

KS. MICHAŁ SADOWSKI

„TRZECIE PŁUCO” CHRZEŚCIJAŃSTWA? Jan Paweł II a Kościoły tradycji syryjskiej

Niewątpliwie użyte w tytule wyrażenie „trzecie płuco” intryguje. Przywykliśmy, głównie z racji anatomicznych, że płuca to organ występujący w parze, a nie w „półtorej pary”. Trzy, co najwyżej, są płaty płuca prawego, w kontraście do dwóch jego lewego sąsiada. O dwóch płucach Kościoła często mówił Jan Paweł II, czemu dał wyraz choćby w encyklice *Ut unum sint*¹. Papieska wizja eklezjalnej dychotomii ukazuje jednak rzeczywistość podziału w granicach *oikumene*, czyli w granicach ściśle określonego polityczno-religijnego porządku, tworzącego – na zasadzie interakcji – własną tożsamość religijno-kulturową.

Mając na uwadze takie rozumienie „układu oddechowego chrześcijaństwa”, zadajmy sobie pytanie, czy chrześcijaństwo, które rozwijało się paralelnie, lecz poza tym, co rozumiemy pod pojęciem Wschodu i Zachodu, nie jest jakąś trzecią jakością? Interakcje charakteryzujące rozwój Wschodu i Zachodu wskazują, że podział ten nie tyle zasada się na izolacji, niezależności, co na formie pewnego oddziaływania.

Sebastian Brock, znakomity znawca syryjskiego Wschodu, postuluje, by obok dwóch głównych nurtów chrześcijaństwa, łacińskiego Zachodu oraz greckiego Wschodu, umieścić właśnie Wschód syryjski. Dychotomia, jak twierdzi, jest niesatysfakcjonująca i nieadekwatna, bowiem

KS. MICHAŁ SADOWSKI – dr teologii, specjalizacja w zakresie teologii dogmatycznej, wykłady zlecone na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

¹ „W tej perspektywie jeszcze pełniejszego uzasadnienia nabiera wyrażenie, którym posłużyłem się wiele razy: Kościół musi oddychać obydwojma płucami! W pierwszym tysiącleciu historii chrześcijaństwa wyrażenie to odnosiło się nade wszystko do dwoistości Bizancjum – Rzym” (UUS, n. 54).

pomija ważne tradycje chrześcijańskie reprezentowane przez lokalne Kościoły Bliskiego Wschodu². Te trzy nurty chrześcijańskiej tradycji mogą również być przedstawione jako trzy częściowo pokrywające się okręgi, konstytuujące Kościół w jego pełni. Zawierają one trzy ważne elementy: 1) obszar, który wspólnie dzielą; 2) obszar, który każdy dzieli z jednym z pozostałych kręgów; 3) obszar, który pozostaje bez pokrycia przez więcej niż jedną tradycję. Ten podział, z kolei, w przełożeniu na nauczanie odzwierciedla części wspólne wszystkim Kościołom, części wspólne dla dwóch nurtów oraz każdą tradycję z osobna, jako posiadającą własne cechy rozróżniające. Mając na względzie ten ostatni charakter, należy zadać pytanie o cechy wyróżniające oraz konstytutywne dla syryjskiego Wschodu³.

Niewątpliwie pierwszym faktorem, który mówi nam o wyjątkowości tej tradycji jest jej pochodzenie wyrażone przymiotnikiem syryjski, syryjska. Łączy nas on w lini prostej z aramejskim *Sitz im Leben* samego Jezusa, jako że język syryjski jest jednym z dialektów języka aramejskiego. Nadto, wcześnie pisarze syryjscy odzwierciedlają semickie korzenie chrześcijaństwa w sposób, którego nie można znaleźć w innych przykładach wczesnej literatury chrześcijańskiej. Mowa tutaj o czysto biblijnym sposobie dyskursu, wolnym od retorycznej fasady charakteryzującej tak literaturę grecką, jak i łacińską⁴.

Kolejny argument dotyczy poezji jako nośnika teologii. Mimo że zarówno w tradycji łacińskiej, jak i greckiej była ona na usługach teologii, to niewątpliwie wcześnie pisarze syryjscy przypisują jej o wiele większą rolę, nadając także inny wymiar, polegający na obrazowym odtworzeniu epizodów biblijnych w formie poetyckiej⁵.

Trzecim argumentem wspierającym powyższą tezę jest, według profesora Brocka, inna tradycja monastyczna. Łaciński Zachód oraz grecki Wschód wypracowały inne modele monastycyzmu. Prawda ta dotyczy także i syryjskiego orientu. Główną cechą wyróżniającą monastycyzm syro-mezopotamski od jego zachodnich sąsiadów jest swoista norma

² Por. S. Brock, *The Syriac Orient: a Third 'Lung' for the Church?*, „Orientalia Christiana Periodica” (OCP), 71(2005), s. 5.

³ Por. tamże, s. 6–7.

⁴ Por. tamże, s. 7.

⁵ Zob. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975; S. Brock, *Teologia in Poesia. L'esempio di sant Efrem*, w: V. Truhlar, *Teologia in Poesia*, Roma 2002, s. 7–23.

mówiąca, że ci, którzy składali śluby ascezy, stając się tym samym osobami konsekrowanymi, pozostawali w społeczeństwie, w którym żyli. Drugą istotną cechą jest duchowa spuścizna monasterów syryjskich doby VII i VIII wieku, objawiająca się niebywałą wręcz głębią wglądu w ludzką duszę⁶.

Czwarty argument przemawiający za uznaniem syryjskiego Wschodu za odrębny nurt chrześcijaństwa, to praktyka sakramentu pokuty i pojednania, która od starożytności miała charakter uleczający, traktując grzech jako chorobę, a Chrystusa uważając za lekarza. Takie rozumienie kontrastuje z łacińsko-greckim wymiarem penitencjarnym sakramentu⁷.

Należy także wspomnieć odgrywającą ważną rolę różnorodność tradycji chrystologicznych, którą to, dzięki multilateralnym dialogom ostatnich pięćdziesięciu lat, możemy śmiało uznać za bogactwo, a nie za zwodniczość⁸.

Ostatnim argumentem za jest niezachodnia, nieeuropejska forma chrześcijaństwa syryjskiego, niebędąca kojarzona z żadnym przejawem zachodniego imperializmu czy kolonializmu, a jedynie reprezentująca lokalne Kościoły Afryki i Azji. Takie położenie, często naznaczone przesładowaniami i cierpieniem, jest wolne od pewnego rodzaju triumfalizmu, który swego czasu oszpecił łaciński Zachód oraz grecki Wschód⁹.

