

MISNI KANON KAO KNJIŽEVNA VRSTA

Dr Tomislav ŠAGI-BUNIĆ

Uputa o štovanju euharistijskog misterija od 25. V 1967, tražeći da kateheza o sv. misi polazi od »obreda i molitava što dolaze u celebraciji«, izričito zahtijeva da se u katehezi vjernicima osvijetli »osobito smisao velike euharistijske molitve« (čl. 15). »Magna prex eucharistica« (kanon, anafora) tako opet zadobiva u naučavanju Crkve ono mjesto koje joj po naravi stvari pripada: da bude temeljni tekst i polazište u navješćivanju onoga što Crkva u euharistiji ima i što o euharistiji vjeruje. A nadajmo se da će skoro i teološka spekulacija krenuti tim putem.⁽¹⁾ To, međutim, zahtijeva od svih nas da dobro poznamo veliku euharistijsku molitvu.

Sigurno je da će se pokoji svećenik osjećati perpleksnim pred takvom tvrdnjom, jer je uvjeren da on misni Kanon savršeno dobro pozna. Ta godinama već govori te svete riječi svaki dan s najvećom pobožnošću. znade već sav tekst napamet, upio je u sebe svaku tu riječ i s njima je srastao tako da bi ga svaka i najmanja izmjena grubo smetala. A to sigurno vrijedi za većinu svećenika. Sakrit ću se iza citata jednoga od tako neospornih autoriteta in liturgicis kao što je C. Vagaggini. On piše: »Dosta bi bilo da se sadašnji rimski kanon može izgovarati glasno i na jeziku koji razumije sav narod — a to je zahtjev pastoralne logike i zakona da prvo mjesto treba dati dobru dušu — pa da se odmah zapazi koliko ima teških liturgijskih i pastoralnih problema što ih postavlja taj tekst. Ako danas samo mali broj svećenika posjeduje živu svijest o tim problemima, to je zato što većini te probleme skriva naviknutost da više manje mehanički — pa makar s općenitim pobožnim osjećajem — recitiraju jedan tekst koji je na mrtvom jeziku. No, kako će još dugo moći potrajati to stanje?«⁽²⁾

To je Vagaggini pisao kad još nije bila dana dozvola da se Kanon prevede na živi jezik. Rad i diskusije oko priređivanja prijevoda Kanona na narodni jezik iznijele su na vidjelo kako je uvriježeno nesvjesno podrazumijevanje kao da je Kanon više-manje neka formula koju svećenik mora izgovoriti i koja time što je izgovorena ima određeno djelova-

1. Usp. L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*. Desclée 1966, str. 11 i slij.

2. C. VAGAGGINI, *Il Canone della messa e la riforma liturgica. Problemi e progetti*. ELLE DI CI, Torino-Leumann 1966, str. 11—12.

nje, a kako je ne jednome od nas slabo u svijesti to da je Kanon stanovita literarna tvorevina koja nešto hoće da iskaže, koja kao takva ima neki određeni sadržaj i neku unutrašnju logiku kao određena književna vrsta. U ovim diskusijama o službenom prijevodu Kanona kod nas, vrlo je značajna pojava da mnogi naši predlagači novih prijevoda daleko više vode računa o pojedinim riječima ili sintagmama koje djeluju kao određene formule nego o tome da dohvate smisao cjeline, da otkriju unutrašnji slijed tema i misli te da prijevodom iznesu pred vjernike smisljeni i suvisli sadržaj koji se u tom tekstu kao cjelini nalazi. Jasno, za ovo drugo traži se ozbiljan i temeljit studij.

Neki su⁽³⁾ predlagali da se za prijevod rimskog Kanona na narodni jezik dade bar poluslužbeno tumačenje tamnih mjesta koje će biti što je više moguće utemeljeno, a onda ovlastiti prevodioce da prevedu prvenstveno pojmove a ne riječi, ostavljajući im znatnu slobodu da izaberu izražajno odijelo koje bolje odgovara i koje je više kongenijalno pojedinom narodu, »makar s kakvim sitnim prilagođenjem«. K prevođenju se pristupilo a da takva tumačenja sa službene strane nisu dana. Zatraženo je samo od prevodilaca da prijevod bude »doslovan i cjelovito«. ⁽⁴⁾ To, očito, zahtijeva više studija od onih koji prevode, jer je neosporno da takvih tamnih mjesta u Kanonu ima. Naivno je misliti da »doslovno i cjelovito« znači prenijeti tekst na živi narodni jezik tako da se na temelju latinskog rječnika riječ po riječ zamjenjuje onom rječju koja je zapisana kao prvo i temeljno značenje te određene riječi, ili da se između tamo zabilježenih značenja bira jedno po nekom afinitetu koji ne proizlazi iz unutrašnje logike samog literarnog djela koje se zove Kanon, u njegovu povijesno-doktrinarnom kontekstu. Ovakav postupak kod prevođenja, kakav je sada usvojen, nosi ujedno sa sobom to da se prijevodi na različite jezike mogu među sobom u nekim točkama — onim »tamnima« — razlikovati, prema ocjenama stručnjaka pojedinih jezičnih skupina o određenim diskutabilnim točkama Kanona. Viši forum nije htio autoritativno probleme riješiti i time onemogućiti da se eventualno točnije dosegne pravi izvorni smisao nego što je to moguće na temelju objektivne procjene dojučerašnjih rezultata u istraživanju smisla rimskog kanona.

Jasno je po sebi — budući da se prevodi za stvarnu liturgijsku upotrebu — da kod ovog prevođenja treba voditi računa o tome da prijevod bude što je više moguće prikladan za današnju celebraciju u određenoj jezičnoj i kulturnoj sredini, ali se ovdje ipak prvenstveno ide za tim da se postigne točan izvorni smisao teksta. Postupa se otprilike na isti način kao kad prevodimo koji sudski govor Ciceronov, samo s tom razlikom što nitko ne misli prevedeni Ciceronov govor izgovoriti danas na sudu da pomoću njega dobije neki proces, dok mi ovu molitvu kani-mo danas moliti u našoj zajednici kao našu sadašnju euharistijsku molitvu.⁽⁵⁾ Ako se problem postavi u obliku dileme: da li prevesti točno rimski kanon ili radije ići za tim da se stvori tekst koji će omogućiti

3. Npr. V. RAFFA, *La riforma del Canone romano: proposte e prospettive*, *Rivista di pastorale liturgica*, 5 (1967), str. 291.

4. Usp. o tom kod: T. SAGI-BUNIĆ, *Prema službenom hrvatskom prijevodu misnog kanona*, *Svesci — kršćanska sadašnjost*, br. 6, Crveni prilog, str. 2

5. Usp. diskusiju o tome, vrlo instruktivnu i korisnu, kod: Th. LEONARD, *L'Eucharistie en français*, *Etudes*, Janvier 1968, str. 134—138.

savršenu euharistijsku celebraciju na hrvatskom jeziku, moramo reći da stvari sada stoje tako da je naglasak na prvom dijelu dileme, a ne na drugom. Neizbježno je da ćemo s tim prevedenim Kanonom doživjeti stanovita razočaranja, jer će se brzo vidjeti nedostaci i nedoživljajnost jednog teksta koji je napisan na sasvim drugom jeziku i u sasvim drugo vrijeme i za sasvim drugačiji kulturni krug. Živa liturgija žive zajednice tražit će životni tekst. Time se, dakako, ne želi reći ništa protiv toga teksta ukoliko se on ima smatrati časnim spomenikom liturgijske prošlosti i nenadoknadivim dokumentom tradicije u smislu načela »lex orandi est lex credendi«.

Međutim, to uvođenje prijevoda rimskog kanona u liturgiju samo je jedna etapa liturgijske obnove koja je u toku. Kardinal Lercaro govori u spomenutom pismu o tome da će doći »vrijeme za novo stvaralaštvo«.⁽⁶⁾ Nedavno je Sinoda biskupa već dala svoj pristanak na nova tri kanona koji bi se imali uvesti uz sadašnji rimski kanon.⁽⁷⁾ Ti su tekstovi također izvorno napisani na latinskom jeziku, ali su komponirani danas, pa tako postoji veća vjerojatnost da će moći biti pretočeni na hrvatski jezik na način koji će omogućivati da se autentičnije doživljavaju i na hrvatskom jeziku. No, treba imati na umu da ni ti tekstovi, mada novi, nisu stvoreni sasvim ex nihilo. Oni se oslanjaju na stalnu euharistijsku euhološku tradiciju u Crkvi; dakako, prema mjeri onog poznavanja i one uživljenosti u tu tradiciju kakvu posjeduju oni koji su te tekstove redigirali. Zato se ni ovi novi kanoni neće moći dobro prevesti na hrvatski jezik niti će se moći razumjeti kako treba, a još manje onda vjernicima protumačiti, bez solidnog poznavanja te euharistijske molitvene tradicije.

