

Hispanic-Mozarabic Rite: History and Theology

Ryt hiszpańsko-mozarabski:
Historia i teologia

Editors of the issue
Redaktorzy tematyczni numeru
Krzysztof Porosło, Piotr Roszak

Institute of Biblical Studies/Instytut Nauk Biblijnych KUL
The John Paul II Catholic University of Lublin

Editorial Board/Rada Naukowa

Andrzej Gieniusz (Pontificia Università Urbaniana, Rome, Italy) – Chair
Jean-Noël Aletti (Biblicum, Rome, Italy)
Stanisław Bazyliński (Biblicum – Seraphicum, Rome, Italy)
Krzysztof Bieliński (Accademia Alfonsiana, Rome, Italy)
Waldemar Chrostowski (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw, Poland)
Matteo Crimella (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milan, Italy)
Michael A. Daise (College of William & Mary, Williamsburg, VA, USA)
Luc Devillers (Université de Fribourg, Switzerland)
Jenny DeVivo (Saint Xavier University, Chicago, IL, USA)
Józef Naumowicz (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw, Poland)
Łukasz Popko (École biblique et archéologique française de Jérusalem, Israel)
Olivier-Thomas Venard (École biblique et archéologique française de Jérusalem, Israel)

Editorial Team/Redakcja

Editor-in-Chief/Redaktor naczelny:

Adam Kubiś

Co-Editors-in-Chief/Zastępcy redaktora naczelnego:

Antoni Nadbrzeźny

Andrzej Piwowar

Managing Editor/Sekretarz:

Monika Popek

Thematic Editors/Redaktorzy tematyczni:

Piotr Blajer (New Testament/Nowy Testament)

Marek Dobrzeńcki (philosophy of religion, philosophy of God/filozofia religii, filozofia Boga)

Bernadeta Jojko (New Testament/Nowy Testament)

Dominik Jurczak (liturgy, systematic theology/liturgika, teologia systematyczna)

Krzysztof Kinowski (Old Testament/Stary Testament)

Wojciech Kućko (moral theology/teologia moralna)

Paweł Mąkosa (catechetics, pastoral theology/katechetyka, teologia pastoralna)

Damian Mrugański (patristics/patrologia)

Krzysztof Napora (Old Testament/Stary Testament)

Mieczysław Polak (catechetics, pastoral theology/katechetyka, teologia pastoralna)

Anna Rambiert-Kwaśniewska (New Testament/Nowy Testament)

Mariusz Szram (patristics/patrologia)

English Language Editor/Redaktor języka angielskiego:

Maria Kantor

Submissions and contact with the editorial team via e-mail/Zgłaszanie tekstów i kontakt z redakcją
przez e-mail: verbum.vitae@kul.pl and website/oraz stronę internetową: <http://czasopisma.kul.pl/vv/>

Proofreader/Opracowanie redakcyjne:

Lucyna Cynarzewska-Wlazlik

Layout Editor/Opracowanie komputerowe:

Jarosław Łukasik

Cover design/Projekt okładki:

Dorota Woźniak

Programme Board/Rada Programowa

Krzysztof Bardski (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw)
Stanisław Hareźga (KUL)
Anna Kuśmirek (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw)
Janusz Lemański (University of Szczecin)
Artur Malina (University of Silesia in Katowice)
Antoni Paciorek (KUL)
Zdzisław Pawłowski (Nicolaus Copernicus University in Toruń)
Wojciech Pikor (Nicolaus Copernicus University in Toruń)
Judyta Pudełko (The Catholic Academy in Warsaw)
Paweł Podeszwa (Adam Mickiewicz University in Poznań)
Waldemar Rakocy (Pontifical University of John Paul II in Cracow)
Grzegorz Strzelczyk (University of Silesia in Katowice)
Tomasz Tułodziecki (Nicolaus Copernicus University in Toruń)
Wojciech Węgrzyniak (Pontifical University of John Paul II in Cracow)
Mirosław S. Wróbel (KUL)

Publisher/Wydawca

The John Paul II Catholic University of Lublin/Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Racławickie 14
20-950 Lublin, Poland

Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1H
20-708 Lublin
tel. 81 740-93-40
e-mail: wydawnictwo@kul.pl
<http://wydawnictwokul.lublin.pl>

The quarterly is available on-line at <http://czasopisma.kul.pl/vv/>

The journal is peer reviewed by an advisory board of scholars. List of their names is published each year on the website

**Verbum Vitae is indexed by the following databases/
Verbum Vitae jest indeksowane w następujących bazach:**

- Arianta
- Atla Religion Database® (ATLA RDB®)
- AtlaSerials® (Atlas®)
- AtlaSerials PLUS® (Atlas PLUS®)
- Baza Artykułów Biblistyki Polskiej (BABP)
- Baza czasopism humanistycznych BazHum
- Bibliographic Information Base in Patristics (BIBP)
- Biblioteka Cyfrowa KUL
- Biblioteka Nauki
- Central and Eastern European Online Library (CEEOL)
- The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)
- Dimensions
- The Directory of Open Access Journals (DOAJ)
- EBSCO Discovery Service
- EBSCO Essentials
- European Reference Index for the Humanities (ERIH PLUS)
- Index Copernicus Journals Master List
- Index Theologicus (IxTheo)
- INFONA
- Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR)
- Most Wiedzy
- New Testament Abstracts
- Old Testament Abstracts
- POL-Index
- Polska Bibliografia Naukowa (PBN)
- Repozytorium Instytucjonalne KUL (ReKUL)
- Scilit
- Scimago Journal and Country Rank (SJR)
- SCOPUS
- Web of Science

Table of Contents/Spis treści

EDITORIAL/OD REDAKCJI

KRZYSZTOF POROSŁO, PIOTR ROSZAK

Wprowadzenie do rytu hiszpańsko-mozarabskiego	1
---	---

ARTICLES/ARTYKUŁY

Hispanic-Mozarabic Rite/Ryt hiszpańsko-mozarabski

ŁUKASZ CELIŃSKI

The History of the Liturgical Use of the <i>Professio fidei</i> in the Hispanic Mass	23
--	----

GABRIEL RAMIS MIQUEL

El santoral hispano-mozárabe. Fuentes para su estudio	45
---	----

KRZYSZTOF POROSŁO

Charakterystyka postu w eucharystii okresu przygotowania paschalnego w <i>Mszale hiszpańsko-mozarabskim</i> z 1991 roku	71
--	----

TOMASZ GUTOWSKI

Jedność w różnorodności: uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w liturgii rzymskiej i hiszpańsko-mozarabskiej	93
--	----

JUAN-MIGUEL FERRER GRENECHE

La celebración del Sacramento del Matrimonio en la tradición hispana	107
--	-----

PIOTR ROSZAK

Błogosławieństwa w rycie hiszpańsko-mozarabskim i ich teologiczne znaczenie	133
---	-----

DARIUSZ KASPRZAK

Biografia św. Juliana z Toledo (642–690) w świetle krytycznej analizy źródeł	151
--	-----

Varia

AARON JAMES WEISEL

Poetical Postmodern Exegesis: Paul Ricoeur and Olivier-Thomas Venard in Dialogue	165
--	-----

DAMIAN WĄSEK, SŁAWOMIR ZIELIŃSKI

Freedom as a Polyphonic Concept in the <i>vota</i> for the Second Vatican Council	185
---	-----

ANDREAS BERGMAN

The Maximian Perspective on Paul: A Reconstruction of the “Works of the Law” in Maximus the Confessor	201
--	-----

RENATA JASNOS

The Culmination of the “Royal Travesty” in the Poetic Imagery of Solomon’s Wedding Procession (Song 3:6–11)	223
--	-----

BOGUSŁAW MIGUT

Eucharistic Theology as a Condition of Eucharistic Revival According to John Paul II and Benedict XVI	249
--	-----

DAMIAN CHRZANOWSKI

Errors in Preaching the Word of God in the Perspective of the Catholic Church and Evangelical Communities	265
--	-----

REVIEW/RECENZJA

PIOTR JUTKIEWICZ

Massimo Pazzini, <i>Grammatica siriaca</i> (Analecta 46. Milano: Terra Sancta Edizioni, 2022)	289
---	-----

EDITORIAL/OD REDAKCJI



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, piotrorszak@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 nieznana; (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 apostoelskich, 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 apostoelskich, 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 szczególnie 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 Santa-maria, 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 łacińskiemu 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 wotywne), przestrzeni liturgicznej czy symboliki samej celebracji (por. Bango 1997).

Szczególne znaczenie dla ujednolicenia rytu ma IV Synod w Toledo (633), który stawiał na ujednolicenie 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 toledońskich 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 postępowała 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 tomu *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 eucharystologii 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 ferialnych oraz niedziel wielkiego postu (*Prenotandos* 23). W czasie procesji wejścia zmierzającej do ołtarza wykonywany jest śpiew *Praelegendum*, który nosi tę samą nazwę

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 wypowiadanych 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 wątpienia 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).

Evangelii 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 aeterne, 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 zanoszą 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 ambrozjańskiej, 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 trynitarne 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 „ofiарowania” (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 przezwyciężania 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 czcią historii zbawienia, wspominatej 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 przyście 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 przyklęknięcie 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 wewnętrznie 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 ekshortacji *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 wątpienia 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 pozostaniesz 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 odrobiny niezwykle 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 eucharystii. 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 Izydora 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.).

Bibliografia

- 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 Casajóana.
- Bouyer, Louis. 2015. *Eucharystia: Teologia i duchowość modlitwy eucharystycznej*. Translated by Lucyna Rutowska. Lublin: Kerygma.
- Boynton, 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. *Misterium 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 *Serçe 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*.

ARTICLES/ARTYKUŁY

Hispanic-Mozarabic Rite/Ryt hiszpańsko-mozarabski



The History of the Liturgical Use of the *Professio fidei* in the Hispanic Mass

ŁUKASZ CELIŃSKI 

Catholic Academy in Warsaw, lcelinski@akademiatolicka.pl

Abstract: The Hispanic Mass was the first among all Western liturgical traditions to welcome the Symbol of Faith within the ritual sequence. The *Professio fidei*, still present in the rite of the Hispanic-Mozarabic Mass, renewed after the Second Vatican Council, is characterized not only by the retention of the plural at the beginning (*Credimus* in place of *Credo* known in the Roman rite), corresponding to the conciliar text, but also by its specific ritual placement, before the prayer of the Our Father. The present contribution, beginning with a critical study of the sources, offers a historical look at the genesis and development of the liturgical use of the Symbol of Faith in the Hispanic Mass. Based on the insights of the methods of comparative liturgy it also intends to offer a broader context of the process of the evolution of liturgical rites. The study conducted with scientific criteria was also able to challenge, among other things, the idea of the ordinary presence of the *Professio fidei* in the history of the Hispanic Mass from the time of its appearance toward the end of the 6th century.

Keywords: Hispanic Mass, *Professio fidei*, History of the Liturgy, Comparative Liturgy, Hispano-Mozarabic Liturgy

The Profession of Faith, although originating from the baptismal liturgy (Kelly 2006, 30–61), has entered the Mass, in the form of the so-called Nicene-Constantinopolitan Symbol (Kelly 2006, 296), in virtually all traditional rites of the East and West (Taft and Parenti 2014, 636).¹ The origins of the Symbol of the first two ecumenical councils are still debated today among various scholars.²

In the West, the first to welcome this new element into the Mass was the Hispanic liturgy, which is also the only one to preserve it among the preparatory rites for communion. The originality and, at the same time, the antiquity of this choice merit reflection on its origins and its development throughout history, which is not always linear. The introduction of the Symbol in the Mass is not part of the process of a spontaneous development of the liturgy, since it is a reform operated “from above” with the provisions of a Council.

This article is a slightly expanded version of the first chapter of my study published in Italian (Celiński 2020, 19–38).

¹ As Kelly (2006, 296) points out, “unlike the purely Western Apostles’ Creed, it was admitted as authoritative in East and West alike from 451 onwards, and it has retained that position, with one significant variation in its text, right down to the present day.”

² The best summary of the issue is found in: Kelly 2006, 296–331. See also Taft and Parenti 2014, 636–37.

As we shall see, such an intervention on the ritual structure, did not remain without consequences for the rites that originally composed the preparation for Eucharistic communion. Through historical investigation, with the help of the laws of comparative liturgy (Taft 2001), we will try to better understand the “status of” the Profession of Faith in today’s rite of the Hispanic Mass. The discussion concerning the Eucharistic use of the Creed in other Western liturgies is beyond the scope of this study, although we cannot omit a reference to other liturgies regarding the origins of the very appearance of the Symbol of Faith in the Mass.

1. Early Evidence

The earliest evidence for the use of the *Professio fidei* in the Mass comes from Theodore the Reader’s *Ecclesiastical History* (ca. 528), which recounts the genesis of the introduction of the Symbol into the Liturgy of the Great Church by Timothy I, Monophysite patriarch of Constantinople (511–518) and successor to the Orthodox patriarch Macedonius II, who was expelled due to the machinations of Emperor Anastasius I (Kelly 2006, 349):

Timothy ordered that the symbol of faith of the 318 fathers^[3] be recited at each synaxis out of disparagement for Macedonius, as if he did not accept the symbol. Formerly it was recited only once a year, on Good Friday, during the bishop’s catechesis. (Theodoros Anagnostes, 1995, 509⁴ [Theodore the Reader, ca. 528])

The account of Theodore the Reader is contextualized in the controversy between the Orthodox and the Monophysites, who, in order to show that they did not accept the Council of 451, allegedly imposed the recitation of the Nicene Creed.⁵ Despite this, the presence of the Symbol in the Mass is also confirmed by the Orthodox side to which the acts of the Council of Constantinople of 536 bear witness,

³ As Kelly observes (2006, 350–351), the phrase “faith of the 318 fathers” should not be referred only to the Nicene Creed of 325 as opposed to that confirmed by Chalcedon of 451 as the Nicene-Constantinopolitan Symbol. Instead, it is a fairly elastic statement, pointing not only to the Nicene Creed of 325 in its entirety, but also to its improved version, which the fathers of the Council of Constantinople of 381 had subscribed to.

⁴ English translation from Taft 1975, 398–99.

⁵ Another fragment in Theodore’s work mentions this more explicitly, where we read that a certain Peter Fullon, a fanatical Monophysite, who succeeded, on the patriarchal throne of Antioch, to a certain Calendon of the Chalcedonian faith, who was exiled in 484, allegedly ordered the recitation of the Creed at every synaxis, in order to manifest obedience to the faith of Nicaea and discredit the Chalcedonian Definition (Theodoros Anagnostes, *Historia tripartita* 547). See also Taft and Parenti 2014, 638. However, according to Bernard Capelle’s demonstration (1951, 1004–6), this passage is to be considered an interpolation. See also Kelly 2006, 349 as well as Taft and Parenti 2014, 637–38.

which, in turn, record the events of the one held in 518 (Janeras 2012, 173–74). In them it is recounted that on July 15, 518, the Orthodox Patriarch John II, successor to Timothy I, following the will of the people, solemnly pronounced the condemnation of the Monophysites and confirmed adherence to the four first ecumenical councils:

[...] πίσεως οὔτε ἁγίαν σύνοδον τολμαῖ τις ἀναθεματίζει, ἀλλὰ πάσας τὰς ἁγίας συνόδους τὰς βεβαιώσασας τὸ ἅγιον σύμβολον τῶν τῆ πατέρων τῶν συνελθόντων κατὰ τὴν Νικαέων ὀρθοδόξους γινώσκωμεν καὶ μάλιστα τὰς ἁγίας τρεῖς συνόδους ταύτας, τουτέστι τὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ τὴν ἐν Ἐφέσῳ καὶ τὴν μεγάλην τὴν ἐν Χαλκηδόνι (Collectio sabbaitica 73 [Council of Constantinople 536]; “No one dares to anathematize a holy synod of faith, but we recognize as orthodox all the holy synods that have confirmed the holy symbol of the fathers who gathered at Nicaea, and especially these three holy synods, that is, the one in Constantinople, the one in Ephesus, and the great one in Chalcedon” [my own translation]).

The following day (July 16) he presided over the Divine Liturgy in the *Hagia Sophia*, of which this testimony remains:

καὶ μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου ἐξ ἔθους τῆς θείας λειτουργίας ἐπιτελουμένης καὶ τῶν θυρῶν κλεισθεισῶν καὶ τοῦ ἁγίου μαθήματος κατὰ τὸ σύνθετος λεχθέντος τῷ καιρῷ τῶν διπτύχων... (Collectio sabbaitica 76 [Council of Constantinople 536]; “And after the reading of the holy gospel, according to the custom of the divine liturgy being performed, and when the doors had been closed and the holy creed recited, according to the custom, at the time of the diptychs” [my own translation]).

Immediately afterwards the diptychs are mentioned, without naming any other elements. From this we infer, as Robert Taft, that the customary placement of the Creed in the Constantinople liturgy was before the diptychs (Taft and Parenti 2014, 640–644), thus before the anaphora. If as early as 518 the recitation of the Symbol in Constantinople is believed to be customary, there is nothing to prevent us from also accepting the credibility of the testimony of Theodore the Reader.

It appears from the sources cited that the context of dogmatic controversies is very important for understanding the reason for the introduction of the Profession of Faith into the Eucharist. Within the ritual sequence, it, by its very nature, could not be inserted before the dismissal of the catechumens. At the same time, however, the Symbol acquired a new function. As an expression of true faith, it became a condition for being able to celebrate a (true) Eucharist.⁶

⁶ In the primitive idea, the condition for celebrating the Eucharist was reconciliation with the brethren, which was ritually expressed by kiss of peace. After the introduction of the Creed in the Divine Liturgy,

In the face of all this, a testimony from the Hispanic milieu, indicates that not a few problems were created. It is a passage from the *Chronicon* (590–591) of Abbot John of Biclaro (died in 621). In it the Visigothic historian asserts that, in the East, the Symbol of Constantinople would be introduced later, by order of Justin II (565–578) and placed before the Our Father.

Romanorum LIII regnavit IVSTINUS iunior annis XI, qui Iustinus anno primo regni sui ea, quae contra synodum Calchedonensem fuerant commentata, destruxit, symbolumque sanctorumque CL patrum Constantinopoli congregatorum et in synodo Calchedonensi laudabiliter receptum in omni catholica ecclesia a populo concinendum intromisit, priusquam dominica dicatur oratio (Johannes Biclarensis, *Chronica*; MGH.AA 11, 211 [John of Biclaro, 590–591]; “The 53rd Roman Emperor IVSTINUS the Younger reigned for 11 years. In the first year of his reign, Justin destroyed those things that had been written against the Council of Chalcedon, and introduced the creed of the 150 holy fathers gathered in Constantinople and laudably received at the Council of Chalcedon to be sung by the people in every Catholic church before the Lord’s Prayer is said” [my own translation]).

Several scholars noted that Biclaro’s testimony cannot be considered credible, as it more than once contains errors in chronology (Taft and Parenti 2014, 641–43). Indeed, even “what John says about the defense of Chalcedon and the introduction of the creed into the mass is more true of Justin I (518–527) than of his namesake.” (Taft 1975, 402–3) Regarding, on the other hand, the placement of the *Professio fidei*, as Taft observes (1975, 403), the practice “of a symbol of faith before the Our Father is totally foreign to the whole Oriental tradition before and after John. So he must have been wrong.” On the other hand, it cannot be ruled out that the final expression (*priusquam dominica dicatur oratio*), which traces *ad litteram* Canon 2 of the Third Council of Toledo (589), as we shall see later, was, simply, a later addition to a text that, rather than ritual placement of the Creed, wants to speak about the origin of an element, attributing its introduction to an important personage. Operation of this kind is widespread in medieval commentaries on the liturgy.

2. Hispanic Liturgy

Originally, even in Spain, the liturgical use of the Symbol was linked to the rites of Christian initiation. However, the Hispanic liturgy was the first in the West to

the formula of the invitation to peace also underwent an interpolation, creating the link with the Profession of Faith: “Let us love one another so that in unanimity we may confess.” (Taft 1975, 381) See also Lodi 1990, 34–35. The Syriac tradition, however, inserted the Creed before the kiss of peace.

introduce the Profession of Faith into the Mass. Its appearance is linked to the conversion from Arianism of the Visigoth King Recaredo, who, during the Third Council of Toledo (589), under the influence of his uncle Leander, bishop of Seville (ca. 545–600), formally adhered to the Catholic faith on behalf of himself and the people (Kelly 2006, 351; Saitta 1991, 375–86). Despite the declaration manifested in the Acts of the aforementioned Council, about the recitation of the Symbol to imitate the tradition of the Eastern Churches,⁷ the question of its placement within the Mass, entirely original among Christian rites, remains problematic.

2.1. Historical Development

Although, in the East “the customary place of the creed was sometime before the diptychs—i.e. in its present place” (Taft 1975, 402) and, therefore, always before the anaphora, the Acts of the Third Council of Toledo (589), which introduce the *Professio fidei* after the anaphora and before communion, claim an Eastern practice as the source of origin (Janeras 1995, 105–6). To better understand the problem, we will have to make a distinction between the typology of the texts found in the Acts and the specific Eastern praxis they affirm.

2.1.1. Eastern Origin?

The Acts of the Third Council of Toledo (589) contain two speeches by Recaredo—king of the Visigoths between 586 and 601 (Díaz y Díaz 1991, 223–28). In his second speech, the ruler, after making the solemn Profession of Faith, also says about the Profession of Faith:

[...] ut omni sacrificii tempore ante communicationem corporis Christi uel sanguinis iuxta Orientalium partium morem unanimiter clara uoce sacratissimum fidei recenseant symbolum, ut primum populi quid credulitate teneant fateantur et sic corda fide purificata ad Christi corpus et sanguinem percipiendum exhibeant (Concilium Toletanum III, 101–2 [Third Council of Toledo, 589]; “that at every time of sacrifice, before the communion of the body or blood of Christ, according to the custom of the Eastern parts, they unanimously recite the most sacred Creed in a clear voice, so that the people may first confess what they hold by belief and thus present their hearts purified by faith to receive the body and blood of Christ” [my own translation]).

The quoted text refers to an Eastern custom (*mos*) of reciting the Creed together at each Mass, before communion. The problem is not insignificant since, as we saw above, the practice of reciting the Creed after the anaphora is completely unknown in the East. It is true that in the Agiopolite tradition there are sources in which

⁷ More generally on oriental influences in the Hispanic liturgy see Janeras 1995, 93–127.

the Creed is provided before the Our Father, but the context is always communion outside the Mass. In addition, these are sources not earlier than the 9th century.⁸ As Stefanos Alexopoulos notes (2009, 86–87), these rituals are modeled on the Agiopolite Liturgy of the presanctified. Recaredo, therefore, could not refer to this practice. To solve the problem we must, perhaps, change register and note, meanwhile, that in the quoted words of the Visigoth king, there is indicated neither which Symbol is referred to, nor which Church of the East had this practice, nor what was the precise place of the Profession of Faith within the ritual sequence. Looking, however, in a broader perspective at the structure of the Mass in the East, some light on the question might come from the ancient rite of elevation, which, though with various facets, belongs, in fact, to an *ordo communis*. Among the various Eastern traditions, in fact, there is preserved a response of the people to the acclamation *Sancta sanctis* (Arranz 1973, 31–67; Brock 1985, 30–31; Taft 2000, 240–248; Winkler 2002, 249–64) that is either Christological in nature (One Holy, one Lord, Jesus Christ, for the glory of God the Father), or, the most widespread, Trinitarian in nature (One Holy Father, one Holy Son, one Holy Spirit) (Hanssens 1932, 494–503). Not going into the question of the origin and historical development of this response, it, in both forms, is attested long before Recaredo (559–601).⁹ As Matthieu Smyth notes (2003, 220–221), in the early 5th century, in the West, the Christological version of this formula is alluded to by Niceta of Remesia (died in ca. 414).¹⁰ It can, with reason, be considered a Profession of Faith before communion.¹¹ It is likely, then, that this is precisely the practice, to which Recaredo refers in his discourse.

2.1.2. The Formula

Of a different kind from Recaredo's discourse is the text of Canon 2 of the Third Council of Toledo, which says:

Pro reuerentia sanctissimae fidei et propter corroboratas hominum inualidas mentes consultu piissimi et gloriosissimi domni Reccaredi regis sancta constituit synodus ut per omnes ecclesias Spaniae, Galliae uel Galliciae secundum formam Orientalium ecclesiarum concilii Constantinopolitani, hoc est centum quinquaginta episcoporum, symbolum fidei recitetur, ut priusquam Dominica dicatur oratio, uoce clara a populo praedicetur, quo et fides uera manifestum testimonium habeat et ad Christi corpus et sanguinem

⁸ The earliest evidence of this practice is preserved in the 9th-century Palestinian Horologion (ms. Sinai gr. 863). See Mateos 1964, 55. The sequence is also confirmed in 12th- and 13th-century sources (Alexopoulos 2009, 81–82).

⁹ The Christological version already appears in the Catecheses of Cyril/John of Jerusalem (Taft 2000, 240). The Trinitarian version, on the other hand, is attested in the Homilies of Theodore of Mopsuestia (died in 428), as well as in the earliest recension of Basil's Liturgy (Winkler 2002, 256).

¹⁰ "Sicut in mysteriis ore nostro dicimus, ita conscientiam teneamus: Vnus Sanctus (utique spiritus) unus dominus Iesus Christus in gloria dei patris. Amen." (Nicetas Remesianensis, 1964, 3.3.31)

¹¹ I thank Prof. Enrico Mazza for this suggestion.

praelibandum pectora populorum fide purificata accedant (Concilium Toletanum III, can. 2, 110 [Third Council of Toledo, 589]; “Out of reverence for the most holy faith and for the strengthening of the weak minds of men, the holy synod, by the advice of the most pious and most glorious lord Reccaredo, king, has decreed that the symbol of faith be recited throughout all the churches of Spain, Gaul, or Gallicia, according to the form of the Eastern churches of the Council of Constantinople, that is, of one hundred and fifty bishops, so that before the Lord’s Prayer is said, it may be proclaimed by the people in a clear voice, so that both the true faith may have a clear testimony and the hearts of the people may approach the offering of the body and blood of Christ, purified by faith” [my own translation]).

In this case we are dealing with a legislative text, the authorship of which is claimed by the Council itself (*synodus*), which, after consulting King Recaredo, establishes that the form of the Creed to be recited in the Mass is that of the 150 Fathers, fixed by the Constantinopolitan Council. The text of the Symbol is given in Acts twice: once in the context of Recaredo’s solemn Profession of Faith and, a second time, with some slight variations, in the context of the Goths’ Profession of Faith. In both cases there is first a recension of the Nicene Symbol (up to the words *et in Spiritum Sanctum*) with some anathemas followed by:

Item sancta fides quam exposuerunt centum quinquaginta Patrum, consona magnae Nicaenae synodo.

Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, uisibilium omnium et inuisibilium conditorem; et in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum, ex Patre natum ante omnia saecula, Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum uerum ex Deo uero, natum, non factum, homousion Patri, hoc est eiusdem cum Patre substantiae, per quem omnia facta sunt quae in caelo et quae in terra, qui propter nos et propter nostram salutem descendit et incarnatus est de Spiritu Sancto et Maria uirgine homo factus, passus est sub Pontio Pilato, sepultus tertia die resurrexit, ascendit in caelos, sedet ad dexteram Patris iterum venturus in gloria iudicare uiuos et mortuos, cuius regni non erit finis; et in Spiritum Sanctum, dominum et uiuificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et glorificandum, qui locutus est per prophetas. In unam catholicam atque apostolicam ecclesiam; confitemur unum baptismum in remissione peccatorum; expectamus resurrectionem mortuorum, uitam futuri saeculi. Amen (Concilium Toletanum III, 66–67¹² [Third Council of Toledo, 589]; “Likewise, the holy faith which was expounded by one hundred and fifty Fathers, consonant with the great Council of Nicaea. We believe in one God the Father almighty, maker of heaven and earth, creator of all things

¹² The controversies related to the *Filioque* issue caused the text of the Symbol with the addition *et Filio* to appear in the acts of the Eighth Toletan Council of 653 (*Concilium Toletanum VIII*, 385–86). With other minor variations, this text became part of the Missal reformed by Cisneros (*Missale mixtum* [PL 85, 557]). In more detail on the question of the various textual versions of the Symbol see e.g., Schwartz 1926.

visible and invisible; and in one Lord Jesus Christ, the only begotten Son of God, begotten of the Father before all ages, God from God, light from light, true God from true God, begotten, not made, of one substance with the Father, that is, homousion with the Father, by whom all things in heaven and on earth were made, who for us and for our salvation came down and was incarnate of the Holy Spirit and the Virgin Mary, became man, suffered under Pontius Pilate, was buried, rose again on the third day, ascended into heaven, sits at the right hand of the Father, coming again in glory to judge the living and the dead, of whose kingdom there will be no end; and in the Holy Spirit, the Lord and giver of life, proceeding from the Father, who with the Father and the Son is to be adored and glorified, who spoke through the prophets. We believe in one catholic and apostolic Church; we confess one baptism for the remission of sins; we look for the resurrection of the dead, the life of the world to come. Amen” [my own translation]).

The text corresponds, in essence, to the Symbol known by the name Nicene-Constantinopolitan that appears, for the first time, in the Acts of the Council of Chalcedon of 451.

It should be noted that although in the council text the *Professio fidei* begins in the plural (Πιστεύομεν), the singular form (Πιστεύω) is often used as, e.g., in the Byzantine liturgy. This indicates that the Symbol used in the Mass in this tradition comes from the baptismal rites.¹³ Later sources (*Missale mixtum* [PL 85, 557]) confirm that the textual form of the Symbol that actually entered the Hispanic Mass is the one beginning in the plural, as transmitted by the Chalcedonian Council (451). This detail may be of no small importance, as we shall see later.

2.1.3. Ritual Placement

Canon 2 of the Third Council of Toledo also contains an indication about the ritual position of the Symbol, before the Our Father (*priusquam Dominica dicatur oratio*).¹⁴ Here again we are dealing with a decision of the Council Fathers, despite the fact that the *Chronicon* of John of Biclaro (died in 621) had attempted to attribute this choice to Emperor Justin II.¹⁵ As we have seen, this placement of the Symbol in the Mass is unprecedented in history.

Already Isidore of Seville (died in 636) gives testimony to the difficulties concerning the insertion of a new element, within the ritual sequence. The indications contained in the first book of his *De ecclesiasticis officiis*, compiled between 598 and 615, constitute the earliest certain testimony about the structure of the

¹³ Indeed, in the testimony of Theodore the Reader, quoted above, appears a reference to the bishop's Good Friday Catechesis. This confirms the context of preparation for baptism. I thank Prof. Stefano Parenti for this suggestion.

¹⁴ See above.

¹⁵ See above, the testimony of John of Biclaro.

Hispanic Mass.¹⁶ In chapter 15 of the first book, he speaks of an *ordo missae* divided into 7 orations, ranging from the *oratio ammonitionis* to the *oratio dominica*. This septenary has, according to the author, its origins in the “evangelica apostolicaque doctrina” (Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, 15). The Symbol of Faith is treated by him in chapter 16, immediately after the seven prayers (of which the last is the Our Father). In this regard Isidore says:

Symbolum autem, quod tempore sacrificii a populo praedicetur, CCCXVIII sanctorum patrum conlatione apud synodum Nicenam est editum. Cuius uerae fidei regula tantis doctrinae mysteriis praecellit, ut de omni parte fidei loquatur nullaue paene sit heresis cuius per singula uerba uel sententias non respondeat; omnes enim errores impietatum perfidia eque blasphemias calcat, et ob hoc in universis ecclesiis pari confessione a populo proclamatur (Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, 16 [Isidore, 598–615]; “The Creed, which is to be proclaimed by the people at the time of sacrifice, was published by the council of 318 holy fathers at the Nicene Synod. The rule of the true faith of which is so excellent in so many mysteries of doctrine that it speaks of every part of the faith, and there is hardly any heresy to which it does not respond in every single word or sentence; for it tramples on all the errors of impiety, perfidy, and blasphemies, and for this reason it is proclaimed by the people in all churches with equal confession” [my own translation]).

As we note, the only aspect that Isidore’s commentary shares with Canon 2 of the Third Council of Toledo concerns the function of the Symbol to be an expression of the true faith. Missing, however, is not only the aside about the placement before the Our Father, but also any connection with Eucharistic communion and, more generally, with Eastern provenance. This is surprising, since it is entirely improbable that Isidore was not familiar with the provisions of the aforementioned Council. His, in fact, is a deliberate omission. At this point the question arises as to why this discontinuity occurred. The answer is to be sought in the general thrust of Isidore’s work. In his commentary, in fact, he seeks the origins of the various liturgical customs, and the Symbol is the element that clearly does not fit into the original scheme. The bishop of Seville is very attached to the sequence of the 7 orations, which for him is untouchable, since it corresponds to the sequence of the Eucharistic rite itself. This is why he chooses to insert the Symbol immediately after and, therefore, must omit the insertion on the position before the *Pater*. This, however, is not enough. Within the sequence of the 7 orations, there is already one that explicitly refers to communion. It is the *oratio quarta*, of which Isidore says:

¹⁶ Isidore’s commentary had a huge circulation in the history of the liturgy. His work became the prototype for later commentaries on the liturgy, beginning with that of Amalarius of Metz (died in 859).

Quarta post haec infertur pro osculo pacis ut, caritate reconciliati omnes indice, digne sacramento corporis et sanguinis Christi consociantur, quia non recipit dissensionem cuiusquam Christi indivisibile corpus (Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, 15 [Isidore, 598–615]; “The fourth after this is introduced by the kiss of peace, so that, reconciled by love, all may be worthily united in the sacrament of the body and blood of Christ, because the indivisible body of Christ does not admit the dissension of any one” [my own translation]).

In his commentary, therefore, there is the older idea that it is the reconciliation ritually expressed by the kiss of peace that provides worthy access to the sacrament of Christ’s body and blood.¹⁷

An interesting intervention by Isidore is also seen in the echo of Recaredo’s words regarding the ordinariness of the presence of the Profession of Faith. While the Visigoth king’s speech speaks of “omni sacrificii tempore,”¹⁸ Isidore says only “tempore sacrificii.” Here again the omission is not accidental since, as John Norman Davidson Kelly notes (2006, 435), the Council’s ordinance on the recitation of the Symbol of Faith in the Mass would have covered the day of Sunday. While the text of Canon 2 of the Third Council of Toledo does not explicitly say whether the *Credimus* is to be recited at every Mass or only on certain days, the *recensio Iuliana* contains an interesting tidbit of the titles of the various canons of this Council. Unlike, in fact, the *recensio Vulgata* which gives the title to Canon 2: “De symbolo proferendo a populis in ecclesia” (Concilium Toletanum III, 105; “On the recitation of the Creed by the people in church” [my own translation]) that of *Iuliana* asserts, that the same canon sanctions, “Vt in omnibus ecclesiis die Dominica symbolum recitetur” (Concilium Toletanum III, 103; “That the Creed may be recited in all churches on Sunday” [my own translation]). The same is also said by the summary of this Council, found in the *Epitome Hispanica* (7th century),¹⁹ considered as one of the oldest Spanish canonical sources.

Later sources, however, testify to the extension of the use of the Symbol to other Mass formularies as well.

Indirect evidence of the presence of the Symbol before the Our Father is offered by two particular euchological texts in the Hispanic liturgy (Pinell 1991, 335). The first appears in a formula placed between the *Post pridie* and the *ad orationem dominicam* of the formulary of the feast of St. Andrew. This is a text that appears to be an introduction to the Symbol which, as Marius Férotin says, is encountered nowhere else.

¹⁷ See above, the footnote 6.

¹⁸ See above.

¹⁹ “In omnes ecclesias die dominica symbolum recitetur” (Martínez 1961, 177; “That the Creed may be recited in all churches on Sunday” [my own translation]).

Omnes qui Christi sanguinis effusione per crucem redempti sumus, ereptique a noxa originali, ab omni nos inquinamento carnis et spiritus mundemur; ut purgatis labiis mundatisque pectoribus, fidem ueram et corde firmiter teneamus, et uoce libera proferamus publice et dicamus: Credimus (Férotin 1912, 37 [*Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 11th century]; “That all of us who have been redeemed by the shedding of Christ’s blood on the cross, and rescued from original sin, may be cleansed from all defilement of flesh and spirit; that with our lips cleansed and our hearts purified, we may hold the true faith firmly in our hearts, and with a clear voice we may publicly proclaim it and say: We believe” [my own translation]).

The formula is immediately followed by the prayer *ad orationem dominicam*.

The second testimony is found in the formulary of the feast of Santa Eulalia. In it the beginning of the *ad orationem dominicam* refers to the proclamation of the Symbol:

Recensito, dilectissimi fratres, symbolo nostre credulitatis, Eulalie uirginis intueamur robur fidei uel etatis (Férotin 1912, 49 [*Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 11th century]; “Having reviewed, most beloved brothers, the symbol of our belief, let us ponder the strength of faith and age of the virgin Eulalia” [my own translation]).

An important detail, regarding the placement of the Symbol in the Hispanic liturgy, is contained in the episcopal *Liber Ordinum* (before 1050). In it, among the added indications, concerning the conduct of the Mass in *Cena Domini*, after the antiphon *ad confractionem*²⁰ appears the rubric “*Postea symbolum*” (Janini 1991, 174; “Afterwards the symbol” [my own translation]), followed by the rubric concerning the antiphon for communion i.e. *ad accedentes* (Janini 1991, 174). From this source it would appear, that the Symbol followed the breaking of bread.

The same situation is present in the Antiphonary of Leon, from the first half of the 10th century. Here, too, the rubric appears after the antiphon for the *fractio*²¹ of the *in Cena Domini* Mass:

Post hanc antifona symbolum nicenum et oratio dominica ab omnibus recitantur (Brou and Vives 1959, 266 [Antiphonary of Leon, 10th century]; “After this antiphon, the Nicene Creed and the Lord’s Prayer are recited by all” [my own translation]).

As noted by the editor, the rubric is *super lineas addita*. A similar arrangement is present in the Easter Vigil. After the antiphon for the fraction (*Vicit leo*) there is the rubric that reads:

²⁰ This antiphon is preceded by the rubric: “Ad Confractionem uero panis dicitur hec antiphona tribus uicibus” (Janini 1991, 174; “At the breaking of bread, this antiphon is said three times” [my own translation]).

²¹ It is preceded by the rubric: “Ad confractionem uero panis hec antifona ter repetenda est” (Brou and Vives 1959, 266; “At the breaking of bread, this antiphon is to be repeated three times” [my own translation]).

Quumque hec antiphona ter repetita fuerit, symbolum et oratione dominica ab omnibus recitatur (Brou and Vives 1959, 286 [Antiphony of Leon, 10th century]; “And when this antiphon has been repeated three times, the Creed and the Lord’s Prayer are recited by all” [my own translation]).

These two sources testify to the presence of the Symbol of Faith as a new element, placed alongside the older one consisting of the antiphon for the fraction.

The interdependence between the *Professio fidei* and *dominica oratio*, expressed in the two rubrics, seems to harken back to the formula of the Third Council of Toledo, which called for the recitation of the Symbol “*priusquam Dominica dicatur oratio*” (Concilium Toletanum III, can. 2, 110).

Both sources also contain the case where the omission of the Profession of Faith, before the *Pater*, is explicitly mentioned. This is the Palm Sunday Mass (Janini 1991, 171; Brou and Vives 1959, 248–49), during which, after the Gospel, the rite of *Translatio symboli* took place, in which the Apostolic Symbol was used (Janini 1991, 170–171). The measure, therefore, is aimed at avoiding duplication.

From the evidence cited so far, it can be deduced that the position of the Symbol in the ritual sequence was immediately before the *Pater* (introduced with the formula *ad orationem dominicam*) and, therefore, after the breaking of bread.

The first strictly liturgical source in which the full text of the Hispanic *Professio fidei* also appears is the *Missale Mixtum* of 1500.²² In this Missal, the *Credimus* is preceded by the dialogue, “*Dominus sit semper vobiscum R\.* *Et cum spiritu tuo*” and by an introduction inspired by Rom 10:9–10 (Ivorra 2017, 301), spoken by the priest: “*Fidem quam corde credimus ore autem dicamus*” (*Missale mixtum* [PL 85, 117]²³; “The faith which we believe in our heart, let us now say with our mouth” [my own translation]) which, in turn, echoes the words of Recaredo, recorded in the Acts of the Third Council of Toledo.²⁴ The *Missale Mixtum* contains, however, an important provision. In it, the Symbol turns out to be an element that replaces the antiphon *ad confractionem*, so it is provided only when there is no proper antiphon for the fraction. This is explicitly stated in the rubric that follows the last part of the Eucharistic prayer.

²² The text version of the Symbol adopted in the Hispanic Mass already appears in the proceedings of the Third Council of Toledo, within King Recaredo’s solemn Profession of Faith.

²³ In the case of the *ordo* of the feast of St. James, this part also has musical notation (*Missale mixtum* [PL 85, 555–56]).

²⁴ “*Expedit enim nobis id ore profiteri quod corde credimus, secundum caeleste mandatum quod dicitur: Corde creditur ad iustitiam, oris autem confessio fit ad salutem*” (Concilium Toletanum III, 61; “For it is expedient for us to profess with our mouth what we believe in our heart, according to the heavenly commandment which says: ‘With the heart man believes unto righteousness, but confession of the mouth is made unto salvation’” [my own translation]). See also Janeras 1958, 221.

Et tunc Presb. accipiat corpus Domini de patena et ponat super calicem discopertum: et dicat alta voce omnibus diebus videlicet festivis et Dominicis: preter in locis in quibus erit antiphona propria ad confractionem panis. Dominus sit semper vobiscum. R/. Et cum. Dicat presb. Fidem quam corde credimus: ore autem dicamus. Et elevet Sacerdos Corpus Christi ut videatur a populo. Et dicat Chorus symbolum bini ac bini... (*Missale mixtum* [PL 85, 554–55; *Missale Mixtum*, 1500]; “And then let the priest take the body of the Lord from the paten and place it on the uncovered chalice: and say in a loud voice on all days, namely, feasts and Sundays: except in places where there will be a proper antiphon at the breaking of bread. The Lord be with you always. R/. And with. Let the priest say. The faith which we believe in our heart: but let us say with our mouth. And let the priest raise the Body of Christ so that it may be seen by the people. And let the choir say the symbol two by two” [my own translation]).

Confirmation of this is clearly seen by comparing, e.g., the Vigil and Easter Day formularies. While that of the Vigil contains an antiphon for the fraction *Hic est panis verus* (*Missale mixtum* [PL 85, 475]),²⁵ that of Easter Day, instead of it, inserts the Symbol.²⁶ Even in other cases, where the rubric concerning the *Professio fidei* appears, these are formularies that do not contain the antiphon for the fraction (*Missale mixtum* [PL 85, 135, 138–39]).

The substitutionary function of the *Credimus* for the antiphon for the fraction is also confirmed in John Pinus’ Treatise of 1729.²⁷ While the author speaks of the presence of the Symbol when there is no proper antiphon for the fraction (Pinus 1729, 96), he further restricts it only to the greatest feasts:

Dicitur symbolum diebus Dominicis et in festis sex vel quatuor capparum. At in festis duarum capparum vel in ferialibus dicitur una antiphona pro tempore ex sequentibus (Pinus 1729, 97 [John Pinus, 1729]; “The symbol is said on Sundays and on feasts of six or four copes. But on feasts of two copes or on ferial days, one antiphon is said for the season from the following” [my own translation]).

The provision about the use of the Profession of Faith in the Hispanic Mass, linked to formularies lacking the antiphon for the *fractio*, remained in effect practically until the promulgation of the Hispano-Mozarabic Missal in 1991.²⁸

²⁵ In the Antiphonary of Leon (10th century) the antiphon *Hic est panis verus* is scheduled for Christmas Day (Brou and Vives 1959, 95).

²⁶ In the Easter Day formulary, the antiphon *Vicit leo* that was previously linked to the fraction is moved after the *Pater* and provided for communion (*Missale mixtum* [PL 85, 486]).

²⁷ “In festis duplicibus, annique Dominicis sacerdos loco Antiphonae Ad confractionem panis, ait: Dominus sit semper vobiscum...” (Pinus 1729, 90; “On duplex feasts, and on Sundays, the priest, instead of the antiphon for the breaking of bread, says: ‘The Lord be with you always’” [my own translation]).

²⁸ This is confirmed by the rubric of the 1875 *ordo missae* used in Toledo Cathedral before the last reform of the rite: “Et tunc Presbyter accipiat Corpus Domini de Patena, et ponat super Calicem discopertum,

The substitutive value of the *Professio fidei vis-à-vis* the antiphon for the *fractio* is also reinforced by those indications in the *Missale mixtum*, from which it appears that, in solemn celebrations, the rite of the *fractio* took place while the choir performed the Symbol. This is explicitly stated by Alexander Lesley (died in 1758) in the note, in which he comments on this part of the rite, in the formulary of the St. James Mass.

Caeterum fractio hostiae, partium ejus distributio in patena, Memento pro vivis, et alia, a rubrica indicata, fieri debent dum chorus Symbolum canit, aut dum antiphonam ad confractionem in missa solemniter canit. In missis vero privatis post recitatam antiphonam confractionis, aut pro diei qualitate, post dictum Symbolum, haec omnia ordinum, a sacerdote fiunt (*Missale mixtum* [PL 85, 558; Alexander Lesley, 1755]; “But the breaking of the host, the distribution of its parts on the paten, the memorial for the living, and other things indicated by the rubric, should be done while the choir is singing the Creed, or while the antiphon for the fraction is sung in a solemn Mass. But in private Masses, after the recitation of the breaking antiphon, or, depending on the quality of the day, after the Creed has been said, all these are done by the priest, in accordance with the order [of the Mass]” [my own translation]).

Lesley’s note refers to the rubric that follows the text of the *Credimus* and which, after describing the whole unfolding of the fraction, still mentions the Symbol at the end by establishing, immediately after it, the prayer of introduction to the *Pater*:

Et coperto calice faciat [Presbyter] Memento pro vivis. Et perfecto Simbolo dicat Presb. ad orationem Dominicam equaliter (*Missale mixtum* [PL 85, 558; *Missale Mixtum*, 1500]; “And with the chalice covered, let [the priest] say the memorial for the living. When the Symbol has been completed, let the priest also say the *ad orationem dominicam*” [my own translation]).

This mode of the unfolding of the fraction, accompanied by the recitation of the Symbol,²⁹ is also confirmed by the fragmentary indications in the formulary for the Fifth Sunday of Advent. In it, after the *Post pridie* prayer there are prescriptions on the carrying out of the following rites.

et dicat alta voce omnibus diebus videlicet festis, et Dominicis, praeter illos in quibus erit Antiphona propria ad confractionem Panis” (Janini 1982, 574; “And then the priest shall take the Body of the Lord from the paten, and place it upon the uncovered chalice, and shall say in a loud voice on all days, namely feast days and Sundays, except those on which there will be a proper antiphon for the breaking of bread” [my own translation]).

²⁹ This ritual procedure is also witnessed in “*Missa Mozarabe D. Leandro Hispalensi Episcopo peculiariter in Hispaniis usitata*.” (Pamelius 1571, 647)

Dicat Presb. Te prestante. Et Dominus sit semper vobiscum. Et postea tenendo corpus Domini super calicem dicat alta voce. Fidem quam corde credimus. Dicat Chorus. Credimus in unum Deum totum. Et tunc faciat illas particulas: ut supra dictum est in prima Missa. Et Presb. faciat Memento pro vivis. Et perfecto simbolo dicat Presb. ad Dominicam equaliter (*Missale mixtum* [PL 85, 138–39³⁰; *Missale Mixtum*, 1500]; “Let the priest say *Te prestante* and the Lord be with you always. Afterwards, holding the body of the Lord over the chalice, let him say in a loud voice: The faith which we believe in our hearts. Let the Choir say: We believe in one God, entirely. And then he prepares those particles: as was said above in the first Mass and the priest says the memorial for the living and, after the Symbol, let the priest also say the *ad orationem dominicam* prayer” [my own translation]).

Concerning this aspect, however, the *Missale Mixtum* is not uniform. The *ordo* of the Mass of the First Sunday of Advent, described in a more sober manner than that of the Feast of St. James, contains a rehash of the rubric concerning the *fractio* so that, according to its indications, the *fractio* takes place after the *Credimus*.

Et deinde faciat Presbyter sic. Frangat Eucharistiam per medium: et ponat mediam partem in Patena: et de alia parte faciat quinque particulas et ponat in Patena: et accipiat aliam partem et faciat quatuor particulas et ponat in Patena similiter per ordinem facte per rotas istas que supra sunt. Et statim purget bene digitos: et coperto calice fiat memento pro vivis. Postea dicat Presbyter ad orationem Dominicam equaliter istam orationem (*Missale mixtum* [PL 85, 118; *Missale Mixtum*, 1500]; “And then the priest does this. Let him break the Eucharist in half: and let him place the middle part on the paten: and from the other part make five particles and place them on the paten: and let him take another part and make four particles and place them on the paten in the same order, done by these wheels which are above. Immediately after let him cleanse his fingers well: and having covered the chalice let him say the memorial for the living. Afterwards let the priest also say the *ad orationem dominicam* prayer” [my own translation]).

This mode of the fraction after the Symbol will be consolidated later. This is demonstrated by the *ordo* of the Mass, used in Toledo Cathedral before the last reform, in which the lemma “*perfecto Symbolo*” is placed at the beginning and not at the end of the rubric on the fraction.

Perfecto Symbolo, Sacerdos frangit Eucharistiam in duas partes: eam quam in sinistra manu tenet in quinque particulas dividit; ex alia autem quatuor particulas facit; quas omnes collocat in Patena juxta ordinem in Rotis praescriptum: purgat digitos, et cooperiens

³⁰ The last part of this rubric is also found in the formulary of the Sixth Sunday of Advent: “Et dicto memento pro vivis et perfecto simbolo dicat Presbyter orationem Dominicam equaliter” (*Missale mixtum* [PL 85, 135]; “And having said the memorial for the living and having completed the Symbol, let the priest also say the Lord’s Prayer” [my own translation]).

Calicem, faciat Memento pro vivis, quo finito dicit ad orationem Dominicam (Janini 1982, 575 [*Ordo missae* of Toledo Cathedral, 1875]; “Having finished the Creed, the priest breaks the Eucharist into two parts: he divides the one he holds in his left hand into five particles; from the other he makes four particles; all of which he places on the paten according to the order prescribed in the wheels: he cleanses his fingers, and covering the chalice, says the memorial for the living, after which he says the *ad orationem dominicam* prayer” [my own translation]).

2.2. Current Order

The 1991 reform of the *ordo missae* of the *Missale hispano-mozarabicum* also affected the Profession of Faith, which today constitutes the first act of the communion rites of every Eucharistic celebration. It is still preceded by the traditional monition of the priest “Fidem quam corde credimus, ore autem dicamus” (MHM I 36), but before that the dialogue (*Dominus vobiscum R\.* *Et cum*) no longer appears. It is immediately followed by the rite of the breaking of bread, accompanied by the *cantus ad confractionem* (MHM I 37).

As for the execution of the *Credimus*, the new missal states that “omnes professionem fidei proclamant” (MHM I 36; “Everyone proclaims the Profession of Faith” [my own translation]), without further specification. The text of the Symbol (MHM I 36) remained basically the same as before, with a few stylistic adjustments.

No longer being linked to either the fraction or the Lord’s Prayer, in today’s ritual sequence, the Symbol turns out to be an independent element.³¹

Despite the established idea of the ordinary presence of the Symbol in the communion rites of the Hispanic Mass since the end of the 6th century (*Prenotandos* 120), confirmed by Jordi Pinell (1998, 179), the Missal of 1991 is the first source in which the *Credimus* explicitly becomes a fixed element of every celebration eucharist. In fact, as we have seen, both the *Missale Mixtum* and the *ordo missae* of the Cathedral of Toledo before the last reform, provided for it every day “praeter illos in quibus erit Antiphona propria ad confractionem Panis” (Janini 1982, 574; “except those in which there will be a proper antiphon for the breaking of the bread” [my own translation]).

³¹ The new missal no longer mentions the elevation of the host linked to the Profession of Faith.

Conclusions

Historical investigation shows that the Creed used in the rites of Christian initiation was not simply carried into the Mass. At the origins of the issue are various doctrinal controversies. These led first to the development of a universally recognized official formula of the Symbol and, only later, to its inclusion in the Mass. As is well known in the field of comparative liturgy, the discrepancy between various liturgical traditions about the position of an element within the ritual sequence is evidence of its foreignness to the original form of the rite (Taft 1991, 27).

For the Hispanic liturgy, the inclusion of the Symbol in the Mass was of manifest Eastern inspiration although, as we have noted, in two different aspects: on the one hand, the practice of professing the faith before communion and, on the other hand, the textual form of the Symbol. As we suggested above, the first aspect would be traceable to the ancient response of the people to the acclamation *Sancta sanctis* during the elevation rite.

Regarding the second aspect, on the other hand, that is, the textual form of the Symbol, the choice to maintain, in the Hispanic Mass, the initial plural (*Credimus*) does not seem coincidental either, in accordance with the text of the Acts of the Council of Chalcedon of 451, unlike the liturgical form used in the East, which, instead, is in the singular. This could also shed light on the problem of the placement of the Symbol within the Hispanic Mass.

As noted by Enrico Mazza (2011, 15–30), in his reconstruction of the Hispanic and Gallican Eucharistic Prayer, originally, between the anaphora and the *Pater*, there were texts that referred to the rite of the fraction of bread. The scholar (18–25) has drawn attention to some *Post pridie* that begin with the word *Credimus* (Janini 1991, 300; *Missale mixtum* [PL 85, 986]; Mazza 2014, 213–14) and which, according to him, in the primitive stage had the function of *Collectio ad panis fractionem*. It is, therefore, very likely that the presence of these fraction collects (beginning with *Credimus*) determined the place of the Symbol precisely at this point in the ritual sequence (Mazza 2011, 32–33; Janeras 1958, 219).

In the oldest Hispanic *ordines*, the Symbol of Faith is preceded by the antiphon accompanying the *fractio* and followed by the *Pater*. In the *Missale mixtum*, however, the *Credimus* appears as an element that replaces the antiphon *ad confractionem panis*. This corresponds to the process described by the Eighth Law of Comparative Liturgy.³² Indeed, where the proper antiphon for the fraction (more solemn liturgical seasons) has been preserved,³³ the *Professio fidei* is not contemplated. This provision,

³² According to an arrangement, proposed by Taft (2001, 206), the Eighth Law of Comparative Liturgy “states that when the continual addition of new elements to a liturgical service eventually overloads the structure so that something has to give, it is almost always the older, more traditional elements, hitherto coexisting with the innovations, that are suppressed in favor of the latter.”

³³ The *Missale mixtum*, e.g., preserves the antiphon for the *fractio* in the Lenten season formularies.

present in the rubric until the reform of the Second Vatican Council, had remained as a sign of the adventitious character of this ritual element.

In light of the sources examined, to explain the relationship between *Credimus* and *fractio*, the scheme of the two traditions, present in the *Prenotandos* 117 and shown below in Table 1, does not seem sufficient.

Table 1. The scheme of the two traditions of the fraction

Tradition A	Tradition B
<i>Confractio</i>	<i>Credimus</i>
<i>Credimus</i>	<i>Confractio</i>
<i>Pater noster</i>	<i>Pater noster</i>

Source: developed by the author based on *Prenotandos* 117.

It, in fact, does not evaluate the relationship between the Symbol and the antiphon *ad fractionem*. Consequently, it does not consider the possibility that the Symbol, having replaced the antiphon for the fraction, was performed during the *fractio*, as in the case of the St. James Mass in the *Missale mixtum*.

The following table summarizes, in broad strokes, the changes in the position of *Credimus* within the post-Anaphoric rites as witnessed in the main Hispanic sources.

Table 2. The ritual position of the fraction in the history of the Hispanic Mass

Antiphonary of Leon (10th century)	Missale mixtum (1500)		Ordo missae of Toledo (1875)	Missale Hispano Mozarabicum (1991)
<i>In Cena domini; In Vigilia Paschae</i>	Mass of St. James	<i>I Dom. Adv.</i>	–	–
<i>Ant. ad fr.</i> + [<i>Fractio</i>]	<i>Ant. ad fr. vel Cr.</i> + [<i>Fractio</i>]	<i>Ant. ad fr. vel Cr.</i>	<i>Ant. ad fr. vel Cr.</i>	<i>Cr.</i>
<i>Cr.</i>	–	[<i>Fractio</i>]	[<i>Fractio</i>]	<i>Cant. ad fr.</i> + [<i>Fractio</i>]
<i>Pater noster</i>	<i>Pater noster</i>	<i>Pater noster</i>	<i>Pater noster</i>	<i>Pater noster</i>

Source: own elaboration.

Bibliography

- Alexopoulos, Stefanos. 2009. *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components*. Leuven: Peeters.
- Arranz, Miguel. 1973. "Le 'Sancta Sanctis' dans la tradition liturgique des Églises." *Archiv für Liturgiewissenschaft* 15:31–67.
- Brock, Sebastian. 1985. "The Thrice-Holy Hymn in the Liturgy." *Sobornost* 7 (2): 24–34.
- Brou, Louis, and José Vives, eds. 1959. *Antifonario visigótico mozarabe de la Catedral de Leon*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Capelle, Bernard. 1951. "L'introduction du symbole à la messe." In *Moyen âge: Époques moderne et contemporaine*, vol. 2 of *Mélanges Joseph de Ghellinck, S.J.*, 1003–27. Museum Lessianum. Section Historique 13/14. Gembloux: Duculot.
- Celiński, Łukasz. 2020. *I riti che seguono l'anafora nella messa in Occidente: Studio di liturgia comparata*. Zürich: Lit.
- Collectio sabbaitica. 1940. "Acclamationes populi et allocutiones episcoporum [A. 518]." In *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, edited by Eduard Schwartz, 3:71–76. Berlin: De Gruyter.
- Concilium Toletanum III. 1992. "Concilium Toletanum III." In *La Colección Canónica Hispana*, edited by Félix Rodríguez Barbero and Gonzalo Martínez Díez, 5:49–159. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Concilium Toletanum VIII. 1992. "Concilium Toletanum VIII." In *La Colección Canónica Hispana*, edited by Félix Rodríguez Barbero and Gonzalo Martínez Díez, 5:365–485. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Díaz y Díaz, Manuel Cecilio. 1991. "Los discursos del rey Recaredo: El *Tomus*." In *Concilio III de Toledo: XIV Centenario 589–1989*, 223–36. Toledo: Arzobispado de Toledo.
- Férotin, Marius, ed. 1912. *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*. Paris: Librairie de Firmin-Didot.
- Hanssens, Jean Michel, ed. 1932. *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*. Vol. 2. Rome: Pontificia Universitas Gregoriana.
- Isidorus Hispalensis. 1989. *De ecclesiasticis officiis*. Edited by Christopher M. Lawson. Turnhout: Brepols.
- Ivorra, Adolfo. 2017. *Liturgia hispano-mozárabe*. Biblioteca Litúrgica 52. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- Janeras, Sebastià. 1958. "El rito de la fracción en la liturgia hispánica," In *Liturgica*, 2:217–47. Montserrat: Abadía de Montserrat.
- Janeras, Sebastià. 1995. "Elements orientals en la litúrgia visigòtica." *Miscellània Litúrgica Catalana* 6:93–127.
- Janeras, Sebastià. 2012. "Una celebrazione eucaristica tutta particolare a Costantinopoli nel secolo VI." In *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy Rome, September 17–21, 2008*, edited by Bert Groen, Steven Hawkes-Teeple, and Stefanos Alexopoulos, 173–87. Eastern Christian Studies 12. Leuven: Peeters.
- Janini, José, ed. 1982. *Liber missarum de Toledo y libros místicos*. Vol. 1. Serie Litúrgica 3. Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes.
- Janini, José, ed. 1991. *Liber Ordinum episcopal: Cod. Silos. Arch. Monástico*, 4. Studia Silensia 15. Silos: Abadía de Silos.

- Johannes Biclaensis, *Chronica*: Johannes Biclaensis. 1894. "Chronica." In *Monumenta Germaniae Historica Auctores antiquissimi*, edited by Theodorus Mommsen, 11:211–20. Berlin: Apud Weidmannos.
- Kelly, John Norman Davidson. 2006. *Early Christian Creeds*. London: Continuum.
- Lodi, Enzo. 1990. *Il Credo ecumenico pregato nella liturgia bizantina e romana*. Studi Religiosi. Padova: Messaggero.
- Martínez, Gonzalo. 1961. *El Epítome hispánico: Una colección canónica española del siglo VII: Estudio y texto crítico*. Santander: Univesidad Pontificia.
- Mateos, Juan, ed. 1964. *Horologion according to the Lavra usage of our holy father Sheba*. Vatican City: Bibliotheca Apostolica Vaticana.
- Mazza, Enrico. 2011. "Uno studio sulla struttura dell'anafora gallicana e hispanica." *Ecclesia Orans* 28:7–47.
- Mazza, Enrico. 2014. *Dall'Ultima cena all'eucaristia della Chiesa*. Bologna: EDB.
- Missale Hispano-Mozarabicum*. 1991. Vol. 1. Toledo: Conferencia Episcopal Española; Arzobispado de Toledo. (= *MHM I*).
- Missale mixtum praefatione, notis et appendices ab Alexandro Lesleo, S.J. sacerdote ornatum*. 1862. In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 85. Paris: Migne.
- Nicetas Remesianensis. 1964. *Niceta von Remesiana: Instructio ad competentes: Frühchristliche Katechesen aus Dacien*, edited by Klaus Gamber. Textus Patristici et Liturgici 1. Regensburg: Pustet.
- Pamelius, Jacobus, ed. 1571. *Liturgica latinorum*. Vol. 1. Coloniae Agrippinae: Apud Geruinium Calenium.
- Pinell, Jordi. 1991. "Credo y comunión en la estructura de la misa hispánica según disposición del III Concilio de Toledo." In *Concilio III de Toledo: XIV Centenario 589–1989*, 333–42. Toledo: Arzobispado de Toledo.
- Pinell, Jordi. 1998. *Liturgia Hispánica*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- Pinius, Joannes. 1729. *Liturgia Mozarabica: Tractatus historico-chronologicus de Liturgia antiqua Hispanica, Gothica, Isidoriana, Mozarabica, Toletana, Mixta*. Antverpiae: Apud Jacobum du Moulin.
- Prenotandos*. 1991. Vol. 1 of *Missale Hispano-Mozarabicum*, 15–170. Toledo: Conferencia Episcopal Española; Arzobispado de Toledo. (= *Prenotandos*).
- Saitta, Biagio. 1991. "La conversione di Recaredo: necessità politica o convinzione personale." In *Concilio III de Toledo: XIV Centenario 589–1989*, 375–86. Toledo: Arzobispado de Toledo.
- Schwartz, Eduard. 1926. "Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon." *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 25:38–88.
- Smyth, Matthieu. 2003. *La liturgie oubliée: La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*. Paris: Cerf.
- Taft, Robert. 1975. *The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*. Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium.
- Taft, Robert. 1991. *The Diptychs*. Vol. 4 of *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*. Orientalia Christiana Analecta 238. Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium.
- Taft, Robert. 2000. *The Precommunion Rites*. Vol. 5 of *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*. Orientalia Christiana Analecta 261. Roma: Pontificio Istituto Orientale.

- Taft, Robert. 2001. "Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited." In *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872–1948): Acts of the International Congress Rome, 25–29 September 1998*, edited by Robert Taft and Gabriele Winkler, 191–232. Orientalia Christiana Analecta 265. Roma: Pontificio Istituto Orientale.
- Taft, Robert, and Stefano Parenti. 2014. *Il grande ingresso*. Vol. 2 of *Storia della liturgia di S. Giovanni Crisostomo*. Analekta Kryptopherrēs 10. Grottaferrata: Monastero Esarchico.
- Theodoros Anagnostes. 1995. *Theodoros Anagnostes Kirchengeschichte*. Edited by Günther Christian Hansen. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Jahrhunderte. Neue Folge 3. Berlin: Akademie Verlag.
- Winkler, Gabriele. 2002. *Das Sanctus: Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken*. Orientalia Christiana Analecta 267. Roma: Pontificio Istituto Orientale.



El santoral hispano-mozárabe. Fuentes para su estudio

The Spanish-Mozarabic Sanctorale. Sources for Its Study

GABRIEL RAMIS MIQUEL 

Pontificio Instituto Litúrgico San Anselmo, Roma, gabriel.ramis@sd-a.com

Resumen: El estudio del Santoral de los libros litúrgicos nos da luz sobre la evolución del culto de los Santos en cualquier Rito o Iglesia particular, y a través de este estudio podemos constatar la evolución teológica e histórica en la composición del Santoral. Nuestro propósito es ofrecer las fuentes de la liturgia del rito hispano-mozárabe de manera sistemática para un posterior estudio del santoral. Nuestro trabajo se divide en dos secciones: las fuentes manuscritas y las fuentes impresas. De esta manera abarcamos todo el arco cronológico de los libros litúrgicos, presentando todas las fuentes de la tradición A y B tanto del oficio como de la misa, incluidos los calendarios. El arco de tiempo que abarcan las fuentes manuscritas va de finales del s. VII o inicios del VIII hasta el s. XII; el de las fuentes impresas del 1500 hasta nuestros días. Estudiando el santoral nos encontramos con una primera dificultad, que es el vacío documental de los primeros siglos. Evidentemente que las Iglesias de la Península Ibérica celebraban fiestas de Santos antes del s. VIII, pero no disponemos de documentación litúrgica. La mayoría de las fuentes son de los siglos X al XII cuando no sólo se ha formado el santoral propio de la liturgia hispánica, sino que ha habido un aumento considerable de celebraciones de Santos procedentes de otras Iglesias. Con la edición de Cisneros del Misal y el Breviario, entra en el santoral la celebración de Santos procedentes de las fuentes romanas.

Palabras clave: santoral, calendarios, manuscritos, místicos, misales impresos, breviarios impresos

Abstract: The study of the cycle of saints in liturgical books sheds light on the evolution of the cult of the saints in a given rite or Church. Through such a study, we can trace the theological and historical evolution of the calendar of saints. This article aims to systematically present the sources of the liturgy of the Spanish-Mozarabic rite, which will be useful for later research on the calendar of saints. It is divided into two parts: manuscripts and printed sources. This covers the entire timeline of liturgical books and presents all sources of the A and B traditions of the Office and the Mass, including the liturgical calendars. The manuscripts date from the late 7th or early 8th century to the 12th century, and the printed sources date from 1500 to the present day. The lack of records from the early years of Christianity makes studying the cycle of saints difficult. Of course, the Churches of the Iberian Peninsula celebrated the feasts of the saints before the 8th century, but no liturgical records survived. Most sources date from the 10th to 12th centuries, a time when the Spanish liturgy's calendar of saints took shape and the number of feast days of saints venerated by other Churches significantly increased. With the publishing of the Missal and the Breviary by Cardinal Cisneros, the feast days of saints originating from Roman sources were added to the calendar.

Keywords: Sanctorale, cycle of saints, calendars, manuscripts, printed missals, printed breviaries

Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación en el año 2022.

Para el estudio de las celebraciones de los Santos en cualquier liturgia tanto oriental como occidental es imprescindible servirse de los calendarios litúrgicos y de martirologio respectivo. En estas dos fuentes tenemos los elementos necesarios para estudiar el desarrollo del culto de los Santos en las diversas liturgias¹.

La liturgia hispánica no dispone de martirologio, por ello mismo nos hemos de servir directamente de los libros litúrgicos. Es cierto que algunos manuscritos además de los textos litúrgicos, van precedidos de su propio calendario, pero muchos, sobre todo los *mistici*, son fragmentarios y no tienen calendario. Por tanto, además de tener en cuenta los calendarios habrá que ir directamente a las fuentes, teniendo muy en cuenta su cronología para seguir la evolución de las celebraciones del santoral.

Nuestro propósito, como reza el subtítulo del trabajo, es ofrecer las fuentes de la liturgia hispánica de manera sistemática para un posterior estudio del santoral, o dicho de otra manera, ofrecer las fuentes litúrgicas para poder ser estudiadas desde la perspectiva del santoral. Por esta razón insistimos en la datación de las mismas.

Dividimos nuestro trabajo en dos capítulos o secciones: las fuentes manuscritas y las fuentes impresas. De esta manera abarcamos todo el arco cronológico de los libros litúrgicos, desde el Oracional de Verona (inicios del s. VIII) hasta el Misal del Cardenal Marcelo González Martín (final del s. XX).

En el primer capítulo de las fuentes manuscritas tomamos en consideración aquellos manuscritos que podríamos llamar “plenarios” en un doble sentido, porque abarcan todo el año litúrgico y porque no están mutilados. Estos manuscritos son el Oracional de Verona, el Antifonario de León, el *Manuale* o Sacramentario, los *Libri Ordinum*, el *Liber Commicus* y el Pasionario, libro litúrgico importante éste porque las pasiones de los mártires se leían en el oficio matutino y en la celebración eucarística.

El segundo capítulo, el de las fuentes impresas, nos presenta una problemática completamente distinta, ya que las celebraciones del año litúrgico, temporal y santoral, se adaptan en parte al rito romano, y consecuentemente entran las fiestas y el santoral de los libros litúrgicos romanos en los libros litúrgicos hispánicos.

Para la datación de los manuscritos nos serviremos fundamentalmente de los siguientes instrumentos: *TALH* 93², *DCLT*³, *CLLA* 330⁴, *BCT*⁵.

¹ Sobre el tema de los calendarios y martirologio en las liturgias romana y en las liturgias occidentales cfr. Federici 1978; Nocent 1978; Folsom 1998; Velkovska and Nin 1998; Jounel 2001; Righetti 2013, 589–600.

² Este valioso estudio de Pinell tiene el inconveniente que no ha sido actualizado.

³ Tampoco el trabajo de Anscari Mundó ha sido actualizado.

⁴ En el suplemento se ha seguido la misma numeración de los manuscritos del volumen primero, por esto solamente citamos el número, sin precisar si la descripción del manuscrito pertenece al volumen primero o al suplemento.

⁵ El excelente y reciente trabajo de Fernández Collado del año 2018, pone al día el estudio completo de los manuscritos visigótico-mozárabes de Toledo, por tanto el trabajo de Pinell en lo que afecta a los manuscritos litúrgicos toledanos, como el de Mundó tienen que ser revisados según este estudio.

1. Fuentes manuscritas

1.1. Los oracionales

Para el estudio del santoral hispánico el primer manuscrito que hemos de tener en cuenta, debido a su antigüedad, es el Oracional de Verona, o de Tarragona, ya que su origen y procedencia es de esta ciudad, aunque conservado en la biblioteca capitular de Verona.

OV = Verona, biblioteca capitular, cod. 84.

Vives, José, ed. 1946. Oracional visigótico. Monumenta Hispaniae Sacra. Series Liturgica 1. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

El editor del manuscrito, después de sopesar la opinión de diversos autores, afirma que el manuscrito es de finales del s. VII o inicios del s. VIII, antes del 711 (OV XXXIV).

Klaus Gamber es de la misma opinión y data el manuscrito de Verona en los últimos años del s. VII, o primeros años del s. VIII, siempre antes del 711 (CLLA 331). Jordi Pinell propone que fue escrito antes del 731 (TALH 94).

Además del Oracional de Verona disponemos de otro oracional, el de Silos, actualmente en el British Museum de Londres. En la edición del Oracional Visigótico, José Vives tuvo en cuenta este manuscrito y lo incorporó en su edición. Se trata de un manuscrito fragmentario, idéntico al del Oracional de Verona, y posterior a él. Recientemente ha sido editado por Flores.

L2 = London, British Museum, ms. addit. 30852.

Flores Arcas, Juan-Javier. 2000. "El 'Liber orationum' de Silos." *Ecclesia Orans* 17 (3):347–406. (= *LSil*).

