) 1, s. 67; E. Mazza, *L'accordo tra la chiesa caldea e la chiesa assira d'oriente*, s. 62.

Tak ujęta istota eucharystii wejdzie do oficjalnego nauczania Kościoła na Soborze Florenckim, w Bulli unii z Ormianami (22 listopada 1439):

„Formą tego sakramentu są słowa Zbawiciela, którymi go dokonał. Kapłan bowiem w osobie Chrystusa mówiąc, sprawuje ten sakrament. Mocą samych słów przemienia się substancja chleba w ciało Chrystusa, a substancja wina w krew”<sup>23</sup>,

zwłaszcza zaś w Bulli unii z Koptami (4 lutego 1442), która precyzuje tym razem brzmienie „formy sakramentalnej”:

„Ponieważ w zapisanym wyżej dekrete dla Ormian nie podano objaśnienia na temat formy słów, których w oparciu o nauczanie i autorytet apostołów Piotra i Pawła święty Kościół rzymski od zawsze zwykł używać przy konsekracji ciała i krwi Pana, zdecydowaliśmy włączyć ją w tym miejscu. Przy konsekracji Ciała Pańskiego używa się formy słownej: «To jest bowiem ciało moje». Przy konsekracji zaś Krwi: «To jest bowiem kielich krwi mojej, nowego i wiecznego Przymierza, Tajemnica wiary, która za was i za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów»”<sup>24</sup>.

23 Sobór we Florencji, *Sesja 8: Bulla unii z Ormianami („Exultate Deo”)*, nr. 16, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom 3, A. Baron - H. Pietras (red.), Kraków 2007, s. 516-517: *Forma huius sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus hoc confecit sacramentum. Sacerdos enim in persona Christi loquens hoc conficit sacramentum. Nam ipsorum verborum virtute substantia panis in corpus Christi et substantia vini in sanguinem convertuntur.*

24 Sobór we Florencji, *Sesja 11: Bulla unii z Koptami („Cantate Domino”)*, nr. 18, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom 3, A. Baron - H. Pietras (red.), Kraków 2007, s. 614-615: *Verum quia in suprascripto decreto Armenorum non est explicata forma verborum, quibus in consecratione corporis et sanguinis Domini sacrosancta Romana ecclesia, apostolorum Petri et Pauli doctrina et auctoritate firmata semper uti consuevit, illam presentibus duximus inserendam. In consecratione corporis Domini hac utitur forma verborum: Hoc est enim corpus meum. Sanguinis vero: Hic est enim calix sanguinis*

Nauczanie Soboru Florenckiego znajdzie pośrednio swój wyraz w *Dekrecie o Najświętszym Sakramencie Eucharystii* Soboru Trydenckiego:

„[...] ten przedziwny sakrament ustanowił nasz Zbawiciel podczas Ostatniej Wieczerzy, gdy pobłogosławiwszy chleb i wino, jednoznacznie oświadczył, że podaje [apostołom] swoje własne ciało i swoją własną krew”<sup>25</sup>;

„Zawsze w Kościele Bożym wierzone, że od razu po konsekracji obecne jest prawdziwe Ciało naszego Pana i prawdziwa Jego Krew pod postaciami chleba i wina, wraz z Jego duszą i Bóstwem. Ciało jest pod postacią chleba, a Krew pod postacią wina, na mocy słów [...]”<sup>26</sup>.

W centrum uwagi Soboru Trydenckiego ostatecznie nie tyle jest kwestia formy sakramentalnej eucharystii, ale istota tajemnicy przeistoczenia, które oznacza, że Chrystus staje się rzeczywiście obecny w swoim Ciele i w swojej Krwi:

„Na początku święty sobór uczy oraz otwarcie i wprost wyznaje, że w życiodajnym sakramencie świętej Eucharystii, po dokona-

---

mei, novi et eterni testamenti, misterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissione peccatorum.

