

CRKVA MOLITELJICA U EUHARISTIJSKOJ MOLITVI

Dr Tomislav J. SAGI-BUNIĆ

Danas već sigurno nema u Crkvi vjernika kojega bi začuđivao govor o tome da misni kanon ima molitveni značaj i da izgovaranjem kanona Crkva moli. Uskoro će se navršiti četiri godine otkako je (6. travnja 1969) u službeni »Red Mise« uvedeno za kanon ime »euharistijska molitva« (Prex eucharistica), pa je to već sigurno moralo prodrijeti do svih vjerničkih slojeva. A još je veću ulogu u tome morala odigrati činjenica što se kanon već petu godinu izgovara na narodnom jeziku, pa tako svi sudjelovatelji mogu uočiti pravi značaj toga teksta. No prije pedesetak godina stvari nisu tako stajale. A pogotovo ne prije stotinjak godina.

Nije tome tako davno — naš će se stariji svijet toga još uvijek živo sjećati — kako je kanon, koji se (osim predslavlja) morao izgovarati tiho, bio za vjernike u prosjeku manje-više nepreporučljivo štivo u vrijeme dok to kod mise čita svećenik: vjernici su kroz to vrijeme pjevali ili slušali pjevanje, odnosno molili krunicu ili očenaše, a svećenici, koji su se slučajno našli kod mise brata svećenika, mudro su znali iskoristiti to vrijeme da odrecitiraju koju horu iz svoga časoslova. A i sam je misnik, na temelju svoga prosječnog odgoja, na taj tekst gledao više kao na obrazac koji mora veoma pažljivo izgovoriti, s unutarnjim pobožnim raspoloženjem, u brizi da što ne izostavi — pogotovo da ne izostavi ili netočno izrekne ono najglavnije, nego što je u tom tekstu vidio veličanstvenu i jedinstvenu molitvu, koju on moli pred cijelom Crkvom. Kanon se naprosto doživljavao više kao neki časni i drevni skup riječi kojim svećenik priprema pretvaranje kruha i vina u Tijelo i Krv Kristovu, vrši samo to pretvaranje, dopunjava, kao nekim nakitom, ono što je izveo, negoli kao sržna molitva zajednice kojom ona stupa u najuži dodir s Bogom i proživljava svoje otajstvo. Kad to sve imamo u vidu, mora nam biti jasno da je potreban znatan pozitivan napor oko produbljivanja vjerničke svijesti o tome da je euharistijska molitva uistinu molitva, i da je cvat autentičnoga kršćanskog molitvenog života teško zamisliv bez živog uklapanja u tu molitvu. Sama od sebe ta spoznaja neće dovoljno prodornom jasnoćom bljesnuti u srcima vjernika, pa ni svih svećenika, jer uhodanosti traju i djeluju čudnom ustrajnošću po zakonu tromosti, koji ponekad poprima dostojanstvo mudrog otklanjanja svih »nepromišljenih žurbi«. Istinske obnove

Crkve u duhu Drugoga vatikanskog koncila ne može biti bez istinske obnove autentičnoga molitvenog života, a »vrela i vrhunac« autentičnoga kršćanskog molitvenog života jest u euharistijskom moljenju.

Pogotovo je potrebno ozbiljno zanimanje i ozbiljan trud ako hoćemo ući u mnogostruko molitveno bogatstvo euharistijske molitve, kako bismo onda mogli na tom vrelu zaista crpiti životne snage za hodanje pred Gospodinom i zaista kroz Euharistiju svaki put pokročiti na viši vrhunac u dostizavanju dubokog sjedinjenja s Bogom i solidarnosti s braćom.

Proučavanje euharistijske molitve kao mjesta u kojem Crkva proživljava sebe na osobit način kao moliteljicu, u kojem je njezino moljenje na povlašten način razgovaranje i komuniciranje s Bogom, polazi od relativno goleme književne baštine starih crkvenih tekstova koji nam donose euharistijske molitve ili *anafore*, bilo da je riječ o anaforama koje su i danas u liturgijskoj uporabi u kojoj od kršćanskih crkvenih zajednica ili Crkava bilo da se radi o anaforama, ili sačuvanim fragmentima anafora, koje danas nisu nigdje u uporabi, ali su nekoć u takvu svrhu bile sastavljene. Jednu od prilično bogatih zbirki starih anaforskih tekstova objelodanilo je god. 1968. Sveučilište u Fribourgu u kolekciji »Spicilegium Friburgense« (sv. 12) pod naslovom »*Præx eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*«, a priredila ju je grupa stručnjaka, pod uredništvom Antona Hänggi i Irmgarde Pahl. Ta zbirka donosi više od 215 što cjelovitih tekstova, što fragmenata, koji spadaju u tu književnu vrstu. Mi u ovom predavanju nećemo direktno razrađivati taj golem materijal, nego ćemo nastojati da pokažemo kako je Crkva *moliteljica u euharistijskoj molitvi* polazeći od četiri današnje euharistijske molitve koje su službeno u upotrebi u Katoličkoj Crkvi od g. 1968. To će, mislim, biti od daleko veće praktične koristi za svrhu koju ovaj studijski Tjedan ima pred očima. Zaključci ionako, možemo reći, imaju općenitu vrijednost, budući da su nove tri euharistijske molitve sastavljene na temelju tradicije baš s ciljem i nakanom da preko njih u današnjoj katoličkoj liturgiji nađu mjesta sve one glavne komponente anafore koje su u dosadašnjem Rimskom kanonu bile slabije ili nedovoljno jasno izražene, a nalazile su se u različitim liturgijskim tradicijama Istoka ili Zapada. Tako mi danas možemo iz ovih naših euharistijskih molitava, vjerujem, dohvatiti s dostatnom jasnoćom sve ono što je bitno za tu molitvu, a za našu je praksu to od osobite koristi.

Nećemo se ovdje sada upuštati ni u razrađivanje anafore kao posebne književne vrste, iako je znanje o tome potrebno za razumijevanje onoga što ćemo govoriti. O tom je već kod nas objelodanjena moja rasprava »Misni kanon kao književna vrsta« u »Bogoslovskoj smotri« (1968, br. 1, str. 83—100), na koju sada upozoravam.