Neće se, međutim, moći ostati samo kod prijevoda, ma kako dobri bili. Daljnji će razvoj žive liturgije u živoj zajednici, kako mnogi misle, svakako vrlo brzo pokazati da je potrebno stvarati nove tekstove velike euharistijske molitve koji će biti napisani izvorno na živom narodnom jeziku. Kad pismo kardinala Lercara govori o »vremenu za novo stvaralaštvo«, očito je da ima pred očima upravo stvaralaštvo na živom narodnom jeziku. No to izvorno stvaralaštvo još će ozbiljnije zahtijevati solidno poznavanje sveukupne crkvene tradicije koja se tiče euharistijske molitve ili anafore. Što se nas Hrvata tiče, ako hoćemo biti iskreni i ako iz neke lažne nacionalne romantike ne želimo samima sebi zamagljivati svoje kulturno stanje, moramo otvoreno staviti u sumnju — vo-

6. Usp. nav. mj. u bilj. 4.

7. Pitanje postavljeno sinodalnim ocima glasilo je ovako: **Da li se ocima čim prikladnim da se u latinskoj liturgiji osim rimskog kanona, koji ostaje neproumljenjen, uvedu druge tri euharistijske molitve?** Protiv prijedloga glasevala su 22 oca, a za taj prijedlog izjasnilo se 127 otaca bez ikakve primjedbe i 34 oca s primjedbom (»placet iuxta modum«). Usp. **Il primo sinodo dei vescovi**, Edizioni Dehoniane, Bologna 1968, str. 92. Dosegnuta je, prema tome, dvotrećinska većina. Primjedbe su se odnosile na ovo: i rimski bi kanon trebalo revidirati; trebalo bi i više novih euharistijskih molitava, ne samo tri, a trebalo bi da ih mogu sastavljati i biskupske konferencije; novi formulari trebali bi prije biti dani na uvid biskupskim konferencijama; ne bi se smjelo ostaviti na slobodu celebrantu da bira koji će kanon upotrijebiti, nego bi to trebalo biti propisano; treba dobro pripremiti vjernike; rimski kanon treba da zadrži prednost, i da se moli na nedjelje i velike blagdane. Očito, jedni su dali jedne, a drugi druge od tih primjedaba. Usp. Ph. ROUILLARD, *Les travaux du Synode sur la liturgie, La Maison-Dieu*, 93 (1968), str. 147. Članak A. M. ROGUET, *Les prières eucharistiques*, u *La vie spirituelle*, Janvier 1968, 70—87, komentira djelomično također ta tri buduća kanona.

deći računa o onome što se i kako se ovaj čas kod nas piše o liturgiji — da bismo sada uopće bili sposobni da stvorimo pristojnu izvornu hrvatsku anaforu ili kanon. Ne mislim tvrditi da kod nas danas nema talentiranih ljudi. Ali nije dosta biti talentiran. Anafora je određena vrsta kršćanskog liturgijskog teksta; ona ima svoju dugu tradiciju; posjeduje svoju određenu tematiku; svoju svojstvenu teološku liniju: sve to treba znati, to poštivati, na tom se nadahnjivati. Ne mislim: *kopirati* (to bi možda netko i kod nas mogao pokušati), nego u tom rodu *stvaralački ići naprijed i stvoriti današnje djelo toga roda*, svježe i autentično. To se ne može načiniti po narudžbi ni po zapovijedi, a ni po nekoj »sveznarskoj« ambiciji — kakva se nerijetko može javiti u maloj i uskoj, nekritičnoj sredini. A može netko i posjedovati bogato znanje o euharistijskoj euhološkoj tradiciji, ali možda taj baš nema kreativne sposobnosti koja je potrebna da se stvori takva književna tvorevina. Ali je ipak poznavanje te materije neophodno potrebno: inače su moguća samo stranputičenja i palijativi. Bit će potrebni mnogi pokušaji (ne pokusi!) dok se ne postigne nešto zaista vrijedno. Ali poznavanje samog ovog roda liturgijskih tekstova i njegove tradicije temeljno je i prvotno, bez čega se ne može nikamo krenuti. Ne treba ni spominjati da kreativnost o kojoj je ovdje riječ nipošto nije monopol klerika. Ali bez pravog poznavanja stvari nema uspješne kreativnosti, bez obzira da li se radi o kleriku ili laiku.

Ima, dakle, više razloga koji opravdavaju ovu našu današnju temu:

1. Potrebno je da dobro shvatimo i razumijemo misni kanon ili anaforu, i radi nas samih i radi katehizacije za koju misni kanon treba da bude jedan od bazičnih tekstova.
2. Bez poznavanja euharistijske euhološke tradicije ne može biti ozbiljnog ni solidnog prevođenja tekstova.
3. Ovo je znanje fundamentalno za stvaranje preduvjeta za sutrašnje stvaralaštvo na tom području.

Ova naša rasprava neće biti toliko rasprava specifično o rimskom kanonu kao takvom, nego više o euharistijskom kanonu općenito, o toj literarnoj vrsti. Upotrebljavat ćemo riječ **kanon** naizmjenice s riječju *anafora*, a obje će nam riječi značiti isto, to jest onu liturgijsku tekstualnu cjelinu koja u našoj rimskoj misi počinje s invitatorijskim dijalogom prije prefacije a završava s *Amen* na svršetku velike doksologije, a prije Očenaša. To znači: uključuje i prefaciju i rimski kanon u užem smislu. To je zapravo jedna literarna cjelina u kršćanskoj liturgijskoj tradiciji. U našem daljnjem izlaganju mi uvijek mislimo na tu cjelinu, bez obzira da li je imenujemo kao *anaforu* ili kao *kanon*.

Premda će ovo biti rasprava o literarnoj vrsti koja se zove anafora ili kanon, a ne specifično o rimskom kanonu, ipak će nam rimski kanon većinom služiti kao paradigma, i to zato što nam je taj tekst svima najpoznatiji.

KNJIŽEVNA VRSTA »BERAKAH« -- BLAGOSLOV

Kršćanska euharistijska molitva ili anafora potječe u direktnoj liniji od židovske euhološke literarne vrste *berakah*, što bi se na hrvatski

moglo prevesti riječju *blagoslov*. Na grčki se ta riječ prevodila kao EU-LOGIA i kao EUCHARISTIA, ali je prevagnula EUCHARISTIA.⁸) Isus je na posljednjoj večeri izrekao i nad kruhom i nad vinom taj tip molitve berakah, a Crkva je preuzela i nastavila isti genus litterarium (književnu vrstu).

U izraelskoj religioznoj tradiciji nalazimo riječ berakah (blagoslov) u tri različita značenja. Ponajprije, tom se riječju može označiti *čin Božji*, analogan činu stvaranja (npr. Post 1,28) i na neki način komplementaran činu stvaranja. Kategorija *stvoriti* ne dopušta više ili manje. Kategorija *blagosloviti* hoće reći baš ono više ili manje što Bog učini stvorenjima. *Blagoslov* u tom kontekstu znači iskazivanje veće Božje naklonosti stvorenjima, očitovanje čudesnih Božjih djela u stvorenjima (mirabilia Dei).

Drugo značenje riječi *berakah* odnosi se na neki čin čovjekov (riječi popraćene kakvom gestom) kojim se zazivlje Božja naklonost na neku osobu ili na neke stvari. Takav slučaj imamo. npr., kad Izak blagoslivlje Jakova: Post. 27, 27-28. Taj blagoslov ima zapravo *prozbeni* karakter: tu se, u stvari, izriče molitva Bogu da on iskaže svoj blagoslov, da ostvari čudesna djela. Taj je blagoslov u tom smislu na neki način analogan onom prvome.

