

**Krzysztof Porosło**

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska  
krzysztof.poroslo@upjp2.edu.pl  
ORCID: 0000-0001-7513-8483

## Wielość teorii dotyczących epiklezy rytu hiszpańsko-mozarabskiego

### A Multitude of Theories on the Epiclesis in the Hispanic-Mozarabic Rite

**ABSTRACT:** This article aims to present, in the form of a specific *status quaestionis*, the most important studies and opinions concerning the epiclesis of anaphora in the Mozarabic rite. Due to the fact that those opinions differ considerably from each other, often being even contradictory to each other, the aim of the text also includes the analysis of the methodology of the studies, since they give such different inferences. The final conclusion of the article will be determined by the definition and theology of Hispanic epicleses based on the analysis of the *Post Prædicationem orationem* included in the Mozarabic missal. It seems that earlier researchers failed to recognise the specificity of the Hispanic epiclesis; they assumed *a priori* a certain definition of epiclesis, looking for prayers in the Missal that match this definition. Through this methodological change it is possible to show that almost each Hispanic anaphora has a real epiclesis which tends to be a Trinitarian or a Christological epiclesis; only in some cases it is a pneumatological epiclesis. The fact that the epiclesis of the Holy Spirit is not always included in those Hispanic prayers confirms their ancient origin. Nevertheless, it is also possible to prove the thesis that liturgy shaped under the influence of conflicts with the Arian heresy is not only Christocentric, but it also has an enriched eucharology in terms of pneumatology. Moreover, the author of this article questions some schematic claims related to *Prenotandos* to the new Hispanic missal which suggest a perfect, well-ordered structure of Eucharistic prayers in this rite. The studies on the anaphora of the Mozarabic rite contradict the existence of such a consistent structure built on the close relationship between the words of the institution of the Eucharist, the anamnesis and the epiclesis.

**KEY WORDS:** Hispanic-Mozarabic liturgy, Holy Spirit, epiclesis, anaphora, Eucharistic prayer, consecration

**ABSTRAKT:** Niniejszy artykuł stawia sobie za cel przedstawienie w formie swoistego *status quaestionis* najważniejszych badań i opinii dotyczących epiklezy anafory rytu hiszpańsko-mozarabskiego. Wobec faktu, że te opinie znacząco się od siebie różnią, często będąc wręcz sprzecznymi względem siebie, stawia się za cel również pytanie o metodologię tych badań. Kluczowe dla ostatecznych konkluzji artykułu będzie wypracowanie definicji i teologii epiklez hiszpańskich, która wyrasta z analizy oracji *Post Pridie* Mszału hiszpańsko-mozarabskiego. Wydaje się, że we wcześniejszych badaniach nie odkrywano specyfiki epiklezy hiszpańskiej, ale *apriori* zakładano pewną definicję epiklezy, poszukując w mszale modlitw odpowiadających tej definicji. Przez tę zmianę metodologiczną udaje się pokazać, że praktycznie każda anafora hiszpańska posiada prawdziwą epiklezę, która raczej jest epiklezą trynitarną, chrystologiczną, a tylko czasami epiklezą pneumatologiczną. Jest to znakiem starożytności tych modlitw, że nie zawsze występuje w nich epikleza Ducha Świętego. Mimo to udaje się również potwierdzić tezę, że liturgia kształtująca się pod wpływem walk z herezją ariańską, oprócz tego, że jest chrystocentryczna, ma również wzbogaconą eucharystię w wymiarze pneumatologii. W niniejszym artykule obala się również niektóre zbyt schematyczne twierdzenia *Prenotandos* do nowego Mszału hiszpańskiego, które sugerują, że istnieje wręcz doskonała, uporządkowana struktura modlitw eucharystycznych tego rytu. Badania nad anaforami rytu mozarabskiego zaprzeczają istnieniu takiej spójnej struktury zbudowanej na ścisłej relacji między słowami ustanowienia, anamnezą i epiklezą.

**SŁOWA KLUCZOWE:** liturgia hiszpańsko-mozarabska, Duch Święty, epikleza, anafora, modlitwa eucharystyczna, konsekracja

## Wstęp

Spośród wszystkich rytów liturgicznych, zarówno wschodnich, jak i zachodnich, anafora rytu hiszpańsko-mozarabskiego wyróżnia się swoją budową oraz wielością formularzy modlitw eucharystycznych w mszale. W nowym wydaniu mszału hiszpańskiego z lat 1991–1994, złożonym z dwóch tomów (tom I: *De Tempore*; tom II: *De Sanctis*), znajduje się około dwieście wariantów anafory. Mówiąc o rycie hiszpańsko-mozarabskim, mamy na myśli własną liturgię Kościoła Półwyspu Iberyjskiego, która kształtowała się w pierwszym tysiącleciu w czasach rzymskich, wizygockich i mozarabskich (stąd też różne nazwy tego rytu odpowiadające konkretnej epoce historycznej: ryt hiszpański, ryt wizygocki, ryt mozarabski), a w drugim tysiącleciu, po zastąpieniu rytu hiszpańskiego rytym rzymskim w 1076 roku, przetrwała na drodze wyjątku zasadniczo jedynie w Toledo, gdzie nadal jest sprawowana i strzeżona pod opieką arcybiskupa tej diecezji<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Więcej na temat historii, nazw i specyfiki tego rytu zob. P. Roszak, *Mozarabowie i ich liturgia. Chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*, Toruń 2015; J. Miazek, *Msza*

Hiszpańska modlitwa eucharystyczna jest zbudowana z trzech części zmiennych oraz czterech niezmiennych. Jej układ przedstawia 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)<sup>2</sup>.

W związku z tym, że anafory różnią się między sobą tymi trzema częściami zmiennymi, w historii interpretacji rytu hiszpańskiego pojawiło się wiele różnych, wzajemnie sprzecznych, teorii dotyczących epiklezy tego rytu. Niniejszy artykuł jest próbą całościowego przedstawienia historii rozwoju tego zagadnienia, dlatego zostaną przedstawione stanowiska *Prenotandos* MHM oraz takich autorów jak: św. Izydora, Alberto Colunga, William S. Porter, Valentín Viguera, Philippe Beitia, Luis Rueda, Adolfo Ivorra. Na końcu artykułu znajdują się wyniki naszych badań dotyczących pierwszego tomu MHM, aby ostatecznie – w świetle wszystkich najnowszych ustaleń – przedstawić najważniejsze wnioski dotyczące teologii epiklezy rytu hiszpańskiego. Będziemy mogli również zauważyć, że różnice w teologicznej definicji epiklezy w dużej mierze powodują, że opinie badaczy są tak różne, często wręcz sprzeczne, względem siebie. W niniejszej prezentacji zdań odnośnie do epiklezy hiszpańskiej będziemy starać się pokazać, czy w ogóle anafora hiszpańska zawiera epiklezę, a jeśli tak, to jakie miejsce w strukturze modlitwy eucharystycznej ona zajmuje i czy jest epiklezą pneumatologiczną.

## Teologia epiklezy św. Izydora z Seville

Aby zrozumieć teologię epiklezy u św. Izydora, w pierw musimy zobaczyć, że u tego hiszpańskiego Ojca Kościoła nie ma jeszcze teologii konsekracji, która przeciwstawiałaby sobie słowa ustanowienia oraz epiklezę przywołującą Ducha

---

*św. w liturgiach zachodnich*, [w:] *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 223–254; F.M. Arocena Solano, *Ryt hiszpańsko-mozarabski*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 57 (2010), s. 5–16.

<sup>2</sup> Por. *Missale Hispano-Mozarabicum*, vol. 1: *De tempore* (dalej: MHM), Toledo 1991, s. 51. Chociaż w mszale hiszpańskim znajdujemy różne formularze doksolologii końcowych anafor, to jednak powszechnie uważa się ten element modlitwy eucharystycznej za niezmienny. Aby bardziej poznać temat doksolologii tego rytu, odsyłamy do artykułu: A. Ivorra, *Las doxologías de la misa hispano-mozárabe*, „Toletana” 24 (2011), s. 309–334.

Świętego, którą to dychotomię będziemy odnajdywać w średniowiecznych sporach o moment konsekracji między teologiami wschodnimi i zachodnimi. W swoim dziele *Etymologie* św. Izydor zastanawiając się nad rolą Ducha Świętego w konsekracji Eucharystii, napisze:

Nazywa się ją „ofiara” tak, jakbyśmy chcieli powiedzieć „przekształcone w coś świętego”, ponieważ, poprzez mistyczną modlitwę jest ona konsekrowana na pamiątkę męki Pana za nas. Dlatego z jego polecenia nazywamy ją Ciałem i Krwią Chrystusa. I chociaż mówi się o owocach ziemi, dzięki niewidzialnej interwencji Ducha Bożego zostają uświęcone i stają się sakramentem. Grecy nazywają to „eucharystią”, co po łacinie oznacza „przemóżną łaskę”. A cóż jest lepszego niż Krew i Ciało Chrystusa?<sup>3</sup>

Jednakże w swoim liście do archidiacona Redemptusa pisze, że chrześcijanie wschodni używają w Eucharystii chleba zakwaszonego, podczas gdy łacinnicy – chleba prażonego. Wyjaśnia, że ta różnica nie należy do istoty sakramentu, i dodaje, iż „substancją sakramentu (*substantia sacramenti*) są słowa Boże wypowiedziane przez kapłana w jego świętej posłudze, którymi oczywiście są słowa: «To jest Ciało moje»»<sup>4</sup>. Wydaje się jednak, że Izydor nie chce tu przeciwstawiać epiklezy słowom instytucji. Robi coś przeciwnego, czyli wielokrotnie porównuje ze sobą tradycję łacińską i grecką, aby pokazać, jak komplementarne są względem siebie<sup>5</sup>. W.S. Porter podsumuje izydoriańską teologię epiklezy, mówiąc, że dla hiszpańskich Ojców konsekracja jest efektem działania Ducha Świętego, ale nie w znaczeniu redukcji epiklezy do jednego konkretnego zdania anafory<sup>6</sup>. Do podobnych wniosków dojdzie A. Ivorra, mówiąc, że „dla Izydora wszystkie modlitwy *quibus oblata Deo sacrificia* mają charakter konsekracyjny – cała msza konsekruje ofiarę – w kolejnych modlitwach odpowiadających poszczególnym częściom anafory staje się to ewidentne”<sup>7</sup>.

