



Wprowadzenie do rytu hiszpańsko-mozarabskiego

Introduction to the Hispanic-Mozarabic Rite

KRZYSZTOF POROSŁO 

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, krzysztof.poroslo@upjp2.edu.pl

PIOTR ROSZAK 

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, piotrroszak@umk.pl

Streszczenie: Niniejszy artykuł ma charakter prezentacji najważniejszych informacji dotyczących rytu hiszpańsko-mozarabskiego i w tym sensie stanowi wprowadzenie do tej tradycji liturgicznej oraz *editorial* numeru czasopisma „Verbum Vitae”, który jest poświęcony własnej liturgii Kościoła hiszpańskiego. Artykuł został podzielony na dwie zasadnicze części. Pierwsza stanowi syntetyczną historię kształtowania się i rozwoju rytu hiszpańsko-mozarabskiego. Przy tej okazji zostały również wyjaśnione różne nazwy rytu, z którymi można się spotkać w literaturze przedmiotu. Ze względu na to, iż najlepiej poznawać charakterystyczne cechy danego rytu przez odniesienie do sakramentu Eucharystii, druga część jest prezentacją i komentarzem do *ordo missae*, aktualnie obowiązującego *Missale Hispano-Mozarabicum*.

Słowa kluczowe: ryt hiszpańsko-mozarabski, ryt wizygocki, liturgia hiszpańska, *Missale Hispano-Mozarabicum*, św. Izidor z Sewilli

Abstract: The article presents the most important information on the Hispanic-Mozarabic rite, and in this sense it is an introduction to this liturgical tradition and an *editorial* of the volume of the journal “Verbum Vitae,” which is dedicated to the Spanish Church’s own liturgy. The article is divided into two main parts. The first is a synthetic history of the formation and development of the Hispanic-Mozarabic rite. In this regard, various definitions of this rite that can be encountered in the literature on the subject are also explained. Since the characteristic features of a particular rite are best learned by reference to the sacrament of the Eucharist, the second part is a presentation of and commentary on the *ordo missae* of the *Missale Hispano-Mozarabicum* currently in force.

Keywords: Hispanic-Mozarabic rite, Visigothic rite, Spanish liturgy, *Missale Hispano-Mozarabicum*, St. Isidore of Seville

W miejsce klasycznego słowa wstępnego (*editorial*) prezentującego artykuły składające się na bieżący numer czasopisma „Verbum Vitae” redaktorzy numeru postanowili napisać dłuższy tekst, będący wprowadzeniem do rytu hiszpańsko-mozarabskiego. W tej decyzji towarzyszyły nam dwa motywy: (a) przekonanie, że wśród polskiego grona teologów (nie tylko liturgistów) liturgia hiszpańsko-mozarabska jest słabo albo w ogóle nieznaną; (b) brak w języku polskim syntetycznej, a równocześnie wykraczającej poza ramy encyklopedycznej notki, prezentacji tego rytu. Dlatego też w niniejszym artykule wprowadzającym zostaną przedstawione dwa zagadnienia: (a) krótka historia rytu hiszpańsko-mozarabskiego, przy okazji czego zostaną wyjaśnione różne nazwy tego rytu, z którymi można się spotkać w literaturze przedmiotu;

(b) aktualne *ordo missae* rytu hiszpańskiego – ze względu na to, że dany ryt najlepiej można poznać i zrozumieć przez odniesienie do obrzędów Mszy Świętej jako najważniejszego sakramentu. Nie jest to zatem artykuł badawczy, mający na celu wnieść coś nowego do studium liturgicznej tradycji Półwyspu Iberyjskiego, a jedynie syntetyczna prezentacja podstawowych informacji o tej liturgii. Równocześnie wszystkich zainteresowanych pogłębieniem tematu odsyłamy do załączonej na końcu artykułu bibliografii, a nade wszystko do pięciu pozycji, które stanowią najpełniejsze wprowadzenie do własnej liturgii Kościoła hiszpańskiego: w języku hiszpańskim – monografie: *Liturgia hispano-mozárabe* Adolfo Ivorrry (2017), *Liturgia hispánica* Jordi Pinella (1998) i wieloautorska *Curso de liturgia hispano-mozárabe* pod redakcją Juana Miguela Ferrera Grenesche (1995); w języku polskim – publikacja *Mozarabowie i ich liturgia* Piotra Roszaka (2015) oraz artykuł *Bogactwo anafor(y) rytu hiszpańsko-mozarabskiego* Krzysztofa Porosły (2024).

1. Historia rytu hiszpańsko-mozarabskiego

Ryt hiszpańsko-mozarabski do historii przeszedł głównie za sprawą roli, jaką odegrał w hiszpańskiej rekonkwiecie i kulturze mozarabskiej, uchodząc nawet za *supersitio toletana* w oczach zachodniego chrześcijaństwa, gdy po oswobodzeniu Toledo z rąk muzułmańskich w 1085 roku przypomniano sobie o pierwotnej liturgii sprawowanej na Półwyspie Iberyjskim. Historia rytu hiszpańskiego – niekiedy określanego także jako liturgia wizygocka, gocka, mozarabska, toledańska – sięga jednak zdecydowanie dalej niż okres dominacji muzułmańskiej, która rozpoczęła się w 711 roku przekroczeniem Cieśniny Gibraltarskiej przez wojska arabsko-berberskie wodza Tarika ibn Zijada i upadkiem królestwa Wizygotów ok. 716 roku. To tradycja liturgiczna sięgająca korzeniami czasów apostołskich, której wielki rozkwit w postaci tekstów eucharystycznych i wpływu na inne tradycje (np. gallikańskie) przypadł na VI–VII wiek, a więc epokę wielkich synodów w Toledo oraz ojców hiszpańskich. Jej znaczenie nie redukuje się jednak do okresu, w którym odegrała ona rolę dla utrzymania tożsamości chrześcijańskiej na terenach podbitych przez muzułmanów, ale sięga korzeniami czasów apostołskich, choć źródła, na podstawie których rekonstruuje się historię tego rytu, pochodzą z VII–VIII wieku, przekazywane są także w kodeksach z Galia Narbonense z VIII–XII wieku i przepisywane w Toledo głównie w XIV wieku (por. Sánchez Domingo 2013, 217).

1.1. Skąd pochodzi ryt hiszpański?

Wśród badaczy nie panuje zgoda co do pochodzenia rytu hiszpańskiego. Niektórzy, jak Alexander Lesley SJ (Arocena 2014), wskazywali na to, że wywodził się z tradycji

liturgicznych Azji Mniejszej, związanych z osobą św. Jana Apostoła, która następnie została przeniesiona przez św. Ireneusza do Galii i stamtąd do Iberii. Inni zaś wskazują na wspólne korzenie obu liturgii – gallikańskiej i hiszpańskiej, często traktowanej jako „siostrzane” – w postaci tradycji proveniencji północnoafrykańskiej, ukształtowanej na dziedzictwie syryjsko-etiopskim. Mogą o tym świadczyć konkretne rozwiązania przestrzeni liturgicznej (zwłaszcza „zasłony”, na które wskazują miniatury Beato z Liébany), ale także kult świętych afrykańskich, jak np. św. Cypriana z Kartaginy, czy odwołania do teologii pisarzy z Afryki Północnej. Jednocześnie proveniencja rytu nie może być bez związku z pytaniem o korzenie chrześcijaństwa na Półwyspie Iberyjskim: czy stało się to dzięki tzw. mężom apostołskim wysłanym z Rzymu przez św. św. Piotra i Pawła, czy też dzięki wspólnotom północnoafrykańskim po drugiej stronie Cieśniny Gibraltarskiej.

Nie ulega jednak wątpliwości, że ryt hiszpański nosi na sobie ślady tradycji apostołskich z pierwszych wieków chrześcijaństwa, choć zostały one inkulturowane do realiów i sytuacji społecznych zarówno miejsc transmisji rytu, jak i własnej historii prowincji rzymskich na Półwyspie Iberyjskim. Jak wskazuje Ferrer Grenesche, konfiguracja rytu rozpoczęła się jeszcze przed pojawieniem się Wizygotów, a znaczącą rolę odegrały pierwsze synody prowincjalne, jak Synod w Elwirze w 306 roku, czy powstające wówczas szkoły egzegezy biblijnej. Nie bez znaczenia było także świadectwo męczenników hiszpańskich czy wysiłki związane z zebraniem nauczania soborów i synodów (Ferrer Grenesche 2006, 1–17). W tym klimacie powstają pierwsze teksty euchologiczne rytu hiszpańskiego, w których można wyczuć ów szczególny kontekst historyczny i teologiczny (por. Aldama 1970).