Sv. Ciprijan piše u svome spisu o Očenašu: »Kad smo ustali za molitvu, predraga braćo, moramo cijelim srcem biti budni i pozorni na ono što se moli. Svaka tjelesna i svjetovna misao ima da odstupa, ništa naš duh neka tada nema u mislima osim onoga što se moli. Zato i svećenik, izgovarajući predslavlje, prije molitve pripravlja srca braće

riječima: *Gore srca*, kako bi puk, dok odgovara *Imamo kod Gospodina*, bio opomenut da ne smije ni na što drugo misliti osim na Gospodina. Srce ima da bude zatvoreno za protivnika, a otvoreno jedinome Bogu: ne smije dopustiti da u vrijeme molitve dođe k njemu Božji neprijatelj» (*De oratione dominica*, 31). Iz toga Ciprijanova teksta ne vidimo samo to da je misni kanon za njega uistinu molitva; te nam riječi ujedno jasno kazuju da je to molitva cjelokupne Crkve, sve sabrane zajednice i svakog pojedinca u toj zajednici, unatoč tome što je to po svojoj naravi prezidencijalna molitva, pa je pred zajednicom izgovara samo svećenik. Predslavlje u strogom smislu, to jest onaj dijalog prije anafore, ima upravo tu svrhu da svu skupljenu zajednicu vjernika upozori na budnost i pozornost, da je razdrma iz eventualne rastresenosti i usredotoči njezinu pažnju na molitveni čin koji će sada uslijediti, da slušajući najvećom budnošću i sviješću sve što će se govoriti mogne cijelim srcem prionuti za ono što se govori, te to prijanjanje konačnim jednodušnim uzvikivanjem *Amena* posvjedočiti.

Iz teksta svih četiriju euharistijskih molitava sasvim je jasno da je riječ o molitvi *zajednice*, a ne o nekom ezoterijskom tekstu koji bi bio rezerviran samo za svećenika, te ga zajednica ne bi trebala ili čak ne bi smjela čuti ni znati. Situacija kad se kanon molio tiho očito nije bila u skladu sa samim tekstom kanona ni s duhom te molitve, nego je to možda bila sasvim neprikladna primjena drevne discipline »arcani«: ono što se skrivalo od nevjernika počelo se, *via facti*, skrivati i pred vjernicima, koji su na taj način bili virtualno tretirani kao nevjernici. Sve su četiri anafore napisane u množini, svećenik uvijek govori u ime svih, nikad ne nastupa kao povlašćenik koji bi osobno posredovao nešto za druge u svoje vlastito ime i po svojoj vještini, vrijednosti ili znanju. To vrijedi i za Prvu euharistijsku molitvu (Rimski kanon), a ne samo za tri nove molitve. Dapače, Rimski kanon još i izričito inzistira na *zajednici*: »*sve obitelji tvoje*« (*cunctae familiae tuae*) i »*tvoj sveti puk*« (*plebs tua sancta*); očito je da se kod redigiranja toga teksta već bila počela osjećati opasnost da se ta molitva ne počne shvaćati kao nešto što se tiče samo klera, pa je stoga tu mogućnost trebalo izričito isključiti.

Osim odgovaranja u početnom dijalogu i zaključnog *Amena*, vjernačka je zajednica u najvećoj većini anafora aktivno ulazila u tkivo euharistijske molitve aklamacijama Trisagiona: »Svet, Svet, Svet...«. Po samom tekstu euharistijske molitve, »Svet« spada u usta cjelokupne zajednice, bez obzira da li se to pjeva ili recitira (normalno je da se, nekim jednostavnim načinom, pjeva kao aklamacija). Na žalost, povijesni je razvitak, uglavnom, stvari doveo dotle da je u većini crkava ne samo taj »Svet« bio rezerviran za grupu pjevača nego da su i završni *Amen* i odgovori u početnom dijalogu preneseni na kor, a većina je sabranih vjernika kod toga ostala samo slušalac, što sasvim očito nije u skladu s molitvenom istinom anafore.

S uvođenjem novih triju anafora uvedena je i nova aklamacija u srce euharistijske molitve, po uzoru na neke istočne anafore. Pošto je izrekao izvještaj o ustanovljenju, svećenik riječima »*Otajstvo vjere*«

upozorava svu sabranu zajednicu na prisutnost otajstvenoga spasenjskog zbivanja po Kristu, koje nazivamo »vazmeno otajstvo«, a vjernici uzvikuju svoju vjeru, svoj aktivni i definitivni angažman i predanje: »*Tvoju smrt, Gospodine, navješćujemo, Tvoje uskrsnuće slavimo, Tvoj slavni dolazak iščekujemo.*« U nekim istočnim liturgijama vjernicima je dodijeljeno još i više aklamativnih »upadanja« u anaforu. U našoj sadašnjoj liturgiji, vjernici tom središnjom aklamacijom svakako jasnije i čvršće, bar za svoju svijest, iskazuju svoje sudjelovanje u euharistijskoj molitvi negoli samim *Amenom*. Uvođenjem aklamacije očito se htjelo omogućiti da vjernici jače i doživljajnije uđu u euharistijsku molitvu kao u svoju vlastitu molitvu, kao u molitvu Crkve-zajednice. Golema bi šteta bila ako se ne bi ništa poduzelo da se na prikladan i efektan način vjernicima vrate »Svet«, završni *Amen* i odgovori u početnom dijalogu; još bi veća šteta bila ako bi se s novouvedenom aklamacijom po inerciji postupilo tako da i ona što prije bude vjernicima oduzeta i predana nekoj grupici pjevača. U takvom bismo se slučaju uzalud nadali da će se kroz ovu liturgijsku obnovu, u svojoj punoj životnosti, ukazati Crkva moliteljica u euharistijskoj molitvi.

»Svet« unosi još jednu dimenziju u posvješćivanje Crkve kao moliteljice u euharistijskoj molitvi: *anđele i svece*, s kojima zajedno sabrana vjernička zajednica na zemlji želi klicati i kliče slavu Bogu: »*I stoga s anđelima i sa svima svetima slavu tvoju naviještamo uglas govoreći*« (II euh. molitva). »*Sa svom nebeskom vojskom pjesmu tvoje slave pjevamo*« (I predsl. Doš.). »*Daj, molimo, s njima i naše glase primi...*« (IV predsl. Kor.). Crkva tako u ovoj molitvi već nekako anticipativno vidi sebe ujedinjenu s nebeskom Crkvom, ovu molitvu ona ne moli samo kao putnička Crkva na zemlji, nego doživljava sebe kao jednu sa svim stvorovima koji su već u Bogu dosegli slavu, pa kliču od oduševljenja nad veličanstvom Boga koga gledaju licem u lice. Ona želi svoj glas ujediniti s tim klicanjem u slavi, kao takva koja zna da spada u taj krug vječnih radosnika nad Božjom veličinom. Bez obzira na različne probleme koje sa sobom nosi povijest spominjanja svetaca u Rimskom kanonu, sigurno je da Crkva tim izričitim spominjanjem i zazivanjem svetaca u tom kontekstu, a posebno još onim govorom o »nebeskom žrtveniku« (I euh. molitva), unutar ove molitve sebi doziva u svijest svoju punu dimenzionalnost i svoju transcendentalnu buduću dovršenost. Briga za pokojnike unutar anafore također je svjedočanstvo te konkretne svijesti sabrane zajednice o svezanosti s onima koji su u Kristu preminuli i koji su pred nama pošli s ovoga svijeta obilježeni znakom vjere.