Izydoriańską teologię anafory poznajemy przede wszystkim z dzieła *De ecclesiasticis officiis*, gdzie w piętnastym rozdziale *De missa et orationibus*

<sup>3</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum libri viginti sive Origines* VI, 19, 38, [w:] *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1850 (dalej: PL), vol. 82, kol. 255.

<sup>4</sup> Isidorus Hispalensis, *Epist. VII. Redempto archidiacono*, 2, PL 83, 905D.

<sup>5</sup> Więcej na temat teologii konsekracji u św. Izydora zob. R.F. Taft, *Problems in Anaphoral Theology: “Words of Consecration” versus “Consecratory Epiclesis”*, „St Vladimir’s Theological Quarterly” 57 (2013), s. 54–55; M. Blaza, *Kościół w stanie epiklezy*, Kraków 2018, s. 208–213.

<sup>6</sup> Por. W.S. Porter, *The mozarabic Post Pridie*, „Journal of Theological Studies” 44/175–176 (1943), s. 184.

<sup>7</sup> A. Ivorra, *Liturgia hispano-mozárabe*, serie: *Biblioteca Litúrgica* 52, Barcelona 2017, s. 295.

pierwszej księgi *De origine officiorum* kardynał z Sewilli przedstawia mszę hiszpańską zbudowaną na planie siedmiu modlitw. Wyjaśnia, że liczba siedem ma pochodzenie ewangeliczne i apostołskie oraz w doskonały sposób wyraża pełnię, a przede wszystkim siedmioraką łaskę Ducha Świętego (*septiformen gratiae spiritum*)<sup>8</sup>. Ta katecheza Izydora na temat anafory ma przede wszystkim charakter teologiczny i wiemy, że nie ma pełnej zgodności między nim a świadectwem rękopisów, zarówno co do ilości modlitw w strukturze całej Mszy, jak i modlitw tworzących anaforę. Mimo wszystko bez większych problemów jesteśmy w stanie zidentyfikować prawie wszystkie z nich. Największa dyskusja toczy się jednak wokół tego, jak należy interpretować piątą i szóstą orację. Zobaczmy wpierw, co dokładnie mówi sam Izydor:

*Ordo autem missae, et orationum, quibus oblata Deo sacrificia consecrantur, primum a sancto Petro est institutus, cuius celebrationem uno eodemque modo universus peragit orbis. [...] Quinta deinde infertur Illatio in sanctificatione oblationis, in qua etiam et ad Dei laudem terrestrium creaturarum virtutumque coelestium universitas provocatur, et Hosanna in excelsis cantatur, quod Salvatore de genere David nascente salus mundo usque ad excelsa pervenerit. Porro sexta exhinc succedit conformatio sacramenti, ut oblatio, quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum sanctum, Christi corpori ac sanguini conformetur*<sup>9</sup>.

Wielu badaczy rytu hiszpańskiego rozumie ten tekst w podobny sposób jak Gabriel Ramis, który utrzymuje, że według Izydora anafora eucharystyczna składa się z dwóch części:

- pierwszej części zwanej *Illatio*, po której następuje *Sanctus* i tworzący z nią całość hymn *Hosanna in excelsis*, której celem jest uświęcenie ofiary;
- drugiej części, której Izydor nie nadaje nazwy własnej, a jedynie wskazuje na jej funkcję: *conformatio sacramenti*, czyli przez tę modlitwę, w której wzywa się Ducha Świętego, chleb i wino zostają przemienione w Ciało i Krew Chrystusa.

Ramis podsumuje, że:

nie ma obiektywnych danych, co do tego, aby myśleć o późniejszej ewolucji struktury anafory po Izydorze, ale raczej należałoby po prostu powiedzieć, że

<sup>8</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis* I, 15, 5, PL 83, 755C.

<sup>9</sup> Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis* I, 15, 2-3, PL 83, 752A-753A. Edycja w red. C.M. Lawsona z 1989 r. wydana w ramach *Corpus Christianorum Series Latina* (CCL 113, 17) zawiera błędy w tekście łacińskim, gdzie w miejsce słowa *conformatio* wstawia termin *confirmatio*. Wróćmy do zagadnienia dalej w treści artykułu.

opisuje on *per modum unius* dwie formuły, które wraz z *Illatio* tworzą anaforę, czyli *Post Sanctus* i *Post Pridie*<sup>10</sup>.

Widzimy zatem, że Ramis utożsamia piątą modlitwę z *Illatio* i śpiewem *Sanctus*, zaś szóstą z *Post Sanctus* i *Post Pridie*. Z tą opinią nie do końca zgadza się A. Ivorra, który zauważa, że często *Post Sanctus* jest przedłużeniem *Sanctus*, zatem możemy sobie wyobrazić, że kiedy Izydor mówi o „niebiańskiej chwale” w piątej modlitwie, ma na myśli zarówno hymn, jak i orację, która po niej następuje. Zatem wtedy *conformatio sacramenti* odpowiadałoby *Post Pridie*<sup>11</sup>.

Jeśli chodzi o izydoriańską teologię konsekracji, Luis Maldonado uważa, że św. Izydor jest autorem, który przechodzi od starożytnej wykładni, że konsekracyjna jest cała modlitwa eucharystyczna, do średniowiecznej, podkreślającej konsekracyjny walor słów ustanowienia<sup>12</sup>. Problem w tym, że Izydor w ramach mówienia o *oratio sexta* nie podaje nazwy żadnej konkretnej modlitwy, ponadto nie wspomina ani słowem o opisie ustanowienia. Częstsze zatem są opinie, zgodne z którymi konsekracja – według Izydora – dokonuje się poprzez dwie części szóstej modlitwy: jedną chrystologiczną i drugą pneumatologiczną. Wyjaśnia to chociażby Yves Congar w swojej słynnej trylogii<sup>13</sup>.

Znajdziemy jednak u niego pewną niekonsekwencję, ponieważ kiedy Congar mówi o modlitwach między *Sanctus* a *Pater noster*, wydaje się, że bierze pod uwagę *Post Sanctus*, opis ustanowienia i *Post Pridie*. Kiedy jednak mówi o dwóch momentach *oratio sexta*, ma na myśli to, co nazywane jest *Prex Mystica*, czyli tylko opis ustanowienia oraz *Post Pridie*. Słowa ustanowienia mają charakter chrystologiczny, ich funkcją jest konsekracja, zaś oracja *Post Pridie* ma – według francuskiego teologa – charakter pneumatologiczny, a jej rolą jest uświęcenie darów. Nie wyjaśnia nam jednak, jaka różnica zachodzi między konsekracją a uświęceniem, w związku z czym stanowisko Y. Congara wydaje się arbitralne; to raczej jest narzucanie Izydorowi późniejszej teologii niż wnioskowanie jej z tekstu sewillańskiego biskupa.

<sup>10</sup> G. Ramis Miquel, *La anáfora eucarística hispano-mozárabe. Su historia y evolución*, „Ecclesia Orans” 14 (1997), s. 160.

<sup>11</sup> Por. A. Ivorra, *Liturgia hispano-mozárabe*, dz. cyt., s. 295–296. Występują jeszcze inne interpretacje, np. L. Maldonado uważa, że Izydoriańska *oratio sexta* obejmuje trzy jednostki eucharystyczne: *Post Sanctus*, opis ustanowienia (*missa secreta*) i *Post Pridie*. Uważa zatem, że szósta modlitwa rozpoczyna się po *Sanctus*, a zatem zawiera także modlitwę *Post Sanctus* (L. Maldonado, *La plegaria eucarística: Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa*, Madrid 1963, s. 553).

<sup>12</sup> Por. L. Maldonado, *La plegaria eucarística...*, dz. cyt., s. 554.

<sup>13</sup> Por. Y.M. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1: *Duch Święty w „ekonomii”*. *Objawienie i doświadczenie Ducha*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1995, s. 162–163.

Kolejne – wydaje się najważniejsze – głosy w dyskusji należą do włoskich liturgistów, Enrico Mazzy i Rinaldo Falsiniego. Nie będziemy wchodzić w szczególności do dość skomplikowanej analizy źródeł, której dokonuje Falsini. Tak naprawdę interesuje go tylko jeden termin z całego tekstu Izydora – słowo *conformatio*. Najczęściej było ono interpretowane w ten sposób, że szósta modlitwa, zwana *conformatio sacramenti*, dokonuje przemienienia darów w Ciało i Krew Chrystusa<sup>14</sup>. R. Falsini nakazuje ostrożność, ponieważ w źródłach zauważa się spore zamieszanie terminologiczne: raz w tym samym miejscu pojawia się termin *conformatio* od czasownika *conformare*, a raz *confirmatio* od *confirmare*. Falsini stawia pytanie o to, która wersja jest właściwa, pierwotniejsza, i jak zmiana czasownika wpływa na rozumienie teologii *oratio sexta*. Włoski teolog uważa, że pierwotną formą była *conformatio-conformare* i przedstawia za tą tezę kilka argumentów, wśród których najważniejszym jest argument teologiczny. Badacz uważa, że prośba z użyciem czasownika *confirmare* nie ma sensu wtedy, kiedy dary ofiarne nie zostały jeszcze konsekrowane. Dary ofiarne nie mogą być potwierdzone ani skonsolidowane (bo to oznacza ów czasownik), jeśli jeszcze nie stały się Ciałem Chrystusa. A konsekracja dokonuje się przez modlitwę *Post Pridie*, którą Falsini identyfikuje z epiklezą<sup>15</sup>. Ostatecznie Falsini dochodzi do wniosku, że *conformatio sacramenti* nie może być utożsamiane z konsekracją, uświęceniem czy przemienieniem darów, ale że w liturgii hiszpańskiej ma miejsce szczególny przypadek, zupełnie nowy i właściwy tylko dla tego rytu, który nazywa „ideą podwójnego metabolizmu eucharystycznego”<sup>16</sup>. Chodziłoby o dwa kroki lub dwa momenty uświęcenia darów dokonującego się mocą Bożą poprzez anaforę: najpierw dokonuje się przemiana darów w Ciało i Krew Chrystusa, a następnie formowanie (*conformatio*) ofiary w Ciało Chrystusa, czyli uzyskanie doskonałego podobieństwa do Ciała Chrystusa.

