

Ks. Albert GERHARDS

## IN PERSONA CHRISTI – IN NOMINE ECCLESIAE

### OBRAZ RÓL POSŁUGI KAPŁAŃSKIEJ WEDŁUG ŚWIADECTW ANAFOR ORIENTALNYCH\*

Treść: 1. Świadection anafor orientalnych; 2. Konsekwencje dla teologii reprezentacji Chrystusa; 3. Konsekwencje praktyczne.

W encyklice papieża Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia* z 17 kwietnia 2003 powiedziane jest w odniesieniu do kapłana:

„To on, dzięki władzy udzielonej mu w sakramencie Świąceń, dokonuje przeistoczenia. To on wypowiada z mocą Chrystusowe słowa z Wieczernika: «To jest Ciało moje, które za was będzie wydane... To jest Krew moja, która za was będzie wylana...». Kapłan wypowiada te słowa, a raczej użycza swoich ust i swojego głosu Temu, który wypowiedział je w Wieczerniku i który chce, ażeby były wypowiedzane z pokolenia na pokolenie przez wszystkich, którzy w Kościele uczestniczą w sposób służebny w Jego kapłaństwie” (nr 5).

W dziesięcioleciach, które nastąpiły po Soborze Watykańskim II, kwestia szczególnej reprezentacji Chrystusa przez kapłana była nieustannie dyskutowana, wywołując przy tym wiele kontrowersji. Dokumenty Watykanu *Inter insigniores* (1976), *Mulieris dignitatem* (1988) oraz *Ordinatio sacerdotalis* (1994) wywołały szereg wypowiedzi na ten temat<sup>1</sup>. Zwykle w tym kontekście głównym przedmiotem zainteresowania jest rola kapłana w czasie celebracji Eucharystii. Powiązanie forma *sacramenti* z recytacją słów ustanowienia *in persona Christi* stanowi od czasów Soboru we Florencji oficjalną naukę Kościoła.

---

\* Pierwotnie opublikowany w: *Liturgie und priesterlicher Dienst*, red. G. AUGUSTIN i in. Paderborn 2005.

<sup>1</sup> Por. A. JENSEN, "Christusrepräsentation, kirchliche Ämter und Vorsitz bei der Eucharistie. Zur heutigen relecture einer frühchristlichen Tradition", *FZPhTh* 40(1993) 282-297; D.M. FERRARA, "Representation or self-effacement? The axiom in persona Christi in St. Thomas and the magisterium", *Theological Studies* 55 (1994) 195-224; S. BUTLER, „In persona Christi” A response to Dennis M. Ferrara, *Theological Studies* 56 (1995) 61-80; D.M. FERRARA, „In persona Christi” A reply to Sara Butler, tamże. 81-91; D.M. FERRARA, In persona Christi: Towards a second naiveté, *Theological Studies* 57 (1996) 65-88. Por. obszernie studium: L. LIES, Theologisch-historische Sondierungen zu Begriffen der Ämtertheologie, w: TENŽE/S. HELL (red.), *Amt und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme*, Innsbruck / Wien 2004, 97-141.

„Formą tego sakramentu są słowa Zbawiciela, którymi dokonał On tego sakramentu. Kapłan bowiem przemawia w imieniu Chrystusa, gdy ten Sakrament sprawuje. Albowiem mocą samych słów substancja chleba w ciało Chrystusowe a substancja wina w krew się przemieniają...”<sup>2</sup>

Również Sobór Watykański II mówi wielokrotnie o działaniu kapłana *in persona Christi*.<sup>3</sup> *Lumen Gentium* (21) odnosi wypełnianie trojakiego zadania nauczyciela, pasterza i kapłana *in persona Christi* do biskupa, *Presbyterorum Ordinis* (2) specyfikę działania kapłana w oparciu o szczególną relację do Chrystusa ukazuje jako działanie *in persona Christi capitis*. Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Inter insigniores* odnosząca się do kwestii święceń kapłańskich kobiet z roku 1976 odwołuje się do teologii obrazu św. Tomasza z Akwinu: „Wyłącznie Kapłan, który ma władzę sprawowania Eucharystii, działa w tym przypadku nie tylko mocą udzieloną mu przez Chrystusa, lecz w osobie Chrystusa (*in persona*). to znaczy podejmując Jego działanie w taki sposób, że staje się Jego obrazem, gdy wypowiada słowa konsekracji” (V)<sup>4</sup>

Dogmatyka precyzuje, na czym polega reprezentacja kapłana. Karl-Heinz Menke odnosząc się do teologicznej perspektywy działania kapłana jako reprezentanta Chrystusa dostrzega jakościową różnicę odróżniającą język teologii od języka prawniczego: „Liturg *in persona Christi* nie jest zwykłym ‘delegatus’, lecz jest ‘traditor’: w nim Chrystus udziela się wspólnocie świętującej Eucharystię”<sup>5</sup> Także Gisbert Greshake definiuje urząd kapłański w jego odniesieniu do wspólnoty, przy czym sługa jest „znakiem urzędu” tego, co czyni sam Pan. „Jak długo jego urząd odsyła do Chrystusa, wykluczone jest, by kapłan mógł wejść w miejsce Chrystusa. Właśnie dlatego że jest on znakiem, który w sposób absolutny różni się od Tego, którego określa, urząd kapłański dokonuje znakowej reprezentacji Chrystusa (...) nie poprzez utożsamienie, lecz we właściwym dla każdej reprezentacji/dla każdego zastępstwa odróżnieniu wobec Tego, kogo się reprezentuje”<sup>6</sup> Tym samym wydaje się, że pytanie o sposób reprezentowania Chrystusa przez kapłana podczas celebracji Eucharystii zyskało ostateczną odpowiedź. Rozwój nauki na ten temat od czasów Soboru we Florencji jest jednoznaczny. *Decretum pro Armenis* Soboru Florenckiego, które opiera się na teologii sakramentalnej św. Tomasza z Akwinu (Sth III, q. 83 a. 1 ad 3), zostało już jednak od tego czasu zrewidowane w kilku punktach: w odniesieniu do materii i formy święceń kapłańskich w roku 1947 przez pa-

<sup>2</sup> XVII Sobór Powszechny Florencki, Dekret dla Ormian, w: *Breviarium Fidei*, Poznań 1988. 396.

<sup>3</sup> Por. SC 33; LG 10; 28; PO 2; 13.

<sup>4</sup> W kwestii powstania formuły por.: B.-D. MARLIANGEAS, „In persona Christi” - „in persona Ecclesiae” Note sur les origines et le développement de l’usage de ces expressions dans la théologie latine. w: J.-P JOSSUA, Y. CONGAR (red.), *La liturgie après Vatican II. Bilans, Études, Prospective* (Unam Sanctam 66), Paris 1967, 283-288.

<sup>5</sup> Por. SC 33; LG 10; 28; PO 2; 13.