Treće biblijsko značenje riječi *berakah*, koje nas ovdje prvenstveno zanima i koje ulazi bitno u našu raspravu, tiče se također činjenja čovjekova: to su riječi, geste, držanje, naročito čovjekov čin kojim on hvale, veliča, uzvisuje Boga, ili Božje »ime«, zbog čudesnih djela Božjih. Tu čovjek, dakle, *blagoslivlje* Boga. Na toj se liniji razvila posebna euhološka literarna vrsta u izraelskoj religioznoj tradiciji koja se naziva *berakah*. Teško bi bilo reći da li se ona rodila unutar izraelske tradicije ili je od drugud preuzeta. Kad se pojavljuje u tekstovima, vidimo da već posjeduje donekle karakter uobičajenosti.

Možemo razlikovati ponajprije *spontani* »blagoslov« koji se improvizira i koji izvire iz srca u nekom određenom konkretnom slučaju kad čovjek na poseban način doživi očitovanje čudesa Božjih. Dobar primjer imamo u Post. gl. 24, 26-27: »Tada se nakloni čovjek (sluga Abrahamov), baci se ničice pred Gospodom i reče: 'Blagosloven neka je Gospod, Bog Abrahama, gospodara mojega, koji ne uskrati milosti i vjernosti svoje gospodaru momemu! A mene Gospod pravim putem dovede u kuću rodbine gospodara mojega.'« Sličan primjer imamo u knjizi Izlaska, 18, 10-11. Tu *blagoslov* izriče Mojsijev tast Jetro: »Blagoslovljen da je Gospod (Jahve), koji vas izbavi iz vlasti Egipćana i faraona i narod spasi iz vlasti Egipćana! Da je Gospod veći od svih bogova, vidim sad iz toga što se dogodi kad su se oni onako oholo ponašali prema njima.«

U tim primjerima vidimo već bitne strukturalne elemente književne vrste *berakah*. Samo izricanje blagoslova (»Blagosloven neka je Jahve«) i motivacija koja se veže uz izricanje blagoslova relativnom zamjenicom

8. Ovo se izlaganje oslanja prvenstveno na ove radove: J.-P. AUDET, *Esquisse historique du genre littéraire de la «bénédiction» juive et de l'«Eucharistie» chrétienne*, u *Revue biblique* 65 (1958), str. 371—399; J.-P. AUDET, *Genre littéraire et formes culturelles de l'Eucharistie. «Nova et vetera»*, *Ephemerides liturgicae*, 80 (1966) 353—385; L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*. Desclée 1966.

»koji«. Ova motivacija može biti različita, veća ili manja, a u njoj se iznose čudesna djela Božja koja su izazvala osjećaje i stav koji se iskazuje blagoslovom. Prvi dio (sam blagoslov) obično je u spomenutim »blagoslovima« kratak i uglavnom isti, drugi dio, međutim — u kojem se spominju i nabrajaju velika djela Božja — redovito varira i može biti dosta dug. Taj drugi dio ima očito anamnetički karakter, karakter spominjanja čudesnih Božjih zahvata, pa ga zato možemo u daljnjem razlaganju nazivati *anamnezom*. U blagoslovu što ga je izrekao Jetro nalazimo i treći elemenat: »ispovijedanje vjere« — *exomologesis*. Što se zapravo blagoslovom želi izreći; koji se stav prema Bogu zauzima; koji se osjećaji žele izraziti? Svakako da u blagoslovu Abrahamova sluge nalazimo *zahvalnost* prema Bogu, jer je on prije (Post. 24, 12-14) molio od Boga znak. Ali se čini jasnim da je zahvalnost u drugom planu, a prvotno se blagoslovom želi izreći *udivljenje* nad Božjim djelima, uzvisivanje Boga zbog njegovih djela. Prije nego iskaz *zahvale*, berakah je iskaz *hvale*, slavljenja Boga. To se naročito vidi iz gornjeg drugog primjera, kad blagoslov izriče madijanski svećenik Jetro. Euharistija (berakah), prema tome, prvenstveno znači hvaljenje, slavljenje, veličanje Boga, istom u drugom planu znači također iskazivanje zahvalnosti.

Berakah je iz stanja spontanosti vrlo brzo prešao među *kultne* forme u izraelskoj religioznoj tradiciji. I to u javnom sinagogaalnom bogoslužju, ali i u privatnom, obiteljskom bogoštovlju. Tu se naročito razvio drugi dio — *anamneza*, prelazeći iz konkretnosti i prigodnosti u općenitost. Normalno je bilo da u kultnoj formi spominjanje čudesnih djela Božjih zahvati prvenstveno ono općenito što se svih tiče: djela Božja u redu stvaranja i čudesa što ih je Bog izveo u povijesti svoga naroda kao vjeran Saveznik. Prvi dio, sam *blagoslov* u užem smislu, imao je u kultnom jeziku tendenciju da se razvije u smjeru nabiranja Božjih imena i titulature, ali taj dio ostaje daleko više stalan i jednoličan. Brzo je izazvao invitatorski uvod, u kojem se s oduševljenjem poziva sabrana zajednica na iskazivanje *blagoslova*. S druge je strane vrlo normalna tendencija bila da se nakon dulje *anamneze*, nakon bogatog nabiranja *mirabiliorum Dei*, ukratko zaključí iskaz ponavljanjem i potcrtavanjem početne ideje odnosno teme *blagoslova* ili proslavljanja i veličanja Boga. Tako je izrasla *doksologija*, kao zaključno evociranje smisla čitavog govora.

Iz svega što smo rekli vidi se da *berakah* zapravo nije u pravom smislu *molitva* ili *prošnja*, nego bi se prije približavala *himničkoj* vrsti. Možemo je, dakako, nazivati molitvom ako tu riječ uzmemo u najširem smislu; da njome označimo svaki *kultni* tekst. Ipak je u strukturi *blagoslova* vrlo lako i vrlo naravno mogla svoje mjesto naći i *prošnja*. U citiranom primjeru Abrahamova sluge imamo *prošnju* prije *blagoslova*, jer sluga govori blagoslov iz oduševljenja nad time što mu je Bog uslišio *prošnju*. Naravno je mjesto *prošnje*, međutim, iza *blagoslova*, na kraju *anamneze*. To osobito vrijedi za blagoslov kao kulturnu formu. Normalno je da se spominjanjem i nabiranjem velikih Božjih djela i dobročinstava probudi naša nada i da se odvažimo da zamolimo Boga da i sada, u našoj konkretnoj situaciji, iskaže svoju dobrotu i milost prema nama. Taj je podatak važno zapamtiti za razumijevanje idejne linije anafore.

Evangelja su nam sačuvala riječi samo jednog *spontanog blagoslova* koji je izrekao Isus: »Slavim te, o Oče, Gospodaru neba i zemlje, što si ovo sakrio mudrima i razumnima, a objavio malenima. Da, Oče! Tako je tebi po volji« (Mt 11, 25—30; Lk 10, 21—22. — Usp. Iv 11, 41—42). Nemamo, međutim nijedne *formule kulturnog blagoslova* koju je izgovarao Isus a koja bi se bila sačuvala u Evangelju. Imamo samo jasnih indikacija da je Isus izgovarao takav blagoslov: npr. Mt 14, 19; 15, 36. S obzirom na to da je anamneza u tim blagosloviua bila vrlo pokretljiva, tj. dopuštala je uvođenje novih elemenata, vrlo je vjerojatno da je Isus tu izricao neka čudesna Božja djela što ih je Bog izveo u okviru njegova mesijanskog poslanja. Tako je Isusov *berakah* najvjerojatnije imao neki specifičan evanđeoski element. Ako pretpostavimo da je Isusov obredni blagoslov kruha, kad ga je lomio i dijelio učenicima, imao nešto specifično evanđeosko, odmah nam biva jasan i razumljiv događaj s dvojicom učenika na putu u Emaus (Lk 24, 35), koji su prepoznali Isusa kad je lomio kruh, dok su ga prije držali nekim strancem.

Nije nam se sačuvala ni formula *blagoslova* što ga je Isus izgovorio na posljednjoj večeri nad kruhom i nad vinom. No sasvim je vjerojatno da je anamneza toga blagoslova sadržavala neke bitne elemente konačne i definitivne spasiteljske proklamacije (exomologesis) Isusove u času kad je išao u smrt, kao vrhunsku motivaciju proslavljanja Boga, i da je onaj nalog: »To činite na moju uspomenu« (eis ten emen anamnesin) logički ulazio također u sam kontekst cijelog događaja, to jest da je zahvaćao i samu govornu formulu *berakah*.