Trzeba tu jednak odnieść się krytycznie do wyżej przedstawionych wniosków. Po pierwsze, chociaż zgadzamy się z Falsinim, że należy wybrać formę czasownika *conformare*, a nie *confirmare*, to jednak nie przekonuje nas jego argument teologiczny, który wydaje się nazbyt scholastyczny, a więc identyfikujący konsekrację z jednym konkretnym momentem anafory, a nie całą modlitwą eucharystyczną. Po drugie, krytycznie należy odnieść się do koncepcji podwójnego metabolizmu eucharystycznego, gdyż Falsini nie wyjaśnia, co rozumie przez tę formułę i czym się różni konsekracja od „formowania w ciało”.

<sup>14</sup> Por. A. Ivorra, *Liturgia hispano-mozárabe*, dz. cyt., s. 295; G. Ramis Miquel, *La anáfora eucarística...*, dz. cyt., s. 160.

<sup>15</sup> Por. R. Falsini, *La «Conformatio» nella liturgia mozarabica*, „Ephemerides Liturgicae” 72 (1958), s. 281–291.

<sup>16</sup> Por. R. Falsini, *La «Conformatio»...*, dz. cyt., s. 290–291.

Z racji niewystarczalności analizy filologicznej R. Falsiniego, zobaczymy wnioski, do jakich dochodzi w swoich badaniach nad *oratio sexta* u Izydora włoski liturgista E. Mazza. Przyjmuje on wersję z CCL 113, w której szósta modlitwa nosi tytuł *confirmatio sacramenti*, a jej celem jest dokonanie *conformatio* Ciała i Krwi Chrystusa. Chociaż Mazza zna wyniki wcześniej przez nas omówionej analizy Falsiniego, wybiera wariant, w którym występują dwa różne rdzenie, twierdząc, że wersja, w której użyto dwukrotnie tego samego rdzenia, jest *lectio facilior*. Zgodnie z zasadami krytyki tekstualnej, mając w rękopisach kilka możliwości tekstowych, wybiera się tę, która jest najtrudniejsza do wyjaśnienia. *Lectio difficilior* jest uważane za bardziej oryginalne.

W związku z tym Mazza, analizując ewolucję modlitw *Post Secreta* obrządku gallikańskiego, które odpowiadają *Post Pridie* obrządku hiszpańskiego, zauważa, że pierwotnie modlitwa ta była częścią rytu *Fractio*, a nie anaforą<sup>17</sup>. Uważa on, że to samo można dostrzec w rycie hiszpańskim, gdy dokładnie przeanalizuje się tekst św. Izydora. Siedem modlitw, o których wspomina Ojciec z Sewilli, miałyby dzielić obrzęd mszy na siedem różnych części, gdzie jedna jest niezależna od drugiej. Dlatego też nie można powiedzieć, że piąta i szósta oracja są częściami anafory. Możemy poniżej przedstawić wnioski E. Mazzy dotyczące podziału Mszy u Izydora w tej części, która nas interesuje:

- *Oratio 4<sup>a</sup>: infertur pro osculo pacis* = pocałunek pokoju,
- *Oratio 5<sup>a</sup>: infertur inlatio in sanctificatione oblationis* = anafora,
- *Oratio 6<sup>a</sup>: exhinc succedit confirmatio sacramenti* = ryt *fractio*,
- *Oratio 7<sup>a</sup>: Pater noster* = obrzęd komunii<sup>18</sup>.

Zdaniem E. Mazzy słowo *confirmatio* oznacza obrzęd *Collectio ad panis fractionem*, zaś czasownik *conformare* odnosi się do Ciała i Krwi Chrystusa, w tym sensie, że dary ofiarne stają się według *formy* Ciała i Krwi Chrystusa<sup>19</sup>. Nie chodzi tu oczywiście o wygląd zewnętrzny, ale o *res* sakramentu, o realność Ciała i Krwi Chrystusa<sup>20</sup>. Mazza zatem podsumuje, że chodzi tu o obrzęd *Fractio panis*, ale nie tylko w jego zewnętrznym wymiarze, czyli w funkcji łamania chleba, ale także w jego symbolicznym czy sakramentalnym wymiarze spełniania funkcji nadawania darom *formy* Ciała Chrystusa. Mazza stwierdza, że można tu dostrzec ścisły związek między obrzędem *Fractio* a męką Chrystusa, gdyż w rycie *Fractio* objawia się prawda, że jest to Ciało złamane i wydane, zaś

<sup>17</sup> Por. E. Mazza, *Uno studio sulla struttura dell'anafora gallicana e hispanica*, „Ecclesia Orans” 28 (2011), s. 22–33.

<sup>18</sup> Por. E. Mazza, *Uno studio...*, dz. cyt., s. 22–33.

<sup>19</sup> Por. E. Mazza, *Uno studio...*, dz. cyt., s. 38–39.

<sup>20</sup> Por. E. Mazza, *Uno studio...*, dz. cyt., s. 38.



Krew przelana za nas i dla naszego zbawienia<sup>21</sup>. Ostatecznie – według Mazzy – szosta modlitwa Izydora to *confirmatio sacramenti*, ponieważ kończy czynność przygotowania i uświęcania chleba eucharystycznego w celu rozdawania go wiernym w obrzędzie komunii.

Wnioski E. Mazzy przedstawiają się następująco: św. Izidor opisuje trzy części liturgii eucharystycznej, z których tylko pierwszą jest anafora, na którą – według Mazzy – składają się *Illatio z Sanctus* i *Post Sanctus* oraz opis ustanowienia (choć – dodajmy – Izidor nic nie mówi o tym ostatnim). Szosta *oratio*, utożsamiana z *Post Pridie*, pierwotnie nie jest częścią anafory, ale stanowi ryt *Fractio panis*. Siódma modlitwa oznacza *Pater noster* i komunię. Widzimy zatem, że według E. Mazzy modlitwa *Post Pridie* nie spełnia funkcji epikletycznej, bo w ogóle nie stanowi pierwotnie anafory. Dodajmy tylko gwoździu do pogrzebu, że ta opinia włoskiego liturgisty nie znajduje raczej przychylności u innych znawców liturgii hiszpańsko-mozarabskiej.

## Epikleza według *Prenotandos* MHM

Rozdział 5 *Prenotandos* MHM, czyli teologicznego wprowadzenia do nowego Mszału hiszpańskiego, odpowiadający *Ogólnemu wprowadzeniu do Mszału rzymskiego* we współczesnej liturgii rzymskiej, jest poświęcony modlitwie eucharystycznej. Zawiera 55 numerów (57–112), czyli prawie jedną trzecią całości tekstu. Punkty 106–108 zostały poświęcone epiklezie. Wcześniej, w numerze 96, odnoszącym się do anamnezy, znajdziemy stwierdzenie, że „modlitwa *Post Pridie* odpowiada dwóm częściom Modlitwy eucharystycznej, zwykle określanym terminami wywodzącymi się z języka greckiego: anamneza i epikleza”<sup>22</sup>.

*Prenotandos* wyjaśniają, że w odniesieniu do epiklezy istnieje ścisły związek między hiszpańską *Post Pridie* a gallikańską *Post Mysterium*<sup>23</sup>. Następnie, przez wskazanie na podmiot *ad quem* boskiego działania związanego z przemianą darów, wyraźnie wskazuje się, że chodzi tu o epiklezę konsekracyjną, choć dalszy tekst wstępu odnosi się również do epiklezy komunijnej. Numer 107 owego teologicznego wstępu do MHM brzmi:

W obu kolekcjach [Mszał hiszpański i Mszał gallikański] nie brakuje jednoznacznych wezwań do Ducha Świętego; jednakże także przy innych okazjach, zamiast

<sup>21</sup> Por. E. Mazza, *Uno studio...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>22</sup> *Prenotandos*, 96, [w:] MHM, s. 39.

<sup>23</sup> *Prenotandos*, 106, dz. cyt., s. 41–42.

wspominać boską Osobę, mówią o mocy, o świętości Boga, który dokonuje przemiany darów. W niektórych przypadkach działanie przemieniające jest przypisywane łaskawemu spojrzeniu Boga, który spoczywa na ofierze Kościoła. Nie brakuje też aluzji do działania mocy Bożej, o którą Kościół prosi i oczekuje jej działania dokładnie wtedy, wobec zgromadzenia. Owe działanie jest zwykle określane poprzez jego skutki, jakimi są oczyszczenie i odnowa, często odwołując się do obrazu niebiańskiego lekarstwa, które leczy rany grzechu<sup>24</sup>.

Chociaż w tym punkcie nie podaje się dokładnej liczby epiklez *explicite* pneumatologicznych w MHM, to przez użycie wyrażenia „nie brak wyraźnych wezwań do Ducha Świętego” może się wydawać, że są one powszechne.

Kolejny numer *Prenotandos* sugeruje, że anafora liturgii hiszpańsko-wizygockiej jest z teologicznego punktu widzenia doskonale zbudowana, gdyż sama modlitwa *Post Pridie* wpisuje się w klasyczny schemat *Memores – Offerimus – Petimus*, zaś wszystkie elementy modlitwy eucharystycznej stanowią pewną uporządkowaną strukturę<sup>25</sup>:

- a) opis ustanowienia: *Qui pridie quam pateretur...*;
- b) *Post Pridie*, która bezpośrednio następuje po opisie ustanowienia, a czasem nawet za pomocą formuł łączących wprost nawiązuje do owego opisu<sup>26</sup>:
  - anamneza, która jest odpowiedzią Kościoła na słowa Chrystusowego polecenia sprawowania Eucharystii na Jego pamiątkę<sup>27</sup>: *Memores – Przedmiot Memores – Offerimus – Przedmiot Offerimus*;
  - epikleza – modlitwa, przez którą „Kościół rozumie, że po uczynieniu wszystkiego, co było konieczne, aby wypełnić nakaz Pana, musi prosić i czekać, aż moc Boża wypełni i dokona tego, co Chrystus chciał mu powierzyć, ustanawiając Eucharystię”<sup>28</sup>: *Memores – Offerimus – Petimus*.

*Prenotandos* widzą taką doskonałą strukturę również w odniesieniu do paralelizmu, jaki istnieje między strukturą obrzędów komunii i strukturą epiklezy, o czym traktuje 115 numer dokumentu, w którym czytamy:

Najbardziej klasyczne formuły epiklezy kontemplowały jednoczesne działanie Ducha w odniesieniu do darów eucharystycznych i wobec zgromadzenia. Jej funkcją było zrealizowanie sakramentu, rozdanie go wspólnocie wiernych tam obecnych oraz pomnażanie łaski miłości i jedności wśród wiernych, predysponując

<sup>24</sup> *Prenotandos*, 107, dz. cyt., s. 42.