Bramy dialogu

Historia otwarcia Kościoła łacińskiego na tradycje wschodnie liczy się od samego jego początku. Od samego bowiem początku zauważalne są również różnice w samozrozumieniu, które inaczej było wyrażane z perspektywy Rzymu, inaczej w Antiochii, a inaczej nad Nilem. Różnice wynikające z uwarunkowań kulturowych i mentalnych były utrwalane na

⁶ Zob. S. Brock, *Early Syrian Ascetism*, „Numen”, 20(1973), s. 1–19; E. Glenn Hinson, *The Church Triumphant. A Church History up to 1300*, Macon 1995, s. 198–199; S.H. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, vol. 1, New York 1998, s. 117–135; *To Train His Soul in Books: Syriac Asceticism in Early Christianity*, red. R.D. Young, M.J. Blanchard, Washington 2011.

⁷ Por. S. Brock, *The Syriac Orient...*, art. cyt., s. 12–13.

⁸ Zob. Ch. Chaillot, A. Belopopsky, *Towards Unity: the theological dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches*, Geneva 1998; A. Olmi, *Il consenso cristologico tra le chiese calcedonesi e non calcedonesi (1964–1996)*, Roma 2003; Deklaracja *De mysterio Incarnationis Domini nostri Iesu Christi*, „Acta Apostolicae Sedis” (AAS), 87(1995), s. 685–687.

⁹ Por. S. Brock, *The Syriac Orient...*, art. cyt., s. 15.

płaszczyźnie lingwistycznej, terminologicznej, jakże ważnej w pierwszych wiekach definiowania, ujmowania słowem tego, co nieuchwytnie w porządku wiary. Różnice te niejednokrotnie stawały się pretekstem do zrywania jedności, co wynikało także z braku dobrej woli i uporu, obok wzajemnie wykluczających się punktów widzenia. W ciągu dziejów próby powrotu do jedności z Rzymem były podejmowane na soborach w Lyonie (1274), czy szerzej, we Florencji (1438–1445) – w *Dekrecie dla Greków* z 1439 r. oraz *Dekrecie dla Jakobitów* z 1442 r. patriarchatu aleksandryjskiego, zarówno koptów jak i etiopów.

Od końca XIX notujemy oficjalne dostrzeżenie wschodnich tradycji kościelnych pozostających w unii ze Stolicą Piotrową. Mam tutaj na myśli godny uwagi dokument, jakim jest list apostolski Leona XIII *Orientalium dignitas* (1894), w którym papież zauważył bogactwo teologiczne i liturgiczne chrześcijańskiego Wschodu, ze szczególnym uwzględnieniem właśnie Kościołów będących w komunii z Rzymem: „Kościoły Wschodu są godne chwały i czci, jaką cieszą się w całym chrześcijaństwie ze względu na te wybitnie starożytne, wyjątkowe pomniki, które przekazały nam w spadku” (OD, n. 1).

To uznanie oraz wysiłek podjęty ku ochronie tradycji i dziedzictwa Wschodu są niewątpliwie ważnym i wyraźnym gestem świadczącym o nierozzerwalnej więzi między Kościołami, której jedność i jedyność zasadza się w kolegium Apostołów.

Swoistym kamieniem węgielnym ekumenizmu w ogóle, w formie, jaką dziś znamy, jest dekret Soboru Watykańskiego II o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. Dokument ten określa dokładniej ramy czasowe i teologiczne podejmowanego dziś tematu. Czytamy w nim: „Oczy swoje zwracamy na dwie zasadnicze kategorie rozłamów, godzących w całość nieszytej szaty Chrystusowej. Pierwsze rozłamy miały miejsce na Wschodzie: czy to na tle zaprzeczenia orzeczeniom dogmatycznym Soborów Efeskiego i Chalcedońskiego, czy też w późniejszym okresie na skutek rozerwania wspólnoty (*communio*) między wschodnimi patriarchatami a Stolicą Rzymską” (n. 13).

Sam dokument, zgodnie z tym, co wyżej przytoczono, kieruje uwagę na Kościoły Wschodu, zauważając, że mimo iż kroczyły one własną drogą, to złączone były wspólnotą wiary i życia sakramentalnego. Kościoły te niezaprzeczalnie od samego powstania posiadają skarb, z którego wiele zapożyczył Kościół Zachodni, głównie w zakresie liturgii, duchowej tradycji czy porządku prawnego. Ponadto nie gdzie indziej, ale na

Wschodzie określono zasadnicze dogmaty wiary chrześcijańskiej (por. DE, n. 14). Kościoły te charakteryzują się przebogată spuścizną liturgiczną i ascetyczną (por. DE, n. 15), od samego początku swej historii kierowały się też własnymi normami ustalonymi przez Ojców i sobory (por. DE, n. 16). Różnorodność ta znajduje swoje odbicie także w odmiennych teologicznych sformułowaniach (*variae illae theologicae formulae*) prawd wiary, z racji tego, jak tłumaczy Sobór, że stosowano odmienne metody i podejście w celu poznania i wyznawania prawd Bożych (por. DE, n. 17). Ostatni, osiemnasty punkt dekretu poświęcony Kościołom Wschodu podaje pewne wytyczne dialogu: aby nie nakładać żadnego ciężaru nad to, co konieczne (por. Dz 15, 28). Także wszelkie wysiłki powinny zmierzać, krok za krokiem, ku osiągnięciu spójni i jedności, i być podejmowane przez różne instytucje i formy życia kościelnego, jak: modlitwę, dialogi doktrynalne, czy zagadnienia duszpasterskie (por. DE, n. 18).

W setną rocznicę podpisania listu apostolskiego *Orientalis dignitas* przez Leona XIII, Jan Paweł II ponowił i rozwinął myśl swego poprzednika w liście *Orientalis lumen*: „Jeśli bowiem wierzymy, że czcigodna i starożytna tradycja Kościołów Wschodnich stanowi integralną część dziedzictwa Kościoła Chrystusowego, to katolicy powinni przede wszystkim ją poznawać, by móc się nią karmić i przyczyniać się – każdy na miarę swoich sił – do budowania jedności” (n. 1).

Chrystologia

Przytoczone powyżej dokumenty Stolicy Apostolskiej bardzo wyraźnie dokonują podziału na zagadnienia doktrynalne w kontekście ich różnic, oraz świadczą o bogactwie liturgii Wschodu.