Historijski ne može biti sumnje: »kršćanska se *euharistija* rodila, posredstvom Isusova primjera i evanđeoskog događaja uzetog u cjelini, iz onog 'blagoslova' koji je u židovskoj kulturnoj tradiciji već bio hvalospjev i memorijal (anamneza), a ujedno i proklamacija ili navještaj 'čudesnih djela' po kojima je veliko 'ime' Božje u vremenu ljudi. Sva nas svjedočanstva prvog stoljeća vode k tome zaključku.«⁹

Međutim, da bismo bolje razumjeli to oblikovanje kršćanske »euharistije« iz židovskog *berakah*, moramo nešto reći o židovskoj *liturgiji blagovanja*. U židovskoj su liturgijskoj tradiciji postojale dvije vrste *blagoslova*.¹⁰ Kratke stereotipizirane formule, koje su imale funkciju da prate svaku akciju pobožnog Židova, od jutra do večera: to je jedna vrsta. Druga vrsta su bile jače raščlanjene i razvijenije formule, u kojima je svoje mjesto nalazila i *prošnja*, ali uvijek u kontekstu *blagoslova*. Te su druge formule bile u upotrebi u sinagogalnom bogoslužju, a postojale su takve formule koje su služile kao molitve kod blagovanja. Kršćanska se anafora razvila iz ovih molitava kod blagovanja (objeda, odnosno večere), ali se osjetio također utjecaj i sinagogalnih *blagoslova*, kad se uz euharistijsku celebraciju (koja se nadovezuje na posljednju večeru) neodvojivo vezalo bogoslužje riječi (koje se nadovezuje na sinagogalno bogoslužje riječi).

Liturgija blagovanja sadržavala je ove točke: najprije ritualno pranje ruku; zatim je, kod svečanog ručka, svaki pojedinac pio prvu čašu

9. J.-P. AUDET, *Genre littéraire et formes culturelles...*, str. 372.

10. BOUYER, *Eucharistie*, str. 54 slij.

vina, ponavljajući svaki za sebe ovaj *blagoslov*: »Blagoslovljen budi, Gospodine, Bože naš, Kralju vjekova, koji nam daješ ovaj plod trsov.« To je bila ona prva čaša koju na posljednjoj večeri spominje sv. Luka (Lk 22, 17—19). Gozba je počinjala time što je otac obitelji ili predsjedatelj zajednice razlomio kruh, koji se onda podijelio među goste, izgovarajući ovaj *blagoslov*: »Blagoslovljen budi, Gospodine, Bože naš, Kralju vjekova, koji činiš da zemlja proizvodi kruh.« Taj se blagoslov smatrao kao nekim općim blagoslovom za sav objed. Na tom je mjestu Isus učinio gestu s kruhom. Iza toga su slijedila pojedina jela i čaše vina. Nad njima su pojedinci izricali blagoslove svaki za sebe. Blagovanje Pashe razlikovalo se samo po tome što su se služila posebna jela s odgovarajućim molitvama, i što se recitirala *haggadah*, neka vrsta dijalozirane tradicionalne homilije o postanku i aktualnom značenju Pashe. Glavni se obredni čin u svakom blagovanju zbivao na kraju. Ako je to bilo u predvečerje, tu se najprije unosila svjetiljka, nad kojom se izricao poseban blagoslov; potom se palio tamjan, također s odgovarajućim blagoslovom. Zatim je dolazilo novo opće pranje ruku. Na tom je mjestu Isus neočekivano počeo prati noge (Iv 13, 3 slij.). Iza toga donijeli bi starješini čašu vina pomiješanog s vodom, i on je svečano pozvao prisutne (moralo ih je biti bar 10) da se pridruže njegovu *blagoslovu*: »Hvalu dajmo našem Bogu, koji nas je nahranio od svoga obilja.« Prisutni su odgovorili: »Blagoslovljen bio onaj čije nas je obilje nahranilo i čija nam dobrota daje život.« Poslije toga starješina pjeva blagoslove nad čašom. Iznijet ćemo tri formule, koje su postojale već u vrijeme Kristovo, i koje su se na tom mjestu izgovarale jedna za drugom, dakako s mogućnošću improviziranih umetaka, kako smo već rekli.

»Blagoslovljen budi, Gospodine, Bože naš, Kralju vasione, koji u svojoj dobroti, milosti i milosrđu hraniš svijet, koji pružaš hranu svakom tijelu, jer ti hraniš i uzdržavaš sva bića i pribavljaš hranu svakome stvorenju. Blagoslovljen budi, Gospodine, ti koji svakome daješ njegovu hranu.

Hvalu ti dajemo, Gospodine, Bože naš, za ovu zemlju zaželienu, dobru i prostranu, koju ti se sviđelo dati našim ocima: i za savez kojim si obilježio naše tijelo: za Zakon (Torah) koji si nam dao: za život, milost, milosrđe i hranu koju nam pružaš u svako doba. Za sve to, Gospodine, Bože naš, mi ti iskazujemo hvalu i blagoslivljamo tvoje Ime. Blagoslovljeno budi tvoje Ime nad nama, stalno i zauvijek. Blagoslovljen budi, Gospodine, za zemlju i za hranu.

Smilui se, Gospodine, Bože naš, svome narodu Izraelu, svome gradu Jerusalemu, smilui se Sionu, boravištu tvoje slave, kraljevstvu doma Davidova, tvoga Pomazanika, i velikom i svetom domu koji je nazvan tvojim Imenom. Hrani nas, uzdržavaj nas, podržavaj nas, skrbi se za nas, brzo nas izvedi iz naših tjeskoba i ne ostavljaj nas u stanju kad su nam potrebni darovi smrtnika, jer njihovi su darovi slabi a predbacivanja velika, mi smo se pak uzdali u sveto, veliko i strašno tvoje Ime. Oh da Ilija i Mesija, sin Davidov, mogu doći za našega života, da se kraljevstvo kuće Davidove može povratiti, i da ti sam kraljuješ nad nama, ti jedini; ushtij nas dovesti do toga, obradovati nas time, utje-

šiti nas na Sionu, u svome gradu. Blagoslovljen budi, Gospodine, koji obnavljaš Jerusalem!»⁽¹¹⁾

Posljednja je rečenica u svakom od tih blagoslova, očito, bila odgovor odnosno usklik prisutnih gostiju.

Prvi je blagoslov, kako vidimo, imao *kozmički* karakter, odnosio se na sve stvorove. Drugi je bio blagoslov za svu *povijest spasenja*. Treća je formula bila prošnja da se stvaralačko i spasiteljsko djelovanje Božje sada *aktualizira* i da nađe svoju puninu u dolasku Mesije i konačnom uspostavljanju Kraljevstva Božjega. U trećem su blagoslovu bile predviđene neke varijacije. Posebno je značajna blagdanska forma, u kojoj se, iza prošnje da se povрати kraljevstvo doma Davidova, unosi slijedeći umetak: »Bože naš i Bože naših otaca, neka spomen na nas i spomen naših otaca, spomen Jerusalema, tvoga grada, spomen na Mesiju, sina Davidova, tvoga slugu, i spomen na tvoj narod, na svu kuću Izraelovu, ustane i dođe, neka stigne, neka bude viđen, primljen, saslušan, prizvan i spomenut pred tobom, za oslobođenje, dobro, milost, saučešće i milosrđe, u ovaj dan (tu se spomenuo blagdan). Sjeti se nas, Gospodine, Bože naš, prigodom njega da nam učiniš dobro, posjeti nas zbog njega i spasi nas za nj, oživljavajući nas riječju spasenja i milosrđa: poštedi nas, iskaži nam milost, pokaži nam svoje milosrđe, jer ti si Bog i Kralj pun milosti i milosrđa.«⁽¹²⁾ To je mjesto osobito važno za pojam memorijala ili spomen-čina.

Gestu s čašom vina, kao krvlju Saveza, izveo je Isus u okviru te formule blagoslova, i to: izjavu o krvi saveza navjerojatnije je uklopio u drugi odlomak (a možda i u treći), a improvizaciju o memorijalu na sebe u okvir trećeg odlomka, na što nas upućuje malo prije citirani blagdanski umetak o memorijalu.

Diskusija o tome da li je Isus ustanovio euharistiju unutar pashalne ili unutar obične večere, u našem pitanju — misli Bouyer⁽¹³⁾ — uopće nije važna. Ustanova novog saveza veže se samo uz one elemente večere koji su bili zajednički svakoj večeri, a ne uz one koji su na pashalnoj večeri bili osebniji.