Wraz z obecnością Wizygotów wzmocnione zostają wpływy bizantyjskie, o czym świadczą nie tylko ożywione kontakty kulturalne i polityczne z Konstantynopolem, ale również obecność wielu terminów greckich w rycie hiszpańskim (np. *trishagion*), odniesień do antyfon koptyjskich, mozaiki cytatów z Ewangelii odczytywanych w czasie liturgii, aklamacji na zakończenie błogosławieństwa paschału w Wigilię Paschalną, zamykanie chrzcielnicy na początku wielkiego postu (por. Carrero Santamaria, Hornby, and Maloy 2023), obecne w liturgii antiocheńskiej, czy form takich jak ofiarowanie darów nawiązujące do „wielkiego wejścia” z liturgii wschodnich czy proklamacja *Sancta Sanctis* przed udzieleniem Komunii Świętej¹.

1.2. Kształtowanie się rytu w epoce wizygockiej

Po upadku imperium rzymskiego na zachodzie w 476 roku rozpoczyna się epoka najazdów ludów germańskich, rozdrobnienia struktur społecznych i migracji na dużą skalę. Na Półwyspie Iberyjskim pojawiają się Wizygoci, którzy choć wcześniej przyjęli arianizm, to podobnie jak Suewowie w V wieku przechodzą na ortodoksję

¹ Szerzej na ten temat: Janeras 1995; Morín de Pablos and Barroso Cabrera 1999.

nicejską w 589 roku, w czasie III Synodu w Toledo, gdy król Rekkared porzuca arianizm na rzecz katolicyzmu. Znajduje to swoje odbicie w tekstach euchologicznych rytu, które odzwierciedlają odrzucenie arianizmu i jego adopcjonistycznego ducha, podkreślając ortodoksję chrystologiczną, oraz w rytach stosowanych w *Liber Ordinum* (np. jak pojednanie i ponowne przyjęcie na łono Kościoła wcześniej wyznającego arianizm). Sposoby celebracji liturgii z tamtego czasu zostały przekazane przez kanony zwoływanych wówczas synodów, ale także znajdują wyraz w pismach wybitnych teologów tamtego czasu, m.in. św. Izydora z Sewilli i jego *De ecclesiasticis officiis* czy *Regula monachorum*, ale także regułach św. Marcina i Fruktuoza z Bragi. Choć zawierają one szereg wskazówek dotyczących porządku celebracji, poszczególnych części liturgii, to jednak nie znamy wielu rubryk, które dostarczyłyby informacji odnośnie do gestów celebransa, stroju czy innych elementów (por. Fresnillo Ahijón and Ivorra 2011). Uzupełnieniem tego mogą być badania archeologiczne (por. Godoy Fernández 1991) oraz zachowane formy kształtowania się przestrzeni celebracji, która zachowuje strukturę trójdzielną (por. Carrero Santamaría and Rico Camp 2015).

Powstanie euchologii hiszpańskiej było możliwe dzięki nie tylko kulturze rzymskiej, ale także humanizmowi łańcińskiemu wizygockiemu, który rozkwita po porzuceniu arianizmu, a który wydał postaci takie jak: św. Izydor z Sewilli, św. Braulion z Saragossy czy św. Ildefons z Toledo. Nie bez znaczenia na kształt rytu były kontrowersje teologiczne tamtego czasu, by wspomnieć polemikę z pryscylianizmem czy adopcjanizmem – zwłaszcza ten ostatni stał się w późniejszym czasie podstawą do nieuzasadnionych oskarżeń wobec rytu ze strony zwolenników romanizacji. Liturgia była dla ojców hiszpańskich skutecznym narzędziem wprowadzania w życie wiary, stąd nosi ona ślad głębokiej teologii, którą budowały takie postaci, obok wspomnianych już wyżej, jak: Justo de Urgell (VI wiek), św. Leander z Sewilli (zm. 600), Piotr z Lleida (VII wiek), Konancjusz z Palencji (poł. VII wieku), św. Eugeniusz II z Toledo (zm. 657) czy św. Julian z Toledo (zm. 690). Jeszcze innym źródłem wiedzy na temat liturgii hiszpańskiej mogą być wspomniane już miniatury, gdzie pojawiają się szczegóły dotyczące ornamentyki ołtarzowej (jak np. słynne korony wotywnie), przestrzeni liturgicznej czy symboliki samej celebracji (por. Bango 1997).

Szczególne znaczenie dla ujednoczenia rytu ma IV Synod w Toledo (633), który stawiał na ujednoczenie form celebracji w różnych prowincjach hiszpańskich, czego wyraz mogą stanowić *libelli* redagowane przez biskupów wizygockich. Jak można jednak sądzić z późniejszych kanonów synodalnych, to dzieło nie zostało zrealizowane w całej rozciągłości, choć gdy w 711 roku następuje inwazja arabska i zmienia się ustrój polityczny, ryt hiszpański jest już ukształtowany w swoich zasadniczych zrębach. Jednocześnie otwiera się na wpływy innych liturgii – aleksandryjskiej, antiocheńskiej, syro-chaldejskiej, ale także z Galii, Mediolanu czy Rzymu – aby w ten sposób pozostać głęboko wpisany w powszechną tradycję Kościoła, pozostając wiernym swoim korzeniom (Roszak 2015, 120).

Zanim jednak do tego doszło, ryt rozwijał się na bazie dwóch tradycji, w historiografii nazywanych A i B. Pierwsza z nich obejmuje praktykę celebracji związaną z Toledo i parafiami św. św. Eulalii, Łukasza i Sebastiana, zachowując szereg archaizmów z czasów kodyfikacji abpa Juliana z Toledo. O drugiej z tradycji, zwanej także izydoriańską, ze względu na korzenie sewilijskie, mogą świadczyć manuskrypty z uproszczoną wersją celebracji tej liturgii, a przechowywane w innych parafiach toledańskich św. św. Justy i Rufiny, Torkwata i Marka (datowane na XIII–XIV wiek) (Pinell 1998, 40). Znalazły się tam i tworzyły podwójną tradycję celebracji z racji emigracji do Toledo pod koniec IX wieku chrześcijan z południa, ale także zachowują one pewne archaizmy, jak np. *lucernarium* na rozpoczęcie nieszporów (Janini 1982, 153). Późniejsza reforma Cisneros opowiedziała się za tradycją B, która przetrwała także we współczesnym *ordo missae* odnowionego rytu hiszpańskiego, gdzie jednak tradycja sewilijska została wzbogacona odniesieniami do tradycji A (por. Boynton 2022).

W budowaniu przestrzeni celebracji można zauważyć archetypiczny wpływ Namiotu Spotkania (jego opisu z Pięcioksięgu) i samej świątyni jerozolimskiej, odczytywanych jednak z perspektywy Księgi Apokalipsy, która istotnie wpłynęła na kształtowanie się liturgii i samoświadomość chrześcijan tamtego czasu (o czym może świadczyć komentarz Beato z Liébany) (por. Roszak 2012). Niektórzy wiążą to z faktem wpływu wspólnot żydowskich w rzymskiej *Hispania*, które były punktem wsparcia ewangelizacji, i jak się podkreśla – niektóre praktyki liturgiczne mogły być nawet przez pewien czas wspólne.

1.3. Mozarabowie i przywileje dotyczące rytu hiszpańskiego

Po zwycięskiej kampanii wojsk muzułmańskich rozpoczyna się okres politycznej i kulturowej dominacji arabskiej, który jednak nie kończy rozwoju rytu hiszpańskiego. Chrześcijanie zyskują możliwość funkcjonowania w nowych realiach politycznych, pozwala się na celebracje, choć ogranicza się życie religijne, np. nie pozwala się na budowę nowych świątyń, wprowadza podatek kościelny, reguluje pory celebracji m.in. pogrzebów (por. Roszak 2016). Zaczyna się czas, w którym miesza się okres współistnienia z okresem prześladowań czy nawet pogromów chrześcijan, rywalizacji intelektualnej i teologicznej z islamem, a przykład stanowią Alvaro z Kordoby (zm. 861) i męczennicy, którzy ponieśli śmierć z powodu podejmowanej polemiki teologicznej, kwestionującej zasady islamu. W tym czasie pojawiają się nowe święta w kalendarzu oraz odpowiadające im Msze Święte, a wśród zasłużonych dla rozwoju rytu znajdują się abp Toledo Cixila, św. Wincenty z Kordoby (810) oraz Salvo (963), opat klasztoru z Albeldy w La Rioja.

Z powodu opresyjnej polityki władz muzułmańskich wielu chrześcijan, którzy początkowo przyjmowali kulturę arabską, ale posługiwali się łaciną jako językiem rytu i tożsamości religijnej, udawało się do królestw chrześcijańskich z północy

Iberii, przynosząc ze sobą tradycje arabskie. W ten sposób tworzą się trzy tradycje celebracyjne, nawiązujące do wcześniejszych A i B, a które wiążą się z centrami emigracyjnymi, do których trafili chrześcijanie z południa. Z jednej strony nadal utrzymywała się tradycja konserwatywna związana z Toledo, umiejscowiona w Królestwie León, a z drugiej tradycja kastylijsko-leonińska, aktywna w Sahagún czy klasztorze w Silos, oraz tradycja riojana powiązana z klaszturem San Millán de la Cogolla.