El editor del manuscrito pone en duda la datación del código de Verona, y propone que el código de Londres es anterior al de Verona. Si esto fuera así el manuscrito de Londres 30852, sería el manuscrito más antiguo de la liturgia hispánica (*LSil* 354–56).

Según Gamber este manuscrito es del s. IX (CLLA 331). Pinell es de la misma opinión (TALH 94).

Los oracionales contienen la eucología del oficio, temporal y santoral. Esta es la lista más antigua del santoral que ha llegado hasta nosotros en el código de Verona; lista que se repite idéntica en el código de Silos, aunque con lagunas debido al estado del manuscrito.

Oracional de Verona	Oracional de Silos
17 noviembre, S. Acisclo	
18 noviembre, S. Román	
22 noviembre, Sta. Cecilia	
29 noviembre, S. Saturnino	
30 noviembre, S. Andrés, apóstol	
9 diciembre, Sta. Leocadia	Sta. Leocadia
10 diciembre, Sta. Eulalia	Sta. Eulalia
18 diciembre, Sta. María	Sta. María
26 diciembre, S. Esteban	S. Esteban
27 diciembre, Sta. Eugenia	
29 diciembre, S. Juan, apóstol y evangelista	
31 diciembre, Sta. Columba	
7 enero, Stos. Julián y Basilisa	
8 enero, Martirio de los Inocentes	Martirio de los Inocentes
21 enero, Stos. Fructuoso, Augurio y Eulogio	S. Fructuoso
22 enero, S. Vicente	S. Vicente
22 febrero, Cátedra de S. Pedro	Cátedra de S. Pedro
Sta. Engracia (entre el domingo de Pascua y los días de la octava)	Sta. Engracia
1 mayo, Stos. Torcuato y Compañeros	S. Torcuato
3 mayo, la Sta. Cruz	la Sta. Cruz
16 junio, Stos. Adrián y Natalia	S. Adrian
24 junio, S. Juan Bautista	S. Juan Bautista
29 junio, Stos. Pedro y Pablo	
17 julio, Stas. Justa y Rufina	
25 julio, S. Cucufate	
1 agosto, S. Félix y los Stos Macabeos	
6 agosto, Stos. Justo y Pastor	
10 agosto, S. Lorenzo	
13 agosto, S. Hipólito	
14 septiembre, S. Cipriano	
24 septiembre, Martirio de S. Juan Bautista	
22 octubre, Stos. Cosme y Damián	
1 noviembre, traslación de S. Saturnino	
11 noviembre, S. Martín	

1.2. El Antifonario

La catedral de León conserva el único antifonario de la liturgia hispánica que ha llegado hasta nosotros. El Oracional y el Antifonario se complementan mutuamente, la parte eucológica del oficio corresponde al Oracional, y las antífonas de la misa y del oficio al Antifonario. El Antifonario es casi dos siglos posterior al Oracional.

AL = León, biblioteca catedral, cod. 8.

Brou, Luis, and José Vives, eds. 1959. *Antifonario visigótico-mozárabe de la catedral de León*. Monumenta Hispaniae Sacra. Series Litúrgica 5.1. Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (= AL).

Según los editores el manuscrito es de mediados del s. X, concretamente del tiempo del abad Ikila (a. 917–70; AL XIII). Gamber afirma lo mismo respecto de la datación del códice (CLLA 380). Pinell afirma que es del s. X sin más precisiones (TALH 82).

En la lista de las celebraciones del santoral, ya se nota como en el arco de dos siglos éste ha sido ampliado notablemente respecto de la lista de Santos del OV. Transcribimos en cursiva los Santos que se han añadido en el Antifonario de León con respecto al Oracional.

- 17 noviembre, S. Acisclo
- 18 noviembre, S. Román
- 22 noviembre, Sta. Cecilia
- 23 noviembre, S. Clemente
- 29 noviembre, S. Saturnino
- 30 noviembre, S. Andrés, apóstol
- 9 diciembre, Sta. Leocadia
- 10 diciembre, Sta. Eulalia
- 18 diciembre, Sta. María
- 26 diciembre, S. Esteban
- 27 diciembre, Sta. Eugenia
- 28 diciembre, S. Jaime, hermano del Señor
- 29 diciembre, S. Juan, apóstol
- 31 diciembre, Sta. Columba
- 7 enero, S. Julián
- 8 enero, Martirio de los Inocentes
- 19 enero, S. Sebastián
- 21 enero, S. Fructuoso
- 22 enero, S. Vicente, levita
- 24 enero, S. Babila, obispo
- 28 enero, S. Tirso

5 febrero, *Sta. Agueda*

7 febrero, *Sta. Dorotea*

12 febrero, *Sta. Eulalia*

22 febrero, Cátedra de S. Pedro

Sta. Engracia (después de la serie de *sacrificia* para la celebración de la eucaristía de la octava pascual)

1 mayo, S. Torcuato

3 mayo, la Sta. Cruz

16 junio, S. Adrián

24 junio, S. Juan Bautista

29 junio, Stos. Pedro y Pablo, apóstoles

1 julio, *Stos. Simón y Judas, apóstoles*

10 julio, S. *Cristóbal*

17 julio, Stas. Justa y Rufina

25 julio, S. Cucufate

1 agosto, S. Félix y los Macabeos

6 agosto, Stos. Justo y Pastor

10 agosto, S. Lorenzo

11 agosto, *consagración de S. Martín*

25 agosto, S. *Ginés*

28 agosto, S. *Agustín*

14 septiembre, S. Cipriano, obispo

16 septiembre, *Sta. Eufemia*

24 septiembre, Martirio de S. Juan Bautista

29 septiembre, S. *Miguel*

30 septiembre, S. *Jerónimo, presbítero*

22 octubre, Stos. Cosme y Damián

23 octubre, *Stos. Servando y Germán*

28 octubre, *Stos. Vicente, Sabina y Cristeta*

1 noviembre, traslación del cuerpo de S. Saturnino, obispo

11 noviembre, S. Martín, obispo

12 noviembre, S. *Emiliano*

1.3. El Pasionario

Una fuente de primer orden para el estudio del santoral hispano-mozárabe es el Pasionario, el libro litúrgico que contiene las *passiones* de los mártires que se leían en el oficio matutino y en la celebración eucarística.

Los manuscritos del Pasionario que han llegado a nosotros son los siguientes:

h commasPCardeña = Londres, British Museum, ms. add. 25600.

PSilos1 = Paris, Bibliothèque nationale, ms. nouvelles acquisitions latines 2180.

PSilos2 = Paris, Bibliothèque nationale, ms. nouvelles acquisitions latines 2179.

PEs = Monasterio de El Escorial, ms. b-I-4.

Todos estos manuscritos son contemplados en la edición de Ángel Fábrega (1955)⁶, y recientemente en la edición de Valeriano Yarza Urquiola (2020a, 2020b).

Los manuscritos PCardeña y PSilos1 son fundamentalmente iguales, aunque el de Silos presenta muchas lagunas. Fábrega cree que ambos manuscritos son del s. X (Fábrega 1955, 28. 53). Gamber data al Pasionario de Cardeña como del s. XI, mientras cree que el de Silos es de la mitad del s. X (CLLA 375. 376). Pinell opina que pasionario de Cardeña es del año 919 (TALH 127).

Por lo que refiere al PSilos2 y PEs, Fábrega cree que son del s. XI, lo mismo que Gamber y Pinell (Fábrega 1955, 225. 246; CLLA 377; TALH 129. 128)⁷.

En el primer volumen de la edición del Pasionario, Fábrega hace un estudio exhaustivo de cada uno de los mártires cuyas *passiones* constituyen el libro litúrgico. Lo consideramos un instrumento de capital importancia para el estudio del Santoral hispano-mozárabe, y constatar la evolución del mismo en el año litúrgico y en los libros litúrgicos, y conocer la procedencia de los Santos que entran a formar parte del santoral hispánico. La última parte del primer volumen, la síntesis y conclusiones van acompañadas de cuadros sinópticos es muy ilustrativa (Fábrega 1955, 248–98)⁸.

1.4. El Liber Commicus

La datación de los cinco manuscritos del *Liber Commicus* que nos ofrece las lecturas bíblicas de la celebración eucarística, y las lecturas de los oficios cuaresmales, abarca desde los inicios del s. IX hasta la segunda mitad del s. XI. Además algunos de estos manuscritos presentan numerosas lagunas. Es un dato a tener en cuenta en el estudio del santoral del *Liber Commicus*.

⁶ Recientemente se ha hecho una nueva edición del Pasionario (Riesco Chueca 1995).

⁷ Además de estos manuscritos Pinell elenca una serie de fragmentos de Pasionario, cfr. TALH 130–44.

⁸ No reproducimos la lista del santoral del Pasionario porque sería alargar inutilmente este trabajo y la edición de Fábrega se puede consultar fácilmente.

LCT35.4 = Toledo, biblioteca capitular, cod. 35.4.

Según Gamber y Pinell este códice es de inicios del s. IX (*CLLA* 365; *TALH* 28). En cambio Ángel Fernández Collado dice que el códice fue escrito en Toledo entre los siglos XII–XIII (*BCT* 16).

LCT35.8 = Toledo, biblioteca capitular, cod. 35.8.

Según Gamber y Pinell hay que datar este códice entre los siglos IX–X (*CLLA* 362; *TALH* 24). Anscari Mundó retrasa su datación al s. XII (*DCLT* 16). Fernández Collado precisa que la datación del manuscrito es de mediados del s. XII (*BCT* 26).

LCParís = París, Bibliothéque nationale, ms. nov. acq. latin. 2171.

Según Gamber y Pinell a este manuscrito hay que datarlo entre los años 1041–1067 (*CLLA* 360; *TALH* 25).

LCLeón = León, biblioteca capitular, cod. 2.

Según Gamber y Pinell a este manuscrito hay que datarlo entre los años 1065–1071 (*CLLA* 364; *TALH* 26).

LCMadrid = Madrid, Academia de la Historia, cod. Emilianense 22.

Según Gamber y Pinell a este manuscrito es del año 1073 (*CLLA* 363; *TALH* 27).

Los autores de la edición del *Liber Commicus* tuvieron en cuenta todos estos manuscritos (Morin 1893; Perez de Urbel and Ruiz-Zorrilla 1950–55).

Ofrecemos a continuación el elenco de los santos del *Liber Commicus* según la edición de Pérez de Urbel.

30 noviembre, S. Andrés, apóstol

9 diciembre, Sta. Leocadia

10 diciembre, Sta. Eulalia

18 diciembre, Sta. María

26 diciembre, S. Esteban

29 diciembre, S. Juan, apóstol

8 enero, Martirio de los Inocentes

21 enero, S. Fructuoso

22 enero, S. Vicente, levita

22 febrero, Cátedra de S. Pedro

Sta. Engracia, entre el martes y miércoles de la octava de Pascua

1 mayo, S. Torcuato

3 mayo, la Sta. Cruz

24 junio, S. Juan Bautista
 29 junio, Stos. Pedro y Pablo, apóstoles
 17 julio, Stas. Justa y Rufina
 1 agosto, S. Félix
 6 agosto, Stos. Justo y Pastor
 10 agosto, S. Lorenzo
 14 septiembre, S. Cipriano, obispo
 24 septiembre, Martirio de S. Juan Bautista
 22 octubre, Stos Cosme y Damián
 Fiestas extrañas al texto del *Commicus*
 15 agosto, la Asunción de la Virgen
 29 septiembre, S. Miguel Arcángel

El palimpsesto de París, París, bibliothéque nationale, mas. lat. 2269, editado y ampliamente estudiado por Mundó (1956), solamente contiene la fiesta de los Inocentes.

Mundó en su estudio data el palimpsesto entre el final del s. VIII y principio del s. X (Mundó 1956, 170). Gamber y Pinell lo datan en los inicios del s. IX (*CLLA* 361; *TALH* 23).

1.5. El sacramentario

Al manuscrito de Toledo 35.3, se le llama *manuale* o sacramentario porque su contenido son exclusivamente los formularios de misa del temporal y santoral.

Toledo, biblioteca capitular, ms. 35.3.

Férotin, Marius, ed. 1912. *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum, et les manuscrits mozarabes*. Monumenta Ecclesiae Liturgica 6. Paris: Librairie de Firmin-Didot et Cie.

Janini, José, ed. 1982. *Liber Missarum de Toledo I*. Serie Litúrgica. Fuentes 3. Toledo: Instituto de Estudios Visigótico Mozárabes de Toledo.

Sancho, Jaime, ed. 1981. *Los formularios eucarísticos de los domingos "De Quotidiano" en el Rito Hispánico*. Valencia: Facultad de Teología san Vicente Ferrer⁹.

La datación de este manuscrito, procedente de la parroquia de Santa Eulalia de Toledo, varía bastante según los estudiosos. Gamber afirma que el manuscrito es del s. IX, mientras que Mundó lo retrasa al año 1100 (*CLLA* 301; *DCLT* 17). Gamber en la segunda edición se adhiere a la tesis de Mundó. De la misma opinión es Fernández

⁹ La edición de Sancho no abarca todo el manuscrito, como reza el título, es parcial ya que solamente edita críticamente los formularios eucarísticos correspondientes al tiempo *De Quotidiano*.

Collado quien afirma que el manuscrito es del s. XII (*BCT* 12). Pinell afirma como Gamber que el manuscrito es del s. IX (*TALH* 64).

He aquí la lista de los santos del sacramentario:

- 22 noviembre, Sta. Cecilia
- 23 noviembre, S. Clemente
- 29 noviembre, S. Saturnino
- 30 noviembre, S. Andrés, apóstol
- 9 diciembre, Sta. Leocadia
- 10 diciembre, Sta. Eulalia
- 18 diciembre, Sta. María
- 26 diciembre, S. Esteban
- 27 diciembre, Sta. Eugenia
- 28 diciembre, S. Jaime, hermano del Señor
- 29 diciembre, S. Juan, apóstol
- 30 diciembre, S. Jaime el Mayor
- 31 diciembre, Sta. Columba
- 7 enero, Stos. Julián y Basilisa
- 8 enero, muerte de los Inocentes
- 19 enero, S. Sebastián
- 20 enero, Sta. Inés y Emerenciana
- 21 enero, S. Fructuoso, obispo
- 22 enero, S. Vicente
- 24 enero, S. Babila, obispo
- 28 enero, S. Tirso
- 5 febrero, Sta. Agueda
- 7 febrero, Sta. Dorotea
- 12 febrero, Sta. Eulalia
- 22 febrero, Cátedra de S. Pedro
- 3 marzo, Stos. Emeterio y Celedonio
- 13 abril, Sta. Eugenia
- 16 abril, Sta. Engracia
- 1 mayo, S. Torcuato
- 2 mayo, S. Felipe
- 3 mayo, la Sta. Cruz
- 16 junio, S. Adrián
- 24 junio, S. Juan Bautista
- 29 junio, Stos. Pedro y Pablo, apóstoles

10 julio, S. Cristóbal
 17 julio, Stas. Justa y Rufina
 24 julio, S. Bartolomé
 26 julio, Sta. Cristina
 27 julio, S. Félix

 6 agosto, Stos. Justo y Pastor
 10 agosto, Stos. Sixto, Lorenzo e Hipólito
 11 agosto, ordenación de S. Martín
 15 agosto, Asunción de Sta. María
 25 agosto, S. Ginés
 28 agosto, S. Agustín

 14 septiembre, S. Cipriano, obispo
 16 septiembre, Sta. Eufemia
 21 septiembre, S. Mateo
 24 septiembre, Martirio de S. Juan Bautista
 29 septiembre, S. Miguel

 13 octubre, Stos. Fausto, Genaro y Marcial
 22 octubre, Stos. Cosme y Damián
 23 octubre, Stos. Servando y Germán
 28 octubre, Stos. Vicente, Sabina y Cristeta

 1 noviembre, traslación del cuerpo de S. Saturnino, obispo
 11 noviembre, S. Martín, obispo
 12 noviembre, S. Emiliano

1.6. Los místicos

Bajo este epígrafe vamos a presentar los manuscritos místicos, es decir, los manuscritos que contienen la misa y el oficio¹⁰. Los místicos que llegado hasta nosotros no son completos, no tenemos en ellos toda la oficiatura del año litúrgico, sino que solamente nos proporcionan parte de él tanto en lo se refiere al temporal como al santoral.

Em30 = Madrid, Academia de la Historia, cod. Emilianense 30.

Férotin 1912, 894–98.

Gros, Miquel dels Sants, ed. 1984. *El “Liber Misticus” de San Millán de la Cogolla*. Miscellània Litúrgica Catalana 3, 111–224. Madrid: Real Academia de la Historia.

¹⁰ Sobre los místicos, cfr. Pinell 1972.

Según Gros, la datación del manuscrito es de la segunda mitad del s. X (Gros 1984, 114). Gamber y Pinell afirman simplemente que es del s. X sin más precisiones (CLLA 318; TALH 100).

Este manuscrito, que presenta algunas lagunas, nos proporciona el tiempo de Adviento, Navidad y parte del tiempo *De Quotidiano*. Va desde la fiesta de S. Acisclo el 17 de noviembre hasta el domingo *in carnes tollendas*.

El manuscrito coincide con todas las fiestas del *AL*, añadiendo cinco fiestas de Santos que transcribimos en cursiva.

- 17 noviembre, S. Acisclo
- 18 noviembre, S. Román
- 22 noviembre, Sta. Cecilia
- 23 noviembre, S. Clemente, obispo
- 29 noviembre, S. Saturnino, obispo
- 30 noviembre, S. Andrés, apóstol

- 9 diciembre, Sta. Leocadia
- 10 diciembre, Sta. Eulalia
- 18 diciembre, Sta. María
- 26 diciembre, S. Esteban
- 27 diciembre, Sta. Eugenia
- 28 diciembre, S. Jaime, hermano del Señor
- 29 diciembre, S. Juan, apóstol
- 30 diciembre, S. *Jaime, hermano de S. Juan*
- 31 diciembre, Sta. Columba

- 7 enero, S. Julián
- 8 enero, Martirio de los Inocentes
- 17 enero, S. *Antonio, monje*
- 19 enero, S. Sebastián
- 20 enero, Stas. *Inés y Emerenciana*
- 21 enero, S. Fructuoso, obispo
- 22 enero, S. Vicente, levita
- 24 enero, S. Babila, obispo
- 28 enero, S. Tirso

- 5 febrero, Sta. Agueda
- 7 febrero, Sta. Dorotea
- 12 febrero, Sta. Eulalia
- 22 febrero, Cátedra de S. Pedro

- 3 marzo, Stos. Emeterio y Celedonio

TSta Cruz = Toledo, Museo de Santa Cruz, ms. 1325-1.

Janini, José, ed. 1983. *Liber Missarum de Toledo II*. Series Liturgica. Fuentes 4-8, 303-18. Toledo: Instituto de Estudios Visigótico Mozárabes de Toledo.

Se trata de un fragmento de místico cuyo contenido solamente son misas de Santos.

Mundó lo considera de la primera mitad del s. XIII (*DCLT* 11). Gamber lo considera del s. IX (*CLLA* 316), aunque en la segunda edición cita la tesis de Mundó y lo propone como del s. XIII. Pinell lo data del s. IX (*TALH* 123).

Las fiestas de Santos de este fragmento de místico son las siguientes:

24 junio, S. Juan Bautista (el inicio del manuscrito está mutilado y empieza con la oración del cántico del VT del oficio matutino)

29 junio, Stos. Pedro y Pablo

1 julio, Stos. Simón y Judas

11 novimebre, S. Martín (el formulario de la misa es fragmentario, termina con el inicio de la *Post Nomina*)

T33.2 = Toledo, biblioteca capitular, ms. 33.2.

Janini 1983, 281-98.

Este manuscrito se ha perdido, y su contenido ha llegado hasta nosotros a través de los papeles de Andrés Marcos Burriel¹¹.

Gamber data este manuscrito como del s. X, pero en su segunda edición, siguiendo a Manuel Díaz y Díaz, lo considera del s. XI (*CLLA* 323). Pinell lo considera del s. X (*TALH* 116). Mundó afirma que es de la segunda mitad del s. XIII (*DCLT* 4).

Este manuscrito solamente contiene fiestas de Stos. Martín y Emiliano, el 11 y 12 de noviembre respectivamente, y la fiesta de la Asunción de la Virgen el 15 de agosto.

T35.4 = Toledo, biblioteca capitular, ms. 35.4

Janini 1983, 13-144.

Según Mundó este manuscrito tendría que datarse hacia el año 1200 (*DCLT* 10). Gamber lo data entre los siglos IX-X, pero en la segunda edición de su obra, siguiendo a Mundó, dice que hay que datarlo entre los siglos XII-XIII (*CLLA* 311). Pinell, al igual que Gamber en su primera edición, lo data como de finales del s. IX o e. X (*TALH* 107). Fernández Collado afirma que se escribió en Toledo en los siglos XII-XIII (*BCT* 16).

El códice es un místico que contiene todo el tiempo pascual, desde el domingo de Pascua a Pentecostés, y una serie de diez y nueve formularios de oficio y misa de domingos *De Quotidiano*, al final del manuscrito hay el inicio de un formulario de misa de adviento (el título y el inicio de la *Oratio Admonitionis*), y un himno pascual fragmentario.

¹¹ Sobre Burriel cfr. Echánove 1972.

En este manuscrito solamente se contemplan dos fiestas del santoral: la fiesta de S. Torcuato y la festividad de la Sta. Cruz, 1 y 3 de mayo respectivamente, colocadas entre el cuarto domingo después de la octava de Pascua, y la fiesta de la Ascensión.

T35.6 = Toledo, biblioteca capitular, ms. 35.6

Janini 1983, 155–228.

José Janini, quien hace suya la opinión de Mundó (Janini 1983, 152; *DCLT* 19), considera que el manuscrito es de finales del s. X o inicios del s. XI. Gamber lo considera del s. X, aunque en la edición posterior, asume la tesis de Mundó y dice que es de finales del s. X o inicios del s. XI (*CLLA* 313). Pinell lo considera del s. X (*TALH* 106).

Es un *misticus* que abarca todo el tiempo pascual. Dentro de este tiempo, después del cuarto domingo después de la octava de Pascua, y antes de la Ascensión, se celebra la fiesta de la Sta. Cruz. Después del oficio de Pentecostés siguen oficios y misas de Santos que van desde S. Adriano y Natalia, hasta los Santos Justo y Pastor; del 6 de junio al 6 de agosto.

Este es el santoral de este manuscrito:

3 mayo, la Sta. Cruz

6 junio, Stos. Adrián y Natalia

24 junio, S. Juan Bautista

29 junio, Stos. Pedro y Pablo

17 julio, Stas. Justa y Rufina

10 julio, S. Cristóbal

25 julio, S. Cucufate

26 julio, Sta. Cristina

1 agosto, S. Félix

6 agosto, Stos. Justo y Pastor

T35.7 = Toledo, biblioteca capitular, ms. 35.7.

Janini 1983, 237–72.

Según Mundó este manuscrito es de finales del s. XI o inicios del s. XII, hacia el año 1100 (*DCLT* 14). Gamber considera este manuscrito del s. IX–X, pero en la segunda edición de su obra se hace eco de la tesis de Mundó y acepta su datación (*CLLA* 314). Pinell, como Gamber en su primera edición lo data entre los siglos IX–X (*TALH* 101). Fernández Collado, como Mundó dice que fue escrito en los siglos XI–XII (*BCT* 24).

En el inicio del manuscrito hay un oficio *In nativitate Sanctae Mariae* que es un añadido posterior. Las fiestas del manuscrito son las siguientes:

Oficio de Santa María, fragmentario

15 agosto, Asunción de María

26 diciembre, S. Esteban

27 diciembre, S. Juan apóstol

S5 = Silos, Archivo del Monasterio, cod. 5.

Janini, José, ed. 1978–79. “Officia silensia. Liber mysticus IV.” *Hispania Sacra* 31:466–82.

Janini data este manuscrito en el año 1059 (Janini 1978–79, 466–67). Gamber, al igual que Janini dice que es del año 1059 (*CLLA* 328). En cambio Pinell atrasa la fecha de su escritura, y dice que es del año 1009 (*TALH* 110).

Se trata de un místico muy fragmentario; solamente contiene los oficios de S. Martín y de S. Emiliano, 11 y 12 de noviembre respectivamente.

L4 = Londres, British Museum, ms. addit. 30844.

Janini, José, ed. 1976. “Officia silensia. Liber Mysticus I. A sancta Maria usque ad Ascensionem Domini.” *Hispania Sacra* 29:325–81.

Este manuscrito consta de dos partes: la primera (f. 1–172v.) la constituye el *misticus* propiamente dicho; la segunda (f. 173–177v.) la constituye un fragmento del *Liber Canticorum*. El contenido del *misticus* abarca el período de tiempo que va de la solemnidad de Santa María hasta los días de letanías de Pentecostés, pero el manuscrito es defectuoso y de la fiesta de la Cátedra de S. Pedro pasa al oficio de la Ascensión. El santoral se concentra en la primera parte del *misticus*, es decir, en el tiempo de Navidad.

Según Janini a la primera parte del manuscrito habría que datarla del s. XI, mientras que la segunda sería del s. X (Janini 1976, 326). Gamber data el manuscrito en el s. X, aunque en la segunda edición tiene en cuenta la datación de Mundó que lo considera del s. XI (*CLLA* 305). Pinell lo considera del s. X (*TALH* 104).

Inicia el códice con una lectura sobre la virginidad de María, con la oración *Magnificamus te, Domine*, y a continuación sigue el oficio de Santa María.

18 diciembre, Sta. María

21 diciembre, Sto. Tomàs, apóstol

26 diciembre, S. Esteban

27 diciembre, Sta. Eugenia

29 diciembre, S. Juan, apóstol

28 diciembre, S. Jaime, hermano del Señor

31 diciembre, Sta. Columba

22 febrero, Cátedra de S. Pedro

L5 = Londres, British Museum, ms. addit. 30845.

Janini 1978–79, 357–465.

Este manuscrito es un *misticus* cuyo contenido son oficios y misas de Santos. Solamente al final del códice hay un oficio para los tres días de letanías, y en el mes de julio un oficio de primicias.

La datación del manuscrito no es uniforme; en él hay que distinguir los primeros folios (1–7v.) y los últimos folios (160–61v.) del resto de los folios que constituyen el cuerpo del manuscrito (8–159v.). Estos folios, es decir, los primeros y los últimos, son de finales del s. X, mientras que los folios centrales, son del s. XII.

Gamber y Janini distinguen esta duplicidad de datación del manuscrito, es decir, finales del s. X y s. XI (*CLLA* 306; Janini 1978–79, 357–58). Pinell considera el manuscrito como formando una unidad, y lo data del s. X (*TALH* 108).

Santoral de finales del s. X:

13 junio, S. Quirico

26 julio, Sta. Cristina

24 julio, S. Bartolomé

1 octubre, S. Vicente y Leto

30 octubre, S. Jerónimo

Santoral del s. XI:

16 junio, Stos. Adrian y Natalia

24 junio, S. Juan Bautista

26 junio, S. Pelayo

27 junio, S. Zoilo

29 junio, Stos. Pedro y Pablo

10 julio, S. Cristóbal

17 julio, Stas. Justa y Rufina

18 julio, Stos. Esperato y Marina

24 julio, S. Cucufate

1 agosto, S. Félix

6 agosto, Stos. Justo y Pastor

7 agosto, S. Mamés

10 agosto, S. Lorenzo

11 agosto, consagración de S. Martín

15 agosto, Asunción de Sta. María

25 agosto, S. Ginés

28 agosto, S. Agustín

14 septiembre, S. Cipriano
 16 septiembre, Sta. Eufemia
 24 septiembre, degollación de S. Juan Bautista
 20 septiembre, S. Miguel

 13 octubre, Stos. Fausto, Jenaro y Marcial
 22 octubre, Stos. Cosme y Damián
 23 octubre, Stos. Servando y Germán
 28 octubre, Stos. Vicente, Sabina y Cristeta

 12 noviembre, S. Emiliano
 11 noviembre, S. Martín
 29 noviembre, translación de S. Saturnino

L6 = Londres, British Museum, ms. addit. 30846.

Janini, José, ed. 1977. "Officia silensia. Liber Misticus II. A Paschate usque ad Pentecosten." *Hispania Sacra* 30:331-418.

Se trata de un místico que abraza todo el tiempo pascual. El manuscrito se encuentra mutilado al inicio y al final, empieza con la fórmula de bendición de la celebración eucarística del día de Pascua, y concluye con el inicio de la pasión de Sta. Juliana. A pesar de su contenido eminentemente pascual, el manuscrito intercala algunos oficios de Santos.

Janini data el manuscrito del s. XI (Janini 1977, 331); Gamber en cambio lo data del s. X, y en la segunda edición recoge la opinión de Mundó que lo data del s. XI (CLLA 307). Pinell, como Gamber, lo data del s. X (TALH 105).

Los santos que contempla este manuscrito son los siguientes:

- Sta. Engracia, el miércoles de la octava pascual; además del oficio y misa de Sta. Engracia, también se ofrece el oficio y misa propios del miércoles de la octava de Pascua.
- Stos. Torcuato y compañeros el jueves después del primer domingo después de la octava de Pascua.
- S. Felipe, apóstol, después del segundo domingo después de la octava de Pascua.
- La fiesta de la Sta. Cruz que sigue al oficio de S. Felipe.
- Como ya hemos indicado, después del oficio de Pentecostés, tenemos las primeras líneas de la *Passio* de Sta. Juliana.

1.7. Los Calendarios

Para el estudio del Santoral hispánico los calendarios son sin duda alguna una fuente indispensable. En ellos podemos apreciar la inserción y la evolución de las fiestas de los Santos.

El primero en editar los calendarios fue Marius Férotin en su *Liber Ordinum*, en él publica seis calendarios, más el calendario de Córdoba y dos fragmentos de calendarios mozárabes (Férotin 1904, 450–97).

Después de Férotin, fueron Vives y Fábrega quienes volvieron a editar los calendarios ya publicados por Férotin en el *Liber Ordinum* a los cuales añaden los calendarios Vigilano y Emilianense de la biblioteca de El Escorial (Vives and Fábrega 1949a, 1949b, 1950). En cambio no publican el calendario de Córdoba porque el original de este calendario escrito en árabe no se conserva y además se discute si es un verdadero calendario (Vives and Fábrega 1949, 339).

Estos calendarios (hay que verificarlo en cada caso) fueron añadidos posteriormente al manuscrito al cual pertenecen. Esta sería una de las razones por las que los editores de los manuscritos no contemplan los calendarios, excepto Janini que en la edición del *Liber Ordinum* sacerdotal y episcopal, incluye los respectivos calendarios (LOS 11–20; LOE 32–41).

La datación de los calendarios abraza dos siglos, el s. X y s. XI.

En el estudio de los calendarios los editores (Férotin y Vives–Fábrega) no usan una signatura homogénea. Para facilitar su estudio presentamos en cuadro sinóptico la signatura de cada uno de los editores da a los calendarios y el manuscrito al que pertenecen.

Férotin	Vives–Fábrega	Manuscrito
Codex A	S3	Silos, archivo monástico, ms. 3.
Codex B	S4	Silos, archivo monástico, ms. 4.
Codex C	C	Santiago de Compostela, biblioteca universitaria, ms. 609.
Codex D	L	León, biblioteca catedral, cod. 8.
Codex E	P1	Paris, bibliothèque national, ms. nov. acq. latin 2171.
Codex F	P2	Paris, bibliothèque national, ms. nov. acq. latin 2169.
Codex G (calendario de Córdoba)		
.....	Vigilano	Biblioteca de El Escorial, ms. d. I. 2.
.....	Emilianense	Biblioteca de El Escorial, ms. d. I. 1.

No reproducimos el santoral de cada uno de los calendarios porque sería alargar indebidamente nuestro trabajo; además es fácil el acceso a los calendarios en las obras de los editores. Es muy útil y facilita el estudio de los calendarios hispánicos el “Calendario Hispano-Mozárabe sintetizado” que ofrecen Vives y Fábrega (1950, 145–61).

2. Tradición impresa. El Misal y el Breviario

Después de haber presentado el Santoral en los manuscritos, vamos ahora a presentarlo en la tradición impresa. Para ello hemos de partir del Misal y del Breviario impresos por Cisneros en el 1500 y 1502 respectivamente. Antes de presentar los libros impresos hay que advertir que no hay coincidencia entre el Misal y el Breviario por lo que respecta al calendario y al santoral; por esto se impone el estudio de los respectivos santorales por separado.

2.1. El misal

Cisneros edita el Misal en el año 1500 (*MM*). Lesley en 1775 vuelve a editar el Misal con gran cantidad de comentarios y explicaciones (Lesley)¹². Este misal de Lesley es reproducido en PL 85. El Cardenal Lorenzana vuelve a editar el Misal en 1804 (Lorenzana).

El cuerpo del Misal tanto en Lesley como en Lorenzana es idéntico al de Cisneros, solamente añaden notas, explicaciones, ampliaciones, etc.

De la edición del Misal de Lesley nos interesa destacar el Calendario Mozárabe (PL 85, 95–104), un fragmento de calendario antiguo editado por Francisco de Pisa en 1589 (PL 85, 1049–50), y el calendario gótico-hispano, elaborado con el fragmento de Francisco de Pisa, con el Oracional Gótico, el Misal y el Breviario Mozárabes, acompañado de las sabias notas de Lesley a pie de página (PL 85, 1051–56)¹³.

La edición del Misal de Lorenzana reproduce la edición de Lesley con ligeras modificaciones, a saber, el *Praefatio* y el *Calendarium Gotho-Hispanum* van al final del cuerpo del Misal, mientras que al inicio se mantienen el índice y el *Kalendarium Mozarabicum* (Lorenzana 1147–96, V–XIV).

Finalmente el Cardenal González Martín promovió la revisión del rito hispano mozárabe, cuyo primer fruto fue la publicación del Misal. El calendario del Misal reformado forma parte del segundo volumen del Misal correspondiente al propio y común de Santos (*MHM* II 23–34). En la presentación el Cardenal González Martín expone los criterios que se han seguido en la confección del calendario. Estos son los criterios según los cuales se ha revisado el Santoral: se han conservado la memoria de los Santos que figuraban en al menos dos calendarios clásicos; se ha prescindido de las fiestas de aquellos santos poco conocidos o la de aquellos cuyos formularios de misa eran de difícil lectura en los manuscritos; se han omitido las referencias a sucesos bíblicos que figuran en algunos calendarios; no se ha incluido en

¹² No abunda en las bibliotecas el Misal de Lesley, por eso y para facilitar su uso en adelante lo citaremos por la *Patrología Latina*.

¹³ No reproducimos el santoral de los calendarios del Misal ni del Breviario para no alargar indebidamente nuestro trabajo. Sí reproduciremos el santoral del calendario del nuevo Misal para que se pueda cotejar fácilmente con los anteriores.

el calendario la memoria de los Santos más modernos, sin que nada obste para que sus fiestas puedan celebrarse en el rito hispánico (*MHM* II 12).

A pesar de ser prolijos, ofrecemos el santoral del nuevo Misal, que es el que hoy rige en las celebraciones de los Santos, aunque no esté exento de algunas dificultades en su relación con el temporal.

- 17 noviembre, S. Acisclo
- 18 noviembre, S. Román
- 20 noviembre, S. Crispín
- 21 noviembre, S. Longinos
- 22 noviembre, Sta. Cecilia
- 23 noviembre, S. Clemente
- 27 noviembre, Stos. Facundo y Primitivo
- 28 noviembre, S. Caprasio
- 29 noviembre, S. Saturnino
- 30 noviembre, S. Andrés, apóstol

- 6 diciembre, Stos. Apolonio y Compañeros
- 7 diciembre, Stos. Nicolás y Ambrosio
- 8 diciembre, Inmaculada Concepción de Sta. María
- 9 diciembre, Sta. Leocadia
- 10 diciembre, Sta. Eulalia de Mérida
- 11 diciembre, S. Pablo, confesor
- 12 diciembre, Sta. Lucía
- 14 diciembre, Stos. Justo y Abundio
- 17 diciembre, Stos. Alejandro y compañeros
- 18 diciembre, Sta. María Virgen
- 21 diciembre, S. Tomás, apóstol
- 22 diciembre, S. Isidoro de Sevilla
- 26 diciembre, S. Esteban
- 27 diciembre, Sta. Eugenia
- 28 diciembre, S. Jaime, hermano del Señor
- 29 diciembre, S. Juan, apóstol y evangelista
- 30 diciembre, S. Jaime, hermano de S. Juan
- 31 diciembre, Sta. Columba

- 3 enero, S. José, esposo de María Virgen
- 7 enero, Stos. Julián y Basilisa
- 8 enero, Martirio de los Inocentes
- 9 enero, Stos. Cuarenta Mártires
- 12 enero, S. Victoriano
- 14 enero, S. Julián de Toledo

16 enero, Stos. Marcelo y Quirico
17 enero, S. Antonio
18 enero, S. Sulpicio
19 enero, S. Sebastián
20 enero, Sta. Inés
21 enero, Stos. Fructuoso, Augurio y Eulogio
22 enero, S. Vicente, diácono
23 enero, S. Ildefonso de Toledo
24 enero, S. Babila y los tres niños
26 enero, Sta. Paula
28 enero, S. Tirso

5 febrero, Sta. Agueda
7 febrero, Sta. Dorotea
12 febrero, Sta. Eulalia de Barcelona
14 febrero, S. Valentín
15 febrero, S. Onésimo, discípulo de S. Pablo
19 febrero, S. Pantaleón
21 febrero, S. Hilario
22 febrero, Cátedra de S. Pedro
24 febrero, S. Matías

1 marzo, S. Nicéforo
3 marzo, Stos. Emeterio y Celedonio
7 marzo, Stas. Perpetua y Felicidad
12 marzo, S. Gregorio, papa
13 marzo, S. Leandro de Sevilla
14 marzo, Stos. Roderico y Salomón

16 abril, Sta. Engracia y 18 mártires de Zaragoza
24 abril, S. Gregorio, obispo y S. Jorge
25 abril, S. Marcos, evangelista
26 abril, S. Timoteo, discípulo de S. Pablo
28 abril, S. Prudencia

1 mayo, Stos. Torcuato y compañeros, mártires
2 mayo, S. Félix, diácono
3 mayo, invención de la Sta. Cruz
5 mayo, S. Felipe, apóstol
21 mayo, S. Mancio
23 mayo, S. Desiderio

1 junio, S. Eulogio y Sta. Leocricia
13 junio, Stos. Quirico y Julita

16 junio, Stos. Adrián y Natalia
18 junio, Stos. Ciríaco y Paula
19 junio, Stos. Gervasio y Protasio
22 junio, S. Paulino de Nola
24 junio, Natividad de S. Juan Bautista
26 junio, S. Pelagio
27 junio, S. Zoilo
28 junio, Sta. Juliana
29 junio, Stos. Pedro y Pablo, apóstoles

1 julio, Stos. Simón y Judas, apóstoles
10 julio, S. Cristóbal
11 julio, S. Benito, abad
12 julio, Sta. Marciana
14 julio, S. Teodoro
17 julio, Stas. Justa y Rufina
18 julio, Sta. Marina
19 julio, Stos. Esperato y Compañeros, mártires
21 julio, S. Víctor
22 julio, Sta. María Magdalena
24 julio, S. Bartolomé, apóstol
25 julio, S. Cucufate
26 julio, Sta. Cristina

1 agosto, S. Félix de Gerona y los Stos. Macabeos
2 agosto, Stas. Centolla y Elena
6 agosto, Stos. Justo y Pastor
7 agosto, S. Mamés
10 agosto, Stos. Sisto y Lorenzo
13 agosto, S. Hipólito
15 agosto, Asunción de la B. V. M.
23 agosto, Stos. Claudio y compañeros, mártires
25 agosto, S. Ginés
26 agosto, S. Geroncio
28 agosto, S. Agustín

2 septiembre, S. Antonino
14 septiembre, S. Cipriano
16 septiembre, Sta. Eufemia
20 septiembre, Sta. Cándida
21 septiembre, S. Mateo, apóstol
22 septiembre, Stos. Mauricio y compañeros, mártires
23 septiembre, Sta. Tecla

24 septiembre, degollación de S. Juan Bautista
 26 septiembre, S. Eusebio
 27 septiembre, Stos. Adolfo y Juan
 29 septiembre, S. Miguel
 30 septiembre, S. Jerónimo

 1 octubre, Stos. Verísimo, Máxima y Julia
 7 octubre, Stos. Sergio y Baco
 9 octubre, Stos. Dionisio y Compañeros, mártires
 13 octubre, Stos. Faustino, Jenaro y Marcial
 18 octubre, S. Lucas, evangelista
 20 octubre, Sta. Erena
 21 octubre, Stas. Nunilonia y Alodia
 22 octubre, Stos. Cosme y Damián
 23 octubre, Stos. Servando y Germano
 28 octubre, Stos. hermanos Vicente, Sabina y Cristeta
 30 octubre, S. Marcelo
 31 octubre, Stos. Claudio, Lupercio y Victoricio

 11 noviembre, S. Martín
 12 noviembre, S. Emiliano
 15 noviembre, S. Eugenio de Toledo

2.2. El breviario

Cisneros edita en Toledo en Breviario en 1502 (BI). Lorenzana lo vuelve a editar en 1775 (BG). Lesley reproduce exactamente el breviario de Lorenzana de 1775 en PL 86.

Al inicio del Breviario, Lesley reproduce el *Kalendarium Gothicum* distinto del calendario de los Misales (PL 86, 37–44). Al final del Breviario hay un apéndice con las fiestas añadidas en la edición del Breviario de Cisneros (PL 86, 1315–52).

A modo de conclusión

Nuestro propósito no ha sido hacer un estudio del santoral hispano-mozárabe (superaba los límites de nuestra estudio) sino presentar ordenadamente las fuentes para su estudio. Hemos intentado recoger todas las fuentes pertinentes y presentarlas sistemáticamente, desde el Oracional de Verona hasta el Misal del Cardenal González Martín.

En un futuro estudio sobre el santoral nos encontramos con una primera dificultad, que afecta no sólo al estudio del santoral sino al conjunto de toda la liturgia hispánica, el vacío documental de los primeros siglos. Hemos de llegar a los inicios del s. VIII para poder disponer de documentación en el Oracional de Verona.

Evidentemente que las Iglesias de la Península Ibérica celebraban fiestas de Santos antes del s. VIII, pero no disponemos de documentación litúrgica. Luego nos encontramos con otra pequeña laguna de un siglo, porque de inicios del s. VIII pasamos al s. X.

La mayoría de las fuentes son de los siglos X–XII cuando no sólo se ha formado el santoral propio de la liturgia hispánica, sino que ha habido un aumento considerable de celebraciones de Santos procedentes de otras Iglesias. La labor del estudioso será la de identificar los Santos, digamos propios de las Iglesias de la Península, e investigar la procedencia de los Santos que han entrado en el calendario, y las razones por las cuales han entrado.

Con la edición de Cisneros del Misal y el Breviario, entra en el santoral la celebración de Santos procedentes de las fuentes romanas. Es un momento de romanización de la liturgia hispánica, porque no solamente entran fiestas de Santos de procedencia romana, sino también fiestas del Señor y de la Virgen.

El santoral del Misal del Cardenal González Martín ha sido una solución de compromiso, según los criterios expuestos por el mismo Cardenal, y resumidos más arriba.

Esperemos que este trabajo pueda ser útil y servir de guía para ulteriores estudios sobre el Santoral de nuestra venerable Liturgia.

Bibliografía

- Breviarium Gothicum secundum regulam beatissimi Isidori Archiepiscopi Hispalensis Jussu Cardinalis Francisci Ximenii de Cisneros prius editum; nunc opera Excmi. D. Francisci Antonii de Lorenzana Sanctae Ecclesiae Toletanae Hispaniarum Primatis Archiepiscopi recognitum, ad usum sacelli Mozarabum.* Matriti anno MDCCLXXV. 2004. Editorial Coordinator Jesús Paniagua Pérez. Introduction Ángel Fernández Collado, Eduardo Vadillo Romero, and Constantino Robles. León: Universidad de León. (= BG).
- Breviarium secundum regulam beati Isidori.* 1502. Edited by Alfonso Ortíz. Toledo: Petrus Hagembach. (= BI).
- Echánove, Alfonso. 1972. "Burriel, Andrés Marcos, S.I." In *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, edited by Quintin Aldea Vaquero, Tomás Marín Martínez, and José Vives Gatell, 1:295–96. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Fábrega Grau, Ángel, ed. 1955. *Pasionario hispánico I–II*. Monumenta Hispaniae Sacra. Series Litúrgica 6. Madrid–Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Federici, Tommaso. 1978. "Libri liturgici orientali." In *Anamnesi: La liturgia: Panorama Storico generale*, edited by Salvatore Marsili, Jordi Pinell, Achille M. Triacca, Tommaso Federici, Adrien Nocent, and Burkhard Neunheuser, 2:217–23. Casale: Marietti.
- Fernandez Collado, Ángel. 2018. "Los manuscritos litúrgicos visigótico-mozárabes de la biblioteca capitular de Toledo." In *Los códices visigóticos litúrgicos de la Biblioteca Capitular de Toledo*, edited by Ángel Fernández Collado, Alfredo Rodríguez González, Isidoro Castañeda

- Tordera, Andrey A. Volkov, Salvador Aguilera López, and Catedral Primada de Toledo Biblioteca Capitular, 9–31. Toledo: Cabildo Primado Catedral de Toledo. (= BCT).
- Férotin, Marius, ed. 1904. *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*. Monumenta Ecclesiae Liturgica 5. Paris: Librairie de Firmin-Didot et Cie.
- Folsom, Casian. 1998. "I libri liturgici romani." In *Scientia litúrgica*, edited by Anscar J. Chupungco, 1:307–10. Casale Monferrato: Piemme.
- Gamber, Klaus. 1968. *Codices Liturgici Latini Antiquiores*. Spicilegii Friburgensis Subsidia 1. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag.
- Gamber, Klaus. 1988. *Codices Liturgici Latini Antiquiores: Supplementum*. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag. (= CLLA).
- Janini, José, ed. 1981. *Liber Ordinum sacerdotal: Cod. Silos. Arch. Monástico*, 3. Studia Silensia 7. Silos: Abadía de Silos. (= LOS).
- Janini, José, ed. 1991. *Liber Ordinum episcopal: Cod. Silos. Arch. Monástico*, 4. Studia Silensia 15. Silos: Abadía de Silos. (= LOE).
- Jounel, Perre. 2001. "Santi, culto dei." In *Liturgia: I dizionari San Paolo*, edited by Domenico Sartore, Achile Maria Triacca, and Carlo Cibien, 1818–36. Cinisello Balsoano (Milano): San Paolo.
- Liturgia Mozarabica. Breviarium Gothicum*. 1891. In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 86. Paris: Migne.
- Liturgia Mozarabica. Missale Mixtum*. 1862. In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 85. Paris: Migne.
- Missale Gothicum secundum regulam Beati Isidori Hispalensis episcopi: Iussu Cardinalis Francisci Ximenii de Cisneros, in usum mozarabum prius editum, denuo opera et impensa Eminentissimi Domini Cardinalis Francisci Antonii Lorenzanae recognitum et recussum, Ad Excellentiss. Principem et D. D. Ludovicum Borbonium archiepiscopum Toletanum, Hispaniarum Primatem. Romae, anno MDCCCIV. Apud Antonium Fulgonium*. 1804. Romae: A. Fulgonium. (= Lorenzana).
- Missale Hispano-Mozarabicum*. 1994. Vol. 2. Toledo: Conferencia Episcopal Española; Arzobispado de Toledo. (= MHM II).
- Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori dictum Mozarabes*. 1500. Edited by Alfonso Ortíz. Toledo: Peter Hagembach. (= MM).
- Missale mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum Mozarabes, praefatione, notis et appendice ab Alexandro Lesleo, S.J. sacerdote ornatum*. 1775. 2 vols. Romae: Typis Joannis Generosi Salomonii. (= Lesley).
- Morin, Germanus D., ed. 1893. *Liber Commicus sive Lectionarius misase quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur*. Anécdota Maredsolana 1. Maredsous: In Monasterio S. Benedicti.
- Mundó, Anscari. 1965. "La datación de los códices litúrgicos toledanos." *Hispania Sacra* 18:1–25. (= DCLT).
- Mundó, Anscari. 1956. "El Commicus palimpsest Paris Lat. 2269. Amb notes sobre litúrgia i manuscrits visigòtics a la Septimània i Catalunya." In *Liturgica: Cardinali I. A. Schuster in memoriam*, edited by Abadía de Montserrat, 1:151–275. Montserrat: Abadía de Montserrat.
- Nocent, Adrien. 1978. "Storia dei libri liturgici romani." In *La liturgia. Panorama Storico generale*, edited by Salvatore Marsili, Jordi Pinell, Achille M. Triacca, Tommaso Federici, Adrien Nocent, and Burkhard Neunheuser, vol. 2 of *Anamnesi*, 147–83. Casale: Marietti.

- Perez de Urbel, Justo, and Atilano González Ruiz-Zorrilla, eds. 1950–55. *Liber Commicus*. Monumenta Hispaniae Sacra. Series Litúrgica 2–3. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pinell, Jordi. 1965. “Los textos de la antiguas liturgia hispánica: Fuentes para su estudio.” In *Estudios sobre liturgia mozárabe*, edited by Juan Francisco Rivera Recio, 109–64. Toledo: Diputación Provincial. (= TALH).
- Pinell, Jordi. 1972. “Liturgia hispánica.” In *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, edited by Quintin Aldea Vaquero, Tomás Marín Martínez, and José Vives Gatell, 2:1307–11. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Riesco Chueca, Pilar. 1995. *Pasionario Hispánico*. Filosofía y Letras 131. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Righetti, Mario. 2013. *Historia de la Liturgia*. Madrid: BAC.
- Velkovska, Elena, and Manel Nin. 1998. “Libri liturgici orientali.” In *Scientia litúrgica*, edited by Anscar J. Chupungco, 1:243–62. Casale Monferrato: Piemme.
- Vives, José, and Ángel Fábrega. 1949a. “Calendarios hispánicos anteriores al s. XII.” *Hispania Sacra* 2 (3): 119–46.
- Vives, José, and Ángel Fábrega. 1949b. “Calendarios hispánicos anteriores al s. XII.” *Hispania Sacra* 2 (4): 339–80.
- Vives, José, and Ángel Fábrega. 1950. “Calendarios hispánicos anteriores al s. XII.” *Hispania Sacra* 3 (5): 145–61.
- Yarza Urquiola, Valeriano, ed. 2020a. *Passionarium Hispanicum saeculi X*. Corpus Christianorum Series Latina 171. Turnhout: Brepols.
- Yarza Urquiola, Valeriano, ed. 2020b. *Passionarium Hispanicum saeculi XI*. Corpus Christianorum Series Latina 171A. Turnhout: Brepols.



Charakterystyka postu w euchologii okresu przygotowania paschalnego w *Mszale hiszpańsko-mozarabskim z 1991 roku*

Characteristics of Fasting in the Euchology of the Paschal Preparation Period in the 1991 *Hispanic-Mozarabic Missal*

KRZYSZTOF POROŚŁO 

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

Streszczenie: Artykuł stara się w pierwszej kolejności ukazać charakterystykę okresu przygotowania paschalnego rytu hiszpańsko-mozarabskiego, szczególnie w odniesieniu do zarówno praktyki wstrzemięźliwości od mięsa, jak i postu. W tym celu została przedstawiona historia kształtowania się tego okresu liturgicznego w pierwszym tysiącleciu oraz charakterystyczne dla tradycji hiszpańskiej cechy wielkiego postu, które w pewnej części są wspólne z innymi tradycjami liturgicznymi tak Zachodu, jak i Wschodu. Na unikatową teologię postnego okresu przygotowania do Paschy w tradycji wizygockiej wpłynęła także teologia św. Izydora z Sewilli, która odcisnęła swój ślad na hiszpańskiej euchologii mszalne. Sercem artykułu jest zatem prezentacja teologii postu, która wypływa z analizy wielkopostnych oracji *Missale Hispano-Mozarabicum*. Czterdziestodniowy post, na wzór postu Mojżesza, Eliasza i samego Jezusa, jest rozumiany w rycie hiszpańskim jako ofiara składana Bogu i wstawiennictwa za żywymi i zmarłymi, jako lekarstwo na grzechy i skuteczny środek duchowej walki z diabłem, jako narzędzie uświęcenia człowieka i przygotowania go do Paschy, czy w końcu jako przeciwieństwo rajskiego grzechu polegającego na obżarstwie i nieumiejętności poszczenia Adama i Ewy. Okres *quadragesimae* i abstynencja w tym czasie są dziesięciną całego roku, którą każdy chrześcijanin powinien ofiarować Bogu.

Słowa kluczowe: ryt hiszpańsko-mozarabski, wielki post, *quadragesima*, post, abstynencja

Abstract: The author of this article aims to show the characteristics of the Paschal preparation period of the Hispanic-Mozarabic rite, especially with regard to the practice of abstinence from meat and fasting. To this end, the history of the formation of this liturgical period in the first millennium is presented and the characteristic features of Lent in the Spanish tradition which are partially shared with other liturgical traditions of both the West and the East. The unique theology of the Lenten period of preparation for Pascha in the Visigothic tradition was also influenced by the theology of St. Isidore of Seville, which left its mark on Spanish Mass euchology. At the heart of the article, then, is the presentation of the theology of fasting that stems from an analysis of the Lenten orations of the *Missale Hispano-Mozarabicum*. The 40-day fast, following the example of the fasts of Moses, Elijah and Jesus himself, is understood in the Spanish rite as a sacrifice offered to God and intercession for the living and the dead, as a remedy for sins and an effective means of spiritual warfare against the Devil, as an instrument of our sanctification and preparation for Pascha, or, finally, as the opposite of Adam's and Eve's Edenic sin of gluttony and failure to fast. The period of *quadragesimae* and abstinence during this time is a tithe of the entire year that every Christian should offer to God.

Keywords: Hispanic-Mozarabic rite, Lent, *quadragesima*, fast, abstinence

Przez cały okres 40 dni¹ wielkiego postu obowiązywała chrześcijan mozarabów abstynencja od pokarmów mięsnych, zgodnie z *lex visigothorum*, oraz post, który prawdopodobnie polegał na jedzeniu wieczorem jednego posiłku dziennie². Obecnie wspólnotę katolików obrządku mozarabskiego obowiązują dwa dni ścisłego postu zgodnie z Kodeksem Prawa Kanonicznego z 1983 roku (kan. 1251), z tym że post przypisany w rycie rzymskim na Środę Popielcową przenosi się u mozarabów na poniedziałek po niedzieli *in carnes tollendas* z racji na niecelebrowanie w tym rycie Środy Popielcowej.

Celem niniejszego artykułu jest scharakteryzowanie okresu wielkiego postu (*tempus quadragesimae*) rytu hiszpańskiego, uwzględniając historyczne etapy kształtowania się tego okresu w pierwszym tysiącleciu oraz własne elementy celebracyjne tej tradycji liturgicznej (pierwszy punkt). Nie sposób pisać o teologii praktyki postnej w tradycji hiszpańskiej bez odniesienia się do refleksji na temat wstrzemięźliwości u św. Izydora z Sewilli, gdyż w VII wieku odnajdujemy już dojrzałą formę i teologię okresu przygotowania do Paschy (drugi punkt) w rycie wizygockim. Następnie, co stanowić będzie zasadniczy zamysł niniejszego przedłożenia, zostanie zaprezentowana w syntetycznie i tematycznie uporządkowany sposób teologia postu, która wyłania się z analizy euchologii wielkopostnej *Missale Hispano-Mozarabicum* (trzeci punkt). Owa analiza wyjaśni, dlaczego w tradycji hiszpańskiej dokonało się przejście od *devotio abstinenti* do *disciplina abstinentiae* oraz z jakiego powodu post jawi się w tym rycie jako najważniejszy środek duchowego przygotowania na świętowanie Paschy.

1. Wielki post w rycie hiszpańsko-mozarabskim

1.1. Dwie części wielkiego postu

Okresem liturgicznym rytu hiszpańsko-mozarabskiego przygotowującym do Paschy jest *tempus quadragesimae* (okres Czterdziestnicy), który aktualnie rozpoczyna się niedzielą *in carnes tollendas* przypadającą między 11 lutego a 14 marca (*Prenotandos* 154 [MHM I 55]). Trwa on sześć tygodni. W ostatnim tygodniu, nazywanym Wielkim Tygodniem (*Hebdomada Maior*), dni od Niedzieli Palmowej do czwartku

¹ Precyzyjnie mówiąc, w liturgii hiszpańskiej okres wielkiego postu trwa 42 dni (jeśli liczymy także Wielki Piątek i Wielką Sobotę) lub 40 dni (bez dni Triduum Paschalnego). Odliczając 6 niedziel, które nie są dniami postnymi, wychodzi 36 lub 34 dni postnych.

² *Illatio* środy trzeciego tygodnia wyraźnie zaznacza, że w ciągu całego okresu postu należy spożywać tylko jeden posiłek dziennie po wieczornej modlitwie (*vespertinis orationibus*) (Q346il [MHM I 233]). Odniesienia modlitw *Missale Hispano-Mozarabicum* są podawane za pomocą skrótów zaproponowanych w *Concordantia missalis hispano-mozarabici*, gdzie poszczególne ich elementy oznaczają: Q – *tempus quadragesimae*; liczba – kolejny numer porządkowy oracji; ad – *Oratio Admonitionis*; al – *Alia*; ap – *Ad Pacem*; bn – *Benedictio*; il – *Illatio*; od – *Ad Orationem Dominicam*; pg – *Post Gloriam*; pn – *Post Nomina*; pp – *Post Pridie*; ps – *Post Sanctus*.

wieczora są wliczane do okresu postnego, zaś od czwartku wieczorem należą do Triduum Sacrum. Okres ten tradycyjnie jest dzielony na dwie części: część pokutną, która trwa do soboty trzeciego tygodnia, i część pasyjną, którą rozpoczyna czwarta niedziela nazywana „niedzielą środka przed Paschą” („in mediantie die festo”). W pierwszej części formularze mszalne i czytania koncentrują się na pokucie za grzechy i nawróceniu, czemu mają służyć trzy duchowe środki: modlitwa, jałmużna i przede wszystkim post.

Równocześnie, jak zauważa Jordi Pinell, pierwsza część do dzisiaj zachowała pierwotny charakter tego okresu w liturgii hiszpańskiej, którym była długa opowieść o historii zbawienia. W liturgii słowa czyta się wtedy w formie *lectio continua* lub *semicontinua* chociażby Księgę Rodzaju, następnie dalszą część Pięcioksięgu oraz sporą część ksiąg historycznych (Pinell 1998, 281). W ogóle wielki post mozarabski można by nazwać „okresem słowa” ze względu na to, że liturgia słowa zostaje w tym czasie poszerzona do czterech czytań. Pierwsze czytanie, którym zasadniczo jest *Prophetia* (pochodzi najczęściej z tekstów prorockich), zostaje zastąpione lekturą mądrościową oraz drugim czytaniem historycznym (z wyjątkiem pierwszej niedzieli, kiedy czytana jest tylko lektura historyczna). Również śpiew po lekturach starotestamentalnych w okresie postu, z wyjątkiem niedziel, zostaje zmieniony: tradycyjne *Psallendum* (mające charakter rzymskiego *Graduale*) zostaje zastąpione przez pokutne *Threni*, które pochodzą z Księgi Lamentacji, Księgi Izajasza i Księgi Hioba (por. *Prenotandos* 36 [MHM I 24]; Roszak 2015, 122; Cánovas 2020, 78). Następnie czytany jest fragment listów Pawłowych lub katolickich (tzw. *Apostolus*) oraz proklamowana jest Ewangelia, która stanowi punkt kulminacyjny liturgii słowa. W rycie hiszpańskim nadaje się również niedzielom nazwy, które pochodzą od perykop Ewangelii Janowej wtedy proklamowanych (z wyjątkiem pierwszej niedzieli nazywanej „niedzielą abstynencji od mięsa”; w tę niedzielę nie czyta się perykopy z Ewangelii według św. Jana, ale według św. Mateusza); druga niedziela Samarytanki; trzecia niedziela niewidomego od urodzenia; czwarta niedziela w połowie świąt; piąta niedziela Łazarza; szósta niedziela – Niedziela Palmowa³.

Druga część okresu Czterdziestnicy, nazywana w niektórych źródłach *De traditione Domini* (OV 705), nie rezygnując z tematów części pierwszej, wprowadza wiernych w misterium paschalne męki i śmierci Chrystusa Pana (*Prenotandos* 154 [MHM I 55]). Jeśli chodzi o euchologię, to każda niedziela okresu Czterdziestnicy posiada własny formularz mszalny (piąta niedziela nawet dwa). W dni powszednie pierwszej części w mszale znajdują się formularze poniedziałku, środy i piątku (we wtorki, czwartki i soboty używa się formularza z dnia wcześniejszego), zaś w drugiej części każdy dzień tygodnia z wyjątkiem soboty (wtedy używa się formularza piątkowego) posiada własną Mszę Świętą. Ta organizacja formularzy mszalnych okresu

³ W liturgii hiszpańskiej widać wyraźny związek między czytaniem a euchologią. Zob. więcej: Asurmendi 1996; Ivorra 2012.

wielkiego postu zbliża liturgię hiszpańską do liturgii rzymskiej, która jako pierwsza wprowadziła w okresie postu Msze Święte każdego dnia (Taft 2014, 120–121).

1.2. Krótka historia kształtowania się wielkiego postu w liturgii hiszpańsko-mozarabskiej

José Janini w swoim studium *Cuaresma visigoda y carnes tollendas* stwierdza, że historię kształtowania się praktyki wielkopostnej w liturgii hiszpańskiej (IV–VIII wiek) można podzielić na cztery etapy:

- 1) Post niezorganizowany w ciągu 40 dni przed Wielkim Piątkiem.
- 2) Celebracja *introitum quadragesime* i druga część wielkiego postu o charakterze bardziej penitencjalnym.
- 3) Organizacja czasu 36 dni postnych jako dziesięciny roku (bez liczenia niedziel).
- 4) Niedziela *in carnes tollendas* z czterdziestoma kolejnymi dniami abstinencji od mięsa od poniedziałku pierwszego tygodnia (Janini 1961, 15).

Pierwszym pisanym źródłem historycznym, w którym odnajdujemy zaczątkową formę okresu Czterdziestnicy, jest kan. 2 Synodu w Saragossie z 380 roku, który zabrania poszczenia w niedziele oraz nakazuje przychodzić do kościoła w *quadragesimarum die* (CVHR 16; SCL 293*). Zapis ten wcale nie jest łatwy do interpretacji. Niektórzy bardzo optymistycznie widzą w nim już utrwaloną w IV wieku w hiszpańskim Kościele formę wielkopostnego przygotowania do Wielkanocy. Inni, bardziej krytycznie czytający ten zapis, raczej dopatrują się w nim antypryscylianśkiej normy, która jasno przypomina, iż radykalni asceci nie mogą pościć w niedziele oraz że w ramach przygotowania do Paschy powinni przychodzić do kościoła, a nie przebywać wtedy wyłącznie w swoich pustelniach (*cubiculorum ac montium*). Spora dyskusja dotyczy również niejednoznaczności zapisu w źródłach: czy chodzi o przychodzenie do kościoła codziennie przez 40 dni (*quadragesimarum diebus*), czy raczej czterdziestego dnia (*quadragesimarum die*), co by się zdawało bardziej zrozumiałe. Wydaje się jednak, iż w Hiszpanii czwartego wieku obowiązuje podobna praktyka jak ta, którą znajdujemy u św. Hieronima (por. Janini 1958), a mianowicie, że w tym okresie czterdziestodniowy post jest jeszcze fakultatywny, a radykalne jego przestrzeganie dotyczy raczej mnichów i ascetów (por. Janini 1961, 16–18).

Drugim ważnym dla naszego tematu źródłem synodalnym jest kan. 9 II Synodu w Bradzie z 572 roku (CVHR 99), w którym ustanowiono trzy dni błagalne przygotowujące do początku wielkiego postu (tzw. *litaniae*)⁴. Praktykę tę zawdzięczamy przede wszystkim św. Marcinowi z Dumio, apostołowi królestwa Swebów, który

⁴ Ten sam kan. 9 II Synodu w Bradzie nakazuje biskupom anuncjowanie po Ewangelii uroczystości Epifanii daty Paschy, a dokładnie daty rozpoczęcia wielkiego postu, aby nikt nie zignorował początku okresu, w którym należy pościć.

pozostawał w tej kwestii – jak wskazuje Janini – pod wpływem rzymskiej praktyki z czasów papieża Gelazjusza I (Janini 1961, 20). Owe triduum składało się z procesji wokół kościoła, w czasie której śpiewano psalmy. Trzeciego dnia owego *introitum quadragesimae*, po odprawieniu Mszy Świętej, następowało rozesłanie wiernych i ekshortacja, aby pamiętali o kontynuowaniu postu przez resztę dni wielkiego postu oraz by *mediante quadragesima ex diebus viginti* przyprowadzili do kościoła dzieci, które mają być na Paschę ochrzczone – przez rytuał egzorcyzmów miały one otrzymać oczyszczenie. Szereg późniejszych źródeł liturgii hiszpańskiej potwierdza, że owa praktyka galicyjska wpłynęła również na kształtowanie się okresu wielkopostnego w liturgii hiszpańsko-mozarabskiej (Janini 1961, 23–25). Antyfonarz liturgii hiszpańskiej wykazuje, iż w sobotę *in vicesima* następowała owa prezentacja dzieci, które miały być ochrzczone w najbliższą Paschę, zaś w niedzielę *in vicesima*, która z czasem stanie się niedzielą *Mediante die festo*, dokonywano pierwszego egzorcyzmu (Janini 1961, 24). Owe nazewnictwo soboty i niedzieli wskazuje, że dość szybko w liturgii hiszpańskiej dokonał się podział okresu wielkiego postu na dwie równe części po dwadzieścia dni, gdzie druga część będzie miała charakter bardziej pasyjny (nazwa oficjum: *de traditione Domini*) i penitencjalny (Janini 1961, 24–25).

W epoce wizygockiej dokonały się kolejne przekształcenia praktyki postnej w celu ostatecznego ukształtowania się tego zwyczaju. Oprócz teologii św. Izydora, o której więcej powiemy w dalszej części artykułu, najważniejszym będzie kan. 9 VIII Synodu w Toledo z 653 roku. W VII wieku dokonuje się przejście z dobrowolnej praktyki postnej w okresie przygotowania do Paschy do postu obowiązkowego i wymaganego przez prawo, w pierw w odniesieniu do Wielkiego Piątku, a później całego okresu *quadragesimae*. Janini (1961, 34–43) wskazuje, że pierwotna praktyka postna w Kościele hiszpańskim miała charakter zalecanej, ale dobrowolnej *devotio abstinenti*, bez kodyfikacji w postaci obowiązującego prawa ze wskazaniem zakazanych przez Kościół potraw. Kościół hiszpański wydawał pierwsze regulacje praktyki postnej w związku z kwestią herezji pryscylińskiej i przesadnym poszczeniem, które miało być wyrazem negatywnego stosunku do ludzkiej cielesności. Stąd też Kościół hiszpański był bardzo ostrożny w kwestii właściwego rozumienia postu, który nie mógł być wyrazem gnostyckich tendencji antycielesnych (por. Janini 1961, 36). Najstarsze teksty liturgii hiszpańskiej będą raczej wskazywać, że ważniejszą od abstynencji pokarmowej jest abstynencja od grzesznych czynów (Janini 1961, 41).

W duchu owej *devotio abstinenti* powstał kan. 8 IV Synodu w Toledo z 633 roku, któremu przewodniczył św. Izydor z Sewilli (CVHR 193). Kanon ten dotyczy postu w Wielki Piątek i stara się ujednolicić praktykę w Kościele wizygockim, gdzie zauważano nadużycie polegające na tym, iż niektórzy wierni przerywali post w Wielki Piątek w godzinie nony i obficie spożywali wtedy posiłki („ab hora nona ieiunium solvunt convivii abutuntur”). Kanon nakazuje pościć tego dnia aż do zachodu Słońca i wieczornego oficjum z modlitwami o przebaczenie („indulgentiae”). Owa ujednolita praktyka brała się prawdopodobnie stąd, że dla wiernych germańskiego

pochodzenia głównym posiłkiem było południowe *prandium*, które w dni postne pomijali i spożywali ok. trzeciej po południu posiłek zwany *convivium*. To był zaś dla mieszkańców rzymskiego pochodzenia najważniejszy posiłek, przyjmowany dopiero po zachodzie Słońca. Synodalny kanon starał się ujednolicić tę praktykę. Widać tu jednak, że jeżeli nawet w Wielki Piątek wierni wcześniej przerywali post, to prawdopodobnie musiało to być powszechną praktyką przez cały okres postny.

Dlatego też 20 lat później decyzją VIII Synodu w Toledo wprowadzono nowe prawo dotyczące postu w okresie *quadragesimae*. Odtąd abstynencja od mięsa nie miała już być tylko zalecaną praktyką pobożnościową, ale dla poddanych króla Receswinta stała się nakazem prawa pod groźbą kary.

Kanon 9 VIII Synodu w Toledo występuje przeciwko nadużyciu polegającemu na poddaniu się obżarstwu w okresie wielkiego postu bez dochowywania abstynencji od mięsa w tym czasie. Argumentacja nawiązująca do św. Grzegorza Wielkiego (Gregorius Magnus, *Homilia* 16,5 [PL 76, 1137]) wskazuje na dwa motywy tej abstynencji (CVHR 282):

- obżarstwo jest przeciwne cnocie religii;
- w czasie wielkiego postu, który jest ofiarowany Bogu jako dziesięcina z całego roku, człowiek – złożony z 4 elementów – powinien 4 razy po 10 (40 dni) czynić pokutę za przekroczenie Dekalogu („quattuor elementis formatus propter transgressionem decalogi quater decies convenienter adfligitur”).

W końcu synodalny kanon podaje karę, jaką należy wymierzyć każdej osobie, która „bez nieuniknionej konieczności, bez wyraźnej choroby lub niemożności ze względu na wiek odważy się spożywać mięso w dniach wielkiego postu”. Kara składała się z trzech elementów:

- odsunięcie od świętowania Paschy;
- brak możliwości przyjęcia Komunii Świętej w Paschę;
- konieczność walki z obżarstwem przez całoroczne powstrzymanie się od spożywania mięsa ze względu na to, że zapomniano o prawie wstrzemięźliwości w święte dni.

W ten sposób w 2. poł. VII wieku dokonało się w liturgii wizygockiej przejście od dobrowolnej *devotio abstinenti* do *disciplina abstinentiae* (por. Janini 1961, 46–47). Potwierdzają to niektóre oracje mszalne, które wprost mówią o prawie wstrzemięźliwości⁵: „Drodzy bracia, poświęćmy ten pierwszy dzień wielkiego postu na przestrzeganie ustanowionych praw wstrzemięźliwości” („constitutae abstinentiae leges”) (LMS 327; Q241ad [MHM I 183]⁶). Mimo tego że post został nakazany prawem, liturgia hiszpańska nadal wzywa do przyjęcia go w duchu, nie zaś tylko

⁵ Zob. oracje: Q241ad, Q297ad, Q393ps.

⁶ Jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenie polskie tekstów oracji jest własne.

w wierności literze prawa: „quo spiritaliter suscipientes praedictae abstinentiae tempus” (LMS 319; Q229a [MHM I 177]).