Prve formule kršćanske euharistije, kako se iz svega što smo rekli može lako zaključiti, bit će, po primjeru kako je načinio sam Isus, židovske formule primijenjene na novi sadržaj tek pomoću kakve kratke riječi ili izraza. Taj su novi sadržaj, uostalom, te židovske formule već pripremale⁽¹⁴⁾, svojim mesijanskim usmjerenjem.

OD ISUSOVE VEČERE DO KRŠĆANSKE ANAFORE

Prva je, dakle, euharistijska celebracija bila uklopljena u samu večeru, odnosno večera se nalazila između dva sakramentalna obreda: posvećenje kruha bilo je na početku, a posvećenje vina na svršetku blagovanja. U apostolsko doba⁽¹⁵⁾ provelo se stavljanje obaju obreda

11. BOUYER. *Eucharistie*, str. 85–86. — *La Maison-Dieu*, 87 (1966), str. 50–51.

12. BOUYER. *Eucharistie*, str. 87.

13. BOUYER. *Eucharistie*, str. 101–103.

14. BOUYER. *Eucharistie*, str. 109.

15. Ovdje slijedim prvenstveno članak: L. LIGIER, *De la Cène de Jésus à l'Anaphore de l'Eglise*, *La Maison-Dieu*, 87, 7–51.

skupa i njihovo smještavanje na kraj večere odnosno blagovanja. Sli- jedeća je etapa provedena u II stoljeću: potpuno odjeljivanje euharis- tijske celebracije od običnog blagovanja ili gozbe. U izvještajima o us- tanovljenju euharistije koje nam donose Matej (Mt 26, 26—29) i Marko (Mk 14, 22—25) već se vidi utjecaj tog liturgijskog razvitka u prvotnoj zajednici: više se ne spominje da je između jednog i drugog obreda bila večera, nego se oba obreda meću jedan kraj drugoga. Značajno je da obojica za blagoslov nad kruhom upotrebljavaju grčku riječ EULO- GESAS EKLASEN (blagoslovivši razlomi), a za blagoslov nad vinom grčku riječ EUCHARISTESAS EDOKE (ISKAZAVŠI HVALU DADE). Prvo ime koje je novi obred dobio u kršćanskoj zajednici bilo je »lom- ljenje kruha« (fractio panis), ali je uskoro prevladalo ime *euharistija*. Kako vidimo, obred nad vinom odnio je prevagu, i u davanju imena cjelini i u smještavanju cjeline. Obred nad kruhom prešao je k obredu nad čašom, a ne obrnuto. I dok je Isus izgovorio poseban blagoslov nad kruhom a poseban nad čašom, Crkva je brzo počela nad obojim izgovarati samo jedan *blagoslov*, koji je primio u grčkom ime *eucha- ristia*: to je bio onaj koji je pripadao čaši, on je prevladao, i postao je na kraju u Crkvi zajednički. Sredinom II stoljeća, kako vidimo iz izvje- štaja Justinova, sigurno je već bilo tako da imamo već samo jedan blago- slov (anaforu). Justin nam nije sačuvao sam tekst; od njega, među- tim, saznajemo da je postojala sloboda improviziranja u izgovaranju toga blagoslova.⁽¹⁶⁾ Kršćanskih tekstova uopće ne nalazimo u prva dva stoljeća, osim ukoliko treba smatrati strogo euharistijskim one teksto- ve što ih donosi *Nauka dvanaest apostola* (Didache). O tom se disku- tira; ukoliko su to euharistijski kršćanski tekstovi, kako misli Bou- yer⁽¹⁷⁾, onda nam oni pokazuju da je u času kad su oni služili kod kršćanske euharistije još uvijek postojala struktura večere kao na pos- ljednjoj večeri i da su se upotrebljavale molitve židovske, koje su do- živjele sasvim malen kršćanski retuš. *Didache* kaže:

»A što se tiče euharistije, ovako iskazujete hvalu:

Najprije o čaši:

Hvalu ti dajemo, Oče naš, za sveti trs Davida sluge tvojega; koji si nam dao spoznati po Isusu, tvome sluzi (pais).

Tebi slava u vijeke!

A o razlomljenom kruhu:

Hvalu ti dajemo, Oče naš, za život i spoznaju koju si nam dao po Isusu, tvome sluzi.

Tebi slava u vijeke!

Kao što je ovaj razlomljeni kruh bio raspršen po bregovima, i sa- bran postade jedan, tako neka se sabere tvoja Crkva s krajeva ze- mlje u tvoje kraljevstvo. Jer: tvoja je slava i moć po Isusu Kristu u vijeke!

A pošto se nasitite, ovako iskazujte hvalu:

Hvalu ti dajemo, Oče sveti, poradi svetoga imena tvoga, koje si sta- vio da stanuje u našim srcima; i poradi spoznaje, vjere i besmrtnos- ti, koju si nam dao spoznati po Isusu, tvome sluzi.

16. Just., *Apologja I*, cc. 65—67. Hrvatski prijevod toga teksta može se čitati kod: RAC- LASMAN, *Izbor iz stare književnosti kršćanske*, Zagreb 1917, str. 34—35.

17. BOUYER, *Eucharistie*, str. 118 slij.

Tebi slava u vijeke!

Ti si, Gospodaru svemogući, sve stvorio poradi imena svoga, dao si ljudima hranu i piće da ih uživaju i da ti iskazuju hvalu, a nama si po svome sluzi milosno podario duhovnu hranu i piće i život vječni. Prije svega te hvalimo jer si moćan.

Tebi slava u vijeke!

Spomeni se, Gospode, Crkve svoje da je braniš od svega zla i da je usavršiš u svojoj ljubavi. I saberi je od četiri vjetra, posvećenu, u svoje kraljevstvo koje si joj priprazio.

Jer: tvoja je moć i slava u vijeke!

Neka dođe milost i neka prođe ovaj svijet!

Hosana Bogu Davidovu!

Ako je tko svet, neka dođe! Ako netko nije, neka se obrati!

Marana tha!

*Amen.*¹⁸

Izvorna struktura večere tu je još jasna: najprije početni *blagoslov* nad čašom, zatim *blagoslov* nad razlomljenim kruhom, konačno — na kraju večere — trostruki *blagoslov* nad posljednjom čašom. *Blagoslov* nad kruhom i *blagoslov* nad čašom tu su još uvijek odijeljeni.

Nije lako otkriti sam proces kako je došlo do toga da je *blagoslov* nad čašom postao jedinstveni za oboje, ali je dosta razumljivo zašto je on prevladao. Već na samoj posljednjoj večeri, u stilu židovske liturgije blagovanja, *blagoslov* nad čašom imao je dominantno mjesto. On je bio i literarno opširniji i jači. Sami evanđeoski izvještaji o ustanovljenju upućuju nas na to da je Isus u vezi s čašom izrekao više nego u vezi s kruhom. Novi je Savez uspostavljen u vezi s čašom. Tako je na kraju kršćanska anafora izrasla iz židovske literarne vrste *blagoslova nad čašom* u okviru svečanog blagovanja.

Jedinstvo *blagoslova*, to jest da ta molitva bude i za jedan i za drugi čin Isusov s posljednje večere, postignuto je gotovo u svim anaforama time što je u formi embolizma unutra unesen evanđeoski izvještaj o ustanovljenju uz kojeg se odmah veže, u svim anaforama, ono što danas nazivamo *anamnezom* u užem smislu (*Unde et memores* u rimskom kanonu). Ligier misli (19) da je već u apostolsko doba izvedeno ovo ujedinjavanje dvaju *blagoslova* u jedan, i to tako da je *blagoslov* nad kruhom, buduci suviše kratak da bi mogao čuvati svoju autonomiju, izostavljen.

Već smo vidjeli da je onaj trostruki *blagoslov* koji se izgovarao nad čašom na kraju židovske večere dozvoljavao improvizaciju, a pogotovo embolizme. Dapače, treći je odlomak u neke dane zahtijevao embolizam. Nastaje pitanje na koje je mjesto u okviru te molitve nad čašom unesen kao embolizam izvještaj o ustanovljenju Euharistije (to je *Qui pridie* sa *Simili modo* iz rimskog kanona), sa svojom specifičnom *anamnezom*. O tom nam mogu nešto reći najstarije anafore koje su sačuvala veću tekstualnu povezanost s onom trostrukom *berakah* nad čašom. Ma-

18. *Doctrina duodecim apostolorum*, cc. 9—10 Odsutnost iskaza o ustanovljenju Euharistije (verba institutionis) iz ovoga teksta u *Didache* ne predstavlja neki nepremostiv problem, jer su riječi ustanovljenja mogle kod celebracije biti unošene u obliku slobodnog embolizma.