Z racji odebranej roli społecznej i politycznej, gdy postępuje odzyskiwanie terenów Półwyspu Iberyjskiego z rąk muzułmanów, a zwłaszcza po wyzwoleniu Toledo w 1085 roku, Mozarabowie otrzymują przywileje dotyczące możliwości celebracji rytu, choć jednocześnie trwały procesy zastępowania dawnego rytu wizygockiego rzymskim. Gdy postępową rekonkwista Półwyspu, jednym z warunków poddania się kolejnych terenów była rezygnacja z rytu hiszpańskiego i przyjmowanie rzymskiego.

1.4. Romanizacja i zawieszenie rytu

Ryt hiszpański pozostał żywym w ośrodkach chrześcijańskich na północy (np. w Galicji) oraz terenach zajętych przez Arabów, natomiast na granicy Pirenejów zaczęto z czasem przechodzić na ryt pregregoriański, a potem rzymski. To proces, który stopniowo obejmował Iberię od północy, ale Nawarra i Asturia postawiły na wierność tradycji wizygockiej jako znak własnej tożsamości. Te procesy warto widzieć w kontekście rozwoju tradycji karolińskiej, która zaczyna zauważać w liturgii hiszpańskiej przejawy heretyckich teologii, zwłaszcza adopcjanizmu i pryscylianizmu (por. Rivera 1980), choć paradoksalnie to właśnie liturgia hiszpańska nacechowana była praktykami idącymi w kontrze do pryscylianizmu, np. odrzucając pokutny charakter adwentu czy nie świętując Wigilii (co wyjaśnia, dlaczego nie ma Mszy Świętej Wigilii Narodzenia Pańskiego w rycie hiszpańskim). Zarzuty zaczęły także nadchodzić z Rzymu, o czym mogą świadczyć dwie misje papieskie podjęte w celu sprawdzenia ortodoksyjności rytu: w X wieku przez prezbitera Zanellusa i wiek później przez kard. Hugo Candido. Kościół hiszpański wysłał do Rzymu swoich wysłanników z księgami liturgicznymi, które oczyściły tradycję liturgiczną ze stawianych zarzutów.

Jednocześnie postępująca romanizacja wiąże się z ruchem reformatorskim w Kościele zachodnim w XI wieku, zmierzającym do centralizacji w obliczu anarchii i ukrócenia nadużyć (także w liturgii), potem wzmacnianym przez papieży Aleksandra II i Grzegorza VII, a także reformą kluniacką, gdyż to właśnie mnisi z klasztorów tej obserwacji odegrali ważną rolę w realizacji postulatów tej reformy (a jej wyrazem był także rozwój *camino de Santiago*) (por. Isla Frez 2023). Romanizacyjne trendy docierają do Hiszpanii od północy, począwszy od Aragonii (zwłaszcza słynny klasztor San Juan de la Peña), gdzie po raz ostatni modlono się w rycie hiszpańskim w 1071 roku, przez Nawarrę (abolicja rytu nastąpiła w 1076 roku) do Kastylii i León,

co jednak powoduje opór ze strony lokalnego duchowieństwa. Dlatego wprowadzanie rytu rzymskiego najpierw ogranicza się do klasztorów i katedr (które na mocy Synodu w Coyanza w 1050 roku mogą wybierać ryt rzymski), aby następnie za króla Alfonsa VI i na mocy Synodu w Burgos (1080) zawiesić ryt hiszpański i zastąpić go rzymskim. Wiąże się to ze zmianą nie tylko w celebracji, układzie poszczególnych obrzędów czy eucharystii, ale także wywołuje przemiany kulturowe (widoczne np. w porzuceniu pisma wizygockiego), jak i teologiczne (np. w eklezjologii). Jednakże trzeba przyznać, że asymilacja rytu rzymskiego dokonywała się na bazie próby adaptacji do poprzedniego rytu (jak o tym mogą świadczyć np. sakramentarze z Vich i Ripoll czy tzw. *Pontyfikał z Rody*) (por. Barriga Planas 1975).

Gdy dokonują się te procesy unifikacyjne na północy Półwyspu Iberyjskiego, na terenach zajmowanych jeszcze przez muzułmanów chrześcijanie w zamian za specjalny podatek mogli nadal sprawować kult w rycie hiszpańskim, zyskując miano „mozarabów”, a więc „podobnych do Arabów”, choć określenie to pochodzi nie od muzułmanów (dla których pozostali najczęściej „ludźmi Księgi”, jak zbiorczo określano Żydów i chrześcijan), ale od chrześcijan z królestw północnych. Podobieństwo dotyczyło strony zewnętrznej, zanurzenia w kulturę arabską, język i sposób myślenia, natomiast liturgia była sprawowana w języku łacińskim i to ona wydatnie przyczyniła się do zachowania tożsamości. Jednak to właśnie ta grupa społeczna – mozarabów okaże się kluczowa dla odzyskania Toledo w 1085 roku i dlatego król Alfons VI, ku niezadowoleniu Rzymu, pozwoli sześciu parafiom w Toledo na odprawiane liturgii wedle poprzedniego zwyczaju mozarabskiego. Choć z tym królewskim przywilejem będzie próbował skończyć abp Bernard z Sahagún, związany z Cluny, to jednak okaże się on na tyle trwały, że przez kolejne stulecia praktyka ta utrzyma się w Toledo.

1.5. Reformy i odnowa rytu w XX wieku

W obliczu słabnącego znaczenia i upadku rytu hiszpańskiego, gdy groziło realne niebezpieczeństwo utraty ciągłości sprawowania rytu, głównie z braku duchownych i spadającej liczby wspólnot mozarabskich, cieszących się do tej pory specjalnymi przywilejami, a także jakości ksiąg liturgicznych przywróceniem i skodyfikowaniem dawnego rytu zajął się abp Toledo Francisco Ximénez de Cisneros. W 1495 roku ustanowił 13 kanoników w kaplicy Corpus Christi przy katedrze w Toledo dla codziennego sprawowania kultu w rycie hiszpańskim (por. Ferrer Grenesche 2017), prowadząc równoległe prace nad zebraniem i uporządkowaniem ksiąg liturgicznych tego rytu. Każda z parafii sprawowała wówczas liturgię według własnego zwyczaju, a śpiewy mozarabskie, przekazywane ustnie, powoli popadały w niepamięć, zaś dostępne kodeksy z muzyką pozostawały – z racji braku interwałów przy zapisie neumowym – praktycznie nie do odczytania: jedynie 21 z wówczas istniejących pozwalało na zrekonstruowanie śpiewu. Jednocześnie coraz większą trudność sprawiało

odczytywanie tekstów zapisywanych pismem wizygockim, a liturgia w rycie mozarabskim sprawowana była sporadycznie, co groziło realnym wyginięciem rodzimej tradycji. W jej ratowaniu szczególną rolę odegrał kanonik Ortiz oraz proboszcz parafii św. św. Justy i Rufiny, przez co reforma Cisneros w dużej mierze – choć nieświadomie – utrwaliła tradycję B w dalszej historii celebracji tego rytu. W ten sposób w 1500 roku ukazał się *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum mozarabe*. Warto podkreślić, że określenie *mixtum*, pojawiające się w tytule, oznacza obecność w księdze wszystkich elementów, błogosławieństw, antyfon, responsoriów, czytań mszalnych.

Mszał ten ponownie został wydany w 1755 roku przez szkockiego jezuitę Lesleya (por. Arocena 2014) i został zamieszczony w *Patrologia Latina* (PL 85). Z racji wyczerpania się kopii mszału w edycji kard. Cisnerosa pod koniec XVIII wieku powrócono do próby wydania kolejnej jego edycji, ale już z poprawkami na bazie starożytnych kodeksów, którego dokonano w czasie, gdy arcybiskupem Toledo był kard. Francisco Antonio de Lorenzana. Nie ograniczono się jedynie do mszału, gdyż kardynał najpierw w 1775 roku opublikował „Brewiarz Gotycki” (por. PL 86), a dopiero w 1804 roku *Missale Gothicum secundum regulam beati Isidori Hispalensis episcopi*.

W XX wieku na mocy postanowienia Soboru Watykańskiego II zawartego w *Sacrosanctum Concilium* (nr 4), który przywracał godność i znaczenie rytom wcześniej godziwie ustanowionym, a które winny zostać przejrane i udostępnione ludowi Bożemu, podjęto się próby rewizji i odnowy rytu hiszpańskiego. Tak się stało za pontyfikatu św. Jana Pawła II, który wyraził zgodę na sprawowanie rytu w Hiszpanii, a komisja ustanowiona przez arcybiskupa Toledo Marcelo Gonzáleza Martína przygotowała księgi mszalne do sprawowania odnowionego rytu hiszpańskiego. W latach 1991–1994 wydano dwa tomy *Missale Hispano-Mozarabicum: De Tempore* i *De Sanctis*, a w okresie 1991–1995 dwa odpowiadające im tomy lekcjonarza: *Liber commicus*². Aktualnie obowiązujący mszał zawiera czasami dwa formularze na poszczególne dni liturgiczne oznaczone jako *annus primus* i *annus secundus* (używane w kolejnych latach naprzemiennie), które odzwierciedlają dwie tradycje manuskryptów zawierających euchologię hiszpańską (por. Pinell 1998, 39–40; Roszak 2015, 41). Jak już wspomnieliśmy, mszał kard. Cisnerosa brał pod uwagę jedynie tradycję B, która również jest podstawą dla *ordo missae* i większości formularzy nowego mszału. Jest on jednak uzupełniony o formularze pochodzące z tradycji A, które stanowią tzw. drugi rok dla celebracji.