Praktycznym wyrazem dążenia do jedności, wpisującym się w dynamiczny ekumenizm pontyfikatu Jana Pawła II, jest usuwanie historycznie powstałych przeszkód i nieporozumień, a wspólna deklaracja chrystologiczna podpisana pomiędzy Kościołem katolickim i Asyryjskim Kościołem Wschodu jest tego najlepszym przykładem. Dnia 9 listopada 1984 r. katolikos-patriarcha Asyryjskiego Kościoła Wschodu, Mar Dinkha IV, przybył ze swoją pierwszą oficjalną wizytą do Rzymu i wyraził papieżowi Janowi Pawłowi II pragnienie, aby rozwiązać wszelkie starożytne nieporozumienia pomiędzy obydwojma Kościołami. Dnia 11 listopada 1995 r. papież wraz z patriarchą-katolikosem podpisali, z punktu widzenia teologii, bardzo ważny dokument, będący doniosłym krokiem na drodze do jedności między wspomnianymi Kościołami. Jego doniosłość i znaczenie osadzone

jest na ostatecznym wypowiedzeniu asyryjskiego *credo*, w jego wymiarze chrystologicznym. Stało się jasne, że poprzez tę deklarację liderzy obu Kościołów zmierzali do zakończenia jednego z najstarszych konfliktów chrystologicznych chrześcijaństwa, rozpoczynając proces, którego celem było uleczenie krwawiących od piętnastu wieków ran. W opinii tak katolickiej, jak i asyryjskiej, ta deklaracja rozwiązała kwestię Soboru Efeskiego¹⁰.

Kościół asyryjski, przez oponentów zwany nestoriańskim, od V wieku znajdował się poza ortodoksją, definiowaną na soborach tamtego okresu. Sami asyryjczycy podają kilka powodów tego stanu rzeczy. Należy tu wyliczyć: 1) nieobecność przedstawicieli Kościoła Wschodu na obradach Soboru Efeskiego. Spowodowana ona była napięciem, wynikającym z prowadzonej wówczas wojny pomiędzy imperium bizantyjskim a imperium perskim, na terenie którego rozwijał się Asyryjski Kościół Wschodu¹¹. 2) Ponadto, sobór „ekumeniczny” to w ówczesnym znaczeniu nie sobór „powszechny”, ale sobór wewnątrz *oikumene* imperium rzymskiego, zwoływany przez cesarza. W konsekwencji tego, „sobory ekumeniczne” nie miały bezpośredniego związku i odniesienia do Kościoła Wschodu, działającego na terytorium imperium perskiego, na tyle, na ile Kościół ten sam nie zdecydował, by ustanowienia soborów ekumenicznych uznać (Nicea i Konstantynopol)¹². 3) Innym powodem jest formalny brak, tak ze strony Zachodu jak i pochalcedońskiego Wschodu, inicjatywy prowadzącej do możliwości uznania postanowień Soboru Efeskiego przez Asyryjski Kościół Wschodu¹³. 4) Ostatnim, nie mniej ważnym faktem jest kształt doktryny chrystologicznej propagowanej przez Cyryla z Aleksandrii. Cho-

¹⁰ Bawai Soro, *Does Ephesus Unite or Divide? A Re-Evaluation of the Council of Ephesus – An Assyrian Church of the East Perspective*, „Syriac Dialogue”, 2(1997), s. 92.

¹¹ Działania wojenne prowadzone były w latach 422 i 440, jednakże prześladowania, jakie dosięgły perskich chrześcijan w okresie panowania Barhama (420–438), mogły mieć wpływ na kwestię obecności tamtejszej hierarchii na soborze w Efezie. Należy wziąć pod uwagę także fakt ogłoszenia niezależności, samodzielności Kościoła w Persji od biskupów z „Zachodu” (wschodnie prowincje Imperium Rzymskiego), czego dokonano na synodzie w Markabta (424). Powodem tej swoistej „schizmy” nie były kwestie doktrynalne, ale podyktowane wrogą polityką państwa. Kościół w Persji, mimo że pozostał jednomyślny z „Zachodem” w aspekcie doktrynalnym, to w sferze administracji i organizacji poszedł własną drogą. *Synodicon orientale*, red. i tłum. J.B., Chabot, Paris 1902, s. 51 (syr.), s. 295–296 (franc.).

¹² Por. S. Brock, *The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century and its Absence From the Councils in the Roman Empire*, w: *Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy*, red. S. Brock, vol. 2, Aldershot 2006, s. 70.

¹³ Bawai Soro, M. Birnie, *Is the Theology of the Church of the East „Nestorian”*, „Syriac Dialogue”, 1(1994), s. 116n.

dzi o formułę „jedna natura Słowa Bożego wcielonego” (*mia physis tou theou lógou sesarkōmenē*), która to w dobie Efezu była w swej ówczesnej formie ciągle bliższa heretykiemu apolinaryzmowi, a zarzucona przez Sobór Chalcedoński¹⁴.

Stąd też powodów, dla których asyryjczycy nie przyjęli orzeczeń Soboru Efeskiego, jest wiele. Asyryjski Kościół Wschodu, jak to już zostało powiedziane, nie uznaje postanowień Soboru Efeskiego, potępiającego nestorianizm. Ale należy zadać sobie pytanie, czy oznacza to jednak, że Kościół ten należy uznawać za nestoriański, w takim znaczeniu, jakie przypisuje temu określeniu trzeci sobór ekumeniczny? Nauka Nestoriusza, jak to przedstawiono w *Breviarium fidei*¹⁵, prowadząca do uznania dwóch osób, dwóch Chrystusów, nie do końca jest zgodna z oceną historyków epoki, syrologów, jak i teologów Kościoła Wschodu, i ma ona raczej znamiona całkowicie szkodliwej karykatury, której korzenie tkwią we wrogiej historiografii, dominującej na kartach podręczników do historii Kościoła, aż po współczesność¹⁶. Profesor Ewa Wipszycka pisze, że „oskarżenia wobec Nestoriusza przypisują mu poglądy, których nie głosił. Przedstawiano go jako kontynuatora teorii, odrzuconej już w poprzednim wieku, o dwóch Synach związanych czysto moralnym zjednoczeniem [...] powszechnie zarzucano mu intencję rozdzielania Boga-człowieka na dwie osoby”¹⁷.