19. *Nav. djelo*, str. 29.

ronitska anafora uklapa izvještaj o ustanovljenju u zaključak trećeg odlomka, to jest stavlja to kao dodatak k temi *memorijala* (spomena). Logička veza, koja se podrazumijeva, može se ovako izraziti: »Spomeni se nas, naših otaca i svih ljudi, kao što se mi spominjemo Krista«⁽³⁰⁾. Antiohijski dokumenti (Anafora XII apostola, bizantinska liturgija sv. Ivana Zlatoustog), čini se, unose izvještaj i anamnezu u okvir drugog od spomenutih triju odlomaka, tj. u odlomak koji tvori specifično odavanje hvale ili zahvale. Jasno, daljnji je razvitak donio nove elemente i diverzifikacije. Mi ovdje ne možemo ulaziti u sve pojedinosti, od kojih su mnoge zasad samo još hipotetički riješene, ili još čekaju bilo kakva rješenja.

Donijet ćemo ovdje čitav tekst anafore sv. Hipolita (*Traditio apostolica*), koja potječe iz vremena oko god. 200. Ona predstavlja neki tip kršćanske anafore, ali sad već tekstualno dosta dalek od *berakah* s posljednje večere. Druge su neke anafore, kako smo rekli, sačuvale više kontekstualnih elemenata, makar je tekst koji posjedujemo novijeg datuma od ove anafore iz *Traditio apostolica*, koja je međutim najstariji sačuvani formular. No književna je vrsta strukturalno sasvim jasna. Hipolitova anafora glasi:

Gospod s vama.

I svi neka kažu: I s duhom tvojim.

Gore srca.

Imamo ka Gospodu.

Hvalu dajmo Gospodu.

Dostojno je i pravedno.

Hvalu ti iskazujemo, Bože, po ljubljenom dječaku (sluzi) tvome Isusu Kristu, koga si nam poslao u posljednja vremena kao spasitelja i otkupitelja i anđela (glasnika) svoje volje, koji je neodjeljiva tvoja Riječ, po kome si sve stvorio, i koga si, jer ti se tako svidjelo, poslao s neba u krilo Djevice, te koji se u utrobi začeo, utjelovi se i pokaza se kao sin tvoj, rođen od Duha Svetoga i Djevice.

Izvršujući tvoju volju i pribavljajući tebi sveti narod, raširio je on ruke kad je trpio da od trpljenja oslobodi one koji su u tebe uzvjerovali. Kad je on imao biti predan svojevóljnoj mucu, da uništi smrt i razbije okove đavla i baci pod noge pakao i pravednike povede u svjetlo i utvrdi svršetak i pokaže uskrsnuće, uzimajući kruh i dajući ti hvalu reče: Uzmite, blagujte, ovo je moje tijelo koje se satire za vas. Slično i čašu govoreći: Ovo je moja krv koja se prolijeva za vas. Kada ovo činite, na moju uspomenu to činite.

Spominjući se dakle njegove smrti i uskrsnuća, prikazujemo tebi ovaj kruh i čašu, iskazujući ti hvalu, što si nas smatrao dostojnima da stojimo pred tobom i da ti kao svećenici služimo. I molimo da pošalješ svoga Duha Svetoga na žrtvu svete Crkve. Sabirući ih u jedno, podaj svima koji budu primili od svetoga (da tako prime) da se napune Duhom Svetim na potvrdu njihove vjere u istini da te hvalimo i slavimo po sluzi (dječaku)

20. *Ibid.*, str. 34.

ivome Isusu Kristu, po kome neka bude tebi slava i čast, Ocu i Sinu sa Svetim Duhom u svetoj Crkvi, sada i u vijeke vjekova. Amen.

U vezi s tim tekstom anafore *Traditio apostolica* kaže u pogl. 9, neka biskup daje hvalu kako je naznačeno, ali da nije nužno govoriti baš točno iste riječi, kao da bi ih trebao, kad čini euharistiju, izgovarati napamet. Svaki neka moli prema svojoj sposobnosti. Odatle vidimo da gornji kanon nije želio biti fiksni formular koji treba strogo održavati, nego je to imao biti većma jedan primjer kao pomoć celebrantu da lakše stvaralački improvizira, »samo da to bude molitva zdrave pravovjernosti«, kako se dodaje na tom mjestu u *Traditio*.

Hipolitova anafora, ako je usporedimo s navedenim židovskim molitvama, dosta vidljivo ističe specifičan sadržaj kršćanskog vjerovanja te tako iznosi osebujnu novost kršćanstva⁽²¹⁾. Struktura teksta je međutim ista sa strukturom židovskih blagoslova: slavi se Bog, zbog čudesnih djela što ih je izveo po Isusu. Invitatorijski je dio već gotovo potpuno isti s onim kakav imamo danas u rimskom kanonu; iskazivanje hvale je kratko i jako trijezno (*Gratias tibi referimus, Deus*), bez titulature; a ono što smo zvali anamnezom, tj. izbrajanje *mirrabiliorum Dei*, vrlo je bogato; sve se međutim stječe u osobi Isusovoj. Vrhunac iznošenja Božjih djela jest sam evanđeoski izvještaj o ustanovljenju. Anamneza u užem smislu veže konkretnu zajednicu uz *mirabilia* što ih je Bog izveo u Kristu: literarni elemenat takve vrste bio je već prisutan u blagoslovu nad čašom kod Židova. Novo je u ovom tekstu — utoliko što o tom elementu još nismo govorili — epikleza (*Et petimus ut mittas Spiritum Sanctum tuum in oblationem sanctae Ecclesiae . . .*) te izričito konstatiranje žrtvenog karaktera Euharistije (*offerimus tibi, in oblationem sanctae Ecclesiae*). Epikleza — promatrana strogo literarno — jest prošnja odnosno molitva u strogom smislu. U literarnoj vrsti *berakah*, kako smo već konstatirali, prošnja je normalno nalazila mjesto na kraju anamneze. To mjesto ona čuva u Hipolitovoj anafori. Velika doksologija na kraju Hipolitove anafore također je, s čisto strukturalne strane, sasvim u stilu književne vrste židovskih *blagoslova*. Ideja o žrtvi nije bila sasvim tuđa židovskom shvaćanju o zajedničkom blagovanju koje ima mesijanski značaj⁽²²⁾.

PET TEMELJNIH SHEMA ANAFORE

Već na prvi pogled zapažamo da u Hipolitovoj anafori nema akklamativne teme »Sanctus« (Svet) koju nalazimo u rimskom kanonu. Hipolitova je anafora u vezi literarnih elemenata usko oslonjena na židovski *blagoslov* kod blagovanja u kojemu nije bilo teme *Sanctus*. Ali se tema *Sanctus* nalazila u židovskom sinagogalnom bogoslužju, povezana s velikim blagoslovom Boga kao Stvoritelja⁽²³⁾. Misli se da je tema *San-*

21. E. LANNE, *La relazione dell' anafora eucaristica alla confessione di fede*, u *Sacra doctrina*, 47, 1967, str. 383—396.