25 Sobór trydencki, *Sesja 13: Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, rozdz. 1, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom 4/1, A. Baron - H. Pietras (red.), Kraków 2007, s. 446-447: [...] *hoc tam admirabile sacramentum in ultima coena Redemptorem nostrum instituisse, cum post panis viniq[ue] benedictionem se suum ipsius corpus illis praebere ac suum sanguinem disertis et perspicuis verbis testatus est.*

26 Sobór Trydencki, *Sesja 13: Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, rozdz. 3, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom 4/1, A. Baron - H. Pietras (red.), Kraków 2007, s. 448-449: [...] *semper haec fides in ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque eius sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere, sed corpus quidem sub specie panis et sanguinem sub vini specie ex vi verborum [...].*

niu konsekracji chleba i wina, obecny jest prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie Pan nasz Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i człowiek, pod postaciami tychże widzialnych rzeczy”<sup>27</sup>.

Oczywiście, w Kościele Katolickim dominuje przekonanie, że nie ma przeistoczenia bez „słów konsekracji”, a modlitwa eucharystyczna w której brak jest słów ustanowienia eucharystii, widziana jest przede wszystkim jako *anomalia*, która wymaga korekty, czyli *uzupełnienia* jej o brakującą część.

Z tego też powodu, kiedy w XVI wieku część Kościoła Asyryjskiego przyłączy się do Kościoła Katolickiego<sup>28</sup>, niejako *naturalnie* narzuci się kwestia korekty anafory Addaja i Mariego. Korekta ta będzie polegała na *uzupełnieniu* celebracji eucharystycznej o „słowa konsekracji”<sup>29</sup>. Należy jednocześnie zauważyć, że słowa ustanowienia nie znajdują się w samym tekście anafory, ale poza nią: w części poprzedzającej Komunię świętą (mszał chaldejski - 1767; mszał malabar-

27 Sobór trydencki, *Sesja 13: Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, rozdz. 1, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom 4/1, A. Baron - H. Pietras (red.), Kraków 2007, s. 444-447: *Principio docet sancta synodus et aperte ac simpliciter profitetur in almo sanctae eucharistiae sacramento post panis et vini consecrationem Dominum nostrum Iesum Christum, verum Deum atque hominem, vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilibus contineri.*

28 Por. R. G. Roberson, *The Eastern Christian churches. A brief survey*, Roma 1990, s. 86-90; J. S. Gajek - R. Krzywicki, *Kościoły wschodnie zjednoczone z Rzymem*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, W. Hryniewicz - J. S. Gajek - S. J. Koza (red.), Lublin 1996, s. 142-145.

29 Por. P. Hofrichter, *L'anaphore d'Addai et Mari dans l'Église de l'Orient*, s. 96-97; P. Pallath, *The Vicissitudes of the Anaphora of Addai and Mari among the St Thomas Christians of the Syro-Malabar Church*, [w:] *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari. Acts of the International Liturgy Congress. Rome 25-26 October 2011*, C. Giraudo (red.), Roma 2013, s. 183-208.

ski - 1774). Według Cesare Giraudo, chodzi tutaj prawdopodobnie o aplikację zasady defectus formae, na wzór zasady defectus materiae<sup>30</sup>. Nawet jeśli rozwiązanie to sprawi, że tekst anafory pozostanie nienaruszony, jednocześnie kryje ono przekonanie, że tekst anafory jest *nieppełny*. Inne rozwiązanie znajdzie się w mszale misji Anglikańskiej (1890)<sup>31</sup>.

Asyryjski Kościół Wschodu nie zna jednak „słów konsekracji” w anaforze Addaja i Mariego, nawet jeśli, jednocześnie, są one obecne w innych anaforach tegoż Kościoła, jak w anaforze Teodora z Mopsuestii czy Nestoriusza<sup>32</sup>. W rzeczywistości anafora Addaja i Mariego nie jest tutaj odizolowanym przykładem<sup>33</sup>. Brak jest „słów konsekracji” w tekście *Didaché* (IX-X) czy w *Konstytucjach Apostolskich* (VII, 25,1-4). Możemy tutaj wspomnieć również świadectwo Justyna Męczennika, który mówi o eucharystii w kluczu „dziękczynienia”, które sprawia, że chleb staje się Ciałem Pańskim:

„Po czym, [...] gdy modlitwa się skończy, przynoszą chleb oraz wino i wodę, a przełożony zanoszą modlitwy tudzież dziękczynienie [εύχαριστίας], ile tylko może, lud zaś z radością odpowiada: Amen. Wreszcie następuje rozdawanie i rozdzielanie wszystkim tego, co się stało Eucharystią [εύχαριστηθέντων] [...]”<sup>34</sup>.