Konsekwencją tej zmiany będzie również to, że w czasach Juliana z Toledo (ok. 680–690) niedziela *introitum quadragesimae* stanie się celebracją *in carnes tollendas* (Janini 1961, 22–23), czemu – zgodnie z kan. 2 XVII Synodu w Toledo z 694 roku – towarzyszył obrzęd zamykania basenu chrzcielnego na okres wielkiego postu i pieczętowania go za pomocą biskupiego pierścienia (CVHR 528–29). Ponowne otwarcie sadzawki chrzcielnej na Paschę oznaczało „otwarcie misterium Zmartwychwstania Pańskiego, przez które otworzyła się brama życia dla człowieka, który zmartwychwstaje z Chrystusem w chwale Boga, ponieważ był współpogrzebany przez chrzest w śmierci Chrystusa” (CVHR 529; tł. własne).

1.3. Elementy charakteryzujące mozarabski wielki post

Od okresu wizygockiego w czasie niesporów niedzieli *in carnes tollendas* dokonuje się uroczystego pożegnania z aklamacją *Alleluja*, której nie śpiewa się aż do Wigilii Paschalnej⁷. Od poniedziałku pierwszego tygodnia w śpiewie *Laudes* po Ewangelii pomija się *Alleluja*. Mozarabskie teksty liturgiczne wskazują, że ten radosny śpiew *Alleluja* niejako „ściąga chwałę Bożą na ziemię i czyni ludzi uczestnikami szczęścia wiecznego” (Roszak 2015, 229).

Sama niedziela *in carnes tollendas* ma jeszcze charakter świąteczny, a pierwszym właściwym dniem postu jest następujący po niej poniedziałek, stąd nazywany jest „poniedziałkiem postu”⁸. Wiąże się to również z faktem, że chociaż w starożytnej liturgii hiszpańskiej nie istniała Środa Popielcowa, to znajdujemy w mszale kard. Cisnerosa z 1500 roku (*Missale mixtum*) formularz Mszy Świętej *feria IV in capite ieiunii* (PL 85, 288–96) oraz *Breviarum gothicum* tak samo zatytułowane oficjum (PL 86, 246–58). Z racji, iż oficjum nie zostało odnowione po Soborze Watykańskim II, używane nieustannie *Breviarum gothicum* zawiera niedzielę przedpostną nazywaną wcześniej *ante carnes tollendas*, a od XVI wieku *ante diem cineris* (PL 86, 243–46), ze względu na wprowadzenie wtedy w rycie hiszpańskim Mszy Świętej w środę z obrzędem nałożenia na głowy popiołu (Cánovas 2020, 70; Ivorra 2017, 145–46). Widzimy zatem, że w aktualnym rycie hiszpańskim nie ma pełnej zgodności między mszałem a brewiarzem.

⁷ Kan. 11 IV Synodu Toledańskiego z 633 roku zakazuje śpiewu *Alleluja* w okresie Czerdziesiąstnicy: „We wszystkie dni wielkiego postu, ponieważ nie jest to czas radości, ale smutku, nie powinno się śpiewać *Alleluja*; ponieważ wtedy trzeba raczej domagać się płaczu i postu, przyodzierać ciało w proch i popiół, osłabić nastrój smutkiem, zamienić radość w smutek, aż nadejdzie czas zmartwychwstania Chrystusa, kiedy wypada radośnie śpiewać *Alleluja* i zamienić smutek w radość” (CVHR 195; tł. własne). Janini uważa, że ów dekret wyszedł spod ręki św. Izydora z Sewilli (Janini 1961, 29). Zob. więcej Brou 1951, szczególnie 38–43, 52–55.

⁸ Por. formularz *Missae ieiunii de II feria inchoante Quadragesima* w *Liber sacramentorum* z Toledo (Férotin 1995, kol. 156). Zob. również formularz w: MHM I 183.

Pomimo że aktualny *Missale Hispano-Mozarabicum* nie zawiera już obrzędów katechumenalnych, euchologia do dzisiaj posiada ślady przygotowania chrzcielnego. W praktyce pastoralnej mozarabskich parafii w Toledo nadal sprawuje się obrzędy przygotowania do chrztu według dawnej tradycji. Wspominaliśmy już chociażby o ewangeliiach katechumenalnych (Samarytanka, niewidomy od urodzenia oraz Łazarz), które do dzisiaj zostały zachowane w rycie hiszpańskim. Wspomnijmy tylko, że na zakończenie ewangelii „niedzieli w połowie świąt” następuje pierwszy egzorcyzm nad katechumenami (por. Janini 1961, 24), zaś w Niedzielę Palmową między śpiewem *Psallendum* a lekturą *Apostolus* ma miejsce obrzęd *Traditio symboli* (Cánovas 2020, 77).

Tradycja hiszpańsko-mozarabska pielęgnuje również zasadę, że w okresie wielkiego postu nie celebruje się żadnego innego święta Pańskiego albo ku czci świętych. Nawet uroczystość Zwiastowania Pańskiego nie jest obchodzona – jak w tradycji rzymskiej – 25 marca, ale w formie uroczystości *Sanctae Mariae* 18 grudnia, które to święto jest najstarszym świętem maryjnym liturgii hiszpańskiej (Porosło 2024, 657–60). Kanon 6 X Synodu Toledańskiego z 656 roku uznał obchodzenie uroczystości Zwiastowania w okresie postnym i przygotowania Paschy za coś niestosownego, w dużej mierze ze względu na jej mariologiczną interpretację. Uznano, iż nie powinno się w okresie paschalnym przysłać misterium męki, śmierci i zmartwychwstania Pana żadnym innym obchodem ku czci świętych⁹. Dlatego nakazano obchodzić święto poczęcia Jezusa Chrystusa w łonie Maryi na osiem dni przed uroczystością Narodzenia Pańskiego. Również święto Katedry św. Piotra obchodzi się w liturgii hiszpańskiej tylko w te lata, w które pierwsza niedziela wielkiego postu przypada po 22 lutego (*Prenotandos* 154 [*MHM* I 55]).

Chociaż niedziele okresu przygotowania do Paschy w liturgii hiszpańskiej mają charakter świąteczny, a nie postny, to jednak również w euchologii tych dni od czasu do czasu znajdziemy zachęty do wytrwałości w tej praktyce duchowej. Szczególnie dotyczy to czwartej niedzieli w połowie okresu postnego, gdzie aż w czterech modlitwach prosi się o siły do dokończenia postu. Temat postny odnajdziemy ponadto w alternatywnym formularzu piątej niedzieli. W pozostałe niedziele temat postu nie pojawia się w euchologii.

2. Teologia postu u św. Izydora z Sewilli

Mimo że bardzo trudne czy wręcz niemożliwe jest bezpośrednio wykazanie autorów poszczególnych oracji formularzy rytu hiszpańsko-mozarabskiego, to wiemy, iż

⁹ CVHR 308–9: „non potest celebrari condigne, quum interdum quadragesimae dies vel Paschale festum videtur incumbere in quibus nihil de sanctorum solemnitatibus”.

okresem wielkiej kreatywności w powstawaniu euchologii był czas wizygocki. Autorzy tacy jak: Leander z Sewilli, jego brat Izydor z Sewilli czy trochę później Julian z Toledo zaliczani są do najważniejszych kompozytorów oracji hiszpańskich. Bez wątpienia w VII wieku znajdujemy już zasadniczo ukształtowaną strukturę rytu hiszpańskiego i jest to bardzo prawdopodobne, że również teologia euchologii ma już swoją dojrzałą postać. Świadczyć może o tym teologia postu, jaką dostrzegamy w pismach św. Izydora z Sewilli, której refleksy będziemy odnajdywać również w analizowanych dalej formularzach wielkopostnych rytu hiszpańskiego.

Hiszpański biskup sporą część swojego najważniejszego dzieła o liturgii *De ecclesiasticis officiis* poświęca tematowi postu – aż siedem rozdziałów (I, 37–43 [PL 83, 771–76]). Janini dokonał dość skrupulatnego studium, aby wykazać źródła, z których korzystał Izydor, przedstawiając swoją teologię postu (Janini 1961, 26–28). Wśród nich można wyróżnić: list św. Augustyna *Ad Ianuarium* (*Epistula* 55, 15–17 [CSEL 34/2, 202–7]), dzieło św. Jana Kasjana *Collationes* (21, 25–26 [CSEL 13, 600–602]), komentarz św. Hieronima do Ga 4,10 (*Ad Galatas* II, 4 [PL 26, 377–79]), *Liber de haeresibus* 149 Filastriusza z Brescii (PL 12, 1287B), Homilię 16,5 *in Evangelium* św. Grzegorza Wielkiego (PL 76, 1137C) czy kazania na wielki post św. Leona Wielkiego (*De quadragesima* I, 2; III, 1 [PL 54, 264, 272]).

Izydor uważa, że zgodnie z Pismem Świętym należy¹⁰ pościć w czterech okresach: postu Czterdziestnicy (rozd. XXXVII), postu Pięćdziesiątnicy (rozd. XXXVIII), postu siódmego miesiąca (rozd. XXXIX)¹¹, postu kalend listopadowych (rozd. XL). Dodaje ponadto post kalend styczniowych (rozd. XLI), omawia zwyczaj trzydniowego postu (rozd. XLII) oraz zachęca do postu w inne dni, szczególnie do postu piątkowego na pamiątkę śmierci Pana oraz postu sobotniego dla upamiętnienia złożenia Jego ciała w grobie (rozd. XLII)¹².

W najbardziej nas interesującym rozdziale XXXVII Izydor podkreśla, że post okresu *quadragesimae* ma swój początek w postach Mojżesza, Eliasza i Jezusa, które trwały 40 dni, co wskazuje na pełną zgodność między Ewangelią a Prawem

¹⁰ Zob. Za 8,19: „Tak mówi Pan Zastępów: Post z czwartego, post z piątego, post z siódmego i post z dziesiątego miesiąca niech się zamieni dla narodu judzkiego w radość, wesele i święto przyjemne”. Post w czwartym miesiącu odbywał się na pamiątkę zdobycia Jerozolimy, w piątym – dla upamiętnienia zburzenia świątyni, w siódmym – na pamiątkę zamordowania Godoliasza, w dziesiątym – ze względu na początek oblężenia Jerozolimy.

¹¹ Izydor nawiązuje tu do postu żydowskiego związanego ze Świętem Namiotów oraz Świętem Prześlągania, który był nazywany postem siódmego miesiąca. Wskazuje on na to, że w Kościele katolickim obchodzony jest analogiczny post 10 dnia września. U Izydora oczywiście odnajdujemy ślad tradycji hiszpańskiej analogicznej do rzymskiej tradycji tzw. suchych dni (*quatuor tempora*), czyli czterech postów sezonowych znanych już w IV wieku. Były one wyznaczane co kwartał, w powiązaniu z ważnymi momentami roku liturgicznego (pierwsza niedziela wielkiego postu, Pięćdziesiątnica, święto Podwyższenia Krzyża Świętego oraz pierwsza niedziela adwentu), mniej więcej na początku każdej zmiany pory roku. Zob. Nadolski 2006, 327–28.

¹² Szczegółowe omówienie wszystkich tych rodzajów postu, które wymienia w swoim dziele św. Izydor z Sewilli, można znaleźć w: Kordel 1935, 149–60.

i Prorokami. Słuszność postu w tym czasie łączy z bliskością wspomnienia Męki Pańskiej, zaznaczając, że wstrzemięźliwość jest znakiem umartwionego życia. Wiąże jednak post cielesny z postem duchowym, kładąc nacisk na to, że chodzi również o powstrzymywanie się od światowych pochlebstw i karmienie się jedynie manną, czyli duchowymi przykazaniami (37,1–2 [PL 83, 771–72]).

Jeszcze ciekawsze są dwa kolejne uzasadnienia dla symboliki 40 dni postu w tym okresie. U biskupa Sewilli możemy odnaleźć coś na wzór numerologii, gdyż tłumaczy on symbolikę swego równania: $40 = 4 \times (7 + 3)$. Liczba 10 (*denar* – jak ją nazywa Izydor) jest według niego symbolem doskonałości i błogosławieństwa, ponieważ wskazuje na cyfry: 7 – symbol stworzenia i 3 – jedność Trójcy. Cyfra 4 natomiast odnosi się do 4 wiatrów, 4 żywiołów oraz 4 zmieniających się pór roku. W końcu zaś, podsumowuje biskup Sewilli, 4 dziesiątki dają liczbę 40, co ma oznaczać wezwanie do poszczenia i powstrzymywania się przez tyle dni od rozkoszy (37,3 [PL 83, 772]).

Drugie wyjaśnienie hiszpańskiego ojca Kościoła odwołuje się do biblijnej tradycji dziesięciny, w której Bogu oddawano dziesiątą część wszystkich zbiorów. Izydor wskazuje, że 40 dni wielkiego postu, jeśli od nich odliczymy niedziele jako dni niepostne, stanowi 36 dni postu będących dziesięciną z 365 dni roku. Według Izydora okres przygotowania paschalnego stanowiłby zatem coroczną ofiarę składaną Bogu jako swoistą dziesięcinę, w której człowiek poświęcający się przez cały rok sprawom świeckim, przyjemnościom i interesom tę 1/10 część roku oddaje szczególnie Panu (37,4–5 [PL 83, 772–73]). Mówiąc o okresie postu jako dziesięciny, biskup Sewilli odwołuje się do św. Kasjana (CSEL 13, 600) oraz św. Grzegorza Wielkiego (PL 76, 1137C; Janini 1961, 27). Janini wyprowadza z tego faktu wniosek, że Kościół hiszpański w epoce Izydora przyjął model gregoriański okresu postnego, który jest złożony z 6 tygodni: z 36 dni postnych i niedziel jako dni niepostnych (Janini 1961, 28).

W dziele *De ecclesiasticis officiis* znajdujemy wyjaśnienie sensu postu przygotowującego do Paschy oraz symbolikę 40 dni. Więcej praktycznych uwag, jak należy pościć, a także teologię postu jako praktyki życia duchowego odnajdziemy w 44 rozdziale II księgi *Sentencji*, który jest zatytułowany *O umiarkowaniu w jedzeniu i w picu* (ŻMT 66, 135–38 [PL 83, 651–54]).

Izydor wskazuje na ścisły związek postu i modlitwy, dzięki której post wznosi się do nieba, jednoczy nas z Bogiem (II, 44, 1.4 [PL 83, 651]) i pozwala poznać Jego tajemnice (II, 44, 2 [PL 83, 651]). Post musi się też wiązać z dobrymi czynami, ponieważ „ci, którzy powstrzymują się od jedzenia, a postępują niegodziwie, naśladują demony, które nie spożywają pokarmu, a pełne są nikczemności” (44,8 [ŻMT 66, 136–37; PL 83, 652]). Podkreśla on tym samym znaczenie postu jako skutecznego środka duchowego do walki z zakusami demona (44,3 [PL 83, 651]). Hiszpański biskup dużo uwagi poświęca zagadnieniu obłudy i faryzeizmu w poszczeniu, potępiając post na pokaz dla wzbudzenia ludzkiego podziwu (44,5 [PL 83, 651]) czy posiadania opinii świętego (44,6 [PL 83, 651–52]), gdyż taki post nie podoba się Bogu, który nagradza post odbywający się w ukryciu (44,7 [PL 83, 652]). Izydor zaznacza

również, że zasługuje na pogardę praktyka objadania się albo smakowania przysmaków wieczorem po dniu postu, kiedy już post został zakończony, aby z naddatkiem „uzupełnić” to, co straciliśmy w ciągu dnia, poszcząc (44,10–12 [PL 83, 652]). W końcu kilka punktów rozdziału poświęca cnocie roztropności w poszczeniu, ponieważ nie można stosować nadmiernej wstrzemięźliwości, która tak osłabiłaby ciało człowieka, że szkodziłoby to jego zdrowiu albo odebrało siły do spełniania obowiązków i czynienia dobra (44,13–15 [PL 83, 652]): „Nic ponad miarę, gdyż wszystko, co czynimy z zachowaniem umiaru i opanowaniem, jest zbawienne, natomiast wszystko, co nadmierne i zbyteczne sprowadza zgubę oraz gasi towarzyszącą mu gorliwość” (44,16 [ŻMT 66, 138; PL 83, 652–53]).

3. Tematy teologiczne dotyczące postu w liturgii hiszpańskiej

Niniejszy paragraf poświęcony jest teologii postu, którą możemy wyczytać z euchologii okresu przygotowania Paschy w aktualnym mszale liturgii hiszpańsko-mozarabskiej. Po analizie terminologicznej zostaną wskazane najważniejsze i najczęściej występujące tematy teologiczne dotyczące znaczenia praktyki postnej.

3.1. Terminologia

Dwie najważniejsze rodziny terminów dotyczących praktyki postnej w liturgii hiszpańskiej są związane z czasownikami *abstineo* oraz *ieiuno*. Pierwszy, oznaczający „powstrzymywać się od czegoś”, we wszystkich odmianach występuje jedynie 6 razy, zawsze w tekstach *quadragesimae* (CMHM 262). Pochodzący od niego termin *abstinentia*, określający „powstrzymywanie się od czegoś, powściągliwość” (Plezia 1959, 19), we wszystkich przypadkach występuje w *Mszale hiszpańsko-mozarabskim* 94 razy, z czego 83 razy w euchologii wielkiego postu (CMHM 262).

Czasownik *ieiuno* oznaczający „pościć, powstrzymywać się od czegoś” znajduje się w euchologii hiszpańskiej 42 razy, w tym w tekstach *quadragesimae* 35 razy (CMHM 559). Pochodzące od niego terminy: *ieiūnus*, *-a*, *-um* oraz *ieiunium*, rozumiane jako „post, chudość, jałowość, wstrzemięźliwość, odmawianie sobie czegoś” (Plezia 1998, 14–15), występują we wszystkich odmianach 219 razy, z czego aż 198 razy w euchologii wielkiego postu (CMHM 559–60).

3.2. Czterdziestodniowy post Mojżesza, Eliasza i Jezusa

Jednym z najczęstszych tematów teologicznych dotyczących postu w euchologii hiszpańskiej jest ukazanie źródła praktyki wielkopostnej w czterdziestodniowym

poście Mojżesza, Eliasza i Jezusa¹³. Do tego tematu nawiązywał, jak pokazywaliśmy wyżej, także św. Izydor. Już na samym początku wielkiego postu, w pierwszą niedzielę, w jednej z pierwszych oracji wierni słyszą wezwanie do postu na wzór wspomnianej trójki. Wpierw jest ukazany przykład prawodawcy Mojżesza, który przez 40 dni żywił się jedynie słowem, które pochodziło od Boga. Następnie przywołany jest przykład proroka Eliasza, który mocą jednego posiłku szedł na wysoką górę, aby otrzymać ze „świętych ust” zapowiedź zbawienia dzieci Izraela. W końcu jako trzeci ukazany jest post samego Pana, Jezusa Chrystusa, który przez 40 dni pokonywał na pustyni wszystkie pokusy diabelskie (por. Q228ad [MHM I 176–77]). Inna oracja powie wręcz, że „książę śmierci nie znalazł w Nim [Jezusie] niczego, co należałoby do niego, ponieważ Pan zawsze wiedział, jak praktykować uzdrawiający post” (Q256il [MHM I 189])¹⁴.

Dzięki postowi, jak czytamy w *Alii* piątku czwartego tygodnia, Mojżesz został uznany wiernym przyjacielem Boga, Eliaasz został wzięty do nieba, zaś Jezus pokonał nieprzyjacielskiego kusiciela (por. Q422al [MHM I 266]). Stąd też w tym samym formularzu modlimy się o to, aby nikt nie złamał postu ani nim nie pogardził, gdyż kiedy Pan nasz, Jezus Chrystus, przyjdzie, zaspokoi sobą tych, których zastanie czuwających i zapewni ich, że spełnią się w nich obietnice życia wiecznego (por. Q421ad, Q422al [MHM I 265–66]).

Wspomnijmy ponadto *Illatio* piątku drugiego tygodnia, która koncentruje się na 40 dniach i nocach postu Mojżesza podczas otrzymywania od Boga Tory na górze Synaj. Liturgia wskazuje, że Mojżesz nie odczuwał wtedy głodu, ponieważ był karmiony wewnętrznie i podtrzymywany chlebem Bożego słowa. Wolał pozbawić się wówczas cielesnych przysmaków, aby być uzdolnionym do przyjęcia Bożego słowa i otrzymania światła Bożej chwały, które promieniowało na jego obliczu (por. Q312il [MHM I 216]).

Okres wielkiego postu, jak czytamy w *Illatio* wtorku czwartego tygodnia, został uświęcony czterdziestodniowym postem Jezusa na pustyni (por. Q392il [MHM I 254]). Temat postu służył również to wyeksponowania prawdy o dwóch naturach w Osobie Syna Bożego, gdyż oracje wskazują na przykład Jezusa, który mógł pościć przez 40 dni, ponieważ był prawdziwym Bogiem i odczuwał rzeczywisty głód, dlatego że był prawdziwym człowiekiem (por. Q257ps [MHM I 180]): „On, który jest pokarmem dla głodnych, cierpiał głód; On, który nie zna początku ani końca, zaspokoi potrzebujących w życiu wiecznym, a aby przekazać nam swoją nieśmiertelność, On również zechciał stać się śmiertelny” (Q357il [MHM I 237]). Tak właśnie modlimy

¹³ Zob. oracje: Q228ad, Q231ap, Q257ps, Q312il, Q335il, Q346il, Q354al, Q357il, Q392il, Q422al, Q425il, Q448il, Q459il, Q470il, Q471ps, Q492il, Q502il. Oprócz postu Eliasza, Mojżesza i Jezusa wspomniano również: post Jozuego i Dawida (Q335il), posty Jana Chrzciciela (Q422al), trzy tygodnie postu Daniela (Q492il) oraz motyw odpuszczenia grzechów Niniwitom i zamknięcia paszczy lwów dzięki praktyce postu (Q502il).

¹⁴ Zob. również oracje: Q421ad, Q422al, Q425il.

się w *Illatio* piątku trzeciego tygodnia wielkiego postu. Liturgia, świadoma naszej słabości, mimo wszystko zachęca chrześcijan do wytrwałego naśladowania Jezusa według możliwości naszych własnych sił w nieprzerwanym czterdziestodniowym poście, aby w ten sposób złożyć Bogu miłą ofiarę (por. Q354al [MHM I 235]). Inna *Illatio* wyraźnie podkreśla, że taki post nie jest zasługą ludzkiego wysiłku, lecz darem Bożej łaski (por. Q492il [MHM I 295]).

3.3. Życie słowem, które pochodzi z ust Bożych

Jak już zostało pokazane we wcześniejszym temacie, jednym z najczęstszych motywów teologii postu, do którego nawiązuje liturgia hiszpańska, są słowa, którymi Jezus odparł pierwszą z szatańskich pokus na pustyni, aby przemienić kamienie w chleb: „Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych” (Mt 4,4)¹⁵. Post cielesny pozwala człowiekowi wierzącemu odkryć, że istnieje ważniejszy pokarm – pokarm duchowy (por. Q347ps [MHM I 233]), słowo, które daje nam Pan. Temat ten jest szczególnie podkreślany w pierwszą niedzielę wielkiego postu, gdyż odnajdujemy go aż w pięciu oracjach tej niedzieli. *Illatio* tej Mszy Świętej stanowi prośbę do Pana o to, by karmił nas duchowym pokarmem, abyśmy znajdowali siły do codziennego życia w słowie Bożym i znajdowali orzeźwienie nie tylko podczas biesiad, ale również poszcząc, bo jak ciała są karmione przysmakami i trunkami, tak dusze są karmione postami i słowem Boga (por. Q232il [MHM I 179]). Liturgia hiszpańska modli się również o to, abyśmy dzięki postowi pełniej odczuli głód sprawiedliwości (por. Q410ad [MHM I 262]) oraz głód ciała Pańskiego i pragnienie krwi Pańskiej, które są słodyczą i radością duszy (por. Q411al [MHM I 262]).

Euchologia hiszpańska mówi również o pokarmie, jakim jest „chleb łez” (*pane lacrimarum*), który spożywamy podczas postu cielesnego, aby zrzuciwszy z siebie starego człowieka, zostać odnowionymi w święto Paschy (por. Q365al [MHM I 240]; Q384od [MHM I 251]).

Ostatecznie euchologia samego Jezusa nazywa pokarmem i napojem dla głodnych i spragnionych (por. Q415ps [MHM I 263]). *Illatio* piątku czwartego tygodnia, koncentrując się na temacie walki, jaką stoczył poszczący Jezus z diabłem na pustyni, równocześnie podkreśla, że ten, który odczuł wtedy głód, sam był tym, który karmił tłumy pokarmem z nieba (por. Q425il [MHM I 268]). Liturgia daje nam ponadto przykład aniołów, którzy chociaż nie spożywają posiłku cielesnego, są karmieni słodyczą (*pasta deliciis*) pochodzącą z wpatrywania się w oblicze Boże (por. Q331ad [MHM I 226]).

¹⁵ Zob. oracje: Q228ad, Q230pn, Q232il, Q234pp, Q237bn, Q245il, Q267il, Q312il, Q335il, Q346il, Q406od.

3.4. Post umartwieniem ciała i duszy

Wspomnieliśmy już wyżej o przeciwstawieniu pokarmu cielesnego duchowemu w euchologii hiszpańskiej. Równocześnie odnajdujemy cały szereg oracji, które wskazują, że post służy zarówno ciału, jak i duszy człowieka¹⁶. Chociażby *Post nomina* poniedziałku drugiego tygodnia wyraża prośbę o to, „aby ciało i duch, umartwione przez post, mogły osiągnąć Twoje [Pana] miłosierdzie” („caro vel anima ieunio castigata”) (Q288pn [MHM I 206]). Inna *Post nomina*, nazywająca obserwację wielkopostną „postem uzdrawiającym”, prosi o to, aby ta praktyka przyniosła poszczącom zbawienie duszy, upokorzenie ciała i odpuszczenie grzechów (por. Q355pn [MHM I 236]). Abstynencja czyni nasze ciała i dusze pokorniejszymi (por. Q416pp [MHM I 264]), zaś osłabienie ciała, wręcz jego zmiażdżenie („afflicta per abstinentiam carne”), ma sprawić, że umysł i dusza staną się miłe Bogu i wzniosą się od ziemi ku niebu (por. Q445al [MHM I 277]). Dlatego też *Alia* środy piątego tygodnia prosi, abyśmy dzięki strzeżeniu praktyki postu osiągnęli nagrodę smakowania chwały wiecznej. Ta sama oracja prosi Boga, aby przez rygor wstrzemięźliwości dokonało się podporządkowanie ciała duszy, która połączy się z Bogiem przez cnoty bojaźni i miłości (por. Q467al [MHM I 285]). Równocześnie modlitwa – jeszcze raz podkreślając integralność osoby ludzkiej – wskazuje, że Bóg znajduje upodobanie w czystym sercu, nienaruszonym ciecie i czystym umyśle (*puritas mentis*). Liturgia hiszpańska wyraźnie akcentuje, że post jest praktyką duchową, która przynosi pożytek zarówno żywym, jak i zmarłym, stając się wobec tych drugich szczególną formą modlitwy wstawienniczej (por. Q288pn [MHM I 206]).

3.5. Post i grzech pierwszych rodziców

Najbardziej oryginalnym wątkiem mozarabskiej teologii postu jest powiązanie tej praktyki duchowej z grzechem pierwszych rodziców w ogrodzie rajskim. Nie jest to temat nieznany w patrystyce – nawiązuje do niego chociażby Tertulian, Efreem Syryjczyk czy Asteriusz z Amazji (por. Nieścior 2019, 24–26) – jednakże rzadko obecny w liturgii. Euchologia hiszpańska bardzo mocno go rozbudowuje, wskazując, że post został nakazany ludziom od początku świata (por. Q232il [MHM I 179]), bo zostali do niego wezwani już pierwsi rodzice: „Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz: «Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz»” (Rdz 2,16–17). W tej samej *Illatio* pierwszej niedzieli czytamy, że przez post Chrystus wymazuje grzech matki Ewy, która gdyby dotrzymała zakazu próbowania owocu z drzewa, zachowałaby nieśmiertelność i raj (por. Q232il [MHM I 179]). Równocześnie przez posłuszeństwo Chrystusa, dzięki Jego postowi, zostajemy

¹⁶ Zob. oracje: Q229al, Q232il, Q244ap, Q288pn, Q331ad, Q355pn, Q377ad, Q416pp, Q445al, Q455ad, Q460ps, Q467al, Q481il, Q482ps, Q535ad, Q540ps.

podniesieni z upadku nieposłuszeństwa Adama, który nie dochował nakazanej mu przez Boga abstynencji. W końcu oracja używa wymownej metafory kielicha śmierci, który człowiek wypił przez grzech pierwszych rodziców, a który jest owocem drzewa. Teraz zaś został dla nas przygotowany kielich zbawienia, z którego pijemy zdrowie jako owoc drzewa krzyża (por. Q232il [MHM I 179]). W innej oracji znajdujemy passus, który mówi o rajskim grzechu obżarstwa pierwszych rodziców, w którego wyniku został utracony Eden – teraz nam przywrócony przez abstynencję Chrystusa (por. Q336ps [MHM I 229]).

Illatio poniedziałku trzeciego tygodnia podejmuje ten temat, mówiąc, że Jezus, poszcząc 40 dni, odpokutował pierwszy grzech obżarstwa, który został przekazany wyrokiem na wszystkich potomków. Równocześnie modlitwa pokazuje Jezusa, który pościł za wszystkich, choć równocześnie sam wszystkich karmił i cierpiał głód. Ten, który wiecznie jest w pełni nasycony, aby odpokutować chciwość tych, którzy dali się wciągnąć w grzech obżarstwa (por. Q381il [MHM I 249–50])¹⁷.

W końcu *Illatio* piątku czwartego tygodnia pokazuje Jezusa jako Boga i Pana, który zwyciężył w walce z diabłem w czasie kuszenia na pustyni, ucząc nas, że w walce z pokusami należy stosować broń postu. Właśnie dzięki poszczeniu Jezus odzyskał to, co zostało utracone przez jedzącego Adama (por. Q425il [MHM I 267]).

3.6. Miła ofiara postu

Omawiając teologię postu w liturgii hiszpańsko-mozarabskiej, można zauważyć, że najczęściej pojawiającym się w oracjach motywem jest „ofiara postu” składana Bogu z prośbą, aby była nieskalana, by się Bogu podobala i została przez Niego przyjęta¹⁸. Dziesiątki modlitw w ten czy podobny sposób łączą temat ofiary eucharystycznej z wielkopostną ofiarą postu, którą dla Bożej chwały i przebłagania za nasze grzechy składają wierni.

Ten związek celebrowanej ofiary eucharystycznej i przyłączanej do niej naszej ofiary 40 dni postu jest podkreślany na wiele sposób przez autorów hiszpańskiej eucharystyki. Szczególnie uderzające jest to, że określenia w wyrażeniach takich jak: „post miły Bogu” („ieiunium gratum”) (Q303pp [MHM I 212]), „ieiunia nostra tibi acceptabilia fiant” (Q391ap [MHM I 254]); „post nieskalany” („ieiunium inculpabile”) (Q253al [MHM I 188]); „hostia postu” („ieiunii offerimus hostiam”) (Q551ps [MHM I 323]), które w liturgii rzymskiej zawsze i w sposób konieczny odnoszą się do Najświętszej Ofiary Chrystusa, w liturgii hiszpańskiej wielokrotnie łączą się z postem, który podejmują wierni w okresie Czterdziestnicy. Często motyw ten odnajdujemy

¹⁷ Zob. także oracje: Q393ps, Q502il.

¹⁸ Zob. oracje: Q243pn, Q245il, Q253al, Q254pn, Q266ap, Q267il, Q269pp, Q270od, Q290il, Q292pp, Q303pp, Q308ad, Q310pn, Q233pn, Q335il, Q342ad, Q343al, Q344pn, Q345ap, Q348pp, Q359pp, Q360od, Q378al, Q380ap, Q383pp, Q399ad, Q401pn, Q404ps, Q414il, Q426ps, Q427pp, Q446pn, Q456al, Q461pp, Q473od, Q480ap, Q491ap, Q500pn, Q539il, Q551ps, Q552pp.

w oracji *Post Pridie*, która w liturgii hiszpańskiej pełni prawie zawsze funkcję epiklezy i anamnezy (por. Porosło 2023). W niektórych modlitwach w jednej oracji podmiotem epiklezy jest zarówno ofiara postu, jak i ofiara eucharystyczna, które mają być uświęcone Bożą mocą. Znając specyfikę epiklezy komunijnej liturgii hiszpańskiej (por. Porosło 2021, 481–90), moglibyśmy wręcz powiedzieć o szczególnej formie „epiklezy postnej” w liturgii mozarabskiej, będącej w pewnym sensie epiklezą komunijną, czyli prośbą o to, aby ofiara eucharystyczna, w którą się włączamy przez ofiarę naszego postu, przyniosła błogosławione owoce w naszym życiu oraz życie wieczne zmarłym, za których się modlimy. Dla przykładu wystarczy przywołać tu dwie oracje *Post Pridie*. Pierwsza, z piątku pierwszego tygodnia, prosi: „Panie, przyjmij ofiarę tego postu, którą ci składamy” („oblatum tibi huius ieunii suscipe sacrificum”) (Q269pp [MHM I 195]). Druga to epikleza ze środy drugiego tygodnia, w której modlimy się słowami: „Ześlij, o Chryste, Synu Boży, ze świętych niebios Twoje obfite błogosławieństwo, aby zarówno post, który Ci ofiarujemy, był miły przed Twoimi oczami („quo et ieunium nostare devotionis gratum efficiatur in oculis tuis”), jak i te ofiary zostały uświęcone błogosławieństwem Twojej mocy” (Q303pp [MHM I 212]). Konstrukcja zdania „quo et...” ukazuje ową podwójną epiklezę, gdzie Boże błogosławieństwo równocześnie czyni ofiarę postu miłą Bogu i uświęca leżące na ołtarzu dary ofiarne.

3.7. Uświęcenie postu

Z tematem ofiarowania Bogu postu 40 dni ściśle się łączy motyw uświęcania, błogosławienia i konsekrowania tegoż postu przez Boga oraz uświęcającej mocy samej praktyki postnej¹⁹. Jeżeli ofiara postu jest składana Bogu w ścisłej łączności z ofiarą eucharystyczną, domaga się ona również uświęcenia mocą Boga. Zatem część modlitw prosi Boga o to, aby zesłał swoje błogosławieństwo albo uświęcił post. Dla przykładu *Post nomina* środy piątego tygodnia prosi: „Pobłogosław (*benedicantur*), najprzewielebniejszy Boże, praktykę postu i dary ofiarne” (Q468pn [MHM I 286]). Bardzo wymowne jest to, że dwie pierwsze oracje poniedziałku postnego pierwszego tygodnia (*Missa ieunii de II feria*), od którego formalnie zaczyna się okres postny, proszą Boga o uświęcenie początku postu. W *Oratio admonitionis* znajdujemy słowa: „Prośmy dobroć Pana, aby uświęcił początek naszego postu w taki sposób, abyśmy mogli otrzymać łaskę bycia wysłuchanymi” (Q241ad [MHM I 182]), zaś w oracji *Alia*: „Uświęć, Boże, początek naszej abstynencji i przyjmij czystość naszej pokuty, abyśmy zostali uwolnieni od naszych grzechów i mogli doprowadzić do końca ten zbawienny czas postu” (Q242al [MHM I 182]).

¹⁹ Zob. oracje: Q242al, Q263ad, Q293od, Q356ap, Q389al, Q402ap, Q406od, Q457ap, Q468pn, Q478al, Q483pp, Q485bn, Q493ps, Q541pp.

Inne znowu oracje wskazują, że to sama praktyka postu jest źródłem naszego uświęcenia. Używając języka teologii scholastycznej, raczej obcego poetyckiej wrażliwości mozarabów, powiedzielibyśmy, że post jest przyczyną instrumentalną naszego uświęcenia. W piątek pierwszego tygodnia w jednej z oracji czytamy o tym, że *quadragesima* to „czas, w którym nasza dusza jest uświęcona postem” („in tempore que est anima sanctificanda ieiunio”) (Q263ad [MHM I 192]). Znowu oracją *Ad pacem* środy czwartego tygodnia, która towarzyszy przekazaniu znaku pokoju, prosi się Boga, aby pokojowi, który zostanie zesłany do najszybszego miejsca serc wiernych, towarzyszyło uświęcenie tych, którzy poszczą („ieiunantibus fiat in permixtione sanctificationis”), oraz aby ów pokój służył ekspiacji tym, którzy nie poszczą (por. Q402ap [MHM I 258]).

3.8. Łaska wytrwania w poszczeniu

Post musi zostać uświęcony przez Pana, ale również poszczący potrzebują łaski do wytrwania w praktyce postu i abstynencji przez cały okres przygotowania do Paschy²⁰. Znajdujemy zatem w euchologii hiszpańskiej modlitwy, w których wierni proszą o łaskę wytrwania, niezbędne siły do trwania w owej wstrzeźliwości oraz siły potrzebne do walki z szatanem w trakcie poszczenia. Wierni muszą również zostać wzmocnieni Bożą siłą, aby w ogóle być w stanie pościć. Przytoczmy tylko dwa przykłady. W modlitwie *Alia*, odmawianej na sam początek wielkiego postu, prosi się, by przykazany w tym czasie post stał się dla wiernych „możliwy do spełnienia i zbawienny dzięki pomocy Tego, który go ustanowił dla naszej ekspiacji” („per eum nobis salubriter efficiatur pervium, per quem id ad expiationem novimus institutum”) (Q242al [MHM I 182]), zaś w *Alii* środy czwartego tygodnia czytamy: „Daj nam wolę abstynencji i siłę do postu” („Da nobis et abstinendi devotionem, et abstinentie promereri virtutem”) (Q400al [MHM I 258]).

3.9. Trzy praktyki wielkopostne: post, modlitwa i jałmużna

Główny motyw teologiczny rzymskiej liturgii Środy Popielcowej, rozpoczynającej okres wielkiego postu, jest zaczerpnięty z perykopy tego dnia. Mowa o trzech praktykach duchowych: poście, jałmużnie i modlitwie oraz ich wzajemnym związku. W liturgii hiszpańskiej ten temat również się pojawia, choć z pewnością nie jest on podstawowy²¹. Nie znajdujemy tu chociażby nawiązania do teologii, która te trzy praktyki interpretowała jako lekarstwa na trzy pokusy w scenie upadku Adama (Rdz 3,6), jak również w scenie kuszenia Jezusa na pustyni (Łk 4,3.5–7.9) (por. Pitre 2022, 99–110).

²⁰ Zob. oracje: Q242al, Q243pn, Q246ps, Q364ad, Q372od, Q373bn, Q400al, Q405pp, Q448il.

²¹ Zob. oracje: Q298al, Q455ad, Q466ad, Q473od.

W euchologii hiszpańskiej odnajdziemy prośbę o Boże miłosierdzie w naszej nędzy i udzielenie nam odpuszczenia grzechów dzięki postowi, modlitwie i jałmużnie (por. Q298al [MHM I 210]). Inna modlitwa, mająca formę zachęty wobec wiernych, wzywa do tego, aby być wytrwałym w modlitwie, pilnym w poście i szczodrym w jałmużnie, by w ten sposób zyskać obiecaną chwałę nieba (por. Q466ad [MHM I 285]). Jedna z modlitw wprowadzających do *Ojciec nasz* ukazuje Jezusa jako doskonały przykład abstynencji oraz nauczyciela, który pokazał nam, że mamy naśladować Go w modlitwie, szukać w lekturze i pukać do drzwi jałmużną i łzami (por. Q473od [MHM I 288]).

Kilka oracji bezpośrednio nawiązuje do Jezusowej nauki o związku modlitwy i postu, w której Pan tłumaczył uczniom, że pewien rodzaj złych duchów można wyrzucić tylko modlitwą i postem (por. Mk 9,29)²². Temat duchowej walki podejmują jeszcze inne oracje, które np. wzywają wiernych do walki z obżarstwem przez post²³ albo pokazują, iż „przez wstrzemięźliwość i post został doprowadzony do upadku ten, który czerpał swoją siłę z upadku w obżarstwo [...], a złośliwa sugestia węża została zdeptana lekarstwem postu” (Q263ad [MHM I 192]).

3.10. Owoce postu – doskonałe oczyszczenie

Na koniec nie można pominąć wątku owoców, które rodzi w człowieku wierzącym praktyka postna. Pośrednio już wspomnieliśmy o wielu duchowych dobrach, które wierni zyskują dzięki poszczeniu. Jednakże w liturgii hiszpańskiej, obok takich tematów, jak: odnowienie, zwyciężenie czy uzdrowienie naszych słabości, zdecydowanie na pierwszy plan wysuwa się motyw oczyszczenia dzięki praktyce postu²⁴. Dla przykładu *Oratio admonitionis* poniedziałku drugiego tygodnia prosi: „Niech dokona On [„Dominum qui est vera Trinitas”] doskonałego oczyszczenia naszych dusz podczas tego wyznaczonego czasu postu” (Q286ad [MHM I 205]). W *Post Pridie* środy piątego tygodnia oprócz prośby o uświęcenie złożonych na ołtarzu darów znajduje się epikleza nad wiernymi, którzy poszczą i uczestniczą w Eucharystii: „Przez błogosławieństwo Twojej łaski [...] oczyść serca tych, którzy poszczą, od wszelkiego skażenia grzechem” (Q472pp [MHM I 287–88]).

²² Zob. oracje: Q256il, Q299pn, Q390pn, Q395od, Q403il, Q489al.

²³ Zob. oracje: Q377ad, Q382ps, Q489al.

²⁴ Zob. oracje: Q286ad, Q287al, Q300ap, Q311ap, Q332al, Q388ad, Q403il, Q472pp, Q501ap, Q536al, Q539il, Q548al.

Zakończenie

Choć może się wydawać, że wielki post w każdej rodzinie liturgicznej ma ten sam cel, jakim jest przygotowanie wiernych do świętowania i celebrowania Paschy, to jednak nie można powiedzieć, że liturgia tego okresu w każdym rycie jest taka sama. Każdy ryt ma swój *genius*, inaczej rozkłada akcenty i ma swoją unikalną teologię. Nie inaczej jest w odniesieniu do okresu *quadragesimae* rytu hiszpańsko-mozarabskiego. Chociaż ważnymi elementami tego czasu w tradycji hiszpańskiej jest rozbudowana mszalna liturgia słowa, rys katechumenalny czy temat *passio et traditio Domini*, to jednak na pierwszy plan wysuwa się zachęta do wytrwałego poszczenia i zachowania abstynencji od mięsa przez 40 dni okresu przygotowującego do Paschy. Post ten, mimo że nakazany przez prawo, to jednak przyjęty i podjęty przez wiernych dobrowolnie, ma zostać uświęcony przez Boga i stać się dla Niego miłą ofiarą, „niepokalaną hostią”, która – w jedności z darami eucharystycznymi – ma być zaniesiona podczas liturgii do Pana i stać się swoistą formą modlitwy wstawieniowej za siebie samych oraz bliskich zmarłych. Liturgia hiszpańska podkreśla, że wielkopostna abstynencja jest „duchowym denarem”, dziesięciną z całego roku, która – zgodnie z Pismem Świętym – należy się samemu Bogu. Post w tradycji hiszpańskiej nigdy nie był rozumiany w duchu gnostyckim (zawsze walczone z pryscylianśkim odniesieniem do cielesności) jako walka z cielesnością czy deprecjonowanie tego, co cielesne. Wręcz przeciwnie, liturgia ukazuje owoce postu zarówno w odniesieniu do ciała, jak i ducha oraz umysłu człowieka. Czterdziestodniowy post Mojżesza, Eliasza i Jezusa są dla wiernych przykładami wytrwałości oraz pragnienia życia słowem Bożym, nie zaś tylko pokarmem cielesnym. Jezusowy post na pustyni i walka z diabłem nie tylko są ukazane w kluczu mimetycznym, ale nade wszystko zbawczym: Nowy Adam, który umiał pościć i odrzucić diabelską pokusę zamienienia kamieni w chleb, jest Zbawicielem i Odnowicielem pierwszych rodziców – Adama i Ewy, którzy wpuścili zło i śmierć na świat, ponieważ zgrzeszyli obżarstwem, nie umiając pościć, aby odeprzeć szatańską pokusę zjedzenia owocu z zakazanego drzewa. Dlatego też – według tradycji mozarabskiej – przez post mamy udział w Passze Chrystusa, stajemy się uczestnikami ofiarowanego nam zbawienia od grzechu i uświęcenia.

Bibliografia

- Arocena, Félix María, Adolfo Ivorra, and Alessandro Toniolo, eds. 2009. *Concordantia missalis hispano-mozarabici*. Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 57. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; Toledo: Arzobispado de Toledo. (= CMHM).
- Asurmendi, Jesús María. 1996. “El leccionario de Cuaresma en el misal hispano-mozárabe.” *Revista Española de Teología* 56 (4): 517–22.

- Aurelius Augustinus, *Epistula* 55, 15–17: Aurelius Augustinus. 1898. *Epistula* 55, 15–17. Edited by Alois Goldbacher. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 34/2. Vienna: Tempsky.
- Baron, Arkadiusz, and Henryk Pietras, eds. 2006. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*. Synody i Kolekcje Praw 1. Kraków: WAM. (= SCL).
- Breviarium Gothicum secundum regulam beatissimi Isidori*. 1862. In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 86. Paris: Garnier Frères.
- Brou, Louis. 1951. "L'Alleluia dans la liturgie mozarabe: Étude liturgico-musicale d'après les manuscrits de chant." *Anuario Musical* 6:3–90.
- Cánovas, Ignacio Tomás. 2020. "La celebración de los tiempos de Cuaresma y Pascua en la liturgia hispano-mozárabe." *Toletana: Cuestiones de Teología e Historia* 43:69–88.
- "Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus" [25.01.1983]. 1983. *Acta Apostolicae Sedis* 75 (cz. 2): 1–317. Tekst polski: [b.a.]. 1984. *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski*. Poznań: Pallottinum.
- Eusebius Hieronymus, *Ad Galatas* II, 4: Eusebius Hieronymus. "Commentaria in Epistolam ad Galatas II, 4." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 26:377–79. Paris: Garnier Frères.
- Férotin, Marius, ed. 1995. *Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes: Réimpression de l'édition de 1912 et bibliographie générale de la liturgie hispanique, préparées et présentées par Anthony Ward et Cuthbert Johnson*. Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 78. Instrumenta Liturgica Quaderrensiensia 4. Roma: C. L. V. – Edizioni Liturgiche. (= LMS).
- Gregorius Magnus, *Homilia* 16: Gregorius Magnus. 1857. "Homilia 16 in Evangelium." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 76:1134–38. Paris: Garnier Frères.
- 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.
- Isidorus Hispalensis, *Sententiarum* II, 44: Isidorus Hispalensis. 1862. "Sententiarum II.44." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 83:651–54A. Paris: Garnier Frères.
- Ivorra, Adolfo. 2012. "Comentario a las lecturas dominicales de la Cuaresma mozárabe." *Liturgia y Espiritualidad* 43:59–71.
- Ivorra, Adolfo. 2017. *Liturgia hispano-mozárabe*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- Izydor z Sewilli. 2012. *Sentencje*. Translated by Tatiana Krynicka. Źródła Myśli Teologicznej 66. Kraków: WAM. (= ŻMT 66).
- Janini, José. 1958. "De institutione quadragesimae apud S. Hieronumum." *Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica* 47:41–60.
- Janini, José. 1961. "Cuaresma visigoda y carnes tollendas." *Anthologica Annua* 9:11–83.
- Johannes Cassianus, *Conlatio* 21, 25–26: Johannes Cassianus. 2004. "Conlatio 21, 25–26." In *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 2nd ed., edited by Michael Petschenig and Gottfried Kreuz, 13:600–602. Wien: Verlag Der Österreichischen Akademie Der Wissenschaften.
- Kordel, Michał. 1935. *Liturgia mozarabska (hiszpańsko-wizygocka) w dziele "De ecclesiasticis officiis" św. Izydora ze Sewilli: Studium historyczno-liturgiczne*. Kraków: Mysterium Christi.

- Leonus Magnus, *De quadragesima* I, III: Leonus Magnus. 1846. "Sermo 39, 41: De quadragesima I, III." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 54:263–67, 272–74. Paris: Garnier Frères.
- Missale Hispano-Mozarabicum*. 1991. Vol. 1. Toledo: Conferencia Episcopal Española; Arzobispado de Toledo. (= MHM I).
- Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori Hispalensis episcopi*. 1862. In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 85. Paris: Garnier Frères.
- Nadolski, Bogusław. 2006. "Dni krzyżowe." In *Leksykon liturgii*, edited by Bogusław Nadolski, 327–28. Poznań: Pallottinum.
- Nieścior, Leon. 2019. "Post w czasach ojców Kościoła." In *Post jako praktyka duchowa: Ojcowie Kościoła o poście*, edited by Leon Nieścior, 24–26. Kraków: Wydawnictwo M.
- Philastrius, *Liber de haeresibus* 149: Philastrius. 1845. "Liber de haeresibus 149." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 12:1283–87. Paris: Garnier Frères.
- Pinell, Jordi. 1998. *Liturgia Hispánica*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- Pitre, Brant. 2022. *Wprowadzenie do życia duchowego: Droga modlitwy z Jezusem*. Translated by Michał Wilk. Kraków: eSPe.
- Plezia, Marian, ed. 1959. *Słownik łacińsko-polski*. Vol. 1. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Plezia, Marian, ed. 1998. *Słownik łacińsko-polski*. Vol. 3. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- 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. "Mariology in the Euchology of Advent and Christmas in the Hispanic-Mozarabic Rite." *Verbum Vitae* 42 (3): 643–67. <https://doi.org/10.31743/vv.16924>.
- Roszak, Piotr. 2015. *Mozarabowie i ich liturgia: Chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Taft, Robert Francis. 2014. "Częstotliwość Eucharystii na przestrzeni dziejów." In *Ponad Wschodem i Zachodem: Problemy rozumienia liturgii*, edited by Robert Francis Taft, 111–42. Translated by Sebastian Gałęcki and Elżbieta Litak. Kraków: Fundacja "Dominikański Ośrodek Liturgiczny"; Wydawnictwo M.
- Vives, José, ed. 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. España Cristiana 1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto Enrique Flórez. (= CVHR).
- Vives, José, and Jerónimo Claveras, eds. 1946. *Oracional visigótico*. Monumenta Hispaniae Sacra 1. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Escuela de Estudios Medievales, Sección de Barcelona. (= OV).



Jedność w różnorodności: uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w liturgii rzymskiej i hiszpańsko-mozarabskiej

Unity in Diversity: The Solemnity of the Immaculate Conception
of the Blessed Virgin Mary in the Roman and Hispano-Mozarabic Liturgies

TOMASZ GUTOWSKI 

Papieski Instytut Liturgiczny św. Anzelma w Rzymie, gutowski.tomaszwojciech@anselmianum.com

Streszczenie: Artykuł podejmuje problem historyczno-teologicznego ukształtowania się uroczystości Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w dwóch tradycjach liturgicznych: rzymskiej oraz hiszpańsko-mozarabskiej. Analiza koncentruje się na ukazaniu genezy święta, jego ewolucji oraz specyficznych cech tekstów liturgicznych związanych z tą uroczystością w obu rytach. Struktura opracowania obejmuje wprowadzenie, dwie zasadnicze części oraz wnioski. Pierwsza część poświęcona jest historii święta i analizie współczesnych tekstów liturgicznych w rycie rzymskim. Druga część dotyczy analogicznych kwestii w rycie hiszpańsko-mozarabskim. Wnioski zawierają porównanie obu tradycji, ukazując zarówno wspólne tematy teologiczne, jak i różnice wynikające z odmiennych akcentów liturgicznych. W analizie zastosowano metodę analityczną, ograniczając się do tekstów mszalnych obu rytów, bez uwzględnienia czytań biblijnych oraz tekstów brewiarzowych. Kluczowym materiałem były opracowania zbierające dotychczasową literaturę tematu. Główny wniosek wskazuje, że liturgia rzymska i hiszpańsko-mozarabska wyrażają tę samą prawdę wiary i główne tematy teologiczne z nią związane, ale z nieco innym rozłożeniem akcentów. Jedność teologiczna przy jednoczesnej różnorodności liturgicznej podkreśla bogactwo Kościoła i jego zdolność do integracji tradycji, które wzajemnie się ubogacają.

Słowa kluczowe: liturgia rzymska, liturgia hiszpańsko-mozarabska, Niepokalane Poczęcie, pobożność maryjna, dogmat o Niepokalanym Poczęciu NMP, dogmatyka liturgiczna, teologia liturgiczna

Abstract: The article addresses the historical-theological development of the Feast of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary in two liturgical traditions: Roman and Hispano-Mozarabic. The analysis focuses on the origins of the feast, its evolution, and the specific characteristics of the liturgical texts associated with this celebration in both rites. The paper is structured into an introduction, two main sections, and conclusions. The first part is devoted to the history of the feast and the analysis of contemporary liturgical texts in the Roman rite. The second part addresses analogous issues in the Hispano-Mozarabic rite. The conclusions compare the two traditions, highlighting both common theological themes and differences arising from distinct liturgical emphases. The study employs an analytical method, focusing solely on the missal texts of both rites, excluding biblical readings and breviary texts. The key materials were articles compiling existing literature on the subject. The main conclusion indicates that the Roman and Hispano-Mozarabic liturgies express the same truth of faith and its central theological themes, albeit with slightly different emphases. The theological unity, alongside liturgical diversity, underscores the richness of the Church and its capacity to integrate traditions that mutually enrich one another.

Keywords: Roman liturgy, Hispanic-Mozarabic liturgy, Immaculate Conception, Marian devotion, dogma of the Immaculate Conception, liturgical dogmatics, liturgical theology

Dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny (NMP), ogłoszony 8 grudnia 1854 roku przez papieża Piusa IX w bulli *Ineffabilis Deus*, jest jedną z ostatnich uroczystości zdefiniowanych i ogłoszonych prawd wiary w Kościele katolickim. W XIX wieku liturgia rzymska stanowiła już od dawna dominującą formę celebracji w Kościele na Zachodzie. Mimo to w niektórych miejscach i wspólnotach zakonnych przetrwały właściwe im tradycje liturgiczne, takie jak ryt hiszpańsko-mozarabski w Toledo.

Celem niniejszego artykułu jest analiza historii i tekstów liturgicznych przeznaczonych na święto ku czci Niepokalanego Poczęcia Maryi w tradycjach rzymskiej oraz hiszpańsko-mozarabskiej. Opracowanie obejmuje zarówno kontekst historyczny, jak i analizę eucharystyczną, ze wskazaniem kluczowych tematów teologicznych obecnych w modlitwach obu rytów.

Artykuł podzielono na dwie zasadnicze części. Pierwsza omawia historię święta i współczesne teksty mszalne w liturgii rzymskiej, natomiast druga jest poświęcona liturgii hiszpańsko-mozarabskiej. Analiza eucharystyczna ogranicza się do tekstów własnych, znajdujących się w odpowiednich dla obu rytów księgach liturgicznych: *Missale Romanum ex decreto sacrosancti aecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum: edito typica tertia emendata* z 2008 roku dla rytu rzymskiego oraz *Missale Hispano-Mozarabicum* z 1994 roku dla rytu hiszpańsko-mozarabskiego. Artykuł koncentruje się na analizie formularza mszalnego, ponieważ jest on tekstem najściślej związanym z tajemnicą danej celebracji. Z racji ograniczeń wynikających z długości tekstu, konieczności zestawienia ze sobą formularzy dwóch tradycji oraz pragnienia skoncentrowania się przede wszystkim na treści dogmatycznej uroczystości, którą najpełniej wyraża eucharystia mszalna, niemożliwe jest uwzględnienie w tym studium czytań mszalnych oraz oficjum uroczystości.

Analiza historyczna wymaga jeszcze dwóch uwag metodologicznych. Święto Poczęcia Maryi pojawiło się najpierw na Wschodzie przed VII wiekiem, skąd przeniknęło na Zachód ok. IX wieku i stopniowo zakorzeniło się w liturgii rzymskiej. W liturgii hiszpańsko-mozarabskiej zostało poświadczane dopiero w XVI wieku. Z tego powodu geneza święta oraz opis jego ewolucji zostały omówione w części poświęconej liturgii rzymskiej, natomiast w drugiej części, odnoszącej się do tradycji hiszpańsko-mozarabskiej, przedstawiono proces wprowadzenia święta do tego rytu oraz towarzyszące temu uwarunkowania historyczne.

W niniejszej pracy punktem wyjścia stała się analiza eucharystii obu tradycji liturgicznych, która została osadzona w kontekście historyczno-teologicznym. Interpretację tekstów mszalnych wsparto licznymi opracowaniami naukowymi, które stanowią solidny fundament badawczy, a zarazem podsumowują dotychczasową literaturę na ten temat. W odniesieniu do rytu rzymskiego szczególnie pomocny był tekst ks. Mariana Pisarzaka *Niepokalone poczęcie NMP w liturgii: aspekt teologiczny i duchowy* z 2006 roku, zaś dla rytu hiszpańsko-mozarabskiego

artykuł ks. Krzysztofa Porosło *Mariology in the Euchology of Advent and Christmas in the Hispanic-Mozarabic Rite* z 2024 roku. Opracowania te stanowiły wsparcie dla prezentacji historii i rozumienia tajemnicy Niepokalanego Poczęcia w świetle badanej euchologii.

1. Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny w liturgii rzymskiej

1.1. Historia

George Jouassard (1958, 51) zwraca uwagę na brak źródeł bezpośrednio odnoszących się do tematu Niepokalanego Poczęcia w nauczaniu ojców Kościoła. Jeśli zagadnienie to pojawia się w ich pismach, to zazwyczaj w kontekście czystości, świętości i macierzyństwa Bogarodzicy, a także w ramach paraleli między Ewą a Maryją (Machalica 2013, 137).

Interesującym świadectwem wiary w Niepokalane Poczęcie NMP spoza nauczania ojców Kościoła jest nagrobek Abercjusza, utożsamianego z biskupem Hierapolis w Małej Azji Euzebiuszem Awircjuszem Marcellim (zm. 200), na którym znajduje się określenie „Niepokalana” (Machalica 2013, 144). Świadkiem nowego etapu w kształtowaniu się tej prawdy wiary na Wschodzie są teksty św. Andrzeja z Krety (zm. po 730), który stworzył liczne teksty liturgiczne na święta maryjne, bliskie dzisiejszemu rozumieniu Niepokalanego Poczęcia (Machalica 2013, 152–53). Jego twórczość potwierdza, że już na przełomie VII i VIII wieku w Kościele bizantyjskim obchodzono święto poczęcia św. Anny. Datę celebracji wyznaczono na podstawie odliczenia 9 miesięcy od 8 września, dnia narodzin Maryi, które świętowano w Palestynie już na przełomie V i VI wieku (Pisarszak 2004, 12–13).

Święto stopniowo zyskiwało znaczenie na Wschodzie, czego dowodem są kazania wygłaszane z tej okazji m.in. przez św. Jana z Eubei (PG 96, 1459–500), patriarchę Konstantynopola Focjusza (PG 104, 1067–74) oraz Grzegorza z Nikomedii (PG 100, 1335–1402) (Machalica 2013, 154). Proces ten przyspieszył, gdy w 1166 roku Emanuel z Komen ogłosił święto dniem wolnym od pracy (Calabuig 1998, 325).

Święto dotarło do Europy za pośrednictwem mnichów wschodnich, którzy osiedlili się na terenach południowej Italii, utrzymującej wówczas kontakty z Bizancjum (Pisarszak 2004, 13). Świadectwem tego jest marmurowy kalendarz w Neapolu, datowany na okres 840–850. Święto szybko rozpowszechniło się na kontynencie, ponieważ już na przełomie X i XI wieku obchodzono je w Anglii, co poświadczają angielskie kalendarze z X–XI wieku (Wormlad 1934, 167, 223) czy mszał Leofrica (Warren 1883, 268), w którym święto ma własne oracje (Nadolski 2006, 881). Na Zachodzie

jednak jego rozwój przebiegał wolniej niż na Wschodzie, o czym można wnioskować m.in. z wypowiedzi św. Augustyna, który polemizował z błędnym przedstawieniem nauki o Niepokalanym Poczęciu, propagowanym przez heretyków.

Analiza tych tekstów wskazuje, że poczęcie Maryi zostało obwieszczone przez anioła, a jeszcze przed tym wydarzeniem została Ona wybrana i uświęcona przez Ducha Świętego, już przed swoimi narodzinami. Interwencja Boga wynikała z Jej wyjątkowej roli w planie zbawienia, ponieważ to z Niej miał narodzić się Jednorodzony Syn Boży. Po najazdach normañskich, na podstawie tekstów biskupa Londynu Anzelma oraz jego przyjaciół i współpracowników, można zauważyć zmianę podejścia do celebracji. Akcent przesunięto z ciała Maryi na Jej duszę, co miało decydujący wpływ na kształtowanie się dogmatu o Niepokalanym Poczęciu (Calabuig 1998, 326–28).

Z Anglii święto dotarło przez Normandię do Francji, gdzie rozpowszechniło się wśród paryskich studentów oraz w Lyonie (Nadolski 2006, 881). W tamtym czasie prawda o Niepokalanym Poczęciu stała się przedmiotem szerokiej dyskusji, w której uczestniczyli wybitni myśliciele, tacy jak: św. Bernard, św. Tomasz z Akwinu, św. Bonawentura, bł. Jan Duns Szkot (Calabuig 1998, 326–28).

Okres od XIII do XV wieku to czas dalszego rozwoju święta na Zachodzie. Po powrocie papieża z niewoli awiniońskiej zostało ono wprowadzone do celebracji Kurii Rzymskiej i miasta Rzymu. Ważnym wydarzeniem dla święta Poczęcia Maryi był Sobór w Bazylei (1431–1437). Choć nie został uznany przez Kościół, to jego orzeczenia na temat tej tajemnicy przyczyniły się do popularyzacji święta we Francji i Hiszpanii, za sprawą Synodu w Awinionie w 1457 roku.

Drugim istotnym czynnikiem tego okresu był pontyfikat papieża Sykstusa IV (1471–1484). W 1476 roku bullą *Cum praeexcelsa* pozwolił on na używanie formularza mszy i oficjum o Niepokalanym Poczęciu, opracowanego przez Leonarda Nogarolo, franciszkanina z Werony. Kilka lat później mediolański franciszkanin Bernardino de Bustis, uznając wcześniejsze teksty za mało rozpowszechnione, skomponował własne (Wojtkowski 1954, 106–7). Sykstus IV 4 października 1480 roku dopuścił je do użytku w Lombardii, a następnie 4 września 1483 roku bullą *Grave nimis* zatwierdził nowe oficjum i Msze Święte z własną sekwencją oraz prefacją (Calabuig 1998, 329–32).

Jednak dość szybko z tych tekstów zrezygnowano ze względu na nadmierną metaforyczność i alegoryczny charakter, powracając do wcześniejszych kompozycji Nogarolo (Pisarzak 2004, 13–14). Porównując te dwa formularze, można zauważyć, że ich fundamentem jest wiara w Niepokalane Poczęcie NMP. Nogarolo w swoim formularzu nie odnosi się do Protoewangelii, podczas gdy de Bustis wyraźnie opiera się na sformułowaniu z Rdz 3,15, interpretując je w kluczu mariologicznym jako „ona zetrze głowę twoją” („ipsa conteret caput tuum”).

Sobór Trydencki początkowo miał podjąć się rozważenia tajemnicy o Niepokalanym Poczęciu NMP, jednak ostatecznie sprawa pozostała nierozstrzygnięta. Mszał

potrydencki z 1570 roku wykorzystywał teksty z 8 września, czyli Mszy Świętej o Narodzeniu NMP. W ten sposób powrócono do tekstów stosowanych przed pontyfikatem Sykstusa IV oraz przed franciszkańskimi kompozycjami mszalnymi. Było to bezpieczne rozwiązanie wobec sporów, które od XIII wieku dzieliły narody, zakony czy uniwersytety (Calabuig 1998, 328).

W 1708 roku święto zaczęło obowiązywać w całym Kościele zachodnim, gdy Klemens XI ustanowił je jako święto obowiązkowe „Poczęcia Niepokalanej Dziewicy” (Jounel 1984, 167). Datą przełomową okazał się 8 grudnia 1854 roku, kiedy papież Pius IX uroczystie ogłosił dogmat o Niepokalanym Poczęciu NMP. W 1863 roku święto otrzymało własne teksty mszalne i brewiarzowe. Leon XIII w 1879 roku nadał mu rangę święta pierwszej klasy z mszą wigilijną, zapożyczoną z wigilii Wniebowzięcia. Jednak w 1960 roku reforma rubryk Jana XXIII skasowała tę wigilię wraz z oktawą, pozostawiając rangę święta pierwszej klasy (Pisarzak 2004, 15).

Po reformie Soboru Watykańskiego II święto zostało nazwane uroczystością Niepokalanego Poczęcia NMP. Na mocy Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku jest to święto obowiązkowe, jednak w Polsce, gdzie obecne jest przynajmniej od końca XV wieku (Wojtkowski 1954, 94), zostało uznane za zalecane święto kościelne na podstawie dekretu Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, po uprzedniej prośbie Konferencji Episkopatu Polski (Pisarzak 2004, 15).

Współczesny formularz mszalny bazuje głównie na tekstach wprowadzonych po ogłoszeniu dogmatu przez Piusa IX, choć zawiera również starsze elementy, takie jak kolekta autorstwa Nogarolo (Brzeziński 2010, 514). Najmłodszym tekstem jest prefacja, która czerpie inspiracje z biblijnego tekstu z Ef 5,27 oraz nauczania soborowego zawartego w konstytucjach: *Sacrosanctum Concilium* (KL 103) i *Lumen gentium* (KK 65) (Augé 2013, 268).

1.2. Analiza współczesnych tekstów

Antyfona na wejście (MR 878) to Iz 61,10: „Ogromnie się weselę w Panu, dusza moja raduje się w Bogu moim, bo mnie przyodziął szatą zbawienia, i okrył płaszczem sprawiedliwości, jak oblubienicę strojną w swe klejnoty”. Tekst ten podkreśla radosny charakter celebracji wynikający z działania Boga, który udziela zbawienia i sprawiedliwości. Koresponduje to z tajemnicą Niepokalanego Poczęcia Maryi, która doświadczyła zbawienia przez zachowanie od grzechu i przeznaczenie do wyjątkowej relacji z Bogiem, będącej relacją oblubieniczą.

Kolekta (MR 878) doprecyzowuje poetycki język proroka Izajasza, wprost wskazując, że działanie Boga polegało na przygotowaniu w osobie i życiu Maryi „godnego mieszkania” dla Jego Syna. Tajemnica ta wpisuje się w boską ekonomię zbawienia, o którą Bóg troszczy się odwiecznie. A zatem łaski udzielane Maryi mają swoją przyczynę w misterium paschalnym Chrystusa. Kolekta kończy się prośbą zgromadzonego ludu o dojście do Boga bez grzechu i jest ona przedstawiana za pośrednictwem

Tej, w której życiu w cudowny sposób wypełnił się pełen miłości plan Boga dla wszystkich ludzi (Augé 2013, 269). Maryja jako pierwsza uczestniczka Bożego działania na nowym etapie dziejów zbawienia nie tylko wskazuje wiernym drogę jako wzór, ale także wstawia się za nimi.

Modlitwa nad darami (MR 878) dalej koncentruje się na wybraniu Maryi, ukazując Ją jako Tę, która przez łaskę uprzedzającą została zachowana od wszelkiej zmyzy. Zawiera też prośbę o uwolnienie od grzechów za Jej wstawiennictwem, ponieważ Ona jako pierwsza tego doświadczyła i stała się punktem odniesienia dla całego Kościoła.

Embolizm prefacji (MR 879–81) rozpoczyna się od przywołania podstawowej prawdy uroczystości Niepokalanego Poczęcia NMP: została zachowana od zmyzy grzechu pierworodnego i obdarzona pełnią łaski. Bóg uczynił Ją godną Matką Jezusa, Baranka bez skazy, który zgładził grzechy świata. Tekst prefacji wskazuje, że centrum celebracji stanowi interwencja Boga w życie konkretnej osoby – Maryi, która stała się współpracowniczką w dziele zbawienia. Owoce misterium paschalnego Chrystusa zostały Jej udzielone jeszcze przed Jej narodzinami, a tym samym przed historycznym wydarzeniem męki i śmierci Chrystusa. Prefacja ukazuje Maryję jako wizerunek Kościoła, który jest „niepokalaną i jaśniejącą pięknnością Oblubienicą Chrystusa”. Jest to wyraźne odniesienie do soborowej wizji mariologii, która ściśle łączy się z tajemnicą Kościoła. Maryja jest bowiem najznakomitszym członkiem Kościoła (por. KK 53), jego obrazem (KK 68) oraz wzorem świętości dla wiernych, jednocześnie wyprasząc dla nich łaski (KK 65).

Antyfona na Komunię Świętą (MR 881) brzmi: „Głoszę Twoją chwałę, Maryjo, z Ciebie bowiem wzeszło Słońce sprawiedliwości, Chrystus, który jest naszym Bogiem”. Tekst ten głosi chwałę Maryi, wskazując, że jej źródłem jest Jezus, Wschodzące Słońce Sprawiedliwości. Podkreśla to jeszcze raz, że świętość Maryi oraz Jej wolność od wszelkiej zmyzy stanowią owoc Bożego wybrania. To wyjątkowe powołanie do Bożego macierzyństwa uczyniło Ją godną chwały.

Modlitwa po Komunii Świętej (MR 881) odnosi się do przyjęcia Najświętszego Sakramentu i prosi o uzdrowienie z ran zadanych przez grzech pierworodny, przed którym Maryja została zachowana na mocy szczególnego przywileju. Łaska udzielona Maryi przez Boga jest wyjątkowym darem, wynikającym z Jej wybrania, niepowtarzalnej roli w planie zbawienia i szczególnej relacji z Jezusem – Synem Boga i Jej Synem. Ta wyjątkowość nie oddziela jednak Maryi od wiernych, którzy doświadczyli grzechu pierworodnego, wręcz przeciwnie – Maryja jest wzorem i orędowniczką. Jej doświadczenie łaski ośmiela wiernych do proszenia, aby to, co było Jej udziałem, stało się obecne również w ich życiu. I dzieje się to na tej samej drodze przyjęcia Jezusa do serca, tak jak Ona to uczyniła. Święty Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* nazywa to „wiarą i postawą eucharystyczną” (EdE 53–58), odwołując się do sceny Zwiastowania Pańskiego, w której maryjne *Fiat* – pełna zgoda na wolę Bożą – staje się wzorem dla *Amen*, które wierny wypowiada, przyjmując Ciało

Pańskie. Posługując się współczesnym obrazem, można powiedzieć, że przyjęcie Jezusa w Komunii Świętej jest lekarstwem dla wiernych, podczas gdy dla Maryi było ono niczym „szczepionka” – łaska uprzedzająca, która uchroniła Ją od zranienia przez grzech.

2. Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny w liturgii hiszpańsko-mozarabskiej

2.1. Historia

Kształtowanie się uroczystości Niepokalanego Poczęcia NMP w liturgii hiszpańsko-mozarabskiej ma zdecydowanie krótszy przebieg. Początków, podobnie jak w rycie rzymskim, należy doszukiwać się w Kościele wschodnim. Data święta w liturgii hiszpańskiej, analogicznie jak we wcześniejszym przypadku, została wyznaczona na 9 miesięcy przed świętem narodzin Maryi, którego nie ma w obecnym mszale hiszpańsko-mozarabskim (Ivorra 2017, 229). Okres usamodzielniania się święta na Zachodzie, który rozpoczął się w XI wieku, zbiega się jednak z zawieszeniem rytu hiszpańsko-mozarabskiego (Roszak 2015, 42–44). Znacznie mniejsza liczba świąt maryjnych w kalendarzu tego rytu w porównaniu z liturgią rzymską tłumaczona jest nie tylko ograniczeniami związanymi z promowaniem rytu rzymskiego, ale także wcześniejszą okupacją muzułmańską. Jak wskazują badacze, powściągliwość ta wynika również z charakterystycznego dla rytu hiszpańsko-mozarabskiego chrystocentryzmu. W tej tradycji Maryja nie jest przedstawiana w oderwaniu od zbawczego dzieła swojego Syna, lecz w ścisłej relacji z Nim (Porosło 2024, 644–51).