<sup>6</sup> G. GRESHAKE, *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*, Freiburg-Basel-Wien 1982, 66.

pieża Piusa XII; w odniesieniu do formy bierzmowania i namaszczenia chorych przez papieża Pawła VI w trakcie reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II. W tle każdej z tych rewizji znajdowały się za każdym razem studia z zakresu historii liturgii, które udowodniły, że niektóre spekulatywne stanowiska teologii średniowiecznej nie dają się utrzymać.

Rodzi się tutaj pytanie o konsekwencje, jakie wynikają z tego dla teologii. Obecnie toczy się intensywna dyskusja dotycząca pytania o to, czy uprawiać teologię liturgiczną bazującą na danych z zakresu historii liturgii czy też niezależnie od nich<sup>7</sup> Dyskusja ta została ożywiona decyzją Kongregacji Nauki Wiary, która uznała wschodniosyryjską tradycję modlitw eucharystycznych, które nie zawierają słów ustanowienia (jak np. w anaforze apostołów Addai i Mari), za równie wartościową jak tradycja rzymska<sup>8</sup> Tym samym po raz pierwszy kwestią debaty stała się forma Eucharystii. Decyzja ta nie jest bezsporna. Wprawdzie w dyskusji na jej temat wskazuje się, że w anaforze jak najbardziej znajduje się odniesienie do ustanowienia sakramentu przez Chrystusa, niemniej jednak nie znosi to w żadnym razie sprzeczności wobec sformułowania Soboru Florenckiego, iż przemiana substancji dokonuje się „ipsorum verborum virtute“<sup>9</sup>

## 1. Świadcstwo anafor orientalnych

Ważne w tym kontekście fragmenty anafory wschodniosyryjskiej znajdują się po następujących elementach liturgii: po modlitwie dziękczynnej („prefacja”), po *Sanctus/Benedictus* i wspomnieniu zbawczego dzieła Chrystusa (*Post Sanctus*). Brzmi to następująco<sup>10</sup>:

<sup>7</sup> Por. H. HOPING, B. JEGGLE-MERZ (red.), *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2004; por. również A. GERHARDS, Liturgiewissenschaft nach 40 Jahren Sacrosanctum Concilium – Perspektiven und Aufgaben, *HID* 57 (2003), 273-282.

<sup>8</sup> Guidelines for admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East, *L'Osservatore Romano* z dn. 26.10.2001, s. 7. Por. w odniesieniu do tej kwestii: M. LANG, R. MEBNER, Das Zeugnis des ostsyrischen Hochgebets der Apostel Addai und Mari, *CiG* 54 (2002) 101n.; K. RICHTER, Eine Ganzheit. Eine römische Entscheidung zur Bedeutung der Einsetzungsworte im Hochgebet, *Gottesdienst* 37 (2003), 22n.; oraz M. LUGMAYR, Die „Anaphora von Addai und Mari“ und die Dogmatik, *Una Voce Korrespondenz* 33 (2003) 30-47; A. GERHARDS, Liturgiewissenschaft: Katholisch – Evangelisch – Ökumenisch, w: M. MEYER-BLANCK (red.), *Liturgiewissenschaft und Kirche. Ökumenische Perspektiven*, Rheinbach 2003, 63-86.

<sup>9</sup> DH 1321.

<sup>10</sup> Porządek i kolejność tekstu anafory zgodny z niemieckim pierwowzorem autorstwa: Reinhard Messner, Michael Lang, Die Freiheit zum Lobpreis des Namens. Identitätsstiftung im eucharistischen Hochgebet und in verwandten jüdischen Gebeten, w: Albert GERHARDS/ Andrea DOEKER/ Peter EBENBAUER (red.), Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildende Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn 2003. 371-411. tutaj s. 401n. [Tłumaczenie polskie za: Anafora Apostołów Addaja i Mariego, w: *Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, wybór, wstęp, przekład i przypisy ks. H. Paprocki, Warszawa 1988. 306-310: (przyp. tłum.)]

(50) Ty, Panie, przez Twoje wielkie i niewysłowione miłosierdzie,  
pamiętaj o (...) wszystkich sprawiedliwych i świętych ojcach,  
którzy spodobali się Tobie,

we wspomnieniu Ciała i Krwi Chrystusa Twego,  
które ofiarujemy Tobie na Twoim czystym i świętym ołtarzu,

(55) jak Ty nas pouczyłeś. (...)

Także my, Panie, słudzy Twój słabi, nędzni i ubodzy,

(70) którzy jesteśmy zgromadzeni w imię Twoje,  
stoimy przed Tobą w tej godzinie i przyjęliśmy przez tradycję Twój przykład,  
radując się, uwielbiając i wspominając,  
odprawiając te budzące lęk, święte, ożywcze i Boskie misteria męki i śmierci,  
(...) i zmartwychwstania Pana naszego,

(75) Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa. (...)

Niech przeto, Panie, przyjdzie Duch Twój Święty (...)

I niechaj spocznie na tej ofierze Twoich sług,

pobłogosławi ją i uświęci,

aby była dla nas, Panie,

(80) na odpuszczenie win

i na darowanie grzechów,

na wielką nadzieję wskrzeszenia z martwych

i na nowe życie w Królestwie Niebieskim

z wszystkimi, którzy spodobali się Tobie.

Prowadzona od dziesięcioleci dyskusja na temat tej anafory nie może w tym miejscu zostać szczegółowo zreferowana<sup>11</sup> Interesują nas tutaj przede wszystkim refleksje nad działaniem kapłana, względnie Kościoła. Pierwszy fragment (wersety: 50-55) tradycyjnie określany jest jako *intercessio*, ale jest równocześnie anamnezą, jeśli zwrócimy tu uwagę na kolejność logiczną. Ze wspomnienia (złożenia) *mysterium paschale* przez Kościół (*memores*) wyrasta prośba, by Bóg pamiętał o wiernych zmarłych (*memento*). Działanie Kościoła jest w sposób jednoznaczny odniesione do boskiego polecenia (w. 55).

W drugim cytowanym fragmencie (w. 69-71) chodzi o żywych, tzn. ó tych, którzy są w tym momencie obecni i którzy działają. Znajduje się tutaj odniesienie *explicite* do *mandatum* (w. 71), bez zacytowania *verba testamenti*. Działanie liturga opisane jest jako „sprawowanie” misterium paschalnego przy pomocy oddawaniu Bogu chwały. Jak dowodzą tego Messner/Lang, w anaforze tej chodzi zasadniczo o upromocnienie Kościoła do wychwalania imienia Bożego, a zatem o włączenie się do chóru istot niebiańskich, aniołów i ludzi, „którzy żyją w prawdziwej wspólności z Bogiem”<sup>12</sup>, czyli zmarłych wiernych. Ci zostają wspomnieni na zakończenie trzeciego

<sup>11</sup> Por. dane bibliograficzne w: MEBNER, LANG (por. poprzedni przypis); w odniesieniu do starszej literatury również: Albert Gerhards, Zu wem beten? Die These Josef Andreas Jungmanns (+ 1975) über den Adressaten des Eucharistischen Hochgebets im Licht der neueren Forschung, *LJ* 32 (1982) 219-230; TENZE, Die literarische Struktur des Eucharistischen Hochgebets. Zu einer Studie über die alttestamentlichen Wurzeln der Anaphora und deren Entfaltung im jüdisch-christlichen Beten, *LJ* 33 (1983) 90-104; TENZE, *Die griechische Gregoriosa-naphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets*, LQF 65, Münster 1984, 187-193.