² Nazwa pochodzi od łacińskiego słowa *comes*, które dosłownie znaczy „towarzysz”, ponieważ odpowiednie perykopy „towarzyszą” celebracji eucharystycznej (Pinell 1998, 41).

2. Struktura obrzędów Mszy Świętej w rycie hiszpańsko-mozarabskim

Na podstawie informacji zawartych w dziele *De ecclesiasticis officiis* św. Izydora z Sewilli powszechnie uważa się, że już w jego epoce, czy trochę później za czasów św. Juliana z Toledo, obrzędy Mszy Świętej rytu mozarabskiego były zasadniczo ukształtowane i nie przechodziły większych zmian (por. Pinell 1998, 158). Dotyczy to przede wszystkim tzw. siedmiu³ modlitw zmiennych formularza, o których wspomina biskup Sewilli (*De ecclesiasticis officiis*, I, 15). Nie jest to jednak całkowicie prawda, że struktura Mszy Świętej od tego czasu się nie zmienia, gdyż opis Izydora jest na tyle nieprecyzyjny, że pozostawia wiele przestrzeni do interpretacji i przy zestawieniu go ze strukturą Mszy Świętej w mszałach kard. Cisnerosa (PL 85) albo kard. Lorenzany (Madryt 1804) znajdujemy potwierdzenie dla dalszego rozwoju *ordo missae*, choć nie są to zmiany bardzo istotne. Odnowiony po Soborze Watykańskim II mszał hiszpański nie wprowadza, co do struktury *ordo missae*, żadnych istotnych zmian. Ona będzie dla nas podstawą do prezentacji obrzędów Mszy Świętej rytu hiszpańskiego. Bez wątpienia najważniejszą cechą charakterystyczną tego rytu jest liczba zmiennych modlitw w zależności od dnia celebracji, co sprawia, iż prawie każdy dzień liturgiczny posiada swój własny, bardzo oryginalny formularz, czasami wręcz w dwóch wariantach według tradycji A i B.

Szczegółowe omówienie *ordo missae* liturgii hiszpańsko-mozarabskiej można znaleźć w *Prenotandos*, czyli wprowadzeniu do *Missale Hispano-Mozarabicum*, które byłoby odpowiednim *Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego*. W numerze 21. *Prenotandos* wskazują, że Mszę Świętą rytu hiszpańskiego możemy podzielić zasadniczo na trzy części: (a) Liturgię słowa; (b) Modlitwę eucharystyczną; (c) Obrzędy Komunii Świętej. Strukturę tę uzupełnimy o obrzędy wstępne oraz tzw. obrzędy przejścia (offertorium, dyptyki i znak pokoju) między liturgią słowa a liturgią eucharystyczną.

2.1. Obrzędy wstępne

Ryt hiszpański charakteryzuje się olbrzymim bogactwem teologiczno-poetyckim eucharystii oraz surowością i skromnością innych elementów rytualnych. Widać to szczególnie w obrzędach wstępnych, które wprowadzono w tej liturgii dopiero w 2 poł. VII wieku, a w tradycji B w ogóle się je pomija w czasie obchodów feriałnych oraz niedziel wielkiego postu (*Prenotandos* 23). W czasie procesji wejścia zmierzającej do ołtarza wykonywany jest śpiew *Praelegendum*, który nosi tę samą nazwą

³ Félix María Arocena wskazuje, że symbolika liczby siedem jest jedną z cech charakterystycznych rytu hiszpańskiego, m.in.: siedem obrusów na ołtarzu, siedem części, na które pierwotnie łamano chleb eucharystyczny (obecnie dziewięć), siedem *Amen* pierwotnie wypowiedzianych przez wiernych w czasie recytacji *Ojciec nasz* (obecnie osiem), siedem modlitw tworzących formularz mszalny u św. Izydora (Arocena 2010, 10).

w liturgii gallikańskiej, nazywanej często siostrą (nawet siostrą bliźniaczką) liturgii mozarabskiej. Mimo iż nazwa tego śpiewu oznacza śpiew poprzedzający czytania, to bez wątplenia spełnia on rolę śpiewu towarzyszącego procesji wejścia. Jest on wykonywany jedynie podczas świąt i uroczystości okresu zwykłego, co może świadczyć, że pierwotnie procesji wejścia w rycie hiszpańskim w ogóle nie towarzyszył żaden śpiew i odbywała się ona w ciszy (Roszak 2015, 120).

W liturgii hiszpańskiej śpiew hymnu *Gloria in excelsis* również wprowadzono dość późno, prawdopodobnie w 2 poł. VII wieku i wykonywany jest w Mszach Świętych niedzielnych oraz świątecznych (*Prenotandos* 28). W szczególnych okolicznościach, głównie w czasie uroczystości, z wyjątkiem okresu wielkiego postu, odśpiewany zostaje *Trishagion*. Zachowały się formuły po łacinie, grecku bądź równocześnie po łacinie i grecku (*Prenotandos* 30).

Obrzędy wstępne dopełnia *Oratio Post Gloriam*, pierwsza z siedmiu modlitw zmiennych, która odpowiada rzymskiej kolekcie. Jej nazwa nie jest przypadkowa, gdyż nie tylko chce powiedzieć o kolejności chronologicznej następujących po sobie elementów rytualnych, ale wskazuje, że treść tej euchologii niejednokrotnie będzie nawiązywała do śpiewu *Gloria* lub *Trishagionu*, które wcześniej były wykonane (*Prenotandos* 32). Oracja ta ma charakter konstytuujący zgromadzenie oraz zebrania intencji i modlitw, które wierni przynoszą ze sobą na celebrację (*Prenotandos* 31).

2.2. Liturgia słowa

Zanim rozpocznie się liturgia słowa celebrans podchodzi do ołtarza, całuje go i pozdrowia wiernych wezwaniem *Dominus sit semper vobiscum*. Kiedy omija się obrzędy wstępne, celebracja rozpoczyna się od pocałunku ołtarza (*Prenotandos* 33).

Z wyjątkiem okresu wielkiego postu liturgia słowa składa się z trzech czytań, które zwyczajowo noszą nazwy: *Propheta* (księgi prorockie lub Prawa), *Apostolus* (listy św. Pawła lub katolickie) i *Evangelium*. W okresie przygotowania do Paschy lekturę prorocką zastępuje się dwoma czytaniem: jednym z ksiąg mądrościowych i drugim z ksiąg historycznych Starego Testamentu. W okresie paschalnym pierwsze czytanie wykonuje się z Księgi Apokalipsy św. Jana, zaś drugie z Dziejów Apostolskich (*Prenotandos* 34).

Między pierwszym i drugim czytaniem wykonuje się śpiew lub recytuje *Psallendum*, który ma podobny charakter jak rzymskie *Graduale*. Śpiew ten, w środy i piątki pierwszych pięciu tygodni wielkiego postu, jest zastąpiony innym, zwanym *Threni*⁴ (*Prenotandos* 35–36). Cechą własną rytu hiszpańskiego jest fakt, że uroczysty śpiew allelujacyjny zwany *Laudes* wykonuje się na zakończenie liturgii słowa po proklamacji

⁴ *Threni* – śpiew skomponowany na bazie fragmentów Księgi Lamentacji, Księgi Hioba i Księgi Izajasza, który ma za zadanie wyrazić cierpienie Chrystusa w Jego męce oraz pokutę Kościoła (*Prenotandos* 36).

Ewangelii i po wygłoszeniu homilii, jeśli ma ona miejsce w czasie celebracji. W okresie wielkopostnym w śpiewie *Laudes* pomija się aklamację *Alleluja* (*Prenotandos* 38).

Inną cechą tego rytu jest lekko odmienna struktura liturgii słowa w Mszach Świętych wspomnień męczenników, ponieważ w te dni przed drugim czytaniem (*Apostolus*) odczytuje się ostatnie fragmenty opisów ich męczeństwa (fragmenty niebiblijne!), zamieszczonych w tzw. Pasjonarzach, po których następuje śpiew *Benedictiones* (Kantyk Trzech Młodzieńców) z Dn 3,51–90 (*Prenotandos* 37).