Pomimo niekorzystnych uwarunkowań formularz o Niepokalanym Poczęciu NMP został wprowadzony do liturgii przez kard. Francisca Jiménez de Cisnerosa w XVI wieku. Tak późne wprowadzenie święta, mimo jego wcześniejszej obecności na Zachodzie, wynikało prawdopodobnie z uwarunkowań historycznych. Ryt hiszpańsko-mozarabski od czasów rekonkwisty przechodził poważny kryzys, który niemal doprowadził do jego zaniku. Sytuację postanowił zmienić ów franciszkański kardynał, który polecił kanonikowi Alonso Ortizowi przygotowanie mszału oraz brewiarza. Jak wskazuje ks. Piotr Roszak, już same terminy określające te księgi „były obce dla świata hiszpańsko-mozarabskiego, ale gdy kard. Cisneros podejmuje się – niejako w ostatnim momencie, bo prawie nikt wówczas już o nim nie pamiętał! – próby ratowania rytu, to odbyło się to kosztem podporządkowania do klimatu własnej epoki i jej języka” (Roszak 2015, 45). Dominacja rytu rzymskiego wydaje się mieć znaczący wpływ na formowanie się nowych tekstów, szczególnie w przypadku celebracji, które nie istniały wcześniej w kalendarzu chrześcijan mozarabskich, ale były obchodzone w liturgii rzymskiej. Jednak ślady wiary w tajemnicę Niepokalanego Poczęcia w liturgii hiszpańsko-mozarabskiej znajdujemy już wcześniej, w *Illatio*

na święto celebrowane 18 grudnia, *In diem Sanctae Mariae*, które było pierwszym liturgicznym wspomnieniem maryjnym w rycie hiszpańsko-mozarabskim, wprowadzonym w VII wieku (Porosło 2024, 646). Autorstwo tego formularza przypisuje się św. Ildefonsowi z Toledo, jednemu z ojców hiszpańskiej liturgii i autorowi traktatu broniącego dziewictwa Maryi, napisanego w latach 657–667. Święto to zostało ustanowione na Synodzie w Toledo w 656 roku, a jego powstanie związane jest z ogłoszeniem dogmatu o dziewictwie Maryi przez papieża Marcina I podczas Synodu na Lateranie w 649 roku. Miało to zbiegać się z obecnością w Wiecznym Mieście Tajona, późniejszego biskupa Saragossy (Ihnat 2019, 620–22).

Obecny formularz został zatwierdzony przez Stolicę Apostolską w 1866 roku, czyli po ogłoszeniu bulli *Ineffabilis Deus* Piusa IX. Charakteryzuje się on „maryjną wstrzemięźliwością”, tak jak teksty pozostałych świąt ku czci Matki Bożej z 18 grudnia i 15 sierpnia (Ivorra 2017, 229). Niektóre teksty zostały zaczerpnięte z innych celebracji i dostosowane do tajemnicy Niepokalanego Poczęcia NMP. Na przykład *Oratio admonitionis* pochodzi z oficjum ku czci św. Leokadii, której wspomnienie przypada na 9 grudnia, a *Post Nomina* to modlitwa przyjęta ze wspomnianej już uroczystości z 18 grudnia – *In diem Sanctae Mariae* (Porosło 2024, 653–54).

2.2. Analiza współczesnych tekstów

Praelegendum (MHM II 113), czyli pieśń towarzysząca procesji wejścia, podobnie jak w rycie rzymskim odwołuj się do Iz 61,10, ale również do Ps 30,2, wprowadzając w radosny charakter uroczystości. Jej znaczenie zostaje jeszcze rozwinięte w *Oratio post Gloriam* (MHM II 113), która wychwala Boga za Niepokalane Poczęcie Maryi. Modlitwa ta nie tylko uwielbia Boga, ale również wyjaśnia istotę tajemnicy: zachowanie Maryi od grzechu pierworodnego, aby mogła stać się godnym mieszkaniem dla Syna („Filio dignum habitaculum”). W dalszej części modlitwy wierni proszą o życie w czystości na ziemi i o udział w Bożej obecności w niebie. Prośby te kierowane są za wstawiennictwem Maryi, która jako pierwszy członek Kościoła doświadczyła pełni łaski na ziemi i chwały w niebie.

Pieśń towarzysząca przygotowaniu darów chleba i wina na ołtarzu, czyli *Sacrificium* (MHM II 114), podkreśla zakorzenienie tajemnicy Niepokalanego Poczęcia w historii zbawienia. Jej wypełnienie rozpoczęło się w narodzie wybranym, dlatego tekst mówi o „Córce Syjonu”, która jest błogosławiona we wszystkich namiotach Jakuba, a także jest chwałą Jerozolimy i swojego ludu. Maryja zostaje ukazana jako wypełnienie obietnic mesjańskich, w której dokonuje się przejście od przymierza z Izraelem do wiecznego przymierza w Chrystusie.

Oratio admonitionis (MHM II 114), która zaprasza lud do modlitwy, z jednej strony podkreśla odmienną od Maryi sytuację zgromadzonych wiernych, którzy doświadczenia zniewolenia przez wroga – grzech, z drugiej wskazuje, że wierni

pokładają nadzieję w Bogu, który jest pomocą w ucisku („in tribulatione auxilium”) oraz wypełnieniem zbawienia („nostrae salutis es complementum”).

Ryt hiszpańsko-mozarabski, po serii próśb litanijnych wypowiedzianych przez diakona i wiernych, a przed drugim dyptykiem, przewiduje modlitwę wypraszącą ich przyjęcie, czyli *Alia* (MHM II 114–15). Modlitwa ta jest nasycona elementami teologii ocalenia Maryi oraz odniesieniami do dogmatycznej wypowiedzi Piusa IX, rozpoczynającej się od tych samych słów co bulla papieska *Ineffabilis Deus*. Niewypowiedziany Bóg wybrał Maryję na początku świata, obdarzając Ją już od pierwszych chwil życia łaską, która wyprzedziła porządek natury („gratia anteverteret naturam”). Oracja nawiązuje do Protoewangelii z Rdz 3,15, przyjmując interpretację wprowadzoną przez Wulgatę, że to Maryja miażdży głowę węża („ipsa conteret caput tuum”), a nie Jej potomstwo (Porosło 2024, 654). Motyw ten jest konsekwentnie nazwany „zwycięstwem Dziewicy” („victoria Virginis”), „Jej triumfem i przywilejem” („Mariae triumphus et privilegium”). Jednocześnie modlitwa wyraźnie podkreśla, że zasługa należy do Chrystusa („Christi meritum”).

Post Nomina (MHM II 115), która wieńczy dyptyki, w pewnym sensie rozwija wcześniejszy temat zasługi Chrystusa. Modlitwa ta zwraca się do Niego jako Odwiecznego Syna Bożego, który zachował w Maryi słodycz dobroci i obfitość miłosierdzia („Aeternae Dei Filius, qui beatam Virginem Mariam dulcedine bonitatis et misericordiae abundantia praevenisti”).

Przed obrzędem pokoju, który kończy trzecią część Mszy Świętej, kapłan odmawia modlitwę wypraszącą pokój, czyli *Ad Pacem* (MHM II 116). Zwraca się w niej do Boga, który napełnił Maryję Duchem Świętym, prosząc, aby zgromadzonemu ludowi udzielił prawdziwego pokoju, którym jest On sam.

Illatio (MHM II 116–18), które rozpoczyna modlitwę eucharystyczną, odpowiada rzymskiej prefacji i podobnie zaczyna się dialogiem oraz kończy śpiewem *Sanctus*. Jednak różni się od niej znacząco: podczas gdy prefacja posiada charakterystyczną dla rytu rzymskiego zwięzłość, *Illatio* w pełni ujawnia bujność i poetykę hiszpańsko-mozarabskiej eucharystyki. Rozpoczyna się od podkreślenia wyjątkowej pozycji Maryi pośród potomstwa Adama, nawiązując do ludowej tradycji pozdrowień chrześcijan przekazywanej z pokolenia na pokolenie przez mieszkańców Półwyspu Iberyjskiego: „Ave María Purísima sin pecado concebida” (Porosło 2024, 654–55). Poza ludowym przekazem wiary w tajemnicę Niepokalanego Poczęcia NMP *Illatio* odwołuje się także do dogmatu ogłoszonego przez Pius IX, wskazując, że Niepokalane Poczęcie jest darem wynikającym z miłości i dobroci Boga. Maryja, choć wybrana spośród upadłej ludzkości, wytrwała. Dlatego na zakończenie oracja wymienia liczne tytuły, które podkreślają Jej wolę współpracy w Bożym planie zbawienia. Nazywa ją: „wieczną córką Boga” („semper Dei filia”), „pełną łaski” („gratia plena”), „ustanowioną sprawiedliwością” („iustitia condita”), „ozdobioną cnotami” („virtutibus ornata”), „współczującą w działaniach” („motibus compasita”), „czystą nad Cherubimów i Serafinów” („pura super Cherubim et Seraphim”), „doskonalszą od wszelkiego

stworzenia, tak że nie może zostać stworzony nikt doskonalszy niż Ona” („perfectior denique omni creatora, ut nulla alia melior ipsa possit creari”).

Kolejna modlitwa, która łączy śpiew *Sanctus* z opisem ustanowienia z 1 Kor 11,23–26, to *Post Sanctus* (MHM II 118). W modlitwie tej wierni proszą o uwolnienie od wszelkiej winy przez wstawiennictwo Maryi, która jako pierwsza doświadczyła działania zbawczej mocy męki Chrystusa. Ciało i krew Chrystusa zostały wydane za wszystkich, jednak w przypadku Maryi jest to działanie łaski uprzedzającej, która uchroniła Ją od grzechu pierworodnego. W odniesieniu do reszty potomstwa Adama męka Chrystusa jest źródłem łaski usprawiedliwiającej, która uwalnia od grzechów.

Następna oracja własna uroczystości *Post Pridie* (MHM II 118–19) przywołuje moc Ducha Świętego nad darami eucharystycznymi. Choć nie zawsze jest tak precyzyjna jak rzymskie epiklezy i anamnezy, to w tym konkretnym przypadku wyróżnia się swoją wyjątkowością – nie tylko w stosunku do liturgii zachodnich, ale też wschodnich, z wyjątkiem rytu etiopskiego, w którym można znaleźć unikatową anaforę Świętej Maryi z inwokacjami do Niej skierowanymi (Daoud 2005, 104–21). Jej szczególnym rysem jest bezpośrednie zwrócenie się do Maryi i to Ona staje się głównym punktem odniesienia tej modlitwy. Wierni, uznając swoją niegodność i grzeszność („indigni et peccatores”), proszą przez wstawiennictwo Maryi o to, aby stali się mili Bogu. Modlitwa zawiera błaganie o obmycie z grzechów („abluti a contagione facinorum”), aby po pierwsze, mogli godnie przyjąć Komunię Świętą („sancta libamina digne sumere”), a po drugie, osiągnęli udział w chwale aniołów w królestwie niebieskim („post gloriae Angelorum compotes esse in caelestibus regnis”).

Wyznanie wiary otwiera piątą część Mszy Świętej, czyli obrzędy Komunii Świętej, podczas których odmawiane są trzy ostatnie modlitwy własne uroczystości Niepokalanego Poczęcia NMP: *Ad Orationem Dominicam* (MHM II 119), *Benedictio* (MHM II 119) i *Completuria* (MHM II 120). Pierwsza z nich, zgodnie z nazwą, wprowadza do *Modlitwy Pańskiej*. Oracja ta po raz kolejny wyraża świadomość niegodności zgromadzonych, którzy uznają swoją zależność od Bożej łaski. Duch Święty objawił im tajemnicę Niepokalanego Poczęcia, dlatego proszą o łaskę głębszej wiary w tę tajemnicę.

Benedictio to błogosławieństwo, które poprzedza Komunię Świętą i przygotowuje do jej godnego przyjęcia. Oracja ta rozwija poprzedni wątek, prosząc o oczyszczenie serc z grzechu („sinum nostri cordis emaculet a delicto”), na wzór Maryi, która została zachowana od skażenia grzechem („Matrem suam servavit a corruptelae contagio”). Modlitwa prosi także o zwycięstwo nad zasadzkami diabła („nos victore simus de insidiis diaboli”), naśladując Maryję, która w pierwszej chwili swego istnienia zmiażdżyła głowę węża („in primo animationis instanti caput serpentis contrivit”). Na koniec modlitwa zawiera błaganie o łaskę wyznawania wiary w Niepokalane Poczęcie Maryi („donet nobis Conceptionem beatæ Mariæ Virginis Immaculatam

confiteri”) oraz o nasycenie pełnią błogosławieństwa na wieki („plenitudine beatitudinis satiari in aeternum”).

Completuria, czyli modlitwa końcowa, jest skierowana do wiernych zgromadzonych na uroczystości, którzy ożywili śmiertelne ciała przez Komunię Świętą. Jednocześnie modlitwa ta błogosławi ich i wyraża życzenie, aby teraz zasłużyli na wybawienie od wszelkiego zła, a w przyszłości mogli cieszyć się wieczną radością z Chrystusem bez końca („mereamini per interventum sanctae et gloriosae Dei Genitricis et hic ab omnibus malis eripi, et in futuro cum Christo sine fine iucundari”).

Zakończenie

Historyczny proces formowania się uroczystości Niepokalanego Poczęcia NMP w liturgii rzymskiej jest dłuższy i bardziej złożony niż w hiszpańskiej tradycji liturgicznej. W czasie gdy w świecie liturgii rzymskiej trwała debata teologiczna, w której ważną rolę pełnili franciszkanie i dominikanie oraz uniwersytety i sobory, chrześcijanie hiszpańscy, poza sześcioma parafiami w Toledo, musieli porzucić swój ryt w wyniku procesu ujednolicenia liturgii na Zachodzie. W tekstach święta ku czci Niepokalanego Poczęcia NMP, które zostały wprowadzone późno w rycie hiszpańsko-mozarabskim, wyraźnie widoczne są wpływy tradycji rzymskiej oraz nauczania papieskiego. Przykład ten ilustruje, jak tradycje liturgiczne wzajemnie się przenikają. W tym przypadku ryt rzymski wywarł istotny wpływ na kształtowanie się tekstów święta w mszale hiszpańsko-mozarabskim, szczególnie w zakresie tematów teologicznych obecnych w euchologii, takich jak: przywilej Maryi, uprzedzające działanie łaski zachowującej czy obraz Niewiasty miażdżącej głowę węża.

Wpływ ten jednak nie oznacza prostego zapożyczenia czy mechanicznego dodania elementów z obcej tradycji. Liturgia hiszpańsko-mozarabska przyjęła i zasymilowała te treści, wpisując je w ramy własnej wrażliwości liturgicznej. Tradycja ta, podobnie jak liturgie wschodnie, charakteryzuje się bogatą symboliką i poetyką, która kontrastuje z powściągliwym i bardziej surowym podejściem liturgii rzymskiej. Kwiecisty styl hiszpańsko-mozarabskiej euchologii wyraża się w obrazowych metaforach i rozbudowanych modlitwach, zakorzenionych w tekstach biblijnych oraz w lokalnych zwyczajach chrześcijańskich, które były przekazywane z pokolenia na pokolenie w Hiszpanii. W przypadku święta Niepokalanego Poczęcia NMP można dostrzec fascynującą wymianę wpływów liturgicznych – od Wschodu, przez Rzym, aż do Toledo. Proces ten pokazuje, jak różnorodne tradycje liturgiczne, choć wyrażają z odmiennych kontekstów kulturowych, wzajemnie się ubogacają, jednocześnie ukazując uniwersalność i jedność Kościoła w celebracji tej samej tajemnicy wiary.

Pod względem treści teologicznej w obu tradycjach znajdujemy zasadnicze tematy związane z tajemnicą Niepokalanego Poczęcia NMP. Kluczowym przesłaniem

jest prawda, że Maryja została zachowana od grzechu na zasadzie przywileju wynikającego z Jej wyjątkowej pozycji w realizacji planu zbawienia. Zasluga należy jednak w pełni do Jej Syna i wypływa z misterium paschalnego Chrystusa. W związku z tym Maryja doświadczyła łaski uprzedzającej, podczas gdy wierni mogą otrzymać tę łaskę w formie łaski usprawiedliwiającej. To wspólny trzon prawdy dogmatycznej o Niepokalanym Poczęciu, obecny zarówno w tradycji rzymskiej, jak i hiszpańsko-mozarabskiej. Różnica między nimi wynika z odmiennego rozłożenia akcentów teologicznych. Liturgia hiszpańsko-mozarabska kładzie nacisk na historię zbawienia i szczególną rolę Maryi w tym planie, bogato rozwijając ten wątek przez liczne tytuły. Wyraźniejsze są także odniesienia do Protoewangelii z Rdz 3,15, szczególnie do motywu zwycięstwa Maryi nad wężem. Tradycja rzymska natomiast mocniej akcentuje wymiar oblubieńczy i eklezjalny, zgodnie z którym Maryja jest wizerunkiem, obrazem i wzorem dla wiernych. Kościół jest „niepokalaną i jaśniejącą pięknnością Oblubienicą Chrystusa”, a Maryja najznakomitszym Jego członkiem. To, co w Niej dokonało się przez łaskę, może stać się również udziałem wiernych, zwłaszcza przez przyjęcie Chrystusa do serca w Komunii Świętej, tak jak Maryja przyjęła Go, stając się Jego Matką.

Niniejsza analiza tekstów uroczystości Niepokalanego Poczęcia NMP pozwala stwierdzić, że stanowi ona współczesny przykład wzajemnego oddziaływania tradycji liturgicznych. Mszał hiszpańsko-mozarabski czerpie inspirację z tekstów rzymskich, pochodzących z XV wieku, zarówno obecnych we współczesnym mszale, jak i tych wcześniejszych, rozwijając je w sposób charakterystyczny dla swojej tradycji. Przykład takiego oddziaływania stanowi kolekta autorstwa Nogarolo, wykorzystywana w liturgii rzymskiej, w której nie ma odniesień do Protoewangelii. W rycie hiszpańsko-mozarabskim temat ten został jednak obficie rozwinięty i posługuje się sformułowaniem: „ona zetrze głowę twoją” („ipsa conteret caput tuum”), które jest obecne w tekstach skomponowanych przez de Bustis (Wojtkowski 1954, 111–12). Z jednej strony ukazuje to jedność wiary Kościoła w prawdę o Niepokalanym Poczęciu, a z drugiej podkreśla różnorodność form jej wyrazu w ramach różnych kultur liturgicznych.

Bibliografia

- Augé, Mattias. 2013. *Rok liturgiczny: To sam Chrystus, który trwa w swoim Kościele*. Translated by Krzysztof Stopa. Kraków: Homo Dei.
- Brzeziński, Daniel. 2010. „Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki”: Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego. Toruń: Toruńskie Wydawnictwo Diecezjalne; Pelplin: Bernardinum.
- Calabuig, Ignazio. 1998. „Il culto di Maria in Oriente e in Occidente.” In *Tempo e spazio liturgico*, edited by Anscar J. Chupungco, vol. 5 of *Scientia Liturgica: Manuale di Liturgia*, 324–32. Casale Monferrato: Piemme.

- Daoud, Marcos, ed. 2005. *The Liturgy of the Ethiopian Church*. London: Kegan Paul.
- Ihnat, Kati. 2019. "Orígenes y desarrollo de la fiesta litúrgica de la Virgen María en Iberia." *Anuario de Estudios Medievales* 49 (2): 619–43.
- Ivorra, Adolfo. 2017. *Liturgia hispano-mozárabe*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- Jan Paweł II. 2003. Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*. (= EdE). https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html.
- Jouassard, Georges. 1958. "The Fathers of the Church and the Immaculate Conception." In *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance*, edited by Edward Dennis O'Connor, 51–86. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Jounel, Pierre. 1984. "Il culto di Maria." In *La liturgia e il tempo*, edited by Aimé Georges Martimort, vol. 4 of *La chiesa in preghiera: Introduzione alla Liturgia*, 157–78. Brescia: Queriniana.
- Machalica, Maciej. 2013. "Niepokalane Poczęcie w tradycji pierwszego tysiąclecia Kościoła." *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 20 (1–2): 137–60.
- Missale Hispano-Mozarabicum*. 1994. Vol. 2. Toledo: Conferencia Episcopal Española; Arzobispado de Toledo. (= MHM II).
- Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum Ioannis Pauli pp. II cura recognitum*. 2002. Editio typica tertia. Città del Vaticano: Typis Vaticanis. (= MR).
- Nadolski, Bogusław, ed. 2006. *Leksykon liturgii*. Poznań: Pallottinum.
- Pisarszak, Marian. 2004. "Niepokalane poczęcie NMP w liturgii: Aspekt teologiczny i duchowy." *Salvatoris Mater* 6 (1): 11–51.
- Porosło, Krzysztof. 2024. "Mariology in the Euchology of Advent and Christmas in the Hispanic-Mozarabic Rite." *Verbum Vitae* 42 (3): 643–67. <https://doi.org/10.31743/vv.16924>.
- Roszak, Piotr. 2015. *Mozarabowie i ich liturgia: Chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Sobór Watykański II. 1963. Konstytucja o Liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*. (= KL).
- Sobór Watykański II. 1964. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. (= KK).
- Warren, Frederick Edward, ed. 1883. *The Leofric Missal, as Used in the Cathedral of Exeter During the Episcopate of Its First Bishop, A.D. 1050–1072*. Oxford: Clarendon.
- Wojtkowski, Julian. 1954. "Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny w oficjach brewiarzowych i formularzach mszalnych Leonarda de Nogarolis i Bernardyna de Bustis." *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 7 (3–6): 106–38. <https://doi.org/10.21906/rbl.2532>.
- Wormlad, Francis, ed. 1934. *English Kalendars Befor A.D. 1100*. Henry Bradshaw Society 72. London: Harrison and Sons.



La celebración del Sacramento del Matrimonio en la tradición hispana

The Celebration of the Sacrament of Matrimony in the Hispanic Tradition

JUAN-MIGUEL FERRER GREDESCHE 

Instituto Superior de Estudios Teológicos "San Ildefonso", Toledo, patrimonio2@catedralprimada.es

Resumen: El presente trabajo pretende ofrecer una visión diacrónica de la celebración del Matrimonio en el territorio de la antigua Hispania romana, coincidente con la Península Ibérica. Desde la época prerromana hasta nuestros días, insistiendo, particularmente, en la evolución de dichos ritos desde la cristianización hasta los rituales hoy vigentes. Poniendo el acento en el origen, formación-codificación y pervivencia de la tradición propia del hoy conocido como Rito hispano-mozárabe. Como se puede ver por los títulos del presente trabajo, se ha seguido una consideración cronológica del desarrollo de la institución matrimonial en el territorio de la Península Ibérica. A la vez que, siempre que ha sido posible, se han realizado algunas comparaciones sincrónicas entre el rito romano y el hispano mozárabe. La metodología ha combinado la referencia a estudios especializados, por lo que se refiere a la tradición del Matrimonio en los pueblos de la Hispania prerromana y romana; y para lo que se refiere a todo el periodo cristiano, el recurso directo a las sucesivas fuentes litúrgicas, sin dejar de hacer referencia a algunos estudios especializados sobre este periodo. Hemos constatado la importancia de los ritos romano-paganos y el proceso de inculturación cristiana con relación a ellos y su mantenimiento, aún dentro de la liturgia romana, hasta nuestros días. Podemos constatar la convicción de estos ritos y textos con respecto al origen en la creación del Matrimonio y su continuidad y perfeccionamiento al elevarlo Cristo a la condición de sacramento, apareciendo éste profundamente fundado en lo teológico e implicando a la comunidad eclesial en su conjunto. Al mismo tiempo destaca la insistencia en la común dignidad entre el esposo y la esposa dentro del Matrimonio.

Palabras clave: matrimonio, rito hispano-mozárabe, *Liber Ordinum*, ritual del matrimonio

Abstract: This paper aims to offer a diachronic view of the celebration of Marriage in the territory of ancient Roman Hispania, coinciding with the Iberian Peninsula. From pre-Roman times to the present day, focusing, in particular, on the evolution of these rites from Christianization to the rituals in force today. Emphasizing the origin, formation/codification and survival of the tradition of what is now known as the Hispano-Mozarabic Rite. As can be seen from the chapter titles of this work, a chronological analysis of the development of the institution of marriage in the territory of the Iberian Peninsula has been followed. At the same time, whenever possible, some synchronous comparisons have been made between the Roman rite and the Hispano-Mozarabic rite. The methodology combines reference to specialized studies, with regard to the tradition of marriage in the peoples of pre-Roman and Roman Hispania; and for the entire Christian period, direct recourse to successive liturgical sources, without forgetting reference to some specialized studies on this period. Particular note is taken of the importance of the Roman-pagan rites and the process of Christian inculturation involving them and their maintenance, even within the Roman liturgy, to the present day. Thus confirmed is the conviction implied in these rites and texts concerning the origin of matrimony in the creation and its continuity and perfection when Christ raised it to the status of a sacrament, which appears to be deeply grounded in theology and involving the ecclesial community as a whole. At the same time, the insistence on the acknowledgement of common dignity between husband and wife within marriage stands out.

Keywords: Marriage, Hispanic-Mozarabic Rite, *Liber Ordinum*, ritual of marriage

1. Ritualidad en el Matrimonio cristiano, a modo de introducción

Es sabido que los cristianos mantuvieron, en todo lo que no fuese explícitamente contrario a su nueva fe, los usos y costumbres de su tierra a la hora de contraer matrimonio (cf. *EP* 202). La comunidad velaba (o en su momento la familia, si esta era ya plenamente cristiana) sobre la elección de los candidatos a un futuro matrimonio y cuidaba su acompañamiento hasta que éste se culminase con los oportunos ritos o ceremonias propios de cada lugar. De este modo, señalaban el origen divino y creacional de esta institución (Gn 1,27–28; 2,24) y velaban por observar los rasgos esenciales de este “matrimonio natural”, necesitado, por la presencia del pecado desde la caída de nuestros “primeros padres”, de Redención por parte de Cristo (Mt 19,8–9 y par.; *CEC* 1612–17): (a) entre un varón y una mujer; (b) hasta que la muerte los separe; (c) abierto a la vida y como ayuda a fin último de los esposos como seres humanos y como cristianos (*CEC* 1601). Del mismo modo, tras la celebración de la alianza, el matrimonio era presentado a la comunidad en el marco de una Eucaristía dominical y bendecido por el Ministro de Cristo que presidía dicha Eucaristía. La comunión eucarística de los esposos, por primera vez como tales, culminaba esta celebración. La participación de los esposos en la Eucaristía comunitaria expresaba y cumplía la integración, como matrimonio, en la vida de la Iglesia y les aseguraba, en todo momento, la ayuda y acompañamiento de la entera comunidad, en especial de sus Pastores¹. La recepción del Sacramento, sellaba y aseguraba su amor conyugal, así como la solemne Bendición nupcial manifestaba la condición sacramental de su unión y la efusión de las correspondientes gracias (*CEC* 1603–5, 1641–42).

Este respeto de los usos y costumbres “rituales” propios de cada lugar ha hecho que en la celebración del Matrimonio sea donde más se aprecian las diversidades rituales de la liturgia, su capacidad de inculturar y de expresar en múltiples registros o tonalidades la fe común. Desde época apostólica el Matrimonio se celebra en dos momentos, uno más familiar, con más presencia de usos propios de cada cultura (alianza nupcial entre los cónyuges) y otro, más eclesial, normalmente más vinculado a la celebración eucarística (la Bendición nupcial). La primera parte es la que ha conservado, aún hoy, más elementos de diversidad. La segunda ha seguido la diversidad de tradiciones rituales que, por lo que se refiere a la liturgia se han conservado en la Iglesia, con las características propias de la eucología y ritualidad de las diversas familias litúrgicas, que legítimamente se han formado y conservado en la Iglesia católica.

¹ Esta convicción de la relación existente entre la Eucaristía dominical comunitaria y el reconocimiento por parte de la Iglesia de la unión matrimonial entre los esposos cristianos como sacramento, nos lleva a pensar que la Eucaristía dominical fue el primer espacio que acogió el nacimiento de una singular bendición y otros ritos específicamente propios del Matrimonio cristiano (cf. *EP* 202–5). No obstante, también estamos muy inclinados a pensar que, en un segundo momento, desarrollándose los ritos matrimoniales cristianos y su eucología, la celebración caminó al sábado, y terminó separándose de la misma celebración de la Misa.

El objeto de este sencillo estudio es presentar cómo en la celebración del Matrimonio se han conservado a lo largo de los siglos una serie de usos hispanos que han pervivido en la tradición litúrgica en que nacieron (Rito Hispano-Mozárabe) e incluso, como usos propios reconocidos, dentro de la liturgia del Rito Romano, una vez que éste se instaura en las diócesis de la antigua Hispania romana, como forma ordinaria de vivir y celebrar la fe común (Marca Hispana carolingia, muy poco a poco, a partir del siglo IX, demás zonas, a partir del final del siglo XI: Aragón 1070, Castilla/León 1080, en el resto, según avanza la reconquista).

2. Primeros testimonios sobre el Matrimonio en la Hispania romana

2.1. Entre los pobladores de origen prerromano

La Iberia prerromana estaba ocupada por toda una serie de pueblos que a partir de la edad del bronce (3300 a. C.–1200 a. C.) van tomando una fisonomía más clara y van ocupando territorios más delimitados. Para aportar algunos datos sobre el modo en que comprendieron el sentido del matrimonio y de la familia nos remitiremos a la obra sintética de don Carlos Díaz Sánchez, *Vida cotidiana de la Iberia prerromana, costumbres, cultura y tradiciones* (IPR 71–117).

Los Tartessos son los primeros en ofrecer sus testimonios ocupando el valle del Guadalquivir e incluso parte de Badajoz, del Algarbe portugués y algunos puntos del valle del Tajo hacia su desembocadura.

Siguen los pueblos Íberos y Celtíberos, que se extendieron desde Soria, Zaragoza, Teruel, Burgos, parte de La Rioja, Guadalajara, el oriente de Cuenca, es decir, las mesetas, oriental y, en parte, central.

Los Carpetanos y Vetones, por su parte, ocuparon las mesetas, occidental y, en parte, la central. Los Vetones entre el Duero y el Tajo y los Carpetanos por lo que hoy son las provincias de Madrid, Toledo, Guadalajara, Cuenca y parece ser que incluso Ciudad Real.

Los Vacceos se instalaron por León, Valladolid, Palencia, Burgos, Salamanca y Zamora.

Y, finalmente, los diversos pueblos del Noroeste, de sustrato claramente céltico, que se extendieron por lo que hoy conocemos como Galicia, Asturias, Cantabria y parte del País Vasco. Junto a estos estaban los Pueblos lusitanos, entre Galicia, Extremadura y la zona sur de Portugal, teniendo por eje el último tramo del río Duero.

De la concepción del matrimonio en estos pueblos, apenas tenemos datos y menos de sus ritos para la celebración. La mayoría parece que tendieron a concepciones de la sociedad y la familia de corte patriarcal, aunque parece que, por diversos motivos, en la cornisa norte cantábrica, pudieron pervivir formas de sociedad

matriarcal, más primitivas, por más tiempo (cf. Blázquez Martínez 1987, 20–21). En el origen de muchas de estas culturas tribales, que evolucionan hacia realidades más complejas. La familia se entiende en un sentido largo, agrupando en una misma casa a un amplio grupo humano bajo la autoridad de un jefe. Estos grupos familiares, progresivamente, tienden a reforzar su posición con alianzas con otras familias del entorno o migrantes al mismo. Esto muchas veces se hace entregando hijas e hijos en matrimonio. Lo que da gran importancia a los acuerdos matrimoniales y a las dotes para crear redes clientelares que llegaron a tener gran relevancia para algunos de estos pueblos (cf. IPR 89).

Merece la pena señalar que el elemento *religioso y sacerdotal* va tomando fuerza en estos pueblos en origen guerreros o guerreros y campesinos. Entre los Tartessos la autoridad del *paterfamilias* se va sacralizando (cf. IPR 78), en muchas casas de los Celtíberos y Vacceos parece contaban con un espacio dedicado a santuario doméstico (cf. IPR 90, 102) y entre los Vetones todo apunta a una autoridad o grupo sacerdotal que cobra cada vez más poder frente a la jerarquía militar que dominaba la vida social (cf. IPR 110–11).

Pero el suceso que más afectó a la mayoría de estos pueblos y marcó su evolución posterior fue la llegada y establecimiento de los Romanos en lo que era la península Ibérica. En el año 218 a. C. se hacen con el puerto de Ampurias (Empúries), Gerona, poco a poco se harán con toda la Península y permanecerán en ella siete siglos, como gobernantes. La romanización fue un proceso largo, pero muy capilar. Y también marcó los usos y costumbres matrimoniales que existían.

2.2. Entre los Romanos

Los Romanos (cf. UR 126–65) traen su ley y sus costumbres y estas van calando entre los diversos pueblos de la península Ibérica con el paso de los siglos. Para los Romanos el fin del matrimonio era la procreación, al servicio de la familia o estirpe y de la sociedad romana en su conjunto. Se trata de un matrimonio monógamo y marcado por la autoridad del esposo varón, llamado a ser el jefe de familia.

Los Romanos reclamaban cuatro condiciones para reconocer un matrimonio como válido: (1) haber alcanzado ya la pubertad; (2) el consentimiento de los esposos; (3) el acuerdo del Cabeza de familia; y el vivir juntos o “*connubium*”.

Como en muchas culturas tradicionales, se ve que el matrimonio no era solo una cuestión de los esposos, sino que estos, de cara al matrimonio, eran considerados como miembros de una familia y de una sociedad y esto implicaba derechos y responsabilidades reales en los individuos.

En buena medida estas “hipotecas” familiares/sociales a las libertades individuales de los esposos permiten comprender la importancia que los Romanos van a dar a la institución de los Esponsales de cara al Matrimonio. Los dichos esponsales precedían a la boda y eran promesa firme de llegar a ella. No requerían la presencia

física de los prometidos, pero sí que constase su acuerdo o consentimiento. La edad no estaba definida, pero no debía anteponerse a los siete años de la edad de los contrayentes (esto estaba íntimamente unido a la capacidad para discernir y expresar un verdadero consentimiento).

La ritualidad de los esponsales requería que el novio enviase a la novia una cantidad de plata, un anillo, de hierro o de oro, con una gema (que ella colocaría en su dedo anular; queda claro que este no es el “anillo nupcial” sino el de “pedida”), este conjunto de dones del futuro esposo a la futura esposa se llamaba *arra* (o “arras”, prenda). La novia, con esta ocasión recibía regalos y se celebraba una comida familiar.

El Matrimonio podía, por su parte, recibir diversas formas: (1) *Ad manus*, típico de los “ciudadanos” romanos, implica estar en las manos de un jefe de familia, para la mujer implica un cambio de adscripción familiar. Este tipo de Matrimonio puede revestir tres formas o variantes, a su vez; (a) el *usus* (posesión ininterrumpida de la mujer por un año); (b) la *conferratio*, con presencia del *flamen Diales* (sacerdote mayor de Júpiter) y del Pontífice, era el matrimonio religioso romano propiamente dicho, era prácticamente un Matrimonio indisoluble; (c) la *coemptio*, era un contrato de compra/venta de la mujer entre los jefes de familia, que se fue haciendo cada vez más simbólico. Entre los patricios solía ir unido a la *conferratio*. Los plebeyos con derecho a practicar el *commercium* solían casarse por “competió” o por “usus”. (2) El otro gran tipo de Matrimonio era el *sine manu*, se trataba de una forma de “unión de hecho”, se unían las voluntades para tener hijos en común, pero sin unir o comprometer a los respectivos linajes. Aquí no intervenía autoridad ni religiosa ni social alguna, ni siquiera acompaña un documento contractual ni un rito externo es obligatorio. Si tenía que probarse esta convivencia continuada se recurría al testimonio de vecinos, amigos o familiares.

¿Cuáles eran las ceremonias propias de la boda? La conformidad se expresaba por medio del “pacto” y la “ductio” (conducción de la esposa a casa del esposo), todo esto con gran pompa y fiesta.

Elección del día de la boda

Antes de esa conducción, en el caso de las vírgenes (no en las segundas nupcias tras viudedad u otra legítima causa), tras consultar a los “augurios” y, si estimase necesario, los “auspicios”, para elegir bien el día.

La víspera

La novia se vestía de blanco, con túnica talar ceñida por un cinturón, se la tocaba, con una cofia amarilla, y así se acostaba la víspera a la espera del día de la boda.

El día de la boda

El día de la boda la casa de la novia tenía que estar preciosamente adornada, entre los patricios se abrían los armarios que contenían las imágenes y reliquias de los

antepasados para que también ellos participasen en la celebración (otro signo evidente de la implicación “familiar” en el matrimonio).

Para el día de la boda la novia llevaba el pelo trenzado en torno a seis cintas y cubierto por un “velo” grande blanco (anaranjado o azafranado), que podía incluso cubrir su rostro.

El padre ofrecía un “sacrificio” para que los auspicios consultasen el parecer de los dioses, si éste era favorable se iniciaba la celebración.

Ante testigos y en presencia de la *pronuba* (mujer casada con experiencia) que unía las manos derechas² de los contrayentes, una sobre otra, los novios se entregaban el uno al otro. Entre ellos un niño sostiene una antorcha (que representa al dios Himeo), junto al marido se sitúa el llamado *paranynphus*. Un *auspex nuptiarum* (augur para las bodas) eleva preces a los dioses (Júpiter, Juno, Venus, Diana y Fides). Los esposos ofrecen un “sacrificio” (un buey o un cerdo) entre las aclamaciones de todos los invitados (*feliciter!*).

Si el Matrimonio era celebrado del modo propiamente religioso, “cofarreatio”, estaban presentes el “Pontífice” y el “flamen Diales”. Tras ofrecer los esposos su “sacrificio”, se sentaban, con la cabeza cubierta, en dos sillas contiguas, sobre las que se extendía la piel de la víctima que habían ofrecido, tras lo cual se levantaban y daban una “vuelta al altar” y “comían una torta de pan de trigo”.

Por el contrario, si se trataba de un Matrimonio por “coemptio”, no se hacían los ritos que hemos descrito para la “conferreatio”, pero a los testigos que acompañaban el contrato se unía en este caso el llamado *libripens* con una “balanza” donde se echaba el precio de la novia.

Terminados los ritos precedentes, seguida una forma u otra, se celebraba en casa de la esposa la cena de bodas, un auténtico banquete.

Al terminar la cena, ya entrada la noche, se organizaba el cortejo a casa del esposo.

Al llegar de noche a casa del esposo

El esposo entregaba a su mujer un recipiente con aceite: ésta, antes de entrar, ungía los goznes de la puerta. El esposo la daba también un ovillo o copo de lana, en recuerdo de las tareas de la mujer en el hogar.

El marido y la mujer mantenían un diálogo ritual a la puerta de casa iniciado por la pregunta del esposo: “¿quién eres tu?”, a la que ella respondía reconociéndose ya familia suya.

Los acompañantes levantaban a la esposa en volandas para que atravesase el umbral de la casa sin pisarlo.

El esposo la recibía dentro ofreciéndola agua y fuego.

² Ver la nota 239 de UR 140: señala que este rito era común a judíos (To 7,15), griegos y romanos y pasó también a los cristianos.

La *pronuba* llevaba a la esposa ante el altar, frente a la entrada de la casa, dedicado a los dioses de la casa (*lectus gentalis*), allí la esposa realizaba las preces establecidas. Se hacían otros ritos pidiendo la fecundidad de la esposa e invocando a los Lares.

Ya disuelto el cortejo la *pronuba* llevaba a los esposos a la cámara nupcial.

El día después de la boda

Al día siguiente, la esposa, vestida de matrona, hacía una ofrenda Lares y Penates de su nueva familia. El marido, por su parte, realizaba algunos regalos a su nueva esposa.

Toda la celebración terminaba con un nuevo banquete, esta vez en la casa familiar del esposo, al que solo asistían los íntimos (los *reposita*) de cada familia.

3. El Matrimonio celebrado en la liturgia Hispana, su evolución

3.1. Cuestiones previas

Llegados a este punto nos toca ver el influjo de la llegada del cristianismo y su modo de renovar la manera de celebrar y vivir el matrimonio en las regiones de la antigua Hispania romana, en medio de los diversos pueblos que las habitaban, tal y como hemos visto en el apartado precedente.

Por el libro de los Hechos de los Apóstoles y las diversas cartas apostólicas tenemos una cierta información de lo que fue la vida y expansión de las primeras comunidades cristianas, así como y de las primeras formas sus ritos litúrgicos. También hemos de reconocer que en estas fuentes apenas nada se nos dice sobre el Matrimonio, pues como ya lo indiqué en nuestra introducción los cristianos siguieron casándose según las costumbres de su tierra, excluyendo solo lo que fuese estrictamente incompatible con su fe cristiana. Eso sí, los nuevos esposos eran presentados a la Iglesia como esposos cristianos y ésta rezaba por ellos y sus Pastores los bendecían.

La estructura de lo que luego serán los siete sacramentos se define entre el acontecimiento de Pentecostés y la época del Apocalipsis y de escritos como la *Didajé*. El primer siglo cristiano coincide con una rápida expansión del cristianismo aprovechando las rutas militares y comerciales del mundo romano y helenístico, así como, en un primer momento, la presencia en muchos lugares de comunidades judías de la diáspora. Los Pastores cristianos, sean misioneros itinerantes, sean los que van formando la jerarquía local estable, aprenden de memoria la estructura de los ritos litúrgicos, los salmos y escritos proféticos del Antiguo Testamento y los incipientes escritos cristianos, e improvisan las concretas oraciones que alzan al Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo. Poco a poco, algunos de estos formularios litúrgicos, como los escritos de Nuevo Testamento se van poniendo aquí y allá por escrito y compartiendo entre las Iglesias locales. Esta liturgia apostólica o de tiempos de persecución, se

mantiene sin grandes cambios hasta el final del siglo IV y la oficialización del cristianismo como religión del Imperio Romano.

No creo que se pueda hablar de diversas “liturgias” antes de este siglo V. Sabemos que han llegado hasta nosotros diversas recopilaciones de textos litúrgicos como la Tradición Apostólica, de origen siriaco, aunque muy conocida y difundida en Roma y su área de influencia, o el *Euchologion* de Serapión de Tmuis, de origen alejandrino. Se unen a estas recopilaciones muy diversos escritos con citas de textos litúrgicos o con oraciones mayores usadas en las celebraciones aquí o allá, pero no poseyendo ninguno de ellos el sentido o función de libros litúrgicos.

A lo largo del siglo IV, tenemos constancia de la celebración en la Hispania romana de dos concilios (de carácter amplio, los podemos llamar “nacionales”): al comienzo del siglo el de Elvira (junto a la actual Granada), en el 380 el de Zaragoza y al inicio del siglo V el de Toledo (unido en buena parte por su temática al de Zaragoza). Sorprende la fecha de Elvira, en medio de la llamada persecución de Diocleciano, pero refleja muy bien el cristianismo de la época, ya muy implantado en la sociedad pese a las persecuciones intermitentes que sufría. Tanto Zaragoza como Toledo son dos concilios contra el priscilianismo y su expansión por la península Ibérica. Tal vez merece la pena que digamos una palabra sobre esta doctrina y su mentor: Prisciliano.

Prisciliano, su vida y su muerte, se ven envueltos en una penumbra por la falta de datos para cerrar entorno a él y sus enseñanzas un relato histórico completo. Lo esencial es que tanto él como los principales líderes de su grupo fueron radicales, fieles a sus ideas y buenos comunicadores. Gozaron entre muchos de prestigio moral, cosa que no compartían muchos jerarcas políticos e incluso eclesiales de su tiempo. Esto puede explicar su rápida expansión. Por lo que conocemos a partir de los concilios que los condenan incurrieron en posiciones de “elitismo espiritual” lo que les llevaba a romper con la tradición, a no valorar la autoridad de los Obispos ajenos al movimiento y a desertar de las celebraciones litúrgicas comunitarias, dando preferencia a sus encuentros propios donde hombres y mujeres laicos comentaban y discutían en torno a la Escritura.

Lo cierto es que los concilios condenan su abandono de la vida litúrgica comunitaria y sus excesos ascéticos, pero será el Imperio romano el que vea en Prisciliano un peligro para su estabilidad religiosa y social. El emperador Máximo (hispanorromano, Emperador de occidente desde 383 a 388), desde Tréveris, en el 385 condena a muerte a Prisciliano y manda perseguir a sus discípulos. San Martín de Tours, san Ambrosio de Milán y otros Obispos juzgaron esta medida imperial excesiva. Los cristianos de esa época no estaban acostumbrados a aplicar la pena de muerte a sus disidentes internos.

Es difícil saber qué pensaba exactamente Prisciliano y qué practicaban sus seguidores, pero todo apunta a un fenómeno de crisis de ser miembros de una Iglesia perseguida, todos recordaban la última gran persecución, conocida como de

Diocleciano (Emperador del 284 al 305), e incluso, tras Constantino (Emperador del 306 al 337), la intentona de restaurar el vigor del Paganismo bajo Juliano (361–363), y se les hacía muy extraña la situación de ser la “Religión oficial” del Imperio que hasta entonces les había perseguido (viendo ahora en la Iglesia a muchos jerarcas del mismo), como ocurrió desde las decisiones del emperador Teodosio (Emperador de origen hispanorromano, de Occidente y Oriente, desde 379 hasta el 395). Este choque pudo favorecer su aislamiento y las incomprensiones de los otros facilitaron su apertura a muchas ideas rechazadas por la Iglesia “oficial”. Lo cierto es que los historiadores suelen coincidir en sus tendencias docetas y nósticas. Doscientos años tras la muerte de Prisciliano aún coleaban algunas de sus enseñanzas o tendencias interpretativas sobre el cristianismo.

No podemos asegurarlo plenamente, pero pudo, muy posiblemente, darse entre los seguidores de Prisciliano y sus formas de ser cristianos un cierto menosprecio por el matrimonio y la sexualidad humana. Tendencias que en ocasiones rebrotaron en los ambientes ascéticos hispanos, siglos más tarde. También esto pudo impulsar entre los católicos el deseo de reafirmar la bondad y sacramentalidad del Matrimonio.

Poco después de la muerte de Prisciliano empieza a tomar fuerza un proceso de organización de la Iglesia dentro de las estructuras del Imperio romano, oficialmente cristiano, ahora. El siglo V es el siglo, en occidente, del hundimiento del Imperio romano, que va dando lugar a los nuevos reinos nacionales de los diversos pueblos que ocupan el territorio y el espacio estatal del antiguo Imperio. En lo eclesial surgen, ya desde tiempos de Constantino, grandes controversias doctrinales que trataron de superarse por medio de los *concilios*, destacando por su importancia en oriente y occidente los de Nicea I (325), Constantinopla I (381), Éfeso (431), Calcedonia (451) y Constantinopla II (553).

Estas fluctuaciones y disputas doctrinales favorecieron la voluntad de poner las fórmulas litúrgicas en “libros” que les darían fijeza y garantía de ortodoxia a las celebraciones (san Agustín). Los diversos espacios culturales, históricos y políticos de la cristiandad se agruparon en torno a sus principales sedes cuyos Padres compusieron libros litúrgicos y favorecieron la Liturgia como elemento modelador y conservador de la fe de sus comunidades (famoso se hizo el axioma “*lex orandi, lex credendi*” de un discípulo de Agustín, Próspero de Aquitania [390–455]), a la vez que dieron cada vez más forma a su doctrina, moral y espiritualidad, con la ayuda de concilios nacionales y provinciales, que aplicaban los concilios ecuménicos o, siguiendo su modelo, prestaban el servicio de dar forma a los diversos modos de vivir el cristianismo en comunión y diversidad. Un modelo que marca el periodo que va desde el siglo V al X en occidente y que pervive hasta nuestros días en oriente: las Iglesias rituales.

3.2. Formación de la Liturgia Hispana

El cristianismo hispano se mueve, desde su origen, entre el vínculo con Roma y sus territorios de las Galias, especialmente los del sur, y el norte de África, singularmente con Cartago y su área de influencia. La influencia del norte de África prevalece en los primeros momentos, especialmente en la Bética y la Lusitana, pero con el paso del tiempo y el establecimiento de los Visigodos en Hispania, el vínculo con la Narbonense, y con Roma se hace más fuerte.

Las primeras bases de la Liturgia hispana cuentan una gran afinidad con las liturgias del sur de las Galias. A mediados del siglo V los Visigodos (arrianos, no católicos) pasaron a controlar, desde Tolosa, la mayor parte de la Península Ibérica (476). Los Francos, que desde su conversión al catolicismo no paraban de tomar fuerza, empujan a los Visigodos y tras la batalla de Vouillé (507) les arrojan de gran parte de sus posesiones de las Galias, conservando solamente la Narbonense, y se ven obligados a trasladar su capital a Toledo (probablemente en el reinado de Atanagildo, 555–567).

Todo esto frenó la celebración de concilios en los territorios ahora visigodos y el desarrollo de la Iglesia hispana y su Liturgia. Por estos mismos años se ve Hispania, como Italia, implicada en el proyecto del emperador bizantino Justiniano de volver a recuperar y unir los territorios del antiguo Imperio romano de occidente a los de oriente. En el año 552 los Bizantinos conquistan Cartagena y se hacen con el control de una amplia zona de territorio hispano hasta Tánger (e incluso más allá), con regocijo de muchos hispanorromanos católicos. Esta situación dura hasta que Cartagena es destruida por los Visigodos, ya católicos, en el 620 y, en torno al 624, caen también los últimos reductos bizantinos en la Península. Durante este, casi un siglo, de presencia bizantina en Hispania los católicos hispanos podrán conocer el cristianismo bizantino y su Liturgia en pleno momento de su codificación y primer esplendor, mientras ellos están inmersos en este mismo proceso de “ritualización” (construcción de una Iglesia Ritual, en la Comunión católica).

Pero hemos de centrarnos en la estructuración del Rito del Matrimonio en la tradición litúrgica Hispana. Como señala el profesor Jean Évenou (*EP* 205–8) tanto en Roma como en la Galia y los países celtas o en Hispania los ritos propiamente cristianos del Matrimonio y sus principales plegarias de bendición no se fijan y estructuran hasta a partir del siglo V. San Isidoro de Sevilla (560–636) comenta ampliamente usos, costumbres y ritos cristianos en torno al Matrimonio que tienen su origen en las disposiciones del Concilio de Elvira sobre el Matrimonio. Usos, legislación y ritos que se fijan a lo largo de los siglos IV y V y que, ya establecidos, son comentados por san Isidoro a finales del siglo VI y principios del VII, como algo ya establecido y conocido por sus lectores, que él profundiza. A través de él tenemos los primeros testimonios documentales sobre el Matrimonio en la tradición Hispana, como muestra el amplio estudio recogido por el profesor Justo Fernández Alonso (*CP* cap. 8, 417–34).

Probablemente, tras Elvira, el siglo IV sirvió para fijar una doctrina y una praxis cristiana en torno al matrimonio, evitando el contraer nupcias con paganos o judíos y fijando la relación “familiar” de los cristianos con la comunidad eclesial en la que el Obispo, y a partir del siglo V poco a poco los presbíteros, ejercen la autoridad de cabezas de familia, junto a los padres biológicos. La presencia visigoda arriana, a lo largo de la segunda mitad del siglo V y hasta bien avanzado el VI, retrasa toda la estructuración litúrgica hispana, que retoma su andadura a partir del reinado y la conversión del rey Recaredo (rey desde 586 a 601) y con el impulso de los Concilios (III de Toledo, año 589; IV de Toledo, año 633).

3.3. El antiguo rito hispano del Matrimonio

Como ya hemos indicado será san Isidoro de Sevilla quien nos ofrezca la síntesis de la doctrina teológica y canónica sobre el Matrimonio, así como de su celebración litúrgica, desde el Concilio de Elvira (inicio siglo IV) y la vida del propio san Isidoro (paso del siglo VI al VII). Por lo que se refiere a la ritualidad del sacramento destaca la importancia dada a los esponsales, como ocurría entre los romanos, pero insistiendo en la libertad e igualdad de dignidad de los dos contrayentes a la hora de expresar su consentimiento de cara al Matrimonio. Veamos el desarrollo de estos ritos según nuestro Santo y el escritor romano Siricio (cf. *CP* cap. 8, 425).

3.3.1. Ritualidad en los esponsales

Los esponsales se realizan en torno a dos ritos: la *velatio* (velación) y la bendición, que ahora imparte el sacerdote, pero todo adquiere valor moral y jurídico cuando los prometidos se ofrecen el *annulus fidei* y las *arras*. Lo que muestra una continuidad bastante grande con los arraigados usos romanos, que ya presentamos anteriormente.

En el *Liber Ordinum sacerdotalis*³ se indica que los *nubentibus* entregan los anillos al sacerdote, que los coloca en un recipiente (*fiala*) y los cubre con un paño (*faciale*), y así pronuncia la Bendición (LOS for. 167–68). Tras la Bendición se rezaba el *Pater-noster* (LOS for. 168). Tras el *Padrenuestro*, el sacerdote, bendice las *arras* (LOS for. 169, 169b). A diferencia de los usos romano-paganos ambos novios se ponen los anillos, primero él a ella, luego ella a él y le da el beso (*obsculo pacis*) que sella el compromiso. El beso y su valor de “signo de compromiso” se introdujo ya en el siglo III en los usos romano-paganos, aquí lo vemos recogido y cristianizado, incluso en su nombre, “beso de paz” (*EP* 203)⁴.

³ También recoge curiosamente el *LOE*, en un añadido de su mismo recopilador, los ritos relacionados con el Matrimonio, con algunas diferencias respecto al “sacerdotal” (*LOE* 164 [for. 330; 319, for. 1047–49; 319–24, for. 1050–69]).

⁴ Estos ritos son también descritos y explicados por el profesor Évenou, un tanto desordenadamente a mi juicio, hablando de la bendición “en o del lecho matrimonial” mezclando fuentes hispanas y no hispanas, hablando del Matrimonio y luego de los Esponsales (*EP* 208).

En el *Liber Ordinum episcopalis* el rito de los Esponsales se comienza con un rito “Ad vesperum” con una oración que no está completa y que termina con el rezo del *Padrenuestro* (LOE 319) y, a continuación (LOE 320), sigue una Bendición. Inmediatamente se presenta el “Ordo arrarum”, con una rúbrica semejante a la del LOS (for. 167) y una misma Oración “Domine Deus omnipotens [...]”, pero ésta no culmina con el *Padrenuestro*, sino que sigue una “Benedictio” (LOE for. 1054), con la que concluye el rito de los esponsales. Es probable que aquí los esponsales estén ocupando un espacio en las “visperas”, o primera parte de los Ritos del Matrimonio. Pero puede que LOE ofrezca una recopilación de ritos y fórmulas para el Matrimonio cristiano sin un orden cronológico preciso. Lo que es evidente es que representa una tradición o fase de desarrollo de los ritos diversa a la recogida el LOS⁵.

3.3.2. Celebración del Matrimonio

Elección del día del Matrimonio

Es evidente que la fecha no se dejaría al azar, pero evidentemente ya no la determinarían los augures paganos, sino la atención a los nuevos ciclos litúrgicos cristianos, evitando la Cuaresma y posiblemente los otros tiempos penitenciales. Y dado que, como veremos, los ritos matrimoniales terminan conllevando unos textos litúrgicos propios, tanto en la Liturgia de las Horas como en la Misa, esto me inclina a pensar que se evitaban las grandes solemnidades del año litúrgico y posiblemente el mismo Domingo, pese a la lectura de las fuentes que hace el profesor Fernández Alonso. Lo cierto es que, como recuerda nuestro Autor, no se sabe el tiempo que podía pasar entre la celebración de los “esponsales” y el día de la “boda”, ni cómo se fijaba éste (CP cap. 8, 426).

La víspera del día de la boda

Don Justo infiere de las fuentes que la celebración, como se inicia en “sábado”, se celebraría al día siguiente, el Domingo. Pero creo que puede que las cosas no sucediesen así⁶. Creo que hay que tener presente que, una cosa son las “Visperas

⁵ Sobre el manuscrito S3 observa José Janini que tiene un “EXPLICIT” que indica que lo copió un presbítero llamado Juan en el año 1039 y debió seguir usándose en alguna pequeña parroquia de las comarcas del monasterio de Silos aún más allá del año 1080, el de la supresión del Rito por el Concilio de Burgos. Parece que entra en el archivo del monasterio de Silos y deja de usarse a lo largo del siglo XIII (LOS 14–15). Es cierto que, pese a esto Mundó y Gros creen que se trata de una copia silense posterior, del siglo XI o XII, para uso de una parroquia cercana a Silos. Esto no implica que los ritos y fórmulas copiados no sean de época anterior. Por lo que se refiere al código S4 Janini señala rotundamente que lo escribió en Albelda el presbítero Bartolomé, a petición de abad de Laturce (La Rioja) Domingo, en el año 1052. Llega a Silos en el siglo XIII, como el anterior, cuando ya deja seguro de emplearse o lleva un tiempo sin emplearse (LOE 23). Ni las pequeñas diferencias cronológicas, entre los dos manuscritos, ni los diferentes lugares de ejecución (Burgos y La Rioja) nos dan pistas suficientes para explicar las diversas tradiciones o fases de desarrollo de las fuentes que pueden estar en el origen de las diferencias entre los modelos de ritos matrimoniales de LOS y LOE.

⁶ El origen de la posición de don Fernández Alonso lo vemos siguiendo los ritos matrimoniales tal y como los presenta el LOE 319 (for. 1047–49) donde se indica en la rúbrica introductoria del llamado “Ordo ad

del sábado” (que se celebraban litúrgicamente en la tarde de nuestro viernes) y otra, el resto del sábado, como día que litúrgicamente se celebraba, además, en la madrugada (Oficio Matutino) y hasta la hora de Nona. Queremos decir con esto que las Vísperas del sábado se siguen con el sábado y no con el Domingo. Muy posiblemente la tradición romana de la “víspera de las bodas”, se celebraría mediante las “Vísperas del sábado” y “las bodas” en el sábado.

La Boda

Las bodas, como señala don Fernández Alonso tienen modalidades distintas según se trate de la unión de dos previamente solteros, o si se trata de la unión entre viudo/a y soltero/a, o, finalmente, si se trata de la unión de dos viudos. El modelo *típico* de Matrimonio es el primero, para los otros dos, se ofrecían algunas indicaciones y plegarias específicas. Seguimos pues el formulario típico *La cura pastoral en la España romanovisigoda* (CP cap. 8, 426–27).

Se comenzaba celebrando la Misa, en la que participan los novios. El profesor Fernández Alonso señala, siguiendo las fuentes (cita el *Liber Ordinum*), que, antes de que el diácono despide a la asamblea, los novios se acercan a las cancelas del altar donde los espera el sacerdote. En tiempos de san Isidoro (y con toda probabilidad hasta el siglo X), tras la comunión y el canto de acción de gracias, el sacerdote saludaba y el diácono despedía a la asamblea (más tarde, tras el canto de acción de gracias, sigue la oración completoria y ya después el saludo y la despedida). Lo más

talamum benedicendum” que este rito se hace tradicionalmente *die sabbato hora tertia*. Don Justo, tal vez siguiendo la reproducción del texto en la edición de Férotin, da por hecho que la “bendición del lecho o la cámara nupcial” es el primer rito del Matrimonio y que al hacerse en sábado (la víspera) los ritos matrimoniales se celebraban, al día siguiente, el domingo. Pero en la edición del *LOE* de Janini, tras el título del “ordo ad talamum benedicendum” se inicia otro “ordo”, el de “nubentium” con su primer apartado, “ad vesperum” (*LOE* 319), en el que falta algo en el manuscrito antes de la primera fórmula (la 1050) que se muestra ya empezada. En la Introducción del *LOE* dice, hablando del manuscrito S4, el profesor Janini: “El códice, tal como había sido estructurado al principio, se acababa en el fol. 332, último del cuaderno XLI. El hecho es que allí se copia el colofón. Inmediatamente se añadirían el cuaderno B y los bifolios C y D. Aquí se escribieron fórmulas de los ritos nupciales, aprovechando, como era natural, los espacios en blanco que quedaban al final del cuaderno XLI” (*LOE* 19). Esto nos ayuda a comprender que no podemos tratar estas fuentes como si fuesen un libro litúrgico moderno. Se trata de recopilaciones. De aprovechamiento de formularios. En nuestro caso de una adenda variada de textos que asocia la celebración nupcial, pero recogidos y agrupados uno tras otro, sin que esto signifique una cronología ritual. El profesor Évenou aborda la cuestión de la “bendición del lecho” como algo típico conservado del Matrimonio romano-pagano en las liturgias Célticas, de las Galias y de Hispania, pero no termina de explicar exactamente cómo se insertaba en los ritos matrimoniales (*EP* 205, 207–8), aunque afirma que el siglo XI “a vu transformer en action liturgique la conclusion profane du mariage et l’a placée immédiatement avant la messe, mais à l’extérieur de l’église, *in facie ecclesiae*” (*EP* 214). Pero aquí lo que se aprovecha, como ya antes vemos en la tradición hispana, es la “entrega de la esposa al esposo”, más que la “bendición del lecho”. Sobre la bendición del lecho o cámara nupcial (casi se puede hablar de futura casa) queda claro que se conserva en Hispania la costumbre de bendecirla, pero parece que sin los esposos y cada vez con más independencia de los demás ritos del sacramento del Matrimonio: Esponsales y Boda, ésta con ritos la Víspera y ritos en su Día. No creo, por lo tanto, que la alusión al sábado a la hora tertia, para el rito de la bendición del tálamo nos obligue a pensar que en este tiempo las bodas siempre se celebraban en domingo.

probable es que antes de comulgar los novios, en el lugar en que comulgan los fieles en la Misa, se arrodillan ante el sacerdote y se desarrollan los ritos nupciales.

El sacerdote comienza imponiendo lo que san Isidoro llamará yugo: un paño humeral blanco, decorado con dos bandas longitudinales de color púrpura (rojas) paralelas entre sí, que simboliza la inseparable unión entre los esposos, que se asienta en el mutuo compromiso, robustecido por la bendición divina. El yugo cubre la cabeza de la esposa y los hombros del esposo.

Cubiertos por el yugo el sacerdote pronuncia lo que la rúbrica del *Liber Ordinum*⁷ denomina *has III oraciones* (LOS 87 [for. 171]). Se trata de tres fórmulas litúrgicas (LOS 172–74). La primera, “Deum, qui ad multiplicandam [...]”, es una “admonición sacerdotal”, dirigida a la asamblea; la segunda, “Deus, qui ad propagandam [...]”, es una “bendición” sobre los esposos; la tercera, “Deus, qui in principio [...]”, es nuevamente una “bendición” sobre los esposos, como una continuación de la precedente, pero ésta con una serie de peticiones más breves a las que toda la asamblea va respondiendo “amén”. Muchas de las piezas de la eucología mayor hispana, para los sacramentos, sigue esta estructura ternaria (Monición, Bendición y Consumatio [que puede tener también forma de bendición]). Estas tres fórmulas sacerdotales pronunciadas sobre los novios, cubiertos por el yugo, equivalen a lo que otras tradiciones cristianas llaman “Bendición nupcial” (LOS 87 [for. 171]).

En LOS sigue el rezo del *Padrenuestro*. Posiblemente en tiempos de san Isidoro no se volvía a rezar el *Padrenuestro*, ya rezado en la Misa, antes de la comunión. Pero el LOS, en la versión de Silos (Arch. Monástico 3) representa un momento posterior (siglo X u XI) en que el Matrimonio se celebraba sin Misa, momento en que, antes de proceder a dar la comunión a los esposos se rezaba el *Padrenuestro* con un embolismo específico (LOS 88 [for. 174 final y 89, for. 175]). La “Triple Bendición”, que LOS presenta como siguiendo o acompañando la comunión de los esposos (for. 176), es muy pausable que fuese la Bendición de la Misa, que precede a la comunión. La “antífona”, “Vos quos ad coniugale [...]”, de LOS (for. 177–78) puede ser el canto de comunión de la Misa de bodas.

Creemos pues, que, en tiempos de san Isidoro, tras la Bendición nupcial con tres oraciones se procedía directamente a dar la comunión a los nuevos esposos. Las antífonas (LOS 89 [for. 177–78]) acompañarían la comunión. *Padrenuestro* y Bendición ocuparían su lugar normal en el *Ordo Misae*. La fórmula 179 (LOS 89) es una conclusión propia del Oficio Divino. Creemos se inserta al separar de la Misa la celebración del Matrimonio.

⁷ Nosotros seguimos para el *Liber Ordinum* la edición preparada por Janini, como indicamos anteriormente (LOS 86–91 [for. 167–85]). Desconocemos la edición seguida por el profesor Fernández Alonso, que en CP 426 (notas 42–46) indica simplemente *Liber Ordinum*. Creemos usa la edición de Mario Ferotin (1904). Esta edición coincide más con los contenidos de LOE (vid nota 10).

En tiempos de san Isidoro, tras la Comunión eucarística de los esposos (y antes o después de la Comunidad) se concluía el rito con la entrega de la Esposa al Esposo por parte del sacerdote (LOS 89 [for. 180]).

El sacerdote pronuncia la fórmula que declara el Matrimonio y exhorta a los esposos a no consumir esa noche el Matrimonio, por respeto a la Eucaristía recibida. El diácono despide a la asamblea (LOS 89 [for. 180–81]).

Mientras presentamos aproximadamente el rito hispano del Matrimonio que conoció san Isidoro y que debió funcionar como rito común en Hispania hasta el siglo IX/X, hemos visto también las fórmulas adaptadas del LOS y del LOE, que representan el paso y la evolución ritual en los reinos cristianos de la península Ibérica en la transición del siglo X al XI de los ritos matrimoniales. Seguiremos ahora considerando lo que ocurrió al irrumpir el Rito romano en la antigua Hispania (desde siglo IX, e impuesto gradualmente, en Aragón desde 1070 y en Castilla y León diez años más tarde, desde el año 1080).

4. Usos hispano-mozárabes para el Matrimonio de Rito Romano, en las diócesis españolas (el *Manual Toledano* y los libros litúrgicos tras el Vaticano II)

4.1. Evolución de la ritualidad en torno al Matrimonio en el Rito romano

Como recuerda el profesor Évenou (EP 214–16) en el siglo XI se produce un fenómeno recurrente en muchas Iglesias de la actual Francia que es convertir los esponsales, unidos a algunos ritos específicamente matrimoniales, en un rito matrimonial propiamente dicho, que se celebraría en las puertas de la iglesia (no en casa de la novia) e inmediatamente antes de que en la misma se celebre la Misa matrimonial. Ya hemos visto que en este periodo también en los reinos cristianos de España se produjo el cambio ritual que se aprecia comparando los comentarios de san Isidoro sobre el rito del Matrimonio y los ritos, tal y como aparecen en el LOS y en el LOE.

La introducción del Rito romano en la península Ibérica ha sido estudiada principalmente por el profesor Juan Pablo Rubio Sádaba (2011; 2018), pero no ha afrontado el efecto detallado en la celebración de los Sacramentos. Esta entrada está ligada a la entrada del monacato benedictino y al camino de Santiago, con su flujo de peregrinos. Tendrá dos elementos prioritarios, de cara a hacer efectiva la implantación del Rito romano: la adopción del *Ordo Missae* romano y del Oficio Divino benedictino. Cuando se decreta la “supresión” del uso de la Liturgia Hispana el acento se pone en dos acciones litúrgicas: el sacramento del Orden (especialmente la ordenación del Obispo) y la Dedicación de iglesias. Estos dos ritos llegan a arrancarse de los Libros Litúrgicos. Se han de celebrar desde la “supresión”, ya siempre, en Rito romano. Los otros sacramentos, siguiendo una pauta bastante común, comienzan por

romanizarse a partir de textos romanos que reemplazan a los hispanos, aun manteniendo por un tiempo las estructuras rituales hispanas (Ferrer Grenesche 2002, 66–73, especialmente la 72).

Como señala el profesor Évenou, hablando de Europa occidental en general, el siglo XI ve como se transforma en acción litúrgica la conclusión civil del matrimonio y se coloca antes de la Misa y a las puertas de la iglesia. En esta época, insiste nuestro autor, lo que preocupa a la Iglesia es asegurar la libertad de los cónyuges, singularmente las mujeres, y para ello la publicidad del acto. Esto frente a los letrados en leyes que insistían es que bastaba el consentimiento para que se dieran matrimonio y sacramento, pero la Iglesia insistió en la importancia, para los cristianos, de intercambiar el consentimiento ante el sacerdote que los bendeciría, y que aseguraba que todo se hiciese correctamente. El consentimiento se hará a las puertas de la iglesia.

Los ritos de los antiguos Esponsales preceden ahora a la Misa y se convierten en ritos del Matrimonio, del antiguo rito del matrimonio romano queda sólo la unión de las manos derechas de los esposos, que ya no es tanto más entrega de la esposa, cuanto reflejo de la mutua donación. Eso sí, el consentimiento termina reducido a un simple “sí” de los contrayentes a las preguntas al respecto del sacerdote. La figura del sacerdote también pierde fuerza quedando cada vez más en occidente como un testigo autorizado de la acción de los esposos (cf. *EP* 214–16).

Ya vimos que en la época entre la codificación del sacramento del Matrimonio (siglos VI y VII) y los tiempos mozárabes de los (siglo IX al XI) también en los territorios del antiguo Reino Visigodo-católico los ritos matrimoniales fueron evolucionando, aunque no tanto como lo reflejado por Évenou, hablando de los territorios occidentales donde se celebraba el Rito romano.

Tras el Concilio de Trento (siglo XVI) la Iglesia católica toma importantes decisiones en torno al Matrimonio, imponiendo la forma canónica (año 1563). El nuevo Ritual romano (1614) busca reforzar el papel del sacerdote e introduce toda la celebración dentro del templo. Sigue la Misa matrimonial con la Bendición nupcial tras el *Padrenuestro*.

Pero lo que más nos interesa para nuestra investigación es que Trento, en el Matrimonio, no quiere imponer la uniformidad ritual (*EP* 217 [nota 63]). Sabe de la multiplicidad de tradiciones y usos locales que se han venido usando en las diversas diócesis y naciones y su actitud es de respeto hacia estos usos, a la par que quiere verificarlos y evitar lo que no sea verdaderamente antiguo o pudiese plantear problemas doctrinales. En casi todos los antiguos pueblos del occidente católico se conservaron usos particulares para el matrimonio. En España se conserva el antiguo uso Hispano principalmente en el llamado “Manuale” toledano, que se presentó desde la aparición de Ritual romano postridentino como un apéndice del mismo.

En la edición de 1612 preparada por san Francisco de Sales del Ritual romano (Sodi and Wirth 2010, 201–8) (la *editio princeps* romana verá la luz en 1614) se presenta el rito del Matrimonio de este modo:

- 1) Esponsales, de los que dice que, en principio, han de preceder al Matrimonio. En ellos el sacerdote recibe la promesa de los novios de contraer Matrimonio en el futuro. El sacerdote se presenta, en nombre de la Iglesia, como depositario de estas promesas de Matrimonio. El futuro esposo entrega unas “arras” a la esposa como garantía de esta promesa de futuro matrimonio. Entretanto, se harán las “publicaciones” anunciando el futuro matrimonio por si alguien tiene algo que objetar al mismo.
- 2) Sigue el Ritual presentando los ritos propiamente matrimoniales (Sodi and Wirth 2010, 205):
 - El sacerdote “excomulga” (hecha fuera) a brujos/as, hechiceros/as y a cuantos pudiesen estorbar o perjudicar la futura vida conyugal de los esposos e invita a que los contrayentes pronuncien la fórmula propiamente exorcística (Sodi and Wirth 2010, 206).
 - Luego mediante una pregunta larga recibe el consentimiento matrimonial de ambos.
 - Luego une sus diestras y pronuncia la sentencia: “Et ego vos coniungo in matrimonium: in nomine Patris, et [...]”.
 - Bendice el anillo y lo asperja con agua bendita y lo entrega a la esposa poniéndoselo en el dedo anular de la mano izquierda. Todo termina con la oración: “Propitiare Domine supplicationibus [...]”.
 - A continuación, se celebra la Misa ritual del Matrimonio, “por la esposa”, si las rúbricas lo permiten, o la Misa del día en su defecto. En ella, tras el *Padrenuestro* se imparte la “Bendición nupcial” sobre la esposa (toda esta atención sobre la mujer proviene de la época romano-pagana con la “entrega de la hija por el padre al esposo”. El cristianismo hace al sacerdote garante de la esposa presidiendo estos ritos.