22. BOUYER, *Nav. djelo*, str. 82.

23. BOUYER, *Nav. dj.*, str. 66 slj.; E. GALBIATI, *Il substrato biblico del canone romano*, u F. ANTONELLI et socii, *Il canone della messa. Per una valorizzazione pastorale della preghiera eucaristica*. Milano 1968, str. 19—20.

cius (Qeduschah) ušla u kršćansku anaforu stapanjem blagoslova sinagogalnog tipa (koji je imao *Qeduschah*) s blagoslovom koji se izgovarao kod blagovanja a koji je sad već bio zadobio oblik kršćanske anafore⁽²⁴⁾. To se dogodilo, čini se, ovako: prve su kršćanske zajednice (misli se, dakako, na zajednice nastale u okviru židovstva) nastavljale sa sudjelovanjem u sinagogalnom bogoslužju riječi, a privatno su obavljale svoju Euharistiju. Ona je u početku, po primjeru Posljednje večere, bila vezana uz zajedničko blagovanje (agape). Euharistijska molitva (anafora) je tada bila literarno usko vezana uz židovski *berakah* kod blagovanja. No dosta brzo počelo je odjeljivanje Euharistije od običnog blagovanja, s jedne strane, a s druge strane odvajanje kršćanskih zajednica od ostalih Židova u vezi sa sinagogalnim bogoslužjem. Kršćani su počeli, po uzoru na sinagogalno bogoslužje, održavati sami svoje bogoslužje riječi, služeći se elementima sinagoge. Ubrzo se stvara novo jedinstvo: bogoslužje riječi, izraslo iz sinagogalnog bogoslužja, spaja se sa svetkovanjem Euharistije. Normalno je bilo da se sada elementi sinagogalnih blagoslova počnu stapati s elementima anafore koji su nastali iz blagoslova kod jela. Taj je proces bio veoma naravan: zato treba reći da *Svet* ima svoje opravdano mjesto u kršćanskoj anafori kao literarnoj vrsti⁽²⁵⁾.

Hipolitova anafora također ne sadržava intercesivnih komponenata koje bi se mogle usporediti s obiljem intercesivne tematike rimskog kanona (*Memento vivorum, Communicantes, Hanc igitur, Memento mortuorum, Nobis quoque*, ali i *Quam pacificare etc. . .*). Postoji samo početni zametak te teme u okvir epikleze. Galikanske su liturgije ustrajale sve do kraja svog povijesnog života, tj. sve dotle dok se nisu uslijed nadvladavanja rimskog obreda ugasile, u tome da nisu unosile intercesivne elemente u okvir velike euharistijske molitve, nego da su ti intercesivni elementi imali svoje mjesto u liturgiji prije same anafore. Sve su druge anafore uvele prošnje za različite osobe u okvir same anafore, ali samo na jedno mjesto. Jedini rimski kanon i stare egipatske anafore imaju intercesivne elemente i prije riječi ustanovljenja. To je u vezi s idejom žrtve i prinošenja⁽²⁶⁾.

Temu žrtve i prinošenja imaju sve poznate anafore (odatle i sam naziv *anafora* za veliku euharistijsku molitvu), ali postoji jedna značajna razlika: rimski kanon i egipatske anafore govore o žrtvi i o prikazivanju također prije nego što su donijele izvještaj o ustanovljenju, dok Hipolitova anafora i ostale anafore govore o žrtvi istom poslije donesenog izvještaja o ustanovljenju, u anamnezi. Ideja žrtve je na svaki način u svim anaforama usko vezana uz ideju *memorijala* ili *anamneze*: MEMORES OFFERIMUS — to je tako već jedno s drugim povezano u Hipolitovoj anafori, kao što je i u našem rimskom kanonu. Zapravo su u tom vidu ključne tri ideje ili teme koje su u anafori usko međusobno spo-

24. BOUYER, *Nav. dj.*, 91—93.

25. BOUYER, *Nav. dj.*, 198, usp. 225. BOUYER, *La Préface et le Sanctus*, u *La Maison-Dieu*, 87, str. 97—110.

26. Usp. o tome: J. A. JUNGSMANN, *Le Canon romain et les autres formes de la grande Prière eucharistique*, u *La Maison-Dieu*, 87, 62—77. S. MAZZARELLO, *Le grandi linee tematiche: L' Offerta e l' Intercessione*, u F. ANTONELLI et socii, *Il canone della messa*, Milano 1968, 131—144.

jene: *iskazivanje hvale* (= eucharistia, gratiarum actio), *memoriale* i *sacrificium*. Ideja davanja hvale temeljna je i polazišna ideja čitavog teksta anafore, po toj je ideji tekst dobio i svoje najstarije ime — *eucharistia*. Ona znači iskazivanje udivljenja te zato uzvisivanje Boga zbog velikih djela njegovih, ali ujedno i zahvaljivanje za djela i za dobročinstva nama iskazana. Tko vrši, izgovara *euharistiju*, taj time ujedno proklamira sama sebe stvarno od Boga obdarenim, aktualno zahvaćenim milošću i spasenjem⁽²⁷⁾. Zato je tu bitan pojam memorijala (spomenčina), kao realnog sadašnjeg ostvarenja prisutnosti onih božanskih misterija koji se ovdje i sada spominju. Teologija o žrtvenom karakteru Euharistije, ako hoće polaziti od same anafore (kao što bi trebalo), mora stoga polaziti od ostvarivanja Kristove zapovijedi o memorijalu (»To činite meni na spomen«) i od središnjeg položaja anamnetičke ideje u anafori.

Rimski kanon izričito govori o prinošenju žrtve i prije i poslije riječi ustanovljenja. Ima u tome stanovita osebjnost svojstvena rimskoj liturgiji⁽²⁸⁾. No to je, čini se, odigralo određenu ulogu — u čisto literarnom smislu — da su se intercesivni elementi u rimskom kanonu smjestili i prije i poslije riječi ustanovljenja. Misao o tome da ova zajednica i ove osobe *prinos*e izazvala je — misli Jungmann — veoma naravnom spontanošću misao da se odmah i neposredno nadoveže izričit govor da oni *mole* nešto *za uzvrat*. Tako je onda razumljivo da je rimska liturgija, budući da i prije i poslije riječi ustanovljenja govori o prinošenju, u skladu s time razdijelila intercesivne elemente. To je razdjeljivanje intercesivnih elemenata u rimskoj liturgiji tradicionalno, svakako već od 4. stoljeća⁽²⁹⁾. Danas se javljaju glasovi da bi trebalo i u rimskom kanonu sve intercesivne elemente grupirati strogo poslije pretvorbe, ali se mnogi tome protive pozivajući se baš na tu tradicionalnost razdjeljivanja intercesivnih elemenata u rimskoj anafori. Možemo ipak reći da stilu književne vrste *berakah*, dakle *anafore*, ako hoćemo sačuvati njezinu naravnu strukturu, više odgovara da intercesivni elementi (prošnje) nađu svoje mjesto na kraju anamneze, a ne da budu raspodijeljeni. Zato kod stvaranja novih anafora svakako treba o tome voditi računa, jer se samo tako može sačuvati čista linija te književne euhološke tvorbe, koja će koristiti da euharistijska celebracija bude doživljajniija.

Bogata književna produkcija u toj književnoj vrsti *anafore* u patriističko vrijeme može se, govoreći globalno i utječući se stanovitom pojednostavnjenju, svesti na pet temeljnih shema ili pet tipova⁽³⁰⁾. To su: istočnosirski, zapadnosirski (na tu se shemu naslanja bizantska liturgija), aleksandrijski, rimski, galikansko-mozarapski tip. Korisno je za našu svrhu letimično pregledati strukturu tih pojedinih tipova anafore. Istočnosirski tip ima ovaj raspored: 1) prvo iskazivanje hvale (*gratiarum actio*) koje se zaključuje sa *Sanctus*; 2) drugo iskazivanje hvale koje uvodi u iskaz (izvještaj) o ustanovljenju; 3) anamneza; 4) inter-

27. Usp. o tome: J. BETZ, *Sacrifice et action de graces*, u *La Maison-Dieu*, 87, 78—96.

28. C. VAGAGGINI, *Il canone della messa e la riforma liturgica*, Torino-Leumann, 1966, str. 66 slj. Usp. T. SAGI-BUNIC, *Prema službenom hrvatskom prijevodu misnog kanona*, u *Svesci kršćanska sadašnjost*, 6, Crveni prilog, str. 8.