Molitvom za cijelu Crkvu po svijetu, s izričitim spominjanjem bitnih elemenata njezina ustrojstva po imenovanju osoba koje imaju ključne uloge u njoj (papa, biskupi, svećenstvo), a posebno molitvom za okupljanje i unutarnje jedinstvo, svaka je konkretna liturgijska vjernička zajednica svjesna svojega zajedničkog pripadništva u prostoru. A ispovijedanjem da ustraje u Kristovu otajstvu »dok on ne dođe«, svaka konkretna zajednica uzima sebi u svijest sebe kao jedinstvenu zajednicu sa svim generacijama vjernika u vremenu, od Kris-

tova uskrsnuća pa do dolaska na kraju vremena. Dapače, euharistijska molitva budi u sabranjoj zajednici *kozmičku* crkvenu svijest, što je posebno vidljivo iz Četvrte anafore: »*I našim glasom sve stvorenje pod nebom, zanosnim klicanjem slavimo ime tvoje.*« Crkva moliteljica u euharistijskoj molitvi uključuje u sebi sav svijet i sve stvorenje; svaki vjernik koji cijelim srcem i punim razumijevanjem ulazi u tu molitvu samim tim dobiva u svojoj svijesti sveobuhvatnu raspoloživost, on nije provincijalan ni regionalan, ni privatist ni separatist, nego u kozmičkoj i transcendentalnoj povezanosti zadobiva takvu univerzalnu otvorenost i takav elan srca.

Kada, napokon, sabrana crkvena zajednica po ovlaštenom predsjedatelju izgovara, u izvještaju o ustanovljenju Euharistije, same Kristove riječi, ona je svjesna i vjerom vidi da je Krist sam tada na čelu njezina govorenja, da on sam govori te riječi, služeći se otajstveno ustima njezina predsjedatelja. Tako ovaj razgovor s Bogom kulminira u onome kad Krist sam govori na čelu svoje Crkve Ocu, i silom koju je dobio od Oca — svojoj Crkvi.

To nam govori o osebujnoj značajki euharistijske molitve: da se ona ne da zamisliti drukčije nego kao odgovor na riječ Božju, odgovor koji polazi od vjere u riječ kojom nam je spasenje naviješteno, od susreta sa spasenjskom silom Božjom. Ako se druge molitve mogu zamisliti kao pristupanje k Bogu izazvano nekom *našom potrebom*, ili potrebom drugih ljudi oko nas, ili čak možda *strahom* pred opasnošću, ova se molitva može pojaviti samo kao *odgovor na neko otkriće*, kojim nam je Bog otkrio svoje spasenjsko djelovanje prema nama, ili općenito prema stvorenjima, te kroz to svoju vlastitu neizrecivu veličinu, uzvišenost, dobrotu, divotu nedoumljivu. Uslijed toga onda provre iz našeg srca iskaz udivljenja i zahvalnosti, mi se osjećamo iz vjere nagnatima da proglašujemo divotu Božju i divotu djela njegovih. Svaka molitva toga stila, kakvog je euharistijska molitva, tj. *berakah*, ima takav značaj. Ona je po svojoj naravi događajna, vezuje se uz neku konkretnu stvarnost u kojoj se očituje i iskazuje veličina Božjega spasenja. Sadržaj euharistijske molitve, možemo reći, jest spasenjsko otajstvo *ovdje i sada prisutno*, ovdje i sada u zajednici vjernika djelujuće, kao podanašnjenje ukupnog spasenjskog otajstvenog djela Božjeg kroz sveukupnu povijest spasenja. Sadržaj ove molitve, euharistijske, jest to samo spasenjsko otajstvo; to je razgovor s Bogom o tom otajstvu, govor Bogu o tom otajstvu. Ne kažemo da u euharistijskoj molitvi ne bi baš nikakvog mjesta mogle naći druge, sekundarne i periferne molitvene nakane, ali kažemo: euharistijske molitve ne može biti bez ovoga temeljnog i sržnog otajstvenog događanja i molitvenog govora o njemu.

Stoga je veličanje Boga i njegovih divnih djela u povijesti spasenja temeljni okvir ovoga moljenja.

Poznato je da među teolozima koji su istraživali narav književnog roda molitve *berakah* postoje određena razilaženja o tome da li je euharistijska molitva u svojoj biti *veličanje Boga* zbog divnih djela njegovih (*mirabilia Dei*), a ne iskazivanje zahvalnosti za neko primljeno dobročinstvo (J.-P. Audet), ili je za euharistijsku molitvu najbitnije baš

to da je ona *iskazivanje zahvalnosti* Bogu (L. Ligier, E. Galbiati, E. Lodi . . .). U stvari, tu je riječ prije o nijansama nego o oprečnosti. Euharistijska molitva sigurno ne može biti shvaćena kao neko isključivo hvaljenje i veličanje Boga kakav je u sebi, bez ikakvog odnosa prema ljudima, pa i prema konkretnoj zajednici ljudi koja preko svoga predvodnika molitvu izgovara, nego je motiv i predmet hvale uvijek spasenjsko otajstvo Božje, uvijek je ova molitva odgovor na čudesna djela Božjega spasenja, na ukupnost Božjeg zahvaćanja u našu povijest i prigrljivanja nas ljudi u svoje božansko milosno djelokružje. To vrijedi već za židovsku *berakah*: ona je »'blagoslivljanje' Boga koji se otkrio Izraelu, koji se njemu saopćio na jedinstven način, koji je Izrael 'poznao' te uslijed toga dao da Izrael 'poznaje' njega« (L. Bouyer, *Eucharistie*, str. 36). Stoga je sasvim naravno da u toj molitvi provre i *zahvalnost* za to spasenjsko djelo Božje, i *udivljenje* nad Bogom Spasiteljem, pa u istoj književnoj vrsti prevladava sad jedno sad drugo, ili se isprepliće jedno s drugim na način koji jedva omogućuje točno razlučivanje jednoga od drugoga. Euharistijska molitva jedino ne može biti sagrađena tako da bude zahvaljivanje za neko partikularno dobročinstvo, da bude nekako privatističkog karaktera, a ne oslonjena na samo otajstvo sveopćeg spasenja. Nije protiv same naravi euharistijske molitve ako bi se — kao sekundarno — uklopilo i zahvaljivanje za neko sasvim partikularno dobročinstvo (kao i izricanje neke partikularne prozbene nakane), ali bi euharistijska molitva bila sasvim izobličena ako bi takvi partikularni elementi potisnuli u pozadinu ili zasjenili prisutnost sveopćeg spasenjskog otajstva. Sve to može naći mjesta u euharistijskoj molitvi samo kao nešto usputno, a sama euharistijska molitva u svojoj srži i po temeljnoj intonaciji ostaje iskazivanje udivljenja i zahvalnosti, odnosno zahvalnog hvaljenja Boga, zbog ukupnosti njegova spasenjskog nauma i spasenjskog djela prema čovjeku.