Vamos a ver lo que ocurre en España, acercándonos a una edición del *Rituale romanum* de Pablo V publicada en Madrid en el año 1848 (RR). Por lo que se refiere a los *desposorios* o compromiso de futuro matrimonio no hay referencia. Sí, por el contrario, a las “amonestaciones” anunciando en tres días festivos a la comunidad el futuro enlace por si alguien tiene algo que objetar a tal unión. Por lo que se refiere al Rito del Matrimonio en sí mismo se sigue esta secuencia ritual:

- 1) El sacerdote recibe el consentimiento de ambos cónyuges que responden “volo” (sí, quiero) a la pregunta del mismo (RR 267).
- 2) Acto seguido, el sacerdote les invita a unir sus manos derechas y declara: “Ego conjungo vos in matrimonium, [...]”.

- 3) Luego bendice el anillo y lo asperja con agua bendita, lo entrega al esposo y éste lo coloca en el dedo anular izquierdo de la esposa.
- 4) El sacerdote realiza unas oraciones a favor de los esposos que terminan con la plegaria, “Réspice, quaesumus, Dómine [...]” (RR 268–69). Estas oraciones y la no referencia a los desposorios son las únicas diferencias entre el Ritual romano de san Francisco de Sales (año 1612) y este Ritual romano de Pablo V editado en Madrid, dos siglos largos más tarde.
- 5) También en esta edición decimonónica del Ritual tridentino se presenta la conveniencia de celebrar la “Misa por los esposos”, y si no se puede celebrar se añade la posibilidad de añadir sus oraciones como “conmemoración” tras las del domingo o fiesta de obligada celebración.

Pero en la rúbrica final de la celebración del Matrimonio según el Rito romano, en esta edición madrileña, se recuerda que el Concilio de Trento permitió conservar “laudabilibus consuetudinibus et ceremoniis [...]” propias en la celebración del Matrimonio (RR 269–70). Y fiel a este criterio dicha edición presenta un “apéndice” extraído del llamado “manuali toletano”, que representa la pervivencia hasta Trento y después de Trento del antiguo Ritual hispano del Matrimonio.

4.2. La evolución de los ritos del Matrimonio hispano como se reflejan tras Trento

“Ideò modus et ritus celebrandi hoc sacramentum in Hispania hactemus usu receptus hic apponitur” (MTo XXXII–XLII)⁸.

Tal y como se ve en el referido “apéndice según” el “Manual toledano”, el rito se desarrollaba de este modo:

- 1) Colocados ante el sacerdote, el varón a la derecha y la mujer a la izquierda, les amonesta con una enseñanza sobre el matrimonio en lengua vulgar a modo de una “admonición” de la liturgia Hispana. Se ofrece un texto tomado de las obras de san Agustín (MTo XXXIII) y otro, anónimo, inspirado en el Catecismo romano que era el habitualmente utilizado, “Mirad, hermanos, [...]” (MTo XXXIV–XXXVI).
- 2) Acto seguido interrogaba a todos los presentes sobre si había algo que impidiese proceder a celebrar tal matrimonio (MTo XXXVI–XXXVII). Si no había impedimento, comenzaba el Rito.
- 3) A continuación, se iniciaba con el consentimiento, que los esposos expresan respondiendo a unas preguntas, con un texto muy distinto al romano, donde la

⁸ Seguimos aquí también el “Apéndice según el Manual toledano” incluido en la edición que hemos seguido del *Ritual romano* (Madrid 1848). Este rito estuvo en uso hasta la aparición de la primera edición para España del *Ritual del Matrimonio* tras el Vaticano II (Coeditores Litúrgicos 1969).

respuesta no es ya un simple “volo” (quiero, acepto) sino “placet, Dómine” y luego “fáteor” (me entrego) y “recipio” (la recibo o acojo).

- 4) El sacerdote, después, pone él la mano derecha del esposo sobre la derecha de la esposa y puede usar una fórmula de confirmación más cercana a la romana, “Ego vos in matrimonio conjúngo”, o si así se acostumbra en la tradición local, otra más diversa: “Et ego ex parte Dei omnipotentis, et Apostolorum Petri et Pauli, et sanctae matris Ecclesiae vos in matrimonio conjúngo, et istud sacramentum internos firmo, in nómine Patris, [...]”, tras lo cual asperja con agua bendita a los esposos.

Si los esposos lo desean, sigue la Bendición que se imparte dentro de la Misa nupcial.

“Ante fores ecclesiae” (puertas) se bendicen las *arras* y los dos anillos (no uno sólo) de plata u oro que los esposos se entregarán. Con dos oraciones bendice las arras (*MTo XXXVIII–XXXIX*) (“Bénedic, Dómine, has arrhas [...]” y “Dómine Deus omnípotens [...]”) y luego con otras dos oraciones los anillos (*MTo XXXIX*) (“Bénedic, Dómine, hos ánnulos [...]” y “Creátor, et conservador géneris humani [...]”). Acto seguido, tras asperjar arras y anillos, coloca en el cuarto dedo (el llamado “corazón”, no el anular, según tradición antigua, que ya conocía san Isidoro de Sevilla, (*Etimologías*, XIX 32,2 [1983, 485])⁹ de la mano derecha del varón el anillo, y le entrega el otro anillo, para que el esposo lo coloque en el cuarto dedo de la mano derecha de su esposa y, a continuación, el esposo tome las *arras* y las deposite en las manos unidas y abiertas de su esposa diciendo: “Esposa, este anillo y estas arras os doy en señal de matrimonio”, a lo que ella responde: “y yo lo recibo”. Tras lo cual deja en una bandeja las arras y el sacerdote concluye este rito con una larga súplica a Dios, “Manda, Deus, virtuti tuae: confirma hoc, Deus [...]” y una oración, “Deus Abraham, Deus Isaac [...]”, que es una fórmula de confirmación.

Después el sacerdote toma a los esposos por sus manos derechas y los introduce en la iglesia entonando el salmo 127 (“Beáti omnes, qui timent Dóminum [...]”) y llegados al altar, se arrodillan y el sacerdote, vuelto a ellos, eleva unas suplicas con *Kyrie, eleison* y el *Padrenuestro* “more hispano” y dos oraciones breves por los esposos (*MTo XL*) (“Benedicat Deus vestir oris eloquia [...]” y “Benedícat vos Dóminus coelestis glóriæ [...]”).

Luego se propone decir la Misa ritual romana del Matrimonio (*MTo XL–XLI*) hasta el lugar de la Bendición nupcial, tras el *Padrenuestro*.

Entonces se va al lado de la epístola, del altar y, vuelto hacia los novios, pronuncia la Bendición nupcial con dos fórmulas (*MTo XLI*) (“Propitiare, Domine, supplicationibus nostris [...]” y “Deus, qui potestáte virtutis tuae de níhilo cuncta fecísti [...]”; no coinciden con las del *Liber Ordinum*, pero tienen sabor hispano, se desconoce la fuente de donde las toma el “Manuale” de Toledo). Para recibir la Bendición los esposos

⁹ Aquí Isidoro indica la costumbre como romana antigua de colocar el anillo en el cuarto dedo, a partir del pulgar, porque de él salía una vena que llegaba directa al corazón.

son cubiertos con un velo blanco con dos estrías rojas, el llamado “*Iugale*” (un velo humeral denominado también, “yugo”), que cubrirá normalmente los hombros del esposo y la cabeza de la esposa (Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, IX 7 [1982, 797, 799]).

Tras esta bendición, la Misa sigue su curso ordinario. Una vez comulga el sacerdote, da la comunión a los nuevos esposos, y, terminada la “postcomunión” y el “*Dominus vobiscum*”, según el tipo de Misa pronuncia el “*ite, Missa est*” o el “*Benedicamus Dómino*” y dirá, vuelto hacia los esposos, la fórmula: “*Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Jacob sit vobiscum [...]*”.

A continuación, un ministro retira el “yugo” que cubre a los recién casados y el sacerdote amonesta con estas palabras a los cónyuges: “Ya que habéis recibido las bendiciones según costumbre de la Iglesia, lo que os amonesto es, que os guardéis lealtad el uno al otro, y en tiempo de oración, y mayormente en ayunos y festividades, tengáis castidad. El marido amará a la mujer, y la mujer al marido; y que permanezcáis en el temor de Dios”. Tras lo cual los rocía con agua bendita.

Tras esta aspersion de los esposos, da la bendición de la Misa y dice, como de costumbre, el inicio del Evangelio según san Juan.

Acto seguido, entregue el sacerdote, la esposa al esposo poniendo su diestra en la del marido y los despida en paz diciendo al esposo: “Compañera os doy, y no sierva: amadla como Cristo ama a su Iglesia”.

4.3. Continuidad tras el Concilio Vaticano II

4.3.1. Las dos ediciones del *Ritual del Matrimonio*, tras el Vaticano II, para España

Tras el Vaticano II la *editio typica* del *Ordo celebrandi Matrimonium* (1969) ofreció un rito con los elementos esenciales del Matrimonio según la común tradición del Rito romano. Pero dejando muy claro en el número 17 de los *Praenotanda* (siguiendo SC 63b) que cada Conferencia Episcopal poseía la facultad de preparar un “rito propio del Matrimonio, según los usos de los lugares y los pueblos”, aprobado luego por la Sede Apostólica y teniendo siempre en cuenta que no falten ni el consentimiento mutuo de los esposos, ni la Bendición nupcial sobre ellos. En España se entendió que esto se disponía para los pueblos de otras culturas lejanas a la de Roma y que en España no se precisaban formas particulares de “inculturación”. Se dejó a un lado la tradición hispana del matrimonio, conservada a lo largo de los siglos, de la cual sólo se perpetuó la posibilidad de intercambiar las “arras” (trece monedas) y no sólo los anillos. La edición del Rito del matrimonio para España de 1969 si enriqueció la esencial edición latina con más fórmulas alternativas para diversos ritos.

Tras la aparición del nuevo *Código de Derecho Canónico* en 1983 (CIC) se realizó una “*editione typica altera*”, que no cambió sino lo necesario para adaptar el libro litúrgico a las nuevas normas del derecho (Vid. “*Decretum*” de 19 de marzo de 1990 de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos). Con tal

ocasión la Conferencia Episcopal Española decidió revisar su primera edición de este Ritual y aprovechar para ofrecer un mucho mayor enriquecimiento de ritos y fórmulas estructurados en torno a las diversas fórmulas alternativas, de la primera edición y aprovechar para recuperar la posibilidad de seguir usando un formulario heredero de la antigua tradición hispana para celebrar el sacramento del Matrimonio. Esta segunda edición del *Ritual del Matrimonio* (1996) recibió su aprobación el 31 de enero de 1995 por parte de la Santa Sede. De esta renovada edición se ha hecho una reimpresión corregida (2022) según las variaciones de CIC de 2021 (c. 838) y adaptando los textos tomados del Misal a la edición para España de la Tercera edición típica del Misal romano de 2015, esta es la que seguiremos para mostrar la pervivencia del antiguo Rito hispano para la celebración del Matrimonio.

4.3.2. El *Formulario Tercero, Hispano, en la "segunda edición" española del Ritual del Matrimonio*

El *Formulario Tercero* (*Ritual del Matrimonio* 2022, n. 149, “en este formulario se recogen las oraciones, textos bíblicos y ritos de la antigua tradición hispánica [...]”) del *Ritual del Matrimonio* para España (formulario dentro de la Misa, 68–87; formulario fuera de la Misa, 130–46).

El primer elemento de este formulario que proviene de la tradición del Rito hispano son las lecturas bíblicas (Pérez de Urbel and González y Ruiz-Zorrilla 1955, 2:537–40)¹⁰ que propone: Primera lectura, del libro de Jeremías (Jer 29,5–7): “Tomad esposas para vuestros hijos y dad vuestras hijas en matrimonio”; salmo responsorial (Sal 127): “R./ Esta es la bendición del hombre que teme al Señor V./ Dichoso el que teme al Señor[...]”; segunda lectura, de Primera Corintios (1 Cor 7,10–14): “Que la mujer no se separe del marido y que el marido no repudie a la mujer”; Evangelio, del Evangelio según san Juan (Jn 2,1–11): “Éste fue el primero de los signos que Jesús realizó en Caná de Galilea”.

Estas lecturas dejan claro el carácter sacramental (es uno de los siete sacramentos) y su referencia a Cristo Esposo de la Iglesia, como realidad de referencia (Evangelio); queda clara también la indisolubilidad de la alianza matrimonial (segunda lectura); finalmente la vocación matrimonial se presenta como bendición divina y abierta a la vida (salmo y primera lectura de Jeremías).

El siguiente elemento tomado de la tradición Hispana será el rito por el cual los contrayentes se dan mutuamente el consentimiento (*MTo XXXVII*), para establecer un matrimonio. La fórmula que repiten los dos responde a las preguntas sacerdotales (o del diácono o del ministro autorizado): “N., ¿quieres a N. por tu esposo y marido? R./ Sí, lo quiero. ¿Te entregas por su esposa y mujer? R./ Sí, me entrego. ¿Lo recibes por tu esposo y marido? R./ Sí lo recibo”.

¹⁰ Se acortó la lectura del Apóstol y no se tomó el Evangelio alternativo a Juan, Mt 29,3–6.

Queda clara la insistencia y reiteración a la hora de requerir a los contrayentes la entrega libre de sí mismos al otro contrayente. De origen hispano son también la confirmación del consentimiento y la aclamación que sigue al mismo, que es más bien a los presentes que han sido testigos de la mutua alianza de vida de los esposos.

Hispanos son también los ritos de la Bendición y entrega de anillos y *arras* (LOE 320: *Ordo arrarum*)¹¹, expresando la unión cordial, en fidelidad y amor, que brota de la alianza matrimonial (por medio de los anillos en el dedo corazón) y la prenda de la unión, de por vida, de sus personas y bienes (por las arras, entrega mutua de trece monedas, número indivisible). También es Hispana la breve bendición sobre los esposos que separa la bendición de objetos y el intercambio de los mismos entre los contrayentes. En la entrega de anillos el nuevo Ritual cambia respecto al antiguo, en el que el ministro que presidía el enlace ponía el anillo al esposo, y le entregaba el anillo de la esposa, para que él colocase el anillo a su mujer. Ahora el que preside invita al esposo a poner el anillo a la esposa y viceversa. Mientras ellos, los esposos se ponen los anillos el uno al otro el que preside traza la señal de la cruz sobre las manos de los esposos diciendo: “En el nombre del Padre [...]”.

Vuelve a ser tomado de la tradición hispana el rito de la velación de los esposos (yugo) y la ulterior Bendición nupcial (LOE 321: “*Ordo ad benedicendos eos qui nobiter nubunt*”)¹², todo ello tras el *Padrenuestro* y omitido el líbranos Señor. En las páginas 81–83 del nuevo Ritual encontramos esta fórmula de Bendición nupcial hispana, que consta de estas partes: (a) invitación a implorar a Dios para que bendiga a los nuevos esposos, “Queridos hermanos: Invoquemos a Dios, [...]”; (b) un breve silencio en el todos oran por ellos; (c) la gran Bendición con una primera parte general sobre los dos, que recorre el sentido del matrimonio en el plan divino de la creación, y una serie de 10 breves súplicas a favor de los nuevos esposos (con el amén de todos tras cada una), que, a su vez, sirven para recordar el proyecto cristiano de matrimonio y de familia.

Finalmente, vuelve tras la bendición final de la Misa, un peculiar *Rito de despedida* (MTo XLII) que vuelve a retomar la tradición del Rito hispano-mozárabe: El sacerdote se acerca a los recién casados y les invita a cogerse las manos derechas, mientras dice al esposo: “Compañera te doy, y no sierva: ámala como Cristo ama a su Iglesia”. En este punto, como en otros la tradición hispana insiste particularmente en la igual dignidad de ambos esposos, hombre y mujer, según el modelo de la Creación (Gn 2,18–25).

¹¹ Del LOS 86 se tomó la *oratio*, que coincide con LOE, pero no la *benedictio*, que difiere del mismo.

¹² Del LOS 87–88 se toma la Bendición nupcial (*Ordo de nubentes*), que coincide con LOE, pero no la Bendición alternativa, que no aparece en LOE.

5. Un rito a través de los siglos, el brazo entre lo hispano-romano y la fe católica, a modo de conclusión

Hemos hecho un recorrido a través de los siglos por los usos matrimoniales en la península Ibérica, desde los prerromanos, pasando por la romanización, y, a partir de la llegada e implantación del cristianismo, la ulterior llegada de los visigodos (año 415) y su conversión al catolicismo (año 589), la codificación de la Liturgia, la pervivencia bajo el dominio musulmán (especialmente entre el 711 y el 1070/80), la conservación de los antiguos rituales tras la implantación del rito romano, las adaptaciones y pervivencia tras el Concilio de Trento (Ritual de Pablo V 1615 y sus ediciones españolas) y, finalmente la reforma y continuidad tras el Concilio Vaticano II (*Ritual del Matrimonio* de 1969) y hasta llegar a nuestros días (*Ritual del Matrimonio* 2022).

Lo primero que nos tiene que quedar claro, es cómo unos usos cristianos del matrimonio, que en parte (sobre todo ritual) ya estaban presentes entre los cristianos hispano-romanos al llegar los visigodos arrianos (y que conoció san Isidoro de Sevilla, c. 560–636) se consolidan poco más tarde al codificarse los rituales (a lo largo del siglo VII) y así perduran hasta la casi total supresión del Rito hispano (Aragón 1070, León-Castilla 1080) en los llamados *Liber Ordinum* (LOE; LOS) y consiguen pervivir en muchas regiones hispanas hasta Trento y más allá, en el llamado Manual Toledano. Y tras algunas dudas, perviven aun tras el Concilio Vaticano II en el *Ritual del Matrimonio* para España (1968), aunque de modo muy limitado, para resurgir nuevamente con claridad en la segunda edición del mismo, y así, hasta su última reimpresión en 2022.

El ritual, en sus estructuras más profundas es sobre todo deudor del matrimonio romano-pagano, liberado de los elementos de la antigua religión romana, pero fiel a múltiples elementos ligados a la estructura familiar y social romanas (al llegar el cristianismo y extenderse por Hispania, siglos I–IV, estas gentes estaban mayoritariamente muy romanizadas). Podemos decir que este rito en Hispania es el fruto de una larga inculturación de la fe cristiana en esta tierra y sus gentes entre el siglo I y el VI, que da lugar a un ritual con gestos y oraciones que encontramos recogidos y ligeramente retocado desde el siglo IX hasta nuestros días.

El matrimonio, célula base de la familia y sociedad romanas, es también esencial para la Iglesia, que viene a ser la nueva familia, cuyo *paterfamilias* será el Obispo y el Párroco, a su escala local. Toda la comunidad, con su oración, acompaña y vive como suyo cada celebración matrimonial, que se prepara desde la bendición del futuro hogar común (aunque este rito termina por desaparecer).

El fundamento del matrimonio, como institución está en Dios, pertenece al orden de la creación, antes del pecado. Pero el pecado amenaza con desfigurarlo. Por eso el elevarlo Cristo a sacramento de la Nueva Alianza lo repristina y lo lleva a su plenitud. Por eso la importancia de las bendiciones y oraciones del Ritual, reforzadas

por sus signos. Especialmente la Bendición nupcial. La dimensión teológica del matrimonio refuerza su comprensión eclesial.

Finalmente se afirma con insistencia tanto la santidad del matrimonio como la igual dignidad del esposo y la esposa al constituir un nuevo hogar.

Queda claro que ninguno de estos valores los hemos inventado las generaciones actuales, pero nos gozamos de poderlos compartir en el momento presente, y así, poderlos ofrecer, humilde pero con convicción, a nuestros contemporáneos como una opción a tener en consideración y que creemos tiene mucho que aportar a su equilibrio, paz y felicidad.

Bibliografía

- “Appendix ad Rituale Romanum ex Manuali Toletano.” 1955. In *Rituale romanum, Pauli V Pontificis Maximi jussu editum cum cantu Toletano, et Appendice ex Manuali itidem Toletano*, XXXII–XLII. Madrid: Typographia Regiae Societatis. (= MTo).
- Blázquez Martínez, José María. 1987. “Época de la Pax Romana, Economía y sociedad.” In *Historia general de España y América*, edited by Ángel Montenegro Duque, 112–78. Vol. 2. Madrid: Rialp.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. 1997. (= CEC). https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgates*. 1983. (= CIC). https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_la.html.
- Concilio Vaticano II. 1963. Constitución sobre la sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*. (= SC).
- Díaz Sánchez, Carlos. 2019. *Vida cotidiana de la Iberia prerromana, costumbres, cultura y tradiciones*. Breve Historia de la Vida Cotidiana de la Iberia Prerromana 3. Madrid: Nowtilus. (= IPR).
- Évenou, Jean. 1984. “Le Mariage”. In *Les Sacrements*, edited by Aimé Georges Martimort, vol. 3 of *L’Église en prière: Introduction à la Liturgie*, 201–25. Paris: Desclée. (= EP).
- Fernández Alonso, Justo. 1955. *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Roma: Iglesia Nacional Española. (= CP).
- Ferrer Grenesche, Juan Miguel. 2002. *La ordenación del Presbítero según el “Liber Ordinum” de la Iglesia Hispana: Análisis teológico-litúrgico*. Toledo: Instituto Teológico san Ildefonso.
- Guillén, José. 1977. *Urbs Roma: Vida y costumbres de los romanos*. Vol. 1. Salamanca: Sígueme. (= UR).
- Isidoro de Sevilla. 1982–83. *Etimologías*. Edited by José Oroz Reta and Manuel A. Marcos Casquero. 2 vols. Madrid: BAC.
- Janini, José, ed. 1981. *Liber Ordinum sacerdotal: Cod. Silos. Arch. Monástico*, 3. Studia Silensia 7. Silos: Abadía de Silos. (= LOS).
- Janini, José, ed. 1991. *Liber Ordinum episcopal: Cod. Silos. Arch. Monástico*, 4. Studia Silensia 15. Silos: Abadía de Silos. (= LOE).
- Ordo celebrandi Matrimonium: Rituale Romanum Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum*. 1969. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.

- Pérez de Urbel, Justo, and Atilano González y Ruiz-Zorrilla, ed. 1955. *Liber Commicus*. 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Ritual del Matrimonio: Reformado según los Decretos del Concilio Vaticano II, promulgado por mandato de Pablo VI, aprobado por el Episcopado Español y confirmado por la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino*. 1996. Barcelona: Comisión Episcopal Española de Liturgia.
- Ritual del Matrimonio: Ritual romano reformado por mandato del Concilio Vaticano II, promulgado por la autoridad del Papa Pablo VI, revisado por el Papa Juan Pablo II*. 2022. Madrid: Libros Litúrgicos.
- Rituale Romanum: Pauli V Pontificis Maximi iussu editum cum canto Toletano et appendice ex Manuali itidem Toletano*. 1848. Madrid: Typographia Regiae Societatis. (= RR).
- Rubio Sádaba, Juan Pablo. 2011. *La recepción del Rito Francorromano en Castilla (ss. XI–XII)*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Rubio Sádaba, Juan Pablo. 2018. *La transición al rito romano en Aragón y Navarra*. Ecclesia Orans, Ricerche 3. Roma: Editrice Domenicana Italiana.
- Sodi, Manlio, and Morand Wirth, ed. 2010. *Rituale sacramentorum: Francisci de Sales episcopi Gebennensis iussu editum anno 1612*. Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 58. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.



Błogosławieństwa w rycie hiszpańsko-mozarabskim i ich teologiczne znaczenie

Blessings in the Hispanic-Mozarabic Rite and Its Theological Significance

PIOTR ROSZAK 

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, piotrroszak@umk.pl

Streszczenie: Artykuł prezentuje sposób celebrowania oraz teologiczne znaczenie błogosławieństw w rycie hiszpańsko-mozarabskim zarówno w kontekście historycznym, jak i systematycznym. Podkreśla obecność wielu obrzędów błogosławieństw, które pojawiają się w *Liber Ordinum*, wyrażających prośbę o podporządkowanie ludzkich aktywności i sytuacji mocy Boga. Przyzywanie Jego błogosławieństwa oznacza w sensie teologicznym, jak to ujmuje św. Tomasz z Akwinu, „pomnażanie” dobra w konkretnych sytuacjach ludzkich. Z tego powodu odnajdziemy w błogosławieństwach również elementy egzorcyzmów, które uwalniają od wpływu złego ducha. Aby ukazać teologiczne znaczenie zawarte w błogosławieństwach, najpierw zostanie przeanalizowany ich przedmiotowy zakres w *Liber Ordinum*, następnie sens błogosławieństwa w ramach Mszy Świętych, udzielanego przed przyjęciem Komunii Świętej i z nią powiązanego, aby na końcu ukazać główne idee teologiczne obecne w modlitwach błogosławieństw w rycie hiszpańskim.

Słowa kluczowe: Mozarabowie, błogosławieństwa, egzorcyzmy, Wizygoci, sakramentalia

Abstract: The article examines the manner of celebration and the theological significance of blessings in the Spanish-Mozarabic rite, situating them within both historical and systematic contexts. It highlights the presence of numerous blessing rites in the *Liber Ordinum*, which articulate a request to subordinate human activities and situations to God's power, invoking God's blessing. Theologically, as articulated by Thomas Aquinas, this blessing represents a 'multiplication' of good in specific human situations. Additionally, the blessings contain elements of exorcism, which serve to liberate individuals from the influence of evil spirits. To elucidate the theological significance of these blessings, the article first analyzes the scope of blessings in the *Liber Ordinum*. It then explores the meaning of the blessing within the Mass, particularly the blessing given before the reception of Holy Communion and its connection to the sacrament. Finally, the article delineates the main theological ideas present in the prayers of the blessings in the Spanish rite.

Keywords: Mozarabs, blessings, exorcisms, Visigoths, sacramentale

Jedną z cech charakterystycznych rytu hiszpańsko-mozarabskiego jest znacząca obecność wielu błogosławieństw, które miały prowadzić do powiązania życia wiernych z misterium celebrowanym w roku liturgicznym (Ferrer 2015). Błogosławienia osób, rzeczy czy stanów (np. bycia w drodze, przyjmowanych święceń, powrotu króla z wojny etc.) odzwierciedlają szerszy kontekst kosmologiczny, antropologiczny i teologiczny, zwłaszcza w tym, co dotyczy relacji Boga i Jego mocy ze światem, przekonania o *sacrum* i jego formach obecności, życia doczesnego i wiecznego. Jednocześnie zachowane w tradycji wizygockiej i mozarabskiej obrzędy należą do jednych

z najstarszych w historii, a przez to rzucają światło na proces formowania się zachodniej tradycji błogosławieństw zarówno galo-rzymskiej, jak i germańskiej czy celtyckiej (Roszak 2015). Było to istotne zjawisko w kontekście kształtowania się teologii sakramentalnej, rozwijającej się nauki o sakramentaliach, a przez to błogosławieństwach pozasakramentalnych, w których pobożność wiernych wyrażana w znaku była niejako rozciągnięciem zbawienia na te obszary i aktywności, których akt *benedictio* dotyczył. Dlatego istotnym motywem do zrozumienia błogosławieństw w średniowiecznej teologii będzie również doczesna obrona przed zagrożeniami płynącymi np. z przyrody czy z nieokiełznanej siły natury, które to obawy kształtowały pobożność wiernych tego okresu. W kontekście epoki wizygockiej i wczesnomoza-rabskiej oznacza to również, że odkrywamy szereg praktyk pobożnościowych wiernych świeckich, przełamując dotychczasowe przekonania, jakoby centrum życia religijnego obejmowało jedynie duchownych czy klasztory (Kurt 2015). Niewątpliwie klasztory, zwłaszcza w okresie dominacji muzułmańskiej, odgrywały ważną rolę, stając się katalizatorem wpływów wschodniego życia zakonnego – co doskonale widać na przykładzie rozwoju klasztorów wokół Kordoby i kryjącego się za tym pewnego projektu teologicznego – to jednak okres wizygocki stanowi wzmocniony czas rozwoju pobożności świeckiej (Echevarria 2017).

Aby zrozumieć teologiczny sens błogosławieństw w rycie hiszpańskim, warto się zastanowić, czy w dążeniu do oddania Bogu przedmiotów, sytuacji życiowych i stanów kryła się bardziej obawa przed wpływem złego, czy też chęć ofiarowania Bogu i uświęcania codzienności przez włączanie ich w uwielbienie i kult. W celu zrozumienia sensu błogosławieństw w logice liturgii hiszpańskiej trzeba prześledzić dostępne obrzędy, jakie znajdują się zwłaszcza w *Liber Ordinum* (pierwsza księga liturgiczna na Zachodzie, która była ustrukturyzowana nie według kalendarza, ale tematycznie), ale także istniejące błogosławieństwa w ramach liturgii Eucharystii i innych sakramentów, np. błogosławieństwa małżonków (Pinell 1998, 263).

Najpierw zostanie przeanalizowana obecność i rodzaje błogosławieństw w liturgii Eucharystii, ich struktura i znaczenie, aby następnie omówić błogosławieństwa umieszczone w *Liber Ordinum*, by kolejno przekazać zasadnicze idee teologiczne, jakie się kryją w modlitwach wówczas wypowiedzianych.

1. Istota i znaczenie błogosławieństw w rycie hiszpańskim

Termin *benedictiones* obejmuje w rycie hiszpańskim zarówno obrzędy związane z udzielaniem łaski i darów przez Boga, który w ten sposób błogosławi swojemu stworzeniu, jak i akty płynące od stworzenia i kierowane ku Bogu, oddające pod Jego szczególną ochronę pewne rzeczy, osoby czy sytuacje. Pierwsze z błogosławieństw, tzw. zstępujące, stanowią podstawę teologiczną drugich, czyli wstępujących: Bóg

jest pierwszym, który swemu stworzeniu udziela błogosławieństwa, umożliwiając mu odpowiedź w postaci *benedictio* spraszanego w imię Boga, jak to wybrzmiewa w inwokacjach błogosławieństw wstępujących¹. Zasadniczo można przyjąć dla rytu hiszpańskiego, że odgórne błogosławieństwo będzie obecne w liturgii Eucharystii, oddolne zaś w zdecydowanej większości przypadków w *Liber Ordinum*.

W błogosławieństwie chodzi o przywrócenie i rozwinięcie dobroci stworzenia, a nade wszystko o odnoszenie rzeczy doczesnych do Boga, a tym samym wzmacnianie więzi stworzenia ze Stwórcą. Owo „wiązanie” osób, rzeczy czy sytuacji było wyrazem pobożności, która starała się o trwanie w dobrych relacjach między tym, co ludzkie, a tym, co boskie. Kryje się w tym pragnienie, aby wszystko włączyć w hymn dziękczynienia Bogu, gdyż *pietas* czy *devotio* to różnorakie w swej formie uznanie Boga za źródło istnienia i działania (Roszak and Gutowski 2021; Mullins 2022; Berry 2023), a więc wyraz wdzięczności. Wiąże się z tym element apotropaiczny, czyli przyzywający opieki boskiej przed tym, co zagraża człowiekowi, a następnie przyzywa się dobroci Bożej woli i jej mocy. Tym samym zostaje zrytualizowana walka wewnętrzna człowieka ze złem i pragnienie dobra (Ivorra 2016).

1.1. Terminologia i struktura błogosławieństw

W rycie hiszpańsko-mozarabskim na określenie błogosławieństw stosuje się różne terminy, m.in. *ordo*, eksponujące porządek czynności stanowiących odrębny obrzęd, gdzie pojawiają się także błogosławieństwa. Jest tak np. w *ordo conversorum conversumque* (LOE 136–45), który opisuje przyjęcie do wspólnoty zakonnej, tonsurę i przywdzianie stroju duchowego (będące zresztą świadectwem udzielonego Bożego błogosławieństwa tej osobie), gdzie pojawia się trzyczęściowe błogosławieństwo², takie samo zresztą w swej strukturze jak w *ordo penitentie* (LOE 156) czy *ordo quando sal ante altare ponitur* (LOE 4–32). Ale błogosławieństwa są również wyrażane za pomocą takich terminów, jak *oratio super*, gdy np. błogosławi się pierwszą brodę u młodzieńca (*oratio super eum qui barbam tangere cupit*, LOE 38). W ten sposób podkreśla się, że błogosławieństwo jest przede wszystkim modlitwą, prośbą o uświęcenie sytuacji życiowej, w której znajduje się uczeń Chrystusa. Klasycznym terminem jest oczywiście *benedictio* z przyimkiem *super*, opisującym błogosławieństwo spraszane nad kimś, np. dzieckiem rozpoczynającym służbę Bożą w kościele (np. *benedictio super parvulum quem in Ecclesia ad ministerium Dei detonditur* (LOE 63–64)), ale także z przyimkiem *ad* jako wskazaniem na powołanie do misji (np. *benedictio ad consecrandum primiclericum* (LOE 94)). Warto wskazać także na istnienie błogosławieństw, które są opisywane w rycie hiszpańskim jako *exorcismum*, np. oleju

¹ Szerzej o kontekście biblijnym, w którym funkcjonują oba rodzaje błogosławieństw, por. Witczyk 2003.

² „Benedicat dominus huic famulo suo ill. benedictione perhenni, et gratia spiritali. Amen. Vestem quam in dignitatem religionis assu” (LOE 67).

(*LOE 2*), gdzie w tytule wskazuje się, że błogosławi się w celu usunięcia zła i znużenia (łac. *langor*) w życiu chrześcijanina (dlatego są odrębne egzorcyzmy i błogosławieństwa wody). Ale w innych sytuacjach również przedstawia się te błogosławieństwa jako *laus*, co wskazuje na to, iż mają być powodem do chwaleń Boga. Ten termin eksponuje mocniej nie tyle transakcyjny model relacji z Bogiem, ile to, że otrzymywanie darów ma być okazją do Jego uwielbienia.

W strukturze błogosławieństw można wyróżnić dwie części: pierwsza to wezwanie, rozbudowana inwokacja do Boga, przechodząca w część anamnetyczną, która – zwłaszcza na bazie tekstów ze Starego Testamentu – przypominała udzielane przez Boga łaski. Potem następowało właściwe błogosławieństwo: w przypadku osób wskazywano, o jakie cnoty dla wypełniania powierzanej misji jest podejmowana modlitwa; w odniesieniu do rzeczy, o jaki z nich użytek następuje prośba.

W istniejących studiach historycznych wskazuje się na kilka elementów charakterystycznych dla teologii błogosławieństw, pojawiających się w obrzędach. Jednym z nich jest podkreślenie mocy krzyża i jego obecności w tych modlitwach, zarówno w postaci gestu – znaku krzyża, np. czynionego nad solą, będąc zwróconym ku zachodowi (*LOE 5*), jak i procesji z krzyżem, w przypadku błogosławieństw agrarnych, gdy wierni udawali się na pole, gdzie kapłan, zwrócony tym razem na wschód, wypowiadał błogosławieństwo np. o ustanie szkód rolnych, do dziś zresztą praktykowane w Hiszpanii w postaci tzw. *rogativas*. Krzyż jest także obecny w charakterystycznych obrzędach tego rytu związanych z wyjściem wojsk królewskich na wyprawy zbrojne, jak i powrót z nich (Martín 2016).

Ponadto charakterystyczną cechą (zresztą całego rytu, co widać również w sposobie recytacji modlitwy *Ojcze nasz*, w której po każdej z prośb pojawia się „Amen”) jest pojawianie się wielu „Amen” w ramach błogosławieństw, np. przy błogosławieństwie oleju, a kontekst wskazuje na zarazę, w czasie której namaszczało wiernych (Salvador-González 2022). Jak zauważa Alejandro Olivar, starohiszpańska euchologia bywała później włączana do innych tradycji, począwszy od dodania do sakramentarza z Vic oraz innych sakramentarzy pochodzących z terenu Pirenejów, a skończywszy na wykorzystaniu jej w tekstach rzymskich, ale już pozbawionej tych wielu „Amen” (Olivar 1953). Dla tego badacza to znak świadczący o romanizacji rytu hiszpańskiego, choć mogło także – jak podkreśla – dochodzić do procesu odwrotnego, a więc hispanizowania tekstów rzymskich właśnie przez dołączanie wielu „Amen”.

Z kolei Derek Rivard sugeruje, że sama statystyka występowania błogosławieństw pozasakramentalnych w średniowiecznych sakramentarzach, pontyfikałach i benedykcjonałach pokazuje ich znaczącą obecność we wczesnym średniowieczu (X wiek to nawet 55 błogosławieństw), która potem jednak się zmniejsza (Rivard 2009, 284). Zdaniem autora to związek z augustyńską duchowością i rozwijaniem się teologii hierarchii kościelnej prowadzących później, już w XIII i XIV wieku, do odróżnienia siedmiu znaków sakramentalnych od niekanonicznych błogosławieństw.

W rubrykach nie pojawia się zbyt wiele szczegółów dotyczących gestów czy zachowań, choć np. w przypadku dziesięcin mowa jest o tym w *Liber Ordinum episcopali*, że darczyńcy przynoszą je i kładą na ołtarzu, kapłan zaś ich przywołuje do siebie, aby stanęli obok niego i wypowiada wówczas modlitwę błogosławieństwa (*Oratio de decimis*). Innym razem rubryki wskazują, że dodaje się soli do święconej wody: sól jest zresztą obecna w wielu rytach tej liturgii. Przykładem może być rozsypywanie soli podczas błogosławieństwa grobu (Roszak 2016, 215) lub gdy kładzie się ją na ołtarzu (*Ordo quando sal ante altare ponitur, antequam exorcizetur*). Modlitwy błogosławieństw nawiązują w ten sposób do proroka Elizeusza i działywanego przez niego cudu w Jerychu, gdy uzdrowił on źródło wody, dotąd niezdatne do picia, wrzucając do niego sól (por. 2 Krl 2,21). Symbolika dotyczy zatem uzdatnienia wody, aby spełniała swoją rolę, przywrócenia jej życiodajnej funkcji. Jednocześnie sól wiąże się z *discretio* i oznacza moc Bożą spoczywającą na osobie lub rzeczach. To właśnie stąd m.in. wzięła się praktyka tzw. wody św. Grzegorza, która była wodą święconą z solą, winem i popiołem (Bouyer 1963, 187).

1.2. *Benedictio* w strukturze Mszy Świętej rytu hiszpańsko-mozarabskiego

Warto jedynie wspomnieć, bo szczegółowe rozważanie tego tematu przekracza przyjęte założenia tekstu, o obecności wyodrębnionej, trzyczęściowej struktury błogosławieństwa w czasie Mszy Świętej. W przeciwieństwie do liturgii rzymskiej *benedictio* w mszy mozarabskiej jest przed Komunią Świętą, a nie po niej, a więc otrzymuje się je na dobre i owocne przyjęcie Ciała Pańskiego. To – jak się wydaje – specyficzna cecha błogosławieństw wizygockich, które wpływają później na kolejne formy gallikańskie, sięgające bowiem swymi korzeniami połowy VII wieku i noszące wyraźny ślad oddziaływań wizygockich. To by oznaczało, że istniał literacki renesans wizygocki na długo zanim pojawiło się odrodzenie karolińskie (Moeller 1969). Z tego powodu wręcz mówi się o „stylu wizygockim” w błogosławieństwach, co widać w potrójnej strukturze, którą przyjmują z Księgi Liczb, będąc źródłem inspiracji dla innych tradycji liturgicznych (np. gallikańskich).

W odnowionej formie rytu błogosławieństwo mszalne poprzedza wezwanie: *humiliate vos benedictione*, na co odpowiadano *Deo gratias*, a potem wezwanie *Dominus sit semper vobiscum* i odpowiedź *et cum spiritu tuo*, sugerując konieczność uznania potrzeby wpiętej Bożej interwencji, przyciągania do siebie, a więc łaski, aby można było zjednoczyć się z Bogiem w Komunii Świętej i przynosić owoce. Chodzi o uświęcenie serca, które sprawi, że Bóg będzie mógł radośnie mieszkać w swoich wiernych (LOE 516). Na bogactwo rozumienia błogosławieństwa w ramach mszy w rycie hiszpańskim zwracał uwagę ks. Krzysztof Porosło w kontekście epiklezy (Porosło 2023).

Potrójne błogosławieństwa są obecne także w obrzędach zawartych w *Liber Ordinis*, znajdują się zarówno w obrzędzie pokuty, jak i w Mszach Świętych tam zamieszczonych, np. *missa pro hostibus* (LOE 1081), czy też w licznych mszach

wotywnych, nie tylko gdy jest ona *singularis*, czyli dotyczy pojedynczego wiernego i jego próśb/ślubów, lecz także gdy jest *pluralis*, *missa omnimoda*, ale też sprawowanej z racji pogrzebu czy też kapłana za siebie samego (Roszak 2023). Błogosławieństwa zazwyczaj rozpoczynają się od anamnezy związanej z celebrowaną tajemnicą albo od prośby o przyjęcie *votum*, ofiary, osoby zmarłego, aby potem skupić się na przejawach miłosierdzia i dobroci Boga w życiu wiernego, zaś zakończenie dotyczy już perspektywy wiecznej, czyli tego, co oczekiwane.

Ponadto *benedictiones* znajdują się w krótkich modlitwach błogosławieństw w intencji np. udających się w podróż *Oratio super eum qui in itinerere progreditur* (LOE 164). Owo *benedictione* składa się z właściwej modlitwy i błogosławieństwa, będącego najczęściej jednak dwuczęściowym wezwaniem rozdzielonym „Amen”. Często horyzont stanowi eschatologiczna *consummatio*, którą rozpoczyna ziemskie doświadczenie Bożej dobroci (Anguita and Fernández 2008).

2. Rodzaje błogosławieństwa z *Liber Ordinum*

W hiszpańskim *Liber Ordinum* znajdujemy bardzo liczne błogosławieństwa dotyczące różnych osób (błogosławieństwo nowożeńców, przyjmujących święcenia, rozpoczynających formację duchową), sytuacji (udających się w podróż), ale także konkretnych rzeczy codziennych, związanych z wykonywaną pracą (sieci, łodzie, pola) czy z kultem (kadzidło, olej, naczynia). Rodzaje błogosławieństw obecne w *Liber Ordinum episcopal* i *Liber Ordinum sacerdotal* dobrze obrazuje poniższe zestawienie, które choć nie rości sobie pretensji do wyczerpującej listy, to jednak oddaje charakterystykę rytu.

Tabela. Rodzaje błogosławieństw w *Liber Ordinum episcopal* i *Liber Ordinum sacerdotal*

<i>Liber Ordinum episcopal</i> (LOE)	<i>Liber Ordinum sacerdotal</i> (LOS)
• <i>Ordo quando rex cum exercitu ad prelium egreditur</i> • <i>Item orations de regressu regis</i> • <i>Oratio de susceptione regis quando de vicino regreditur</i> • <i>Exorcismum de his qui in sanctuario Dei offeruntur</i> • <i>Item alia oratio por vasa altaris vel vestimenta et vela exorcidianda et sacranda</i> • <i>Benedictio patene</i> • <i>Benedictio calicis</i>	• <i>Benedictio incensi</i> • <i>De oleo benedicendum</i> • <i>Oratio super Parvulum quando eum parentes ad doctrinam offerunt</i> • <i>Ordi super parvulum qui in Ecclesia tonditur</i> • <i>Benedictio super aliquid lictoris pollutum</i> • <i>Oratio super vas in quo aliquid immundum ceciderit</i> • <i>Benedictio patene</i> • <i>Benedictio calicis</i> • <i>Benedictio corone</i>

<i>Liber Ordinum episcopal (LOE)</i>	<i>Liber Ordinum sacerdotal (LOS)</i>
• <i>Benedictio super munus quod quisque Ecclesiae offert</i> • <i>Exorcismum ad consecrandum signum vaselice</i> • <i>Benedictio novi fontis</i> • <i>Benedictio crucis</i> • <i>Benedictio corone</i> • <i>Benedictio seminis</i> • <i>Benedictio Novarum falcium vinearum</i> • <i>Benedictio primitiarum</i> • <i>Benedictio de area nova</i> • <i>Oratio de monipulos</i> • <i>Benedictio de pane novo</i> • <i>Benedictio ad omnia que volueris</i> • <i>Benedictio uve</i> • <i>Oratio de decimis</i> • <i>Benedictio super aliquid licoris pollutum</i> • <i>Benedictio de vaso</i> • <i>Item oratio super vas in quo aliquid immundum ceciderit</i> • <i>Oratio super his que morticinum comedunt vel suffocatum</i> • <i>Oratio vel Benedictio putei novi</i> • <i>Benedictio putei ubi aliquid immundum ceciderit</i> • <i>Benedictio navis</i> • <i>Benedictio retis</i> • <i>Ad consecrandas cellulas fratrum</i> • <i>Alia oratio ex Romano collecta</i> • <i>Oratio in introitu domus</i> • <i>Oratio ad consecrandum incensum</i>	• <i>Benedictio crucis</i> • <i>Benedictio graneas</i> • <i>Benedictio de frugum seminis</i> • <i>Benedictio de area nova</i> • <i>Benedictio de pane novo</i> • <i>Benedictio ube</i> • <i>Benedictio pomi</i> • <i>Ordo arrarum de nubentibus</i> • <i>Ordo de nubentes</i> • <i>Oratio que sevundo nubit</i>

Źródło: opracowanie własne.

Zanim przejdziemy do szczegółowego omówienia wybranych typów błogosławieństw, warto zwrócić uwagę na pojawienie się w tych modlitwach motywu Anioła Stróża. Widać to doskonale w przypadku błogosławieństwa nowego pola winorośli (LOE 307), gdy najpierw występuje odniesienie do „zasadzenia” Izraela w Ziemi Obiecanej, to znaczy osadnictwa w Palestynie, jakie realizował Izrael po wypędzeniu stamtąd pogan. Przez *crisma bendictionis* prosi się, żeby łaska dotknęła winorośli, aby silnie były zakorzenione, a przez to nie podlegały żywiołom (wprost wymienia się wiatr – *aeris violentiae intemperantia*, spalenie promieniami słońca, a także grad), właściwie rosły i przyniosły owoce (dosłownie dotrwały do dojrzałości), stając się powodem do wychwalania Boga w niebie, który jako Stwórca dał nam to wszystko na ziemi. Okoliczności wskazane w modlitwie, tj. zagrożenia pogody, mogą wskazywać na to, że to odpowiedź na wołania wiernych świeckich, którzy zwracali się

z prośbą o błogosławieństwo „przed” tymi zagrożeniami. To było zaproszenie do chwały, uświadomienie sobie mocy Boga (który już dawniej działał w Starym Testamencie), a potem właściwy sens prośby doczesnej, aby prowadziła do uwielbienia Boga. Ten rys formacji duchowej odnajdujemy w omawianym błogosławieństwie.

2.1. Błogosławieństwa rolnicze

Błogosławieństwa w rycie hiszpańskim obejmowały także przedmioty spoza świątyni i kultu, mogły więc odpowiadać na pobożność wiernych świeckich i przez rytuał podtrzymywać i ustanawiać kosmowizję. Wśród tego rodzaju błogosławieństw z hiszpańskiego *Liber Ordinum* znajduje się m.in. błogosławieństwo ziaren, paralelne do błogosławieństwa nowych owoców czy warzyw z pontyfikału z Main, ale także błogosławieństwa krzyża stojącego na polu uprawnym i późniejszego błogosławieństwa przeciwko robakom niszczącym plony (od XIV wieku). Bóg jest przedstawiany jako Stwórca i uprawiający ziemię, co jest widoczne w nawiązaniu do idei *creatio continua* (Nannini and Trepczyński 2022; Tabaczek 2024). Stwórca oddziaływa więc na rzeczywistości ziemskie, ale – co charakterystyczne dla rytu hiszpańskiego – podkreśla się rolę Boga w rozszerzaniu się życia na ziemi (idea, która zniknie po XII wieku). Ma to związek z podejściem do natury, która choć podlegająca niespodziewanym zmianom, nie jest jednak rezultatem kaprysu Boga, bo On jest Logosem (Lázaro 2005). Zatem ta modlitwa staje się „wstrzyknięciem” Bożej mocy i sensu w chaotyczny świat. Niektórzy w strukturze tej modlitwy w późnym średniowieczu widzą kontrakt: obietnica chwały za doczesną pomyślność (Rivard 2009), ale nie ma tego w rycie hiszpańskim.

Analizując tło teologiczne modlitw błogosławieństw agrarnych, dostrzega się ich ukierunkowanie przeciw wszelkiego rodzaju budzącym strach zagrożeniom, zarówno tym materialnym, związanym z działaniem przyrody, jak i złem, które mogą sprawiać demony. Celem błogosławieństw było oddanie na nowo pod Bożą opiekę ludzkiej aktywności i rzeczy, którymi się człowiek posługiwał, aby w ten sposób odwrócić działanie złych i destrukcyjnych dla człowieka sił. Źródłem jednak energii dla człowieka jest łaska i jej rozciągnięcie na kolejne obszary życia, stąd idea *gratia amplificata*, o której wspomina błogosławieństwo ziarna (*benedictio seminis*):

Stworzycielu stworzeń, wszechmogący Boże, który nadałeś ziarnu moc rodzenia, zasiewu i owocowania, prosimy Cię, abyś łaskawie spojrział na naszą modlitwę i abyś obdarzył nas powiększoną łaską w siewie nasion [...] (LOE 306; tł. własne).

Ze względu na charakter pracy rolnej na Półwyspie Iberyjskim można odnaleźć wśród błogosławieństw z *Liber Ordinum* te nawiązujące np. do winorośli i samych winogron. W Hiszpanii praktykowano je w dniu św. Sykstusa (10 sierpnia), ale wiadomo, że istniały błogosławieństwa także innych płodów ziemi, np. *benedictio*

arboris – z tekstu tej modlitwy wynika, iż chodziło o jabłka, które błogosławiono prawdopodobnie w dzień św. Jakuba. Ponadto w *Liber Ordinum episcopal* znajduje się także błogosławieństwo nowego chleba, nowego pola, winnicy, snopków, a także nowych narzędzi do pracy na polu (sierpów). Warto przywołać również *benedictio primitiarum*, które odwołuje się do Mojżesza i ustanowienia, aby pierwociny ziemi były składane w świątyni dla Boga. Dlatego prosi się, aby słońce nie wypaliło upraw, grad ich nie zniszczył ani żaden inny żywioł nie zaszkodził w zbiorach, lecz by zasiewy dotrwały do dojrzałości, a lud z wdzięcznością błogosławił swego Stwórcę.

2.2. Błogosławieństwo zanieczyszczonych źródeł i naczyń

Wśród błogosławieństw obecnych w *Liber Ordinum episcopal* znajdują się nie tylko te dotyczące nowych rzeczy, lecz także i te skierowane do zanieczyszczonych, a występujące w tytule owych błogosławieństw wyrażenie *pollutio*, choć obejmuje z pewnością zewnętrzny charakter, np. wynikający z obecności resztek nieczystych zwierząt, które pojawiły się np. w studni czy naczyniach, odnosi się również do zanieczyszczenia duchowego. W rycie odróżnia się te sytuacje na poziomie terminologicznym, gdy *pollutio*, np. zanieczyszczone płyny (*locoris pollutio*), oddziela się od *aliquid immun-dum*, które wiązało się z działaniem złych duchów. Szczególnie widać to w błogosławieństwie źródła, czyli chrzcielnicy, którą wczesnośredniowieczni chrześcijanie uważali za szczególnie narażoną na wpływ i atak demona, który w ten sposób chce nie dopuścić do chrztu katechumenów i włączenia ich do Kościoła. Wspólnoty chroniły się przed tym, wprowadzając m.in. regulacje kanoniczne obligujące do umieszczania pokrywy nad chrzcielnicami, co także zabezpieczało źródło przed wykorzystaniem wody święconej dla rytów satanistycznych (Rivard 2009, 228).

Owe zanieczyszczenie spowodowane przez zwierzę nieczyste określano terminem *morticinum*. Zachodziło ono wówczas, gdy zwierzę wpadło do dołu albo do wody, a chodziło o takie zwierzęta nieczyste i zepsute, jak: koty, psy, myszy, łasice, wrony, kurczaki i świny (jeśli przelewały ludzką krew). Wiazało się to z przestrzeganiem zakazu spożywania krwi, zawartego w przymierzu z Noe (Rdz 9,4), w przepisach Tory dotyczących pokarmów (Kpł 11 czy Pwt 14), ale także w postanowieniu soboru jerozolimskiego (Dz 15,29). Jak zauważa Rivard, takie spojrzenie na kwestie zanieczyszczeń – choć dobrze znane we wschodnim chrześcijaństwie – na Zachodzie pojawiło się dopiero po V wieku, gdyż wcześniej dotyczyło jedynie przelanej krwi, np. w morderstwie, a stosowano zakaz krwi tylko wtedy, gdy morderstwo skazyło studnię lub naczynie (Rivard 2009, 233). Cennym źródłem dla zrozumienia kontekstu błogosławieństw wizygockich mogą być penitencjały iroszkockie oraz anglosaskie, na które duży wpływ miał abp Canterbury Teodor (zm. 690), pochodzący ze Wschodu.

Błogosławieństwa miały dokonać oczyszczenia zanieczyszczonych naczyń, aby chrześcijanie mogli ich bezpiecznie używać. Teksty tych modlitw wspominają

najpierw formę tego zagrożenia, aby następnie wskazać na obecność łaski Bożej, która skutecznie usuwa ową *pollutio*. Niekiedy, zwłaszcza gdy dotyczyło to chrzcielnic wewnątrz świątyń, nie wspomniano o mocy demona z racji przekonania, że teren kościoła był mniej narażony na jego działanie. Obrzęd błogosławieństwa odwoływał się więc do obu rodzajów zanieczyszczenia, zarówno duchowego, jak i fizycznego, niedbałości ludzkiej, choć zasadniczy przekaz dotyczący natury unikał manichejskiego przekonania o złu wpisanym niejako z zasady w przyrodę. Ta była naczyniem i narzędziem w rękach Stwórcy, stąd potrzebne było jej oczyszczenie, aby realizowała swoją misję. Dlatego przywoływano w modlitwie błogosławieństwa mocy krzyża Chrystusa, na którym dokonało się odkupienie, a przez to oczyszczenie z grzechów. Troska, aby nie zanieczyszczać natury własnymi grzechami, pamiętając o słowach Chrystusa, że to, co z serca pochodzi, czyni coś nieczystym (por. Mk 7,14–23), pojawia się w wielu tego rodzaju błogosławieństwach w *Liber Ordinum episcopal*.

2.3. Błogosławieństwo statków

Dla mieszkańców Iberii, podobnie jak dla starożytnych, morze stanowiło zagrożenie: taki zresztą wydźwięk ma morze w tradycji biblijnej, będąc synonimem tego, co niepewne i wrogie wobec człowieka. W związku z tym na chrześcijańskim Wschodzie zrodził się zwyczaj błogosławieństwa statków, którymi wypływano w morze w celach połowów, ale i podróży. W łacińskiej części chrześcijaństwa była to rzadka praktyka, a pierwsze formy pochodzą z VIII wieku, powiązane również z błogosławieństwem sieci. Ich idea opiera się na przekonaniu, że te sytuacje to kolejna szansa na zacieśnienie więzów między Bogiem a Jego ludem. Warto podkreślić istniejące aluzje biblijne powiązania zbawienia z dotarciem do domu szczęśliwym, ocalałym z trudnych przygód („zbawienny port”). W przypadku błogosławieństwa statku modlono się:

Panie Jezu Chryste, który nakazałeś, aby łódź Twojego Kościoła była wykonana na podobieństwo arki [Noego] i aby podobnie jak w czasie powodzi ocalili tylko ci, którzy się w niej znaleźli, racz wyciągnąć swoją prawicę, jak to uczyniłeś w stronę tonącego Piotra. Prosimy Cię o łaskę, abys [...] odwrócił od tego statku wszelkie przeciwne wiatry. Niech pozostanie niepokonany przez burzliwe fale, a ci, którzy się oddają pod Twoją opieką, płynąc tym statkiem, niech dotrą szczęśliwie do najspokojniejszego portu bez żadnego uszczerbku. Amen (LOE 324; tł. własne).

Natomiast błogosławieństwo sieci wskazywało na konieczność łączenia codziennych czynności z tymi dokonywanymi przez apostołów, którzy zarzucali sieci na słowa Jezusa. Widać w tekście modlitwy jak to, co doczesne, łączy się z tym, co wieczne, i prowadzi do prośby o oddalenie tego, co przeszkadza połowom:

Wszechmocny, wieczny Ojciec i Panie, który jesteś miłośnikiem najwyższej pobożności, dawcą wiecznych łask [...], nie pozwól, aby jakakolwiek sztuczka przeciwników zawiązała się ani najnikczemniejsze słowa zakłócić, aby ją zaplątały; i Ty, który dałeś swoim najbardziej błogosławionym i świętym apostołom, zarzucając sieć w morze, aby wyłowić mnóstwo ryb z wód morskich [...]. Spraw nam, Panie, abyśmy mogli być pokrzepieni i radowali się darami Twojej łaski, abyśmy tak pokrzepieni doczesnym pokarmem mogli zawsze wyrazić Ci należną obfitość dziękczynienia w wiecznej nagrodzie (LOE 325; tł. własne).

2.4. Błogosławieństwo domu

W *Liber Ordinum* znajduje się kilka błogosławieństw domów. Ten zwyczaj mógł być związany z praktyką błogosławienia domostw w okresie święta Epifanii oraz po Wigilii Paschalnej. To zwyczaj rzymski, wedle którego wierni kropili świeżo poświęconą wodą swoje domy, pola oraz owoce. W modlitwie błogosławieństwa przywołuje się mocy łaski, aby była obroną danego domu. Jest tak np. w *oratio in introitu domus* (LOE 330): prosi się o pociechę pokoju dla mieszkańców (*solacium pacis*), a także o uwolnienie od niebezpieczeństw i doczesną pomyślność dóbr.

2.5. Błogosławieństwa przedmiotów przeznaczonych do kultu

Istnieje kilka błogosławieństw przedmiotów używanych bezpośrednio w liturgii, począwszy od naczyń, przez dzwon, krzyż i chrzcielnicę, a skończywszy na kadzidle, ale także dotyczących dekoracji ołtarza, takich jak „korona”, które mają prowadzić do *decor domus Dei*, ładu i porządku, zasady odpowiedniości między tajemnicą a pięknem. Wydaje się, że ten *decor* dotyczy nie tylko aspektu estetycznego, lecz także współbrzmienia tajemnicy w Starym i Nowym Testamencie, stąd liczne odwołania do całej historii zbawienia. Z tym wiąże się obecny w tych modlitwach egzorcyzm jako prośba o oddalenie od miejsca celebracji misterium tego, co jest mu przeciwne, wszelkiego skażenia i nieczystości. Dlatego niektóre z błogosławieństw wprost są nazywane egzorcyzmami, jak *Exorcismum de his qui in sanctuario Dei offeruntur* (LOE 293–94), gdyż – przywołując moc imienia Bożego (*nomen insuperabile*) – proszą o odsunięcie złego, aby mogły spełniać rolę w sprawowaniu liturgii.

Wśród błogosławieństw znajduje się rozbudowana modlitwa nad nowym źródłem chrzcielnym (LOE 302), która w części anamnetycznej przywołuje rozmaite studnie wymieniane w Starym Testamencie i ich znaczenie dla zbawienia, najpierw doczesnego ratunku, ale w perspektywie grzechu pierworodnego także zbawienia wiecznego. Zawiera w swej literackiej formie wezwanie wręcz identyfikujące chrzcielne źródło z biblijnymi: „To jest to samo źródło, które [...]”. W dalszej części zawiera prośby o usunięcie zmyły grzechu, zerwanie więzów, stworzenie serca czystego i odwołuje się do wód Jordanu, aby – przyjmując sakrament chrztu – wierny mógł wejść do nowej Ziemi Obiecanej.

Istnieje także w *Liber Ordinum* grupa błogosławieństw dotycząca paramentów liturgicznych oraz rzeczy potrzebnych do sprawowania kultu oraz składanych przez wiernych darów na rzecz wystroju Kościoła i jego liturgicznej działalności. Do tych błogosławieństw można zaliczyć błogosławieństwa kadzidła: *benedictio incensi* (LOS 135–37) – to przywołanie kontekstu Starego Testamentu (Tobiasz i Sara, Dawid), by się stać łagodnym, pocieszającym i łaskawym zapachem Chrystusa. Natomiast *benedictio corporalis* (LOE 3) wskazuje na *lintaemen*, czyli odpowiednik korporалу, który dzięki mocy błogosławieństwa ma zostać uświęcony ze względu na konsekrowane na nim Ciało Pana Jezusa. W przypadku błogosławieństwa naczyń używanych w liturgii chodzi o oddalenie ducha nieczystego, aby mogły stać się tym, co podtrzymuje to, co zostało uświęcone na ołtarzu (*ut sanctificata permaneant*). Z tego względu naczynie liturgiczne ma być doskonałe i pożyteczne jako *opus mysteriorum*. W przypadku *benedictio patene* (LOS 157) przywołuje się Mojżesza i przekazane mu ustalenia dotyczące kultu Bożego; prosi się, aby naczynie było „zdolne” do tego, by mocą błogosławieństwa pojawił się na nim drogocenny pokarm. Przy błogosławieniu kielicha (*benedictio calicis* – LOS 158) również przywołuje się Mojżesza, tym razem z góry Horeb, i wspomina się udzielenie przykazań dotyczących sposobu organizacji ziemskiej świątyni, odwzorowującej kult w niebie.

Wspomniane elementy teologiczne to podstawowa cecha wszystkich błogosławieństw (uwolnienie od złego, przeznaczenie do uświęcania), które nieraz przyjmują rozbudowaną formę, jak w przypadku błogosławieństwa wszystkiego, co jest składane przez wiernego dla Kościoła i jego misji. W *Liber Ordinum sacerdotalis* (155) znajduje się *Benedictio super munus quod quisque Ecclesiae offert*, gdzie ogólnie mówi się o podarowanym przedmiocie dla świątyni, jej dekoracji i kultu, wypowiada się imię ofiarodawcy i podkreśla pobożność, z jaką jest ten dar składany. Tym samym ujawnia się tak ważna dla rytu hiszpańskiego idea *votum*, skupienia się na pragnieniu i stawianiu zobowiązań w życiu duchowym, głęboko w tradycji wizygockiej związanych z afektywnym (ale nie jedynie uczuciowym) przeżywaniem życia chrześcijańskiego.

2.6. Błogosławieństwo nowożeńców

Jak wspomniano, wśród błogosławieństw obecnych w rycie hiszpańskim pojawiają się modlitwy w intencji osób: za dzieci rozpoczynające naukę, za króla, podróżujących, ale również za nowożeńców. To jedna z charakterystycznych cech celebracji wizygockich, która była rozwijana jeszcze w późniejszym okresie, jak o tym może świadczyć rytuał z Leon z XII wieku, będący świadectwem zaawansowanego procesu romanizacji liturgii hiszpańskiej (Pick 2011), który próbował – przynajmniej w niektórych środowiskach – dokonać nie tyle abolicji jednego rytu, ile twórczego połączenia wielu (Carlin 2018). Całość obrzędów zaślubin w rycie hiszpańskim składała się z czterech części: (1) pobłogosławienie łoża małżeńskiego (dzień przed zawarciem

sakramentu); (2) wyrażenie zgody małżeńskiej (bez przymusu i z miłości) związane z błogosławieństwem *arras* (w tym obrączek) dokonujące się u wejścia do Kościoła; (3) Msza Święta; (4) błogosławieństwo połączone z rozesłaniem, które według *Liber Ordinum episcopal* (1055) dokonuje się *iuxta cancellos* (przy kratkach dostępu do prezbiterium).

Jak zauważa Jordi Pinell, na uwagę zasługuje przede wszystkim sam fakt włączenia błogosławieństwa nowożeńców do *Liber Ordinis* oraz do Antyfonarza z Leon: wyraża on przekonanie twórców eucharystii rytu, że źródłem skłaniającym do wychwalania i błogosławienia Boga jest Jego dobroć zmanifestowana w ludzkiej miłości (Pinell 1998, 265). Poddaje się ją Bożemu błogosławieństwu, co łączy się z teologicznym odwołaniem do porządku stworzenia, aby człowiek realizował misję przekazywania życia i zaludniania ziemi (por. Rdz 1,28). Warto od razu podkreślić, że „płodność” z tego obrazu biblijnego nie redukuje się tylko do kwestii cielesnej, lecz także duchowej, kryjącej się za terminem *sacrificum laudis*. Mieści się zatem w sposobie, w jaki realizuje się Opatrzność Boża kierująca świat ku jego celowi, gdyż dokonuje pomnożenia dobra – a to istota błogosławieństwa zstępującego.

Błogosławieństwo przekazuje tę miłość Boga, która ma napęlić radością, stąd zwrot *coniugale gaudium* przykuwający uwagę Pinella (1998, 268), omawiającego strukturę pełnego oficjum, od *matutinum* po nieszpory, zresztą jedność *ordo* katedralnego rytu hiszpańskiego podkreśla łączność liturgii godzin i Mszy Świętych. W tych ostatnich wspomniany badacz szczegółowo omawia *sonum* – śpiew po psalmie opiewającym zapaloną wcześniej przez diakona główną świecę unoszoną nad ołtarzem – widząc w nich przekaz kontemplacyjny oparty na Księdze Tobiasza. Jednocześnie to wyraz błogosławieństwa wstępującego – stworzenia, które wychwala dobroć, chwałę i moc Boga Stworzyciela. Czyni to z racji bycia obrazem Boga i w reprezentacji całego stworzenia. Jednocześnie za sprawą bycia znakiem miłości Chrystusa (Ef 5,25–32) nowożeńcy otrzymują misję rozszerzania tej miłości.

Celebracja małżeństwa w rycie hiszpańskim, w przeciwieństwie do innych tradycji zachodnich, ma trzy stacje: nieszpory, błogosławieństwo łoża małżeńskiego w domu narzeczonego oraz wręczenie obrączek i *arras*. Te celebracje były rozłożone na dwa dni i sprawowane o różnych porach dnia, ale od XI wieku nabierała na sile tendencja, aby sprowadzić je do jednej doby. Kolejne wieki przynoszą dodatkowe elementy, jak poświęcenie wodą czy okadzenie, ale także charakterystyczny dla tradycji mozarabskiej obrzęd tzw. *arras*, który nawiązuje do podarków osób sobie zaręczonych (od gr. *arrhabôn*) i obejmuje przede wszystkim pierścionek. Z biegiem czasu (od XII wieku) obrzęd dokonuje się w drzwiach kościoła i obejmuje obok pierścionków także symboliczne monety, wskazujące na posag. Wydaje się, że ten zwyczaj ma pochodzenie anglo-normańskie (Carlin 2018, 186). Co do liczby owych monet, to *Ordo* III Pontyfikatu z Lyre wskazuje na 13 monet, jakie wymieniają ze sobą narzeczeni, co tłumaczy się odwołaniem do 12 miesięcy roku i jednej, która ma symbolizować ofiarę na rzecz ubogich. Podobny rytuał znany jest w Awinionie, gdzie

rozumiano go jako oznakę oddania się osoby i zawarcie przymierza. W przypadku *Liber Ordinum* wydaje się, że pod terminem *arras* kryją się jednak same obrączki. Błogosławieństwo przywołuje Izaaka i Rebekę w kontekście podarunku Abrahama dla przyszłej synowej (por. Rdz 24), wezwanie Boga określanego jako *sanctificator*. Jest tam również obecne charakterystyczne dla rytu hiszpańskiego *suscipiat vota* – odpowiedź na doświadczenie dobrodziejstw.

W obrzędach małżeństwa pojawia się także błogosławieństwo pokoju nowożeńców, wspomniane już błogosławieństwo łoża przed zawarciem małżeństwa z towarzyszącym mu gestem rozsypania soli. Jednakże owe *ordo ad talamum benedicendum* (LOE 1047–49) nie znajduje się w *Liber Ordinum sacerdotali* i w stosunku do innych tradycji liturgicznych odbywa się przed, a nie po zawarciu sakramentu małżeństwa (van Houts 2023). Ponadto istniał zwyczaj wstrzemięźliwości seksualnej małżonków po zawarciu sakramentu: *Liber Ordinum* mówi o jednym dniu, ale inne tradycje hiszpańskie rozciągały ten okres na trzy noce (zwyczaj aragoński) lub nawet do siedmiu (w nawiązaniu do siedmiu darów Ducha Świętego).

Zdaniem Gros y Puyol widać tutaj wpływ liturgii gallikańskiej, być może twórczości św. Cezarego z Arles, który żyje w epoce upadku rzymskiej administracji cywilnej i przejścia przez Kościół części obowiązków społecznych dotyczących życia rodzinnego i małżeńskiego (Gros y Puyol 2004). Stąd do *Liber Ordinum* trafi gallikańska tradycja uzupełniona rzymską. W stosunku do tej ostatniej zawiera jednak znaczącą różnicę: inspirowane jest, ale z dystansem, gdyż w przeciwieństwie do tekstu rzymskiej tradycji przyzywa błogosławieństwa dla obu małżonków, nie tylko dla kobiety. Pojawia się tutaj zwyczaj nakrycia (*pallium*), który nie obejmował tylko kobiety, lecz oboje małżonków (kładziono to nakrycie na głowę żony i ramię męża), na tym przewieszano stułę czerwono-białą.

Znaczące przy tym, że nie ma werbalnego wyrazu zgody małżeńskiej, gdyż małżeństwo jawi się jako owoc błogosławieństwa Bożego, które zobowiązuje obie strony: nierozzerwalność to nie skutek paktu, ale więzów miłości i postrzegania związku jako misji i powołania w Kościele. Błogosławieństwa związane z *ordo de nubentibus* podkreślają, że ma to być dla małżonków źródłem radości duchowej i cielesnej.

3. Teologiczne treści błogosławieństw

Z rysu struktury i funkcji błogosławieństw w rycie hiszpańskim, zaprezentowanym w kontekście *Liber Ordinum*, wyłania się teologiczne przesłanie, jakie kryje się w eucharystii tych obrzędów. Przyjmuje ono klasyczne rozumienie *benedictio*, rozwijane przez teologię średniowieczną, której systematycznym wyrazem jest myśl św. Tomasza z Akwinu, upatrującego w błogosławieństwie Bożym pomnożenie dobra (*infusio bonitatis*). Nawiązując do etymologii – *bene-dicere*, Akwinata w *Komentarzu*

do Ewangelii Jana (*Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. 12, lect. 3) zauważa, że innego rodzaju stanowi błogosławieństwo, którym Bóg nas błogosławi, gdyż wiąże się ono z Bożą sprawczością, skoro dla Boga „mówić” to „działać” (por. Ps 32,9: *dixit et facta sunt*). A zatem, gdy Bóg błogosławi, to stwarza lub wlewa (*infundere*) dobro i tym samym wskazuje się na jego przyczynowe pochodzenie. Natomiast ludzkie błogosławienie Boga za udzielone dobrodziejstwa nie ma charakteru przyczynowego, ale uznające lub wyrażające (Tomasz z Akwinu, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, cap. 14, lect. 2). Błogosławić Boga to przyjąć, że dobro, które stało się naszym udziałem, pochodzi od Niego, dlatego wyrazem tego błogosławienia jest dziękczynienie, przez które uznajemy Boga za dobrego i dawcę wszelkiego dobra (Tomasz z Akwinu, *Super secundam Epistolam ad Corinthios lectura*, cap. 1, lect. 2).