<sup>25</sup> Por. *Prenotandos*, 108, dz. cyt., s. 42.

<sup>26</sup> Por. *Prenotandos*, 84, dz. cyt., s. 35–36.

<sup>27</sup> Por. *Prenotandos*, 96, dz. cyt., s. 39.

<sup>28</sup> *Prenotandos*, 108, dz. cyt., s. 42.

ich do przyjęcia sakramentu. W hiszpańskiej strukturze obrzędu komunii, chciano przyjąć analogiczną zasadę. W tym przypadku troska duszpasterska Kościoła, poprzez dzielenie i mieszanie, przygotowuje już konsekrowaną Eucharystię, aby mogła być duchowym pokarmem i napojem dla wiernych, i równolegle przez wyznanie wiary, modlitwę Ojczy nasz i błogostawieństwo, kieruje wiernych do owocnego przyjmowania Ciała i Krwi Pańskiej<sup>29</sup>.

Luis Rueda w swoim najnowszym studium poświęconym epiklezie hiszpańskiej, korzystając z danych dostarczonych przez *Prenotandos*, przedstawił odważną hipotezę literacko-teologicznej struktury epiklezy. Możemy tę strukturę opisać w siedmiu punktach:

- 1) Epikleza jest ściśle powiązana z anamnezą, gdyż obie są wyrażone w jednej oracji, to znaczy w *Post Pridie*, dlatego też znajdują się po *narratio institutionis*.
- 2) *Post Pridie* zawiera zatem dwie części: jedną z elementem anamnetycznym i drugą z elementem epikletycznym.
- 3) Zarówno anamneza, jak i epikleza podlegają zasadzie ciągłej zmienności, więc nie sposób znaleźć w MHM dwóch identycznych epiklez.
- 4) W anaforach MHM znajdziemy epiklezę nad darami oraz nad wiernymi. Nie oznacza to, że istnieją dwie formuły eucharystyczne, ale że obu epiklez należy szukać w ramach jednej oracji.
- 5) Zarówno epikleza nad darami, jak i nad wiernymi jest formułowana na dwa sposoby: *explicite* – poprzez bezpośrednie wezwanie Ducha Świętego; *implicite* – nie wspominając wyraźnie o Duchu Świętym.
- 6) Epikleza jest wprowadzana przez czasownik deprekacyjny, taki jak: *petimus, oramus, precamur, deprecamur, exoramus, obsecramus, exoscimus, rogamus et petimus, deprecamur orantes, supplices deprecamur*, lub jakiś ich synonim<sup>30</sup>.
- 7) To pozwala nam pokazać typową strukturę epiklezy rytu hiszpańskiego, która wyglądałaby następująco:

### Epikleza

połączenie strukturalne: *petimus eorum interventu*

inwokacja: *ut in fundere digneris Spiritum Sanctum*

działania nad darami: *ut fiat legitima eucharistia...*

działania nad zgromadzeniem: *ut sit offerentibus..., sumentibus*<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> *Prenotandos*, 115, dz. cyt., s. 43–44.

<sup>30</sup> Por. L. Rueda, *La epiclesis en el Missale Hispano-Mozarabicum*, [w:] *Los mozárabes Historia, cultura y religión de los cristianos de Al Andalus. Actas del I Congreso Internacional*, Córdoba 2018, s. 140–141.

<sup>31</sup> L. Rueda, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 141.

Całą tę refleksję nad epiklezą hiszpańską na podstawie *Prenotandos* do MHM możemy podsumować komentarzem, że chociaż w tym wprowadzeniu zaznacza się, że nie zawsze wszystkie elementy tej doskonałej struktury można znaleźć w anaforach mozarabskich, to jednak odnosi się wrażenie, że tak schematyczne opracowanie dokonane przez J. Pinella, jako głównego autora owego wstępu, jest raczej wynikiem mentalności systematycznej, niż realnie odpowiada znacznie mniej uporządkowanej i bardziej skomplikowanej rzeczywistości.

## Epikleza hiszpańska według Alberto Colungi

Po przedstawieniu teologii epiklezy hiszpańskiej, którą możemy znaleźć w oficjalnym wprowadzeniu do MHM, warto zobaczyć najbardziej reprezentatywne studia nad epiklezą hiszpańską dokonane w XX wieku. Pierwszym<sup>32</sup> z nich są prace A. Colungi, który w 1933 roku opublikował w czasopiśmie „La Ciencia Tomista” dwa artykuły na temat epiklezy w liturgii mozarabskiej<sup>33</sup>. Swoje studium oparł na źródłach takich jak: LMS<sup>34</sup>, LO<sup>35</sup> i MM<sup>36</sup>. Zarówno V. Viguera, jak i L. Rueda<sup>37</sup> negatywnie oceniają metodologię badań Colungi, uważając, że jego studium jest bardziej teologiczne niż liturgiczne i charakteryzuje się próbą uzasadniania wniosków przedstawionych *apriori*. Pierwotne założenie, że każda *Post Pridie* jest epiklezą, Colunga weryfikuje przez przyjęcie definicji epiklezy, którą przedstawił na pierwszej stronie swojego artykułu<sup>38</sup>. Definicję tę zestawiał

<sup>32</sup> Chronologicznie pierwsze studium nad epiklezą hiszpańską zrealizował w 1926 r. H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl: Eine studie zur geschichte der liturgie*, Bonn 1926, s. 98–113.

<sup>33</sup> Por. A. Colunga, *La epiclesis en la liturgia mozarabe*, „Ciencia Tomista” 47 (1933), s. 145–161, 288–306.

<sup>34</sup> Zob. *Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, [w:] *Monumenta Ecclesiae Liturgica* 6, (dalej: LMS), ed. M. Férotin, serie: *Biblioteca “Ephemerides Liturgicae”*. *Subsidia. Instrumenta Liturgica Quarreriensia* 4, Roma 1995.

<sup>35</sup> Zob. *Le Liber Ordinum en usage dans l’Église Wisigothique et Mozarabe d’Espagne du Cinquième au Onzième Siècle*, [w:] *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, vol. 5 (dalej: LO), ed. M. Férotin, serie: *Biblioteca “Ephemerides Liturgicae”*. *Subsidia. Instrumenta Liturgica Quarreriensia* 6, Roma 1996.

<sup>36</sup> Zob. *Missale Mixtum, praefatione, notis et appendicibus ab Alesandro Lesleo s.j. sacerdote ornatum* (dalej: MM), Roma 1755 (PL 85).

<sup>37</sup> Por. V. Viguera, *Formulación epiclética de la «post pridie» hispánica*, „Revista Española de Teología” 31 (1971), s. 5; L. Rueda, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 130.

<sup>38</sup> Definicję, o której tu mowa, Colunga zaczerpnął z hasła słownikowego *Epiclèse eucharistique* autorstwa S. Salaville’a z jego *Dictionnaire de théologie catholique contenant l’exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, vol. 5, eds. A. Vacant,

z wszystkimi modlitwami *Post Pridie* i doszedł do dość zaskakujących wniosków, że większości hiszpańskich *Post Pridie* nie spełnia kryteriów tej definicji i tak naprawdę istnieje tylko sześć oracji, które można nazwać w ścisłym sensie epiklezą. W tych modlitwach jest bezpośrednia wzmianka o Duchu Świętym<sup>39</sup>.

Także wnioski, do jakich dochodzi Colunga w kwestii konsekracyjnej roli epiklezy w liturgii hiszpańskiej, są dość zaskakujące i zasadniczo całkiem sprzeczne w stosunku do tego, o czym pisaliśmy wyżej. Uważa on, że analiza oracji *Post Pridie* pozwala nam stwierdzić, że w liturgii hiszpańskiej konsekracja bez wątpienia dokonuje się przez wypowiedzenie słów ustanowienia, nie zaś przez epiklezę, dlatego jest ona praktycznie całkowicie nieobecna. Dla wzmocnienia tego wniosku Colunga dodaje, że to opinia zgodna z nauczaniem Izzydora (wyżej wskazywaliśmy, że nie jest to prawdą) i całego Kościoła katolickiego<sup>40</sup>. Dodaje on, że próśb o uświęcenie, błogosławieństwo lub konsekracje, które pojawiają się w oracjach *Post Pridie*, nie należy rozumieć w kontekście przemiany eucharystycznej, ale jako próśby o skuteczność złożonej ofiary, czyli o łaskę sakramentalną i uświęcenie wiernych, którzy w niej uczestniczą przez komunie<sup>41</sup>.

Colunga twierdzi, że każda epikleza składa się z trzech części: 1) wezwania Osoby Boskiej, do której skierowana jest prośba; 2) podania motywu, dla którego prośba ma być wysłuchana; 3) przedstawienia łaski, o którą się prosi<sup>42</sup>. Zauważa on, że istnieje pewna grupa oracji *Post Pridie*, w których przez potwierdzenie obecności Ciała i Krwi Jezusa prosi się o łaskę sakramentu dla tych, którzy w nim uczestniczą<sup>43</sup>. Następnie dodaje, że istnieje „tuzin epiklez, które zaczynają się od wspomnienia tajemnicy Krzyża i męki Chrystusa za zbawienie świata [...], aby w końcu prosić o przyjęcie ofiary złożonej na ołtarzu na pamiątkę tej tajemnicy”<sup>44</sup>. W końcu zauważa, że istnieje niewielka liczba oracji, w których wspomina się o Duchu Świętym i prosi się o Jego działanie nad darami i nad zgromadzeniem,

---

E. Mangelot, E. Amann, Paris 1913, kol. 194–300: „(epikleza) to specjalna modlitwa, występująca we wszystkich liturgiach wschodnich i wielu starożytnych liturgiach zachodnich, w kanonie Mszy, po opisie ustanowienia Świętej Eucharystii. Za jej pomocą celebrawszy Boga Ojca, czasem Syna, czasem jednego i drugiego, prosząc Ich o zesłanie Ducha Świętego (istnieją dwie lub trzy formuły wzywające Logos) na chleb i wino, aby zostały przemienione w Ciało i Krew Jezusa Chrystusa, a tym samym sprawić, by to Ciało i Krew wywołały zbawienne skutki w osobie przyjmującej komunie”; A. Colunga, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 145.

<sup>39</sup> Por. A. Colunga, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 302–305.

<sup>40</sup> Por. A. Colunga, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 305.