Samo se po sebi razumije da euharistijska molitva, kao iskazivanje udivljenja i zahvalnosti za ukupnost spasenjskog djela Božjeg — a tu je gotovo u pravilu uključeno i Božje djelo u redu stvaranja — mora u svome tkivu kao najbitniju podlogu hvaljenja i zahvaljivanja sadržavati prisjećanje na ukupnost čudesnih djela Božjih. Spominjanje Božjih djela, dozivanje zajednici u svijest svega što je Bog učinio ide u bit te molitve, bez toga je molitva nezamisliva kao književni oblik. To označujemo izrazom *memorijalnost* ili anamnetičnost, pa kažemo da je euharistijska molitva u svojoj biti memorijalna (tj. anamnetička). Od sadašnjih četiriju euharistijskih molitava u rimskom obredu najizrazitije i najčistije iznosi memorijalne elemente četvrta euharistijska molitva, koja se u tom pogledu nadahnjuje na velikoj anafori iz osme knjige Apostolskih konstitucija. Polazeći, u tzv. predslavlju, od otajstva stvaranja, ta molitva ocrtava ukratko etape povijesti spasenja, usredotočujući je u dobrovoljnu smrt Kristovu i njegovo uskrsnuće te slanje Duha Svetoga od Oca, kao kapare vjernicima i kao dovršitelja svetosti. Druga euharistijska molitva, značajno oslonjena na anaforu iz Hipolitove »*Traditio apostolica*«, zbito ocrtava otajstvo spasenja što

ga je izveo Isus Krist, Riječ Božja. Prva (tj. Rimski kanon) i Treća euharistijska molitva nemaju sličnog ocrta povijesti spasenja kakav nalazimo u Četvrtoj molitvi, ali dozivaju u sjećanje različne aspekte spasenjskog otajstva i različne događaje iz povijesti spasenja u brojnim promjenljivim predslavljenjima, kojih sada ima mnogo više nego što ih je bilo prije posljednje liturgijske obnove. To se spominjanje ravna prema vremenima i blagdanima, pa možemo reći da u tom slučaju imamo povijest spasenja, mjesto u jednoj cjelini, iznesenu po dijelovima, raspoređenu kroz godinu. No sve euharistijske molitve sadrže, kao svoj središnji sastavni dio, izvještaj o ustanovljenju Euharistije, u kojemu se spominjanje prošlog događaja i dovođenje toga događaja u sjećanje upušta u ocrtavanje najkonkretnijih gesta Isusovih i izgovaranje vlastitih Isusovih riječi u upravnom govoru. Euharistijska je molitva sazdana tako da se taj izvještaj pripovijeda Bogu, tj. da se Bogu kazuje kako je Krist naredio da njegovi čine ono što je on tada učinio. Zatim se neposredno nadovezuje onaj dio euharistijske molitve koji obično nazivamo *anamnezom* u užem smislu, tako da pripovijedanje o ustanovljenju Euharistije i anamneza tvore jednu jedincatu cjelinu.

U samoj anamnezi u užem smislu riječ je o spominjanju muke, smrti, uskrsnuća, uzašašća Kristova, a u izvještaju o ustanovljenju Euharistije, dok se govori o posljednjoj večeri u strogom smislu, ujedno je riječ o žrtvenom predanju Kristova Tijela (*»koje će se za vas predati«*) i Krvi (*»koja će se proliti«*) koje ima soteriološki značaj (*»za vas«, »za vas i za mnoge na otpuštenje grijeha«*), te o *»novom i vječnom Savezu«*, čime se događajima, koji su označeni tim otajstvenim predavanjem kruha i vina za jelo i piće učenicima, dodjeljuje ključno i definitivno mjesto u ukupnoj povijesti spasenja. Tako je u tom središnjem dijelu euharistijske molitve, kao predmet razgovora skupljene zajednice s Bogom, dozvan svima u svijest sam misterij Kristova spasenja, pashalni misterij, u kojemu se stječe i rekapitulira sva povijest spasenja. Novouvedene vjerničke aklamacije, ako u nekom smislu i prekidaju čisto naravan misaoni slijed čitavoga tog molitvenog bloka, imaju očitu psihološku funkciju: da u svijesti sabranih vjernika potcrtaju prisutnost sjećanja na ta otajstva, da omoguće vjernicima angažirano prianjanje vjerom uz ta otajstva, kao i to da vjernici, spominjući se spasenjskih otajstava koja su se zbila, ujedno ispovjedu svoju vjeru u buduće dovršenje spasenja, što je inače u III i u IV euharistijskoj molitvi izričito spomenuto i u samoj anamnezi. Euharistijska molitva, prema tome, za razliku od svih drugih kršćanskih molitava, nikad ne može biti bez uronjavanja svih vjernika u samo otajstvo sveopćeg spasenja, u samo srce povijesti spasenja; sadržaj te molitve uvijek nužno zahvaća samu bit Božjeg spasiteljskog djela, samu bit pristupa čovjeka k Bogu, samu bit bivstvovanja Kristove Crkve. U ovoj molitvi čovjek ne može ostati na periferiji ni zaustaviti se u nečem partikularnom, nego nužno mora ići u samo srce božanskih pristupa k čovjeku; to je u samoj naravi te molitve, ona uopće ne bi bila to što jest kad bi čovjeka ostavljala u nekom njegovom partikularnom inte-

resu, zaokupljena nekom njegovom posebnom potrebom, ne otvarajući mu sržne božanske perspektive i ne pozivajući ga da se u njih udubi i u njima otkrije također svoje osobno univerzalno pozvanje.

No euharistijska molitva ima pred drugim oblicima kršćanske molitve još jednu osobitost: ona nije samo govor i misao, ona je ujedno čin. Izričito se kaže da je Krist naredio neka se na njegovu uspomenu izvedu određeni čini; ne može se ostati samo kod govorenja određenih molitvenih riječi. Zato memorijalni značaj nemaju samo riječi nego i obredni čin s kruhom i vinom. Nije spasenjsko otajstvo ovdje prisutno samo time što sabrana zajednica pomoću molitvenih riječi aktualno na nj misli, nego se ono ponazočuje također akcijom koja je s ovim molitvenim riječima neodvojivo svezana u jednu cjelinu. Ova molitva nije samo sjećanje na otajstvo otkupljenja, ona je spomen-čin otkupljenja.

Spasenjsko otajstvo ne ponazočuje se, dakle, samo subjektivno, kao intencionalni sadržaj, nego postaje prisutno objektivno, kao događanje u kojem sam Krist osobno i Kristovo spasiteljsko djelo postaje sada i ovdje zbiljski i djelotvorno prisutno. Već je židovski pashalni spomen-čin u vjeri istinskih vjernika prekoračivao samo značenje subjektivnog dozivanja u sjećanje velikih djela što ih je Bog učinio svome narodu, i značio ponazočenje samih tih Božjih djela sada i ovdje. U Novom zavjetu, to više, Crkva vjeruje da se u ovom činu sabrane zajednice ne samo doziva u pamet ono što je Krist jednoć učinio nego da se to uistinu sada i zbiva.