Na jakie teologiczne aspekty zwracają uwagę błogosławieństwa zawarte w hiszpańskim *Liber Ordinum*? Można wskazać – tytułem podsumowania – na kilka wątków.

Z pewnością to podkreślenie skuteczności działania Bożej łaski, która dotyka stworzenia w jego istnieniu i działaniu. Zakłada, że istnieje relacja między tym, co duchowe, a tym, co doczesne. Natura nie jest wyizolowana, nie chodzi jednak o „cudowne interwencje”, ale o opatrnościową troskę. To Boże działanie prowadzi do uświęcenia sytuacji, osób czy przedmiotów, stąd obecność w eucharystii szeregu nawiązań do *santificata* czy *amplificata*, gdy chodzi o łaskę. Uświęcić oznacza powiązać to, co ludzkie z Bogiem i uchronić przed niebezpieczeństwami.

Z tym wiąże się druga cecha błogosławieństw nawiązujących do pozbawiania wpływu złego ducha. Widać to zwłaszcza w błogosławieństwie naczynia przed zatruciem czy skażeniem (*contagia pollutum*), które ujawnia to, co zagrażało w tej sytuacji (Godoy 1989; Eduardo 2015). Podobne funkcje ma używanie soli do *salis spersio*, który to gest jest traktowany jako egzorcyzm. Warto tu podkreślić występowanie charakterystycznych dla rytu hiszpańskiego formuł zdradzających kontekst społeczny, jak np. *omnis violenta incursio inimici* (pochodzący z *De oleo benedicendum*), sugerujących trudne doświadczenia przemocy ze strony wrogów, niekiedy nawet stopniowe, czego przykład stanowi pontyfikał z Vic, gdy mówi się o *violentissima*.

Błogosławieństwa jako oznaczające pomnożenie dobra odnoszą się także do doczesnego pożytku, stąd odwołanie w modlitwach do *frugum*, poświęcania owoców, winorośli, chlebów nowych, przynoszonych dziesięcin. Z antropologicznego punktu widzenia oznacza to całościowe spojrzenie na człowieka, który idzie drogą do szczęścia wiecznego, włączając mniejsze dobra i dokonując ich hierarchizacji (Krynica 2024).

Zakończenie

Modlitwy błogosławieństw prowadzą do podkreślenia mocy Chrystusa, który jest określany na wiele sposobów jako *indultor* czy *contributor*, zazwyczaj w kontekście udzielanej łaski. Bóg zaś jawi się jako obrońca rolników, podróżnych, marynarzy – działa jako uzdrowiciel, oczyszczający, obrońca, sędzia. Mówiąc ogólnie, błogosławieństwa opowiadają, kim jest Bóg, chętny do interweniowania dla dobra swojego ludu. Obecność Boga w życiu wierzącego nie jest więc statyczna, ale postrzegana w perspektywie prowadzenia stworzenia do celu, który jest źródłem prawdziwego szczęścia i wyrazem niezasłużonej łaski.

Niewątpliwie na podstawie tej praktyki można zbudować obraz Kościoła, który błogosławi codzienność wiernych, a jednocześnie troszczy się o ich relacje z naturą, drugim człowiekiem i te powiązania stawia w centrum. Uwidacznia się w ten sposób funkcja porządkująca błogosławieństw w chaotycznym świecie, pełnym sił i przeciwnych mocy, przekraczających możliwości człowieka. Z drugiej jednak strony praktyka błogosławieństw jako form szukania ratunku w Bogu to alternatywa duchowa i teologiczna dla trendów odrzucających świat, walidacja jednostki przez odniesienie do prawdziwego źródła bytu (jak zauważał to już Mircea Eliade), przejaw mocy Boga, który wbrew deistycznym insynuacjom nie pozostawił stworzenia samemu sobie. Błogosławieństwa rytu hiszpańskiego to nie tylko szansa na zrozumienie średnio-wiecznej kosmologii, ale przede wszystkim głęboki wyraz pobożności kształtowanej w kontekście liturgicznego przeżywania tajemnicy zbawienia.

Bibliografia

- Anguita Jaén, José María, and María Concepción Fernández López. 2008. "Las preces hispánicas. Puesta al día y novedades." *Exemplaria Classica* 12:155–80. <https://doi.org/10.33776/ec.v12i0.15>.
- Berry, John Anthony. 2023. "Aquinas's Understanding of Religion." *Religions* 14 (7): 855–55. <https://doi.org/10.3390/rel14070855>.
- Bouyer, Louis. 1963. *Rite and Man: Natural Sacredness and Christian Liturgy*. Translated by M. Joseph Costelloe. Liturgical Studies 7. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Carlin, Michael S. 2018. "The Rite of Matrimony ('Ordo qualiter agant illi qui nubere volunt') in the Ritual of San Isidoro, León (León, Archivo de la Real Colegiata de San Isidoro, cod. 12)." *Miscellània Litúrgica Catalana* 26:179–20. <https://doi.org/10.2436/20.1002.01.36>.
- Carrero Santamaría, Eduardo. 2015. "La organización del espacio litúrgico hispánico entre los siglos VI y XI." *Antiquité Tardive* 23:239–48.
- Echevarria, Ana. 2017. "Translocating Religion in the Mediterranean Space: Monastic Confrontation Under Muslim Dominion." In *Locating Religions Contact, Diversity and Translocality*, edited by Reinhold F. Gleis and Nikolas Jaspert, 94–122. Leiden–Boston: Brill.

- Ferrer Grenesche, Juan-Miguel. 2015. "Elementy kultury 'gockiej' w liturgii hiszpańsko-mozarabskiej." *Teologia i Człowiek* 27 (3): 109–20. <https://doi.org/10.12775/TiCz.2014.039>.
- Godoy Fernández, Cristina. 1989. "Arquitectura cristiana y liturgia: Reflexiones en torno a la interpretación funcional de los espacios." *Espacio, Tiempo y Forma. Serie 1: Prehistoria y Arqueología* 2:355–88.
- Gros y Pujol, Miquel dels Sants. 2004. "L'antic 'Ordo Nubentium' gallicà i les seves adaptacions romano-franques d'època carolíngia." *Revista Catalana de Teologia* 29 (1): 75–88.
- Guerrero-Troncoso, Hernán. 2021. "San Anselmo y los albores de la 'scientia transcendens.' Una interpretación aviceniana de la 'regula Anselmi.'" *Anuario Filosófico* 54 (2): 235–63. <https://doi.org/10.15581/009.54.2.001>.
- Houts van, Elisabeth. 2023. "The Blessing of the Wedding Bedchamber in North-Western Europe, c.950–c.1200." *Studies in Church History* 59:119–41.
- Ivorra, Adolfo. 2016. *Doxología: Aproximación a la antropología litúrgica*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- Janini, José, ed. 1981. *Liber Ordinum sacerdotal: Cod. Silos. Arch. Monástico*, 3. Studia Silensia 7. Silos: Abadía de Silos. (= LOS).
- Janini, José, ed. 1991. *Liber Ordinum episcopal: Cod. Silos. Arch. Monástico*, 4. Studia Silensia 15. Silos: Abadía de Silos. (= LOE).
- Krynica, Tatiana. 2024. "Entre Dios y elh: La gran aventura en común ('De ortu et obitu Patrum' de Isidoro de Sevilla)." *Isidorianum* 33 (1): 99–124. <https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1007>.
- Kurt, Andrew. 2015. "Lay Piety in Visigothic Iberia: Liturgical and Paraliturgical Forms." *Journal of Medieval Iberian Studies* 8 (1): 1–37. <https://doi.org/10.1080/17546559.2015.1081257>.
- Lázaro Pulido, Manuel. 2005. *La creación en Buenaventura: Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finite*. Pensiero Franciscano 5. Grottaferrata Roma: Frati Editori di Quarracchi.
- Martín Barba, José Julio. 2016. "La Cruz de Oviedo." *Revista Digital de Iconografía Medieval* 8 (15): 27–50.
- Moeller, Edmund. 1969. "Les bénédictionnaires d'Augsbourg et de Berlin." *Questions Liturgiques et Paroissiales* 50:123–39.
- Mullins, Andy. 2022. "Rationality and Human Fulfilment Clarified by a Thomistic Metaphysics of Participation." *Scientia et Fides* 10 (1): 177–95. <https://doi.org/10.12775/SetF.2022.009>.
- Nannini, Andrea, and Marcin Trepczyński. 2022. "'In principio': The Metaphysical Exegesis of John 1:1 by Albert the Great, Bonaventure and Thomas Aquinas." *Biblica et Patristica Thoruniensia* 15 (2): 41–54. <https://doi.org/10.12775/BPTh.2022.009>.
- Olivar, Alejandro. 1953. *El Sacramentario de Vich: Estudio y edición*. Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Litúrgica 4. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pick, Lucy K. 2011. "Liturgical Renewal in Two Eleventh-Century Royal Spanish Prayerbooks." *Traditio* 66:27–66. <https://doi.org/10.1017/S0362152900001112>.
- Pinell, Jordi. 1998. *Liturgia hispánica*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- Porosło, Krzysztof. 2023. "Wielość teorii dotyczących epiklezy rytu hiszpańsko-mozarabskiego." *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 31 (1): 113–38. <https://doi.org/10.34839/wpt.2023.31.1.113-138>.
- Rivard, Derek. 2009. *Blessing the World: Ritual and Lay Piety in Medieval Religion*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- 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.
- Roszak, Piotr. 2023. "El contenido teológico de las Misas de sacerdote por sí mismo en el 'Liber Ordinum' del rito hispano-mozárabe." In *Spes mea unica: Miscellanea offerta a sua Ecc. Mons. Andrzej Wojciech Suski*, edited by Manlio Sodi and Daniel Brzeziński, 281–94. Roma: EDUSC.
- Roszak, Piotr, and Tomasz Gutowski. 2021. "Pobożność jako cnota relacyjna wg św. Tomasza z Akwinu." *Studia Gdańskie* 48:93–103.
- Salvador-González, José María. 2022. "La Peste Negra: Reacciones ante la pandemia en la Edad Media. The Black Death: Reactions to the Pandemic in the Middle Ages." *De Medio Aevo* 11 (2): 135–38. <https://doi.org/10.5209/dmae.84283>.
- Tabaczek, Mariusz. 2024. "Is Pain Metaphysically Evil (Malum Simpliciter)? Some Thoughts from a Thomistic Perspective." *Scientia et Fides* 12 (1): 143–62. <https://doi.org/10.12775/SetF.2024.008>.
- Thomas Aquinatis, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*: Thomas Aquinatis. 1951. *Super Evangelium S. Matthaei lectura [Reportatio Leodegarii Bissuntini]*. 5th ed. Edited by Raffaele Cai. Taurini–Romae: Marietti.
- Thomas Aquinatis, *Super secundam Epistolam ad Corinthios lectura*: Thomas Aquinatis. 1953. *Super secundam Epistolam ad Corinthios lectura*. Vol. 1 of *Super Epistolas S. Pauli lectura*. 8th ed. Edited by Raffaele Cai. Taurini–Romae: Marietti.
- Thomas Aquinatis, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*: Thomas Aquinatis. 1972. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*. 6th ed. Edited by Raffaele Cai. Taurini–Romae: Marietti.
- Witczyk, Henryk. 2003. "Bóg nieskory do gniewu – bogaty w miłosierdzie (Ps 103)." *Verbum Vitae* 3:81–97. <https://doi.org/10.31743/vv.1966>.



Biografia św. Juliana z Toledo (642–690) w świetle krytycznej analizy źródeł

Biography of St. Julian of Toledo (642–690) in the Light of a Critical Analysis of Sources

DARIUSZ KASPRZAK 

Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie, dariusz.kasprzak@upjp2.edu.pl

Streszczenie: W przypadku Juliana z Toledo polska bibliografia patrystyczna potwierdza tendencję istniejącą w światowej patrologii, a mianowicie brak większego zainteresowania tak samą osobą, jak i jego dziełem. Stąd wydawało się uzasadnione napisanie krytycznej biografii wymienionego biskupa Toledo. W niniejszym opracowaniu po omówieniu źródeł pisanych i stanu badań dotyczących Juliana z Toledo na ich podstawie przedstawiona zostanie próba historycznej rekonstrukcji jego życiorysu, uwypuklając szczególnie dwie kwestie: żydowskie pochodzenie Juliana oraz prawdopodobny udział w spisku przeciwko królowi Wambie. Dokonana analiza tekstów źródłowych z okresu VII–VIII wieku dotyczących Juliana z Toledo wykazuje, że jego twórczość liturgiczna, kanoniczna i teologiczna potwierdza słuszność królewskich nominacji na biskupa i arcybiskupa stolicy Wizygotów. Znaczące dla ówczesnego Kościoła były podejmowane przez bpa Juliana inicjatywy unifikacji lokalnych rytów liturgicznych wizygocko-hiszpańskich, kodyfikacji prawa kanonicznego dla Kościoła wizygockiego czy stworzenie podręcznikowego wykładu o czyśćcu. Problematycznym w ocenie pozostaje natomiast jego udział w spisku przeciwko królowi Wambie czy uczestniczenie w tworzeniu legislacji antyżydowskiej za króla Erwiga.

Słowa kluczowe: Julian z Toledo, biogram, hiszpańskie królestwo Wizygotów, chrześcijaństwo mozarabskie, Żydzi w wizygockiej Hiszpanii

Abstract: In the case of Julian of Toledo, the Polish patristic bibliography confirms the existing trend in world patrology, namely the lack of any major interest both in the person of the author and in his work. Therefore, it seemed justified that a critical biography of the Bishop of Toledo should be written. The present study, after discussing the written sources and the state of research on Julian of Toledo, attempts, on their basis, to historically reconstruct his biography, highlighting two issues in particular: Julian's Jewish origins and his probable involvement in the conspiracy against King Wamba. An analysis of 7th- and 8th-century sources on Julian of Toledo shows that his liturgical, canonical, and theological work confirms the validity of his royal appointments as bishop and archbishop of the Visigoth capital. Significant for the Church of the time were Bishop Julian's initiatives to unify local Visigothic-Spanish liturgical rites, to codify canon law for the Visigothic Church, or to create a textbook lecture on purgatory. However, his participation in the conspiracy against King Wamba or in the creation of anti-Jewish legislation under King Erwig remains a matter that is difficult to assess.

Keywords: Julian of Toledo, biography, Spanish Visigothic kingdom, Mozarabic Christianity, Jews in Visigothic Spain

Trzydziesty czwarty biskup i czwarty arcybiskup Toledo był ostatnim znaczącym teologicznie i politycznie biskupem hiszpańskiego królestwa Wizygotów. Jak odnoszą badacze, nigdy nie był on w historiografii postacią popularną, choć posiada

znaczący dorobek pisarski i jest uznawany w patrologii za najważniejszego teologa hiszpańskiego VII wieku. W polskiej bibliografii patrystycznej wyraźnie brakuje szczegółowego biogramu tej postaci, szczególnie ważnej ze względu na znaczenie jednego z jego traktatów *Prognosticum futuri saeculi* dla średniowiecznej propagacji idei czyśćca. Dlatego w niniejszym artykule, po omówieniu źródeł pisanych i stanu badań dotyczących Juliana z Toledo, na ich bazie zostanie zrealizowana próba historycznej rekonstrukcji jego życiorysu, podkreślając szczególnie dwie kwestie: żydowskie pochodzenie Juliana oraz prawdopodobny udział w spisku przeciwko królowi Wambie.

1. Źródła i stan badań

Do podstawowych tekstów źródłowych, które przekazują nam informacje historyczne o osobie i dziele Juliana z Toledo, zaliczamy: (1) życiorys Juliana autorstwa Feliksa z Toledo, (2) dzieła samego Juliana z Toledo zawierające kilka wzmianek autobiograficznych, (3) akta XII–XV Synodów Toledańskich, którym jako arcybiskup przewodniczył (Vives 1963) oraz (4) anonimową kronikę mozarabską z VIII wieku.

Życiorys *Vita seu Elogium* (PL 96, 444–52) został napisany trzy lata po śmierci Juliana przez drugiego następcę na stolicy metropolitalnej w Toledo. Pierwszym sukcesorem po Julianie był Sisebert (690–693). Biskup dość niesławnej pamięci w 693 roku stanął na czele spisku mającego zdetronizować króla Egikę, planował zabić króla i królową oraz ich najbliższych doradców, a na tronie wizygockim zamierzał osadzić księcia Sunifreda. Spiskowcy po zajęciu Toledo wybili nawet monety z podobizną przeszłego władcy, zostali jednak pokonani przez wojska wierne królowi. Egika zwołał wtedy XVI Synod Toledański, Sisebert przyznał się do winy i został pozbawiony urzędu biskupa, ekskomunikowany, skonfiskowano jego własność i osadzono w więzieniu. Synod w jego miejsce ustanowił metropolitą Toledo abpa Feliksa z Toledo (García Moreno 1974, 121–22; Orlandis Rovira and Ramos-Lissón 1986, 491–93; Domínguez del Val 1998, 482–84).

Biskup Feliks (694–702) był obecny jako duchowny na kolejnych Synodach Toledańskich: XIII (4 grudnia 683), XIV (14 listopada 684) i XV (11 maja 688). Arcybiskupem Sewilli został nominowany w 688 roku, zaś arcybiskupem Toledo wyznaczono go na prośbę króla Egiki. W dniu 2 kwietnia 693 roku XVI Synod w Toledo potwierdził go jako arcybiskupa stolicy hiszpańskich Wizygotów. Był nim do śmierci, która prawdopodobnie nastąpiła w 702 roku. Przesunięcie daty jego śmierci na ten rok wynika z zapisków w *Chronica Muzarabica: Anno 754* (rozdział 48), które odnotowują, że za panowania królów Egiki i Witizy (694/695–709) przewodniczył on obradom synodów XVII i XVIII odbywających się w Toledo w latach 694 i 702 (García Moreno 1974, 122; Díaz y Díaz 1976, 45–63; Domínguez del Val 1998, 484–500).

Przypuszcza się, że Feliks był prawdopodobnie uczniem Juliana w szkole biskupiej w Toledo, a po przyjęciu święceń kapłańskich przez 10 lat pracował jako archiprezbiter w katedrze Toledo, kiedy Julian piastował godność arcybiskupa miasta. Był zatem bezpośrednim świadkiem zarówno posługi duszpasterskiej i pracy teologicznej swego biskupa, jak i wydarzeń historycznych dokonujących się na styku dworu królów wizygockich i kurii biskupiej. Biografia Juliana została napisana przez Feliksa z Toledo (Rivera Recio 1944, 132; Murphy 1951, 361; Madoz 1952b, 39).

Kolejny tekst źródłowy, czyli *Chronicon*, kronika z VIII wieku (określana też jako: *Chronica muzarabica: Anno 754, Cronica anni DCCLIV, Continuatio Hispana anno DCCLIV, Anónimo de Córdoba*, a dawniej *Epitome Isidori Pacensis episcopi – Chronicon de Isidoro Pacense*), zawiera krótki biogram bpa Juliana z Toledo (PL 96, 1251–1260C). Autorem tego dzieła był anonimowy chrześcijański kronikarz mozarabski, natomiast od XVI wieku autorstwo to zostało błędnie przypisane nieznanemu w historii Kościoła bpowi Izidorowi z Pax Julia (Isidorus Pacensis), dziś to portugalska Beja. Taka atrybucja została powtórzona i tym samym upowszechniona przez Jacques’a-Paula Migne’a w *Patrologii* (González Muñoz 2018, 31–48).

Z ważniejszych współczesnych opracowań poświęconych postaci Juliana z Toledo należy wymienić prace takich badaczy, jak: Francis Xavier Murphy (1951, 361–73; 1952, 1–27), José Madoz (1944, 457–78; 1946; 1947, 363–72; 1952a, 399–417), Jocelyn Nigel Hillgarth (1956; 1957a, 5–62; 1957b 37–43; 1958, 7–26; 1963, 192–95; 1971, 97–118; 1985), Roger Collins (1992, 1–22), Carlos Petit (1995, 843–932), Thomas Deswarte (2010, 353–68; 2014, 63–78), Gregorio Garcia Herrero (1984, 27–36; 1990; 1991, 201–56; 1995, 385–420; 1996, 95–112; 1998, 185–214; 2006, 503–14), Céline Martin (2003; 2020, 211–26) i Stefan Pabst (2021a; 2021b, 349–58). Natomiast w języku polskim, poza notkami słownikowymi, brak szczegółowych opracowań patrystycznych dotyczących życiorysu Juliana.

2. Biografia i dzieła

Julian urodził się ok. 642 roku w Toledo (Hillgarth 1957a, 37; González Ruiz 1996, 7), stolicy wizygockiej Hiszpanii od czasów króla Leowigilda (568–572). Został ochrzczony w katedrze toledońskiej, w kościele pw. św. Marii, w okresie, kiedy było otwarte baptysterium (czyli po uroczystościach albo Wielkanocy, albo Zesłania Ducha Świętego)¹. Na chrzcie nadano mu imię pochodzenia łacińskiego *Iulianus*,

¹ „Iulianus discipulus Eugenii secundi, Carthaginis provinciae metropolitanus, post beatae memoriae Quiricum, quarto in loco, praeceptorem suum sequens, urbis regiae pontificale culmen adeptus est: cuius videlicet civitatis proprius civis extitit, atque in eiusdem urbis principali ecclesia sacrosancti baptismatis fluentis est lotus et illic ab ipsis rudimentis infantiae nutritus” (Felix Toletanus, *Vita seu Elogium* 1 [PL 96, 445A]; por. González Ruiz 1996, 18–20).

pierwotnie wskazujące na przynależność do *gens Julia*, a w wizygockiej Hiszpanii w VII wieku wskazujące raczej na pochodzenie hiszpańsko-rzymskie, a nie gockie (Iuliano di Toledo, *Prognosticum futuri saeculi* [Stancati 2012], 58).

Brak informacji o rodzicach Juliana w oficjalnej biografii *Vita seu Elogium* (PL 96, 445–52), napisanej trzy lata po jego śmierci, przyczynił się pośrednio do powstania hipotezy o żydowskim pochodzeniu biskupa, podzielanej dzisiaj przez większość badaczy (Hillgarth 1956, VIII; Dominguez Del Val 1962, 1259; González Ruiz, 1996, 7). Pierwszą wzmianką o żydowskim pochodzeniu Juliana była notatka sporządzona przez kronikarza mozarabskiego z VIII wieku².

Wzmianka ta jest historycznie bardzo prawdopodobna, gdyż w wizygockiej Hiszpanii była liczna diaspora żydowska, bezskutecznie przymuszana do konwersji na chrześcijaństwo przez kolejnych władców wizygockich (Kasprzak 2019, 189–210). Wspomniany już Murphy, a także Tommaso Stancati utrzymują, że ze względu na reperkusje polityczne i kościelne, związane z obaleniem króla Wamby w 680 roku (przypuszcza się, że wielu Żydów, także tych ochrzczonych, uczestniczyło w depozycji króla), bp Feliks w biografii Juliana, pisanej za panowania Erwiga (następcy Wamby), wołał koniunkturalnie przemilczeć kwestię żydowskiego pochodzenia swego poprzednika na stolicy biskupiej w Toledo. Szczególnie, że od konwersji króla Rekkareda (587) z arianizmu na katolicyzm III Synod Toledański z 589 roku w kan. XIV zabronił Żydom m.in. pełnienia funkcji publicznych („Nulla officia publica eis iniungantur”) w królestwie wizygockim, chyba że ich żydowskie pochodzenie byłoby odległe, a ich przodkowie byliby od kilku pokoleń chrześcijanami (*Collectio Hispana Gallica Augustodunensis*, ff. 69ra). Sama notatka o żydowskim pochodzeniu biskupa Toledo i o konwersji na chrześcijaństwo jego rodziców („Julianus episcopus ex traduce Iudaeorum [...] qui etiam a parentibus Christianis progenitus”) nie była problemem kilkadziesiąt lat później w kronice mozarabskiej pisanej już pod panowaniem arabskim (Murphy 1952, 5; Hillgarth 2003, 50; Collins 2006, 386–88; Iuliano di Toledo, *Prognosticum futuri saeculi* [Stancati 2012], 60–62).

Niektórzy autorzy zakładają, że Julian mógł przyjąć chrześcijaństwo dopiero w wieku młodzieńczym (Zöckler 1911, 123), a jego rodzice dokonali konwersji w ostatnim czasie (Madoz 1952b, 39), czyli albo za panowania króla Tulgi (639–642), albo na początku królowania Chindaswintha (642–653). Badacze z XVIII czy XIX wieku (m.in. Enrique Florez, Francisco Antoni de Lorenzana) odrzucali tezę o żydowskim pochodzeniu Juliana, natomiast we współczesnej historiografii patrystycznej jest ona przyjmowana powszechnie (Veiga Valiña 1940, 15;

² „Hic anno primo concilium duodecimum Toletanum in aera 719 triginta quinque episcoporum cum inaestimabili clero vel Christaianorum collegio splendissime colligit. In cujus tempore Julianus episcopus ex traduce Iudaeorum, ut flores rosarum de inter vepres spinarum productus, omnibus mundi partibus in doctrina Christi manet placlarus, qui etiam a parentibus Christianis progenitus splendide in omni prudentia Toletum manet edoctus, ubi et postmodum in episcopatu extitit decoratus” (Isidorus Pacensis, *Chronicon* 23 [PL 96, 1260C]).

Rivera Recio 1944, 17; Murphy 1952, 5; Hillgarth 1957b, 37; Domínguez Del Val 1962, 1259; Collins 2006, 387–88; Iuliano di Toledo, *Prognosticum futuri saeculi* [Stancati 2012], 61–62).

Julian w dzieciństwie został przez rodziców prawdopodobnie oddany jako oblat do szkoły przykatedralnej w Toledo, usytuowanej obok kościoła katedralnego i kurii biskupiej (Felix Toletanus, *Vita seu Elogium* 1–3 [PL 96, 445AB]; Rivera Recio 1944, 1216). Uczniowie szkoły katedralnej w Toledo, jak i alumni analogicznych szkół w Kościele zachodnim w VI–VIII wieku przygotowywali się do bycia duchownymi, stąd obok samej edukacji odbywali także formację kapłańską. W diecezji Toledo od 527 roku, według uchwał II Synodu Toledańskiego (kan. 1–3), byli oni zobowiązani do posłuszeństwa biskupowi miejsca oraz do przestrzegania norm celibatu (*Collectio Hispana Gallica Augustodunensis*, ff. 63vb–64ra). Synod IV Toledański z 633 roku zobowiązywał natomiast kandydatów do stanu duchownego, będących uczniami szkół katedralnych, do przestrzegania zasad życia wspólnotowego. Ten sam synod jako wychowawców uczniów ustanawiał ich nauczycieli, jako głównego wychowawcę (*praeceptor*) jednego mądrego i wzorcowego prezbitera. Wychowankowie nieposłuszni byli czasowo odsyłani do okolicznych monasterów toledańskich, gdzie mieli być poddani bardziej surowym i wąskim zasadom życia ascetycznego (*Collectio Hispana Gallica Augustodunensis*, ff. 74va). Dla Juliana i Gudili, studenta, z którym się Julian zaprzyjaźnił, takim *praeceptor* był przyszły biskup Toledo Eugeniusz II (605–657) (Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* III, XVII [Stancati 2012], 594). Był on synem Gota o imieniu Evantius. Został duchownym w katedrze w Toledo. Do 646 roku piastował urząd archidiacona w Saragossie, u bpa Brauliona. W 647 roku po śmierci abpa Eugeniusza I na jego następcę w Toledo wybrano Eugeniusza II. Kiedy bp Braulion poprosił króla Chindaswintha, aby pozwolił mu zatrzymać archidiacona, król odmówił, uznając, iż jego wybór młodego Eugeniusza był inspirowany przez Boga. Co ciekawe, bp Eugeniusz II uciekł do Saragossy z Toledo, ale został zmuszony do powrotu przez króla Chindaswintha i objęcia biskupstwa w wizygockiej stolicy. Początkowo niedoświadczony w administracji kościelnej często konsultował się z bpem Braulionem. Brał także udział w zwołanym przez Chindaswintha VIII Synodzie w Toledo, który odbył się w grudniu 653 roku, oraz w synodzie generalnym w grudniu 656 roku. Eugeniusz II podjął się reformy kościelnego śpiewu oficjum, tworzył poezję religijną i komponował utwory muzyczne (Eugeniusz Toletanus, *Opera Omnia* [CCSL 114]; Alberto 2004, 97–117).

W szkole katedralnej w Toledo prowadzono w VI wieku dwa oddzielne cykle nauki: podstawowy (czytanie i rozumienie tekstów religijnych – głównie biblijnych, przede wszystkim Księgi Psalmów i Księgi Przysłów oraz sentencji z innych ksiąg sapiencjalnych; uczenie się na pamięć wybranych tekstów biblijnych, nauka właściwej wymowy oraz kaligrafii) i zaawansowany (nauka gramatyki, prozodii, śpiewu, studium tekstów liturgicznych oraz egzegezy biblijnej). Alumni powtarzali głośno i wielokrotnie za *magister*, który uczył ich także wymowy. W szkołach kościelnych

nie uczono się na pamięć tekstów autorów klasycznych uznanych za pogańskie, ale wyłącznie zapamiętywano teksty Pisma Świętego. Następnie w szkołach katedralnych uczono śpiewu, który wspomagał proces zapamiętywania tekstu poprzez jego połączenie z określoną melodią. Mnemotechnika pozwalała niewątpliwie na oszczędność materiału używanego wtedy do pisania, jak: wyprawionych skór, pergaminu czy atramentu. Podczas nauki pisania uczeń poznawał techniki zapisu tekstu skrótami, co umożliwiało dalsze oszczędności materiału pisarskiego, uczył się także kompozycji tekstu oraz dokonywania podstawowych rachunków arytmetycznych przy użyciu tabliczek pokrytych woskiem (co było niewątpliwą pozostałością nauczania w szkole rzymskiej). Ta nauka pisania przygotowywała niektórych alumnów szkół katedralnych do dalszej pracy w monastycznych *scriptoria* albo w kościelnych czy królewskich *curiae* (Riché 1970, 171–80).

Julian w diecezji toledońskiej przyjął posługę diakonatu oraz święcenia prezbiteratu (Felix Toletanus, *Vita seu Elogium* 4 [PL 96, 446 B-447 A]; Iuliano di Toledo, *Prognosticum futuri saeculi* [Stancati 2012], 63–67). W czasie nauki w szkole katedralnej jego bliskim kolegą był Gudila (prawdopodobnie pochodzenia gockiego). Młodzieńcy odbywali tę samą formację do prezbiteratu: święcenia niższe przyjęli w 667 roku, a ok. 669/670 roku diakonat. Gudila dostał następnie archidiaconię w Toledo. Zmarł w 679/670 roku (Felix Toletanus, *Vita seu Elogium* 3 [PL 96, 446 A]). Julian po osiągnięciu kanonicznego wieku dopuszczającego kandydata do święceń przyjął w 672 roku prezbiterat. Około 673 roku został mianowany pierwszym klerykiem (*primiclericum*), inaczej klerykiem palatynem bazyliki pw. św. św. Piotra i Pawła w Toledo (funkcja porównywalna dziś do urzędu koadiutora przy biskupie ordynariuszu). Byli mu podporządkowani klerycy niższych stopni, a do jego zadań należały: troska o staranne wykonywanie śpiewu liturgicznego w katedrze; dbałość o kult zarówno w samej katedrze, jak i innych kościołach diecezji toledońskiej; sprawdzanie stanu kościołów w mieście Toledo; wysyłanie ostiariuszy do parafii na peryferiach miasta celem kontroli w przestrzeganiu tam dni postnych; kontrolowanie obyczajów duchowieństwa w diecezji (pierwszy kleryk mógł upominać innych duchownych celem poprawy zachowań, a także informować biskupa o braku należytego posłuszeństwa). W tym czasie napisał też panegiryk *Historia Wambae* ku czci aktualnie panującego (González Ruiz 1996, 29; Iuliano di Toledo, *Prognosticum futuri saeculi* [Stancati 2012], 67–81).

Po śmierci abpa Quiricusa w 680 roku król Wamba wyznaczył właśnie Juliana na biskupa Toledo i tę kandydaturę przedstawił biskupom hiszpańskim. Dnia 29 stycznia 680 roku w katedrze Toledo Julian został konsekrowany na biskupa przez Izzydora I, biskupa Saetebis (Felix Toletanus, *Vita seu Elogium* 4 [PL 96, 447 A]). Jako biskup Julian dążył do unifikacji wielu lokalnych rytów liturgicznych hiszpańsko-wizygockich. W tym celu opracował dla Kościoła Toledo *Liber missarum* – obejmował cały rok liturgiczny, był podzielony na cztery części; w okresie okupacji arabskiej Półwyspu Iberyjskiego do mszału Juliana wprowadzono dodatki arabskie i tak stał

się on *Missale mixtum* (PL 85, 109–1041B), *Liber orationum de festivitibus* (obejmował wszystkie wspomnienia Kościoła lokalnego), nadał wreszcie końcową formę *Breviarium Toletanum* (Felix Toletanus, *Vita seu Elogium* 11 [PL 96, 450 B]).

Podczas swojego zarządu diecezją Toledo Julian przyczynił się także do kodyfikacji zbioru prawa kanonicznego Kościoła wizygockiego, znanego jako *Collectio Hispana* (Janini Cuesta 1965, 33–53; Iuliano di Toledo, *Prognosticum futuri saeculi* [Stancati 2012], 88–90).

Jednak za panowania króla Wamby (672–680) osłabła rola biskupstwa Toledo. Władca mianował biskupów arbitralnie, a bez zgody metropolity czy synodu prowincjalnego utworzył dwie nowe diecezje: Lusytanii ze stolicą w Aquis, a kolejną (wbrew ówczesnemu prawu kościelnemu zabraniającemu istnienia dwóch biskupstw w jednym mieście) w samym Toledo, z siedzibą w kościele pw. św. św. Piotra i Pawła, na przedmieściach stolicy. Wydarzenia te odnotowały jedynie akta XII Synodu w Toledo z 681 roku, który zniósł postanowienia Wamby, uznane za nierozważne, niesprawiedliwe i narzucone siłą pomimo sprzeciwu. Akta tegoż synodu jako jedyne podają też oficjalną wersję wydarzeń związanych z usunięciem Wamby z tronu. Dnia 11 października 680 roku król poczuł się śmiertelnie chory, dlatego został włączony w stan pokutujących, musiał zrzec się urzędu królewskiego i rozpocząć życie ascetyczne, przygotowujące go do spotkania z Bogiem. Król chorobę przeżył, ale nie dało się już cofnąć włączenia do kanonicznego *ordo poenitentiae*. W tej sytuacji, według prawa wizygockiego, nie mógł być dalej królem Gotów, gdyż podczas rozpoczęcia *poenitentia secunda* otrzymał znak tonsury. Pod presją dostojników król własnoręcznie podpisał trzy dokumenty: (1) mianujący komesa Erwiga swoim następcą, który został namaszczoney na króla; (2) potwierdzający pragnienie Wamby, aby Erwig objął po nim władzę; (3) do bpa Juliana z Toledo, aby ten jak najszybciej zorganizował akt namaszczenia nowego króla. Biskupi zaświadczyli, że rozpoznają i potwierdzają podpis Wamby na dokumentach. Ostatnie 7 lat życia Wamba spędził w monasterze (Vives 1963, 386–87).

Jak przypuszcza Collins, utworzenie w stolicy drugiego biskupstwa na przedmieściach Toledo mogło służyć ograniczeniu pozycji metropolity Toledo, odebraniu mu kościoła metropolitalnego i powierzeniu go nowemu biskupowi. Biskup Toledo miał zatem powody, aby wystąpić przeciwko Wambie. Natomiast możliwym motywem odwrócenia się możnowładców wizygockich od króla był narzucony feudałom nowy podatek na armię królewską w czasie prowadzenia kampanii wojennych. Można domniemywać, że arystokracja dworska, feudałowie i metropolita stolicy sprzymierzili się, aby usunąć niewygodnego króla, zanim doszło do możliwego buntu regionalnego (jaki miał np. miejsce za panowania Swintili w 631 roku). Poświadczenie podpisu Wamby przez wizygockich biskupów dowodzi też, iż: (1) Wamba w momencie zrzeczenia się urzędu był zdrowy fizycznie i psychicznie; (2) dokumenty, które wydał i podpisał były autentyczne; (3) król był w stanie wskazać na swego następcę i podporządkować się procedurze abdykacji. Co charakterystyczne – po śmierci Wamby

w historiografii wizygockiej starano się go nie wspominać jako króla wizygockiego (Murphy 1952, 1; Strzelczyk 1984, 247–48; Collins 2007, 80–81; Díaz y Díaz 2007, 2316). Legendę o potencjalnym otruciu Wamby, w wyniku czego miał wejść w pokutę kanoniczną i oddać tron, wymyślił w IX wieku autor *Crónica de Alfonso III* vel *Cronica Ad Sebastianum*³.

Julian, już jako jedyny metropolita Toledo, przewodniczył czterem synodom Kościoła wizygockiego (Synod XII w 681 roku uznał stanowisko prymacjalne Kościoła Toledo nad Kościołami całej Hiszpanii i Galii Narbońskiej, ustanowił Juliana arcybiskupem Toledo i legitymował objęcie tronu przez króla Erwiga; Synod XIII w 683 roku oprócz doraźnych kwestii administracyjno-politycznych potwierdził pozycję prymacjalną Kościoła Toledo w Hiszpanii; Synod XIV w 684 roku zaaprobował w Kościele wizygockim postanowienia Soboru Konstantynopolańskiego III; Synod XV w 688 roku zajmował się kwestiami doktrynalnymi oraz złagodzeniem relacji pomiędzy Kościołami Toledo i Rzymu), co wzmocniło po 681 roku jego pozycję jako prymasa wizygockiej Hiszpanii. W zgodzie z królem mógł on wybierać, nominować i konsekrować biskupów dla całej Hiszpanii (Iuliano di Toledo, *Prognosticum futuri saeculi* [Stancati 2012], 99–102).

Z traktatów, jakie po sobie pozostawił, posiadamy: *Apologeticum de tribus capitulis*, *Apologeticum fidei*, *Historia Wambae regis*, *De comprobatione sextae aetatis aduersus iudaeos*, *Fragmenta II apud Aluarum Cordubensem*, *Antikeimenon libri II*, *Elogium beati Ildephonsi*, *Prognosticon futuri saeculi libri III*, *Versus ad Modoenum* (Iulianus Toletanus, *Opera I* [CCSL 115]; Iulianus Toletanus, *Opera II* [CCSL 115A–B]). Z dzieł Juliana znanych Feliksowi z Toledo zaginęły natomiast: *Liber responsionum*, *Liber sermonum*, *Liber carminum diuersorum*, *Excerpta de libris s. Augustini*, *Libellus de diuinis iudiciis*, *Liber missarum*, *Liber orationum*, *Liber epistolarum*. Z kolei przypisywane Julianowi pismo *Libellus de remediis blasphemiae* jest dziś uznane za nieautentyczne (Díaz y Díaz 1996, 111–14). Najważniejszym jego dziełem dla eschatologii Kościoła zachodniego okazał się traktat *Prognosticon futuri saeculi libri III*, w którym prosto i podręcznikowo omówił kwestię czyśćca, szczególnie tzw. ognia oczyszczającego (Wicki 1953, 349–60; Kasprzak 2024, 149–74).

³ „Qui Eruigius quum esset palatio a pueritia enutritus et honore comitis sublimatus, elate et callide aduersus regem excogitans herbam cui nomen est spartus illi in potum miscuit, et statim regi memories est ablata. Quumque episcopus ciuitatis seu obtimates palatii, qui regi fideles erant, quibus penitus causa potionis latebat, uidissent regem absque memories iaceutem, causa pietatis commoti, ne rex inordinate migraret, statim ei confessionis et penitentiae ordinem dederunt. Quumque rex a potione conualuisset et hordinem sibi inpositum cognouisset, monasterium petiit ibique quamdiu uixit in religione permansit. Reg. an. VIII, m. I, et in monasterio uixit au. VII, m. III. Morte propria discessit in pace” (*Crónica de Alfonso III* (vers. *Cronica Ad Sebastianum*) 2; *Cronicas Asturianas* 114). Krytycznego studium kroniki dokonał w swej dysertacji doktorskiej Wreglesworth 1995.

Julian zmarł z przyczyn naturalnych w Toledo dnia 6 marca 690 roku w wieku 48 lat⁴, co w tamtym czasie było wiekiem zaawansowanym, wzięwszy pod uwagę, że średnia długość życia w VII wieku w Hiszpanii wynosiła według badań antropologicznych 35–40 lat (Rivera Recio 1944, 219–20). Po śmierci abpa Juliana szybko rozpoczął się kult jego osoby, najpierw w królewskim Toledo, a potem w całym królestwie wizygockim. Pomiędzy VIII a XIV wiekiem liturgicznym dniem wspomnienia jego osoby był 6 marca, związany z dniem śmierci (np.: *Martyrologium Usuardi Monachi* z 875 roku, *Liber mozarabicus sacramentorum* z X i XI wieku). W aktualny kalendarz mozarabski jego wspomnienie liturgiczne jest wyznaczone na 14 stycznia, by uniknąć celebracji obchodów patrona Toledo w okresie liturgicznym Wielkiego Postu (Iuliano di Toledo, *Prognosticum futuri saeculi* [Stancati 2012], 139–44).

Zakończenie

W świetle krytycznej analizy tekstów źródłowych z okresu VII–VIII wieku dotyczących Juliana z Toledo (głównie: *Vita seu Elogium*; dzieła samego Juliana; akta XII–XV Synodów Toledańskich; *Cronica anni DCCLIV*) można stwierdzić, iż jego twórczość liturgiczna, kanoniczna i teologiczna potwierdza słuszność królewskich nominacji na biskupa i arcybiskupa stolicy Wizygotów. Podjęte przez niego dzieło unifikacji lokalnych rytów liturgicznych wizygocko-hiszpańskich zaowocowało opracowaniem toledańskich ksiąg liturgicznych (*Liber missarum*; *Liber orationum de festivitatibus*; *Breviarium Toletanum*). Jako biskup przyczynił się także do kodyfikacji zbioru prawa kanonicznego Kościoła wizygockiego (*Collectio Hispana*). Najważniejszym jego dziełem teologicznym, które do dziś ma wpływ na eschatologię Kościoła zachodniego, jest traktat *Prognosticon futuri saeculi libri III*. Większość współczesnych badaczy przyjmuje obecnie hipotezę o jego żydowskim pochodzeniu. Najprawdopodobniej brał udział w spisku możnowładców wizygockich w celu obalenia króla Wamby. Paradoksalnie jako biskup o żydowskim pochodzeniu Julian miał wkład w antyżydowskie ustawodawstwo króla Erwiga. Co znaczące, osobiste relacje Juliana z toledańskimi Żydami były pozytywne (np. doręczycielem jego traktatu *Prognosticum* był Żyd o imieniu Restitutus, za co został upomniany przez odbiorcę bpa Idaliusa z Barcelony). Biskup Feliks z Toledo, biograf Juliana, uważał go za człowieka niezwykle uczciwości duchowej i taką właśnie ocenę wystawił mu ostatecznie Kościół hiszpański, uznając go za chrześcijańskiego świętego.

⁴ „Quique etiam inevitabilis mortis praeventus occasu, anno tertio Egicanis principis, pridie Nonas Martii, aera septingentesima vigesima octava, diem vitae clausit extremum, ac sic in basilica gloriosissimae sanctae Leocadiae virginis sorte sepulchrali est tumulatus” (Felix Toletanus, *Vita seu Elogium* 12 [PL 96, 451–452A]).

Bibliografia

- Alberto, Paolo Farmhouse. 2004. "Eugenius Toletanus archiep." In *La trasmissione dei testi latini del Medioevo*, edited by Paolo Chiesa and Lucia Castaldi, 97–117. Firenze: Sismel Edizioni del Galluzzo.
- Collins, Roger. 1992. *Law, Culture and Regionalism in Early Medieval Spain*. Variorum Collected Studies 356. Farnham: Ashgate Publishing.
- Collins, Roger. 2006. "Julian of Toledo." In *Key Figures in Medieval Europe: An Encyclopedia*, edited by Richard K. Emmerson, 386–88. New York–London: Routledge.
- Collins, Roger. 2007. *Hiszpania w czasach Wizygotów 409–711*. Translated by Jacek Lang. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Crónica de Alfonso III* (vers. *Cronica Ad Sebastianum*). 1985. In *Cronicas Asturianas*, edited by Juan Gill Fernandez, 114–49. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.
- Deswarte, Thomas. 2010. "La trahison vaincue par la charité: Julien de Tolède et les rebelles." In *La trahison au Moyen Âge: De la monstruosité au crime politique (Ve–XVe s.)*, edited by Maïté Billoré and Myriam Soria, 353–68. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Deswarte, Thomas. 2014. "Une nation inachevée: Le royaume de Tolède." In *Nation et nations au Moyen Âge: XLIVe congrès de la SHMESP: Prague, 23 mai–26 mai 2013*, edited by Edina Bozóky, 63–78. Paris: Éditions de la Sorbonne.
- Díaz y Díaz, Manuel Cecilio. 1976. "La obra literaria de los obispos visigóticos toledanos: Supuestos y circunstancias." In *De Isidoro al siglo XI: Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, edited by Manuel Cecilio Díaz y Díaz, 87–115. Barcelona: Ediciones El Albir.
- Díaz y Díaz, Manuel Cecilio. 1996. "Giuliano di Toledo", In *Patrologia*, edited by Angelo Di Berardino, 4:109–14. Genova: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Díaz y Díaz, Manuel Cecilio. 2007. "Giuliano Di Toledo." In *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, edited by Angelo Di Berardino, 2:2316–17. Genova–Milano: Marietti.
- Dominguez Del Val, Ursicino. 1962. "San Julián de Toledo." In *Patrologia*, edited by Berthold Altaner, 1259. Madrid: Espasa Calpe.
- Dominguez Del Val, Ursicino. 1998. *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*. Vol. 4. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Eugenius Toletanus. *Opera Omnia*: Eugenius Toletanus. 2005. *Opera Omnia*. Edited by Paulo Farmhouse Alberto. Corpus Christianorum Series Latina 114. Turnhout: Brepols.
- Felix Toletanus, *Vita seu Elogium*: Felix Toletanus. 1862. *Vita seu Elogium*. In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 96:444–52. Paris: Migne.
- García Herrero, Gregorio. 1984. "Influencia de las utopías en la realización de la historia: El caso de San Julián de Toledo." In *Actas de las II Jornadas de Metodología y Didáctica de la Historia*, edited by José María Fernández Corrales, 27–36. Cáceres: Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones.
- García Herrero, Gregorio. 1990. *Cultura y sociedad en las obras de Julián de Toledo*. Murcia: Universidad de Murcia.
- García Herrero, Gregorio. 1991. "Julián de Toledo y la realeza visigoda." *Antigüedad y Cristianismo* 8:201–56.
- García Herrero, Gregorio. 1995. "El reino visigodo en la concepción de Julián de Toledo." *Antigüedad y Cristianismo* 12:385–420.
- García Herrero, Gregorio. 1996. "La reordenación conceptual del territorio en la 'Historia Wambae' de Julián de Toledo." *Alebus* 6:95–112.

- García Herrero, Gregorio. 1998. "Sobre la autoría de la 'Insultatio' y la fecha de composición de la 'Historia Wambae' de Julián de Toledo." In *Los visigodos y su mundo*, edited by Antonio Méndez Madariaga et al., 185–214. Madrid: Comunidad de Madrid.
- García Herrero, Gregorio. 2006. "Notas sobre el papel del Prognosticum futuri saeculi de Julián de Toledo en la evolución de la idea medieval del purgatorio." *Antigüedad y Cristianismo* 23:503–14.
- García Moreno, Luis Agustín. 1974. *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- González Muñoz, Fernando. 2018. "Un perfil para el autor de la Crónica Mozárabe de 754." *Collectanea Christiana Orientalia* 15:31–48.
- González Ruiz, Ramón. 1996. "San Julián de Toledo en el contexto de su tiempo." *Anales Toledanos* 32:7–22.
- Hillgarth, Jocelyn Nigel. 1956. *A Critical Edition of the "Prognosticum Futuri Saeculi" of Saint Julian of Toledo*. Cambridge: University of Cambridge.
- Hillgarth, Jocelyn Nigel. 1957a. "El Prognosticum futuri saeculi de san Julián de Toledo." *Analec-ta Sacra Tarraconensia* 30:5–62.
- Hillgarth, Jocelyn Nigel. 1957b. "Towards a Critical Edition of the Works of St. Julian of Toledo." *Studia Patristica* 1:37–43.
- Hillgarth, Jocelyn Nigel. 1958. "St. Julian of Toledo in the Middle Ages." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21 (1–2): 7–26.
- Hillgarth, Jocelyn Nigel. 1963. "Julian of Toledo in the 'Liber Floridus.'" *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 26 (1–2): 192–95.
- Hillgarth, Jocelyn Nigel. 1971. "Las fuentes de San Julián de Toledo." *Anales Toledanos* 3:97–118.
- Hillgarth, Jocelyn Nigel. 1985. *Visigothic Spain, Byzantium and the Irish*. London: Variorum Reprints.
- Hillgarth, Jocelyn Nigel. 2003. "Julian of Toledo." In *New Catholic Encyclopedia*, edited by Berard L. Marthaler, 8:50. Detroit: Thomson Gale; The Catholic University of America.
- Isidorus Pacensis, *Chronicon*. 1862. In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 96:1251–80. Paris: Migne.
- Iuliano di Toledo. 2012. *Prognosticum futuri saeculi. Il preannuncio del mondo che verrà, introduzione*, Latin translation, theological commentary by Tommaso Stancati. Napoli: Editrice Domenicana Italiana.
- Iulianus Toletanus, *Opera I. Prognosticon futuri saeculi libri tres. Apologeticum de tribus capitulis. De comprobatione sextae aetatis. Historia Wambae regis. Epistula ad Modonem*. 1976. Edited by Jocelyn Nigel Hillgarth, Bernhard Bischoff, and Wilhelm Levison. Corpus Christianorum Series Latina 115. Turnhout: Brepols.
- Iulianus Toletanus, Felix Toletanus, Iulianus Toletanus (Ps.), *Opera II. Elogium Ildefonsi, Vita Iuliani (auctore Felice Toletano), Antikeimena, Fragmenta, Ordo annorum mundi*. 2014. Edited by José Carlos Martín-Iglesias and Valeriano Yarza Urquiola. Corpus Christianorum Series Latina 115A–B. Turnhout: Brepols.
- Janini Cuesta, José. 1965. "Roma y Toledo. Nueva problemática de la liturgia visigótica." In *Estudios sobre la liturgia mozárabe*, edited by Juan Francisco Rivera Recio, 33–53. Toledo: Diputación Provincial.
- Kasprzak, Dariusz. 2019. "Polityka wyznaniowa w katolickim Królestwie Wizygotów w latach 586–711." In *Rzymianie i barbarzyńcy. Religia – polityka – kultura*, edited by Karol Kollinger,

- Monika Ożóg, and Teresa Walińska, 189–210. Materiały V Kongresu Mediewistów Polskich 6. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Kasprzak, Dariusz. 2024. "Patrystyczno-biblijna argumentacja kwestii eschatologicznych w traktacie Juliana z Toledo 'Prognosticum futuri saeculi.'" *Vox Patrum* 89:149–74.
- López Pereira, José Eduardo, ed. 1980. *Crónica Mozárabe de 754. Edición crítica y traducción*. Zaragoza: Anubar.
- Madoz, José. 1944. "La Teología de la Trinidad en los Símbolos Toledanos." *Revista Española de Teología* 4:457–78.
- Madoz, José. 1946. *El símbolo del Concilio XVI de Toledo: Su texto, sus fuentes, su valor teológico*. Madrid: Facultades de Teología y de Filosofía del Colegio Máximo S.I. de Oña.
- Madoz, José. 1947. "Teología agustiniana sobre el Espíritu Santo en los Símbolos de Toledo." *Revista Española de Teología* 7:363–72.
- Madoz, José. 1952a. "Fuentes teológico-literarias de San Julián de Toledo." *Gregorianum* 33 (3): 399–417.
- Madoz, José. 1952b. "San Julián De Toledo." *Estudios Eclesiásticos. Revista de Investigación e Información Teológica y Canónica* 26 (100): 39–69.
- Martin, Céline. 2003. *La géographie du pouvoir dans l'espace visigothique*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- Martin, Céline. 2020. "Julián de Toledo, los judíos y el judaísmo." *Veleia, Revista de Prehistoria, Historia Antigua, Archeologia y Filologia Clasicas* 37:211–26.
- Missale mixtum*. 1862. Edited by Alexandro Lesleo. In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 85:109–1041B. Paris: Imprimerie Catolique.
- Murphy, Francis Xavier. 1951. "Julian of Toledo and the Condemnation of Monothelism in Spain." In *Mélanges Joseph de Ghellinck, S. J.*, 1:361–73. Gembloux: J. Duculot.
- Murphy, Francis Xavier. 1952. "Julian of Toledo and the Fall of the Visigothic Kingdom in Spain." *Speculum* 27 (1): 1–27.
- Orlandis Rovira, José, and Domingo Ramos-Lissón. 1986. *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Pabst, Stefan. 2021a. *Das theologische Profil des Julian von Toledo: Das Leben und Wirken eines westgotischen Bischofs des siebten Jahrhunderts*. Supplements to Vigiliae Christianae 165. Leiden–Boston: Brill.
- Pabst, Stefan. 2021b. "Non mea sed maiorum exempla.' Los "Antikeimena (CPL1261) de Julián de Toledo y sus fuentes: citas literales, cambios y menciones de nombres." In *Nuevos estudios de Latín medieval hispánico*, edited by Carmen Codoñer Merino et al., 349–58. mediEVI 31. Firenze: Sismel Edizioni del Galluzzo.
- Petit, Carlos. 1995. "'Iustitia' y 'Iudicium' en el reino de Toledo. Un estudio de teología jurídica visigoda." In *La giustizia nell'alto Medioevo: Secoli V–VIII*, 843–932. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi Sull'alto Medioevo 42. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo.
- Riché, Pierre. 1970. "L'éducation à l'époque Wisigothique: Les 'Institutionum disciplinae.'" *Annales Toledanos* 3:171–80.
- Rivera Recio, Juan Francisco. 1944. *San Julián, arzobispo de Toledo (s. VII): Época y personalidad*. Barcelona: Amaltea.
- Strzelczyk, Jerzy. 1984. *Goci – rzeczywistość i legenda*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Synodus Toletana secunda*. 2013. In *Collectio Hispana Gallica Augustodunensis*, digitalised by Annette Grabowsky and Dominik Lorenz. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 1341, ff. 63vb–64rb. Accessed November 15, 2024. <https://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/>.
- Veiga Valiña, Arturo. 1940. *La doctrina escatológica de San Julián de Toledo*. Comillas: Facultad Teológica de Comillas.
- Vives, José, ed. 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona: Instituto Enrique Flórez.
- Wicki, Nikolaus. 1953. “Das ‘Prognosticon futuri saeculi’ Julians von Toledo als Quellenwerk der ‘Sentenzen’ des Petrus Lombardus.” *Divus Thomas* 31:349–60.
- Wreglesworth, John. 1995. “The Chronicle of Alfonso III and Its Significance for the Historiography of the Asturian Kingdom 718-910 AD: A Critical Study of the Content, Purpose and Themes of a Late 9th-Century Historical Text.” PhD diss., University of Leeds. Accessed November 15, 2024. https://etheses.whiterose.ac.uk/535/1/uk_bl_ethos_502322.pdf.
- Zöckler, Otto. 1911. “Pomerius Julianus.” In *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, edited by Samuel MacAuley Jackson, 9:123. New York–London: Funk and Wagnalls.

Varia



Poetical Postmodern Exegesis: Paul Ricoeur and Olivier-Thomas Venard in Dialogue

AARON JAMES WEISEL 

Ave Maria University, aaron.j.weisel@avemaria.edu

Abstract: In a postmodern linguistic turn, Paul Ricoeur pays great attention to the subject and the Biblical text itself. This helpfully presents a very pristine text, one which can move and re-create the subject who encounters the text with humility. However, when it comes to Biblical exegesis specifically, Ricoeur's method is immanentist, ahistorical, and unhelpfully rejects any interpretive authority. Olivier-Thomas Venard, like Ricoeur, pays great attention to the sign-character of the Bible's language, but offers a more holistic exegesis which takes the Bible on its own terms and is metaphysically and historically grounded. In this article, I first lay out Ricoeur's poetical exegetical project and offer interpretive and metaphysical critiques; specifically, I contend that his "distanced" reading of the Bible and his rejection of authority fail to interpret the Bible on its own terms. I then turn to Venard, who sympathizes with Ricoeur's subjective and linguistic turn while remaining grounded in interpretive authority, history, and providence, offering what Matthew Levering calls a "participatory exegesis."

Keywords: Paul Ricoeur, Olivier-Thomas Venard, Poetics, Postmodernity, Biblical interpretation

Postmodernity has radically altered the way many understand Truth. Such a figure as St. Thomas Aquinas defines it in his *Quaestiones disputatae de veritate* q. 1, a. 1 as "conformity of thing and intellect." (Thomas Aquinas 1952) Postmoderns, such as Fredrich Nietzsche, however, ask

What, then, is truth? A mobile army of metaphors, metonyms, and anthropomorphisms—in short, a sum of human relations, which have been enhanced, transposed, and embellished poetically and rhetorically, and which after long use seem firm, canonical, and obligatory to a people: truths are illusions about which one has forgotten that this is what they are. (Nietzsche 1988, 46–47)

For Nietzsche, Truth is linguistic and a matter of perspective. It is subjectivist and a tool for mere power. Stanley Grenz summarizes this shift out of the Enlightenment into postmodernity nicely:

The emphasis on holism among postmoderns is related to their rejection of [an] Enlightenment assumption—namely, that truth is certain and hence purely rational. The postmodern mind refuses to limit truth to its rational dimension and thus dethrones the human intellect as the arbiter of truth. There are other valid paths to knowledge besides reason,

say the postmoderns, including the emotions and the intuition. ... [T]he postmodern mind no longer accepts the Enlightenment belief that knowledge is objective. Knowledge cannot be merely objective, say the postmoderns, because the universe is not mechanistic and dualistic but rather historical, relational, and personal. The world is not simply an objective given that is “out there,” waiting to be discovered and known; reality is relative, indeterminate, and participatory. (Grenz 1996, 8)

We might summarize this genealogy of Truth in the following way: first, there is the “classical” approach, which is, broadly speaking, Aristotelian-Thomistic. This approach entails a strict adherence to the correspondence principle understood in a totally objective way. In this approach, if something is true, it is true universally and objectively, independent of the subject. Human reason can achieve objective truth. In cases of ambiguity, man has recourse to some authoritative institution. Second is the modern approach. Like the classical approach, moderns believe reason can truly achieve objective truth; the correspondence principle upheld but only in a relative and subjective sense: if something is true, it is true only in a given frame of reference (i.e., it is relative). Moreover, it is only from the point of view and according to the interpretation of the observer (i.e., it is subjective). Unlike the classical approach—significantly so for this article—authoritative institutions no longer have final say in case of ambiguity. Finally, there is the postmodern approach: there is no such thing as Truth. Thus, the correspondence principle is meaningless and abandoned. We can still use the word “true,” but it does not signify anything more than opinion or an individual picture of reality. In postmodernity there is a total rejection of the authoritative status of any formal institution. This approach leaves all authority to the subject.

In recent decades, postmodern thoughts on Truth have been applied to the arena of Biblical interpretation. Paul Ricoeur is a prime exemplar of this postmodernist application, working to give the subjective reception of scripture its due importance. If every subject who reads the Bible is unique, then the reception of the Biblical text speaks to every reader in a unique way. The subject’s history, memory, knowledge, desires, and so on ought to be taken into account, as they help produce unique readings of the same perennial text. In this way Ricoeur sees the potential in postmodernity’s subjective turn for a more creative dialogue around scripture within a believing community. While acknowledging, to some extent, the authoritative status of the Church, he moves to create the necessary space for the subject in scriptural interpretation. Ricoeur’s project, something begun in the Protestant Reformation, remains important today, specifically within the Roman Catholic Church.

However, Ricoeur seems to fall into some errors when it comes to interpreting the Bible in particular. I argue that Ricoeur embraces too much of the postmodern ethos. Specifically, his rejection of authority is especially significant here. This rejection implies some problems with his metaphysics, which appears to deny the Bible’s normativity. Ricoeur places too much importance on the dialectic between text and

subject. His project turns out to be immanentist and thus inadequate for understanding the Bible as a divinely revealed text.

Olivier-Thomas Venard also sees a great deal of potential in the postmodern subjectivist and linguistic turns. However, unlike Ricoeur, Venard by no means rejects the classical definition of Truth. He also wants to maintain the Roman Church's authority regarding Biblical interpretation and simultaneously encourage a creative subjective reception of the Bible. Holding these principles together goes toward increasing the Church's breadth of understanding of salvation history. Venard's approach is metaphysically transcendental where Ricoeur's is not, and Venard's interpretive principles flow from the very metaphysics presented by the Roman Church. As such, Venard adopts what Matthew Levering calls a "participatory exegesis." (Levering 2008, 1) I believe Venard's principles are sounder than Ricoeur's, since Venard's metaphysics takes the Bible at its own word as the revelatory gift of God Himself. This is to say, taken on its own terms, the Bible demands a posture of reverence and deference: "The word of God is living and effective" (Heb 4:12); "I am the way, the truth, and the life. No one comes to the Father except through me" (John 14:6).

Both Ricoeur and Venard acknowledge the importance of a "poetic" approach to Biblical hermeneutics. Such a hermeneutic is characteristically postmodern, given its subjectivist appropriation of the text. Venard remains metaphysically grounded and deferential to the ecclesiastical interpretive authority in his poetical Biblical hermeneutics. Venard, then, straddles the boundaries between classical, modern, and postmodern approaches (as laid out above) in a fruitful tension. Ricoeur, engaging in his own poetical and subjectivist hermeneutic, does not remain sufficiently metaphysically grounded, nor does he adequately acknowledge the interpretive authority of the Church. His project thus straddles the boundaries between, on the one hand, the modern approach (in his subjectivist, poetic-linguistic inclinations and the primacy he attributes to the text itself) and, on the other hand, the postmodern approach (in his denial of legitimate interpretive authority, his ahistorical approach, and subsequent implicit rejection of classical metaphysics). This tension fails to do justice to the Biblical text.

In the first half of this article, I will sketch Ricoeur's project and its merits before addressing what seem to be his modern and postmodern errors, specifically regarding authority and metaphysics. In the second half, I turn to lay out Venard's project. Understanding Venard's issues with the postmodern Biblical interpretation will help us understand his disagreements with Ricoeur's method. I also hope to show that Venard, while eschewing what he believes to be Ricoeur's errors, admires and sympathizes with the impetus behind Ricoeur's project. He attempts to offer a different yet fruitful way of appropriating the interpretive principles of postmodernity and applying those principles to Biblical interpretation.

1. Ricoeur

As said, I will examine two areas in which I think Ricoeur follows postmodernity in unhelpful ways. First, however, I briefly lay out the motivations behind some of his overarching project.

1.1. Ricoeur's Poetics

Kevin Vanhoozer notes that some contemporary scholars dismiss poetics, claiming that “the poet nothing affirmeth,” believing “that because poetry does not describe the actual world it does not say anything about reality.” (Vanhoozer 1990, 61) Ricoeur wants to resist this “mathematization” of language, a characteristically modernist idea of Truth. He turns instead to poetry, believing that “the poet is the one who breaks the bond between language and things on one level in order to express significant truths about the human condition on another [level]”; it can “reach and express another ‘layer’ of reality.” (Vanhoozer 1990, 61) In other words, poetical language can express realities that clear and distinct (i.e., mathematical) ideas cannot. In the modern and postmodern eras, as Venard notes, while “theology has been turned into a science and has become a sacred *mathesis*, far removed from real human life, literature, by returning to imagination and the senses and by using many symbols, is more attuned to the religion of the incarnation.” (Venard 2009, 88)

Ricoeur follows Augustine’s *De Magistro* and *De Doctrina Christiana*, acknowledging the sign-signified distinction. In *Critique and Conviction*, he tells us:

On the one hand, the sign is not the thing; it is in retreat in relation to the latter and as a result of this it generates a new order that is organized according to an intertextuality. On the other hand, the sign designates something, and one must pay careful attention to this second function, which intervenes as a compensation with regard to the former, because it compensates for the exile of the sign in its own order. (Ricoeur 1998, 173)

In other words, as we are “exiled” from the *res*; we are relegated to the *signum*. However, to act as if the *signum* is unimportant in its own right is folly. Venard himself seems to echo this: “the text has its own proper reality.” (Venard 2020, 62) To be sure, in the Biblical text, God speaks to humanity of a *res*, a thing beyond the text itself—specifically, a person: “in these last days, he spoke to us through a son” (Heb 1:2). Theologically, we might say God has spoken to humanity—in the person of the Son—from and in His very self. Still, the assertion that God has become incarnate does not mean He ceases to speak to humanity through signs. Though God is said to have revealed Himself to the human race, Ricoeur still holds that “the God who reveals himself [remains] a hidden God and hidden things belong to Him. ... the one who reveals himself is also the one who conceals himself.” (Ricoeur 1980, 93)

1.2. The Text in Itself and Its Autonomy

However, beyond this point, Ricoeur seems to place too much importance in a text—the sign—in its own right. Ricoeur appears to grant an autonomy to the text extrinsic to the reality it is meant to signify. Roy Harrisville and Walter Sundberg believe that Ricoeur seems at odds with the way Augustine understands his own ascending signifying distinction: “there is no referent beyond the text or word itself,” believes Ricoeur, “for the word itself is the revelation. It is the text, the word, the *logos* (un-capitalized) that has assumed in the flesh the *Logos* (capitalized) once assumed in order to ‘dwell among us.’” (Harrisville and Sundberg 2002, 302)

Ricoeur’s principle of “distanciation” is also problematic. Distanciation, says Aaron Pidel, “suspends historical assumptions that would tie textual meaning forever to the ‘world behind the text,’ to the psycho-social circumstances of its production.” (Pidel 2014, 195) Nirmeen Fawzy adds that a distanciated reading “frees the text of its author and of all that in view of which it was written.” (Fawzy 2018, 255) We can clearly see here a resistance to historical-critical methodology and the absolute value the historical-critical method places upon the narrative’s history. This makes sense, given that Ricoeur is attempting both to resist the rise of historicism and to eschew a purely empiricist epistemology. In our thought and our reading there ought to be, in Ricoeur’s mind, a certain distinction and thus a distance between the text and the history out of which it came:

The very act of writing “distanciates” a message from the immediate sphere of its author and confers on it a sort of semantic autonomy. Being externalized in writing, a text thus ceases to be “a message addressed to a specific range of readers; in this sense, it [the text] is not a segment of an historical chain. *Insofar as it is a text*, it is a kind of *atemporal* object which has, as it were, broken its moorings with all historical development.” (Ricoeur 2016, 195)

In separating the text from its context, Ricoeur might be able to offer the subject a more pristine text—that is, a text not previously mediated by tradition or history. It is ripe for the subject’s taking: the unique reception of the text is held in high esteem. The reverence Ricoeur shows the text—especially the Biblical text—is admirable.

However, I think this is to misunderstand what a text is. No text is produced in an ahistorical space, nor do we encounter any text in an ahistorical space. We read a text as embodied, historical humans, not in the isolation of Descartes’ boiler room. By positing a pristine text, Ricoeur wishes to let the text simply *be*. In this way, he demonstrates his reverence for the Bible. There is a purpose to this letting-be. It aims to foster a dialectic between text and subject in which both further “become” themselves: “to understand oneself is to understand oneself as one confronts the text and to receive from it the conditions for a self other than that which first undertakes the reading.” (Ricoeur 1991, 17) It is a poetic approach that allows “a text [to]

fire the imagination ahead of understanding, ahead of explaining, ahead of deciding for or against.” (Harrisville and Sundberg 2002, 301) The text acts upon the subject and changes him or her. The text, though crystallized on the written page, is neither inert nor passive. As the text speaks to the reading subject, the text holds its own: it remains impervious to the subject’s totally arbitrary manipulation. Any act of textual interpretation inevitably entails both a subject who is in flux and who will thus be changed after encountering the unchanging text.

A critique of the illusions of the subject appears to be included in the very act of “understanding oneself before the text.” Precisely because the subject carries himself or herself into the text and because the “structure of understanding” of which Heidegger speaks cannot be eliminated from the understanding that tries to let the text speak, for this very reason self-critique is an integral part of self-understanding before [i.e., in front of] the text. (Ricoeur 1991, 100)

When this self-critique is undertaken—when one humbles him- or herself before the text—Ricoeur believes the subject is opened up to a sort of metamorphosis that takes place in the imagination: “the power of allowing oneself to be struck by new possibilities precedes the power of making up one’s mind and choosing.” (Ricoeur 1991, 100) For Ricoeur, the “self disclosed by the biblical ‘poetic’ is thus a response to a discrete network of symbols within its canon,” whether the reader knows (or likes) this or not (Harrisville and Sundberg 2002, 291). Thus, the interpreting subject must approach the text with humility if interpretation is to bear creative fruit. This is a virtue of Ricoeur’s method.

Though the text holds a measure of autonomy, it remains lifeless until it is acted upon by the subject. This is a mutually enriching encounter. Harrisville and Sundberg believe that, for Ricoeur,

At the heart of the “poetic” lies metaphor. Metaphor, the “transfer” of reality according to a new model, is what gives the “poetic” its power. Metaphor generates in me an “imagination” by which I respond to the text as opening to me a “world” or a new being, an imagination prior to my deciding or choosing. Metaphor, or the symbol that makes possible its “transfer,” is not a defective language, nor a mere provisional device to be replaced by a concept. On the contrary, it reveals “aspects of the ineluctable”—something that cannot be the object of biological, psychological, or sociological knowledge. ... It touches on the very essence of things. (Harrisville and Sundberg 2002, 289–90)

On his or her own, the reading subject do not get to determine the world into which the text introduces the subject. Rather, in a posture of acceptance, the reading subject receive the riches this particular text holds within itself for him or her. Though this world of the text is not of the subject’s own making, the subject’s reception

of it and his or her ongoing co-creation with it remains unique. Ricoeur calls this “appropriation.” The reader, says Fawzy, can “make this meaning [of a text] his own,” but this does not mean the subject is free to “impose his understanding on the text. ... It is not a question of imposing upon the text our finite capacity of understanding, but of exposing ourselves to the text and receiving from it an enlarged self.” (Fawzy 2018, 250) When the text is allowed to act upon the subject freely, it can have a transformative effect on that subject. So while

science is embarrassed by ambiguity, poetry exults in it ... by magnifying polysemy, by making words and sentences mean all that they can mean, Ricoeur hopes to bring back to language its capacity for meaningfulness. Though scientific language is clear and precise, it is not existentially *nourishing*. It has everything to do with the empirical world, and nothing to do with the existential. For Ricoeur, this omission of existence is the “original philosophical sin.” Such a philosophy does not *speak* to us. It does not give us new meanings. Poetic language is, on the other hand, creative of meaning. Polysemy for Ricoeur is a virtue, not a vice, of language. (Vanhoozer 1990, 59)

As we will see, Venard takes up this ambiguity of language as a gift to theology today.