<sup>41</sup> Por. A. Colunga, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 294–295.

<sup>42</sup> Por. A. Colunga, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 154.

<sup>43</sup> Por. A. Colunga, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 157–158.

<sup>44</sup> A. Colunga, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 289–291.

prosząc o Jego błogosławieństwo, uświęcenie, wywarcie zbawiennego skutku przez nawiedzenie i ożywienie lub przez działanie Jego łaski albo rosy. Wśród tych *Post Pridie* jest tylko sześć, które nazwie epiklezą *sensu stricto*<sup>45</sup>.

## Studium Williama S. Portera na temat epiklezy hiszpańskiej

Dziesięć lat po publikacjach Colungi angielski teolog W.S. Porter opublikował swój artykuł poświęcony *Post Pridie* obrządku mozarabskiego<sup>46</sup>. Porter odwołuje się w nim do wyników badań innych dwóch teologów angielskich, Williama C. Bishopa<sup>47</sup> i Waltera H. Frere'a<sup>48</sup>, o hiszpańskiej epiklezie. Twierdzą oni, że w dużej mierze późnohiszpańskie formularze (zawarte w mozarabskich księgach liturgicznych) pomijały, minimalizowały i przekształcały starożytny styl wzywania Ducha Świętego. Porter całość wywodu Frere'a streszcza w trzech stwierdzeniach. Po pierwsze, że liturgia hiszpańska jest „siostrą bliźniaczką” rytu frankońskiego i w tym sensie jest mocno od niego zależna. Po drugie, korpus mszy hiszpańskiej był już praktycznie kompletny pod koniec VI wieku. Z tego powodu wielcy Ojcowie hiszpańscy otrzymali już określony obrządek, a ich zadaniem było wewnętrzne organizowanie go, a nie tworzenie. Ostatni argument stanowi ten, który mówi, że nauka św. Izydora dotycząca konsekracji podkreśla, że dokonuje się ona mocą Ducha Świętego (zauważamy, że jest to teza stojąca w zupełnej sprzeczności z tą, którą wysunął Colunga). Według Frere'a inni hiszpańscy Ojcowie nie uszanowali nauczania Izydora, usuwając epiklezę Ducha Świętego z oracji<sup>49</sup>.

Porter wysuwa szereg swoich wątpliwości odnośnie do twierdzeń Frere'a. Utrzymuje, że nie tak łatwo wykazać zależność jednego obrządku od drugiego. Nie ulega wątpliwości, że istnieje ścisły związek między liturgią hiszpańską i galijską, ale nie można z całą pewnością stwierdzić, że ryt hiszpański jest całkowicie zależny od rytu frankońskiego. Po drugie, Porter podkreśla, że bardzo trudno wykazać, które teksty liturgiczne są pierwotne, ponieważ Ojcowie

<sup>45</sup> Por. A. Colunga, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 297–305.

<sup>46</sup> Por. W.S. Porter, *The mozarabic...*, dz. cyt., s. 182–194.

<sup>47</sup> Por. W.C. Bishop, *The Mozarabic and Ambrosian Rites: Four Essays in Comparative Liturgiology*, London 1924, s. 51.

<sup>48</sup> Por. W.H. Frere, *The Anaphora of Great Eucharistic Prayer: An Eirenical Study in Liturgical History*, London 1938, s. 106.

<sup>49</sup> Por. W.S. Porter, *The Mozarabic...*, dz. cyt., s. 183; W.H. Frere, *The Anaphora...*, dz. cyt., s. 98, 104, 114–115.

hiszpańscy nie tylko organizowali w księgi liturgiczne już gotowe oracje, ale sami je komponowali. W związku z tym obecność epiklezy w oracji nie jest wystarczająca do datowania danej *Post Pridie*. W końcu trzeci zarzut dotyczy teologii konsekracji, gdyż Porter uważa, że ta u Izzydora jest znacznie bardziej złożona, gdyż znajdziemy u najważniejszego hiszpańskiego Ojca fragmenty mówiące o konsekracyjnej roli epiklezy, ale również słów ustanowienia<sup>50</sup>.

Mając na uwadze te wszystkie racje, W.S. Porter zbadał oracje *Post Pridie* zebrane w LMS, LO i MM. Twierdzi, że w tych księgach możemy znaleźć 240 modlitw *Post Pridie*. Zauważa, że chociaż wiele hiszpańskich *Post Pridie* zawiera prośbę o pobłogosławienie lub uświęcenie darów, często nie wspominają one o Duchu Świętym. Według niego zaledwie 37 z 240 *Post Pridie* (15%) wyraźnie wspomina o działaniu Ducha<sup>51</sup>. Wskazuje, że tylko kilka z nich zawiera coś przypominającego epiklezę typu wschodniego. Nie ulega wątpliwości, że Porter ma z góry przyjętą – raczej scholastyczną – definicję epiklezy, której konsekwentnie próbuje szukać w euchologii mozarabskiej. Z tego powodu rozpoznaje tylko 10 oracji, które nazywa prawdziwą epiklezą. W swojej analizie Porter będzie wskazywał, że podmiotem działającym w epiklezach hiszpańskich czasami jest Duch Święty, ale czasami kryje się On pod figurami mocy lub błogosławieństwa Bożego. Czasowniki epikletyczne, które wymienia, to: *acceptare, benedicere, santificare, descendere, ditescere, respicere* i *infundere*.

Ze swoich analiz W.S. Porter wyprowadza dwa ważne wnioski. Po pierwsze, tradycyjny, pierwotny typ epiklezy hiszpańskiej jest modlitwą do Boga, aby pobłogosławił lub uświęcił ofiarę eucharystyczną, czyli żeby przyniosła ona duchowe owoce tym, którzy ją składają i przyjmują komunię. Po drugie, twierdzi on, że w VII wieku, chociaż w przeważającej części utrzymuje się tradycyjny typ, istnieją innowacje wprowadzone przez hiszpańskich Ojców. Wbrew twierdzeniom Frere'a Porter uznaje, że innowacja ta polegała na skomponowaniu oracji z epiklezą pneumatologiczną o charakterze konsekracyjnym. Dlatego 10 *Post Pridie*, które W.S. Porter uznaje za epiklezę *sensu stricto*, uważa za modlitwy późniejsze. Twierdzenie, że tradycyjna hiszpańska *Post Pridie* nie zawierała epiklezy, Porter wyprowadza z faktu, że jest bardzo niewiele takich oracji, które ją posiadają<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Por. W.S. Porter, *The Mozarabic...*, dz. cyt., s. 183.

<sup>51</sup> Por. W.S. Porter, *The Mozarabic...*, dz. cyt., s. 187. W.H. Frere wymienia 26 oracji z LMS, zaś W.S. Porter dodaje do tej liczby trzy z LMS, cztery z LO i cztery z MM.

<sup>52</sup> Por. W.S. Porter, *The Mozarabic...*, dz. cyt., s. 192–194.

## Poszerzenie definicji epiklezy dokonane przez Valentína Viguera

W 1971 roku hiszpański teolog V. Viguera opublikował artykuł poświęcony hiszpańskim *Post Pridie*. Zauważył on, że definicja epiklezy podana przez W.S. Portera jest za wąska i domaga się poszerzenia<sup>53</sup>. W tym celu przeprowadza swoje studium epiklezy jako takiej, przedstawiając model ewolucji epiklezy w trzech najważniejszych tradycjach wschodnich<sup>54</sup>. Prawdę powiedziawszy, bardzo trudno wyjaśnić, czemu w ogóle miało służyć to studium Viguera, przeprowadzone w drugim i trzecim punkcie jego artykułu, skoro w czwartym, poświęconym studium hiszpańskich *Post Pridie*, nie znajdujemy żadnego odniesienia do tych wcześniejszych analiz epiklezy tradycji wschodniej. Nawet nie próbuje dokonać jakiegokolwiek analizy porównawczej, sugerując na przykład, że epikleza hiszpańska rozwija się według tych samych reguł co epikleza anaforska wschodnich. Możemy jedynie się domyślać, bo wprost nie pada takie sformułowanie, że Viguera starał się przez to studium obalić główne założenie Portera, że prawdziwa epikleza zawsze ma charakter ściśle konsekuracyjny. Przez swoją analizę pokazał, że nie zawsze tak jest i w ten sposób wprowadził nowe kryterium – liturgiczno-literackie – określenia danej modlitwy prawdziwą epiklezą<sup>55</sup>.

W owej czwartej, najważniejszej części swoich analiz hiszpański teolog przedstawia oracje *Post Pridie*, które są modlitwami pokonsekuracyjnymi i zawierają czasowniki epikletyczne lub są oracjami wspominającymi działania Ducha Świętego wobec zgromadzenia liturgicznego lub darów ofiarnych<sup>56</sup>. Tymi czasownikami epikletycznymi są: *mittere, descendere, infundere, visitare, venire*<sup>57</sup>. Rozpoznaje 14 formularzy zawierających owe czasowniki epikletyczne, które łączą się z podmiotem działania, którym jest albo Duch Święty, albo Logos albo Boża moc<sup>58</sup>.

Ostatecznie Viguera rozszerza liczbę hiszpańskich *Post Pridie*, które zostaną nazwane prawdziwymi epiklezami z 10 – jak było u Portera – do 47 oracji, stwierdzając:

Prawdą jest, że nie rozważamy tutaj funkcji tych oracji, a co za tym idzie pozostawiamy bez zmian konkluzje Portera o konsekuracyjnym działaniu epiklezy i późnym

<sup>53</sup> Por. V. Viguera, *Formulación epiclética...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>54</sup> Por. V. Viguera, *Formulación epiclética...*, dz. cyt., s. 12–30.

<sup>55</sup> Por. V. Viguera, *Formulación epiclética...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>56</sup> Por. V. Viguera, *Formulación epiclética...*, dz. cyt., s. 28–29.

<sup>57</sup> Por. V. Viguera, *Formulación epiclética...*, dz. cyt., s. 23–27.

<sup>58</sup> Por. V. Viguera, *Formulación epiclética...*, dz. cyt., s. 30.



okresie ich powstania. W tym miejscu wystarczy wskazać, że liczba modlitw *Post Pridie* zawierających sformułowania *stricte* epikletyczne to łącznie 57 formuł, co stanowi 23% wszystkich modlitw<sup>59</sup>.