Biorąc pod uwagę teologię Kościoła Wschodu, należy zauważyć, że istotnie, stosuje ona te same formuły chrystologiczne, które znajdujemy u Nestoriusza. W jego chrystologicznym nauczaniu są obecne takie terminy, jak: dwie natury (*physeis*) i dwie hipostazy (*hypostáseis*), które z powodzeniem wpisują się w nauczanie asyryjczyków. A dzieje się tak dlatego, że Nestoriusz opiera swoją chrystologię na nauce Teodora z Mopsuestii, będącego zarazem jednym z ojców teologii chrystologicznej kościołów syro-mezopotamskich¹⁸. Jakkolwiek, miejsce Nestoriusza w przestrzeni teologiczno-historycznej Kościoła Asyryjskiego jest śladowe. W liturgii spotykamy go w *Homilii o Trzech Doktorach* (Diodorze, Teodorze

¹⁴ A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1, Atlanta 1995, s. 473–478; S. Brock, *The ‘Nestorian’ Church: a lamentable misnomer*, w: *Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy*, red. S. Brock, vol. 1, Aldershot 2006, s. 3.

¹⁵ Zob. *Breviarium fidei* (BF), Poznań 1998, s. 214–215.

¹⁶ Por. S. Brock, *The ‘Nestorian’ Church...*, art. cyt., s. 1.

¹⁷ Zob. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 197, 207.

¹⁸ Zob. *The Tenth Holy Synod of the Assyrian Church of the East* (31.10.2005 – 05.11.2005), www.peshitta.org/pdf/synod.pdf [30.12.2013].

i Nestoriuszu), autorstwa Narsaia. Jest on tam wspomniany wyłącznie dlatego, że jest uważany za męczennika sprawy antiocheńskiej, tzn. ściśle duofizycznej chrystologii, i ofiarę machinacji Cyryla z Aleksandrii¹⁹.

W 451 r. Sobór Chalcedoński, podając wypracowaną definicję chrystologiczną, stwierdził, że Chrystus jest jedną osobą w dwóch naturach (*en dyo physēs... kai en prosōpon kai mian hypostasin syntrehoysēs*). Takie stanowisko zdaje się być odrzuceniem formuły Cyryla i swoistym ukłonem w kierunku duofizyzmu Nestoriusza. Jednak Chalcedon wprowadził pomiędzy „naturę” i „osobę” trzeci termin – *hypostasis*, jako synonim „osoby”. Termin ten zasadniczo był znany jedynie w Aleksandrii, a jego użycie w formule chrystologicznej domagało się re-definicji i uznania jednej hipostazy/osoby we wcielonym Chrystusie. Jednakże w Kościele Wschodu termin *hypostasis* był tłumaczony jako „natura”, która jako taka wyrażała daną kategorię, przedstawiającą wszystkie wewnętrzne cechy tegoż rodzaju; w chrystologii to kategoria używana do opisu zróżnicowania. *Hypostasis* w sensie chalcedońskim natomiast odnosiła się do konkretnego przypadku, przykładu takiego ogólnego rodzaju, jaki wyrażała natura. „Osoba”, z kolei, to zhipostatyzowana natura. Biorąc pod uwagę te okoliczności, chalcedońska formuła „jedna osoba, jedna *hypostasis*” mogła brzmieć w uszach asyryjczyków albo jak pomyłka, albo wydawać się cichym wprowadzeniem formuły Cyryla. W rezultacie przez kolejne 150 lat po Soborze Chalcedońskim asyryjczycy pomijali we wszystkich swych oficjalnych formułach chrystologicznych termin *hypostasis*²⁰, ucząc o „jednej osobie w dwóch naturach”²¹.

¹⁹ Por. S. Brock, *The Church of the East in the Sasanian Empire...*, art. cyt., s. 79.

²⁰ Zob. *Synodicon Orientale*, dz. cyt., s. 55, 134–136, 194–195, 197–198.

²¹ Ważną informację na temat rozumienia syryjskiego terminu *qnoma* (= *hypostasis*) dostarcza Babai Wielki: „A singular essence is called a *qnoma*. It stands alone, one in number, that is, one as distinct from the many. A *qnoma* is invariable in its natural state and is bound to a species and nature, being one [numerically] among a number of like *qnome*. It is distinctive among its fellow *qnome* [only] by reason of any unique property or characteristic, which it possesses in its *parsopa*. With rational creatures this [uniqueness] may consist of various [external and internal] accidents, such as excellent or evil character, or knowledge or ignorance, and with irrational creatures [as also with the rational] the combination of various contrasting features. [Through the *parsopa* we distinguish that] Gabriel is not Michael, and Paul is not Peter. However, in each *qnoma* of any given nature the entire common nature is known, and intellectually one recognizes what that *nature*, which encompasses all its *qnome*, consists of. A *qnoma* does not encompass the nature as a whole [but exemplifies what is common to the nature, such as, in a human *qnoma*, body, soul, mind, etc.]” – Babai Wielki, *Liber de Unione*, ed. A. Vaschalde, w: *Corpus scriptorum christianorum orientalium* (CSCO), 79–80 (syr. 34–35), Paris 1915, s. 159–160.

W świetle terminologii asyryjskiej, jaka została wypracowana na początku VII wieku, mówimy, że „natura” jest ogólna i opisowa, *qnoma* jest niepodlegająca zmianie w jej naturalnym stanie, specyficzna i przykładowa, rozumiana jako „osobowa, indywidualna manifestacja” (niekoniernie jest to samoistniejący przypadek *kyana*, tj. „natury”). *Qnoma* to reprezentatywny przykład ogólnego rodzaju, to esencjalny substrat, na którym bazuje *parsopa*. Babai Wielki (551–628) kontynuuje, że *qnoma* podlega rozróżnieniu w oparciu o wyjątkową, unikalną charakterystykę, jaką posiada właśnie *parsopa*. *Qnoma* Piotra nie jest *qnoma* Pawła, mimo że zarówno „natura” jak i *qnoma* obu są takie same²². *Qnoma* Pawła jest inna, i *qnoma* Piotra jest inna. Różnica ich polega na odrębności numerycznej²³. Babai mówiąc o Chrystusie, mówi o „Bogu i człowieku”, uwydatniając konkretność: Boska *qnoma* (nie jako Trójca) i ludzka *qnoma* (nie jako ludzkość w ogólności). *Parsopa* jest więc czymś, co można by nazwać zbiorową charakterystyką *qnoma*, która to odróżnia ową *qnoma* od innych *qnome* tego samego gatunku. Integralność tożsamości osoby jest związana z faktem, że jej *parsopa* jest wyłącznie jej i niczyja inna, podczas gdy integralność jej *qnoma* leży w jej wiernym odbiciu tej samej natury, wspólnej każdemu człowiekowi²⁴. O charakterze unii natur czytamy w wyznaniu wiary patriarchy Ish’oyahb’a (649–659): „Syn Boży, Bóg Słowo, Światło ze Światła, zstąpił i wcielił się, stał się człowiekiem na drodze ekonomii, poza wszelką przeróbką, czy zmianą. Nasz Pan Bóg, Jezus Chrystus, który został zrodzony z Ojca przed wszystkimi światami w Jego Bóstwie, został zrodzony w ciele z Marii, zawsze Dziewicy, w ostatnich czasach”²⁵.