1.3. Problems with Ricoeur’s Method

Ricoeur, then, provides the subject with the space to engage in an ongoing, creative relationship with the text. This approach, characteristically postmodern, is a helpful corrective to an overly objectivist approach that may become static. It also takes into account the fact that the subject is indeed human—that is, the subject is embodied, organic, growing, learning, feeling.

Still, though Ricoeur’s project and principles are certainly thought-provoking, there seem to be problems. Distanciation, “characteristic of written communication, emancipates the text from historical determinations and thus ‘transfers’ it to a plane of timeless ideality.” As such, “the written text enjoys a strong semantic autonomy from all aspects of its original historical horizon. Among these [are]: independence from ‘the authorial intention, from its initial situation (its *Sitz-im-Leben*), and from its primitive audience.” (Ricoeur 1995, 196) This approach is characteristic of the New Criticism, which arose in the early- to mid-twentieth century. This school of literary criticism

sought to encourage the close reading of texts on their own terms. Rather than attend to the intentions of the author or the emotions or content expressed, these critics encourage attention to the structures of the text [themselves] ... *form* distinguishes the work of art *from its context as an autonomous entity*. The new critics mandate that *form alone* is that to which we must attend if we are oriented to the work of art as art. (Eikelboom 2022, 313)

“A familiar charge against New Criticism,” then, “is its lack of historical perspective.” (Duvall 1992, 23) The text is an autonomous entity, interpreted apart from its historical context. We might say, using Ricoeur’s term, that the New Critics read a text in a distanciated manner.

I believe the autonomy Ricoeur gives the text presents two significant problems for Biblical interpretation as Ricoeur understands it. The first concerns a typically modern and postmodern anti-theme, authority, while the second is postmodernist metaphysical problem.

1.3.1. Rejection of Authority

The first problem concerns authority. Pidel asks: “Given his [Ricoeur’s] restriction of Scripture’s revelatory function to the disclosure of a preconceptual horizon of significance”—in other words, if history ought to be sidelined when a text is interpreted—“how does he propose to discriminate between good and bad interpretations, between good and bad subjectivity?” (Pidel 2014, 201) When the text floats in a nebulous, ahistorical space, how does the subject know if he or she encounters and interprets the text well?

Pidel relates that when “speaking more specifically to biblical exegetes, Ricoeur strongly recommends the interpretive community as a guideline for interpretation. [Ricoeur says:] ‘Finally—and perhaps above all—the field of possible interpretations is still limited by the communal character of the interpretation.’” (Pidel 2014, 201) Though this recourse to community seems a good instinct, Ricoeur still denies the community any *authoritative* interpretive role, in favor of a merely *contributing* one. “Ricoeur sees more peril than promise in the authoritative interpretation of Scripture through dogma.” (Pidel 2014, 202) He believes the

doctrine of a confessing community loses the sense of the historical character of its interpretations when it places itself under the tutelage of the fixed assertions of the magisterium. In turn, the confession of faith loses the suppleness of living preaching and is identified with the dogmatic assertions of a tradition and with the theological discourse of one school whose ruling categories are imposed by the magisterium. It is from this amalgamation and this contamination that the massive and impenetrable concept of “revealed truth” arises. (Ricoeur 1980, 74)

Here, Ricoeur displays a curious and confusing interest in the historical character of interpretations, given his normatively distanciated readings. In some places, he advocates for distanciated reading in which the text is bracketed from its history so as to make room for a fruitful encounter between subject and text in a space unhampered by authority. But here he appeals to the importance of the text’s “historical character” in order to free the text from authoritative influence. Moreover, he sees the Catholic Magisterium as “authoritarian,” implying that such authoritative bodies

quash creativity, since “revelation can never constitute a [mere] body of truths which an institution may boast of or take pride in possessing.” (Ricoeur 1980, 74, 95) In other words, we cannot approach the text limited by any authority (modernist) nor bound by place (postmodernist). If such structures bind us, the text cannot work its transformative effects upon us.

True enough, the Bible stands as a distinct object, an object of unplumbable mystery, thus demanding reverence. But, as Venard will contend, it does not stand outside the Church, which helped produce and compile it. This would be to ignore the historical reality of the Bible’s production. This implies that there are interpretations which the Church—as the legitimate interpretive authority—may rightfully declare sound or unsound. This also implies a metaphysics in which authority itself is a legitimate good. It further implies that there will be interpretive frameworks—and particular metaphysics—which the Church may declare appropriate or inadequate. Hans Boersma argues that “even when we’re not aware of it, we still do metaphysics. ... Good metaphysics leads to good hermeneutics. ... The way we think about the relationship between God and the world is immediately tied up with the way we read Scripture.” (Boersma 2017, 3–4, 9)

For Boersma and Venard, then, the question is not *whether* we may colonially impose a “foreign” metaphysics onto scripture; or, in Ricoeur’s terms, *whether* any one body justly and authoritatively interprets a gift of revelation. Rather, we ought to ask *which* metaphysics we ought to work with and which body holds the legitimate authority to interpret the text. When these questions are answered, then we are in a position to interpret a scriptural text well. (These are the criteria Venard accepts and which guide his hermeneutics.)

On the one hand, Ricoeur calls for a distanced reading of a text, i.e., a reading that eschews historical influence. On the other hand, he tells us we cannot subject any text to an authoritative body like the Magisterium because otherwise we strip away the “historical character of its interpretations.” Ricoeur seems to want a community without authority—which seems to be no community at all, but rather anarchy. Authoritative reading and/or criteria for reading a particular text does not place a limit on the creativity and subjectivity essential to a rich reading of scripture. However, authority does reasonably place a limit on readings which would lead a subject to oppose his community’s tradition. Every scriptural text is produced by a community. If, as Ricoeur believes, “poetic language is creative of meaning,” it seems important that we have criteria which would help us know whether our creative dialectic with the text is good or bad (Vanhoozer 1990, 59). In this way, such limits actually free the reading subject in his or her interpretation.

It does not seem we can have what Ricoeur calls “good subjectivity” without recourse to authority. Subjectivity which is content to sit obediently under the auspices of tradition and authority is not a characteristically postmodern subjectivity—at least, it is not the kind that Ricoeur seems to want. Ricoeur believes working with an

“areligious sense of revelation helps us to restore the concept of biblical revelation to its full dignity.” (Ricoeur 1980, 102) How so? Ricoeur claims that

the poetic function incarnates a concept of truth that escapes the definition by adequation [the classical approach] as well as the criteria of falsification and verification [the modern approach]. Here truth no longer means verification, but manifestation, i.e., letting what shows itself be. What shows itself is in each instance a proposed world, a world I may inhabit and wherein I can project my ownmost possibilities. It is in this sense of manifestation that language in its poetic function is a vehicle of revelation. (Ricoeur 1980, 102)

This is to say that when we consider the Biblical text apart from a religious context—its communal and traditional context—we come to a purer understanding of the text which, in turn, will provide the subject with a richer field wherein he may appropriate ever more deeply the contents of the text.

This claim is problematic simply because it violates even the criteria of what George Lindbeck has dubbed “intrasystematic” truth claims. Such an account of truth is distinct from the classical definition. A statement is intrasystematically true when it coheres with a particular worldview which may or may not be ontologically true. Christians hold the Bible to be ontologically true, and some interpretations of the Bible as intrasystematically true or false. It also, then, has its own guidelines for intrasystematic truth (Lindbeck 1984, 64). The Biblical text is shaped in a religious context. If it is to be understood fully by any subject, it seems reasonable to claim that it must be interpreted within that text’s tradition and the intrasystematic truth claims that particular tradition has set itself.

Thus Ricoeur advocates for what might be called a “sympathy-in-distance with the interpretive community, but not necessarily the adhesion of personal faith.” (Pidel 2014, 202) That is, we ought to locate ourselves and our reading of a text outside of an authoritative tradition. This is a logical follow-through from the distanciated neutrality Ricoeur calls for in encountering the text: to the extent that *x* claims to be neutral, it cannot be authoritative. This, again, seems particularly postmodern.

How, though, can Ricoeur authoritatively claim that there ought to be no interpretive authority? We could ask who or what gives Ricoeur the right to grant any text such autonomy from authority. Is it merely from his own experience of reading and interpreting the Bible as such that has, for him, yielded the richest results? Even if this is the case, how are we to know it works for others besides Ricoeur himself? In making such a claim, Ricoeur situates himself in a particular metaphysics wherein authority is not authoritative.

1.3.2. Metaphysics

As mentioned earlier, there is a second issue regarding Ricoeur’s distanciated approach, and it is more radical than the first. It involves what, exactly, Christians hold

the Bible to be. If Christians understand the Bible to be God's word, then a distanced reading is unacceptable, inasmuch as the distanced subject is called, in his or her interpretive work, to eschew the influence of the author. Because Christians understand the Bible to be God's word, the move to separate the Divine Author from the content of the Bible seems blasphemous—for, as the late Pope Benedict XVI says, "the messenger [is] himself the message." (Ratzinger 2007, 49) Cyril O'Regan affirms this: in Christ the Word there is a "union of signifier and signified." (O'Regan 2020, xiii) This is what sets the Biblical text apart from other scriptures, and this understanding is a metaphysically informed approach. As mentioned in the introduction of this article, this is what Levering calls a "participatory" approach. Not only, then, does Ricoeur "shy away from accounting for the church's role in establishing and interpreting texts"; it is also the case that, as Nicholas Boyle puts it, the "the Incarnation is not as central to either his biblical or his nonbiblical hermeneutics as ought to be the case." (Boyle 2005, 74)

To the extent that Ricoeur attempts to place the subject's encounter with the text prior to any account of metaphysics, I believe he gets the order of human knowing wrong: a communal encounter with a text, however foundational, is always preceded by a worldview that disposes the subject to the text in one way or another. Such is an inescapable part of being human, living in a temporal world.

Thus, the modern postmodern influences in Ricoeur bring both their advantages and disadvantages. We are given an alternative to a strict correspondence theory of truth regarding Biblical interpretation and introduced to a mode of interpretation more oriented to the dialectics of subject-object, reader-text, sign-signifier. However, Ricoeur gives too much emphasis to these dialectics, rendering them immanent, and would leave us without any authoritative guidelines.

2. Venard

In the second half of this article, I attempt to do two things. First, I will summarize Venard's understanding of postmodernity so as to contextualize his response to Ricoeur. Second, I will offer a brief account of Venard's own project so as to offer a different way of interpreting the Bible.

2.1. Venard's Account of Postmodernity

In a brief but potent essay entitled "Theology and Literature: What is it About?" Venard very helpfully lays out the genealogy of the theology-literature dialectic in modernity and postmodernity. This dialectic can be symbolized by the struggle between authority and self-determination, between truth and un-truth. Theologians

purport to deal with “real beings insofar as they derive from the one source [God],” and believe “imagination and credulity propel the literary world.” (Venard 2009, 88) However, “poets and literary thinkers denounce theology’s abstraction and dryness as compared to the liveliness of literature,” and in recent centuries poetry has “set herself up as a religion, [with] the poets considering themselves magi, sorcerers, or prophets.” (Venard 2009, 88) Venard quotes Arthur Rimbaud: “The Poet makes himself a seer by a long, gigantic and rational derangement of all the senses. ... Because he reaches the unknown!” (Rimbaud 2005, 307)

So, while theology sets itself as the guardian of truth, postmoderns turn to literature, since for them, “ontological truth is a mirage”; thus, for the postmoderns, “we shall never go beyond human creativity.” (Venard 2009, 90) While we have “become increasingly aware of both the frailty and inescapability of language and hence of the relativity of the human grasp on truth,” words are still creative of meaning (Venard 2009, 90). Venard thus concludes that postmodern thought “may be characterized as a thinking process which cares ceaselessly about language.” (Venard 2009, 90) Owing to its structuralism, relativism, and deconstructionism, truth is understood to be purely intrasystematic. Texts such as the Bible are, then—according to postmodern exegetes—to be interpreted purely intrasystematically.

Like Ricoeur, Venard is responding to an increasingly mechanized cosmos. He perceives that even the Church is influenced in this way, as seen in the rise of the historical-critical method in the twentieth century: “as literary criticism tended to sacralize literary productions, biblical criticism *de facto* secularized sacred texts by analyzing them ‘scientifically’ like other ancient texts.” (Venard 2009, 88) The trick, for Venard, is to “distinguish the benign [and modern] relativism conveyed by the linguistic turn from the nihilistic opinions regarding truth [postmodern].” (Venard 2009, 91) A nihilistic interpretation of the Bible is fundamentally incompatible with its message as the Good News—thus, any linguistic analysis which gives into such a reading may be ruled out on both an ontological and intra-systematic basis.

2.2. A Metaphysical Critique of Ricoeur

Venard, then, does not embrace postmodernity without qualification. The dialectic between theology and literature is rooted in a metaphysical division: while theology presupposes authority and its implications, modern and postmodern literature does not. Venard, says Piotr Roszak, “insists that Ontology and Hermeneutics are inseparable.” (Roszak 2018, 126) (Or, at the very least, we ought not to separate the two methodologically.) In other words, man’s existence and the way he interprets the Bible are mutually informing as a matter of fact. We must, then, allow our metaphysical beliefs help shape our interpretation of the Bible. This is how Levering explains what he means by “participatory” exegesis:

“Participatory” biblical exegesis holds that these original [historical] contexts [of the texts] never stand on their own. While temporal reality is a “linear” unfolding of moments, it is so precisely as participating in the triune God. ... This is so because the intimate “vertical” presence of the Trinity’s creative and redemptive action suffuses the “linear” or “horizontal” succession of moments. (Levering 2008, 1)

In the Incarnation and in the Bible, the horizontal is joined to the vertical. The vertical takes the horizontal up into itself: eternity sanctifies the temporal. The two are distinct but not to be separated in interpretive work.

As we mentioned, Venard’s metaphysics informs his Biblical interpretation, but it is a metaphysics which is incongruous with radical postmodernity. Venard lays out a genealogy of metaphysics at length to demonstrate this:

Not only is it possible to narrate the history of the doctrine of participation ... but we can also establish its death certificate. This vision of being was not adopted in the secular thought which sprung from the introduction of Aristotelian naturalism in the west and the advent of the empirical sciences, which wished to study beings in their own context and thus independently of any theological presuppositions. From now on, presupposed metaphysical causes and observed concrete effects are separated in order to study each in its autonomy. The result has been that logic and metaphysics and noetics and dogmatics have been divorced for centuries. ... the result was the possibility of thinking of the world without God. (Venard 2020, 425)

Ricoeur’s distanced and areligious Biblical hermeneutic is, in a way, to “think of the world without God.” Venard’s approach, then, is metaphysically incommensurate not only with radical postmodernity, but also with Ricoeur’s project. While Ricoeur starts with the primacy of the text, participatory exegesis starts with the primacy of Providence. Ricoeur sees the subject as an autonomous interpreter of scripture, he does not grant the Church authoritative interpretive status, and he distances the text from history. In all these principles, while attempting to give the postmodern subject his interpretive due, Ricoeur essentially refuses to acknowledge a participatory method of Biblical exegesis. For Venard, on the other hand, the subject is *not* an autonomous interpreter of scripture, nor can the Biblical text be read stripped of metaphysical prejudice and historical context, since the subject must interpret within his own historical context and within the authoritative and historical Church. This is a Church which understands itself both to have been instituted by God and to have established the canon of the Biblical text under divine inspiration. The Bible cannot be read correctly without this understanding of the Church. Venard would deem Ricoeur’s methodology inadequate because his method is insufficiently metaphysical.

Venard might also think that Ricoeur’s methodology is inadequate because the latter’s method is insufficiently historical. Levering argues that the “insistence of

the validity of the participatory aspect of historical realities upholds history's *linear* dimension against postmodernism, by affirming the existence of an intelligible continuum." (Levering 2008, 7) Benedict XVI claims that "it is of the very essence of biblical faith to be about real historical events. It [the Bible] ... is based on history, history that took place here on this earth. The *factum historicum* (historical fact) is not an interchangeable symbolic cipher for biblical faith, but the foundation on which it stands." (Ratzinger 2007, xv) Rather than establishing his interpretive methodology upon the metaphysical reality of an incarnate God whose providence pervades history, Ricoeur centers his method around the text itself, the subject receiving it, and the dialectic between the two. To the extent that this is the case, his hermeneutics seems to remain closed and immanent.

Levering and Joseph Ratzinger, on the other hand, offer an approach which is as radically open to the wondrous and free inbreaking of the transcendent as Ricoeur's subject is open to the text set before him. Ricoeur's subject allegedly becomes more than himself in his free encounter with the text. However, Harrisville and Sundberg note that, in this free encounter, "no interpretation of a text is without a 'wager' since no absolute criterion exists for determining its rightness or wrongness." (Harrisville and Sundberg 2002, 301) Much like a Nietzschean, postmodern morality beyond good and evil—in which the subject is exhorted to the perilous task of creating right and wrong—Ricoeur urges the reading subject to undertake the interpretive task without authority. If there are no authoritative guiding principles, the risk of interpretation is constant and real.

Benedict XVI, on the other hand, adopting a participatory metaphysics, argues similarly that the "People of God" ... transcend[s] itself in Scripture." (Ratzinger 2007, xxi) He further observes that "The process of continually rereading and drawing out new meanings from words would not have been possible unless the words themselves were already open to it from within" (Ratzinger 2007, xx), and if these words were not already read within an authoritative tradition. Acceding to the interpretive authority of the Roman Church's Magisterium, Benedict actually provides more creative space to the work of Biblical interpretation.

Thus, as the text bears within itself its own radical depth, so too does a participatory reading. This is a depth that extends not only downward into the heart, but also carries the heart, suffused with the grace and peace the Bible wishes to give, upwards to the text's Divine Author. The historical-critical method, and the emphasis it places on history itself, can, for participatory exegesis, "in some sense catch the sounds of a higher dimension through the human word, and so open up the [historical-critical] method to self-transcendence. But its specific object is the human word as human" and is, as such, immanent (Ratzinger 2007, xvii).

2.3. Venard: Sympathies with Ricoeur

For all their foundational disagreements, Venard's poetic project bears a striking resemblance to Ricoeur's. According to Roszak, Venard perceives that "since being always discloses itself enigmatically, a fundamental task at hand is the care for language." (Roszak 2018, 126) Thus, while he will value the *res* more highly than the *signum*, Venard will also attend to the latter—the language that simultaneously reveals and conceals—in its own right. Signs conceal because by definition they cannot reveal the fulness of the thing they point toward. Still, signs hold within themselves an intrinsic intelligibility and nability to truly point toward the signified thing. This has a strong metaphysical warrant: "Is not the *verbum*, the 'Word' in God, the metaphor-source which authorises human speech about God?" (Venard 2015, 213–14) That the Word has become flesh indicates to man that his language is capable of grasping at, even if as only through a glass darkly, mysterious yet true realities. Because God is radically transcendent, our language will only ever fall short. Every similarity, as Lateran IV states, bespeaks an ever-greater dissimilarity.

Thus, it seems that our language about God can only ever be metaphorical or analogical at best. It is at analogy's limit that Venard's participatory exegesis is especially profound: "the 'things' aimed at by the sacred writer ... are not entirely captured by natural human language: unable to say them, it must manifest them." (Venard 2020, 63) The Word, because it transcends human speech and thus would remain forever inaccessible to man, becomes incarnate. The incarnate Word is the preeminent sign, since as "Word Christ is the identity of the signifier and signified. As such he redeems backwards all that could at best have meaning inchoately." (O'Regan 2020, xv) This is reminiscent of the encounter on the road to Emmaus in Luke's Gospel: "Then beginning with Moses and all the prophets, he interpreted to them what referred to him in all the scriptures" (Luke 24:27).

In this, Venard's project is more radical than Ricoeur's: it is, says Roszak, "an attempt to overcome the immanentist positions of structural [i.e., postmodern] linguistics by referring to Aquinas's reference attitude. In this manner, Venard's research draws attention to the significance of Aquinas's hermeneutics and to the wide range of tools of linguistic expression." (Roszak 2018, 124) Venard is particularly incisive here: paying attention to the signs in their own right does not tie the interpreter down to an immanentist approach. Rather, as the interpreter attends to signs in their own right (still with an eye towards something higher), he or she actually gains greater clarity with regard to the *res* signified. "Seeing the confluence between the subjective austerity of modernism and the formal laconism of Aquinas," Roszak observes, "Venard constructs the option of 'alternative modernity,' where a metaphysics dependent on linguistic expression is appreciated." (Roszak 2018, 126)

Venard's linguistic turn is catalyzed by his encounter with postmodernity.

Yes, language is inescapable, and any reflection on thinking, or being, or the functioning of language, will have a tautological turn since it will always already mobilize what it tries to explain. But *no*, it does not mean that the inescapability of language is a *fatality*. Another option is possible, which considers it simply as *fact*—not fate. Yes, propositions about the origin, the essence or the functioning of language may only be manifested and explained—not demonstrated. But *no*, this does not mean that truth is inaccessible. (Venard 2009, 91)

Modernity's moral relativism and postmodernity's epistemological skepticism force us towards language and metaphor as an "exchange" or "substitute" for religion, but at the same time force us to acknowledge the "frailty" of language (Venard 2009, 90–91). For Venard, though, that language cannot grasp God fully is not something to be lamented. The fact that signs both reveal and conceal does not worry him. Rather, this simply "means that truth is *mediated* (revealed and given) in language within a given culture in which codes and performances will prove essential to accessing truth." (Venard 2009, 91) Theological language is simply able to "say something about the disclosure of meaning in words and in the world," but what theology asserts, it asserts "as *simply* true," albeit a "non-demonstrable, yet prob/vable truth." (Venard 2009, 92) Theological truth is conveyed through language—but if the content of these truths is ultimately "more-than-reason" can grasp (Venard 2009, 88), a "fundamental task at hand [for the theologian] is the care for language." (Roszak 2018, 126) This is where poetics enters: that which reason cannot comprehend, poetic language helps gesture towards in an albeit fuzzy yet nonetheless true way because it is, as Ricoeur himself affirms, "creative of meaning." (Vanhoozer 1990, 59) Kathleen Norris puts it helpfully:

The job of the poet is to draw up out of the unconscious an awareness of something that is even greater than anything that can be expressed in words. It might even be called a revealing of God's presence, or God's incarnating in a particular way to this particular poet, whose task it is to articulate the experience and pass it on. To surprise you. To shake you up. To renew your sense of wonder at your being, and God's being, and the mystery of creation. (Norris 2022, 312)

Poetics, Ricoeur believes, "has the power to disclose new ways of being" (Harrisville and Sundberg 2002, 289)—that is, it is capable of "drawing up," as Norris says, an awareness of something whose reality transcends articulation so as to "shake you up." It is as Rilke says at the end of his "Archaic Torso of Apollo": "You must change your life." Theology, then, for Venard, "has to recover its *poetic* dimension." (Venard 2009, 92) Moreover, if the Bible is meant to reveal that "God is love" (1 John 4:19),

then it must also work to enflame the heart for love of God. Where clear but limited scientific language cannot do this, poetic language can.

In this way Venard confidently embraces postmodernity's linguistic turn. As Ricoeur wished to give an exalted place to the text, so too does Venard—yet within its proper metaphysical and historical context. It is language that helps us do this, for it reminds us that, in our reading of Scripture, we cannot understand the depths of God's mystery in all its fulness.

In short, if we accuse theology of masking, if not outright denying, the problem of language, it [theology] at least preserves intact the *real* duality of immanence and transcendence in the sign and in language by not pretending to reduce or simplify their dialectic into an autonomous and definitive theory. But in their fundamental materialism, contemporary perspectives on language can no longer even see the existence of a problem: the incommensurability of the signified to any signifier, of conceptualization and sensation! (Venard 2020, 311)

At bottom, language can do work for Venard that it cannot for Ricoeur: it can disclose really and truly supernatural realities and truths for the theologian, but it cannot do this for a postmodern. For the latter, language can only *hint* at such truths which man creates for himself.

For Venard, at the first, we must undertake a “serious engagement with what one could call the scriptural metaphysics of the Bible” which “proves to be pivotal.” (Venard 2015, 227) This engagement ought to be a poetic one: it accepts classical, ontological truth but also turns to subjectivist and intrasystematic truth claims. This is an account which is not afraid to make truth claims which are not simply verifiable but existential.

Conclusion

Ricoeur admirably emphasizes the subjectivity of textual interpretation. However, this emphasis goes too far, to the point of setting the importance of subjective interpretation over and against dogmatic commitments, commitments which, though perhaps *prima facie* constraining, are ultimately liberating. Authoritative interpretive guidelines work to provide a more fertile ground for the imagination which encounters the Biblical text, as opposed to an imagination which approaches the text with no such guidelines. We might say that an absolutely unrestrained imagination is a lost imagination. Imagination freed by its commitment to a tradition and its intrasystematic truths, on the other hand, is free for something higher than itself. I have tried to emphasize that the sign, not just the *res*, is important in its own right. Still, this does

not mean the sign does not continue to refer to something beyond itself. Signs are, in fact, made for the sake of the *res*. As such, Ricoeur seems to get his teleology wrong. In his account, the text—particularly the Biblical text—points back to the subject and back again in an immanently contained polarity (however potentially rich and beautiful). Against Ricoeur, the horizontal dialectic must be open to the vertical inbreaking of transcendent, an inbreaking that will lead to an indwelling of the Spirit, and not merely an enriching of the self as a reading subject.

Vanhoozer summarizes: “lacking in Ricoeur’s otherwise brilliant philosophical rehabilitation of metaphor is any indication of how one may judge the difference between good and bad metaphors.” (Vanhoozer 1990, 66) In other words, how—without an interpretive authority—can one know whether the imagination treads a dark and dangerous path or a path of light and truth? Ricoeur wants to let the text speak for itself so as to enrich the imagination. However, in doing so, like so many modern, Enlightenment thinkers, he rejects authority.

Ricoeur’s project ultimately seems rooted in postmodernity’s move towards a subjectivism which displaces legitimate authority. Insofar as his subjectivism is rooted in a deep respect for the text and the reading subject, it is helpful. He sees that the text truly has a transformative power when the reader presents himself before it with humility. Still, Ricoeur’s metaphysics remains characteristically postmodern—distanciated, ahistorical—and thus inadequate with respect to Biblical hermeneutics specifically.

Venard’s project bears similarities with Ricoeur’s. Both are motivated by encounters with postmodernity’s subjective and linguistic turns, both appreciate these turns as opportunities for intellectual growth, and both turn to poetic language in response. Where Ricoeur rejects the Church’s authority and works within an immanentist metaphysics, however, and whose project ultimately remains immanentist, Venard accedes to the Church’s authority and remains metaphysically grounded; in so doing, his project transcends the merely immanent.

We may draw the following conclusions. Ricoeur’s Biblical hermeneutics are situated on the border of a modern approach and a postmodern approach. Modern, because of the primacy attributed to the subject and the text itself (as opposed to the Church) and in its relativist, subjectivist and poetic-linguistic inclinations; postmodern, in its denial of classical metaphysics and subsequent ahistorical hermeneutic and in its strong rejection of any interpretive authority.

C.S. Lewis believes that, when we read, “we seek an enlargement of our being. We want to be more than ourselves. Each of us by nature receives the whole world from one point of view with a perspective and a selectiveness peculiar to himself,” and our readings are “saturated with, and limited by, our own psychology.” (Lewis 1992, 137) Our confrontation with a text, while profoundly personal and subjective, is *a fortiori* communal. When interpretation of the Bible attempts to remain purely subjective—or even within a dialectic of subject and text—interpretation remains limited.

He goes on to say: “The man who is contented to be only himself, and therefore less a self, is in prison. My own eyes are not enough for me, I will see through those of others. Reality, even seen through the eyes of many, is not enough. I will see what others have invented.” (Lewis 1992, 140) Ricoeur’s project helps us to see the way many others receive the Word and words of God. While this certainly goes for reading great literature, it applies all the more to the Bible: in reading the Bible, the reader sees through the eyes of its Divine Author not just an invented world, but reality itself as it has been created, laid out for humanity as the history of salvation. As the Bible is read in the community which shaped it—namely, the Church—it shares what others have created.

Bibliography

- Balthasar, Hans Urs von. 1989. *The Word Made Flesh*. Vol. 1 of *Explorations in Theology*. Translated by A.V. Littledale and Alexander Dru. San Francisco: Ignatius.
- Boersma, Hans. 2017. *Scripture as Real Presence: Sacramental Exegesis in the Early Church*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Boyle, Nicholas. 2005. *Sacred and Secular Scriptures: A Catholic Approach to Literature*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Duvall, John N. 1992. “Eliot’s Modernism and Brooks’s New Criticism: Poetic and Religious Thinking.” *The Mississippi Quarterly* 46 (1): 23–37. Accessed February 12, 2025. <https://www.jstor.org/stable/26475696>.
- Eikelboom, Lexi. 2022. “Reading for Form in Doctrine: Literary Approaches to Przywara’s *Analogia Entis*.” *Journal of Religion* 102 (3): 307–31. <https://doi.org/10.1086/719824>.
- Fawzy, Nirmeen. 2018. “Paul Ricoeur’s Literary Hermeneutics and Biblical Exegesis.” *Hermes* 7 (3): 217–55. Accessed February 12, 2025. https://journals.ekb.eg/article_71680.html.
- Grenz, Stanley J. 1996. *A Primer on Postmodernism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Harrisville, Roy A., and Walter Sundberg. 2002. *The Bible in Modern Culture: Baruch Spinoza to Brevard Childs*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Levering, Matthew. 2008. *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Lewis, C.S. 1992. *An Experiment in Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lindbeck, George A. 1984. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia, PA: Westminster John Knox.
- Nietzsche, Friedrich. 1988. “On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense.” In *The Portable Nietzsche*, edited and translated by Walter Kaufmann, 42–47. Viking Portable Library. New York: Penguin Books.
- Norris, Kathleen. 2022. “A Word Made Flesh: Incarnational Language and the Writer.” In *The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, edited by Stephen T. Davis, Daniel Kendall, SJ, and Gerard O’Collins, SJ, 303–12. Oxford: Oxford University Press.

- O'Regan, Cyril. 2020. "Foreword." In *A Poetic Christ: Thomist Reflections on Scripture, Language and Reality*, by Olivier-Thomas Venard, OP, xii–xviii. Translated by Kenneth Oakes and Francesca Aran Murphy. London: Clark.
- Pidel, Aaron, SJ. 2014. "Ricoeur and Ratzinger on Biblical History and Hermeneutics." *Journal of Theological Interpretation* 8 (2): 193–212. <https://doi.org/10.2307/26373925>.
- Ratzinger, Joseph/Benedict XVI. 2007. *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*. Translated by Adrian J. Walker. New York: Doubleday.
- Ricoeur, Paul. 1976. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Translated by David Pellauer. Fort Worth, TX: Texas Christian University Press.
- Ricoeur, Paul. 1980. "Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation." In *Essays on Biblical Interpretation*, edited Lewis S. Mudge, 73–118. Translated by David Pellauer. Philadelphia, PA: Fortress.
- Ricoeur, Paul. 1991. *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*. Vol. 2. Translated by Kathleen Blamey. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul. 1995. "Philosophy and Religious Language." In *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, edited by Mark L. Wallace, 35–47. Translated by David Pellauer. Minneapolis, MN: Fortre.
- Ricoeur, Paul. 1998. *Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*. Translated by Kathleen Blamey. New York: Columbia University Press.
- Ricoeur, Paul. 2016. "Appropriation." In *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, edited and translated by John B. Thompson, 144–56. New York: Cambridge University Press.
- Rimbaud, Arthur. 2005. "Letter to Paul Demeny, 15 May 1871." In *Rimbaud: Complete Works, Selected Letters*, by Arthur Rimbaud, 372–82. Translated by Wallace Fowlie. Chicago: University of Chicago Press.
- Rozak, Piotr. 2018. "Language, Metaphysics, and the Bible the Philosophical Background of Aquinas's Exegesis of Sacred Scripture." *European Journal of Science and Theology* 14 (5): 123–35. Accessed February 12, 2025. https://www.researchgate.net/publication/325607795_language_metaphysics_and_the_bible_the_philosophical_background_of_aquinas's_exegesis_of_sacred_scripture.
- Thomas Aquinas. 1952. *On Truth*. Translated by Robert W. Mulligan, SJ. Chicago: Henry Regnery Company.
- Vanhoozer, Kevin J. 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Venard, Olivier-Thomas, OP. 2009. "'Theology and Literature': What is it About?" *Religion and Literature* 41 (2): 87–95. Accessed February 12, 2025. <https://www.jstor.org/stable/25676891>.
- Venard, Olivier-Thomas, OP. 2015. "Metaphor in Aquinas: Between *Necessitas* and *Dilectatio*." In *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas: Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, edited by Piotr Rozak and Jörge Vigen, 199–228. Belgium: Brepols.
- Venard, Olivier-Thomas, OP. 2020. *A Poetic Christ: Thomist Reflections on Scripture, Language and Reality*. Translated by Kenneth Oakes and Francesca Aran Murphy. London: Clark.



Freedom as a Polyphonic Concept in the *vota* for the Second Vatican Council

DAMIAN WASEK 

The Pontifical University of John Paul II in Krakow, damian.wasek@upjp2.edu.pl

SŁAWOMIR ZIELIŃSKI 

University of Silesia in Katowice, slawomir.zielinski@us.edu.pl

Abstract: This article explores the multifaceted nature of freedom that emerges from the various *vota* sent from around the world in the antepreparatory phase of the Second Vatican Council. The voices of bishops and institutions, each with their unique perspective, are structured into five categories. The first is the foundations and sources of freedom often presented in a polemical aspect. The second category is the issue of free will and freedom of conscience. The third concerns freedom within the Catholic Church. The fourth issue considered is freedom in ecumenical and interreligious dialogue. The last reflection explores freedom in the area of state governance and its relationship with the Church. The whole is concluded by detailing the tensions in the positions cited above, with a commentary that demonstrates the topicality of the issue addressed.

Keywords: Second Vatican Council, freedom, relationship between state and Church, Christian anthropology, conscience

Freedom is one of the most frequently exposed values today, both in individual and collective life. It serves as the basis of legal norms, declarations, and codes. It is also one of the main criteria for assessing the maturity of political and social systems. For example, one often hears about the upbringing of children in the spirit of freedom, about its limits in interpersonal relationships, *de facto* unions, or the conditions for taking freedom away from criminals and people with various illnesses. One of the main shortcomings of the debates on these and other similar topics is the lack of a precise definition of freedom. The need to build such a semantic foundation is the main reason for the reflection presented here.

The purpose of this article is to analyze the different dimensions of freedom present in the intentions and wishes (*vota*) that were sent by bishops and Catholic circles in the antepreparatory phase of the Second Vatican Council. This choice of sources calls for additional justification. First, it is justified by the range of views presented, which can be seen on at least two interrelated levels. On the one hand, although the vast majority of the speakers were Europeans, the analyzed definitions

Publication co-financed from the state budget under the Minister of Science and Higher Education programme called “Science for Society II,” project no. NdS-II/SN/0050/2023/01, grant amount 512 600.00 PLN, total project value 512 600.00 PLN (Poland).

of freedom come from all continents, making it possible to argue that a universal picture is presented. On the other hand, the authors of the *vota* lived in different political systems and religious and social contexts, which helps to understand the relationship between their sensitivities to freedom and local factors. Second, the period analyzed seems to have seen one of the broadest contemporary debates on freedom, in which the Church took an active part. This was certainly influenced by the experience of the Second World War, which was still vivid in people's minds, but also by the risk of the outbreak of another one, linked to the escalating tension between East and West. It was largely for this reason that in the mid-twentieth century, various declarations and charters of rights were advocated in which freedom occupied an important place. Within the Christian community itself, ecumenical and inter-religious movements were also born, which provoked questions about the extent of religious freedom. Migration processes were also of significance, generating conflicts between indigenous and immigrant populations. Third, the reflections of the circles sending their own opinions to the conciliar Preparatory Commission are not only based on factors related to the era, but are so universal that they are still relevant despite the passage of time. Fourth, it is worth examining the antepreparatory phase of the Council from this angle because of the *status quaestionis*. The issue of freedom in the context of the Second Vatican Council appears most frequently in studies on the Declaration on Religious Freedom *Dignitatis humanae*. Although many publications have been devoted to it, none of the publicly available ones has included such a broad and multifaceted compilation of voices as the one presented in this article.¹

Due to the nature of this study, the methodology adopted here involves several steps. First, the extensive source material contained in the twelve volumes of *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando* was examined with a view to identifying all the material touching on the problem of freedom. Second, a theological-linguistic analysis was conducted of the voices of bishops, religious superiors and Catholic universities on the subject. Third, five categories were created to systematize their presented views. They also provide the framework within which the article is structured. Many of the issues present in the *vota* are repeated, so the selection of the most representative voices was necessary. Not every category contains the same number of texts, hence the lack of symmetry in the volume of individual items. Given the subject matter presented, some of the voices fit into more than one category and, in these cases, the one that seemed more clearly represented

¹ The main books commenting on *Dignitatis humanae* are: Hamer and Congar 1967; Stransky 1967; André-Vincent 1976; Rico 2002; Scatena 2003; Siebenrock 2005, 125–218; Bevans and Gros 2009; Schindler and Healy 2015; Felice and Taiani 2017; Gomez, Albesa, and Sanguinetti 2017; Coda 2018, 571–610; Gamberini 2018, 611–95; Dunnigan 2023. Neither has there been any analysis of the *vota* in articles on specific issues.

was chosen. Fourth, the paper synthetically formulates conclusions that allow for a better understanding of the preconciliar debate and highlight its topicality.

1. Towards a Definition of Freedom: Foundations—Sources—Polemical Aspects

The bishops writing the *vota* for the Second Vatican Council were aware of the terminological difficulties in constructing a definition of freedom. It is from the ambiguity of the term that, in their view, erroneous social and philosophical understandings and conceptions arose. Marcel-Marie Dubois (France) argued that the most serious and numerous errors come precisely from a false conception of freedom (“*ex falsa libertatis notione*”). In this regard, Bishop Besançon believed that its true face must be sought in God and His commandments (*CVE* Pars 1, 220). Bishop Gennaro Verolino (Costa Rica) was of a similar opinion. In his opinion, the Council should take up the question of the false and exaggerated conception of freedom (“*concetto di libertà*”), which is currently so popular in the world and which is stirring up a truly revolutionary frenzy in some (*CVE* Pars 6, 532).

The problem of the relationship between freedom and human dignity was highlighted by Giuseppe Siri (Italy), who sought the sources of the undervaluation of the human person (“*personam humanam minuit*”) in the perversions associated with the Protestant view of the question of original sin. The cardinal pointed out that many contemporary Catholics had not correctly understood the Christian doctrine of the person and that this had led to the total destruction of human freedom and dignity (“*ad interuersionem humanae libertatis et personalis dignitatis necessario pervenire debent*”) (*CVE* Pars 3, 304).

Another culprit in the obscuring of the concept in question was pointed out by Luis Alonso Muñoz (Spain). In his view, this is liberalism, which exaggerates the concept of freedom, turning it into an absolute value. According to its representatives, it is a right naturally inherent in the human person, so it cannot be subject to any religious or moral restrictions (“*ut ius inhaerens naturaliter personae humanae, nullis limitibus (vel fere) subiectum in ordine religioso et morali*”). The effect of such an approach, as the Bishop of the Military Services pointed out, is indifferentism (*CVE* Pars 2, 458).

According to José M. Santos Ascarza (Chile), evolutionism also contributes to the misconception of freedom. He therefore postulated that the Council should confront contemporary errors relating to the origin of man, society and personal freedom (“*circa libertatem personalem*”), marriage and the family, as well as the rights of the Church in education and the role of parents, the Church and the State (*CVE* Pars 7, 378).

Another of the consequences of a misconceived freedom was pointed out by Santos Moro Briz (Spain). He postulated the need to counter the prevailing spirit of insubordination and rebellion resulting from an overestimation of one's own freedom ("superaestimationis propriae libertatis"). The response to these tendencies must be to emphasize supernatural obedience to legitimate authority on the model of obedience to God ("oboedientiam supernaturalem, tamquam Deo, legitimae potestati") (CVE Pars 2, 139).

The relationship between truth and freedom was addressed by Ramón Masnou Boixeda (Spain). He believed that the abuses in this area could be countered if Catholics promoted more precisely and explicitly the correct concepts of truth and freedom ("veritatis et libertatis conceptus"), deformed by, among other things, political correctness (CVE Pars 2, 373).

To complete the picture, it is worth noting two voices regarding the sources of the definition of freedom. The first belongs to the Patriarch of Venice, Giovanni Urbani (Italy). He argued that the right way is to tie the definition to the achievements of modern disciplines of knowledge, including psychology, sociology and psychoanalysis (CVE Pars 3, 719). A reflection going in a different direction was proposed by the bishops' meeting in Fulda. In their view, the difference between a purely philosophical notion of free will and the Christian freedom given by Christ and referred to by St. Paul should be clearly exposed. Such an approach demands a presentation of the dignity of man as created in the image of God. They considered the positive proclamation of Catholic anthropology to be a better tool against materialism than the refutation of erroneous theses. In their view, in responding to the "diabolical distortions," it should be emphasized that the dignity of man consists in his exaltation and redemption (CVE Pars 1, 755).

Freedom defined as one aspect of Christian anthropology has implications in various theological fields. Georges-Auguste Louis (France) drew attention to sacramentology when he wrote that a necessary condition for marriage is not only physical and moral freedom, but also psychological freedom (CVE Pars 1, 367). In the field of Catholic social teaching, the importance of freedom was emphasized in the voice sent by the Urbanianum, in a reflection on work. According to the authors, work by its very nature does not depersonalize a person, but leads them precisely to freedom and liberation (SVU Pars 1.1, 526).

2. Free Will and Free Conscience

According to George Patrick Dwyer (England), the Church should stand in opposition to Sigmund Freud and psychoanalytic theories and proclaim anew that man is endowed with free will ("hominem praeditum esse libero arbitrio") and is not

determined by his history. The Bishop of Leeds pointed out that the issues of tolerance of those who err and of error also need attention in the context of the common good (“propter bonum commune”) (CVE Pars 1, 18). This second theme can also be found in the text sent by the theological faculty of the Angelicum. There, the question of the “law of erroneous conscience” (“ius conscientiae erroneae”) was briefly hinted at, reminding that everyone has the right to act according to their own conscience, even an erroneous one (SVU Pars 1.2, 16).

Speaking on the same topic, Jean-Baptiste Mégnin (France) presented arguments against situational morality. He opined against those who judge the moral value of a human act not from the perspective of divine law or legitimate human law, but solely on the basis of conscience (“personalem conscientiam”). In his view, in doing so, they invoke social pressure, psychopathy, the violent nature of certain inclinations present in human nature, and the influence of forces hidden in the deepest layers of the person, leading to a conviction of moral determinism that is dangerous to the Christian community (CVE Pars 1, 192).

The criticism of freedom-reducing tendencies is only one side of the coin in the *vota*. They also include statements that suggest that too strong an emphasis on freedom can be harmful. For example, according to Guillaume-Marius Sembel (France), it can lead to a weakening of the authority of the Church. The Bishop of Dijon noted that some might understand freedom of conscience as freedom from being guided by the laws and rules of the Church and permission to act according to one’s own will and customs (CVE Pars 1, 278). Similarly, the Antonianum pointed out that the problem is such a moral order which is not based on objective law, but in which everything depends on the individual conscience (“in luce conscientiae tantum”) (SVU Pars 1.2, 88–89). Also the Holy Office drew attention to the contemporary tendency to treat conscience as an autonomous sphere. In the context of the ubiquity of psychoanalysis, the protection of freedom (“tuenda libertas”) and the possibility of overcoming the perverse inclinations of nature with God’s help was postulated (CCR 15).

A corresponding view was sent from the Faculty of Philosophy of the Lateran University. It stated that moral norms can in no way be interpreted as a destruction or even as a limitation of true human freedom (“destructio aut etiam limitatio verae libertatis humanae”), but rather as its perfect actuation (“perfecta actuatío”). This is because freedom does not consist in arbitrariness, but primarily in being in the possession of oneself in relation to the good (“in possessione suiipsius relate ad bonum”). With this approach, the relationship between morality and truth can be better understood. If they are correctly understood, they do not lead to intolerance but provide a foundation and a foothold for true love and understanding even for erring and sinful people. Freedom, truth and love are linked together by an indissoluble knot (SVU Pars 1.1, 437).

3. Freedom Within the Church

In the antepreparatory phase of the Council that is discussed here, voices presenting demands with regard to freedom within the ecclesial community occupy an important place. Some of them concerned monastic life. For example, Jean-Baptiste Musty (Belgium) postulated a greater freedom (“maior libertas”) of choice of confessor by nuns (CVE Pars 1, 130). Geraldo Fernandes Bijos (Brazil) called for greater freedom (“maior libertas”) in the removal from religious orders of those who are unsuitable. He referred primarily, though not exclusively, to candidates for priesthood (CVE Pars 7, 209). The Salesianum addressed the question of exemption and the various degrees of freedom of congregations and orders in relation to the bishop (SVU Pars 1.2, 148–49).

An entire range of voices concerned greater freedom for bishops. Adolfo Ciuchini (Italy) advocated that bishops should be granted greater freedom (“maior libertas”) in the governance of dioceses (CVE Pars 3, 36). Secundo Tagliabue (Italy) wrote in a similar vein (CVE Pars 3, 51). Frans Simons (India) wanted greater freedom and authority (“maior libertas potestasque”) to be granted to the bishops of various countries, especially in Asia and Africa, to develop their own rites, adapted to regional requirements (CVE Pars 4, 140). Custódio Alvim Pereira (Mozambique) advocated greater freedom for bishops (“augeatur libertas Episcoporum”) in the management of material goods. What he meant was the possibility of allocating them to the poor or to various pious causes (CVE Pars 5, 331). According to Jackson Berenguer Prado (Brazil), greater freedom (“maior libertas”) should be granted to the Ordinaries in the organization of seminary studies. They could then be better adapted to the specific needs of local communities (CVE Pars 7, 271). In the view of Silvio Angelo Pio Oddi (Egypt), some decentralization in administrative matters would be desirable, allowing more freedom (“una maggiore libertà”) to bishops (CVE Pars 5, 394).

Among the voices on hierarchy in the Church, two more positions are worth quoting. The first was presented by Giuseppe Pullano (Italy). He believed that modern times are marked by too much freedom (“nimiae libertatis”). He therefore called for the introduction of greater hierarchization, so that the parish priest should have more authority than the vicars and other priests in the parish, the rector of the seminary than the lecturers, and the president of the chapter than the canons and mansionaries (CVE Pars 3, 511). The second voice belonged to Gilla Vincenzo Gremigni (Italy). He suggested that the cult of the individual, leading some priests to conceit, should be condemned. He believed that they insist on freedom and, by exaggerating its rights (“libertatem vindicando eiusque iura exaggerando”), show brazen contempt to the authority of the hierarchy and refuse to obey it. Their attitude is also expressed by their being judgemental of the words and actions of the bishops and showing disrespect to them (CVE Pars 3, 448).

Addressing pastoral issues, Jean-Édouard-Lucien Rupp (France) called for greater freedom in the creation of new forms of apostolate (not only of Catholic Action but also other associations). In his view, this might generate enthusiasm among a significant number of Catholics, stimulate their commitment and restore zeal among the clergy (*CVE* Pars 1, 486–87).

There were also voices regarding freedom in the context of missionary activity. Bishop Johannes Peter Franziskus Ross (Japan) addressed the question why are the effects of the Church's missionary activity so poor. He suggested that missionaries should be given the kind of freedom that early Christian missionaries had (“*eadem libertas qua gaudebant antiqui*”). Then, as he emphasized, one could expect the same results of their missionary activity as those seen in antiquity. He admitted that for 30 years he had been puzzled as to why modern missionaries do not have such freedom. In his view, modern missionaries are most hindered by the positive law of the Church, which did not exist in antiquity. He also proposed greater freedom in adapting the liturgical calendar to local situations (*CVE* Pars 4, 96–97). Similarly, the possibility of adapting certain local traditions to the liturgy, as in China and Japan, was called for by Joseph Gotthardt (Namibia) (*CVE* Pars 5, 36).

As part of the concern for freedom of theological thinking, it is worth noting the voice of José María Eguino y Trecu (Spain), who advocated moderate and reasonable freedom (“*una moderada y razonable libertad*”) for Catholic theologians within the dogma and Magisterium of the Church, which could produce beneficial results. He cautioned against the limitations of ordering theologians to follow a particular theological school of thought (*CVE* Pars 2, 309). Johannes Baptist Neuhäusler (Germany), noting the outcry signaled by the Eastern and Western Churches against the lack of freedom in the study of Scripture, advocated the abolition of centralism in these matters (*CVE* Pars 1, 692). Bishop Willem Schoemaker (Indonesia) suggested a change in the way the proposals sent to the Council were processed. He proposed a division into thematic working groups, which would be characterized by a certain “informality and freedom” (“*informalitas et libertas*”) in the discussions. This, he was convinced, would affect the peace of mind of the council fathers, would not harm filial obedience, and would ultimately allow a certain compromise to be reached, finding a “middle way” between the progressive and conservative participants in the council (*CVE* Pars 4, 245). The benefits of widening the margin of moderate and rational freedom in the research of Catholic theologians (“*Moderata quaedam et rationabilis libertas*”), while preserving the teaching of the Church, was also pointed out by Zenón Arámburu Urquiola (China). In his view, greater freedom would bring good results in relations with secular intellectuals as well as with Protestants and schismatics (*CVE* Pars 4, 574).

At the same time, there are many texts in the *vota* criticizing too much freedom of theological research. Aimable Chassaigne (France) signaled that writers, both lay and clerical, abuse freedom (“*abutuntur libertate*”) in the books, periodicals or

journals they publish. Under the guise of apostolate, questionable content is then disseminated (*CVE* Pars 1, 437). Gregorio Modrego y Casás (Spain) noted the phenomenon of the abuse of the freedom granted by the Church (“*abusus adesse videtur libertatis*”) in the space of Bible research, and more precisely in the study of the historical facts of the Old Testament (*CVE* Pars 2, 150). In the conviction of the already quoted Rupp, seminarians and priests studying at universities enjoy too much freedom, which gives rise to dangers in matters of faith, morals and ecclesiastical sense. One must be on guard lest the excessive opening of the mind (“*mentis aperturam*”) desired for priests leads to the loss of many vocations or the introduction of some form of poison into the clerical milieu (*CVE* Pars 1, 485).

Among the voices, there was also a demand concerning the lay faithful. Neuhausler, already mentioned, saw the need for a clearer presentation of the place and role of the lay faithful as members of the Church, with an emphasis on their freedom (“*quanta ratione iidem sint liberi*”), since they are endowed with the freedom of God’s children (“*cum sint praediti libertate filiorum Dei*”) (*CVE* Pars 1, 695). According to Juan José Iriarte (Argentina), it is desirable to have the active participation of all members of the Church in its life and leadership, respecting the hierarchical order. There is a need for greater freedom of opinion (“*maior opinionum libertas*”), more consultation, and greater participation in works (*CVE* Pars 7, 71). A specific problem was pointed out by Archbishop Yucatán Ferdinando Ruiz y Solózarño (Mexico). He postulated the free and unfettered (“*libera ac expedita*”) possibility for every Christian to address the Holy See directly and immediately in any case (*CVE* Pars 6, 241–42).

4. Freedom in the Context of Ecumenism and Interreligious Dialogue

On the subject of the Church’s dialogue with other Christian denominations and other religions, there was a very broad debate at the Council. On the topic of interest here, it is worth noting a few voices sent in the antepreparatory phase. The first of these came from India. The already mentioned Bishop Simons drew attention to the fact that in that part of the world Catholicism raises certain concerns. For there is a widespread opinion that not only distances people from the Church but fuels resentment and anger towards it. It is the belief that the Church, with its power, will not respect the freedom of conscience of non-Catholics (“*Ecclesiam conscientiae acatholicorum libertatem veritatem non esse*”), but will persecute them and deprive them of rights that are inalienable to man. Followers of other religions do not believe the promises aimed to remove these fears. In his view, if, by decree of an ecumenical council, the Church confirms to such non-Catholics that in future these rights will

be considered sacred (“iura sacrosancta”), a great obstacle will be removed. In this context, Simons warns ecclesial structures against behaving like communists using denunciation and violence (*CVE* Pars 4, 137–38).

The issue of the freedom of conscience of non-Catholics was also included in a text by Lorenz Jäger (Germany). He demanded the tolerance of the state (“tolerantia civilis”) towards non-Catholics and the protection of their freedom of conscience (“libertas conscientiae”) according to the norm set out in canon law. He noted that no one should be forced to accept the Catholic faith against their will (“nemo invitus ad suscipiendam Catholicam Fidem cogatur”). In the Archbishop of Paderborn’s conviction, the doctrine of freedom of conscience is of great importance in modern times, since under many regimes the Catholic faith is also persecuted and the freedom of conscience of Catholics (“catholicorum conscientiae libertas”) is rejected and brutally suppressed (*CVE* Pars 1, 652).

A very interesting theme was highlighted by Vincent Gelat (Palestine). He pointed out that the fear of ecclesiastical discipline and, above all, the spirit of liberty and independence (“necnon e spiritu libertatis et independentiae”) prevailing in the East are a considerable impediment to Christian unity (*CVE* Pars 4, 443–44).

The bishops also saw a threat in opening the doors of freedom too wide to other religions. Emile M. Schot, Superior General of the Barnabites, proposed emphasizing the uniqueness of the Catholic religion in opposition to indifferentism and so-called religious tolerance (“sic dictam religiosam tolerantiam”) (*CVE* Pars 8, 123). François Charrière (France) warned that too much freedom to preach a false religion could be harmful. According to the Bishop of Lausanne, Geneva, and Fribourg, a distinction must be made between the calm and peaceful interpretation of a certain doctrine and the unbridled, wild, slanderous propagation of it, attempting to deceive simple souls. In civil societies, which include adherents of various religious cults, state constitutions allow religious freedom (“constitutiones rei publicae admittunt libertatem religiosam”), but always under certain conditions (“sed semper cum moderamine”), within the limits of public order and good morals (“intra limites ordinis publici et morum bonorum”). Unlimited religious freedom does not exist even in the most liberal constitutions (“Libertas religiosa illimitata nullibi, ne in constitutionibus liberalissimis existit”). Therefore,

to those among us who, blinded by a false idealism, believe that in our time, different from the Middle Ages, not only must the Church never use coercion, but that coercion must never be tolerated under any circumstances, it must be affirmed that Christian public authority can use coercion to protect the faith.² (*CVE* Pars 2, 35)

² “Id affirmandum est contra eos inter nos, qui falso idealismo obcaecati putant, nostris temporibus, cum differant a medio aevo, Ecclesiae non solum nunquam licere coercionem uti, sed nullo modo tolerari posse, quod publica potestas Christiana coercionem adhibeat ad fidem tuendam.”

Angelin Maurice Lovey, abbot, canon regular, expressed a different view. Addressing the unity of the Churches, he advocated a limitation to a common faith and worship and to subordination to the Holy See. In other matters, the Churches should be left free (*"libertatem relinquendo"*). This referred to the freedom to maintain their own rites and traditions, as to language and liturgical ceremonies, fasting and abstinence, liturgical vestments or sacred objects, the dress of priests and clerical marriages (CVE Pars 8, 11).

The sixth voice cited here belongs to Bishop John Baptist Apcar (Iran). He drew attention to the role of the Bishop of Rome in the ecumenical process. In his view, the council should take concrete steps to show non-Catholics the pope as a person whose task is to care for the safety of the entire Church, without harming anyone's liberty (*"afferre detrimentum civili eorum libertati"*) or using power to resort to coercion (*"coercitionem"*) (CVE Pars 4, 351–52).

5. Governance of the State and Respect for the Freedom of the Church and of Man

Before the Council, the Vatican received numerous voices related to the relationship between the State and the Church. Many of them touched on the problem of freedom. A general perspective on this issue was outlined by Sebastiano Baggio (Canada). In his view, some countries do not deserve to be called Catholic, even though they claim to be. Indeed, their constitutions and laws are ungodly, which is why they grant all religions the same rights as the Church, without any distinction. Hence the issues to be debated are: religion identified with the state, the confessional state and tolerance and pluralism; the lawful union of church and state or agreement, separation of the two or their friendly coexistence; democratic or absolute system of government or dictatorship (CVE Pars 6, 142).

Émile Maurice Guerry (France) advocated the condemnation of the doctrine of total (*"sane"*) secularity of the state. This is because it has duties towards God by virtue of natural law. Hence, the philosophical doctrine of secularism, resulting in a formal negation of God and his moral law, up to and including an open war against the Church, which the State wants to impose on consciences in schools, administration, and public services, should be condemned. In his view, what is acceptable is the autonomy of the two orders in question, in accordance with the doctrine of the Church, and a positive understanding of the term *"laicity,"* which includes respect for freedom of conscience and forms of faith in the name of the common good (*"reverensque conscientiarum et fidei formarum libertatem, in nomine boni communis"*). It is not, however, a separation (*"separatio"*) of Church and State (CVE Pars 1, 256–57).

The bishops gathered in Fulda made general reference to the philosophical ideas behind political systems. They wrote that any ideology or course of action that questions or destroys the dignity of the person, freedom, social bonds, the right to free association, the free practice of religion, the right to individual development and private property is unlawful (*CVE* Pars 1, 742–43).

There were also demands with regard to specific systems of state governance. Claude-Constant-Marie Flusin (France) proposed to reiterate the doctrine of social justice. He suggested the rejection of socialism as a system that deprives man of his freedom (*“humanam libertatem tollentis”*) (*CVE* Pars 1, 390). Aloisius Joseph Muench (Germany) made similar remarks. He saw a threat from communism and dialectical materialism, which strikes at the foundation of human dignity, freedom, and rights (*CVE* Pars 1, 676). The Apostolic Nuncio to Germany saw a lot of confusion in the relationship between Church and state and therefore advocated clarification of the origin, nature and purpose of both. In his view, the state should recognize the rights and liberties of the Church (*“iura et libertates Ecclesiae agnoscere”*) and honor the agreements between them (*CVE* Pars 1, 678).

A very interesting voice came from Bishop John M. Collins (Liberia). He condemned the entry of the Church into too close a relationship with the state. He warned against financial dependence on the state, which, in his view, leads to anticlericalism. Therefore, the Church should take steps to become self-sufficient and financially independent of the state (*CVE* Pars 5, 271).

In the *vota*, in addition to issues touching on the place of the Church in the state, there are also demands relating to the freedom of societies and individuals not only in the sense of religious liberties. According to Dino Luigi Romoli (Italy), the optimal time had come to proclaim anew the full right of nations to freedom (*“plenum ad libertatem ius”*). He had in mind nations oppressed by communist governments and also by various forms of colonialism (*CVE* Pars 3, 534). Giuseppe d’Avack (Italy) demanded freedom of speech and the possibility of using more effective means of propagating independent ideas (newspapers, radio, television) as they affect the minds of the public (*CVE* Pars 3, 145). Bertrand Lacaste (Algeria) pointed out that man’s God-given dignity requires that he have a minimum of private property and a minimum of free initiative. To the extent that society provides this dual good for all, it fulfills God’s will; but if, as a system, it abundantly grants to some what it denies to others, it adds to the inevitable natural inequalities which are an injustice (*CVE* Pars 5, 113). The voice of Owen McCann (South Africa) also seems significant. He postulated the necessity of a declaration against racism in order to defend the dignity of every human being as a child of God and a brother of Christ (*“dignitas uniuscuiusque hominis tamquam filii Dei et fratris Christi”*) (*CVE* Pars 5, 536). A similar problem was pointed out by Henri-Marie-François Varin de la Brunelière (Martinique). He devoted considerable space to the issue of discrimination and drew attention to the denial of the fundamental rights of the human person (*“denegantur*

ei iura fundamentalia personae humanae”) to the black population. In his view, such totally unjust legislation is presented as a means of protecting Christian civilization (“modus tuendi christianam civilisationem”), which is, in fact, nothing but a contradiction (*CVE* Pars 5, 614–15).

In the context of threats to freedom in the states, there were calls to define and promulgate the human rights of all people as free human persons (“iura hominis ut liberae personae humanae”). Such a voice was received from the Catholic University of Lublin. Behind the approach proposed by Lublin was the conviction that these rights are often violated (“violatis saepe hisce temporibus iuribus personae humanae”) (*SVU* Pars 2, 250). This is done by those exercising absolute state power (“plenissima absolutaue auctoritate publicam rem administrant”), arresting and even exterminating citizens. According to the Lublin thinkers, where everything is in the hands of state power, the human person is merely a tool and a means (“instrumentum et adiumentum”) for the governing apparatus (*SVU* Pars 2, 250).

A similar proposal was made by Ivan Bučko, Apostolic Visitor for Greek Catholics in Western Europe. He suggested a solemn proclamation of the Declaration on the Freedom of People, Classes, Nations and Peoples (“de libertate hominum, classium, populorum gentiumque”), adding that every unjust restriction (“iniustam limitationem”), and even more so the deprivation of the freedom of people and nations (“privationem hominum, populorumque libertatis”), is opposed to Christian doctrine. The bishop suggested condemning not only any violation of freedom, but even the desire for such behaviour (“damnanda est quaecumque oppressio vel etiam sola cupiditas opprimendi quocumque modo singulos homines, classes, populos, seu gentes”) (*CVE* Pars 2, 730).

Conclusions

Analyzing the above and similar voices from the Council’s antepreparatory phase, various types of tensions can be discerned. As a conclusion, looking from the perspective of the contemporary Church and the world, it is worth highlighting a few of them.

The first tension arises already at the level of the sources of the definition of freedom. Some authors advocated an interdisciplinary view, while others sought answers exclusively in the theological space. It seems that this discourse has not lost its topicality and has even gained in relevance. For example, in the science-religion debate, the question of human freedom in the context of the achievements of neuroscience resonates strongly today. The determinism suggested by some contemporary thinkers is still the subject of theological and philosophical reflection.³

³ For examples of publications on this topic, see Bremer 2013; Słowiński 2015; Grygiel and Wąsek 2022.

It would seem that an easier solution would be to ignore the results of empirical research and focus solely on theological sources, but this would risk losing the credibility of Christianity.

Second, the tension between the need to respect the freedom of the conscience (even if erroneous) of individuals and the need to respect the objective moral law can be seen in the voices quoted. This issue returned strongly in Pope Francis' promulgated exhortation *Amoris laetitia*, especially in its section on non-sacramental unions. The ongoing debate on the papal proposals testifies to the timeliness and still lack of an unequivocal solution to an issue vigorously debated in the middle of the last century.

The third type of tension concerns the extent of the theologian's freedom in the Church. Some bishops have proposed limiting it, while others have called for greater freedom. Although theologians have gained greater freedom in post-conciliar history, the question of the extent of the theological hypotheses they put forward is still open. The status of theology as a science is sometimes made dependent on the answer to that question.

The fourth group of tensions concerns the level of freedom of the bishop in diocesan governance. Although the dominant view in the voices quoted is that it should be increased, in view of the contemporary turn towards synodality, the question rather arises about the decentralization of powers and the democratization of certain ecclesial processes.

Another issue is the rights of religious associations in the state. Based on the submitted *vota*, one can see that especially from churches persecuted by the government there have been postulates of respect for the religious freedom of citizens. Although the number of socialist countries has decisively decreased since the Second Vatican Council, the problem of defining the religious neutrality of the state has remained. The question of the appropriate level of safeguarding the interests of religious associations in legal systems still seems to be unanswered. The debate includes religious instruction in public schools, the presence of religious symbols in government offices and state funding of religious initiatives.

Bibliography

- André-Vincent, Philippe. 1976. *La liberté religieuse: Droit fondamental*. Paris: Edité par Téqui.
- Bevans, Stephen, and Jeffrey Gros. 2009. *Evangelization and Religious Freedom: Ad gentes, Dignitatis humanae*. New York: Paulist Press.
- Bremer, Józef. 2013. *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*. Kraków: WAM.
- Coda, Piero. 2018. "Dignitatis humanae. Introduzione." In *Commentario ai documenti del Vaticano II 6: Ad gentes, Nostra aetate, Dignitatis humanae*, edited by Serena Noceti and Roberto Repole, 571–610. Bologna: Dehoniane.

- Concilium Vaticanum II. 1960. *Consilia et vota Episcoporum ac Praelatorum*. Vol. 2 of *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Antepreparatoria 1. Pars 1: *Europa*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. (= CVE Pars 1).
- Concilium Vaticanum II. 1960. *Consilia et vota Episcoporum ac Praelatorum*. Vol. 2 of *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Antepreparatoria 1. Pars 2: *Europa*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. (= CVE Pars 2).
- Concilium Vaticanum II. 1960. *Consilia et vota Episcoporum ac Praelatorum*. Vol. 2 of *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Antepreparatoria 1. Pars 3: *Italia*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. (= CVE Pars 3).
- Concilium Vaticanum II. 1960. *Consilia et vota Episcoporum ac Praelatorum*. Vol. 2 of *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Antepreparatoria 1. Pars 4: *Asia*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. (= CVE Pars 4).
- Concilium Vaticanum II. 1960. *Consilia et vota Episcoporum ac Praelatorum*. Vol. 2 of *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Antepreparatoria 1. Pars 5: *Africa*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. (= CVE Pars 5).
- Concilium Vaticanum II. 1960. *Consilia et vota Episcoporum ac Praelatorum*. Vol. 2 of *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Antepreparatoria 1. Pars 6: *America Septemtrionalis et Centralis*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. (= CVE Pars 6).
- Concilium Vaticanum II. 1960. *Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*. Vol. 3 of *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Antepreparatoria 1. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. (= CCR).
- Concilium Vaticanum II. 1961. *Consilia et vota Episcoporum ac Praelatorum*. Vol. 2 of *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Antepreparatoria 1. Pars 7: *America Meridionalis – Oceania*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. (= CVE Pars 7).
- Concilium Vaticanum II. 1961. *Consilia et vota Episcoporum ac Praelatorum*. Vol. 2 of *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Antepreparatoria 1. Pars 8: *Superiores Generales religiosorum*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. (= CVE Pars 8).
- Concilium Vaticanum II. 1961. *Studia et vota Universitatum et Facultatum ecclesiasticarum et catholicarum*. Vol. 4 of *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Antepreparatoria 1. Pars 1: *Universitates et Facultates in Urbe 1*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. (= SVU Pars 1.1).
- Concilium Vaticanum II. 1961. *Studia et vota Universitatum et Facultatum ecclesiasticarum et catholicarum*. Vol. 4 of *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Antepreparatoria 1. Pars 1: *Universitates et Facultates in Urbe 2*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. (SVU Pars 1.2).
- Concilium Vaticanum II. 1961. *Studia et vota Universitatum et Facultatum ecclesiasticarum et catholicarum*. Vol. 4 of *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Antepreparatoria 1. Pars 2: *Universitates et Facultates extra Urbem*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. (= SVU Pars 2).
- Dunnigan, Michael R. 2023. *Religious Liberty and the Hermeneutic of Continuity: Conservation and Development of Doctrine at Vatican II*. Steubenville, OH: Emmaus Academic.
- Felice, Flavio, and Gennaro Taiani, eds. 2017. *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole: A cinquant'anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*. Città del Vaticano: Lateran University Press.

- Gamberini, Paolo. 2018. "Dignitatis humanae. Commento." In *Commentario ai documenti del Vaticano II 6: Ad gentes, Nostra aetate, Dignitatis humanae*, edited by Serena Noceti and Roberto Repole, 611–95. Bologna: Dehoniane.
- Gomez, Alberto Garcia, Emilio Martinez Albasa, and Oscar Sanguinetti. 2017. *Dignitatis humanae e libertà religiosa: A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Grygiel, Wojciech P., and Damian Wąsek. 2022. *Teologia ewolucyjna: Założenia – problemy – hipotezy*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Hamer, Jean Jérôme, and Yves Congar, eds. 1967. *Vatican II: La liberté religieuse*. Paris: Cerf.
- Rico, Herminio. 2002. *John Paul II and the Legacy of Dignitatis humanae*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Scatena, Silvia. 2003. *La fatica della libertà: L'elaborazione della dichiarazione "Dignitatis humanae" sulla libertà religiosa del Vaticano II*. Bologna: Il mulino.
- Schindler, David L., and Nicholas J. Healy, eds. 2015. *Freedom, Truth, and Human Dignity: The's Declaration on Religious Freedom*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Siebenrock, Roman A. 2015. "Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae." In *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, edited by Peter Hünemann and Bernd Jochen Hilberath, 125–218. Freiburg: Herder.
- Słowiński, Roman, ed. 2015. *Dusza – umysł – wolna wola: Artykuły opracowane na podstawie referatów wygłoszonych na sesji "Dwugłos Nauki" w Poznaniu 27 listopada 2014 roku*. Poznań: Polska Akademia Nauk.
- Stransky, Thomas F., commentary. 1967. *Declaration on Religious Freedom of Vatican Council II*. Vatican II Documents. New York: Paulist Press.



The Maximian Perspective on Paul: A Reconstruction of the “Works of the Law” in Maximus the Confessor

ANDREAS BERGMAN 

Independent Scholar, bergman.andreas@proton.me

Abstract: In Paul’s *“Works of the Law”* in the *Perspective of Second-Century Reception*, Matthew J. Thomas argues that the “Early Perspective on Paul” (EPP) resembles the New Perspective on Paul (NPP) more closely than the Old Perspective on Paul (OPP). Thomas’ conclusion is based on three questions that he poses to the second-century sources; namely, what the works of the law are, what their purpose is, and why are they not necessary to Christians. This article applies Thomas’ question to the most important exegetical works of one of the greatest Byzantine theologians, Maximus the Confessor, and constructs the “Maximian Perspective on Paul.” Maximus’ perspective on Paul is largely similar to Thomas’ reconstruction of the EPP. Interestingly, however, in contrast to the NPP and the EPP, Maximus’ understanding of the works of the law resembles the OPP, since the “works of the law” can refer to all outward works, not just some of the precepts of the Mosaic law.

Keywords: Maximian Perspective on Paul, Early Perspective on Paul, works of the law, Maximus the Confessor, Matthew J. Thomas

Since the publication of E.P. Sanders’ ground-breaking study *Paul and Palestinian Judaism* in 1977 (Sanders 1977), the Pauline doctrine of justification has been under serious debate. The debate has been framed as one between two schools of Pauline interpretation: the New Perspective on Paul (NPP) started by Sanders, and the Old Perspective on Paul (OPP) represented by the Protestant reformers.¹ Although there are disagreements between both camps, the representatives of the NPP usually share some common characteristics which separate them from the OPP. One of the most significant of these is the difference in the interpretation of the phrase “works of the law.” The representatives of the NPP tend to claim that the “works of the law” refer, at least primarily, to the boundary-marking precepts of the Mosaic law, such as circumcision, the keeping of the Sabbath, and dietary laws.² These laws were meant

¹ Stephen Westerholm (2004; 2013) is one of the most notable modern advocates of the OPP.

² I state that representatives of the NPP understand the “works of the law” *primarily* as the boundary-marking precepts of the Torah, because not all scholars within this loose movement share the same interpretation of the term. For instance, Dunn has emphasized that he does not intend to limit the meaning of “works of the law” to merely the boundary-marking aspects of the Mosaic Law. According to Dunn, “works of the law” encompass all works prescribed by the Torah. However, he also argues that in Paul’s context, the phrase refers primarily to the specific laws that served to set Israel apart from the Gentiles. See Dunn 2005, 22–26.

to separate the Jews from the Gentiles. Thus, when the apostle Paul excludes works of the law from justification, he claims that a Gentile does not first have to become a Jew to become a Christian. According to the representatives of the OPP, however, when Paul excludes all works from justification, he rejects any human effort of earning salvation.