2.3. „Obrzędy przejścia” (offertorium, dyptyki i znak pokoju)

Innym znakiem charakterystycznym rytu hiszpańsko-mozarabskiego odróżniającym go od liturgii rzymskiej są „obrzędy przejścia” złożone z trzech rytów: offertorium, dyptyków oraz znaku pokoju. Jak tłumaczy Pinell, wybitny badacz rytu hiszpańskiego, autor *Prenotandos* (por. Pinell 1998, 151), te trzy niezależne od siebie rytury zostały złączone w swoistą całość, a kolejne zmienne oracje tworzą momenty przejścia między tymi trzema momentami celebracji (1998, 152).

Obrzędy przygotowania darów rozpoczynają się od procesji z darami, w której wierni przynoszą chleb i wino potrzebne do celebracji Najświętszej Ofiary. Procesji tej oraz przygotowaniu darów towarzyszy najważniejszy i najbardziej rozbudowany spośród śpiewów liturgii hiszpańskiej, tzw. *Sacrificium* (*Prenotandos* 39–41). Po jego zakończeniu celebrans odmawia modlitwę *Oratio admonitionis*, która precyzyjnie mówiąc, nie tyle jest oracją skierowaną do Boga, co ekshortacją zwróconą do zgromadzenia liturgicznego (*Prenotandos* 42), aby zjednoczyć je we wspólnej modlitwie i przygotować do najważniejszej oracji mszalnej, którą stanowi modlitwa eucharystyczna. Wierni odpowiadają aklamacją *Amen*, zarówno na samo wezwanie modlitewne, jak i na doksologię, która następuje po niej (*Prenotandos* 45).

Po wezwaniu *Oremus*, które będzie miało miejsce jeszcze tylko raz przed śpiewem *Modlitwy Pańskiej*, wierni śpiewają aklamację *Hagios, Hagios, Hagios, Domine Deus, Rex aeternae, tibi laudes et gratias*, co jest jednym ze znaków wpływów liturgii wschodnich na ryt hiszpański (Girones 1969). Po tej aklamacji następują dyptyki, które w rycie mozarabskim spełniają funkcję modlitw wstawienniczych nad żywymi i zmarłymi, stanowiących w rycie rzymskim część anafory (*Prenotandos* 46–49). Sama nazwa „dyptyki” wskazuje również na wschodni wpływ, gdyż pierwotnie były one tablicami z najważniejszymi informacjami, które stosowano na dworze bizantyjskim. Liturgia bizantyjska do dzisiaj zawiera obrzędy zwane dyptykami, które stanowią część anafory i przyjmują formę litanijną (por. Paprocki 2010, 264–65).

Wewnętrzna struktura dyptyków jest taka, że pierwsza część koncentrująca się na temacie jedności wspólnoty Kościoła zostaje oddzielona od drugiej zawierającej wezwania za duchowieństwo oraz wspólnotę żywych i zmarłych, kolejną zmienną oracją zwaną *Alia*, która pełni funkcję podobną do rzymskiej *Super oblata*. W modlitwie tej zanosi się prośbę do Boga o przyjęcie ofiary eucharystycznej oraz wszystkich

przyłączonych do niej darów wspólnoty Kościoła (*Prenotandos* 52–53). Dyptyki znajdują swoją konkluzję w zmiennej oracji *Post nomina*, która odnosi się do tych, którzy zostali wymienieni w dyptykach z imienia⁵ (papież, biskup, święci wspomniani, zmarli, za których jest ofiarowana Msza Święta), ale również do chorych, podróżujących czy uwięzionych, o których Kościół w swoich modlitwach nie zapomina (por. Roszak 2015, 125; *Prenotandos* 54).

„Obrzędy przejścia” zostają dopełnione, podobnie jak ma to miejsce w niektórych liturgiach wschodnich i liturgii ambrożyjskiej, przekazaniem znaku pokoju, który to obrzęd przygotowuje wiernych – zgodnie z nakazem Chrystusa – do pogodzenia się z bratem zanim złoży swój dar ofiarny w modlitwie eucharystycznej (por. Mt 5,24). Samo przekazanie znaku pokoju zostaje poprzedzone oracją zmienną zwaną *Ad Pacem*, która wpisuje się w pragnienie jedności wspólnoty wyrażone wcześniej w dyptykach. Po niej celebrans odmawia dwie stałe oracje: „Quia tu es vera pax nostra oraz Praesta, per auctorem pacis”, po których następuje błogosławieństwo trynitarnie wypowiedziane przez celebransa z rękami wyciągniętymi nad wiernymi: „Gratia Dei Patris omnipotentis, pax ac dilectio Domini nostri Iesu Christi, et communicatio Spiritus Sancti, sit semper cum omnibus vobis”, na co wierni odpowiadają: „Et cum hominibus bonae voluntatis”. Obrzęd dopełnia wezwanie diakona do wzajemnego przekazania sobie pokoju: „Quomodo astat, pacem facite”, po którym następuje śpiew *Ad pacem* (*Prenotandos* 55).

2.4. Modlitwa eucharystyczna

Hiszpańska anafora jest zbudowana z trzech części zmiennych oraz czterech niezmiennych⁶. Schemat prezentuje się następująco:

- Dialog wstępny (część niezmienna),
- ILLATIO (część zmienna),
- Sanctus (część niezmienna),
- POST SANCTUS (część zmienna),
- Opis ustanowienia na bazie 1 Kor 11,23–26 (część niezmienna),
- POST PRIDIE (część zmienna),
- Doksologia (część niezmienna, chociaż istnieje kilka wariantów tejże doksologii).

Fakt, że aż trzy części hiszpańskiej anafory są zmienne, otwiera do dzisiaj ostatecznie nierozstrzygniętą dyskusję, czy należy mówić o jednej hiszpańskiej anaforze z elementami zmiennymi, jak do reformy po Soborze Watykańskim II mówiono

⁵ Stąd nazwa modlitwy *Post nomina*, co dosłownie oznacza „po imionach” wymienionych w dyptykach (*Prenotandos* 54).

⁶ Szczegółowe omówienie historii kształtowania się hiszpańskiej anafory oraz jej wewnętrznej struktury można znaleźć w: Porosło 2021, 49–116.

o jedynej rzymskiej anaforze, *Kanonie rzymskim*, z wieloma zmiennymi prefacjami, czy raczej należy mówić o wielu hiszpańskich modlitwach eucharystycznych, których liczba w nowym mszale sięga blisko 200. Z racji, iż części zmienne stanowią zdecydowanie większą część hiszpańskiej anafory, skłaniamy się raczej ku drugiej opcji, wskazując, że tak wielka zmienność i różnorodność hiszpańskich anafor, gdzie każdy dzień liturgiczny ma swój wariant modlitwy eucharystycznej, wyróżnia je nie tylko na tle innych rytów zachodnich, ale również czyni wyjątkową w porównaniu z liturgiami wschodnimi. Jeśli chodzi o źródła dla struktury hiszpańskiej anafory, do dzisiaj istnieje nierozstrzygnięta ostatecznie dyskusja, czy należy ich szukać w tradycji antiocheńskiej (por. Bouyer 2015, 285–97) czy aleksandryjskiej (por. Porosło 2021, 49–60; 2024, 111, 114). *Prenotandos* (nr 57) sugerują nawet, że schemat anafory hiszpańskiej ma swoje źródło w liturgii rzymskiej, co nie znajduje potwierdzenia w głębszych badaniach i owa opinia Pinella raczej nie zyskuje posłuchu wśród innych badaczy (por. Ivorra 2017, 290; Ferrer Grenesche 2012, 116; Porosło 2024, 110–111).

Modlitwę eucharystyczną, podobnie jak w rycie rzymskim, rozpoczyna dialog inicjujący *Illatio*, orację będącą odpowiednikiem rzymskiej prefacji. Trudno jednoznacznie zdefiniować nazwę tej oracji, gdyż istnieje przynajmniej kilka hipotez (por. Porosło 2024, 115–16), które idą w kierunku rozumienia jej jako „połączenia” (hiszpańskie *ilación*), „ofiary” (jako synonim *oblatio*) bądź „ofiarowania” (odpowiednik łacińskiego terminu *immolatio*). Charakterystyczną cechą liturgii rzymskiej jest to, że dialog ten rozpoczyna się jeszcze przy miejscu przewodniczenia, od którego celebrans przechodzi do ołtarza po wezwaniu *Introibo ad altare Dei* (por. Ps 43,4). Dialog jest zbudowany z czterech wezwań, na które odpowiadają wierni, a nie z trzech jak w liturgii rzymskiej. Wezwaniu o wzniesieniu serca ku Bogu (por. Lm 3,41) towarzyszy jeszcze drugie: „Słuchajmy uważnie Pana” (*Aures ad Dominum*). Te uzupełniające się wezwania mają na celu skupić uwagę wiernych na anaforze, sercu Eucharystii, które ma polegać na uważnym słuchaniu słów modlitwy i przyjmowaniu ich w umyśle (biblijne serce) z wiarą. Również ostatnie wezwanie dialogu, znacznie dłuższe niż w liturgii rzymskiej, zdradza oryginalną cechę liturgii hiszpańskiej, która kształtowała się w dobie polemiki z arianizmem w epoce wizygockiej i przewyciężania tej herezji po III Synodzie Toledańskim (589). W związku z tym wezwanie do składania dziękczynienia jest skierowane nie tylko do Ojca, ale również do Syna, Boga i Pana naszego (*Deo ac Domino nostro Iesu Christo Filio Dei*), który jest równy Ojcu we czci i majestacie.