W opinii Babaia, nie ma mnogich podmiotów, jest jeden Syn Boży, który bierze Jego własne ciało, nie czyjeś ciało, z Maryi Dziewicy. Mowa o podwójnej współistotności i podwójnych narodzinach Syna Bożego, Słowa Bożego, „Światła ze Światła z Ojcem”, z którego został naturalnie zrodzony, oraz z Maryi, z której został zrodzony w ciele naszego człowieczeństwa. Odmawiana asyryjczykom znajomość *communicatio idiomatum* jest, zdaje się, dość wyraźnie wyartykułowana przez Babaia: „Słowo Boże

²² Są takie same, bowiem *qnoma* Pawła, podobnie jak Piotra, jest przykładowym przedstawieniem, w konkretnej formie esencjalnej, ludzkiej natury.

²³ Bawai Soro, J.M. Birnie, *Is the Theology of the Church of the East Nestorian?*, „Syriac Dialogue”, 1(1994), s. 127.

²⁴ Por. Babai Wielki, *Liber de Unione*, dz. cyt., s. 160.

²⁵ *Synodicon Orientale*, dz. cyt., s. 194.

jest współistotne z Ojcem, a z powodu zjednoczenia błogosławiona Maria jest nazwana Matką Boga i Matką Człowieka – Matką Człowieka wedle swej własnej natury, a Matką Boga z racji unii, jaką ma On ze swoim człowieczeństwem, które od początku jego ulepienia było Jego świątynią i zostało zrodzone w zjednoczeniu/unii. Z racji tego, że imię «Chrystus» wskazuje na obie natury w tym stanie hipostatycznym Jego [Bożego Słowa] Bóstwie i Jego człowieczeństwie, Pismo mówi, że błogosławiona Maria porodziła «Chrystusa» – nie zwyczajnie Boga w rozłączony sposób, i nie zwyczajnie człowieka niewziętego przez Słowo Boże²⁶.

Widzimy, że jednoznaczne odrzucenie chrystologii Asyryjskiego Kościoła Wschodu i zakwalifikowanie jej do *stricte* hereetyckich doktryn nie tyle znajduje poparcie w źródłach, co raczej w nieznamomości historii i bogatej spuścizny teologicznej tego Kościoła. Nie oznacza to, że kościoły ortodoksji powinny wynieść na ołtarze byłego biskupa Konstantynopola, jakkolwiek, powinny one nieco ostrożniej oceniać, a do oceny dodawać więcej obiektywizmu, umniejszając emocje. Nieściskość opinii i niejednoznaczność osądów, a nade wszystko prawda, domagają się ponownego odczytania Soboru Efeskiego z szansą na wypowiedzenie się strony, której 22 czerwca 431 r. zabrakło w Efezie. Dlatego też dochodzimy w tym miejscu do sensu zabiegów oraz podpisania, na najwyższym szczeblu, wspólnej deklaracji chrystologicznej pomiędzy rzeszonymi Kościołami.

Deklaracja ta usunęła doktrynalną przeszkodę pomiędzy Kościołem katolickim a Asyryjskim Kościołem Wschodu. Owocem tej współpracy jest wspólne postanowienie, dzięki któremu oba Kościoły „mogą razem głosić wobec świata swą wspólną wiarę w tajemnicę Wcielenia”²⁷. Wiara w tajemnicę Wcielenia dotyczy „jednego Pana Jezusa Chrystusa, jedyne Syna Bożego (syr. *brun'a yihiday'a d-'alaha'*), który z Ojca jest zrodzony przed wszystkimi wiekami i który – gdy nadeszła pełnia czasów – zstąpił z nieba i stał się człowiekiem dla naszego zbawienia. Słowo Boże, druga Osoba Trójcy Świętej, wcieliło się za sprawą Ducha Świętego, przyjmując od świętej Maryi Dziewicy ciało ożywiane rozumną duszą, z którą było nierozzerwalnie zjednoczone od chwili swojego poczęcia”. Dokument wyraża także prawdę, którą Ojcowie soborowi wyrazili w Chalcedonie w 451 roku: „Dlatego nasz Pan Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem (syr. *'alah'a sharir'a u-barnash'a sharir'a*),

²⁶ Babai Wielki, *Liber de Unione*, dz. cyt., s. 264–265.

²⁷ Deklaracja *De mysterio Incarnationis Domini nostri Iesu Christi*, poz. cyt., s. 685.

doskonałym w swoim bóstwie i doskonałym w swoim człowieczeństwie (syr. *kamil b'alahuteh w-kamil b-barnashuteh*), współistotnym Ojcu i współistotnym z nami we wszystkim (syr. *barkyan'a 'am bab'a w-barkyan'a 'aman*) z wyjątkiem grzechu. Jego bóstwo i człowieczeństwo są zjednoczone w jednej Osobie bez pomieszania (syr. *bulbal'a*) i zmiany (syr. *shuħlap'a*), bez podziału (syr. *pulag'a*) i rozdzielenia (syr. *parshat'a*). Została w Nim zachowana odrębność natur bóstwa i człowieczeństwa z wszystkimi ich właściwościami, władzami i działaniami. Nie stanowiąc «jednego i drugiego», bóstwo i człowieczeństwo są zjednoczone, jednak w osobie jednego i jedyne Syna Bożego, Pana Jezusa Chrystusa, który odbiera jedyne uwielbienie”²⁸.