<sup>12</sup> MEBNER, LANG (por. przyp. 10) s. 399.

rozdziału (w. 76-83), przy czym chodzi tutaj o wezwanie Ducha Świętego, by zstąpił na składaną ofiarę w celu jej pobłogosławienia i uświęcenia. Właściwym celem wezwania Ducha są sami wierni, a prosi się tutaj o „owoce komunii”: odpuszczenie grzechów oraz eschatologiczną nadzieję związaną z *communio sanctorum*.

Tekst ten nie zawiera żadnych wskazówek dotyczących rozumienia kapłana jako reprezentanta Chrystusa. Działanie „sług” jest z jednej strony określane jako ofiarowywanie wspomnienia Ciała i Krwi Chrystusa na ołtarzu (w. 53n.), a zatem nie pojawia się tutaj ofiarowanie samego Ciała i Krwi Chrystusa, jak mówi o tym IV Modlitwa Eucharystyczna Mszału Rzymskiego – w odróżnieniu od niemal całej tradycji Kościoła starożytnego<sup>13</sup> Pamięć jest działaniem słownym, symbolizowanym w darach eucharystycznych. Z drugiej strony – obok różnych czasowników oznaczających oddawanie chwały – mowa jest o tym, że zebrani i stojący przed Bogiem<sup>14</sup> dokonują misterium cierpienia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa zgodnie z przykładem, który pochodzi od Boga bądź Chrystusa i został przekazany w tradycji kościelnej. Ten fragment, który rozumiany był jako ekwiwalent słów ustanowienia<sup>15</sup>, również czyni różnicę między „pierwowzorem” a „obrazem”: Kościół nie może powtórzyć pierwotnego wydarzenia, lecz sprawuje (czyli chwalać Boga świętuje) misterium zbawienia, które zasadza się na przykładzie ustanowienia przez Chrystusa. Aby misterium to mogło stać się owocne dla świętujących, potrzeba tutaj dalszego działania Kościoła, prośby o Ducha Świętego, który jest rzeczywistym podmiotem tego działania. Wyraża się to w częściowo archaicznych zwrotach: nadejść, spoczywać, błogosławić, uświęcić.<sup>16</sup> Nigdzie kapłan nie wchodzi w rolę Chrystusa. Wprost przeciwnie, tekst zwraca się do Chrystusa<sup>17</sup> (z różną siłą w zależności od recenzji) oraz definiuje rolę kapłana właśnie jako vis-à-vis Chrystusa. Jednoznacznie widać to we fragmencie *Post Sanctus*, gdzie po chryzologicznym Hosanna (w 3. osobie) następuje bezpośredni zwrot do Chrystusa: „Ty przyjąłeś naszą ludzką naturę, aby ożywić nas przez swoją Boskość” (w. 33n.).

Modyfikacja relacji, która uwarunkowana jest takim zwrotem do Chrystusa, najbardziej konsekwentnie została przeprowadzona w anaforzach Grzegorza, Modlitwie Eucharystycznej Kościoła koptyjskiego, przypisywanej św. Grzegorzowi z Nazjanzu i przeznaczonej na ważne święta kościelne. Zasadniczo zmiana adresatów w obszarze oficjalnej modlitwy liturgicznej jest w świetle relacji między judaizmem a chrześcijaństwem dość problematyczna, gdyż w ten sposób zaciemnia się monoteistyczny wymiar zwrotu do adresata modlitwy<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Wyjątek stanowi tutaj sformułowanie w Jerozolimskich Katechezach Mistagogicznych, zgodnie z którym Kościół ofiarowuje Bogu zabitego Chrystusa. por. A. BUDDE, *Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte*, JThF 7, Münster 2004, 382n.

<sup>14</sup> Por. *Traditio Apostolica* 4.

<sup>15</sup> Por. A. GERHARDS, *Gregoriosanaphora* (por. przyp. 12) s. 192.

<sup>16</sup> Por. G. WINKLER, „Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht III: Der Hinweis auf „die Gaben“ bzw. „das Opfer“ bei der Epiklese”, w: A. GERHARDS, K. RICHTER (red.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*, QD 186, Freiburg 2000, 216-231.

<sup>17</sup> Por. A. GERHARDS, *Gregoriosanaphora* (por. przyp. 12), s. 187-193.

<sup>18</sup> Por. A. GERHARDS, *Zur Frage der Gebetsanrede im Zeitalter des jüdisch-christlichen Dialogs*, *TThZ* 102 (1993), 245-257.

Niemniej jednak rozszerzenie adresata modlitwy z Boga na Chrystusa znane jest również od czasów nowotestamentowych<sup>19</sup> Obok skutków dla teologii ma to skutki również dla psychologii modlitwy, szczególnie w odniesieniu do rozumienia reprezentacji Chrystusa. Anafora Grzegorza z Nazjanzu okazuje się być tekstem doniosłym teologicznie, który pozwala wyciągać wnioski dotyczące rozumienia urzędu kapłańskiego.

Kilka ze szczególnie interesujących fragmentów części centralnej brzmi w wersji greckiej następująco<sup>20</sup>:

Ofiaruję Tobie te symbole mego uwolnienia  
i Twymi słowami rzecz opisuję.

Ty przekazałeś mi to mistyczne uczestnictwo  
(145) Twego Ciała w chlebie i winie.

(Lud mówi: Wierzymy)

Tej bowiem nocy, gdy wydałeś siebie samego z własnej mocy.

(150) (Lud mówi: Wierzymy),

Wziąwszy chleb w swoje święte, przeczyste i  
nieskazitelne ręce ... (...)

Kiedykolwiek bowiem spożywacie ten chleb  
i pijecie ten kielich,

głosicie moją śmierć

(180) i wyznajecie moje zmartwychwstanie i wniebowstąpienie,  
aż przyjdę.

(Lud mówi: Amen. Amen. Amen. Śmierć Twoją, Panie, głosimy...)

Wspominając przeto, Panie,

Twoje zstąpienie na ziemię

(185) i ożywczą śmierć,

złożenie Ciebie na trzy dni w grobie,

powstanie z martwych

i wniebowstąpienie,

zasiadanie po prawicy Ojca

(190) i powrót z nieba,

Twoje powtórne, budzące lęk i chwalebne przyjście.

Kapłan donośnie: To, co jest Twoje, z Twoich darów,

Tobie przynosimy, zgodnie ze wszystkim, przez wszystko i we wszystkim.

Lud mówi: Ciebie sławimy, Ciebie błogosławimy,

[Tobie dzięki czynimy, Panie, i błagamy Ciebie, Boże nasz]

Diakon mówi: Pochylcie się z bojaźnią przed Bogiem.

Kapłan pochylony mówi cicho:

Sam przeto, Panie, przemień te przedłożone dary Twoim głosem.

(200) Sam dopełnij teraz tę mistyczną liturgię.