Innymi słowy, chleb staje się „eucharystią” ponieważ jest przedmiotem „dziękczynienia” czyli „eucharystii”.

30 Zob. C. Giraudo, *L'anafora di Addai e Mari*, s. 230.

31 Zob. C. Giraudo, *L'anafora di Addai e Mari*, s. 209, 226-232.

32 Zob. *Wieczera mistyczna*, H. Paprocki (opr. i tłum.), s. 286, 296-297.

33 Por. P. Hofrichter, *L'anaphore d'Addai et Mari dans l'Église de l'Orient*, s. 97-102; R. Taft, *A partire dalla liturgia*, s. 137-138; A. Haquin, *Une prière eucharistique valide*, s. 536.

34 *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, M. Starowieyski (opr.), s. 254.

### Eucharystia w świetle *lex orandi*

Uznanie autentyczności anafory Addaja i Mariego, motywuje do refleksji nad teologicznym znaczeniem modlitwy eucharystycznej, której sens w myśli zachodniej zbyt często był zredukowany do swego rodzaju *ramy* zawierającej formę sakramentalną. Nie znaczy to jednak, że słowa ustanowienia eucharystii należy traktować jako element drugorzędny lub poboczny. *Wytyczne* podkreślają i przypominają w tym względzie: „[...] Kościół Katolicki uważa słowa ustanowienia eucharystii za konstytutywną, a zatem nieodzowną część anafory, czyli Modlitwy Eucharystycznej [...]”. Wedle Dokumentu Stolicy Apostolskiej, słowa te są obecne w anaforze Addaja i Mariego, co prawda nie w formie narratywnej, lecz euhologicznej<sup>35</sup>; są *wplecione* w modlitwę eucharystyczną:

„Słowa ustanowienia eucharystii są rzeczywiście obecne w anaforze Addaja i Mariego, ale nie w sposób spójny narracyjnie i *ad litteram*, ale w sposób euhologiczny i rozproszony, to znaczy są one włączone w kolejne modlitwy dziękczynienia, pochwały i wstawiennictwa”<sup>36</sup>.

35 „Przeto i my, Panie, przeto i my, Panie, przeto i my, Panie, służy Twój słabi, nędzni i ubodzy, którzy zgromadzeni jesteśmy w imię Twoje i stoimy przed Tobą w tej godzinie, przyjmujemy z radością figurę, która jest od Ciebie, z weselem chwając, wywyższając, wspominając i dopełniając to wielkie, budzące lęk, święte, życiodajne i Boskie misterium męki, śmierci, owinięcia w całun i zmartwychwstania naszego Pana i Zbawiciela, Jezusa Chrystusa” (*Wieczernia mistyczna*, H. Paprocki [opr. i tłum.], s. 281).

36 *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira dell'Oriente*, „L'Osservatore Romano” 141 (2001) 246, s. 7; „Enchiridion Vaticanum” 20, s. 977 (tł. własne). E. Mazza, *L'accordo tra la chiesa caldea e la chiesa assira d'oriente*, s. 58: „La nota, dunque, riconosce un principio molto importante: ciò che conta nell'anafora è la presenza del racconto dell'istituzione, indipendentemente dalla forma in cui esso sia stato concepito nella tradizione liturgica”.

Świadectwo anafory asyryjskiej pobudza do kilku ważnych refleksji. Przede wszystkim zwraca uwagę na fakt, że to nie *wyzolowana część*, ale całość modlitwy eucharystycznej ma wymiar „uświęcający” („konsekrujący”)<sup>37</sup>. W tym znaczeniu „słowa konsekracji” nie mają znaczenia sakramentalnego w sposób *wyzolowany*, czyli poza modlitwą eucharystyczną. Jeśli więc „słowa ustanowienia” pełnią funkcję *konsekracyjną* to dlatego, iż są integralną częścią modlitwy dziękczynienia czyli anafory (modlitwy eucharystycznej). W tym kierunku idzie również *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego (OWMR)*<sup>38</sup>, które zawiera dwie komplementarne idee. Z jednej strony tekst *Wprowadzenia* mówi o słowach konsekracji uobecniających Chrystusa przez przeistoczenie<sup>39</sup>, z drugiej strony zaznacza, że to cała modlitwa eucharystyczna „uświęca” czyli konsekuje:

„W czasie Modlitwy eucharystycznej składa się Bogu dziękczynienie za całe dzieło zbawienia, a złożone dary stają się Ciałem i Krwią Chrystusa”<sup>40</sup>;

37 G. Vanhooymissen, *Une Messe sans paroles de consécration*, s. 41: „La perspective selon laquelle la prière de consécration est constituée par le cœur de la prière eucharistique, et non par la récitation ad litteram des paroles du Christ, est certainement fidèle aux origines, à la tradition première des églises d'Orient et d'Occident. La décision romaine à propos de l'anaphore d'Addai et Mari reconnaît la validité de cette tradition et confirme que c'est l'ensemble de la prière eucharistique qui constitue la prière de consécration et non une formule consécatoire isolée de l'ensemble”. Por. P. Hofrichter, *L'anaphore d'Addai et Mari dans l'Église de l'Orient*, s. 102-103, 104; E. Mazza, *Rendere grazie. Miscellanea eucaristica per il 70° compleanno*, Bologna 2010, s. 106-108.

38 *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego (Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego, Rzym 2002)*, Poznań 2006.

39 OWMR, nr 3, zob. także nr 79d.

40 OWMR, nr 72.

*Nie należy traktować słów konsekracji jako jedyne go istotnego elementu eucharystii, obniżając tym samym wartość anafory: teologiczna i sakramentalna wartość słów konsekracji wynika z faktu, że są one częścią modlitwy eucharystycznej. To całość modlitwy eucharystycznej jest posłuszeństwem Kościoła słowom Chrystusa: to czynicie na moją pamiątkę.*

„[...] Modlitwa eucharystyczna, czyli modlitwa dziękczynienia i uświęcenia, która jest ośrodkiem i szczytem całej celebracji”<sup>41</sup>.

Świadomość tego faktu sprawia, że celebracja mszy świętej nie może koncentrować się wyłącznie na słowach konsekracji i na momencie „podniesienia”. Jeśli średniowieczne rozumienie eucharystii niejako usprawiedliwiało „podniesienie” jako szczytowy czy kulminacyjny moment mszy świętej, współczesne pogłębione rozumienie znaczenia modlitwy eucharystycznej zaprasza do pewnej ostrożności w tym względzie. Modlitwa eucharystyczna i towarzyszące jej gesty stanowią organiczną całość i ciągłość akcji liturgicznej. Brak harmonii w tym względzie<sup>42</sup> może prowadzić nie tylko do ugruntowania się błędnego rozumienia teologicznego znaczenia i roli modlitwy eucharystycznej wprowadzając w niej sztuczny podział na to co „przed” i „po” przeistoczeniu, ale również cementując

41 OWMR, nr 78.

42 Chodzi tutaj o sytuację kiedy, na przykład, pobożność eucharystyczna, indywidualna lub zbiorowa, bierze górę nad dynamiką modlitwy eucharystycznej jako takiej. Mamy na myśli tutaj, na przykład, nadmiernie przeciągający się w czasie moment „podniesienia” co przemienia sam gest, z natury skierowany na ukazanie postaci eucharystycznych, w formę adoracji eucharystycznej. Z drugiej strony, nadmierna koncentracja na „podniesieniu” łamie ciągłość akcji liturgicznej modlitwy eucharystycznej. Brak harmonii może wyrazić się również w oprawie muzycznej towarzyszącej momentowi „podniesienia”. Jeśli często jest to motywowane względami estetycznymi (dla upiększenia oprawy liturgicznej), w pewnym sensie łamie harmonijną ciągłość anafory. Pod tym względem, bardziej właściwe wydaje się podkreślenie wspólnotowego „Amen” kończącego modlitwę eucharystyczną. Św. Justyn Męczennik podkreśla, że końcowe wspólnotowe „Amen” jest swego rodzaju *potwierdzeniem* słów wypowiedzianych przez przewodniczącego eucharystii: „Po odmówieniu modlitw i dziękczynienia przez przełożonego cały lud obecny z radością woła: Amen. Amen zaś w języku hebrajskim znaczy: Niech tak będzie” (*Eucharystia pierwszych chrześcian*, M. Starowieyski [opr.], s. 252).