Sabrana se zajednica u euharistijskoj molitvi obraća Bogu prošnjom neka bi on učinio s ovim na žrtveniku prisutnim darovima »*da nam postan(u) Tijelo i Krv preljubljenoga tvojega Sina, Gospodina našega Isusa Krista*« (Rimski kanon). Moleći tako Crkva ipak vjeruje da će se to sigurno zbiti — kako se izražava skolastička teologija — »*ex opere operato*«, da je to osigurano i antecedenter prema samom njezinu moljenju, da se to ne zbiva »*ex opere operantis Ecclesiae*«, nego zapravo »*ex opere operantis ipsius Christi*«. Sigurnost Crkve-vjernice da je zbiljskost misterijskog događanja ovdje već zajamčena vjernošću Boga Saveznika ne sprečava je da ona ipak uđe u misterij kao radosna i predana moliteljica, da se uključi kao moliteljica koja tim samim svjedoči kako je svjesna da je nezasluženo i posve nesrazmjerno obdarena i kako želi s neizmjernom zahvalnošću svoj prozbeni glas utopiti u glas Zagovornika i Posrednika Krista.

Crkva vjeruje da se tim činom, kojemu euharistijska molitva tvori oblikovni elemenat, čini zbiljski prisutnom Kristova žrtva na križu. Na taj način euharistijska molitva biva žrtvenom molitvom Crkve, ali ne samo molitvom koja popraćuje čin žrtvovanja, nego takvom koja Crkvu konstituira žrtvovateljicom u ovom aktualiziranju jedne i jedinate Kristove žrtve ovdje i sada. Kad sabrana zajednica u euharistijskoj molitvi kroz svećenikova usta moli da ovaj njezin prinos, ova njezina žrtva bude od Boga prihvaćena (Rimski kanon), da Bog na nju pogleda (III molitva), onda ona zapravo moli da i ona, i sva sadašnja konkretna crkvena zajednica na zemlji, bude priključena Kristu kao žrtvovateljica, da Bog primi Kristovu žrtvu kao da je ujedno i njezina, ali i da

nju samu — simboliziranu njezinim zemaljskim darovima, kruhom i vinom (to je posebno vidljivo iz Rimskog kanona) — sjedini, spoji, stopi s Kristom žrtvovanim, da i ona postane ne samo žrtvovatelj s Kristom Žrtvovateljem nego i žrtva skupa s Kristom Žrtvom, to jest da svi članovi zajednice »u Kristu postanu živa žrtva« (IV molitva). Tako euharistijska molitva u svakom pogledu biva bitnim sastavnim dijelom onoga što je najveći bogoštovni čin Crkve, i onoga po čemu je Bog najuže i najistinskije svojoj Crkvi zbiljski prisutan kao njezin Spasitelj, Saveznik, Zaručnik, Gospodin.

Na taj je način očito da euharistijska molitva stoji u središtu svega kršćanskog moljenja, da zadire najdublje, ne samo po svome sadržaju u intencionalnom smislu nego i po samoj svojoj sili aktualizacije spasenjskog susreta vjerničke zajednice s Bogom. Po euharistijskoj molitvi Crkva, koja je čula riječ Božju i odazvala se spasenjskom pozivu Božjemu, ostvaruje svoje otajstveno zajedništvo s Bogom i među sobom u najsržnijem smislu; ono zajedništvo koje se naziva »zajedništvo svetih« (communio sanctorum), a koje je ovdje još sakramentalno, u samoj svojoj istinskoj biti nevidljivo te samo vjerom dohvatljivo, no koje već raste i koje će, kao prava »res sacramenti«, biti dovršeno jednoć u Eshatonu, kada više za razgovor zajednice s Bogom neće trebati siromašnih naših ograničenih riječi ni priprostih znakova kruha i vina.

S tim u vezi, od bitne je važnosti upozoriti na trinitarno ustrojstvo euharistijske molitve, jer odatle možemo uočiti kako nas ta molitva uvodi u unutarnje zajedništvo s Ocem i Sinom i Duhom Svetim, pa je tako to ulaženje u spasenjsko zajedništvo participacija u trojstvenom zajedništvu.

Sržno je za sastav kršćanske euharistijske molitve da se ona obraća Bogu Ocu, a da se sve to obraćanje i pristupanje Ocu zbiva po njegovu Sinu, našem Gospodinu Isusu Kristu, kojega doživljavamo kao svoga Posrednika i na kojega se pozivamo, na kojega se oslanjamo. Duh Sveti je u Prvoj euharistijskoj molitvi (Rimskom kanonu) izričito spomenut samo u završnoj velikoj doksologiji: »Po Njemu (tj. Kristu), i s Njime, i u Njemu, Tebi Bogu, Ocu Svemogućemu, u jedinstvu Duha Svetoga, svaka čast i slava...«. No ostale tri euharistijske molitve obilno pokazuju da je Duh Sveti u molitvi shvaćen kao *sadašnji* izvršitelj i dovršitelj svega božanskog djela *ovdje* u ovom svetom i vrhunskom bogoštovnom činu, u osobnim dubinama svakog pojedinog člana sabrane zajednice, u zajednici Crkve kao takvoj, u čovječanstvu i u svijetu.

Važno je dozvati sebi u pamet sve pojedinosti za koje u euharistijskoj molitvi molimo da ih Duh Sveti sada izvede i ostvari. Prije svega, u svim trima novouvedenim euharistijskim molitvama molimo u tzv. pretkonsekratornoj epiklezi da Duh Sveti ostvari posvećenje naših darova: »...*rosom Duha svoga posveti ove darove da nam postanu Tijelo i Krv Gospodina našega Isusa Krista*« (II molitva); »...*udostoj se tim istim Duhom posvetiti ove darove, koje ti donosimo za žrtveni prinos, da postanu Tijelo i Krv tvoga Sina, Gospodina našega Isusa Krista*...« (III molitva); »...*neka Duh Sveti posveti i ove darove te po-*

stanu Tijelo i Krv Gospodina našega Isusa Krista...» (IV molitva). U četvrtoj se euharistijskoj molitvi o Duhu Svetome kaže da je on »prvi dar« Oca nebeskoga što ga je Krist poslao onima koji vjeruju »da on u svijetu djelo njegovo dovrši i izvrši svako posvećenje«. Tako sabrana zajednica molitveno ispovijeda da se ovo otajstvo zbiva u Duhu Svetome, da se ostvaruje u sili Duha Svetoga, da Duh Sveti čini da sav sklop ovoga čina bude istina i život, pa da u Duhu Svetome kao Osobi koja nas svojom milosnom silom podiže i skuplja po istini ovoga otajstva, to jest po Kristu mučenom, umrlom, uskrsлом i proslavljenom, imamo pristup k Ocu.