Sam zachowaj nas w uwielbieniu Ciebie i pamięci kultu.

Sam ześlij Ducha Twego Najświętszego,

aby przyszedł swoją świętą, dobrą i chwalebłą obecnością,

uświęcił i przemienił

(205) te przedłożone najdroższe dary w Ciało i Krew naszego wyzwolenia.

<sup>19</sup> W tej kwestii por. dane bibliograficzne odnoszące się do A. Gerhards, przyp. 12 i 17.

<sup>20</sup> Tłumaczenie polskie za *Wieczera mistyczna, dz. cyt.*, 243nn.

W tekście tym uderza nas kilka szczególnych cech. Z jednej strony czymś niecodziennym jest mówienie w 1. osobie. Zwykle ma ono miejsce w prywatnych modlitwach kapłana, tzw. apologiach. Tutaj mamy jednak do czynienia z innym przypadkiem: „ja” mówcy nie dotyczy w pierwszym rzędzie osoby kapłana, lecz chodzi tutaj o utożsamienie się z całą ludzkością w sensie typologii Adama i Chrystusa. Skontrastowanie „ja” mówiącego w zastępstwie ludzkości oraz Chrystusa jako adresata posiada określony cel: „odbudowanie chcianej przez Stwórcę pierwotnej jedności i harmonii całej ludzkości w Chrystusie (apokatastaza)”<sup>21</sup>

Już w pierwszych cytowanych tutaj wersetach wprowadzenia do słów ustanowienia wyraża się dążenie do tego, by przedstawić Chrystusa jako właściwy podmiot działania. Kapłan może jedynie zapewnić „symbole”, a urzeczywistnienie przypisuje on słowom Chrystusa. Chrystus dał ludziom „mistyczną liturgię” i udział w Jego Ciele i Krwi w chlebie i winie. Następnie w przyczynowym nawiązaniu następuje tutaj opis ustanowienia i zacytowanie słów Pańskich, należących do pamięci eulogicznej, czego dowodzi aklamacja „Twoją śmierć....” Także po formule ofiarowania „To, co jest Twoje, z Twoich darów, Tobie przynosimy, zgodnie ze wszystkim, przez wszystko i we wszystkim” (w. 192-193), następuje aklamacja, przy czym aklamacja ludu wprowadza następną część prośby. Tym samym cała wspólnota buduje „łącznik” pomiędzy dwiema głównymi częściami anafory, częścią anamnetyczną i epikletyczną<sup>22</sup>. Tekst następującej wówczas epiklezy pokazuje, że zgodnie z rozumieniem redaktora to tutaj dokonuje się rzecz zasadnicza. To nie wygłoszenie *verba testamenti* w utożsamieniu roli kapłana z Chrystusem powoduje przemienienie, lecz sam Chrystus swoim głosem musi dokonać przemienienia, mistyczną posługę (*leiturgia*) kapłanów uczynić doskonałą oraz dopełnić pamięci swojej własnej służby (*latreia*), posyłając Ducha Świętego. Bardzo wyraźne jest tutaj dążenie do tego, by kapłan nie wszedł w rolę Chrystusa. W jaki zresztą sposób mógłby wziąć na siebie rolę zastępcy, jeśli sam Chrystus jest obecny (w. 199)? Cztery razy Chrystus wezwany jest do działania. W ten sposób myśl obecna we wprowadzeniu zostaje podjęta na nowo w opisie ustanowienia; myśl o tym, że Kościół może jedynie złożyć „symbole”, ale mocy działania znaków należy oczekiwać jedynie od Chrystusa.

Obraz roli kapłana można doprecyzować na podstawie inscenizacji anafory dokonującej się dzięki wypowiedziom diakona i aklamacjom zgromadzenia. Achim Budde w swej porównawczej publikacji przedstawił diachroniczny rozwój zwyczajnej formuły Kościoła koptyjskiego, czyli egipskiej anafory Bazylego. Po anamnezie zbawienia tekst przechodzi do opisu ustanowienia<sup>23</sup>:

<sup>21</sup> *Tamże*, 167.

<sup>22</sup> Por. A. GERHARDS, Akklamationen im Eucharistiegebet. Funktion und Gestalt im Liturgievergleich, w: H.-J. FEULNER, E. VELKOVSKA, R.F. TAFT (red.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (OCA 260), Rom 2000, 316-329.

<sup>23</sup> Układ tekstu za tłumaczeniem niemieckim, tekst anafory za tłumaczeniem polskim: *Wieczera mistyczna*, ib., s. 239n.

Kapłan: Pozostawił nam jednak to wielkie misterium pobożności: gdy bowiem zechciał wydać siebie samego za żywot świata.

(45) Lud: Wierzymy.

Kapłan: Wziął chleb, w swoje święte, nieskalane i błogosławione ręce...

Kapłan: „Ileż to bowiem będziecie spożywać ten chleb i pić ten kielich, śmierć moją głóście, moje zmartwychwstanie i wniebowstąpienie wyznawajcie, aż przyjdę.”

(70) Lud: Amen. Amen. Amen. Śmierć Twoją, Panie, głósimy, Twoje święte zmartwychwstanie i wniebowstąpienie wyznajemy.

Kapłan: I my wspominając przeto święte Jego męki, zmartwychwstanie, na niebiosa wstąpienie, zasiadanie po prawicy Boga i Ojca

oraz chwalebne budzące lęk powtórne przyjście,

to, co jest Twoje, z Twoich darów, Tobie ofiarujemy ze wszystkich, przez wszystko i we wszystkim.

(80) Diakon: Pochylcie się przed Panem z bojaźnią.

Lud: Tobie śpiewamy, Ciebie błogosławimy, Tobie dzięki czynimy, Panie, i modlimy się do Ciebie, Boże nasz.

Kapłan: Błagamy i prosimy Ciebie, Przyjacielu człowieka, Dobry Panie, my grzeszni i niegodni Twoi słudzy, i wielbimy Ciebie i wysławiamy Twoją dobroć, aby zstąpił Święty Duch na nas, Twoje sługi,

(85) i na leżące tutaj te Twoje dary, uświęcił i napełnił je Duchem Świętym.

Diakon: Bądźmy uważni

Lud: Amen.

Kapłan: I aby sprawił, żeby chleb ten stał się świętym Ciałem.

Lud: Wierzę.

Kapłan: Pana i Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa

(90) Na odpuszczenie grzechów i życie wieczne dla tych, którzy mają w nim udział.

Lud: Amen.

Według komentarza Buddego fragment ten jest formalnie częścią anamnezy czynu zbawczego, ale zostaje umieszczony dopiero po chronologii życia Chrystusa, gdyż w pierwszym rzędzie nie chodzi tutaj o to, co uczynił Chrystus, lecz co nakazał czynić swojej wspólnotie<sup>24</sup>. Określenie „misterium pobożności” (por. 1 Tm 3,16) tworzy „łącznik pomiędzy etosem, nauczaniem i kultem”<sup>25</sup>. Podobnie jak we wprowadzeniu do opisu ustanowienia z anafory Grzegorza chodzi tutaj o dziedzictwo Eucharystii jako daru ofiarowanego na czas pomiędzy odejściem a ponownym przyjściem Chrystusa, aby wierni mogli prowadzić życie podobające się Bogu i mogli przetrwać sąd (Teodor z Mopsuestii).