Dokument wypowiada się także w kwestii, z którą *par excellence* dokonuje się zrównania Asyryjskiego Kościoła Wschodu z nestorianizmem, uznając także poprawność obu sposobów (*Christotokos* i *Theotokos*) mówienia o Maryi Dziewicy. Podkreśla także, że przeszłe anatemy opierały się w dużym stopniu na nieporozumieniach, a nadto uznaje w swoich Kościołach sygnatariuszach – „Kościoły siostrzane”. Należy zauważyć, że deklaracja ta nie godzi się – w związku z różnicami co do treści wiary, sakramentów i struktury Kościoła – na ustanowienie pełnej komunii między obiema wspólnotami. Wspomnieć należy, że nie tylko porządkuje ona przeszłość, ale także wytycza pewne kierunki na przyszłość.

Aby skuteczniej usuwać przeszkody będące spuścizną przeszłości, które utrudniają zbliżenie i osiągnięcie pełnej komunii między Kościołami, ustanowiono Komisję mieszaną do dialogu między Kościołem katolickim a Asyryjskim Kościołem Wschodu. Komisja ta rozpoczęła działalność w 1995 roku. Podczas swoich dorocznych spotkań skupiała uwagę na zagadnieniach teologii sakramentów, aby utworować drogę procesowi ekumenicznego zbliżenia pomiędzy Kościołem Chaldejskim a Asyryjskim Kościołem Wschodu. Od 1994 roku Mar Dinkha IV oraz Mar Raphael I Bidawid, wspomagani przez ich odpowiednie synody, zatwierdzili kilkanaście inicjatyw, aby poprzeć przywrócenie jedności kościelnej pomiędzy ich Kościołami partykularnymi.

Zmierzając w tym kierunku dotykamy jednego z najbardziej fascynujących wydarzeń ostatnich dekad, wpisujących się w ekumeniczne

²⁸ Tamże, s. 686. Tekst ten zasadniczo powtarza definicję chrystologiczną Chalcedonu. Por. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (DS), Bologna 2005, s. 301–302; BF VI, 8.

wysiłki Jana Pawła II w kontekście kościołów Wschodu. Mowa tutaj o stwierdzeniu ważności (katolickości) starożytnej, asyryjskiej anafory Addaia i Marego, odczytanej z punktu widzenia teologii sakramentu Eucharystii Kościoła katolickiego²⁹. Anafora ta powstała w Mezopotamii, prawdopodobnie w rejonie Edessy. Nierozwiązaną kwestią pozostaje jej datacja, którą jedni przyjmują na około 200 r., inni na początek III wieku lub nieco później. Asyryjski Kościół Wschodu bardzo szanuje tę anaforę jako zasadniczy element dziedzictwa apostołskiego otrzymanego od Addaia i Marego, którzy są czczeni wraz z siedemdziesięcioma uczniami Pańskimi, misjonarzami-fundatorami ich Kościoła. Zasadniczym problemem, jaki tekst ten wnosi w jego uznanie/zatwierdzenie ze strony katolickiej, jest brak słów ustanowienia. Na temat autentyczności i kompletności tekstu wypowiadało się wielu, wydając skrajne opinie. Zwyciężyła ta, wedle której dostępny nam tekst anafory jest kompletny, zatem w samym zamyśle autora nie posiadający wyraźnych słów ustanowienia. Zagadnienie to od strony historycznej nie może zostać rozwiązane, z racji niedostatku lub braku ówczesnych źródeł. Dlatego też ważność Eucharystii celebrowanej przy użyciu tejże anafory należało stwierdzić opierając się na argumentach nie historycznych, a doktrynalnych, bowiem z punktu widzenia katolickiej teologii Eucharystii, słowa ustanowienia są konstytutywną częścią anafory lub modlitwy eucharystycznej.

Historyczne porozumienie dotyczące Eucharystii pomiędzy Kościołem katolickim a Asyryjskim Kościołem Wschodu jest bez wątpienia jedyną taką decyzją podjętą przez Papieską Radę Promocji Jedności Chrześcijan,

²⁹ Na temat anafory zob. m.in.: E.C. Ratcliff, *The Original Form of the Anaphora of Addai and Mari*, „Journal of Theological Studies”, 30(1928–29), s. 223–232; B. Botte, *Problèmes de l’anaphore syrienne des Apôtres Addai et Mari*, „Oriens Christianus”, 10(1965), s. 89–106; W.F. Macomber, *The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari*, OCP, 32(1966), s. 335–371; tenże, *The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles*, OCP, 37(1971), s. 55–84; R.J. Galvin, *Addai and Mari Revisited. The State of the Question*, „Ephemerides Liturgicae” (EL), 87(1973), s. 838–414; J.-M. Sanchez Caro, *La anafora de Addai y Mari y la anafora maronita Sarrar: intento de reconstrucción de la fuente primitiva común*, OCP, 43(1977), s. 107–120; B.D. Spinks, *The Original Form of the Anaphora of the Apostles. A Suggestion in the Light of the Maronite Sharar*, EL, 91(1977), s. 146–161; tenże, *Eucharistic Offering in the East Syrian Anaphora*, OCP, 50(1984), s. 341–371; tenże, *Addai and Mari and the Institution Narrative. The Tantalizing Evidence of Gabriel Qatraya*, EL, 98(1984), s. 60–67; A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford 1992; B.D. Spinks, *Worship. Prayers from the East*, Washington D.C. 1993; *La genesi anaforica del racconto istituzionale alla luce dell’anafora di Addai e Mari: tra storia delle forme e liturgia comparata*, red. C. Giraudo, Roma 2013.

Kongregację Kościołów Wschodnich, Kongregację Doktryny Wiary oraz samego papieża Jana Pawła II³⁰. Ta decyzja mówi katolikom Kościoła Chaldejskiego, którzy spełniają podane warunki i otrzymują Komunię świętą podczas asyryjskiej eucharystii wykorzystującej anaforę Addaia i Marego, że przyjmują oni prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa, tak jak podczas eucharystii chaldejskiej, która to w przypadku rzeczony anafory zawiera dopisane słowa konsekracji³¹.

Brak słów ustanowienia

Z punktu widzenia katolickiej teologii Eucharystii doby średniowiecza, słowa ustanowienia są konstytutywną częścią anafory lub modlitwy eucharystycznej. Sobór Florencki w *Dekrecie do Ormian* stwierdza: „Formą tego sakramentu są słowa Zbawiciela, którymi On tego sakramentu dokonał; kapłan bowiem sprawuje ten sakrament, mówiąc o utożsamieniu z Chrystusem. Albowiem mocą samych słów substancja chleba przemienia się w ciało Chrystusa, a substancja wina w krew”³².