Važna je prozbena konstanta četiriju euharistijskih molitava eshatološka prošnja da zadobijemo neko mjesto u nebeskoj Crkvi: »*podari neko mjesto u društvu svojih svetih apostola i mučenika... i svih svetih svojih. Primi nas u njihovu zajednicu...» (Rimski kanon); »... smiluj se svima nama, da zavrjedimo biti sudionici vječnoga života s blaženom Bogorodicom Djevicom Marijom...» (II molitva); »svima nama, sinovima svojim, podaj, milostivi Oče, da uzmožemo postići nebesku baštinu s blaženom Djevicom Bogorodicom Marijom, s tvojim apostolima i svetima, u tvome kraljevstvu...» (IV molitva). U III euharistijskoj molitvi i ta se prošnja na osobit način izričito povezuje s Duhom Svetim: »Učinio nas Duh Sveti vječnim darom za tebe, da zadobijemo baštinu s tvojim odabranicima: s blaženom Djevicom Bogorodicom Marijom, s blaženim apostolima tvojim i slavnim mučenicima i sa svima svetima.«*

Jednako je važna, a za osebujuju narav te molitve još i važnija, prozbena konstanta epikletičkog značaja koja se odnosi na pričest: »*Smjerno te molimo da nas, pričesnike Tijela i Krvi Kristove, Duh Sveti sabere u jedno» (II molitva); »... dobrostivo daj da svi pričesnici ovog jednog kruha i čaše, Duhom Svetim sabrani u jedno tijelo, u Kristu postanu živa žrtva na hvalu slave tvoje» (IV molitva); »... te se svi koji primimo presveto Tijelo i Krv tvoga Sina kao pričesnici ove žrtve napunimo svakim nebeskim blagoslovom i milošću» (Rimski kanon); »daj da okrijepljeni Tijelom i Krvlju Sina tvoga, Duhom njegovim svetim ispunjeni budemo u Kristu jedno tijelo i jedan duh» (III molitva). Ovdje je dobro imati pred očima analogno mjesto iz istočne anafore sv. Bazilija Velikog: »A nas sve koji primamo dio od ovoga jednoga kruha i čaše sjedini jedne s drugima u zajedništvo jednoga Duha Svetoga; učini da nitko od nas ne bude dionik svetoga tijela i krvi Krista tvojega na sud ili osuđenje, nego da nađemo milosrđe i milost sa svima svetima koji su ti od vijeka omiljeli» (HÄNGGI-PAHL, *Prax eucharistica*, str. 238). A Teodor Mopsuestijski († 428) ovako objašnjava analognu molitvu u svojim katehetskim homilijama: »Svećenik moli da na sve koji su se sabrali siđe milost Duha Svetoga, pa da, kako su po preporođenju postali jedno tijelo, i sada budu utvrđeni kao jedno tijelo dioništvom u tijelu našega Gospodina, te da, u jednodušnosti, miru, zalaganju za dobro, zaista tvore jedno; kako se svima nama, koji smo cjelovita srca okrenuti prema Bogu, ne bi dogodilo, da dioništvo Duha Svetoga primimo na kaznu, kao ljudi koji su razdijeljeni u svojim po-*

gledima, skloni rasprama, svađama, zavisti, ljubomori, nemarni za dobro vladanje, već da se pokažemo dostojni da ga primimo, kao ljudi koji to čine u jednodušnosti, miru, zalaganju oko dobra, kojih su duševne oči upravljene prema Bogu u cjelovitosti srca. Tako ćemo biti ujedinjeni u zajedništvu svetih otajstava, a po tom ćemo se zajedništvu (tj. pričesti) svezati sa svojom glavom, Kristom Gospodinom našim, čije smo, vjerujemo, tijelo, i po kojemu postizavamo zajedništvo u božanskoj naravi» (R. TONNEAU — R. DEVREESE, *Les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1949, str. 555).

Dvije su temeljne spoznaje o specifičnom značaju euharistijske molitve, koje nam se nameću iz tih tekstova. Prva je spoznaja da istina euharistijske molitve ne može biti potpuna ako je molitelj ne zaključuje sudjelovanjem u zajedničkom blagovanju Tijela i Krvi Kristove, to jest primanjem svete pričesti. Onaj koji faktički ne prima pričesti, ne blaguje Tijelo Kristovo od ovog uprisutnjenja Kristove žrtve, teško bi mogao misliti ili reći da se istinski i potpuno uklopio u tu molitvu zajednice, da je cijelim srcem i punom dušom prihvatio istinu te molitve kao svoju vlastitu istinu, te da nije kod izgovaranja te molitve bio samo polovično prisutan i više samo verbalistički, negoli zbiljski, unutra uključen. Ujedno je iz toga jasno kako ta molitva po svojoj biti ne može ostati samo govorenje, nego mora biti činjenje, i kako ona faktički znači ulazak u siguran i neizreciv svrhunaravan dodir s Bogom koji nas prima u svoje unutarnje drugovanje i međuodnošenje Božanskih Osoba.

Druga je spoznaja s tom prvom usko svezana, od nje neodvojiva: da je ova molitva u najdubljoj srži *zajednička* molitva, i da ona po svojoj biti vodi u ostvarivanje što intimnijeg zajedništva među ljudima, po intimnom zajedništvu s Bogom u Kristu Isusu, koje ostvaruje Duh Sveti. To prije svega znači da je nezamišljiva istinitost te molitve ako to nije svjesno i promišljeno *zajedničko dolaženje* pred Boga, u fundamentalnoj jednodušnosti i uzajamnoj zauzetosti jednih za druge; pa da je, stoga, davanje tzv. »znaka mira« u izvanrednom skladu s istinom te molitve, da je to upravo nekako potrebno kako bismo i sebi i drugima, pred Bogom, posvjedočili da ozbiljno mislimo kad riječi te molitve svečano izgovaramo. Međusobnost kršćanstva, i bitna solidarnost Kristovih vjernih unutar njihove skupine, ali i u odnosu prema svim drugim ljudima, izvanredno dolazi do izražaja u slovu i u duhu euharistijske molitve, pa je zato ta molitva, kad se konkretno obavlja, svaki put živo uprisutnjenje objave onoga što je temeljno u otajstvu utjelovljenja i otkupljenja.

Židovsku Pashu nije mogao slaviti jedan pojedinac, a niti premala skupina ljudi. Uvijek je moralo biti najmanje deset osoba. Ako neka obitelj nije brojila deset osoba, ona se morala priključiti nekoj drugoj obitelji, jer je broj deset na svaki način morao biti dostignut kao najmanji mogući broj. Ako imamo to na umu, tj. da je ono što je bila samo sjena budućega (usp. Kol 2,17) bilo tako vezano uz istinsku prisutnost i sudjelovanje tolikog broja ljudi kako bi se bar minimalno moglo govoriti o zajednici Božjega naroda, onda možemo bolje dohvatiti ka-

kvu smo zloupotrebu novozavjetne slobode mi učinili kad smo držali maltene normalnim (a kod svećanih blagdanskih misa često uistinu sasvim normalnim) da u ostvarivanju pune istine euharistijske molitve bude angažiran samo jedan, da se pričestuje samo jedan, celebrant.

Očito je, ne može biti dvojbe, da kod nas treba još mnogo toga učiniti kako bi euharistijska molitva zaista u svijesti naše vjerničke zajednice postala ono što ona jest u samoj svojoj naravi.