W takim ujęciu opis ustanowienia osiąga swój punkt kulminacyjny w poleceniu pamięci i tegoż ugruntowaniu w fragmencie 1 Listu do Koryntian (11,26), przy czym tekst, tak samo jak w anafory Grzegorza i w innych tekstach, zostaje sformułowany w 1. osobie i poszerzony. W ten sposób powstaje schemat myślowy, który Budde przedstawia w następujący sposób<sup>26</sup>:

<sup>24</sup> Por. BUDE (por. Przyp. 13) s. 376.

<sup>25</sup> *Tamże*, 329.

<sup>26</sup> *Tamże*, 367.

‘Chrystus’: „Gdy będzie spożywać chleb i wino,  
będziecie głosić moją śmierć”

Zgromadzenie: Głosimy Twoją śmierć.

Kapłan: Wspominając Jego śmierć, składamy chleb i wino i prosimy

Wyznanie zgromadzenia znajduje się zatem w kompozycyjnym centrum całej anafory. „Wypełnia to polecenie Chrystusa i uzasadnia tym samym przejście od wychwalającej pamięci do naśladowania Wieczerzy”<sup>27</sup> Polecenie pamięci będące punktem kulminacyjnym opisu ustanowienia tworzy równocześnie podstawę dla jego wykonania w epiklezie, która następuje bezpośrednio po tym. Jak dowiódł tego Budde, słowom nad darami nie przysługuje żadna funkcja konsekuracyjna. „Wprost przeciwnie, użycie czasów gramatycznych (...), dobór słów epiklezy (...), wyjaśnienia w rubrykach oraz odwołanie się do zewnętrznych źródeł uzasadnia w sposób niezwykle jasny traktowanie tego tekstu jako tekstu ukazującego ogólne rozumienie Eucharystii w Kościele wschodnim”<sup>28</sup>

Budde nie rozróżnia tutaj między „anamnezą szczególną” a epiklezą, ale zgodnie z gramatyczną konstrukcją *memores offerimus et petimus* cały ten fragment zalicza do epiklezy<sup>29</sup> Charakterystyczne jest wezwanie Ducha Świętego, by zstąpił na „nas” i na dary (w. 85). Zwykła dla nowych modlitw eucharystycznych Kościoła rzymskiego kolejność: „epikleza w odniesieniu do darów” (tutaj z perspektywy słów ustanowienia rozumianych w ich konsekuracyjnej funkcji) oraz „epikleza w odniesieniu do komunii”, zostaje tutaj odwrócona. Niezwykła jest tutaj także liczba czasowników, które określają działanie Ducha: oczyszczać, przemieniać, objawiać i wreszcie „czyścić” Także tutaj jasne staje się to, że działanie Kościoła nie jest jego własną zasługą, lecz że liczy się tutaj tylko działanie Boga, o które Kościół może jedynie prosić. Utożsamienie roli kapłana z Chrystusem zgodnie ze świadectwem anafory Bazylego dokonuje się wyłącznie na płaszczyźnie pamięci Ostatniej Wieczerzy (w znaczeniu niekonsekuracyjnym) w celu spełnienia polecenia pamięci, przy czym w epiklezie staje się jasne, że również to jest dziełem Bożym.

## 2. Konsekwencje dla teologii reprezentacji Chrystusa

Zaprezentowane tutaj przykłady anafor orientalnych są albo uznawane przez Kościół za prawomocny wyraz wiary eucharystycznej (anafora apostołów Addai i Mari) albo – jak w przypadku anafory Grzegorza i Bazylego – w wyniku ich stosowania w Kościele koptyjskim same stanowią element skarbnicy modlitw Kościoła katolickie-

<sup>27</sup> *Tamże*.

<sup>28</sup> *Tamże*, 376.

<sup>29</sup> Reinhard Meßner ukazuje z kolei, że główny akcent całego tego fragmentu pada na aspekt anamnetyczny: „Jeśli z wiarą wspominamy zbawcze działanie Boga (co jest darem Ducha), jeśli dziękujemy Bogu i wychwalamy Jego imię, wówczas Bóg przyjmuje nas do obecności swego zbawienia, tzn. do obecności Chrystusa, dając nam udział w Ciele i Krwi Chrystusa – poprzez spożywanie chleba i picie wina – w trakcie komunii”, R. MEBNER, *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche* (ITS 25), Innsbruck-Wien 1989, 54.

go. Zapytać należy, jaka ważność przysługuje tym świadectwom w sensie *lex orandi* w odniesieniu do doprecyzowania roli kapłana przy świętowaniu Eucharystii.

Za ważną kwestię uznać należy to, że anafory przyznają słowom ustanowienia inne znaczenie niż teologiczna tradycja Zachodu. Reinhard Messner kilkakrotnie zwracał uwagę na zgodność rzeczywistego sensu Kanonu Rzymskiego z tą ogólnokościelną tendencją<sup>30</sup>. Również tutaj opis Ostatniej Wieczerzy włączony jest za pomocą zdania względnego (*qui pridie quam pateretur accepit panem...*) do tekstu modlitwy, jakkolwiek dokonuje się to w ramach fragmentu epikletycznego. Świadectwa orientalne, szczególnie typu zachodniosyryjskiego, do którego należą obydwie przykłady koptyjskie, włączają słowa ustanowienia do pochwalnej anamnezy czynów zbawczych Boga, przy czym opis Ostatniej Wieczerzy jest w obydwu przedstawionych tutaj wypadkach wyjęty z ram chronologicznych – w odróżnieniu od Modlitwy Eucharystycznej tzw. Tradycji Apostolskiej czy też jerozolimskiej Liturgii św. Jakuba. Faktyczne dokonanie się przemienienia zostaje związane z następującym potem fragmentem epikletycznym, który otrzymuje charakter pneumatologiczny. Ów jest oczywiście na sposób logiczny i gramatyczny związany z fragmentem anamnetycznym. Anafora Grzegorza podkreśla dodatkowo rzeczywistą obecność Chrystusa, który jest również adresatem anafory. Inaczej rzecz się ma ze wschodniosyryjską anaforą apostołów Addai i Mari, która rezygnuje z opisu Ostatniej Wieczerzy i zadowolona się wskazaniem na *institutio*. Tutaj zatem w ogóle nie dochodzi do utożsamienia roli kapłana z Chrystusem.

Następna ważna obserwacja dotyczy faktu, że w tekstach koptyjskich (jak w wielu innych tekstach z rodziny zachodniosyryjskich Modlitw Eucharystycznych) to wspólnota jest podmiotem decydującej wypowiedzi, znajdującej się na przecięciu anamnezy i epiklezy. Także tutaj rola kapłana nie jest definiowana w jego przeciwstawieniu wspólnotie, lecz jest on częścią wspólnoty, nawet jeśli zajmuje w niej eksponowane miejsce.