## Studium *Post Pridie* zrealizowane przez Philippe'a Beitię

Francuski teolog P. Beitia opublikował w czasopiśmie „Ephemerides Liturgicae” dwa artykuły<sup>60</sup>, w których przeanalizował *Post Pridie* z *Liber Missarum*, tj. manuskryptu 35.3 z Toledo z IX wieku (LMT)<sup>61</sup>. Należy zauważyć, że badanie to zostało przeprowadzone 30 lat później niż studium V. Viguerasa. Nas interesuje przede wszystkim ten artykuł, w którym są analizowane oracje *Post Pridie* pod kątem występowania w nich epiklezy.

Wśród *Post Pridie* zbadanych przez Beitię 40 zawiera bezpośrednią wzmiankę o Duchu Świętym. Dwadzieścia z nich jest skonstruowanych według następującego schematu: prośba do Ojca lub Syna o zesłanie Ducha Świętego na ofiarę Kościoła, aby przemienił ją w Ciało i Krew Chrystusa, tak aby ci, którzy przyjmują Eucharystię, stali się beneficjentami dóbr zbawienia<sup>62</sup>.

Ojciec Beitia zauważa w syntezie swoich badań, że bardzo często w eucharologii hiszpańskiej trzecia Osoba Trójcy pojawia się w jedności z Ojcem i Synem. Prawie nigdy Duch nie występuje sam, w tym sensie, że praktycznie zawsze się mówi, że jest to Duch Ojca, Duch Syna, Duch Chrystusa czy Duch, który pochodzi od Ojca i Syna<sup>63</sup>. Inną charakterystyką, na którą zwraca uwagę francuski teolog, jest pojęcie *similitudo*, które odnajdujemy w epiklezach nad darami. W modlitwach tych Duch Święty jest proszony o upodobnienie ofiary lub darów do Ciała i Krwi Chrystusa<sup>64</sup>. Mamy tu do czynienia z patrystyczną teologią symboliczno-platoniczną. W epiklezie nad zgromadzeniem najczęstszym

<sup>59</sup> V. Vigueras, *Formulación epiclética...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>60</sup> Por. P. Beitia, *L'Esprit Saint et son action d'après les oraisons «post pridie» du «Liber missarum» des Églises d'Espagne*, „Ephemerides Liturgicae” 18 (2004), s. 389–402; P. Beitia, *L'oraison «post pridie» de «Liber missarum» des Églises d'Espagne: Structure et théologie du mémorial*, „Ephemerides Liturgicae” 120 (2006), s. 211–220.

<sup>61</sup> P. Beitia uważa, że należy go datować na XI w., zob. P. Beitia, *L'Esprit Saint...*, dz. cyt., s. 389; por. G. Ramis Miquel, *Introducción a las liturgias occidentales no romanas*, Roma 2013, s. 131.

<sup>62</sup> P. Beitia wymienia 20 modlitw, gdzie 10 należą do formularzy *De tempore* i 10 do formularzy *De sanctis*; zob. P. Beitia, *L'Esprit Saint...*, dz. cyt., s. 394 (przyjp. 14).

<sup>63</sup> Por. P. Beitia, *L'Esprit Saint...*, dz. cyt., s. 395–396.

<sup>64</sup> Por. P. Beitia, *L'Esprit Saint...*, dz. cyt., s. 397.

tematem jest prośba o przebaczenie grzechów i uzdrowienie z ran, które zadały wiernym<sup>65</sup>.

## Opinia Adolfo Ivorrry odnośnie do epiklezy hiszpańskiej

Hiszpański specjalista od liturgii mozarabskiej A. Ivorra nie dokonał kompleksowego studium dotyczącego epiklezy hiszpańskiej, ale w odniesieniu do tego zagadnienia swoje refleksje przedstawił w opublikowanej w 2017 roku monografii *Liturgia Hispano-Mozárabe*. Jego metodologia polega na zebraniu wielu badań i przeanalizowaniu ich pod kątem teologicznym dla dokonania syntezy. Niektóre z obserwacji Ivorrry są szczególnie ważne dla naszego tematu, dlatego zdecydowaliśmy się przedstawić tu również jego stanowisko. Ivorra stwierdza, że „w *Post Pridie* epikleza nad darami i zgromadzeniem ma miejsce jako rzecz oczywista”<sup>66</sup>. Następnie zauważa, że tematyka hiszpańskich epiklez także podlega rozwojowi, dlatego niektóre z epiklez możemy identyfikować jako starożytne, inne zaś są późniejsze. Wyraźnie również widać w nich ślady walki z arianizmem. Według Ivorrry podmiot aktywnego działania w epiklezach nie jest jednoznacznie określony, ponieważ w *Post Pridie* możemy znaleźć inwokacje skierowane do Ojca, Chrystusa lub Ducha Świętego, który działa w celu uświęcenia darów. Teolog z León wyjaśnia, że ewolucja epiklezy odbywała się równoległe do rozwoju teologiczno-magisterialnego dotyczącego boskiej tożsamości każdej z hipostaz Trójcy, dlatego też najstarsze epiklezy zawierają słownictwo raczej ogólne i są skierowane do Boga, bez wyraźnego określenia podmiotu *ad quem*. Wyraźne odwołanie w modlitwie do Ducha Świętego wskazuje na jej późniejsze powstanie<sup>67</sup>.

Ivorra ponadto w swoim studium anafor *De cotidiano* pokazuje, że jeśli któryś element teologiczny jest pierwotny dla hiszpańskich *Post Pridie*, to jest to właśnie epikleza, a nie anamneza, która jest sekcją pojawiającą się później. Idylliczny schemat *Prenotandos* (*memores* – przedmiot *memores* – *offerimus* – przedmiot *offerimus*) – jak nazywa go Ivorra – często w ogóle nie występuje w hiszpańskich *Post Pridie*<sup>68</sup>. Badając anafory okresu w ciągu roku, A. Ivorra pokazał, że na 17 anafor aż w 9 *Post Pridie* nie ma sekcji anamnetycznej, zaś

<sup>65</sup> Por. P. Beitia, *L'Esprit Saint...*, dz. cyt., s. 398.

<sup>66</sup> Por. A. Ivorra, *Liturgia hispano-mozárabe*, dz. cyt., s. 341.

<sup>67</sup> Por. A. Ivorra, *Liturgia hispano-mozárabe*, dz. cyt., s. 341–342.

<sup>68</sup> A. Ivorra pokazuje, że tylko jedna z 17 anafor hiszpańskich *De cotidiano* w pełni realizuje ten schemat: zob. A. Ivorra, *Las anáforas De Cotidiano del Missale Hispano-Mozarabicum: Estudio Teológico-Litúrgico*, Madrid 2009, s. 277.

w każdej znajdziemy epiklezę konsekuracyjną i komunijną. Ivorra uznaje, że izydoriański schemat anafory przedstawia się następująco: *offerimus* – przedmiot *offerimus* – podwójna epikleza<sup>69</sup>. Zauważa przy tym podobieństwo tych modlitw do rzymskich oracji *Super Oblata* i konkluduje, że owe podobieństwo potwierdza teologię eucharystyczną Izydora, który uważał wszystkie siedem modlitw Mszy za uświęcające ofiarę i nie sprowadzał konsekracji tylko do jednej z nich czy do *narratio institutionis*<sup>70</sup>.

## Studium epiklezy hiszpańskiej zrealizowane przez Luisa Ruedę

Jedno z najpełniejszych i najnowszych studium na temat epiklezy hiszpańskiej przeprowadził hiszpański teolog L. Rueda i opublikował je w obszernym artykule w 2018 roku. Oprócz przedstawiania *status quaestionis* badań nad epiklezą hiszpańską, w drugiej części opracowania przedstawia wnioski ze swoich badań nad oracjami drugiego tomu MHM poświęconego formularzom *De Sanctis*. Jako powód podjęcia tych badań Rueda podaje, że wcześniejsze opracowania w tym temacie nie były w stanie jednoznacznie identyfikować epiklez w euchologii hiszpańskiej. Jeśli faktycznie tak jest, że w tej liturgii epiklezy praktycznie nie istnieją – martwi się Rueda – to wskazuje to na olbrzymią niedojrzałość teologiczną hiszpańskiej liturgii oraz ubóstwo teologii trynitarnej tej tradycji liturgicznej. Stwierdza zatem, że obecny rozwój studiów pneumatologicznych może mu pozwolić na głębsze zrozumienie zarówno wiary w Trzecią Boską Osobę, jak i dostrzec jej działanie w liturgii, co znowu umożliwi mu przeprowadzenie badań nad epiklezą hiszpańską z nową metodologią, która być może nie była jeszcze dostępna dla tych, którzy te badania przeprowadzali wcześniej<sup>71</sup>.

Analizuje on 86 formularzy mszy MHM *De Sanctis* i sporządza katalog epiklez, które grupuje w następującym porządku:

- a) epiklezy *explicite* pneumatologiczne w *Post Pridie* (gdzie Duch Święty jest bezpośrednio wspomniany): 20 modlitw;
- b) epiklezy *implicite* pneumatologiczne w *Post Pridie* (Duch Święty jest wspomniany nie wprost): 66 modlitw;
- c) epikleza znajdująca się poza *Post Pridie*, ale w obrębie anafory: 9 modlitw (5 *Illationes* i 4 *Post Sanctus*);

<sup>69</sup> Por. A. Ivorra, *Las anáforas De Cotidiano...*, dz. cyt., s. 260.

<sup>70</sup> Por. A. Ivorra, *Liturgia hispano-mozárabe*, dz. cyt., s. 343.

<sup>71</sup> Zob. L. Rueda, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 134–135.

d) epiklezy pozanaforyczne, czyli modlitwy, które mają strukturę i treść epiklezy, ale nie są częścią anafory: 7 modlitw<sup>72</sup>.

Po zbadaniu pneumatologicznej zawartości MHM *De Sanctis* Rueda formułuje sporo wniosków, spośród których poniższe wydają się najważniejsze dla naszego tematu:

- 1) W MHM *De Sanctis* występują sekcje epikletyczne zarówno w obrębie anafory (większość z nich), jak i poza nią (kilka oracji w ramach Dyptyków).
- 2) Prawie we wszystkich *Post Pridie* występuje sekcja anamnetyczna ściśle związana z sekcją epikletyczną.
- 3) Zazwyczaj mamy do czynienia z podwójną epiklezą: konsekracyjną i komunijną.
- 4) W odniesieniu do terminologii używanej w epiklezach rozróżnia się dwa jej rodzaje: epiklezy *explicite* i *implicite*, tj. te, które kierują do Boga prośbę, aby zesłał Ducha Świętego, i te, które mówią o działaniu Boga na dary lub wiernych przez swoją moc lub świętość (używane są symbole, nie bezpośrednio odniesienia do Trzeciej Hipostazy).
- 5) MHM *De Sanctis* zawiera epiklezę *sensu stricto* w *Post Pridie*: jest to inwokacja w modlitwie eucharystycznej, która prosi o przyście Ducha Świętego – albo terminem bezpośrednim, albo pośrednim – aby zstąpił na dary i zgromadzenie. We wszystkich anaforach MHM *De Sanctis* występuje taka epikleza<sup>73</sup>.