Danas teolozi — kao npr. L. Bouyer (*Eucharistie*, 2 éd., Tournai 1968, str. 7—20) — s pravom upozoravaju na žaljenja vrijednu činjenicu da se teologija euharistije kod katolika izgrađivala sasvim bez veze s onim što se izvorno zove »euharistijom«, tj. bez veze s euharistijskom molitvom. »Teologije o euharistiji koje ne vode brigu o onome što smo mi nazvali teologijom euharistije (tj. teologijom, odnosno znanstvenom razradom same euharistijske molitve, op. Š.-B.), koje dapače pružaju dojam kao da i ne slute da takvo nešto postoji, ne mogu drugo nego da rađaju apsurdna pitanja i sterilne kontroverzije. One neizbježno imaju povratno djelovanje na samu euharistiju, da bi više ili manje teško izmijenile ili pokvarile euharistijsku praksu. Ako se liturgija pogoršava trošenjem, uhodanošću, sklerozom, daleko je korjenitije krivotvore teorije koje ništa od nje nisu uzele, ali koje postaju pravilo prema kojemu se liturgija pokušava prekrajati na zloporaban način. Jer u takvim se slučajevima ne radi o zabludama koje bi bile jednostavan nemar ili više-manje duboko zaboravljanje. Tu je riječ o pogreškama koje se izvode svećano i principijelno, koje pod izlikom obogaćivanja ili reforme nepopravljivo sakate i unakazuju« (BOUYER, n. mj. 14).

Bez sumnje, s tim se sudom o euharistijskoj teologiji moramo bez oklijevanja složiti.

No kako god bilo s teologijom, za nas je danas i ovdje od neprocjenjive važnosti ova spoznaja: da produbljenje i obnova kršćanskog *molitvenog života* mora svakako početi od oživotvorenja istinskog moljenja u euharistijskoj molitvi, i da drukčijeg puta molitvene obnove u kršćanskoj vjerničkoj zajednici nema i ne može biti. Polazeći od kojih drugih polazišta, možemo zalutati, možemo izgubiti iz vida ono što je bitno, a odviše naglasiti sporedne stvari. Polazeći pak od moliteljske situacije crkvene zajednice u euharistijskoj molitvi, nalazimo se odmah od početka u samoj srži kršćanskog misterija, jer »presveta Euharistija sadrži sveukupno duhovno dobro Crkve, tj. samoga Krista, našu Pashu« (*Presbyterorum ordinis*, n. 5).

Upotrijebljena vrela i literatura

MISSALE ROMANUM, *ex decr. S. oecum. Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1970; — ANTON HANGGI — IRMGARD PAHL, *Prex eucharistica, Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg Suisse 1968; — LEO EIZENHÖFER, *Canon Missae romanae, I, Traditio textus*, Romae 1954; — L. EINZENHÖFER, *Canon Missae romanae, II, Textus propinqui*, Roma 1966; — RIMSKI MISAL: *Red Mise, Kršćanska sadašnjost*, Zagreb 1969; — RIMSKI MISAL: *Misni obrasci, Kršćanska sadašnjost*, Zagreb 1973.

J.-P. AUDET, *La Didachè. Instructions des Apôtres*. Paris 1958; posebno str. 378—398; — ID., *Esquisse historique du genre littéraire de la »bénédition« juive et de l'»Eucharistie« chrétienne*, u *Revue biblique*, 65 (1958) 371—399; — ID., *Genre littéraire et formes culturelles de l'Eucharistie. Ephemerides liturgicae*, 80 (1966) 353—385; — P. BATIFFOL, *Leçons sur la messe*, Paris 1927; — P. BENOIT, *Les récits de l'institution de l'Eucharistie et leur portée, Exégèse et Théologie*, I, Paris 1961, 210—254; — ID., *Le récit de la Cène dans Lc XXII, 15—20, Exégèse et Théologie*, I, Paris 1961, 163—209; — J. BETZ, *Sacrifice et action de grâces, La Maison-Dieu*, 87 (1966) 78—96; — P. BORELLA, *Evoluzione storica e struttura letteraria del Canone della messa romana*, u *Il Canone*, Padova 1968 [Liturgica — Nuova serie 5] str. 95—113; — ID., *Le intercessioni — loro antichità, Il Canone*, Padova 1968, 115—129; — ID., *Il posto dei dittici nella messa, Il Canone*, Padova 1968, 131—159; — B. BOTTE, *Tradition apostolique et Canon romain, La Maison-Dieu* 87 (1966) 52—61; — B. BOTTE — CHR. MOHRMANN, *L'Ordinaire de la Messe*, Paris-Louvain 1953; — L. BOUYER, *Eucharistie, Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, II éd., Desclée, Tournai 1968; — ID., *Le rite et l'homme, Sacralité naturelle et liturgique*, Paris 1962 (Cerf); — ID., *Dictionnaire théologique*, Desclée, Tournai 1963 [članci: Canon — eucharistique, Préface, Épiclese, Consécration, Concélébration, Prière, Eucharistie, Mémorial...] — C. BRAGA, *Le nuove anafore della liturgia latina, Il Canone*, Padova 1968, 185—208; — L. BRANDOLINI, *Il tema del »Memoriale« nella preghiera eucaristica della Chiesa*, u F. ANTONELLI et alii, *Il Canone della Messa*, Milano 1968, 111—130; — L. BRANDOLINI, *La traduzione italiana del Canone per la partecipazione attiva dei fedeli, Sviluppo storico del problema*, u *Il Canone*, Padova 1968, 161—184; — O. CASEL, *Faites ceci en mémoire de moi (Das Mysteryngedaechtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition)*, trad. J. C. Didier, Cerf, Paris 1962; — O. CASEL, *La Fête de Pâques dans l'Eglise des Pères*, Cerf, Paris 1963; — I. H. DALMAIS, *Initiation à la liturgie*, Desclée, 1958; — L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris 1889; — J. H. EMMINGHAUS, *Grundgestalt und Strukturen der Messe*, u *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 114 (1966) 14—26; — R. FALSINI, *Per una »lettura« del Canone della Messa: riflessioni sulla traduzione italiana*, u F. ANTONELLI et alii, *Il Canone della Messa*, Milano 1968, 55—82; — E. GALBIATI, *L'Eucaristia nella Bibbia*, Jaca Book, Milano 1968; — ID., *Il substrato biblico del Canone romano*, u F. ANTONELLI, *Il Canone della Messa*, Milano 1968, 13—32; — K. GAMBER, *Liturgie uebermorgen*, Herder, Freiburg—Basel—Wien 1966; — J. GELINEAU, *Les interventions de l'assemblée dans le Canon de la messe, La Maison-Dieu* 87 (1966) 141—149; — R. JOHANNY, *Livres récents sur l'eucharistie, Parole et Pain*, 19 (1967) 126—137; — ID., *L'Eucharistie à travers les revues, Parole et Pain*, 20 (1967) 187—203; — J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, II, Wien 1948; — ID., *La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand*, Cerf, Paris 1962; — ID., *Eredità liturgica e attualità pastorale*, Roma 1962; — ID., *Le Canon romain et les autres formes de la grande prière eucharistique, La Maison-Dieu*, 87 (1966) 62—77; — ID., *Struttura e valore teologico-pastorale del Canone*, u F. ANTONELLI, *Il Canone della Messa*, Milano 1968, 33—54; — DRAG. KNIEWALD, *Liturgika*, Zagreb 1937; — ID., *Deo vivo et vero communicantes*, *Vjesnik Đakovačke biskupije* 16 (1963) 12—15; — E. LANNE, *La relazione*