Wskazuje to tym samym na napięcie, którego nie można zignorować. Najprawdopodobniej chodzi tutaj o dwa różne spojrzenia na posługę kapłańską. Perspektywa wschodnia jest określona przez całościowe, trynitarnie spojrzenie na urząd, w którym pneumatologiczna kategoria relacji odgrywa rolę decydującą, wyrażoną w epiklezie. Z myśleniem wschodnim nie jest zgodny człowiek wyposażony w samodzielne pełnomocnictwo, który jako *alter Christus* reprezentować miałby w sposób zastępczy nieobecnego Pana. Zgodnie z myśleniem Kościoła wschodniego jest wyłącznie ikonograficzne działanie *in persona Christi*, które oznacza ucieleśniające się unaocznienie niewidzialnie obecnego Pana oraz Jego działania. Michael Kunzler tak streszcza stanowisko prawosławne: „Nie *in persona Christi* – czyli „zastępczo” zamiast Niego! – lecz w żywej obecności Pana kapłan zmawia słowa epiklezy i czyni tak *in persona Ecclesiae*, ponieważ Chrystus jest Głową swego Ciała, przez które od Ojca i w Duchu Świętym boskie życie dane zostaje członkom Jego Ciała. W ten sposób kapłan,

<sup>30</sup> Por. przypis poprzedni oraz: R. MEBNER, Unterschiedliche Konzeptionen des Meßopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon missae, w: A. GERHARDS, K. RICHTER (red.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD 186), Freiburg 2000, 128-184.

wymawiający słowa epiklezy ponad gminą, stanowi żywą ikonę niewidzialnie obecnego Pana, jest typem Chrystusa, który wypowiedział pierwszą epiklezę, gdy w chwili swego Wniebowstąpienia zapowiedział postanie Ducha<sup>31</sup>

Spojrzenie wschodniosyryjskie dzięki swemu pneumatologicznemu charakterowi zachowuje pierwszeństwo działania wynikającego z łaski, w którym to Kościół – kapłan i wspólnota – rozumieją siebie jako tych, którzy otrzymują. Teksty oraz liturgiczna postać anafory sprawiają, że posługi kapłańskiej nie można rozumieć inaczej niż jako działania będącego odpowiedzią na dynamikę eucharystycznego modlenia się: *memores – offerrimus – et petimus*. Wprawdzie również w rozumieniu Kościoła wschodniego kapłan odzwierciedla w swych działaniu Chrystusa, ale jednak nie pozwala mu to na całkowite utożsamienie się z tą rolą. Myśl o rzeczywistej obecności Chrystusa, która szczególnie silny wyraz znajduje w anaforze Grzegorza, nie dopuszcza do zbyt ścisłej identyfikacji kapłana z rolą Chrystusa. Na Wschodzie mamy zasadniczo do czynienia z syntezą obydwu obrazów relacji Chrystusa do Jego Kościoła; obrazu Pawłowego o Ciele Chrystusa i obrazu Janowego o Oblubieńcu i Oblubienicy. Zachód chętnie odwołuje się do obrazu Pawłowego, używając go do uzasadnienia aksjomatu o działaniu kapłana *in persona Christi capiti*. Wschód silniej skupia się na obrazie relacji pomiędzy Oblubieńcem a Oblubienicą, a zatem na myśli o osobowej obecności. Ma to skutki sięgające aż po praktyczne kwestie kształtowania liturgii.

### 3. Konsekwencje praktyczne

Sposób rozumienia obecności Chrystusa i jej liturgicznej postaci prowadzi do skrajnie różnych postaci liturgii. Zasadniczo zapytać należy, czy osoby odpowiedzialne są tutaj świadome „symbolicznej różnicy”<sup>32</sup> Walter Fürst w odniesieniu do pojęcia *mimesis* podkreśla, że chrześcijańskiego użycia tego słowa nie wolno pomylić z greckim myśleniem metafizycznym, które wskazuje na schematyczne upodobnienie bądź niezapośredniczone odwzorowanie. Chrześcijańskie znaczenie tego pojęcia to „historyczne i sytuacyjne, figuralne naśladowanie zakładanej postaci życia Chrystusa (...), działanie kairolologiczne zgodne z Jego intencją i Duchem, obecność przeżywana osobowo i eklezjalnie dzięki wierze, nadziei i miłości („w Chrystusie”). Mimesis w kontekście chrześcijańskim oznacza tym samym praktykę chrześcijańską, która jest przekazywana w twórczej wierności, zgodna ze swym źródłem i dostosowana do sytuacji, szczególnie *in persona (in figura) Christi agere* (co się tyczy tak wspólnoty, jak i urzędu)”<sup>33</sup> Ujawnia się to w stylu przewodniczenia Eucharystii, który przy całym zdecydowaniu musi równocześnie ukazać wycofanie się kapłana w

<sup>31</sup> M. KUNZLER, Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung. Die ostkirchliche Sicht, *LJ* 46 (1996) 169n.

<sup>32</sup> Por. w odniesieniu do tej kwestii: A. ODENTHAL, *Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen*, (PrThh 60), Stuttgart 2002.

<sup>33</sup> W. FÜRST, Mimesis IV. Praktisch-theologisch, w: *LThK*<sup>3</sup> 7 (1998) 265; por. TENZE (red.), *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche* (QD 199) Freiburg/ Basel/ Wien 2002.

obliczu Tego, który działa tutaj prawdziwie. Mimika, gestykulacja, dykcja, całe zachowanie ma tylko jeden cel: stworzyć przestrzeń dla tego Drugiego. Właśnie w tym zawiera się funkcja szat liturgicznych: ich pierwotnym sensem nie jest reprezentatywność, odświętność czy też odróżnianie się, lecz ich sensem jest takie przesłonięcie szatami, które pozwala na całkowite wejście na służbę Drugiego<sup>34</sup> Ważna jest w tym kontekście wypowiedź Konstytucji o Liturgii Świętej o różnych sposobach obecności Chrystusa w czasie celebracji Eucharystii (*Sacrosanctum Concilium* 7). Nie ogranicza się ona do realnej obecności Chrystusa w darach eucharystycznych oraz do obecności osobowej w osobie wyświęconego kapłana, lecz rozszerza się ona na przepowiadanie słowa oraz na modlącą się i śpiewającą wspólnotę. Takie raczej statyczne spojrzenie na przemianę istoty, które skupia się na chwili przemienienia oraz osobie kapłana, zostaje uzupełnione tutaj o rozumienie dynamiczne, które zakłada obecność Chrystusa w akcie przepowiadania słowa oraz w interpersonalnych relacjach zgromadzenia, w podwójnej relacji między człowiekiem a Bogiem, oraz między człowiekiem a człowiekiem<sup>35</sup> Miało to wpływ również na przestrzeń zgromadzenia. Przestrzeń ta nie jest już nakierowana wyłącznie na ołtarz oraz na kapłana, który jako jedyny działa przy ołtarzu, lecz również na ambonę oraz na wszystkich, którzy głoszą z ambony słowo: na diakona, lektora, kantora. Reforma liturgiczna pragnęła wspomagać różnicowanie się „ról”, ale w niektórych wypadkach spowodowała tegoż przeciwieństwo. Mówiąc w sposób przerysowany: kapłan nie jest już włączony w zaplanowaną do ostatniego detalu „świętą grę”, lecz nierzadko znajduje się sam jeden wobec zgromadzenia i często nie jest już w stanie wyjść ze swojej roli animatora. Kształtowanie wnętrz kościelnych, w których ołtarz zostaje wysunięty do przodu, prowokuje często do tego typu błędnych działań. Częściowo niezwykle kontrowersyjna dyskusja toczona w latach ubiegłych, odnosząca się do ukierunkowania modlitwy oraz nowego kształtu wnętrza kościołów, pokazuje, jak bardzo drażliwa jest to tematyka<sup>36</sup> Oczywiście nie nastąpi tutaj zwykły powrót do przeszłości. Niemniej jednak konieczna staje się refleksja dotycząca istotnych wymiarów nabożeństwa. Dzisiejsza dyskusja zbyt mocno ogranicza się do kwestii rozgraniczenia kapłaństwa wspólnego i szczególnego<sup>37</sup> Bardzo często nie dostrzega się przy tym, że rola kapłana w trakcie celebrowania Eucharystii jest wielopoziomowa i niewolna od napięć, a zatem nie można zamknąć jej w jednej formule. Relacja do Chrystusa jest złożona, tak samo jak złożone są sposoby Jego obecności. Słowa św. Augustyna „dla was jestem biskupem, a z wami chrześcijaninem”<sup>38</sup>, odnoszą się również do przewodnicze-