Same oracje *Illatio* są bardzo różnie zbudowane i mają różną długość – od modlitw zaskakująco krótkich (zbudowanych z kilku zdań) po bardzo długie, nawet na 2–3 strony mszału. Teologiczna różnorodność tematów podejmowanych przez *Illatio* wskazuje, że jej celem jest nie tylko złożenie dziękczynienia, ale również proklamowanie ze złością historii zbawienia, wspomianej w liturgii eucharystycznej (*Prenotandos* 69). Zazwyczaj dość długa treść modlitwy oraz jej charakter narracyjny wskazują

na zupełnie inny styl niż prefacji rzymskiej, którą charakteryzuje rzymska lakoniczność i prostota. Euchologia hiszpańska raczej ma charakter medytacyjny i kontemplacyjny, nie raz wręcz poetycki (por. *Prenotandos* 70).

Zakończenie *Illatio* prawie zawsze bezpośrednio prowadzi do śpiewu *Sanctus*, który prawdopodobnie został wprowadzony w liturgii hiszpańskiej już w IV wieku, a więc jako pierwszy pośród liturgii zachodnich. Istnieją niewielkie różnice tekstualne między śpiewem *Sanctus* w liturgii hiszpańskiej a rzymskiej, np. syntagma *Hosanna filio David* istnieje w rycie mozarabskim w miejsce rzymskiej *Hosanna in excelsis*, która w rycie hiszpańskim pojawia się na zakończenie drugiej części hymnu, *Benedictus* (*Prenotandos* 73). Po nim następuje *Trishagion* w języku greckim *Hagios, Hagios, Hagios, Kyrie o Theos*.

Następna oracja zmienna nosi nazwę *Post Sanctus*, ze względu na jej związek z poprzedzającym ją hymnem *Sanctus*. Prawie zawsze rozpoczyna się ona od charakterystycznego zwrotu *Vere sanctus, vere benedictus*, który został przejęty przez nowe modlitwy eucharystyczne rytu rzymskiego (drugą i trzecią modlitwę eucharystyczną). Widzimy tu po raz kolejny wątek antyariański liturgii hiszpańskiej, ponieważ zasadniczo śpiew *Sanctus* jest skierowany do Chrystusa, nie do Ojca, na co wskazuje protokół oracji *Post Sanctus*, który prawie zawsze tłumaczy, że „zaprawdę święty i błogosławiony jest Pan nasz, Jezus Chrystus”. Z racji tego, iż oracja bardzo często koncentruje się na osobie i misteriach życia Chrystusa Pana, przyjmuje ona postać swoistej anamnezy, choć nie można powiedzieć jednoznacznie, że zawsze to *Post Sanctus* jest anamnezą anafory hiszpańskiej (por. *Prenotandos* 74–75). Czasami jest nią kolejna ze zmiennych modlitw, czyli *Post Pridie*.

Między tymi dwiema oracjami znajduje się jednak opis ustanowienia, który również stanowi charakterystyczną cechę liturgii hiszpańskiej, ponieważ *narratio* jest zaczerpnięte nie z ewangelii synoptycznych, ale prawie literalnie z relacji św. Pawła z 1 Kor 11,23–26⁷. Opowiadanie o ustanowieniu w aktualnym wydaniu mszału hiszpańskiego jest zaczerpnięte z tradycji A. Istnieje w nim jednak element wzięty z tradycji B, jakim jest przedzielanie trzech części *narratio* aklamacją *Amen* wypowiedzianą przez wiernych na wzór liturgii wschodnich. Pierwsza część odpowiada konsekracji chleba, druga konsekracji kielicha, trzecia zaś eschatologicznemu oczekiwaniu na przyjście Pana. Zakończona jest ona aklamacją wiernych – zgodnie z tradycją A – nie przez wypowiedzenie *Amen*, ale *Sic credimus, Domine Iesu*. Warto zauważyć, że w liturgii hiszpańskiej jedynie owe aklamacje wyrażające wiarę służą rewerencji wobec Najświętszych Postaci, ponieważ do dzisiaj nie wprowadzono w tym rycie żadnych innych aktów czci, takich jak przyklękanie czy ukazywanie postaci (por. Porosło 2024, 126).

⁷ *Prenotandos* bardzo szczegółowo omawia kwestie *narratio institutionis*, poświęcając mu aż 20 punktów (nr 76–95).

Ostatnią zmienną oracją anafory, jak już wspomnieliśmy o tym wyżej, jest *Post Pridie*, której nazwa nawiązuje do pierwszych słów hiszpańskiego opisu ustanowienia, które rozpoczyna się od narracji: *Qui pridie quam pateretur* (por. *Prenotandos* 84). Można by powiedzieć, że *Post Pridie* znaczyłoby tyle co: „Po opisie ustanowienia”. *Prenotandos* sugerują, że oracja ta w anaforze hiszpańskiej odpowiada anamnezie i epiklezie (96). W innych publikacjach wykazywaliśmy już dlaczego nie jest to precyzyjna i do końca prawdziwa informacja (por. Porosło 2021, 465–73; 2023, 133–34; 2024, 127–29). Wystarczy tu wspomnieć, że w ostatnich badaniach wskazaliśmy, że choć wszystkie *Post Pridie* pierwszego tomu *Missale Hispano-Mozarabicum* spełniają cechy prawdziwej epiklezy, to nie wszystkie są zarówno epiklezami konsekracyjnymi i komunijnymi, i jedynie 18 z 77 jest wprost epiklezą pneumatologiczną. Czasami podmiotem tego epikletycznego działania nad darami jest Bóg Ojciec albo Syn Boży, który łaskawie wejrzał na ofiarę, przyjął ją, uświęcił, pobłogosławił lub przemienił (por. Porosło 2024, 129).

Anafora hiszpańska kończy się doksologią, która ma osiem różnych wariantów, ale najczęściej przyjmuje postać konkluzji zależnej od tej z *Kanonu rzymskiego*: „Te praestante, sancte Domine, quia tu haec omnia nobis indignis servis tuis valde bona creas, sanctificas, vivificas [w tym miejscu celebrans czyni znak krzyża nad darami], benedicis, et prestas nobis, ut sint benedicta a te Deo nostro in saecula saeculorum” (por. *Prenotandos* 112).

2.5. Obrzędy Komunii Świętej

Prenotandos nazywają obrzędy Komunii Świętej rytu hiszpańskiego najbardziej dojrzałą i wypracowaną częścią *ordo missae*, w której trzeba zwrócić szczególną uwagę na pierwszą fazę przygotowującą do samego aktu zjednoczenia z Chrystusem w komunii sakramentalnej (por. *Prenotandos* 113–14). Trzy kolejno następujące po sobie akty – wyznanie wiary, *Modlitwa Pańska* oraz błogosławieństwo – poprzedzają obrzęd Komunii Świętej i przygotowują wewnętrźnie wiernych do tego momentu.

Liturgia hiszpańska jest pierwszą zachodnią liturgią, która nakazem kan. 2 III Synodu w Toledo (589) wprowadza obowiązek odmawiania *Credo* w czasie każdej celebracji Eucharystii, a nie jak w rycie rzymskim tylko w czasie celebracji uroczystych (por. *Prenotandos* 118–19). Ten nakaz Synodu Toledańskiego miał oczywiście charakter antyariański i tym samym katechetyczny, gdyż uczył Wizygotów konwertujących na katolicyzm ortodoksyjnej wiary. Równocześnie obrzęd ten miał charakter przygotowujący do Komunii Świętej, wskazując, że nikt, kto nie uznaje w Chrystusie „Boga z Boga, Światłości ze Światłości, zrodzonego a nie stworzonego, współistotnego Ojcu”, nie może Go przyjąć w sakramencie ołtarza (por. *Prenotandos* 123). *Credo* w liturgii hiszpańskiej odmawia się według formuły konstantynopolitańskiej, rozpoczynając wyznanie w liczbie mnogiej *credimus*, a jego recytację poprzedza wezwanie celebransa: „Fidem quam corde credimus, ore autem dicamus”.