dell'anafora eucaristica alla confessione di fede, Sacra Doctrina, 47 (1967) 383—396; — L. LIGIER, *La »benedizione« e il culto nell'Antico Testamento, Il Canone*, Padova 1968, 9—21; — ID., *La »benedizione« e la Cena pasquale di Gesù, Il Canone*, Padova 1968, 23—37; — ID., *Da le Cène de Jésus à l'Anaphore de l'Eglise, La Maison-Dieu*, 87 (1966), 7—51 [isti članak na talijanskom: *Il Canone*, Padova 1968, 39—54]; — ID., *La struttura della preghiera eucaristica: diversità e unità, Il Canone*, Padova 1968, 55—74; — E. LODI, *Le grandi linee tematiche: il »rendimento di grazie«, u F. ANTONELLI, Il Canone della Messa*, Milano 1968, 83—109; — TH. MAERTENS, *Pour une meilleure intelligence du Canon de la Messe, Paroisse et liturgie*, 41 (1959) i 42 (1960); — S. MARSILI, *Aspetti teologici della preghiera eucaristica romana, Il Canone*, Padova 1968; 75—94; — A. G. MARTIMORT, *L'Eglise en prière*, Tournai 1961; — S. MAZZARELLO, *Le grandi linee tematiche: L'offerta e l'intercessione, u F. ANTONELLI, Il Canone della Messa*, Milano 1968, 131—144; — CH. MICHAEL-JEAN, *Le mouvement spirituel du Canon, Parole et Pain*, 10 (1965); — ID., *Peut-on réformer le Canon de la messe? Parole et Pain*, 19 (1967) 95—107; — J. M. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst in Neuen Testament*, II Aufl., Herder, Freiburg—Basel—Wien 1963; — J. PINELL, *La grande conclusion du Canon romain, La Maison-Dieu*, 88 (1966) 96—115; — M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, vol. III, Milano 1949; — A.-M. ROGUET, *Liturgie et prière personnelle, La Maison-Dieu*, 72 (1962) 99—118; — PH. ROUILLARD, *Canon de la messe et anciennes anaphores, Parole et Pain*, 19 (1967) 81—94, 20 (1967) 145—160; — L. SAVOIA, *Elementi della struttura fondamentale dell'Eucaristia, Sacra Doctrina* 47 (1967) 293—318; — H. SCHUERMAN, *Der Einsetzungsbericht, Lk 22,19—20, II Teil*, Aschendorff, Muenster Westf. 1955; — *Synopse des quatre prières eucharistiques, avec notes catéchétiques, Parole et Pain*, num. spéc. 1968; — T. ŠAGI-BUNIĆ, *Misni kanon kao književna vrsta, Bogoslovska smotra*, 38 (1968) 83—100; — ID., *Prema službenom hrvatskom prijevodu misnog kanona, Svesci*, 6 (1967), *Crveni prilog*; — J. M. R. TILLARD, *L'eucaristia e la Chiesa, Sacra Doctrina*, 47 (1967) 319—353; — C. VAGAGGINI, *Il Canone della Messa e la riforma liturgica*, Torino 1966; — A. van de WALLE, *Rencontre du Christ et communauté liturgique — Principes préliminaires dogmatiques, Concilium*, 12 (1965) 23—33.

ZUSAMMENFASSUNG

Das eucharistische Gebet hat wohl den präsidialen Charakter, ist aber ein Gebet der versammelten Gemeinde. Die Gemeinde wird in diesem eucharistischen Gebet seiner Dimensionen bewusst: durch dieses Gebet ist sie mit der glorreichen Himmelskirche verbunden, sie repräsentiert die ganze Welt, sie identifiziert sich mit ihrem Haupt, mit Christus. Andere Gebete können aus einer Not oder aus der Furcht des Menschen ausgehen, das eucharistische Gebet ist aber die Antwort auf den göttlichen Heilszutritt zu den Menschen: es ist ein Ausdruck der Dankbarkeit und des Staunens vor Gott und vor seiner Tat für uns. Das eucharistische Gebet hat einen wesentlich memorialen Charakter (Gedächtnisfeier): in ihm wird die ganze Heilsgeschichte gedenkt, besonders wird aber gedenkt das Tun am letzten Abendmahl, das das Pashamysterium darstellt, in dem das ganze Mysterium des Gottesheiles beinhaltet und rekapituliert wird. Das eucharistische Gebet kann deswegen nie privatisiert werden: es bewegt sich immer im Kern des Gottesheiles selbst. Das Gedächtnischarakter dieses Gebetes macht das Heilsmysterium nicht nur subjektiv gegenwärtig, d. h. im Bewusstsein der versammelten Gläubigen, sondern auch objektiv: dem Gedächtnischarakter treu wird in diesem Eucharistiegeschehen Christus und sein Heilswerk wirklich und wahrlich gegenwärtig. Die Kirche glaubt das. In diesem ihrem Glauben weiss die Kirche, dass in diesem eucharistischen Geschehen

das Opfer Christi am Kreuze gegenwärtig wird. Das eucharistische Gebet verursacht konstituierend das, dass die Kirche sich dem Christus anschliesst und mit ihm verbundet, und zwar mit ihm als Opfer und als Opferndem. Das eucharistische Gebet ist prinzipiell trinitarisch strukturiert: wir wenden uns an Gott durch Seinen Sohn Jesus Christus. Der heilige Geist ist in diesem konkreten Augenblick und in dieser konkreten Gemeinde Heilsvollstrecker und Heilsvollender. Dem hl. Geist sprechen wir die Brotweihe und Weinweihe zu. Besonders beten wir, das wir mit Hilfe des hl. Geistes und durch den Kommunionempfang die Einheit in Christus erreichen. Im eucharistischen Gebet beten wir weiter, dass wir die eschatologische Gemeinschaft mit der glorreichen Himmelskirche erreichen. Das euch. Gebet verlangt vom Betenden, dass er wirklich kommuniziert. Das eucharistische Gebet will im Kerne die Gemeinschaft aller in Christus, *Communio Sanctorum*, verwirklichen. Die eucharistische Theologie muss daher auf dem eucharistischen Gebet selbst aufgebaut werden. Aber noch wichtiger ist es: die Gebeterneuerung in der Kirche muss demnach aus der tiefen Erneuerung des eucharistischen Gebetes ausgehen.