29. BOTTE, *Tradition apostolique et Canon romain*, u *La Maison-Dieu*, 87, 56—57.

30. BOUYER, *Eucharistie*, str. 138—147.

cesivni elementi i komemoracije; 5) epikleza; 6) konačna doksologija³¹). *Zapadnosirski tip* daje dojam najčišće i najjasnije anaforske linije: 1) prvo iskazivanje hvale zaključeno sa *Sanctus*; 2) drugi dio izkazivanja hvale koje ide k iskazu o ustanovljenju Euharistije; 3) anamneza; 4) epikleza svojstvena samo tome tipu i tekstovima na koje je on izvršio utjecaj, a kojom se zaziva Duh Sveti da posveti darove (tzv. konsekra-torna epikleza); sekundarno se mole i drugi efekti: prihvaćaj žrtve sa strane Božje i davanje milosti sudionicima; 5) intercesivni elementi i komemoracije; 6) konačna doksologija trinitarnog oblika. Galikansko-mozarapski tekstovi (bar stanovit njihov broj) pokazuju veliku sličnost s tom shemom, s time da nikad ne sadrže elemenat pod 5). Struktura *rimskog kanona* ne pruža tako jasnu i čistu misaonu liniju, nego daje dojam rascjepkanosti: 1) iskazivanje hvale i *Sanctus*; 2) prva žrtvena molitva; 3) niz intercesivnih elemenata za žive i komemoriranje svetih; 4) molitva — od dviju povezanih formula — za prihvaćaj žrtve, uključujući epiklezu za posvećenje darova; 5) iskaz o ustanovljenju; 6) anamneza, vrlo slična onoj u zapadnosirskom tipu; 7) epikleza — u dvije povezane formule — za prihvaćaj žrtve i za milosni učinak u nama; 8) novi intercesivni elementi za mrtve i za žive, s komemoriranjem svetih; 9) konačna doksologija. Na prvi bi nam se pogled moglo učiniti da je tekst s ovakvom strukturom svakako novijeg datuma od zapadnosirske sheme i da je to produkt nevještog komponiranja raznorodnih elemenata. Bouyer misli da u zapadnosirskoj shemi treba vidjeti rezultat promišljene sistematizacije³²), a rimski kanon da odaje jednu stariju liniju, koja je plod određenog razvoja, a ne rezultat nevještog kasnijeg pobrkavanja elemenata. To se vidi iz srodnosti koju struktura rimskog kanona posjeduje sa strukturom starijeg *aleksandrijskog anaforskog tipa*. Evo rasporeda elemenata u aleksandrijskoj shemi: 1) početno iskazivanje hvale; 2) prva žrtvena molitva; 3) brojni intercesivni elementi i komemoracije koje se zaključuju molitvom za prihvaćaj žrtve; 4) nastavljanje iskazivanja hvale zaključeno sa *Sanctus*; 5) nova žrtvena molitva s epiklezom za posvećenje darova; 6) iskaz o ustanovljenju Euharistije; 7) anamneza; 8) nova epikleza za prihvat žrtve i za milosni učinak u nama; 9) konačna doksologija. Svakako treba priznati da ovaj raspored strukturalnih elemenata u starijoj aleksandrijskoj euharistiji pokazuje da i raspored rimskog kanona ima svoju tradicijsku opravdanost i da nije naprosto plod neke zbrke. Međutim ostaje problem jasnoće i čistoće njegove strukturne linije u vlastitoj književnoj vrsti, tako da bi razvojna linija rimskog kanona kao takva teško mogla biti uzorom za buduće stvaralaštvo na tom području.

PROBLEMI BUDUĆEG STVARALASTVA

Iz rečenoga dosta jasno uvidamo da u okviru književne euhološke vrste *anafore* ili *kanona* postoje neke konstante, ali da postoje i varira-

31. Najstarije svjedočanstvo te sheme, tzv. anafora *apostola* ili *Addai-ja i Mari-ja*, omogućuje rekonstrukciju anaforske sheme koja je arhaičnija od Hipolitove anafore; vidi BOUYER, *Nav. dj.*, str. 147—158.

32. *Nav. dj.*, str. 192 i slj.

nja. To je svakako od velike važnosti i za razumijevanje postojećih tekstova, naročito rimskog kanona, i za buduće stvaralaštvo. Ne može se misliti da ubuduće ne bi smio da u anafori nađe mjesto nikakav novi elemenat koji ne bi već bio sadržan u nekoj od pređašnjih anafora, jer nema razloga da se današnjoj i budućoj Crkvi zaniječe stvaralačka snaga koju je imala u prošlosti. Međutim to novo mora organski ući u kontinuitet ove književne euhološke vrste, mora organski čuvati konstante. Bouyer misli da će to biti moguće istom onda kad se u potpunosti opet usvoji smisao za tu euharistijsku tradiciju, »koji se raspadao od visokog srednjeg vijeka« naovamo. »Dovoljno je, dodaje Bouyer, usporediti posljednja predslavlja, sastavljena u samom Rimu, i sugestije koje se u velikom broju drugdje pojavljuju u vidu ambicioznijih prerada, pa da izmjerimo kako smo još daleko«³³⁾ od stanja koje će biti prikladno za nova stvaralaštva. Možda je ovaj sud prestrog i suviše pesimističan, ali je sigurno da pravo stvaralaštvo može izrasti samo iz solidnog usidrenja u tradiciji.

H. Manders³⁴⁾ upozorava da je rimski kanon prije svega žrtvena molitva, to jest da u njemu dominira ideja *prinošenja*, to je tekst po kojemu se Euharistija prvenstveno proživljava kao *žrtva*. Hipolitova je anafora više anamnetička, to jest njome dominira misao memorijala, anamneze. Opet druge anafore, naročito istočne, stavljaju u prednji plan ideju *iskazivanja hvale* i zahvaljivanja (*sacrificium laudis*). Po sebi se razumije da bi bolja anafora bila ona koja bi te strukturalne elemente harmoničnije integrirala, ali se isto tako samo po sebi razumije da bi takav novi tekst bio gori ako bi iz želje za sustavnošću i usklađenjem različitih elemenata nastala gola i suhoparna formula, mjesto živog i snažnog književnog djela. Bogatsvo euharistijskog misterija tako je veliko da ne mora i ne može cjelovito biti izraženo u svakoj anafori. Zato postoji opravdanje da se u celebraciji upotrebljava više anafora koje će se međusobno nadopunjavati.

Stvaralaštvo iz žive anaforske tradicije ne smije se shvatiti kao neko doziranje i nizanje gotovih izričaja iz raznih starih anafora: takav krpež možda bi dokazivao erudiciju onoga koji to čini, ali ne živi i današnju stvaralačku snagu. U tom je opasnost stvaranja novih kanona na latinskom jeziku. I nesvjesno se misli da je savršenije ono što bolje i doslovnije prenosi staru frazeologiju. Pravo stvaralaštvo, koje će omogućiti da se euharistija zaista celebrija kao dio našega današnjega života s Kristom po vjeri, bit će moguće tek na živom narodnom jeziku, koji će dakako za to stvaralaštvo pružiti svoje biranije i svečanije izražajne mogućnosti, ali nipošto patinirane nekom arahaičnošću koja je svečana samo utoliko ukoliko je tuđa, posuđena iz nekog drugog jezika.

Pravo će stvaralaštvo biti moguće samo u živoj kršćanskoj zajednici, koja svoje euharistijsko zajedništvo uistinu proživljava, duboko i autentično. U prvom kršćanstvu, kao i u židovstvu, književna vrsta *berakah* bila je živa i upotrebljavala se redovito u svakodnevnom religioznom proživljavanju, ne samo kod zajedničkog bogoslužja. Na to dobro upo-

33. Nav. dj., str. 439.

34. Usp. *Table ronde sur les projets de réforme du Canon*, u *Paroisse et liturgie*, 1967, str. 248. Uopće čitav taj članak (str. 219–259) veoma je važan za našu problematiku.

zorava Maertens⁽³⁵⁾. Bit će potrebno da se opet oživi u kršćanskoj zajednici takva vrsta molitve, u svakovrsnim životnim prilikama, a naročito kod običnog blagovanja. Religiozna vrijednost toga bit će mnogostruka; neće se iscrpsti samo u rastu duhovne klime u kojoj će moći da se razraste stvaralaštvo žive euharistijske molitve, molitve koja će izlaziti iz srca današnjih ljudi.

SUMMARIUM

»Magnae precis eucharisticae« pressius illustrandus est sensus. Hoc catechesi magnae utilitati erit, hoc translationem in varias linguas promovebit, hoc pro futuro labore creativo in re magnum habebit pondus. De canone eucharistico eiusque genere litterario speciatim cardo huius analysis vertitur. A »berakah« Christique in ultima coena eucharisticis gestis ad anaphoram christianam describitur transitus, inter varia elementa componentia quaeritur rectus ordo, et elemento intercessivo in fine anamneseos proponitur locus.

35. *Ibid.*, str. 222. -- Literatura kojom se autor služio a nije navedena u bilješkama kod ovoga članka nalazi se većim dijelom nabrojena u *Svesci — kršćanska sadašnjost*, br. 6, Crveni prilog, 7—8.