<sup>34</sup> Por. w tej kwestii K. ANTONS, *Paramente – Dimensionen der Zeichengestalt* (Bild-Raum-Feier. Kirche und Kunst im Gespräch 3), Regensburg 1999.

<sup>35</sup> Por. A. GERHARDS, *Mimesis – Anamnesis – Poiesis. Überlegungen zur Ästhetik christlicher Liturgie als Vergegenwärtigung*, w: FÜRST, *Pastoralästhetik* (por. przyp. 33) s. 169-186.

<sup>36</sup> Por. A. GERHARDS, Th. STERNBERG, W. ZAHNER (red.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie* (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 2), Regensburg 2003.

<sup>37</sup> Por. M. PROBST, "Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Über Versuche, das gemeinsame und das besondere Priestertum in ihren Aufgaben zuzuordnen und abzugrenzen". *LJ* 45 (1995) 3-17.

<sup>38</sup> Por. *Tamże*, 6.

nia liturgii i do ról spełnianych w czasie Eucharystii. W tym kontekście, jak to ukazał się powyżej, spojrzenie na tradycje wschodnich Kościołów siostrzanych mogą stać się pomocne. Wyraża się w nich wielość liturgii oraz leżące u ich podstaw różne eklezjologie i teologie urzędu. Przez wielu fakt ten jest odczuwany jako zagrożenie, ale może to zostać również zinterpretowane jako bogactwo. Dostrzeżenie tradycji Kościoła wschodniego zapobiega monopolizacji wyobrażeń zachodnich i łacińskich, gdyż komplementarne spojrzenie chrześcijańskiego Wschodu staje się bliższe. Odnosi się to szczególnie do rozumienia reprezentowania Chrystusa przez kapłana, które należy pojmować jako o wiele bardziej złożone, niż mogłaby to sugerować niedawna dyskusja w Kościele rzymskokatolickim.

*Tłumaczenie z niemieckiego Eliza Pieciul*

## IN PERSONA CHRISTI – IN NOMINE ECCLESIAE

### Zum Rollenbild des priesterlichen Dienstes nach dem Zeugnis

#### orientalischer Anaphoren

#### *Kurzfassung*

Die Frage der besonderen Christusrepräsentanz durch den Priester ist in den Jahrzehnten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil immer wieder kontrovers diskutiert worden. Dabei steht die Rolle des Priesters bei der Feier der Eucharistie meist im Blickpunkt. Die Festlegung der *forma sacramenti* auf die Rezitation der Einsetzungsworte in persona Christi ist seit dem Konzil von Florenz offizielle kirchliche Lehre. Auch das Zweite Vatikanum spricht wiederholt von dem Handeln des Priesters in persona Christi. Die Dogmatik präzisiert die Weise der Repräsentanz des Priesters im Gegenüber zur Gemeinde. Jedoch ist das auf der Sakramententheologie des Thomas von Aquin (*Sth* III, q. 83 a. 1 ad 3) fußende *Decretum pro Armenis* des Florentiner Konzils inzwischen in mehreren Punkten revidiert: in Bezug auf Materie und Form der Priesterweihe bereits 1947 durch Papst Pius XII., in bezug auf die Form der Firmung und der Krankensalbung durch Papst Paul VI. im Zuge der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils. Im Hintergrund der Revisionen standen jeweils liturgiehistorische Studien, die die Unhaltbarkeit der spekulativen Position der mittelalterlichen Theologie erwiesen hatten.

Erstmals steht auch die Form der Eucharistie zur Debatte aufgrund der Entscheidung der Glaubenskongregation, die ostsyrische Tradition eucharistischen Betens ohne Rezitation der Einsetzungsworte, wie sie in der *Anaphora der Apostel Addai und Mari* dokumentiert ist, als gleichwertig neben der römischen anzuerkennen.

Der Text der ostsyrischen Anaphora gibt bei genauer Analyse keinerlei Hinweise auf ein Verständnis des Priesters als Repräsentant Christi. Das Tun der „Diener“ wird zum einen bezeichnet als Darbringen des Gedächtnisses des Leibes und Blutes Christi auf dem Altar. Das Gedächtnis ist ein Wortgeschehen, symbolisiert in den

eucharistischen Gaben. Dass dies fruchtbar werden kann für die Feiernden, dazu bedarf es eines weiteren Tuns der Kirche, des Bittens um den Hl. Geist, der der eigentlich Handelnde in diesem Geschehen ist. Nirgendwo schlüpft der Priester in die Rolle Christi. Im Gegenteil: der Text adressiert (je nach Rezension in unterschiedlich starkem Maße) Christus und definiert die Rolle des Priesters demnach im Gegenüber zu Christus.

Die durch die Anrede Christi bedingte Modifikation der Beziehungskonstellationen ist in der Gregor von Nazianz zugeschriebenen *Gregorios-Anaphora*, dem für die hohen Feiertage reservierten Eucharistiegebet der koptischen Kirche, am konsequentesten durchgeführt. Die Gregorios-Anaphora erweist sich hier als ein theologisch bedeutsamer Text, der Schlüsse auf das zugrunde liegende Verständnis des priesterlichen Amtes zulässt. Die Kirche kann nur die „Symbole“ darbringen, während die Wirkmacht der Zeichen allein von Christus zu erwarten ist.