Ten sam sobór, w dekrecie adresowanym do jakobitów, charakteryzuje również słowa ustanowienia jako „formy słów, których w konsekracji ciała i krwi Pana święty Kościół Rzymski miał zawsze zwyczaj używać, opierając się o naukę i powagę Apostołów Piotra i Pawła”³³, bez możliwości jakiegokolwiek zmiany w sformułowaniu podanym przez sam Kościół. Mimo że Kościół nie ma żadnej władzy nad materią sakramentów, ma natomiast moc wiążącą w kwestii orzekania ich ważności: „ponieważ sakramenty są te same dla całego Kościoła i należą do depozytu wiary, tylko do najwyższej władzy kościelnej należy zatwierdzanie lub określanie wymogów do ich ważności”³⁴. Stąd też pada doktrynalne pytanie o ważność omawianej anafory.

Czy zatem słowa ustanowienia (forma) należą do warunków ważności, zgodnie z wymogami teologii katolickiej?

³⁰ Por. R. Taft, *Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001*, „Pro Unione Bulletin”, 63(2003), s. 16.

³¹ Zagadnienie dopisania słów ustanowienia w mszałach chaldejskim (1767), malabarskim (1774) oraz Misji anglikańskiej przy nestorianach (1890) – zob. C. Giraud, *L'anafora di Addai e Mari: banco di prova per la sistematica dell'eucaristia*, w: *La genesi anaforica...*, dz. cyt., s. 226–234.

³² BF VII, 285; DS 1321.

³³ BF VII, 287; DS 1352.

³⁴ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO), kan. 669.

Odpowiadając na to pytanie, komisja badająca omawiane zagadnienie zwróciła uwagę na następujące fakty.

Po pierwsze, należy zauważyć, że anafora Addaja i Mariego, jako jedna z najstarszych modlitw eucharystycznych, wyrasta nie ze średnio-wiecznych, ale z ówczesnych – starożytnych – regulacji liturgicznych. Została też utworzona z czystą intencją celebrowania Eucharystii w pełnej ciągłości z Ostatnią Wieczerzą, w posłuszeństwie nakazom Chrystusa i zgodnie z intencją Kościoła³⁵. Choć historia badań katolickich nad tradycjami liturgicznymi chrześcijańskiego Wschodu odrzucała w ogóle istnienie ważnego tekstu bez słów ustanowienia³⁶, profesor Robert Taft dodaje, że brak tej formuły nie jest przypadkiem odosobnionym, ale wpisuje się w formę anafor tego okresu. Należy tu podać za przykład choćby: pochodzącą z przełomu I i II wieku *Didache* – 9–10³⁷; *Konstytucje Apostolskie* (ok. 380 r.) – VII, 25, 1–4³⁸, apokryficzne *Dzieła Jana* (II/III w.) – 85–86, 109–110³⁹, *Męczeństwo Polikarpa* (zm. 167) – 14⁴⁰, czy etiopską *Anaforę Apostołów*⁴¹. Wydaje się zatem, że słowa ustanowienia są późniejszym embolizmem, czyli interpolacją, wstawką, do najwcześniejszych modlitw eucharystycznych⁴². Tezę tę zdaje się popierać inny wybitny współczesny liturgista, Cesare Giraud, który na pytanie, czy pierwotna eucharystia zawierała słowa Jezusa, odpowiada krótko, że jest to kwestia nierozstrzygnięta⁴³. Zaznacza on także, że zamiast mistagogicznego rozumienia tajemnicy przemiany, typowego dla pierwszego

³⁵ Por. *Provision Between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20011025_chiesa-caldea-assira_en.html [20.02.2014].

³⁶ Można tu przytoczyć opinię francuskiego orientalisty Eusèbe Renaudot: „Nam fuisse Liturgiā aliquam in qua omitterentur verba Christi, inauditum prorsus antiquitus, & contra omnium Ecclesiarum, imò & ipsius de qua agimus Nestorianae disciplinam, quae ex Theodori & Nestorii Liturgiis perspicue agnoscitur”. E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, vol. 2, Paris 1716, s. 579.

³⁷ *Sources chrétiennes* (SCh), 248, s. 180.

³⁸ SCh, 336, s. 52–55.

³⁹ A. Hänggi, I. Pahl, *Prex eucharistica*, vol. 1: *Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Freiburg 1998, s. 74–79

⁴⁰ F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica Graeca*, Brussels 1957, §1556; *The Acts of the Christian Martyrs*, red. H. Musurillo, Oxford 1972, s. 12–15.

⁴¹ G. Winkler, *A New Witness to the Missing Institution Narrative*, w: *Studia Liturgica Diversa. Essays in Honor of Paul F. Bradshaw*, red. M.E. Johnson, L.E. Phillips, Portland 2004, s. 117–128.

⁴² Por. R. Taft, *Mass Without the Consecration?...*, art. cyt., s. 18.

⁴³ Zob. C. Giraud, *Eucaristia per la Chiesa*, Roma 1989, s. 329.

milenium, wyrosła później metodologia „czystych i odrębnych idei”, charakteryzująca się opuszczeniem pierwotnych nawiązań do *lex orandi*. Mówiąc o mistagogii, można powołać się tutaj na św. Ambrożego, który w swym dziele *De sacramentis*, na pytanie o moment konsekracji przytacza całą centralną część kanonu, nie wskazując na żadne konkretne słowa⁴⁴. Przykładem wspomnianego późniejszego myślenia, domagającego się jasności i rozróżnienia, jest ojciec scholastyki, Piotr Lombard (zm. 1160), skupiający całą swoją uwagę na słowach konsekracji w wyodrębnionej i wyizolowanej z całości anafory formule⁴⁵. Oprócz anafory Addaja i Mariego, występuje jeszcze kilkanaście innych tego typu tekstów, gdzie słowa ustanowienia są albo nieobecne, albo też występują w formie niewyraźnej, embrionalnej⁴⁶.

Rzecz ma się podobnie w przypadku Kanonu Rzymskiego, którego struktura jest daleka od scholastycznego, hylomorficznego porządku, przez co bardziej odpowiada duchowi przedscholastycznej teologii łacińskiej Ojców Kościoła. Na początku bowiem Kanon nie cytuje słów ustanowienia, ale objaśnia ich znaczenie. Można powiedzieć, że raczej osadza te słowa w serii modlitw o uświęcenie i przyjęcie ofiary. Ponadto, niektóre modlitwy sprzed słów ustanowienia mówią o darach, jak gdyby były one już konsekrowane, z kolei teksty występujące po formule konsekrycyjnej mówią o nich jako jeszcze niekonsekrowanych. Nasuwa się zatem konkluzja, że w okresie przedscholastycznym nikomu nie przychodziło do głowy, by doszukiwać się swoistego „momentu konsekracji”, poza całością anaforycznej modlitwy nad darami⁴⁷.