średniowieczne rozumienie eucharystii jako „konsekracji”. Eucharystia natomiast jest nade wszystko gestem posłuszeństwa Kościoła słowom Chrystusa: *to czyńcie na moją pamiątkę*.

„Starożytna praktyka liturgiczna Asyryjskiego Kościoła Wschodu, która od III wieku wyraża się w anaforzach apostołów Addaja i Mariego, zakłada teologię odmienną od tej, która znalazła wyraz w scholastyce łacińskiej i która, w sposób autorytatywny, została skodyfikowana na Soborze Florenckim, to znaczy teologię odmienną od tej, która definiuje ustanowienie Eucharystii jako ustanowienie mocy konsekracyjnej słów *To jest Ciało moje i To jest kielich Krwi mojej*. W tej odmiennej teologii ustanowienie Eucharystii polega na przekazaniu uczniom *typos*, czyli *modelu* (zarówno rytualnego, jak i ontologicznego) czynności eucharystycznej. Celebracja nie polega więc na wypowiedzeniu słów konsekracyjnych, ale na posłuszeństwie poleceniu Jezusa i czynieniu tego, co On uczynił”<sup>43</sup>.

Uznanie autentyczności anafory Addaja i Mariego ma również swoje konsekwencje w innej przestrzeni. W teologii scholastycznej wyrażenie *in persona Christi* jest nierozdzielnie związane z eucharystią jako „konsekracją”. W sensie ścisłym jest to termin, który pierwotnie dotyczy najpierw eucharystii i służy dla uwypuklenia rzeczywistej przemiany chleba i wina w Ciało i Krew Pańską<sup>44</sup>. Ponieważ istotą eucharystii w myśli scholastycznej (i nie tylko) jest „konsekracja” czy „przeistoczenie” które dokonują słowa Jezusa w pierwszej osobie, kapłan, który je wypowiada niejako *użycza swoich* Chrystusowi, który ostatecznie jest autorem słów i który au-

43 E. Mazza, *L'accordo tra la chiesa caldea e la chiesa assira d'oriente*, s. 61 [tł. własne].

44 Por. B.-D. Marliangeas, *Clés pour une théologie du ministère: „in persona Christi”, „in persona Ecclesiae”*, Paris 1978.

tentycznie dokonuje „przeistoczenia”<sup>45</sup>. Anafora Addaja i Mariego, która nie posiada formy narracyjnej ustanowienia eucharystii, nie zawiera tym samym formy gramatycznej w pierwszej osobie liczby pojedynczej: *to jest bowiem Ciało moje*. Całość anafory istotnie zachowuje formę liczby mnogiej, którą jest „my Kościoła” zgromadzonego na modlitwie<sup>46</sup>. Nie oznacza to oczywiście, że forma *in persona Christi*, zwłaszcza zaś treść teologiczna w niej zawarta, traci na ważności. Jest ona istotnie częścią doktryny Kościoła, nie tylko przypominaną, ale również pogłębianą na Soborze Watykańskim II<sup>47</sup>. Niemniej jednak treść wyrażenia *in persona Christi*, wymaga większego zintegrowania z formułą *in persona Ecclesiae*. Zbyt jaskrawy podział w tym względzie prowadził ostatecznie do swego rodzaju *rozdarcia* w pojmowaniu modlitwy eucharystycznej między „ja kapłana” działającego *in persona Christi* i „my Kościoła” modlitwy eucharystycznej<sup>48</sup>. Jeśli kapłan działa *in persona Christi* to nie czyni to

45 Por. B.-D. Marliangeas, *Clés pour une théologie du ministère*, s. 97-99, 191-193; E. Mazza, *Continuità e discontinuità*, s. 176.