Po wyznaniu wiary – według tradycji B – następuje obrzęd *fractio panis*, któremu towarzyszy śpiew antyfony *Ad confractionem*. Sam obrzęd łamania chleba w rycie hiszpańskim również jest bardzo charakterystyczny, gdyż nie spełnia on tylko funkcji praktycznej, jaką jest konieczność połamania Hostii w celu udzielania jej w Komunii Świętej, ale również funkcję symboliczną objawienia misterii naszego zbawienia, w których uczestniczymy przez eucharystyczną anamnezę. Nawiązując do chrystologicznej interpretacji psalmów św. Hilarego z Poitiers, tradycja hiszpańska zaczęła widzieć w siedmiu częściach konsekrowanego Chleba (nazywanych według kolejnych misterii zbawienia) siedem pieczęci, które otwiera Chrystus (Ap 3,4.5,1–5). W ten sposób daje się On nam poznać w geście łamanego chleba; objawia siebie i to, co dla nas uczynił w misteriach, które celebруем w Eucharystii (por. *Prenotandos* 125–26), wskazując równocześnie na ofiarniczy i zbawczy wymiar Eucharystii, która jest sakramentalną pamiątką Jego krzyżowej śmierci: dla nas dał się bowiem połamać na drzewie krzyża (por. Roszak 2015, 133). Łamiąc Hostię na siedem części układanych na patenie na kształt krzyża przy wymienianiu ich kolejnych nazw – *Corporatio, Nativitas, Passio, Mors, Resurrectio, Gloria, Regnum* – nawiązuje się także do chwili wcześniej odmawianego *Credo*, w którym również wszystkie te tajemnice życia Zbawiciela są wymienione (*Prenotandos* 127). Tradycja B, która stanowi podstawę dla obecnego *ordo missae*, poszerzyła siedem misterii do liczby dziewięciu, dodając między *Nativitas* i *Passio* jeszcze dwa misteria nieobecne w *Credo*, ale mające swoje święta w liturgii hiszpańskiej: *Circumcisio* i *Apparitio* (*Prenotandos* 129).

Po łamaniu chleba następuje uroczysta proklamacja *Modlitwy Pańskiej*, który to obrzęd jest złożony z czterech elementów: (a) wezwania *Oremus*; (b) zmiennej eksortacji *Ad Orationem Dominicam*; (c) *Ojcie nasz*; (d) embolizmu *Liberati a malo*.

Tekst *Ad Orationem Dominicam* bardzo często nawiązuje do tajemnicy dnia, która jest celebrowana w liturgii i zasadniczo pozostaje bez typowej dla modlitw liturgicznych konkluzji, tak że naturalnie przechodzi w recytację *Pater noster*. Sposób odmawiania *Modlitwy Pańskiej* w liturgii hiszpańskiej jest oryginalny, ponieważ podzielona jest ona na osiem prośb (nie siedem jak najczęściej się to podkreśla), które recytuje/śpiewa sam celebrans. Wierni po każdej prośbie włączają się w śpiew aklamacji *Amen*. Obrzęd *Modlitwy Pańskiej* kończy się, podobnie jak w liturgii rzymskiej, odmawianym przez celebransa embolizmem *Liberati a malo*, który jest rozwinięciem ostatniej prośby o uwolnienie od zła, a równocześnie w liturgii hiszpańskiej modlitwą wstawienniczą za strapionych, uwięzionych, chorych i zmarłych (*Prenotandos* 132).

Następuje wówczas obrzęd podniesienia pateny (jedyne podniesienie w liturgii hiszpańskiej), w którego czasie celebrans wypowiada formułę *Sancta sanctis* – „Święte dla świętych”. Bez wątplenia jest to kolejny element liturgii wschodnich zasymilowany przez tradycję mozarabską⁸, mający na celu pobudzić wiernych do pragnienia

⁸ Więcej o formule *Sancta sanctis* można przeczytać w: Arranz 1973.

świętości, aby z jednej strony godnie przyjąć Komunię Świętą, a z drugiej pamiętać, że to ona właśnie jest źródłem naszego uświęcenia (*Prenotandos* 133). Po owym podniesieniu pateny celebrans bierze dziewiątą część Hostii z pateny i wpuszcza ją do kielicha w obrzędzie *commixto* (*Prenotandos* 134).

Następnie diakon, wypowiadając słowa „*Humiliate vos ad benedictionem*”, wzywa wiernych do pochylenia się na przyjęcie błogosławieństwa, które – zgodnie ze wskazaniem kan. 18 IV Synodu Toledańskiego (633) – ma mieć miejsce przed Komunią Świętą, a nie po niej (*Prenotandos* 137). Wierni przyjmują błogosławieństwo, odpowiadając *Amen* na każdą z trzech formuł wypowiadanych przez celebransa.

W trakcie przyjmowania komunii przez wiernych wykonywane są dwa śpiewy: *Ad accedentes*, jako śpiew towarzyszący procesji komunijnej, oraz antyfonę jako dziękczynny śpiew po Komunii Świętej. Ów śpiew „przystąpienia” do Pana – nawiązujący do Ps 34(33),6 – symbolicznie pokazuje, że nie chodzi tu tylko o fizyczną czynność podejścia w procesji do miejsca udzielania Komunii Świętej, ale również duchowe oświecenie potrzebne do rozpoznania Boga obecnego pod postaciami chleba i wina (por. Roszak 2015, 136): „przystąpcie do Niego, a zostaniecie oświeceni” (Vul: *Respiciat ad eum, et illuminamini*) (*Prenotandos* 138). Komunia zasadniczo jest udzielana pod dwiema postaciami. Kapłan, podając Ciało Chrystusa, mówi: *Corpus Christi sit salvatio tua* („Ciało Chrystusa niech będzie twoim zbawieniem”), zaś diakon, podając kielich z Krwią Pańską, wypowiada słowa: „*Sanguis Christi maneat tecum redemptio vera*” (*Prenotandos* 139; „Krew Chrystusa niech sprawi, że pozostanie z tobą prawdziwe odkupienie” [tł. własne K.P.]).

Po odśpiewaniu dziękczynnej antyfony (jednej z dwóch przewidzianych w mszale: (a) *Refecti Christi corpore*; (b) *Repletum est gaudio*) odmawia się ostatnią zmienną modlitwę formularza, zwaną *Completuria*, która odpowiada rzymskiej modlitwie po komunii. Jej nazwa w liturgii hiszpańskiej bierze się stąd, że praktycznie kończy ona celebrację Eucharystii (por. *Prenotandos* 140). Po niej pozostaje już tylko pozdrowienie celebransa: „*Dominus sit semper vobiscum*” i posłanie przez diakona słowami: „*Sollemnia completa sunt. In nomine Domini nostri Iesu Christi votum nostrum sit acceptum cum pace*” (*Prenotandos* 141; „Uroczystości zostały zakończone. W imię naszego Pana, Jezusa Chrystusa, niech zostaną przyjęte w pokoju nasze zobowiązania” [tł. własne K.P.]). W ten sposób celebracja liturgii przechodzi w liturgię życia, a ofiarą Bogu składaną na chwałę staje się chrześcijańskie życie: „Granica jest ledwo wyczuwalna, tak jakby liturgia była nabraniem mocy i siłą do dalszego kroczenia przez życie” (Roszak 2015, 136).

Zakończenie

Niniejszy artykuł w żaden sposób nie rości sobie pretensji do wyczerpania zagadnienia. Wręcz przeciwnie, ma on charakter krótkiego wprowadzenia do liturgii hiszpańsko-mozarabskiej, w którym – z oczywistych racji – został pominięty cały szereg zagadnień, takich jak: celebrowanie innych sakramentów niż Eucharystia, historyczno-teologiczna ewolucja obrzędów mszalnych, charakterystyka roku liturgicznego czy celebrowanie oficjum. Autorzy są w pełni świadomi tego, iż bez tych zagadnień trudno mówić o rzeczywistym poznaniu *genius* rytu hiszpańsko-mozarabskiego. Mimo wszystko mamy przeświadczenie, że – korzystając z metafory kulinarnej – warto udać się na kolację degustacyjną, aby skosztować odrobionego niezwykłego dania i zapragnąć kiedyś posmakować go w całości. Niniejszy artykuł wprowadzający, w którym omówiliśmy dwa zagadnienia, jakimi była (a) prezentacja historycznego procesu kształtowania się tego rytu i wyjaśnienie znaczenia jego nazw (ryt hiszpański, ryt wizygocki, ryt hiszpańsko-mozarabski) oraz (b) prezentacja *ordo missae* tegoż rytu, miał służyć właśnie temu celowi: być degustacją „smaku” liturgii hiszpańskiej, aby zapragnąć w niej kiedyś uczestniczyć (co jest możliwe praktycznie codziennie w kaplicy mozarabskiej Corpus Christi w Katedrze Najświętszej Marii Panny w Toledo), i nade wszystko zagłębić się bardziej w fascynujący świat historii tej liturgii oraz odkrywać bogactwo teologiczne jej euchologii. Argument za tym, żeby poznawać i studiować ryt hiszpański, dał nam również św. Jan Paweł II w swojej homilii, którą wygłosił 28 maja 1982 roku w uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego, celebrując w Bazylice św. Piotra Mszę Świętą w odnowionym rycie hiszpańsko-mozarabskim. Powiedział wtedy:

W kształtowaniu tej liturgii uczestniczyły osobistości z całego świata iberyjskiego, wśród których na szczególną uwagę zasługują Izydor z Sewilli, Eugeniusz, Ildefons i Julian z Toledo, Justus z Urgel i Konancjusz z Palencji. Kierowało nimi pragnienie wyrażenia, poprzez formy liturgiczne dostosowane do wierzącego ludu, wiary chrześcijańskiej, którą otrzymali, wiary, której musieli bronić najpierw przed ofensywą ariańską, a później przed dominacją muzułmańską. Wspólnoty Półwyspu Iberyjskiego, które przyjęły i broniły, czasem aż do męczeństwa, wiary głoszonej przez Apostołów, celebrowały tajemnice wiary chrześcijańskiej własnymi obrzędami od najwcześniejszych wieków. Liturgia hiszpańska jest zatem dziełem kilku pokoleń Ojców i Pasterzy, którzy dali życie dziedzictwu doktrynalnemu, wyrażonemu w licznych tekstach liturgicznych, oraz duchowości, która dobrze odpowiadała potrzebom duszpasterskim i wrażliwości mieszkańców tych regionów. Ta starożytna liturgia hiszpańsko-mozarabska stanowi zatem znaczącą rzeczywistość kościelną, a nawet kulturową, która nie może zostać zepchnięta w zapomnienie, jeśli chcemy głęboko zrozumieć korzenie ducha chrześcijańskiego narodu hiszpańskiego (Jan Paweł II 1992; tł. własne K.P.).