Po drugie, warto też zauważyć, że Kościół katolicki uznaje Asyryjski Kościół Wschodu za prawdziwy Kościół lokalny, zbudowany na fundamencie ortodoksji wiary i sukcesji apostołskiej. Kościół ten zachował także nieumniejszoną wiarę w eucharystyczną obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina, oraz w ofiarny charakter Euchrystii⁴⁸.

⁴⁴ Por. Ambroży, *De sacramentis*, IV, 21–27, w: SCh, 25bis, s. 114–117. Zob. także Izydora z Sewilli, *De officiis ecclesiae*, I, 15, w: *Patrologia Latina* (PL), 83, s. 752n.

⁴⁵ Zob. PL, 192, s. 856–857.

⁴⁶ Zob. C. Giraud, *Eucaristia per la Chiesa*, dz. cyt., s. 350–359.

⁴⁷ Por. R. Taft, *Mass Without the Consecration?...*, art. cyt., s. 21.

⁴⁸ „Skoro więc Kościoły te mimo odłączenia posiadają prawdziwe sakramenty, szczególnie zaś, na mocy sukcesji apostołskiej, kapłaństwo i Eucharystię, dzięki którym są dotąd z nami związane najściślejszym węzłem, pewien współudział w czynnościach świętych (*communicatio in sacris*), w odpowiednich okolicznościach i za zgodą kościelnej władzy, jest nie tylko możliwy, ale i wskazany” (DE, n. 15).

Na zakończenie należy powiedzieć, że tak wschodnie, jak zachodnie anafory eucharystyczne, wyrażając to samo misterium, opierają się na innych teologicznych, rytualnych i językowych tradycjach. Słowa ustanowienia w anaforze Addaja i Mariego nie są w niej obecne *ad litteram*, ale raczej rozproszone na euchologijny sposób, a więc zintegrowane z modlitwami dziękczynnymi, sławiącymi i wstawienniczymi⁴⁹.

Prośba o dopuszczenie do Eucharystii pomiędzy Kościołem Chaldejskim a Asyryjskim Kościołem Wschodu jest związana ze szczególną sytuacją geograficzną oraz społeczną, w jakiej znajdują się dziś wierni tych Kościołów. Z powodu licznych i różnych dramatycznych okoliczności, wielu asyryjczyków oraz chaldejczyków musiało opuścić swoje kraje i wyemigrować do Australii czy Stanów Zjednoczonych. Zatem z racji pastoralnych, nie zawsze jest możliwe, aby w tak rozproszonej diasporze byli osiągalni duchowni obu Kościołów wielu chaldejczyków oraz asyryjczyków jest skonfrontowanych z sytuacją konieczności pastoralnej w związku z udzielaniem sakramentów. Stosowne regulacje informują, że gdy zajdzie taka potrzeba, wierni asyryjscy mogą przyjąć Komunię świętą w Kościele chaldejskim, oraz chaldejczycy, w przypadku, gdy nie ma możliwości uczestnictwa w liturgii katolickiej, mogą przyjąć komunię świętą w Asyryjskim Kościele Wschodu. W takich przypadkach duchowni asyryjscy oraz chaldejscy powinni sprawować Eucharystię zgodnie z liturgicznymi przepisami oraz zwyczajami własnego Kościoła, w szczególności w aspekcie użycia anafor⁵⁰.

⁴⁹ Tekst anafory zawiera bezpośrednie nawiązanie do Ciała i Krwi Chrystusa w następujących słowach: „Ty, Panie, w Twoim [wielkim] miłosierdziu, którego nie potrafimy wyrazić, racz pamiętać o wszystkich prawych i sprawiedliwych ojcach, którzy spodobali się Tobie we wspomnieniu Ciała i Krwi Chrystusa Twojego, które ofiarujemy Tobie na Twoim czystym i świętym ołtarzu, jak Ty nas pouczyłeś...”; wspomnienie Jego życiodajnej męki, śmierci i zmartwychwstania: „Przeto i my, Panie, słudzy Twoi słabi i ułomni i nędzni, którzy zgromadzeni jesteśmy i stoimy przed Tobą w tej godzinie, otrzymaliśmy w tradycji figurę, która pochodzi od Ciebie, skoro z weselem radujemy się i chwalimy, i wywyższamy i wspominamy i dopełniamy to wielkie i budzące lęk misterium męki i śmierci i zmartwychwstania Pana naszego Jezusa Chrystusa”; a także odnosi się do eucharystycznej ofiary o przebaczenie grzechów, oraz wyraża eschatologiczny wymiar celebracji Eucharystii: „Niech przyjdzie, Panie, Twój Duch Święty, i spocznie na tej ofierze Twoich sług, i pobłogosławi i uświęci ją, aby była dla nas, Panie, na darowanie win i odpuszczenie grzechów, i na wielką nadzieję wskrzeszenia umarłych, i na nowe życie w Królestwie Niebios z wszystkimi tymi, którzy spodobali się Tobie”. Cały tekst anafory w języku polskim – zob. H. Paprocki, *Wieczerza mistyczna*, Warszawa 1988, s. 277–282.

⁵⁰ CCEO, kan. 674.

* * *

Ostatnia dekada pontyfikatu Jana Pawła II bardzo wyraźnie naznaczona była jego troską o dialog z Kościołami tradycji syryjskiej, który do tej pory pozostawał w cieniu rozmów Rzymu z Konstantynopolem. Zarówno *Wspólna Deklaracja*, jak i sprawa ważności anafory Dadaja i Mariego są bardzo ważnymi krokami podjętymi przez oba Kościoły, zmierzającymi do wyjaśnienia historycznych zaszłości. Decyzje te powinny mieć znaczenie nie tylko na polu duszpasterskim w relacjach pomiędzy Kościołem asyryjskim i chaldejskim, czy być kolejnym w kolekcji ekumenicznym „trofeum”, ale nade wszystko znaleźć odzwierciedlenie w nauczaniu i teologicznej świadomości tak Wschodu, jak i Zachodu.