W odniesieniu do tych wniosków Ruedy chcielibyśmy przedstawić jedno ważne zastrzeżenie. Po pierwsze, mamy wątpliwości co do przypisywania pośredniego działania epikletycznego Duchowi Świętemu wtedy, kiedy nie jest On wspomniany bezpośrednio. Naszym zdaniem nie wszystkie epiklezy w MHM *De Sanctis* zawierają bezpośrednią lub pośrednią epiklezę pneumatologiczną. Czasami istnieją również prawdziwe epiklezy, w których podmiotem uświęcającym jest Bóg Ojciec lub przede wszystkim Syn Boży (Logos). Jeśli weźmiemy to pod uwagę, wydaje się, że powinniśmy być bardziej ostrożni w przyjmowaniu jako ostatecznych niektórych wniosków, na przykład takich, że „hiszpańska modlitwa eucharystyczna ma wyraźny charakter pneumatologiczny” lub że „celebracja Eucharystii jest rozumiana tylko z perspektywy działania Ducha Świętego”. Oczywiście stwierdzenia te są prawdziwe teologicznie, ale dyskusyjne jest to, czy rzeczywiście można je wydobyc z analizy źródeł liturgii hiszpańskiej.

<sup>72</sup> Por. L. Rueda, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 142–146.

<sup>73</sup> Por. L. Rueda, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 151–153.

## Epikleza hiszpańska MHM *De tempore*

Dość kompleksowe badania dotyczące anafor drugiego tomu MHM dokonane przez L. Reudę domagają się dopełnienia w postaci badania 77 anafor hiszpańskich zawartych w pierwszym tomie MHM: *De tempore*<sup>74</sup>.

Po przeanalizowaniu tych anafor musimy stwierdzić, że wszystkie 77 *Post Pridie* to prawdziwe epiklezy, o ile tylko zostanie przyjęta szersza definicja epiklezy, która nie ogranicza się do stwierdzenia, że epiklezą jest taka modlitwa, która przywołuje konsekuracyjne działanie Ducha Świętego, ale modlitwa, która uwzględnia działanie uświęcające i/lub komunijne któreś z Trzech Boskich Osób lub boskiej mocy. Prawie wszystkie te epiklezy, z wyjątkiem tylko sześciu przypadków, są zarówno epiklezami konsekuracyjnymi, jak i komunijnymi. Nasze badania stoją w radykalnej sprzeczności z większością wcześniej prezentowanych stanowisk.

Drugą badaną kwestią jest podmiot *ad quem* oracji oraz podmiot aktywny działania uświęcającego. Większość modlitw jest skierowana do Boga Ojca (41). Wiele innych skierowanych jest do Syna (25), a tylko dwie do Ducha Świętego. W dziewięciu przypadkach bardzo trudno jest dokładnie powiedzieć, do kogo skierowana jest modlitwa, ponieważ inwokacja rozpoczyna się od tytułu *Dominus* lub *Deus*, a w liturgii hiszpańskiej może to oznaczać każdą z Boskich Osób. Ogólnie rzecz biorąc, możemy wyciągnąć wniosek, że podmiot działania epikletycznego jest taki sam jak adresat modlitwy. Dlatego Ducha Świętego rzadko przedstawia się jako aktywny podmiot uświęcający działania wobec darów lub wspólnoty. Częściej to Ojciec lub Syn są sprawcami błogosławieństwa, uświęcenia lub konsekracji, zaś czasowniki takie jak *sanctificare* lub *benedicere* często odnoszą się do Ducha Świętego tylko w sensie biernym, tj. Ojciec lub Syn uświęcają dary przez Ducha lub przez błogosławieństwo, łaskę czy moc. Ostatecznie można stwierdzić, że w tej grupie 77 epiklez tylko 18 stanowi epiklezy wprost pneumatologiczne, zaś 15 nie wprost. Aż 44 anafory zawierają epiklezy niewspominające w żaden sposób o Duchu Świętym. Pojawia się tam inna Osoba Boska jako podmiot uświęcającego działania lub cała Trójca Święta działająca razem. Ten fakt pozwala ostatecznie stwierdzić, że tylko niektóre modlitwy

<sup>74</sup> Pełne analizy wszystkich oracji MHM *De Tempore* przekraczają możliwości niniejszego artykułu, dlatego publikujemy tu jedynie zasadnicze konkluzje tych badań. Siłą rzeczy zawiera on zatem treści opublikowane w monografii: K. Porosło, *Pneumatologia del Missale Hispano-Mozarabicum «De Tempore»*. *Análisis litúrgico-teológico de la eucología pneumatológica*, Barcelona–Cracovia 2021. Treści te dla niniejszego artykułu zostały raz jeszcze przemyślane, rozwinięte i usystematyzowane w nowy sposób, dla realizacji celów postawionych w tym tekście.

MHM mają szczególny charakter pneumatologiczny, ale bez wątpienia nie można powiedzieć, że epikleza hiszpańska charakteryzuje się wybitnym akcentem pneumatologicznym, co próbowali wykazywać niektórzy wcześniej omawiani autorzy. Ośmielamy się więc powiedzieć, że epikleza hiszpańska jest bardziej trynitarna niż pneumatologiczna. Równocześnie ten brak epiklezy pneumatologicznej w wypadku wielu formularzy jest znakiem starożytności tych modlitw.

W przeciwieństwie do L. Ruedy jesteśmy bardzo ostrożni w mówieniu o epiklezach pozaanaforycznych, chociaż w kilku oracjach znaleźliśmy elementy epikletyczne, czyli modlitwy zawierające inwokację z prośbą o przyście Ducha Świętego lub innej boskiej Osoby w celu uświęcenia darów i/lub *synaxis* eucharystycznej. Owszem, możemy nazywać je terminem zaproponowanym przez L. Ruedę – epiklezą *lato sensu* lub *analogo sensu* – ale uważamy, że należy zachować daleko idącą ostrożność w mówieniu o walorze konsekuracyjnym tych pozaanaforycznych modlitw. Elementy epikletyczne zostały również odnalezione w 11 innych modlitwach (*Illatio* i *Post Sanctus*) wewnątrz anafor.

Wobec tego, co powiedzieliśmy wyżej, za L. Ruedą możemy przedstawić schemat (nie należy go uznawać za sztywny i niezmienny) boskich działań tak, jak je przedstawia euchologia liturgii hiszpańskiej:

- 1) Bóg Ojciec lub Chrystus kontempluje ofiary składane Mu przez Kościół (czasowniki takie jak *aspicere, intendere, respicere*).
- 2) Po kontemplacji – łaskawym spojrzeniu – przyjmuje je (czasowniki takie jak *acceptare, assumere, suscipere*).
- 3) Ojciec lub Syn tchnie, napełnia, posyła Ducha (do) ofiary (czasowniki takie jak *emittere, mittere, infundere, insufflare*).
- 4) W efekcie ofiara zostaje pobłogosławiona, uświęcona lub przemieniona w Ciało i Krew Chrystusa (czasowniki takie jak *benedicere, sanctificare, transmutare*)<sup>75</sup>.

## Wnioski

Niniejszy artykuł stawiał sobie za cel przedstawienie wszystkich najważniejszych badań dotyczących epiklezy hiszpańskiej i próbował znaleźć odpowiedź, dlaczego te wyniki są tak różne i często wręcz sprzeczne względem siebie. Dlaczego, badając te same źródła, jeden teolog prawdziwą epiklezę rozpoznawał tylko w sześciu anaforach, inny w 10, inny w niespełna 50, zaś kolejny nie miał wątpiwości, że każda anafora hiszpańska zawiera prawdziwą epiklezę? Podobnie niektórzy

<sup>75</sup> Por. L. Rueda, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 169–170.

autorzy uważali, że praktycznie nie znajdziemy epiklez pneumatologicznych, inni znowu dochodzili do wniosków, że każda *Post Pridie* ma epiklezę pneumatologiczną *explicite* lub ewentualnie *implicite*. Skąd ta tak radykalna różnica opinii?

Pierwszym ważnym wnioskiem, do którego dochodzimy po przedstawieniu tej panoramy poglądów odnośnie do epiklezy hiszpańskiej, są poważne zastrzeżenia do metodologii tych badań. Te uwagi krytyczne dotyczą zasadniczo dwóch rzeczy. Wydaje się, że wyniki analiz zależą od przyjętej definicji epiklezy. Kiedy zostawała ona poszerzona, np. nie wymagając bezpośredniej wzmianki o Duchu Świętym, wtedy też odnajdywano więcej epiklez w anaforach hiszpańskich. Bardzo często również autorzy omawianych opracowań nakładali na starożytne teksty kategorie scholastycznej teologii Eucharystii, próbując egzaminować te antyczne czy wczesnośredniowieczne oracje według przyjętych – znacznie późniejszych – kryteriów teologicznych. Tego rodzaju badania, mające znamiona historycyzmu, zawsze muszą się skończyć niepowodzeniem. Również często poszukiwano w tekstach liturgii hiszpańsko-mozarabskiej oracji na kształt wschodnich epiklez, zapominając, że każda tradycja liturgiczna wypracowała swoją własną specyfikę i nie tyle należy poszukiwać wschodniego kształtu modlitw w liturgii hiszpańskiej, ale z tych źródeł odczytać charakterystyczny kształt epiklezy hiszpańskiej. Warto również zwrócić uwagę na to, że wraz z XX-wiecznym rozwojem nauki o epiklezie i jej znaczeniu konsekracyjnym zmieniają się interpretacje teologii konsekracyjnej w liturgii hiszpańskiej. Widzieliśmy, że badania z początku XX wieku akcentowały praktycznie tylko słowa ustanowienia, zaś ostatnie badania podkreślają ważność epiklezy dla hiszpańskiej teologii konsekracji.