Das Rollenbild des Priesters lässt sich anhand der Inszenierung der Anaphoren durch diakonale Zwischenrufe und Akklamationen der Gemeinde präzisieren. Der Einsetzungsbericht der ägyptischen *Basilios-Anaphora*, des Normalformulars der koptischen Kirche, ist formal Teil der Heilsanamnese, wird aber erst nach der Chronologie der Christusvita eingefügt, da es nicht in erster Linie darum geht, was Christus tat, sondern was er seiner Gemeinde zu tun auftrag. Das Bekenntnis der Gemeinde „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir...“ steht somit in der Mitte der Komposition der gesamten Anaphora. Als Höhepunkt der Abendmahlerzählung bildet der Gedächtnisauftrag zugleich die Grundlage für seine Umsetzung in der unmittelbar folgenden Epiklese. Den Deuteworten kommt keine konsekratorische Funktion zu. Auch hier wird wiederum klar, dass das Tun der Kirche keine eigene Leistung ist, sondern dass allein Gottes Handeln zählt, um das die Kirche nur bitten kann. Rollenidentifikation des Priesters mit Christus geschieht nach dem Zeugnis der Basilios-Anaphora allein auf der Ebene des nicht konsekratorisch verstandenen lobpreisenden Gedenkens in der Abendmahlerzählung zu dem Zweck, den Gedächtnisauftrag umzusetzen, wobei in der Epiklese deutlich wird, dass auch die Umsetzung Gottes Werk ist.

Es fragt sich, welches Gewicht diesen Zeugnissen im Sinn der *lex orandi* für die Präzisierung der Rolle des Priesters bei der Feier der Eucharistie zukommt. Als ein wichtiges Ergebnis ist festzuhalten, dass die Anaphoren den Einsetzungsworten einen anderen Stellenwert geben als die theologische Tradition des Westens, während der Canon Romanus in seiner genuinen Textaussage mit dieser allgemeinkirchlichen Linie übereinstimmt.

Damit ist ein nicht einfach zu ignorierendes Spannungsmoment aufgezeigt. Offensichtlich handelt es sich um zwei unterschiedliche Sichtweisen des priesterlichen Dienstes. Die östliche Sicht ist bestimmt durch eine umfassend trinitarische Sicht des Amtes, bei der die pneumatologische Kategorie der Beziehung eine tragende Rolle spielt, die in der Epiklese zum Ausdruck kommt. Die ostkirchliche Sicht wahrt mit ihrem pneumatologischen Ansatz die Vorrangigkeit des gnadenhaften Geschehens, bei dem sich die Kirche – Priester und Gemeinde – als Empfangende versteht. Die Texte und die Feiargestalt der Anaphoren klassifizieren den priesterlichen Dienst eindeutig als ein antwortendes Tun aus der Dynamik des eucharistischen Betens her-

aus: *memores – offerrimus – et petimus*. Zwar bildet der Priester in seinem Tun auch nach ostkirchlichem Verständnis Christus ab, doch geht er nicht in dieser Rolle auf. Der Gedanke der die Aktualpräsenz Christi, der besonders eindrücklich in der Gregorios-Anaphora Ausdruck findet, verhindert eine zu enge Identifikation des Priesters mit der Christus-Rolle. Im Grunde handelt es sich im Osten um eine Synthese der beiden Bilder des Verhältnisses von Christus zu seiner Kirche, dem paulinischen des Leibes Christi und dem johanneischen von Bräutigam und Braut. Der Westen setzt das paulinische Bild im Axiom des priesterlichen Handelns *in persona Christi capitis* gern absolut. Der Osten hat das Bild der Beziehung von Bräutigam und Braut, also den Gedanken der Personalpräsenz, stärker im Blick. Dies hat Konsequenzen bis in praktische Fragen der Gestalt der Liturgie hinein.

Dies betrifft z.B. den Leitungsstil, der bei aller Entschiedenheit zugleich das Zurücktreten gegenüber dem eigentlich Handelnden sichtbar machen muss. Mimik und Gestik, die Diktion, das ganze Verhalten hat eines zum Ziel: dem anderen Raum geben. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Aussage der Liturgikonstitution von den verschiedenen Gegenwartsweisen Christi bei der Feier der Liturgie (*Sacrosanctum Concilium* 7). Sie beschränkt sich nicht auf die Realpräsenz in den eucharistischen Gaben und die Personalpräsenz im geweihten Priester, sondern erstreckt sich auch auf die Wortverkündigung und die betende und singende Gemeinde. Gegenüber einer eher statischen Sicht der Wesensverwandlung der eucharistischen Gestalten bei der Wandlung und des Priesters bei der Weihe kommt nun ein dynamisches Verständnis zum Tragen: die Präsenz Christi im Akt der Wortverkündigung und in den interpersonalen Beziehungen der Versammlung in der doppelten Relation von Mensch zu Gott und von Mensch zu Mensch. Dies hatte und hat Auswirkungen auf den Raum der Versammlung. Dieser ist nicht mehr exklusiv auf den Altar und den an ihm allein handelnden Priester ausgerichtet, sondern auch auf den Ambo und auf alle, die an ihm verkündigen: Diakon, Lektor/in, Kantor/in. Die Liturgiereform wollte die Differenzierung der „Rollen“ fördern, hat in mancher Hinsicht aber das Gegenteil erreicht. Überspitzt ausgedrückt: Der Priester ist nicht mehr eingebunden in ein bis ins Detail festgelegtes „Heiliges Spiel“, sondern steht nicht selten der Gemeinde exklusiv gegenüber.

Die Kirchenraumgestaltungen mit den vorgezogenen Altären provozieren oft ein solches Fehlverhalten. Die teilweise äußerst kontrovers geführte Diskussion der vergangenen Jahre um die Orientierung des Gebets und um neuere Kirchenraumkonzepte zeigt, wie sensibel dieser Bereich ist. Eine Besinnung auf die wesentlichen Dimensionen des Gottesdienstes not. Die heutige Diskussion beschränkt sich allzu sehr auf die Frage der Abgrenzung des gemeinsamen und des besonderen Priestertums. Dabei wird oft übersehen, dass die Rolle des Priesters bei der Feier der Eucharistie vielschichtig und nicht frei von Spannungen ist, sich also nicht auf eine Formel bringen läßt. Hier kann ein Blick auf die Traditionen der orientalischen Schwesterkirchen hilfreich sein. In ihnen drücken sich die Pluralität der Liturgien und der ihnen zugrundeliegenden Ekklesiologien und Amtstheologien aus. Die Wahrnehmung ostkirchlicher Traditionen verhindert die Monopolisierung abendländisch-lateinischer Vorstellungen, indem sie die komplementäre Sichtweise des christlichen Orients na-

he bringt. Dies gilt insbesondere für das Verständnis der Repräsentanz Christi durch den Priester, die wesentlich differenzierter zu erfassen ist, als die neuere Diskussion in der römischen Kirche vermuten lässt.

Publikation: A. GERHARDS, "In persona Christi – in nomine Ecclesiae. Zum Rollenbild des priesterlichen Dienstes nach dem Zeugnis orientalischer Anaphoren", G. AUGUSTIN, A. KNOLL, M. KUNZLER, K. RICHTER (Hg.), *Priester und Liturgie. Manfred Probst zum 65. Geburtstag* (Paderborn 2005) 59-73.