46 Zob. A. Haquin, *Une prière eucharistique valide*, s. 538.

47 Zob. L. Loppa, „In Persona Christi” - „Nomine Ecclesiae”: linee per una teologia del ministero nel Concilio Ecumenico Vaticano II e nel magistero post-conciliare (1962-1985), Roma 1985; D. M. Ferrara, „In persona Christi”. Valeur et limites d'une formule, „La Maison Dieu” 215 (1998) 3, s. 59-78; J. P. De M. Dantas, *In persona Christi capitis. Il ministro ordinato come rappresentante di Cristo capo della Chiesa nella discussione teologica da Pio XII fino ad oggi*, Siena 2010.

48 A. Haquin, *Une prière eucharistique valide*, s. 541: „La polarisation sur l'action du ministre ordonné, assurant à lui seul la validité de l'eucharistie, a éclipsé le rôle de l'assemblée liturgique, souvent réduite à une sorte de témoin de l'action d'un autre. Or, les prières de la messe et en particulier la Prière eucharistique, n'ont cessé d'être formulées au pluriel, montrant que toute l'assemblée, au titre de son baptême, est unie dans l'offrande”. Por. L. Sartori, *Valida l'anafora di „Addai e Mari”?*, s. 749; C. Giraud, „In persona Christi”, „in persona Ecclesiae”: *Formule eucaristiche alla luce della*

w tym znaczeniu, że staje się *wcieleniem* Chrystusa, ale widzialnym znakiem Chrystusa obecnego pośród swego ludu<sup>49</sup>. Kapłan nie stoi tutaj „ponad” wspólnotą, ale jest tym który, będąc jej częścią, mocą udzielonych mu święceń „przewodniczy” wspólnocie i staje się jej głosem<sup>50</sup>. Myśl ta pobudza do większej uwagi na formę gramatyczną i teologię modlitwy eucharystycznej, na jej „my Kościoła”. Jeśli nawet słowa konsekracji w tradycji łacińskiej stanowią istotną część modlitwy eucharystycznej, stanowią one jednocześnie część większej całości, czyli anafory. Nie należy więc traktować słów konsekracji jako jedyne istotnego elementu eucharystii, obniżając tym samym wartość anafory: teologiczna i sakramentalna wartość słów konsekracji wynika z faktu, że są one częścią modlitwy eucharystycznej<sup>51</sup>. To całość modlitwy eucharystycznej jest posłuszeństwem Kościoła słowom Chrystusa: *to czyńcie na moją pamiątkę*.

### Zakończenie

Ponieważ mamy do czynienia z oficjalnym uznaniem ze strony Kościoła Katolickiego autentyczności anafory Addaja i Mariego, *lex orandi* Kościoła zaprasza do swego rodzaju zrewidowania naszych

---

„*lex orandi*”, „Rassegna di Teologia” 51 (2010) 2, s. 192; C. Giraudo, *L'anafora di Addai e Mari*, s. 222.

49 Por. C. Giraudo, „*In persona Christi*”, s. 194.

50 C. Giraudo, „*In persona Christi*”, s. 194: „Le parole della consacrazione sono dunque le parole di Cristo, non immediatamente in bocca a Cristo, bensì in bocca alla Chiesa, autorevolmente rappresentata dal solo ministro ordinato. E, viceversa, il ministro ordinato è, in virtù dell'ordine di iterazione da lui recepito in misura eminente, la sola voce autorevole della Chiesa chiamata a pronunziarle”. Por. L. Sartori, *Valida l'anafora di „Addai e Mari”?*, s. 751.

51 R. Taft, *A partire dalla liturgia*, s. 159: „Le parole dell'istituzione non sono una formula magica, ma parte di una preghiera della Chiesa che opera solo nel proprio contesto di culto”.

założeń teologicznych, zwłaszcza zaś do szerszego pojmowania eucharystii, jako nie tylko konsekracji i momentu przeistoczenia<sup>52</sup>, ale jako wierności Kościoła w geście dziękczynienia, które Kościół czyni od dwóch tysięcy lat.

---

52 Słusznie zauważa C. Giraudo, *Anafore d'Oriente per le chiese d'Occidente*, s. 349: „Se è fuori di dubbio che la consacrazione avviene in un istante, non si dovrà tuttavia dimenticare che quello non è l'istante del nostro cronometro: esso è l'istante di Dio, ossia l'istante della dinamica sacramentale”.