Drugim wnioskiem jest definicja epiklezy hiszpańskiej, którą możemy przedstawić po analizie modlitw *Post Pridie* MHM. Epikleza *sensu stricto* jest modlitwą, która prosi o posłanie jednej z trzech Osób Boskich (nie tylko Ducha Świętego!) lub Ich błogosławieństwa na ofiarowane dary w celu uświęcenia lub przemienienia ich w Ciało i Krew Chrystusa oraz aby wywołać zbawienne skutki u osób uczestniczących w Eucharystii.

Nasze analizy pokazały, że tak rozumianą epiklezę zawierają wszystkie modlitwy *Post Pridie* MHM i prawie zawsze zawierają zarówno epiklezę konsekracyjną, jak i epiklezę komunijną. Jak wspomniano powyżej, spośród 77 *Post Pridie* 33 zidentyfikowaliśmy jako pneumatologiczne. Pozostałe nie zawierają ani wyraźnych, ani pośrednich odniesień do działania Ducha. Dlatego raczej trzeba stwierdzić, że epikleza hiszpańska jest trynitarna, ewentualnie chrystologiczna, nie zaś *stricte* pneumatologiczna<sup>76</sup>.

<sup>76</sup> Warto tu podkreślić, że pierwszym, który w XX w. zaczął mówić o epiklezie trynitarnej lub Logosu, jest Odo Casel. Zob. O. Casel, *Zur Epiklese*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft”

Trzeci wniosek dotyczy struktury anafory, o której mocno się rozwodzą *Prenotandos* MHM, stwierdzając, że modlitwa *Post Pridie* zawiera anamnezę i epiklezę<sup>77</sup>. Niewątpliwie w hiszpańskiej anaforze funkcję epiklezy – z małymi wyjątkami – wypełnia oracja *Post Pridie*. W odniesieniu do anamnezy sprawa nie jest już tak klarowna. Chociaż wcześniejsze opracowania dotyczące anafory hiszpańskiej jednoznacznie twierdziły, że hiszpańskie *Post Pridie* były bardziej anamnezą niż epiklezą, nasza analiza pokazuje coś przeciwnego, ponieważ 33 oracje nie zawierały anamnezy w sensie przedmiotu *memores* (pamięć o zbawczej tajemnicy). Zgadza się w tej kwestii z A. Ivorrą, który stwierdza, że „nie ma [...] jednego schematu w hiszpańskich anaforach [...]. Teoria strukturalna *Prenotandos* bardziej przypomina rzymską anamnezę niż hiszpańską [...]. Sekcja anamnetyczna anafory hiszpańsko-mozarabskiej nie ma stałego miejsca”<sup>78</sup>. W rzeczywistości tylko kilka hiszpańskich anafor wykazuje ścisły związek literacki między anamnezą a epiklezą.

Ostatni wniosek będzie się zasadniczo pokrywał ze stwierdzeniami rozpowszechnionymi przez Achille’a M. Triaccę, że źródła liturgii naznaczonych walką chrystologiczną, zwłaszcza antyariańską, okazują się również bardziej pneumatologiczne<sup>79</sup>. Jest to ważne do zauważania, ponieważ często rozpowszechniona jest przeciwna teza, że pneumatologia znika pod ciężarem „panchrystologii” tych liturgii. Nie ma wątpliwości, że chociaż liturgia hiszpańsko-mozarabska jest zasadniczo chrystologiczna, walka z arianizmem i pryscylianizmem odcisnęła swoje pozytywne piętno także na pneumatologii tego rytu, wzbogadzając ją.

## Bibliografia

- Arocena Solano F.M., *Ryt hiszpańsko-mozarabski*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 57 (2010), s. 5–16.  
 Beitia P., *L’Esprit Saint et son action d’après les oraisons <post pridie> du <Liber missarum> des Églises d’Espagne*, „Ephemerides Liturgicae” 18 (2004), s. 389–402.

3 (1923), s. 100–102; O. Casel, *Neue Beiträge zur Epiklesenfrage*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 4 (1924), s. 169–178. Zob. również: W. Pałęcki, *Epikleza - czy tylko modlitwa do Ojca o zesłanie Ducha Świętego? Pojęcie epiklezy w pismach Odo Casela OSB*, „Roczniki Teologiczne” 53/8 (2006), s. 325–347.

<sup>77</sup> Por. *Prenotandos*, 96, dz. cyt., s. 39.

<sup>78</sup> A. Ivorra, *Las anáforas De Cotidiano...*, dz. cyt., s. 260–264.

<sup>79</sup> Por. A.M. Triacca, *Ex Spiritu Sancto regeneratus. La presenza e l’azione dello Spirito Santo testimoniate nel “Missale Gothicum”*. (Da un sustrato patristico a una viva preghiera), [w:] *Spirito Santo e Catechesi Patristica*, serie: *Biblioteca di Scienze Religiose* 54, ed. S. Felici, Roma 1983, s. 210.



- Beitia P., *L'oraison «post pridie» de «Liber missarum» des Églises d'Espagne: Structure et théologie du mémorial*, „Ephemerides Liturgicae” 120 (2006), s. 211–220.
- Bishop W.C., *The Mozarabic and Ambrosian Rites: Four Essays in Comparative Liturgiology*, London 1924.
- Blaza M., *Kościół w stanie epiklezy*, Kraków 2018.
- Casel O., *Neue Beiträge zur Epiklesenfrage*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 4 (1924), s. 169–178.
- Casel O., *Zur Epiklese*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 3 (1923), s. 100–102.
- Colunga A., *La epiclesis en la liturgia mozárabe*, „Ciencia Tomista” 47 (1933), s. 145–161, 288–306.
- Congar Y.M., *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1: *Duch Święty w „ekonomii”. Objawienie i doświadczenie Ducha*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1995.
- Falsini R., *La «Conformatio» nella liturgia mozarabica*, „Ephemerides Liturgicae” 72 (1958), s. 281–291.
- Frere W.H., *The Anaphora of Great Eucharistic Prayer: An Eirenical Study in Liturgical History*, London 1938.
- Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, serie: *Corpus Christianorum: Series Latina* 113, ed. C.M. Lawson, Turnhout 1989.
- Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, [w:] *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1850, vol. 83.
- Isidorus Hispalensis, *Epist. VII. Redempto archidiacono*, [w:] *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1850, vol. 83.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum libri viginti sive Origines VI*, [w:] *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1850, vol. 82.
- Ivorra A., *Las anáforas De Cotidiano del Missale Hispano-Mozarabicum: Estudio Teológico-Litúrgico*, Madrid 2009.
- Ivorra A., *Las doxologías de la misa hispano-mozárabe*, „Toletana” 24 (2011), s. 309–334.
- Ivorra A., *Liturgia hispano-mozárabe*, serie: *Biblioteca Litúrgica* 52, Barcelona 2017.
- Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, [w:] *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, vol. 6, ed. M. Férotin, serie: *Biblioteca “Ephemerides Liturgicae”. Subsidia. Instrumenta Liturgica Quarreriensia* 4, Roma 1995.
- Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du Cinquième au Onzième Siècle*, [w:] *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, vol. 5, ed. M. Férotin, serie: *Biblioteca “Ephemerides Liturgicae”. Subsidia. Instrumenta Liturgica Quarreriensia* 6, Roma 1996.
- Lietzmann H., *Messe und Herrenmahl: Eine studie zur geschichte der liturgie*, Bonn 1926.
- Maldonado L., *La plegaria eucaristica: Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa*, Madrid 1963.
- Mazza E., *Uno studio sulla struttura dell'anafora gallicana e hispanica*, „Ecclesia Orans” 28 (2011), s. 7–47.
- Miazek J., *Msza św. w liturgiach zachodnich*, [w:] *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pieruszych chrześcijan*, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 223–254.
- Missale Mixtum, praefatione, notis et appendicibus ab Alesandro Lesleo s.j. sacerdote ornatum*, Romae 1755, [w:] *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1862, vol. 85.
- Pałucki W., *Epikleza - czy tylko modlitwa do Ojca o zesłanie Ducha Świętego? Pojęcie epiklezy w pismach Odo Casela OSB*, „Roczniki Teologiczne” 53/8 (2006), s. 325–347.

- Porosło K., *Pneumatología del Missale Hispano-Mozarabicum «De Tempore». Análisis litúrgico-teológico de la eucología pneumatológica*, Barcelona–Cracovia 2021.
- Porter W.S., *The mozarabic Post Pridie*, „Journal of Theological Studies” 44/175–176 (1943), s. 182–194.
- Ramis Miquel G., *Introducción a las liturgias occidentales no romanas*, Roma 2013.
- Ramis Miquel G., *La anáfora eucarística hispano-mozárabe. Su historia y evolución*, „Ecclesia Orans” 14 (1997), s. 157–180.
- Rozsak P., *Mozarabowie i ich liturgia. Chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*, Toruń 2015.
- Rueda L., *La epiclesis en el Missale Hispano-Mozarabicum*, [w:] *Los mozárabes Historia, cultura y religión de los cristianos de Al Andalus. Actas del I Congreso Internacional*, Córdoba 2018, s. 127–182.
- Salaville S., *Epiclèse eucharistique*, [w:] *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, vol. 5, eds. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, Paris 1913, kol. 194–300.
- Taft R.F., *Problems in Anaphoral Theology: “Words of Consecration” versus “Consecratory Epiclesis”*, „St Vladimir’s Theological Quarterly” 57 (2013), s. 37–65.
- Triacca A.M., *‘Ex Spiritu Sancto regeneratus’. La presenza e l’azione dello Spirito Santo testimoniate nel “Missale Gothicum”*. (Da un substrato patristico a una viva preghiera), [w:] *Spirito Santo e Catechesi Patristica*, serie: *Biblioteca di Scienze Religiose* 54, ed. S. Felici, Roma 1983, s. 209–264.
- Viguera V., *Formulación epiclética de la «post pridie» hispánica*, „Revista Española de Teología” 31 (1971), s. 3–30.

KRZYSZTOF POROSŁO (KS. DR) – doktor teologii dogmatycznej, adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Wykładowca, publicysta, autor licznych artykułów naukowych i popularnonaukowych oraz ponad dwudziestu książek, centralny duszpasterz akademicki Archidiecezji Krakowskiej przy Kolegiacie św. Anny w Krakowie. Członek Zespołu Konferencji Episkopatu Polski ds. Nowej Ewangelizacji. Prowadzi swoją stronę internetową: <https://baptysterium.pl>.