Bibliografía

- Aldama, José Antonio. 1970. "Valoración teológica de la literatura litúrgica hispana." In *La patrología toledano-visigoda: XXVII Semana Española de Teología (Toledo 25–29 de septiembre de 1967)*, 137–57. Madrid: CSIC.
- Arocena, Félix María. 2010. "Ryt Hiszpańsko-Mozarabski." *Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne* 1 (57): 5–16.
- Arocena, Félix María. 2014. *El prefacio de Alexander Lesley al Misal Mozárabe de Cisneros: Introducción, texto, traducción, notas*. Roma: Edizioni Liturgiche.
- Arranz, Miguel. 1973. "Le 'Sancta Sanctis' dans la tradition liturgique des Églises." *Archiv für Liturgiewissenschaft* 15:31–67.
- Bango, Isidro. 1997. "La vieja liturgia hispana y la interpretación funcional del templo prerrománico." In *VII Semana de Estudios Monásticos de Nájera*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- Barriga Planas, Josep Romà. 1975. *El sacramentari, ritual i pontifical de Roda: Cod. 16 de l'arxiu de la Catedral de Lleida c. 1000*. Barcelona: Fundació Salvador Vives Casajoana.
- Bouyer, Louis. 2015. *Eucharystia: Teologia i duchowość modlitwy eucharystycznej*. Translated by Lucyna Rutowska. Lublin: Kerygma.
- Boynnton, Susan. 2022. "Cisneros después de Cisneros: La recepción del rito mozárabe en la Edad Moderna." In *El Cardenal Cisneros: Música, mecenazgo cultural y liturgia*, edited by Tess Knighton and José María Domínguez Rodríguez, 21–48. Barcelona: Institut d'Estudis Medievals.
- Breviarium Gothicum secundum regulam beatissimi Isidori*. 1862. In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 86. Paris: Garnier Frères.
- Carrero Santamaría, Eduardo, and Daniel Rico Camp. 2015. "La organización del espacio litúrgico hispánico entre los siglos VI y XI." *Antiquité Tardive* 23:239–48.
- Carrero Santamaría, Eduardo, Emma Hornby, and Rebecca Maloy. 2023. "Processional Liturgy in the Urban Space of Seventh-Century Tarragona." *Journal of Medieval Iberian Studies* 15 (2): 240–69. <https://doi.org/10.1080/17546559.2023.2214139>.
- Ferrer Grenesche, Juan Miguel, ed. 1995. *Curso de liturgia hispano-mozárabe*. Toledo: Estudio Teológico San Ildefonso.
- Ferrer Grenesche, Juan Miguel. 2006. "El legado de la liturgia hispano-mozárabe." *Crónica Mozárabe* 65:1–17.
- Ferrer Grenesche, Juan Miguel. 2012. "María Virgen en el Misal hispano-mozárabe." *Toletana* 27:111–38.
- Ferrer Grenesche, Juan Miguel. 2017. "El nacimiento de la Capilla mozárabe (del Corpus Christi) toledana. Prolongación del espíritu cisneriano." In *Cisneros: Arquetipo de virtudes, espejo de prelados*, edited by Juan Pedro Sánchez Gamero, 85–97. *Primatialis Ecclesiae Toletanae Memoria* 41. Toledo: Cabildo Primado Catedral de Toledo.
- Fresnillo Ahijón, José Juan, and Adolfo Ivorra. 2011. "El hábito de los clérigos, de Leovigildo de Córdoba." *Toletana* 24:229–62.
- Girones, Gonzalo. 1969. *El influjo oriental en la Liturgia Visigótica*. Roma: Pontifica Academia Mariana Internacional.
- Godoy Fernández, Cristina. 1991. "El escenario de la celebración de los concilios hispanovisigóticos." In *Concilio III de Toledo: XIV Centenario 589–1989*, edited by Marcelo González Martín, 767–86. Toledo: Arzobispado de Toledo.

- Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*: Isidorus Hispalensis. 1862. "De ecclesiasticis officiis." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 83:737–826B. Paris: Garnier Frères.
- Isla Frez, Amancio. 2023. "Santiago y sus rivalidades con Toledo y Roma a principios del siglo XII: Sus huellas en el género historiográfico." *Studia Historica: Historia Medieval* 41 (1): 187–202. <https://doi.org/10.14201/shhme2023411187202>.
- Ivorra, Adolfo. 2017. *Liturgia hispano-mozárabe*. Biblioteca Litúrgica 52. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- Jan Paweł II. 1992. "Homilía durante la celebración de la sagrada liturgia en rito hispano-mozárabe (28 de mayo de 1992)." https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1992/documents/hf_jp-ii_hom_19920528_rito-mozarabico.html.
- Janeras, Sebastià. 1995. "Elements orientals en la litúrgia visigòtica." *Miscelánea Litúrgica Catalana* 6:93–127.
- Janini, José. 1982. "Misas mozárabes recompuestas por Ortiz." *Hispania Sacra* 34 (69): 153–63.
- Liber commicus*. 1991–95. 2 vols. Missale Hispano-Mozarabicum. Toledo: Conferencia Episcopal Española; Arzobispado de Toledo.
- Missale Hispano-Mozarabicum*. 1991–94. 2 vols. Toledo: Conferencia Episcopal Española; Arzobispado de Toledo.
- Missale mixtum secundum regulam beati Isidori Hispalensis episcopi*. 1862. In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 85. Paris: Garnier Frères.
- Morín de Pablos, Jorge, and Rafael Barroso Cabrera. 1999. "La organización del santuario en las iglesias hispánicas de los siglos VI–VII (I): El problema de los nichos y placas-nicho visigodos." *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 11:9–28.
- Paprocki, Henryk. 2010. *Mysterium Eucharystii: Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*. Kraków: WAM.
- Pinell, Jordi. 1998. *Liturgia Hispánica*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- Porosło, Krzysztof. 2021. *Pneumatología del Missale Hispano-Mozarabicum "De Tempore": Análisis litúrgico-teológico de la eucología pneumatológica*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica; Kraków: WAM.
- Porosło, Krzysztof. 2023. "Wielość teorii dotyczących epiklezy rytu hiszpańsko-mozarabskiego." *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 31 (1): 113–38. <https://doi.org/10.52097/wpt.5485>.
- Porosło, Krzysztof. 2024. "Bogactwo anafor(y) rytu hiszpańsko-mozarabskiego." In *Serce Eucharystii: Modlitwy eucharystyczne w życiu Kościoła*, edited by Krzysztof Porosło, 95–135. *Mysterium Fascinans* 7. Kraków: WAM; Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny w Krakowie.
- Prenotandos*. 1991. Vol. 1 of *Missale Hispano-Mozarabicum*, 15–170. Toledo: Conferencia Episcopal Española; Arzobispado de Toledo. (= *Prenotandos*).
- Rivera, Juan Francisco. 1980. *El adopcionismo en España, siglo VIII: Historia y doctrina*. Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso.
- Roszak, Piotr. 2012. "Beato z Liébany i mozarabskie komentarze do Apokalipsy." *Biblica et Patristica Thoruniensia* 5:125–47.
- Roszak, Piotr. 2015. *Mozarabowie i ich liturgia: Chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Roszak, Piotr. 2016. "Spanish-Mozarabic Funeral Rituals: A Contribution to the Eschatology of the Rite." *Quaestiones Medii Aevi Novae* 21:207–25.

WPROWADZENIE DO RYTU HISZPAŃSKO-MOZARABSKIEGO

- Sánchez Domingo, Rafael. 2013. “El rito hispano-visigótico o mozárabe del ordo tradicional al canon romano.” In *Patrimonio inmaterial de la Cultura Cristiana*, edited by Francisco Javier Campos and Fernández de Sevilla, 215–36. San Lorenzo del Escorial: Escorialenses.
- Sobór Watykański II. 1963. Konstytucja o Liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*.