Recently, in *Paul's "Works of the Law" in the Perspective of Second-Century Reception* Matthew J. Thomas has made an important contribution to the debate. His examination of the second century patristic interpretations of the Pauline term "works of the law" demonstrates that the early patristic view on justification (EPP) is closer to the NPP than the OPP. He comes to this conclusion by posing three questions to the patristic sources: first, to what works do the works of the law refer; second, what is the purpose of these works; third, why are these works not necessary for Christians (Thomas 2020, 4–5). The patristic answers to the first two points resemble the NPP. Similar to the NPP, the second-century fathers believed that "works of the law" refer not to all works but to the boundary-marking precepts of the Mosaic law. They also maintained that the purpose of these works was to serve as identity markers that separate Jews from Gentiles and include an individual in the Jewish nation. Contrary to the OPP, in the second-century sources, there are no indications that the Christians objected to the Jews' insistence on works in general or their efforts of trying to earn salvation (Thomas 2020, 25–26, 271–72, 282–83).

On the question of why the works of the law are no longer necessary, Thomas lists five primary reasons from patristic sources: first, the law and covenant of Christ replace the Mosaic law; second, the Hebrew Scriptures testify to the cessation of the works of the law; third, the new covenant is universal and confirmed by Gentiles receiving God's grace without becoming Jews; fourth, the transformation of humanity that Christ caused makes the laws given to Israel unnecessary; fifth, the example of Abraham and the patriarchs testify that one can be accepted by God without circumcision and the Mosaic law. Thomas notes that of the three theologians he recognizes as representatives of the NPP; namely, Sanders, James Dunn, and N.T. Wright, only Wright's explanation of why the works of the law are no longer necessary aligns with the early perspective on Paul. According to Wright's covenantal reading of Paul, three factors that explain why the works of the law are no longer necessary are the universality of the covenant promises in the new covenant, the inability of the Torah to deal with human sinfulness, and the fulfillment of salvation history in Christ. Wright differs from the early patristic witness by emphasizing the Abrahamic covenant while the church fathers stress the importance of the new covenant (Thomas 2020, 272–73, 283–85).

Thomas' focus on the second-century sources is motivated by the importance of the early reception history for the understanding of ancient sources. In emphasizing the importance of reception history, Thomas relies on Markus Bockmuehl's study *Seeing the Word: Refocusing New Testament Study* (Thomas 2020, 5–9). According to

Bockmuehl, a period of living memory continued for 150 years beyond the New Testament, since there were Christians who had been in personal contact with the apostles and their disciples (Bockmuehl 2006, 168, 170). This period of 150 years motivated Thomas to focus on the second-century witness since the theologians of that period still lived during the time of the living memory of the apostles and their teaching. Although Thomas does not claim that the second-century witness demonstrates that Paul was closer to the NPP than the OPP, the reception history provides substantial support for the NPP's interpretation of Paul as the more accurate one (Thomas 2020, 7–10, 285–89).

Instead of focusing on the early sources, this article examines the Pauline doctrine of justification in the works of one of the greatest Byzantine theologians, Maximus the Confessor (c. 580–662). Having lived centuries after Paul, Maximus provides no insight into the original context of Paul's letters, however, his interpretation of the Pauline doctrine of justification gives us some insight into the development of the patristic interpretation of Paul. Moreover, Maximus's doctrine of justification is ecumenically promising. We shall see that his interpretation of the works of the law shares more commonalities with the OPP than Thomas' reconstruction of the EPP. In this way, Maximus can serve as a bridge between those Protestants who still adhere to the OPP and the Protestants, Roman Catholics, and Eastern Orthodox Christians who interpret Paul's letters more along the lines of the NPP.

Unfortunately, there is very little in the Maximian corpus that relates directly to Paul's teaching on justification. To my knowledge, there is, e.g., no single instance in the Maximian corpus in which he uses the term "works of the law" in the context of justification. Nevertheless, Maximus the Confessor offers a wealth of material on his understanding of the law and its relationship to Christians and so, by a close examination of his writings, we can reconstruct his perspective on the "works of the law." By paying attention to Maximus' theology of the law and asceticism, we can avoid the problem of anachronism that might arise from comparing his views to those of the OPP, NPP, or EPP without adequately accounting for the peculiarities of his own thought. In fact, a comparison of Maximus with these "schools" of Pauline interpretation, enables us to uncover the characteristic emphases of Maximus' understanding of the works of the law.

In the following, with the application of Thomas' three questions to the Maximian corpus; namely, what are the works of the law, what is their purpose, and why are they not necessary to Christians, we reconstruct the "Maximian perspective on Paul" concerning the role of the works of the law in justification. The main exegetical works of Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* and *Quaestiones et Dubia*, serve as the primary sources for this article. We will also introduce some insights into Maximus' theology of the law from his *Ambigua ad Iohannem*.

1. Maximus and the “Works of the Law”

We begin our study with the question of how Maximus would interpret the exclusion of the “works of the law” from justification. I believe the best way we can construct Maximus’ understanding of the “works of the law” is to examine his theology of the law. By examining Maximus’ idea of the law, we can infer how he would interpret the key Pauline term. A helpful starting point for our examination is to provide a short presentation of the three general laws that Maximus refers to quite often in his works. The three laws are the law of nature, the written law, and the law of grace, which he equates with the spiritual law (*Ad Thal.* I, 39; CCSG 7, 259; *Ad Thal.* II, 64; CCSG 22, 233, 235). In the deliberations of Maximus, the three laws are related but, at the same time, each has its own peculiar characteristics. Let us delve into studying the three laws by beginning with the natural law.

Maximus can use the terms φυσικός νόμος or νόμος τῆς φύσεως in various ways. Practically speaking, however, he almost always uses these terms to refer to God’s “voluntary intentionality for creation” (Harper 2019, 154, 180–181). This intentionality is tied to Maximus’ idea of the logoi, since Maximus identifies the natural law with the uncreated logoi (Harper 2019, 191). The logoi are intelligible principles that exist in the Logos (Blowers 1991, 107). God created every being according to these principles and through them keeps beings in their differentiated existence and defines their proper ends (τέλτοι) (Blowers 2016, 208–10; Lollar 2013, 236–40). Since the logoi define not only our being but also our end, by conforming ourselves to the logoi that are proper to our being, we advance towards meeting our creaturely destiny. Consequently, if we live according to our logoi, according to God’s intention for us, we exist according to the divine law written in our nature (Harper 2019, 156; Tollefsen 2008, 21–23). Since the natural law represents divine intentionality for our nature to which we can either conform our mode of existence or not, the natural law is associated with creaturely potential the actualization of which requires our effort (Harper 2019, 191).³

A helpful starting point for understanding Maximus on the written law is his remark in *Ambiguum* 10:18 (PG 91, 1129b) that the content of the natural law and of the written law is identical. Thus, if one conforms to the natural law, one follows the written law and vice versa. Because the content of the laws is the same, we may wonder what the purpose of the written law is. In *Ad Thalassium* I, 41 (CCSG 7, 279, 281), Maximus enumerates six “husbands” of human nature: the law in paradise, the law given after the fall, the law given during the flood in the time of Noah, the law of circumcision given to Abraham, the offering of Isaac, and the Mosaic law. God gave these husbands to our nature so that it would be virtuous, but she rejected

³ Christiaan Kappes (2022) has written a helpful overview of the natural law tradition in Byzantium, which pays particular attention to Maximus. See also Babie 2017, 44–50.

the first five of them because she was fruitless in respect to virtue. Neither did she really have the Mosaic law as her husband because she did not perform the righteousness described in it (*Ad Thal.* I, 38; CCSG 7, 255; *Ad Thal.* I, 41; CCSG 7, 281). We see then that God provided laws to guide human beings to virtue, but these laws were rejected. Clearly, the purpose of these laws was to help human beings follow the divine will which is already expressed in nature.

Of these laws mentioned in the Bible, the only one provided in written form is the Mosaic law. It helped the Israelites follow God's will by stating the law clearly in writing. The peculiarity of the written law is that it restrains our disordered impulses with the fear of the punishments it describes (*Ad Thal.* II, 64; CCSG 22, 235). Notably, when Maximus enumerates the husbands of our nature and describes the Mosaic law as one of them, he does not distinguish the ceremonial aspects of the Mosaic law from its other aspects. This could indicate that the "works of the written law" cover all the precepts contained in the Mosaic law. If this was the case, Maximus' perspective on the works of the law would differ from the EPP, which equates works of the law with the ceremonial laws of the Mosaic law.

The need for the written law and the rejection of the six special promulgations of the law indicates that there is something in human nature that is prone to rejecting the divine will expressed in creation and therefore, through the six special promulgations which culminated in the proclamation of the written law, the law of Moses. We shall return to the human problem with God's will in the next section, but, at this point, it is necessary to briefly present the last of the three laws: the law of grace, or the spiritual law.

Due to the juxtaposition of nature and grace, and law and grace in much of Western theology,⁴ one could be tempted to conclude that the law of grace is antithetical to the two other laws. However, this is not the case in Maximus' thought.⁵ Although it is easier to find instances in Maximus' oeuvre where he ties together the natural law and the written law, the law of grace is hardly distinguishable from the two other laws. This is because of the Christological character of Maximus' ethics. For Maximus, the incarnated Christ is both the beginning and the end of rational creatures. The world was created with Christ's incarnation in mind and, consequently, our calling is to conform our lives to Christ who is imprinted in the logoi of creation. Because our creaturely end is the conformity with the incarnated Logos, it is beyond our created nature. In contrast to the law of nature and the written law, the law of grace stresses that our τέλος is beyond our nature (Harper 2019, 179–83, 187–90; Juurikkala 2019, 186–89). Maximus' teaching on the law of grace also emphasizes the inner, properly motivated, fulfilment of God's commandments in contrast to

⁴ This western tendency is also reflected on some classical Maximus studies. See von Balthasar 1961, 63–66.

⁵ Demetrios Harper (2019, 137–202) has recently made a brilliant case against nature–grace juxtaposition in Maximus.

their mere outward obedience, which is a characteristic of the written law (*Ad Thal.* I, 19; CCSG 7, 119). Nonetheless, the content of the law of grace is the same, as the three laws are instances of activities of the one Law, the incarnate Logos. Thus, there is no real distinction between the laws (Harper 2019, 187–88, 190; Blowers 1991, 118–19).

The three general laws are about Christ. The exclusion of their works from justification cannot mean that they comprise anything fundamentally wrong. It is typical of Maximus to emphasize the necessity of following God's will in ways that are problematic for the OPP; for instance, he states that faith must be realized by the practice of God's commandments and he defines faith as accepting God's commandments (*Ad Thal.* I, 48; CCSG 7, 339; *Ad Thal.* I, 54; CCSG 7, 461; *Ad Thal.* II, 64, *schol.* 17; CCSG 22, 243). More precisely, Maximus defines faith as the foundation on which our spiritual life ought to be constructed through our works (*Ad Thal.* I, 36; CCSG 7, 243; *Ad Thal.* I, 51, *schol.* 5; CCSG 7, 409, 411; see also QD 21); to be salvific, faith must be actualized by our works (*Ad Thal.* I, 9; CCSG 7, 79; *Ad Thal.* I, 33; CCSG 7, 229; *Ad Thal.* I, 33, *schol.* 1; CCSG 7, 231). Hence, both faith and works are indispensable for our salvation.⁶ Clearly, Maximus' position differs significantly from the OPP, since he does not see a necessary juxtaposition between faith and works in our salvation. Nevertheless, from the Maximian perspective, obedience to the law can be problematic when it is approached from the wrong perspective. This is demonstrated well in *Ad Thalassium* I, 18 which is the only text in all of Maximus' corpus that directly addresses Paul's doctrine of justification. It reads as follows:

Question 18

If according to Saint Paul: "It is the doers of the law who will be justified," how is it that he later says: "Whoever has been justified by the law has fallen away from grace?"

Response

18.2. It is not simply the doers of the law who will be justified, but rather those who in spirit practice the spiritual law understood spiritually according to the inner man. Those who so practice do not fall away from grace insofar as the Word has passed into the depth of their souls through their purification. Those, on the other hand, who corporeally serve the outer aspects of the law [κατὰ τὸ φαινόμενον τοῦ νόμου σωματικῶς λατρεύοντες] completely fall away from divine grace, for they are ignorant of the perfection of the spiritual law, which through grace purifies the intellect from every stain, and whose perfection is Christ. (*Ad Thal.* I, 18 [Maximus 2018, 137]; CCSG 7, 117)

⁶ Maximus' difference from OPP is well illustrated also, e.g., by his equation of faith and love (*Ad Thal.* II, 62; CCSG 22, 121, 123); his claim that we possess a new birth through virtues (*Ad Thal.* II, 63, *schol.* 7; CCSG 22, 183); and his assertion that faith based on hope constitutes perfect love for God (*Ad Thal.* II, 62, *schol.* 3; CCSG 22, 139).

Keeping in mind that the spiritual law is synonymous with the law of grace, we see here a prime example of Maximus relating the law of grace to the fulfillment of the law at the inner level. He juxtaposes those who “serve the outer aspects of the law” to those who fulfill it according to their inner man. Therefore, the problem is not the law or its fulfillment but merely settling for outward obedience to the law. Apparently, what God requires from Christians is the “perfection of the spiritual law” which purifies the intellect, or the mind, from all stains. We will return to this topic shortly. At this point of our analysis, we may conclude that the Maximian interpretation of the “works of the law” could mean a mere corporeal observance of the law. A person who believes that he or she is justified by such obedience to God has fallen away from grace (cf. Gal 5:4).

Although, in the context of justification, Maximus defines the “law” as mere outward obedience to God’s will, one may still ask whether Maximus specifically excludes the corporeal observance of the ceremonial aspects of the Mosaic law from justification. Thus far, we have treated works of the three general laws. There are, however, instances in Maximus’ works where he clearly defines the “law” as the Mosaic law in particular, and emphasizes its ritual aspects. For example, in *Ad Thalassium* II, 64, he asserts that the ritual observance of the law was abrogated and abolished. He calls ritual laws “carnal laws.” This expression emphasizes that the Jews stressed their corporal observance (*Ad Thal.* II, 64; CCSG 22, 223, 225; QD 63; 184). Perhaps the most important section of Maximus’ works that deals with the question of Christians and the Mosaic law, however, is *Ad Thalassium* I, 27. It explains why Peter needed a revelation concerning the evangelization of the Gentiles even though Christ had already given the great commission to the apostles after His resurrection (*Ad Thal.* I, 27; CCSG 7, 191):

27.2. The leader of the apostles, the all-holy Peter, had great need of a divine revelation concerning the nations, since he did not realize that, with respect to the faith, there is no distinction to be made between circumcision and non-circumcision. Neither was he certain that the Lord said to “make disciples of the nations” without the external cultic service prescribed by the law [τῆς κατὰ νόμον φαινομένης λατρείας]. He did not clearly understand any of these things until the mystery of the ineffable counsel was manifested to him through a revelation, persuading him through the example of the sheet, as well as through the grace of the Holy Spirit—which was given equally to him and to the nations according to faith alone [κατὰ μόνην τὴν πίστιν]—that in the worship of Christ “there is no distinction between Jew and Greek.” The other apostles in Jerusalem were likewise ignorant of this and criticized him, until they too learned the hidden treasure of divine goodness that had been lavished on all mankind. For the grace transmitted by the preaching of the Gospel was at once the introduction of divine life and new service (in contrast to the service of the law) [καινῆς λατρείας παρὰ νομικὴν ἐπεισαγωγὴν]. (*Ad Thal.* I, 27 [Maximus 2018, 182–83]; CCSG 7, 191)

This quotation is highly significant for three reasons. Firstly, Maximus speaks about the reception of God's grace by "faith alone," but in a different sense than the representatives of the OPP. For Maximus, faith alone means that the Gentiles can become disciples of Christ without subjecting themselves to the cultic service prescribed by the Mosaic law⁷; as far as faith is concerned, there is no difference between a circumcised and an uncircumcised believer. Secondly, the law is here clearly identified as the Mosaic law, and its ritual legislation is brought to the fore. Thirdly, the new service of the gospel is juxtaposed with the service of the law, which indicates that Christians are not under the jurisdiction of the Mosaic law.

Based on these passages, we see that the ritual aspects of the Mosaic law are no longer binding to Christians. If one were to demand their observance as a prerequisite for justification, according to Maximus, this would contradict the Pauline doctrine of justification. From the perspective of Maximus' theology of the law, Paul excludes from justification both the corporeal observance of the ritual law and the mere outward observance of any law regardless of whether it is ritual or not. This Maximian interpretation of the "works of the law" has commonalities with the OPP, the NPP, and the EPP. With regard to the OPP (and even some representatives of the NPP) Maximus does not necessarily restrict works of the law only to the ritual precepts of the Mosaic law; any law must be excluded from justification when it is observed only outwardly. Along the lines of NPP and EPP, however, he particularly emphasizes the temporary nature of the ritual laws and their irrelevance for Christians. The Maximian perspective harmonizes the OPP with the NPP/EPP, because demanding the observance of the ritual laws as a prerequisite for justification contradicts Maximus' emphasis on inner righteousness, or inner fulfillment of the law, as being the one that counts before God.

2. The Purpose of the Works of the Law

Having reconstructed how Maximus would understand the exclusion of the works of the law from justification, we proceed to examine the purpose of the works of the law in his thought and suggest how he would have conceived the purpose of Paul's opponents as regards imposing the law on Gentile believers. We previously discovered that the "works of the law" can be interpreted in two ways; either generally as external works of the three general laws or more specifically as works of the ritual law. In this section, the relationship between outward works and virtues is first presented, enabling us to understand how works are related to inner righteousness. Then we proceed to an examination of how vices affect our approach to the creation and

⁷ On the Gentiles being saved by faith, see also *Ad Thal.* II, 65; CCSG 22, 263.

Scripture. This examination will help us understand the most important topic of this section, which is Maximus' fierce critique of "the Jewish approach" to the law. Finally, a comparison is made between Maximus' understanding of the purpose of the law to the theories of the OPP, the NPP, and the EPP.

According to Maximus, when our obedience to God is not only corporal, the Word passes into the depths of our soul (*Ad Thal.* I, 18; CCSG 7, 117). However, there is something that makes it difficult for the Word to penetrate into our depths. Maximus believes that, due to our fall into sin, our mind is stained by passions which makes us unable to receive the Word. Thus, our mind needs to be purified so that we may participate in Christ. The stains of our mind are unnatural passionate thoughts. Maximus believes that due to our fall into sin, our nature is stained by various passions, the main one being φιλαυτία, self-love, which is an irrational love for the body.⁸ The purification of the mind requires the practice of virtues,⁹ which are realizations of the logoi inherent in our nature (Harper 2019, 173). For instance, we can fight against thoughts that entice us to carnal passions by fasting, vigils, and working hard; we can conquer the temptation of anger by disdaining reputation and material things; we may defeat grudges by praying for those who have wronged us (*Car.* 3.13; PG 90, 1020d). These examples demonstrate that the acquisition of virtues; the inner and spiritual righteousness that God desires from us, requires works from us. As fasting, vigils, and hard work are outward works, outward obedience to God's law is clearly an essential precondition for inner participation in Christ.

Maximus does not assume that our inner righteousness must be perfect for our outward righteousness to be pleasing to God. What is crucial is that our outward obedience is motivated by spiritual reasons. In Maximus' mind, there are three proper motives for good works: fear of divine punishment, hope of eternal rewards, and love for God. Although the latter is the most noble of the motives, God accepts obedience motivated by any of these three reasons (*Ad Thal.* I, 10; CCSG 7, 87). What Maximus rejects, however, is an outward obedience to God which arises from hedonistic motifs or the pleasing of men (*Car.* 2:23; 41; PG 90, 992a; *Ad Thal.* I, 47; CCSG 7, 317, 319; *Ad Thal.* II, 56; CCSG 22, 9, 11, 13). He believes that such obedience is characteristic of the Jews. Nonetheless, before we examine Maximus' critique of the "Jewish approach" to the divine law, we first need to acquaint ourselves more thoroughly with the proper working of the mind and the effects on it of the φιλαυτία.

Maximus considers the mind (νοῦς) the highest faculty of the soul which enables us to contemplate the divine logoi in the creation and Scripture. Maximus believes that when the mind functions correctly it penetrates the surface level of the creation and Scripture and accesses the divine logoi that are inscribed in them (Bergman 2022, 161–62, 170–71). In *Ambiguum* 10:18, Maximus portrays both the creation and

⁸ On φιλαυτία in Maximus' and his predecessors' thought, see e.g., Thunberg 1965, 244–62.

⁹ On Maximus and the purification of the mind through virtues, see Aquino 2013.

Scripture as books. Like Scripture, the creation has its own letters, the outward shapes and forms of created beings (*Amb.* 10:18; PG 91, 1128d-1129b). A well-functioning mind is able to read the meanings, the logoi, inscribed in the creation and Scripture. The virtues enable the mind to function correctly, since they subject the concupiscible and irascible appetites to the natural ordering of the soul, which is characterized by the rule of reason.¹⁰ The vice of φιλαυτία, however, prevents our mind from functioning in accordance with its divinely instituted purpose. Due to φιλαυτία, our mind has been taken captive by various passions which reside in the concupiscible and irascible parts of the soul (Bergman 2022, 164, 166–67). This captivity results in ignorance of God as the source of all good (*Ad Thal.* I, 32; CCSG 7, 225). Due to this ignorance the mind treats the creation as God; a mind captured by passions looks at God’s creation from a self-serving perspective, and seeks to obtain pleasure from it (*Ad Thal.* I, *intr.*; CCSG 7, 31; *Ad Thal.* II, 63; CCSG 22, 153, 155, 157). By restricting the mind to surface appearances, the passions prevent the transition (διάβασις) from the visible to the invisible (*Ad Thal.* II, 58; CCSG 22, 33, 35).¹¹

Φιλαυτία, self-love, similarly affects our relationship to the written revelation. An earthly mind stained by passions limits its perspective to the letter of Scripture, to its literal meaning, and is incapable of grasping spiritual meanings concealed in the text. As with the contemplation of nature, if we are enslaved by sensual pleasure, we read the law solely from the perspective of how, by fulfilling it outwardly to the letter, we may gain sensual rewards (*Ad Thal.* I, 50; CCSG 7, 381; *Ad Thal.* II, 65; CCSG 22, 255, 257; *Ad Thal.* II, 65; CCSG 22, 287, 289, 291). It becomes a means for us to worship our body (*Ad Thal.* I, 14; CCSG 7, 99; *Ad Thal.* I, 50, *schol.* 3; CCSG 7, 391). Therefore, our passions restrict us to the “surface level” of God’s revelation. In the sensible world, we see only the figures and shapes of created beings and in Scripture we grasp only the literal meaning of a given text. Consequently, we do not “read” God’s will which is inscribed in them but only think about how we can instrumentalize them to serve our passions.

For Maximus, the Jews are a prime example of a group of people who are enslaved to passions. *Ad Thalassium* especially, contains a critique of the Jews and their interpretation of Scripture. Considering the effects of the φιλαυτία on the mind, we can realize that, in Maximus’ polemics against the Jews, the problem of φιλαυτία is prominent, though he does not often mention the vice explicitly. He not only asserts that Jews reject natural contemplation by binding themselves to the letter of the law and its corporal observance (*Ad Thal.* II, 64; CCSG 22, 265, 267, 273, 293, 295, 303, 305; *Ad Thal.* I, 50, *schol.* 2; CCSG 7, 391); he claims numerous times as well that their interpretation of Scripture arises from earthly and sensual motives (*Ad Thal.* I, 53,

¹⁰ The virtues gradually illuminate the mind (*Ad Thal.* I, 5; CCSG 7, 65, 67; *Ad Thal.* I, 55, 59; CCSG 7, 489, 491; *Ad Thal.* II, 65; CCSG 22, 287, 289, 291).

¹¹ On διάβασις in Maximus, see Blowers 1991, 112–17. See also Lollar 2013, 206–8.

schol. 3; CCSG 7, 439; *Ad Thal.* II, 63; CCSG 22, 151, 153; *Ad Thal.* II, 64; CCSG 22, 221, 223; *Ad Thal.* II, 65; CCSG 22, 253, 259, 261, 263, 265, 287, 289, 291, 303, 305; *Ad Thal.* II, 65, *schol.* 38; CCSG 22, 321; QD 95). To provide an example, in *Ad Thalassium* I, 50, Maximus writes:

He [anyone who wants to receive Scripture within his soul] must, however, be concerned with the exact understanding of what has been written, and not strive in a Jewish manner [οὐκ Ἰουδαϊκῶς] simply to drag down the sublimity of the Spirit [ὑψος τοῦ πνεύματος] to the level of the body and the earth, limiting the divine and pure promises of spiritual good things to the corruption of what is fleeting and transitory. (*Ad Thalassium* I, 50 [Maximus 2018, 298]; CCSG 7, 381)

The Jews' desire for earthly and temporary goods gives rise to other passions. For Maximus, these passions explain why the Jews rejected Christ; it was because of their pride and vainglory that they could not see beneath the letters of Scripture and identify Jesus of Nazareth as the Messiah, as the Logos. Ultimately, their ignorance caused by the passions led them to crucify Christ and stain their hands with His blood (*Theo.* 1:71; PG 90, 1109b; *Ad Thal.* II, 64; CCSG 22, 221, 223).

Although Maximus primarily emphasizes the Jews' carnal motifs for following the Mosaic law, in one instance he also claims that the Jews followed the law as a social custom (QD 146). This is perhaps the closest he comes to claiming that the purpose of the Mosaic law was to separate the Jews from the Gentiles. Unfortunately, he does not elaborate on the social significance of the law, neither does he relate it to justification. He merely mentions, in general terms, that the Jews followed the law merely out of custom. For soteriology, another instance is more intriguing: Maximus argues that the Jews not only hold God inferior to carnal pleasure but believe that one has to be "descended in the flesh from Jacob" in order not to be alienated from the Creator. Because of this belief, they think that murdering Christians is pleasing to God (*Ad Thal.* II, 64; CCSG 22, 221, 223). Here, it is notable that Maximus does not state that the Jews think we must be circumcised or follow the ritual legislation of the Mosaic law in order to know God. Instead, the Jews stress their descent in the flesh from Jacob as the key to not being alienated from the Creator. Such a position, however, would easily lend itself to the view that the "works of the law" were meant to differentiate the Jews from the Gentiles; one could argue that circumcision of the flesh would make one a child of Jacob in the flesh.

Maximus' position on the Jews' understanding of the purpose of the law leaves us with little explicit evidence on how the Judaizers would have conceived the purpose of the law. But let us assume that, from the Maximian perspective, the Judaizers had the "Jewish notion of the purpose of the law" presented above. Thus, the Judaizers were filled with carnal passions and followed the law merely outwardly in the hope of receiving earthly rewards; let us assume as well that they believed that the Gentiles

were alien to God because they were not biological descendants of Jacob. With these two assumptions, it would make no sense to demand the circumcision of the Gentiles. Why would the Judaizers insist that the Gentiles need to follow the Mosaic law to gain earthly rewards if, due to their ancestry, they were to remain strangers to God? If we assume that the Judaizers were affected by the “Jewish beliefs,” I believe there is only one credible interpretation of how they could have conceived the purpose of the law; namely, they would have restricted communion with God to the Jewish nation, but they would have made the concession that through circumcision even a Gentile could become a descendant of Jacob.

We may say then that Maximus’ descriptions of the Jewish understanding of the purpose of the law do not highlight the ritual aspects of the law as a means of differentiating the Jews from the Gentiles. As Maximus wrote centuries after Paul and in a context where the difference between Christianity and Judaism was already settled, the question of whether one must become a Jew before becoming a Christian was not of interest to him. Instead of highlighting the works of the law as boundary markers, Maximus focuses on the enslavement to passions and earthly motives of the Jewish observance of the law.¹² In this respect, Maximus’ position resembles neither the OPP nor the NPP. Nevertheless, he is closer to the NPP and the EPP than the OPP in so far as his portrayal of the Jewish beliefs emphasizes being a Jew as a prerequisite of knowing God. Moreover, his portrayal of the Jews shows no indication of the Jews believing that the law is a means of earning salvation and eternal life. The Maximian perspective on the purpose of the law is primarily characterized by an ascetical approach to the Bible. In this view, the Jews serve as a paradigmatic example of those who follow the law outwardly out of wrong motives, without possessing inner righteousness. Maximus inherited his ascetic reading of the Bible from the Alexandrian and monastic exegetical traditions, which were formative for him as an interpreter of Scripture.¹³ Thus, we can see how later developments of the Christian tradition are reflected in his exegesis.

3. Why the Law Is No Longer Necessary?

We now turn to our last question, which is why the works of the law are unnecessary for Christians? Earlier we noted that Thomas’ analysis of the second-century sources

¹² Speaking of Maximus’ context, perhaps Maximus’ critical depiction of the Jewish observance of the law reflects the political situation of his day. In 632, Emperor Heraclius (c. 575–641) instigated the forced baptism of Jews in some territories of the Byzantine empire. Maximus was concerned that the intrusion of unbelieving Jews into the Church could lead to a horrible apostasy. Regarding Maximus and the forced baptism of Jews, see Blowers 2015, 21.

¹³ On the influence of the two traditions on Maximus, see Blowers 2015, 253–56.

answers the question with five arguments: first, the Mosaic law was replaced by the law of Christ; second, the Old Testament, in particular its prophecies, indicates that the works of the law are no longer necessary; third, the universality of the new covenant and Gentiles receiving grace without becoming Jews refutes the necessity of the works of the law; fourth, the transformation of humanity Christ has brought about makes them unnecessary; fifth, the examples of Abraham and other patriarchs witnesses that God can accept one without circumcision and the Mosaic law. The five answers of the EPP will guide our analysis of the Maximian corpus. However, although we previously argued that the “works of the law” may refer to mere outward obedience to the law in Maximus’ thought, here we will understand them to refer to the ritual legislation of the Mosaic law. This is because although the ritual and civil legislation of the Mosaic law have been excluded, the works of the law are still necessary to Christians, even though works cannot justify a person without inner righteousness.

Let us begin with the EPP’s first argument as to why the ceremonial works of the law are no longer necessary: the law of Christ has replaced the Mosaic law. Notably, however, the theologians of the EPP argue that the law of Christ retains some of the Mosaic law’s precepts and even intensifies others by, e.g., extending the commandments not to commit adultery, not to kill and not to indulge in lust and anger (Thomas 2020, 273). Maximus does not use the term “the law of Christ.” Thus, he nowhere explicitly juxtaposes the Mosaic law and the law revealed by Christ. Nevertheless, he presents three juxtapositions that reflect the EPP’s juxtaposition between the Mosaic law and the law of Christ.

First, Maximus juxtaposes the law and the gospel, claiming that the latter is higher than the former. Maximus asserts the superiority of the gospel over the law in *Quaestiones et Dubia* 7 when he answers the question of why it is customary for Christian bishops not to marry even though the priests of the Old Covenant married (QD 7). The superiority of the gospel over the law is witnessed elsewhere more implicitly: in contrast to the law and its outward observance, the gospel teaches a holistic rejection of carnal life and acceptance of spiritual life (*Ad Thal.* I, 7; CCSG 7, 73, 75).

Second, Maximus claims that the preaching of the gospel introduced divine life and new service in contrast to the old service of the law. Maximus makes this claim while explaining how the apostles came to know that there is no distinction between Jew and Greek in the New Covenant. The new service of the gospel makes the Mosaic law unnecessary for Christians; circumcision and other ritual laws are not prerequisites for receiving grace from the Holy Spirit in order to enter the New Covenant (*Ad Thal.* I, 27; CCSG 7, 191).

Third, Maximus often juxtaposes the types and shadows, which are the (Mosaic) law’s regulations, to their fulfillment in Christ and the Christian life. Maximus argues that Christ abrogated the corporal observance of the law, meaning outward observance of the ritual legislation, because He no longer wanted it to conceal the truth; he

contrasts Christ's shadowy presence in the (Mosaic) law with His incarnated presence (*Ad Thal.* I, 20; CCSG 7, 121; *Ad Thal.* I, 36; CCSG 7, 243, 245; QD 184). Moreover, he opposes the old religion of shadows and types with the new and mystical religion (*Ad Thal.* I, 15; CCSG 7, 101). As the incarnation is the fulfillment of the shadows and types, there is no longer any need for them and, thus, Christians need not follow the ritual legislation.

All these examples demonstrate that the new covenant is higher than the old and, therefore, the Christians are not obliged to fulfill the commandments that are peculiar to the Mosaic law. While it is notable that even though Christ abrogated the outward observance of the ceremonies of the law, in another sense, the ritual legislation is still relevant when it is understood, not according to its letter, but according to its spirit. By contemplation, a Christian can understand that the laws symbolically describe spiritual truths that are relevant to them. Maximus' interpretations of some of the "boundary-marking" precepts of the law are illustrative:

... from the localized position of the circumcised part, we are taught to undertake voluntarily the circumcision of the impassioned disposition of the soul, since it is by such a disposition that the inclination of the will is trained to adapt itself to nature, correcting the impassioned law of its acquired mode of birth. This is because mystical circumcision is the complete removal of the intellect's impassioned relation to the mode of generation that was subsequently added to it. The Sabbath, on the other hand, is the complete inactivity of the passions and the universal cessation of the intellect's movement around created realities, and the perfect passage [διάβασις] toward the divine. (*Ad Thal.* II, 65 [Maximus 2018, 534]; CCSG 22, 279)

Maximus asserts boldly that the written law was not given primarily to the Jews, because they were barely able to understand the deeper meanings of its ordinances. The Christians are the true recipients of the law because Christ perfected the law, that is, he showed the true, spiritual meaning of its various rituals (*Ad Thal.* I, 36; CCSG 7, 243, 245).¹⁴ In addition, Maximus shares the EPP's understanding that some of the moral commandments of the Mosaic law acquired more depth because of Christ's ministry. Christ showed through His words and life that, for instance, the fifth commandment not only forbids physical murder but every passion that stains our nature (QD 63; 148; *Ad Thal.* II, 64; CCSG 22, 235, 237). According to Maximus, "in the time of the corporeal observance of the law [ἡ σωματικὴ τοῦ νόμου λατρεία] ... the dearth of spiritual knowledge remained undiagnosed, but rather was recognized in the time

¹⁴ Here, Maximus' bold claim that the Mosaic law belongs to Christians stands in fascinating contrast to Irenaeus' total denial of the Torah's relevance to them, which he attributes to the superiority of the gospel. Maximus' allegorical reading of the Old Testament legislation allows for a more positive approach to it compared to the second-century father. On Irenaeus' denial of the relevance of the Torah, see Thomas 2020, 251, 260–62.

of the Gospel of grace.” (*Ad Thal.* I, 65 [Maximus 2018, 528]; CCSG 22, 267) Formerly the law and its corporeal observance was glorious and reigned, but Christ revealed the path to true spiritual nourishment by showing how the law can be understood and followed spiritually (*Ad Thal.* II, 64; CCSG 22, 197, 199; *Ad Thal.* II, 65; CCSG 22, 269, 271).¹⁵

Concerning the second argument why the works of the law are unnecessary, Maximus does not cite testimonies from the Old Testament that would indicate the temporal nature of the Mosaic law. Nevertheless, he mentions in passing that those who adhere solely to the letter of Scripture will not only reject the logoi of nature but also the mystical calling of the Gentiles proclaimed by the prophets (*Ad Thal.* II, 65; CCSG 22, 263). It is true that he does not explicitly state that the prophets announced that the ritual law had ceased; his phrasing only indicates that the Gentiles would be called to be a part of God’s chosen people. It is, however, to be presumed that “the mystical calling of the Gentiles” implies that the Gentiles do not have to become Jews before becoming Christians. During Maximus’ time, it was self-evident that conversion to Christianity did not require circumcision. This interpretation is supported by the fact that the representatives of the EPP considered the testimony of the prophets as an argument against the necessity of the ritual law. Maximus is only faithfully presenting the tradition adopted from the earlier fathers.

We already touched on the most important passage that relates to the third argument, *Ad Thalassium* I, 27, where Maximus explains why Peter needed revelation from God to understand that the gospel belongs to the Gentiles as well. Maximus explicitly states that the episodes recounted in Acts 10 and 11 demonstrate that the cultic service of the law is no longer necessary. In Maximus’ mind, the account of Gentiles receiving God’s grace demonstrates the universality of the gospel and, thus, implies that God’s grace does not require circumcision. Hence, the episodes recounted in Acts demonstrate that the works of the law are not necessary for Christians (*Ad Thal.* I, 27; CCSG 7, 137; *Ad Thal.* I, 27, *schol.* 2; CCSG 7, 143). The Book of Jonah is also an important witness to the universality of the new covenant and the abolition of the Mosaic law when interpreted spiritually. Maximus believes Jonah who laments that God did not punish Nineveh is a type of Jew who is jealous of the universality of the gospel (*Ad Thal.* I, 23; CCSG 7, 149, 151; *Ad Thal.* I, 53; CCSG 7, 431, 433; *Ad Thal.* II, 64; CCSG 22, 197, 199, 213, 215, 217, 219).

In Maximus’ understanding, the fourth argument of the EPP is closely tied to the notion that the Old Testament contains types that find their fulfillment in the New Testament. According to Maximus, the types and shadows of the law were necessary in order to bring about the development of maturity in the Israelites so that they

¹⁵ Elsewhere Maximus assumes that even during the Old Covenant there were some who practiced virtues and expected restoration of the corrupted world (*QD* 60). Therefore, it seems that Maximus is generalizing when he claims that during the Old Covenant the (mere) outward observance of the law prevailed.

could receive the higher revelation of the gospel. Maximus makes a juxtaposition between the Jews and their infantile thinking and those who are able to grasp mystical knowledge (*Ad Thal.* I, 36; CCSG 7, 243, 245). Consequently, their religion focused on outward obedience to the law. The purpose of the types and shadows of the law was to train the people of the Old Covenant to receive a more immaterial form of worship. They were meant to gradually mature in their understanding so that they could advance to a form of worship that has a more spiritual character (*Ad Thal.* I, 5; CCSG 7, 65, 67). With such a view, Maximus follows a narrative of the maturation of the people of God that was already presented in the works of the early church fathers, such as Justin Martyr (*Dial.* 16–22) who believed that the Mosaic law was given as pedagogue (cf. Gal 3:24) to the immature people of Israel.¹⁶

The process of maturation in itself is not, however, sufficient for the people of God to grasp higher forms of worship. Maximus asserts that Christ had to restore our nature in order that human beings may attain spiritual knowledge and worship (*Ad Thal.* I, 21; CCSG 7, 127, 129; *Ad Thal.* I, 40; CCSG 7, 267). *Ad Thalassium* I, 20 makes most clearly the connection between the redundancy of the ritual law due to the transformation of human nature that Christ brought. Maximus claims that Christ had to redirect our nature “toward immaterial and cognitive worship in the Spirit.” (*Ad Thal.* I, 20 [Maximus 2018, 140]; CCSG 7, 121) Only the grace brought by Christ enabled Christians to acquire a righteousness of the law, which Israel was unable to attain by adhering to the types and shadows of the law. As Christ redirected human nature and demonstrated the path to true righteousness, Christians do not need to follow the shadows and figures of the law embodied in the ritual legislation of the Mosaic law (*Ad Thal.* I, 20; CCSG 7, 121, 123). Elsewhere Maximus states clearly that Christ transformed or restored our nature, but he does not conclude from this belief that we are not bound to follow the ceremonies of the Mosaic law (*Ad Thal.* I, 54; CCSG 7, 455, 457, 459; *Ad Thal.* I, 54, *schol.* 27; CCSG 7, 479; *Ad Thal.* II, 61; CCSG 22, 91, 93; QD 60; 62).¹⁷ Therefore, Maximus’ teaching again reflects a different context than that of the EPP. For Maximus, there is no need to stress the redundancy of the ritual law, because it was not a burning issue during his lifetime.

There is hardly anything that relates to the fifth argument in Maximus’ works. Maximus claims that anyone who has a faith with the same character as the faith of Abraham, Isaac, and Jacob belongs to the true Israel (*Ad Thal.* I, 23; CCSG 7, 149).¹⁸ This assertion, however, is not the same as the claim that the example of Abraham and the patriarchs demonstrates one does not need to follow the Mosaic law. Nevertheless, it is important to note that Maximus argues that one can belong to Israel

¹⁶ On the immaturity of Adam and Eve in Paradise see Fairbairn 2003, 18–19; Steenberg 2004.

¹⁷ To be precise, Christ provided the potentiality for our nature to be transformed but its activation requires virtues from us. See e.g., *Ad Thal.* I, 35; CCSG 7, 241.

¹⁸ Even elsewhere, Maximus tends to present the faith of the Old Testament saints as virtuous (*Ad Thal.* I, 47; CCSG 7, 313, 315).

without circumcision if one's faith matches that of the patriarchs. Maximus implies that an individual does not become a child of the patriarchs by circumcision but by the same faith as them. Hence, his argumentation presupposes the redundancy of the ritual law for being a member of the New Covenant. His position is in line with the EPP and the NPP, even though he does not use, e.g., the justification of Abraham in Gen 15 as an argument against the necessity of the ritual law for Christians.

To conclude our exposition of the five arguments, it has become clear that Maximus' thoughts on the lack of necessity of the works of the law resemble the EPP. He seldom presents the exact arguments that the earlier fathers used to argue that Christians are not bound to the Mosaic law. Despite this, the study of his works demonstrates that Maximus utilized themes that were, if not the same, at least similar to the ones used by the second-century fathers against imposing the Mosaic law on Christians. In contrast to the EPP, however, Maximus very seldom discusses the relationship of Christians to the ritual legislation of the Mosaic law. During his time, there was no longer any controversy on the matter and, thus, he did not need to present arguments against Judaizers who demanded that the Christians to follow the Mosaic law.

Conclusion

Taking our cue from Thomas' *Paul's "Works of the Law" in the Perspective of Second-Century Reception*, we have shown that Maximus' theology of the works of the law fits quite well with the EPP, though there are some notable differences. I will briefly recap on these differences.

On the question of the definition of the term "works of the law," Maximus provides no explicit answer, presumably because the controversies that characterized the Pauline context, particularly those surrounding the need for Gentiles to follow the Mosaic law, had largely subsided. However, Maximus aligns with the EPP by denying that it is necessary for Christians to follow the works of the Mosaic ritual law. He further broadens this understanding by maintaining that all outward works are excluded from justification if they are not properly motivated by and combined with inner righteousness. Since there is no indication that Maximus understood "works of the law" as a technical term referring only to certain laws of the Mosaic law, we are justified to conclude that he understood the "works of the law" as referring to all works performed merely outwardly and without the correct motivation.

Maximus believes that the purpose of the works is to be a means of spiritual growth. Maximus argues that the Jews erred when they restricted their interpretation of Scripture solely to its literal sense and followed the outward commandments of the Bible in the hope of earthly rewards. Maximus seems to presume that the Jews

believed that one must become a Jew in order to enter into communion with God. In this respect, his position resembles the perspectives of the NPP and EPP. Generally, however, his understanding of the purpose of the law is characterized by his ascetical theology.

Concerning the question of why Christians are not obligated to follow the Mosaic law, Maximus's position resembles the EPP. He sees no OPP-like juxtaposition between the law and the gospel. Instead, Maximus tends to emphasize the superiority of the gospel in comparison to the Mosaic law, to argue that the old law symbolically anticipated the gospel (the new law) and to claim that Scripture itself shows that the Mosaic law had only a temporary function.

The Maximian perspective on Paul that we have reconstructed is in many aspects a clear continuation of the EPP point of view. Therefore, our findings further support the claim that the patristic authors' position on justification is closer to the NPP than the OPP. Nevertheless, our examination of Maximus' exegetical works indicates that some of his views could at least moderate the differences between the NPP and the OPP, the best example being Maximus' exclusion of all merely outward works from justification. From such a perspective, fixation on the boundary-marking precepts of the law is only a manifestation of the broader problem of not treating the law as a means of fostering inner righteousness. From an ecumenical perspective, Maximian theology would easily render itself in opposition to late medieval "mercantile mindscape"¹⁹ which the Reformation opposed. A form of piety that focuses merely on external works, such as buying indulgences in the hope of salvation, would clearly contradict Maximus' emphasis on inner righteousness as the one that counts before God.

More research is needed to estimate the peculiarity of the exclusion of all works from justification made by Maximus. Much depends on the theology that was produced between the second and the seventh centuries and the accuracy of Thomas' reconstruction of the EPP. Interestingly, Thomas' latest work on early Christian views of justification suggests that Maximus' position has clear historical precedence. Not only Augustine but many other early Christian theologians viewed (initial) justification as a renewal that excludes all human works. Consequently, they would agree with Maximus that true righteousness is not grounded in any external works of our own. Augustine aligns even more closely with Maximus than earlier thinkers do by arguing, against the Pelagians, that the "works of the law" can refer to all works performed without God's grace. Like Maximus, Augustine extends the apostle Paul's argument against the works of the law to a different context, thereby broadening the category of such works. However, while Maximus is motivated by his ascetic theology, Augustine's motivation stems from the Pelagian controversy.²⁰

¹⁹ Ronald K. Rittgers (2004, 24, 32–33) has elucidated the "mercantile mindscape" of the late Middle Ages.

²⁰ For early Christian views on justification up to Augustine, see Thomas 2023.

As a final note, it is to be acknowledged that there are still theologians who claim that the fathers of the first and second centuries understood the doctrine of justification along the lines of the OPP.²¹ Therefore, although Thomas' interpretation of the early Christian understanding of justification is currently the most prominent one, the debate on the patristic reception of Paul's doctrine of justification is far from resolved. As a consequence, the significance of Maximus within the broader context is yet to be fully decided.

Bibliography

- Aquino, Frederick D. 2013. "The Synthetic Unity of Virtue and Epistemic Goods in Maximus the Confessor." *Studies in Christian Ethics* 26 (3): 378–90. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0953946813484413>.
- Arnold, Brian J. 2017. *Justification in the Second Century*. Studies of the Bible and Its Reception 9. Berlin–Boston: De Gruyter.
- Babie, Paul. 2017. "Natural Law in the Orthodox Tradition." In *Christianity and Natural Law: An Introduction*, edited by Norman Doe, 36–57. Cambridge: Cambridge University Press.
- Balthasar, Hans Urs von. 1961. *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Einsiedeln: Johannes-Verlag.
- Bergman, Andreas (Mika). 2022. "Aistillinen lankeemus ja noettinen nousu: Maksimos Tunnustajan kuvaus Simsonista kilvoittelijana." In *Kristityt ennen kristittyjä*, edited by Andreas (Mika) Bergman, 153–91. Studia Patristica Fennica 16. Helsinki: Suomen patristinen seura.
- Blowers, Paul M. 1991. *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Blowers, Paul M. 2015. "Exegesis of Scripture." In *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, edited by Pauline Allen ja Brownen Neil. Oxford: Oxford University Press. Accessed August 30, 2024. <https://academic-oup-com.libproxy.helsinki.fi/edited-volume/38661/chapter/335783995>.
- Blowers, Paul M. 2016. *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*. Christian Theology in Context. Oxford: Oxford University Press.
- Bockmuehl, Markus N.A. 2006. *Seeing the Word: Refocusing New Testament Study*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Cooper, Jordan. 2013. *The Righteousness of One: An Evaluation of Early Patristic Soteriology in Light of the New Perspective on Paul*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Dunn, James D.G. 2005. *The New Perspective on Paul*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 185. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fairbairn, Donald. 2003. *Grace and Christology in the Early Church*. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press.
- Harper, Demetrios. 2019. *The Analogy of Love: St Maximus the Confessor and the Foundations of Ethics*. Scholarly Monographs Series 3. Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press.

²¹ The most notable recent example of this trend is perhaps Brian J. Arnold (2017). See also Cooper 2013.

- Justinus, *Dialogus cum Tryphone* (Justin). 1997. *Dialogus cum Tryphone*. Edited by Miroslav Marcovich. Patristische Texte und Studien 47. Berlin: De Gruyter. (= *Dial.*).
- Juurikkala, Oskari. 2019. "The Patristic and Medieval Metaphor of the Book of Nature: Implications for Fundamental Theology." PhD diss., Pontificia Universitas Crucis Facultas Theologiae.
- Kappes, Christiaan. 2022. "Natural Law and Byzantine Philosophy." In *Traditions of Natural Law in Medieval Philosophy*, edited by Dominic Farrell, 63–85. Studies in Philosophy and the History of Philosophy 65. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Lollar, Joshua. 2013. *To See Into the Life of Things: The Contemplation of Nature in Maximus the Confessor and His Predecessors*. Monothéismes et Philosophie. Turnhout: Brepols.
- Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium I*: Maximus Confessor. 1980. *Quaestiones ad Thalassium I*. Edited by Carl Laga and Carlos Steel. Corpus Christianorum Series Graeca 7. Turnhout: Brepols. English translation: *On Difficulties in Sacred Scripture: The Responses to Thalassios*. Translated by Fr. Maximos Constas. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2018. (= *Ad Thal.* I).
- Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium II*: Maximus Confessor. 1990. *Quaestiones ad Thalassium II*. Edited by Carl Laga and Carlos Steel. Corpus Christianorum Series Graeca 22. Turnhout: Brepols. English translation: *On Difficulties in Sacred Scripture: The Responses to Thalassios*. Translated by Fr. Maximos Constas. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2018. (= *Ad Thal.* II).
- Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem*: Maximus Confessor. 1865. "Ambigua ad Iohannem." In *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*, edited by Jacques-Paul Migne, 91:1061–418. Paris: Migne. English translation: *On Difficulties in the Church Fathers*. Vol. 1. Translated and edited by Nicholas Constas. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014. (= *Amb.*).
- Maximus Confessor, *Capita de caritate*: Maximus Confessor. 1875. "Capita de caritate." In *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*, edited by Jacques-Paul Migne, 90:959–1080. Paris: Migne. (= *Car.*).
- Maximus Confessor, *Quaestiones et Dubia*: Maximus Confessor. 1982. *Quaestiones et Dubia*. Edited by José Declerck. Corpus Christianorum Series Graeca 10. Turnhout: Brepols. English translation: *Questions and Doubts*. Translated by Despina D. Prassas. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 2010. (= *QD*).
- Maximus Confessor, *Capita theologica et oeconomica*: Maximus Confessor. 1875. "Capita theologica et oeconomica." In *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*, edited by Jacques-Paul Migne, 90:1081–176. Paris: Migne. (= *Theo.*).
- Rittgers, Ronald K. 2004. *The Reformation of the Keys: Confession, Conscience, and Authority in Sixteenth-Century Germany*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sanders, E.P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. London: Fortress Press.
- Steenberg, Matthew C. 2004. "Children in Paradise: Adam and Eve as 'Infants' in Irenaeus of Lyons." *Journal of Early Christian Studies* (12) 1: 1–22.
- Thomas, Matthew J. 2020. *Paul's "Works of the Law" in the Perspective of Second-Century Reception*. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- Thomas, Matthew J. 2023. "Justification." In *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. Accessed October 15, 2024. <https://www.saet.ac.uk/Christianity/Justification>.
- Thunberg, Lars. 1965. *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Lund: Gleerup.

- Tollefsen, Torstein. 2008. *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press.
- Westerholm, Stephen. 2004. *Perspectives Old and New on Paul: The "Lutheran" Paul and His Critics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Westerholm, Stephen. 2013. *Justification Reconsidered: Rethinking a Pauline Theme*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.



The Culmination of the “Royal Travesty” in the Poetic Imagery of Solomon’s Wedding Procession (Song 3:6–11)

RENATA JASNOS 

Jesuit University Ignatianum in Krakow, renata.jasnos@ignatianum.edu.pl

Abstract: The description of the wedding procession in Song 3:6–11 is distinguished by the culmination of royal features and its climax in the cyclical poetic development of the theme of the king. It is also the only direct reference to weddings in the Song of Songs. Therefore, the following question has been asked about the content of the culmination of royal metaphors in 3:6–11: What is the relationship between the meaning of the pericope and the wisdom conclusion of the entire Canticle (8:5–7)? The article begins with the cultural context (*Sitz im Leben*) of weddings, and then arguments are presented in favour of the interpretation of pericope 3:6–11 as a poetic vision of a wedding procession. The literary device of the royal travesty and its use in the Song of Songs (form criticism) are explained. The basic exegetical analysis is preceded by an analysis of the composition of the pericope. It leads to the conclusion that there is a compositional relationship between the pericope under study 3:6–11 and the punch line of Canticle 8:5–7. They reflect the steps in the progression of the message within the cyclical development of its content, so characteristic for the Song of Songs. The study ends with an intertextual analysis of the studied pericope 3:6–11 and the wisdom conclusion of Canticle 8:5–7. A deeper analysis results in the conclusion that the royal travesty of the wedding procession serves as something more than the praise of the nuptials themselves. The bridegroom’s royal travesty is an attempt at a human response to the experienced mystery of the power and splendour of love (*mysterium fascinosum*) between the bride and bridegroom. The compositional relationship between the pericopes makes it possible to interpret and justify the words of the punch line of Canticle 8:6 as a call to a commitment and oath of nuptial love.

Keywords: nuptials, wedding procession, royal travesty, Solomon, human love, Song 3:6–11, The Song of Songs

^{3 6} Who is she coming up from the desert, as a pillar of smoke,
Rising scent of myrrh, and frankincense,
and of all the fragrant powders of the merchant?

⁷ Behold, it is the litter of Solomon!
With sixty valiant men around it, of the valiant of Israel.

⁸ All of them wearing the sword, all experienced in battle.
Each wears a sword on his thigh because of fear in the night.

⁹ King Solomon made himself a palanquin of the wood of Lebanon:

¹⁰ he made its posts of silver, its back of gold, its seat of purple.
Its inside with inlaid with [scenes of] love of the daughters of Jerusalem

¹¹ Go forth, you daughters of Zion, and look at King Solomon wearing the crown, with which his mother has crowned him on the day of his wedding—the day of his heart’s rejoicing.

1. Introduction

The description of the ceremonial procession presented in the third chapter of the Song of Songs is special for several reasons. Even a cursory reading reveals the unique “presence” of King Solomon, decorated with a crown or wreath. The magnificent, richly decorated royal litter and theophanic columns of smoke that open the description intensify the atmosphere of extraordinariness. Moreover, the text speaks directly about the wedding day. Therefore, various questions arise concerning the role of King Solomon in the Song of Songs and the place of this description (3:6–11) in the book’s composition. First of all, the message of this pericope and its reference to the sapiential puerta of the Canticle 8:5–7, which Gianni Barbiero calls “The great profession of faith of the Song of Songs” (Barbiero 2011, 456) and is generally accepted as the main message of this biblical book (Barbiero 2011, 453, 507; 2016, 163–80; Assis 2009, 236–37; Fox 1985, 168; Murphy 1990, 62, 195–96; Andruska 2019, 10–14, 113; Dell 2005, 9–16; cf. Heereman 2018, 418–35). The purpose of the study is to answer these research questions, which have been specified below (see 1.3).

1.1. Solomon in the Song of Songs and the Culmination of Royal Characteristics in the Description of the Wedding Procession

The Song of Songs is attributed to King Solomon, as are several other books with wisdom features (Proverbs, Ecclesiastes, and Wisdom).¹ However, in the case of the Song of Songs, Solomon seems to be not only the honorary author of the book but also the actual bridegroom (see Andruska 2019, 5). The name of this monarch appears many times in the Canticle (1:1; 3:7, 9, 11; 8:11, 12). Moreover, in several places, there is only a reference to the “king,” which is also associated by commentators with Solomon. Already in the first verses, the call “Let the king bring me into his chambers” (1:4) has a later continuation in the poetic description of the wedding chamber and arbour, with cedar and cypress elements of its finish (1:16–17), where there is the overlapping of two images—the king’s palace chamber finished with noble woods and the “chamber” arbour immersed in vegetation (masterfully combining the wedding motif with garden and royal motifs). The reference to Pharaoh’s

¹ The Song is not a typical wisdom book, but in its long process of formation, the wisdom tradition has also marked it with its features. See Andruska 2019, 94–111, ch. 4; cf. Dell 2012, 8–26.

chariot (1:9) also serves the royal stylization of the message, which culminates in the presentation of the royal wedding procession, the luxurious royal litter (3:6–10), and the wedding “crown” (3:11). There is also a solemn call to the daughters of Jerusalem to come out and look at King Solomon.

At the same time, this pericope has another unique feature, which is a reference to weddings (3:11—התונה). This is the only place in the Song of Songs where weddings are talked about directly. This is significant for the book, the subject of which focuses on the love of two lovers.

1.2. The Wedding Procession in the Composition of Song

Referring the examined pericope to the composition of the entire Song of Songs, one can also notice its significant position in the work. Comparing it to the most basic compositional pattern, on which most exegetes agree (Exum 1973, 47–79; Roberts 2007, 11; Jasnos 2021, 485–86), we get a location in the central section of the chiasmic structure, i.e., 3:6–5:1. It begins with the wedding procession (3:6–11), an important element of customs defining the key stage of the marriage being concluded, and ends with the symbolic, metaphorical consummation of marriage connected with the wedding feast (4:16–5:1).

1.3. Problems and Strategy of Research Proceedings

Two features of pericope 3:6–11 that prove its uniqueness should be indicated. Firstly, it is the culmination of “royal” features; secondly, it is the only place in the Canticle that speaks directly about weddings. Therefore, the main question has been raised: What meaning does the culmination of the royal metaphor serve in 3:6–11? Although the answer seems to be known, a deeper analysis shows that it is about something more than a (royal) wedding celebration. Thus, an additional question concerns the relationship between the meaning of pericope 3:6–11 and the sapiential conclusion of the entire Canticle (8:5–7). What contribution does it make to the message of the book, which is a praise of love? The research aim is to answer the raised questions.

In order to find an in-depth answer to the questions asked, the following steps were planned using the historical-critical method. First, the paper will examine the cultural context (*Sitz im Leben*) of the wedding. Arguments in this regard will be presented in favour of the interpretation of pericope 3:6–11 as a poetic vision of a wedding procession. Then, the literary device of royal travesty and its presence in the Canticle (form criticism) will be explained. In the next step, the composition of the pericope will be analysed, taking into account the elements of the royal travesty. The main focus of the research consists in an exegetical analysis of the pericope. The last stage consists in an intertextual analysis of similar motifs in the description of the wedding procession in 3:6–11 and the Canticle’s sapiential conclusion in 8:5–7.

2. The Nuptial Character of the Procession

What supports the interpretation of 3:6–11 as a wedding procession? The question is justified because the Song is neither dramatic nor narrative, even though many commentators have tried to “reconstruct” a chronological interpretation of the “events.” Therefore, it is difficult to clearly indicate and define previous activities leading to the wedding. It should also be noted that scholars analysing the unit usually focus on the litter itself (vv. 7, 9–10) and the figure of King Solomon (vv. 7, 9, 11), or on trying to compare the description of the procession with ancient cultic processions (v. 6) (see 5.2 below). Rarely do they attempt to read the meaning of the entire song 3:6–11, as a literary whole (see Exum 2003, 312) (“recreates” the poetic episode “the crowning, and the wedding” as a literary travesty).

In order to talk about Israeli (Jewish) weddings at all, one must know the basic socio-cultural context related to wedding customs.

The first stage leading to marriage was engagement. The agreement between the families of the future spouses was legally binding on the engaged couple. Later texts attested to the custom of writing a wedding contract (see Tob 4:16). The groom’s family paid the woman’s family a wedding fee, the so-called *mohar* (see Gen 34:12). This state of affairs, i.e., the betrothal period, could last about a year. Then the second stage of marriage took place. This involved the ceremonial bringing of the bride, i.e., moving her from her father’s house to her husband’s house. Then the groom recited the wedding formula (known from later Aramaic wedding contracts from the Jewish colony in Elephantine, Egypt). Finally, the wedding feast began, and on the wedding night, the newlyweds were led to the marriage chamber, where the marriage was consummated (de Vaux 1988, 32–33).

Therefore, two distinct stages can be identified: the engagement and the bringing of the bride, the latter of which was usually a ceremonial event. According to Israeli customs, this is a key moment in marriage ceremonies. There are different versions of this custom. There could only be one procession—such a situation seems to have occurred in the case of Jesus’ parable about the foolish virgins (bridesmaids) who were not prepared to participate in the ceremony. However, there may have been two processions that met on the way, as in the situation mentioned in 1 Macc 9:37, 39.

The first fundamental clue that the examined pericope depicts a wedding procession is the direct statement that it is “the day of his [Solomon’s] wedding” (חֲתונה—a marriage, wedding), “the day of his heart’s rejoicing.” This term is used in the call to the Daughters of Zion.

The custom of women, bridesmaids, and young girls going out in front of the wedding procession, especially in front of the groom, is confirmed by biblical texts (“Daughters of kings come out to meet you”—Ps 45:10; “The bridegroom is coming, go out to meet him!”—Matt 25:6). In their light, the call becomes very clear:

"Go forth, you daughters of Zion, and look at King Solomon wearing the crown, [...] on the day of his wedding—the day of his heart's rejoicing" (Song 3:11).

Pericope 3:5–11 builds a narrative line through a combination of dynamic images and indicating activities. The description presents images that seem to have been captured in motion—the litter surrounded by the "king's guard," the road from the desert to Jerusalem ("Movement Arrested in Time and Space") (Exum 2003, 211). There are also activities that determine movement: "coming up from the desert," "rising scent," "go forth ... and look at" (vv. 6, 11). The entire procession is surrounded by an aura of mystery. The question of "who is coming up from the desert?" does not find an adequate answer. The description of Solomon's litter presents it as unusual, festive, and surrounded by a special guard. However, the description becomes clear in the context of the final call to the Daughters of Zion to come out and look at the king "on the day of his wedding—the day of his heart's rejoicing" (v. 11). The last sentence and call have the character of an interpretative key. The direct reference to the wedding leaves no more doubt. In this context, it can be stated without any major reservations that the description depicts a wedding procession known from marriage customs. The mysterious woman "coming up from the desert" is the bride being led to the wedding. Othmar Keel, well aware of wedding customs, also comes to a similar conclusion that there must be a bride in the litter, whom the procession leads to the wedding venue. Therefore, the description of the litter appears in response to a question about the woman (Keel 1994, 139).

Therefore, if the description of 3:6–11 depicts a wedding procession, its significance in the Canticle is unique because, according to the custom of marriage, this was a key stage in the celebration of marriage. Next to the betrothal, which was associated with the formal and legal aspect, moving from the father's house to the husband's house was a crucial event that began the realization of the relationship—entering into marriage.

3. The Character of the "Royal" Literary Stylization

If we want to answer the question about the content of the royal metaphoric and its culmination in the description of the wedding procession, we must first consider the nature of the "royal" stylization of the poem. It is usually called royal fiction or travesty. This term refers to the way in which the characters (the bride and the groom in the Canticle) are presented—in a royal convention, as if they were a king and a queen/princess. Literary travesty is a kind of fantasy disguise (travesty) that allows one to abandon an ordinary situation by identifying with an outside character. The bridegroom is given the title "king"; in the poem, it is a literary device that puts the lovers into a different social situation. The characters perform a specific social

role, different from the one they perform on a daily basis (Fox 1985, 293; Barbiero 2011, 57).

In his research on the motifs and the way of presenting characters in Egyptian love songs, Alfred Hermann (1959) distinguished three groups of motifs and schemes of love songs. The concept itself comes from André Jolles (1932), who dealt with travesty (“costume change”) in literature. In Egyptian songs, travesty was a form of transfer from one’s social situation to the imaginary world of higher classes (royal/noble travesty) or, on the contrary, to a lower social group (servant’s travesty) or the social periphery (shepherd’s travesty) (Fox 1985, 292). Hermann’s theory also had a major influence on the study of the Song of Songs. His categories were used to classify the themes in the Cantic by Gillis Gerleman (1965) and John B. White (1978).

The theory has been critically approached by Manfred Görg (1983, 101–15), who however represents an allegorical interpretation and sees a messiah or Yhwh himself behind the figure of Solomon. Meanwhile, Annette Schellenberg (2020, 178) believes, on the contrary, that the description of Solomon contains critical irony. Nina-Sophie Heereman, on the other hand, develops a symbolic interpretation and accepts the ancient royal ideology as the key to reading the entire Song of Songs (Heereman 2021; 2016, 181–219; cf. Vollmer 2018, 93–121).

An important argument in the criticism of the travesty theory is the complexity of the image of the bridegroom in the Cantic and the occurrence of royal stylization only in selected songs. As Michael Fox had already noted, Hermann, who analysed the Egyptian love songs, did not apply the travesty theory faithfully, which Jolles applied to the description of the entire work. Hermann applied it to motifs and patterns (Fox 1985, 292). Also in the case of the Cantic, the travesty does not apply to the entire book but to selected songs and fragments of the text. However, the Song of Songs is a complex literary composition, formed on the basis of many different love songs (with a various metaphorical content). Their variability is also a feature of the Song. The Hebrew Bible is characterized by the creative use of literary forms. The long process of shaping biblical works is the path to such transformations. Heereman’s critique relies on artificial distinctions and seems to argue that the only possible cultural influences lie in the faithful, unaltered adoption of a pattern. Nonetheless, nothing prevents a poet from applying in the Song of Songs the royal stylization only in selected songs and alluding to it in others. This does not undermine the royal travesty of selected songs or certain passages. Many scholars today accept the theory of travesty or role-playing as convincing and valuable, combining it also with a symbolic interpretation (Barbiero 2011, 14, 45; Andruska 2019, 156–57; Exum 2003, 312; Murphy 1990, 152; Heinevetter 1988, 173; cf. Müller 1997, 555–74). In Egyptian songs, whose function is entertainment, such travesty is only a love fantasy. Meanwhile, in the Song of Songs, it has a greater significance and is a carrier of deeper content.

In the Song of Songs, the dominant travesty is royal (1:4, 12–14; 3:6–11; 7:6; 8:10–12), while the pastoral travesty is only marked (1:5–8; 2:7). The royal travesty has a major impact on the entire poem, which already has a reference to Solomon in its title. The king's name appears in it many times, as already noted in the introduction. At the same time, it must clearly be noted that King Solomon is not present in the poem; he is not the hero of the Song of Songs. Solomon's name and image were invoked (ch. 3) because he was a type of a great, admired ruler and lover (on the wealth and splendour of Solomon's kingdom, his marriage to an Egyptian princess, and his large harem) (see 1 Kgs 3:1, 7–8). However, Solomon's symbols have their limitations (Zakovitch 2018, 23–32). In some places in the Canticle, for instance, his figure seems ambivalent (8:11–12) (see Birnbaum 2017, 233–64).

The royal travesty appears in the Canticle to a limited extent. In many places, the beloved is not "a king" but "is" alternately a shepherd and a resident of the city (his beloved finds him searching for her in the city at night), and he is also compared to a running deer and a gazelle. "Solomon" is only a lyrical motif, like the deer, the vineyard, or the shepherd. He is a symbol of royal dignity in which every groom participates. As Duane Garrett (Garret and House 2004, 181–82) emphasizes, it is not the groom who plays the role of Solomon but Solomon who functions as the metaphorical figure of the bridegroom.

The wedding of two lovers in the Song of Songs is presented as a royal wedding following the example of Solomon and the Egyptian princess (Ravasi 1992, 84). The typical figure of Solomon adds splendour on the wedding day. It is worth noting that the royal model began to be used in wedding customs practiced among Jews—the groom became the king of the wedding ceremony, and the bride became a princess introduced to the palace, to the royal marriage chamber (a custom probably practiced in the period of Judaism until the destruction of the Temple; in the Syro-Palestinian environment, this custom is still upheld) (Ravasi 1992, 47; Barbiero 2011, 57; Pope 1977, 303).

4. The Literary Composition of Pericope 3:6–11

The boundaries of the pericope are determined by the change in place and circumstance; it is no longer the city or night (3:1–5). The presentation of the characters in love changes (royal travesty). The pericope is surrounded by the utterances of lovers, which dominate the entire Canticle (they take the form of monologues that sometimes intertwine into dialogic lines) (see 1:15–2:3). This style is suspended in 3:6–11. Exegetes have trouble determining who is now the speaker/utterer of the words. It cannot be either he (the bridegroom) or she (the bride) because they are described

characters (*contra*) (Assiss 2009, 103). These cannot be the Daughters of Jerusalem (as Fox 1985, 119 wanted), who speak in many other places in the Canticle, because this time they are called to admire the king. Rather, an external narrator or an additional chorus seems to be involved (Roberts 2007, 148).

The Song bears the features of an epithalamium known from Hellenistic poetry (Barbiero 2011, 143), i.e., a poem of praise in honour of the newlyweds performed by the choir (see Ps 45, especially v. 10: “Daughters of kings come out to meet you”). The clearly majestic tone of this epithalamium distinguishes it from all the poetic units in the Song of Songs (Elliott 1989, 83). This majestic passage has enormous expressive power. First, an exclamation and a question direct attention to one unique figure, approaching as if in a cloud, among wonderful scents. And then the whole company “appears,” comprising 60 armed heroes.

The structure of the pericope is determined by four stanzas and a symmetrical arrangement (Roberts 2007, 146; Barbiero 2011, 143). One can notice the compositional frame, which is formed by calls to admire the bride and groom. It begins with a rhetorical question and, at the same time, an exclamation: “Who is she coming up from the desert?!” (v. 6) and ends with a call to “come out and see King Solomon! ... on the day of his wedding, on the day of his heart’s rejoicing!” (v. 11). The inner pair of corresponding pairs are verses 7–8 and 9–10.²

- v. 6 Who is she?
- vv. 7–8 Solomon’s litter—description of the surroundings
- vv. 9–10 Solomon’s litter—description of the interior
- v. 11 Look at him!

The text is difficult. The pericope contains many secrets and raises many questions and perceived problems. It may even be challenging to determine where the text still refers to the bride and where to the bridegroom. The beginning of verse 7 (“Behold, it is the litter of Solomon!”) is treated by some researchers as a reconstruction or a later addition (Rudolph 1962, 36). If we omit it, the “60 heroes” can be interpreted as the “surroundings” of the one who is “coming up from the desert.”

Also, an attempt to “narratively” or logically determine the hypothetical course of the ceremony does not help to solve the difficulties for several reasons. The customs in the Song have eclectic features (e.g., a woman talks about “bringing a man into her mother’s house”) (Song 3:4). Wedding customs may also have varied locally, as explained above. Moreover, we are dealing with poetry with a metaphorical depth that “does not care” about realism.

The question in the form “Who is she coming up from the desert” appears only in two places, in the analyzed pericope and in the line summarizing the Canticle (8:5)

² Some separate verse 6 as a independent song (see Heinevetter 1988; Roberts 2007, 147). Heinevetter further considers that verses 6–8 constitute an older layer. Numerous other ideas for interpreting the composition are discussed by Roberts (2007, 146–49).

(Barbiero 2016, 163–80). The question seems to be a continuation of 3:6, as it is supplemented with "... leaning on her beloved?" In this way, the pericope on the marriage 3:6–11 received its continuation in the form of a wisdom summary of the entire Book of Song of Songs.

An analysis of the relationship between the distant pericopes of the Canticle has a convincing rationale. The Song of Songs has a special composition marked by a huge number of connections. Phillip D. Roberts, who analysed the remote connections between the units of the Canticle, described their number as staggering (Roberts 2007, 395). Rhetorical analyses, uncovering the literary procedures that link individual poetic units, demonstrate a deliberate composition that encompasses the entire work (cf. Murphy 1979, 436–43; Johnson 2009, 289; Andruska 2019, 33; Fox 1985, 209–24; Exum 2003, 33–37). Jennifer Andruska estimates that the final form of the text of the Song of Songs "is woven together so thoroughly that it should be viewed as a unified work." (Andruska 2019, 33) Authors inclined to this assessment indicate the factors of literary unity, including thematic coherence, repetitions, and the so-called associative sequences (Fox 1985, 209; Exum 2003, 3, 33–37; Andruska 2019, 33–34; Pope 1977, 40; Barbiero 2011, 21). Refrains and repetitions are particularly important compositional elements. Barbiero distinguishes the repetitions of words and themes. Basing on Timothea Elliott's findings, he draws up a list of as many as eight different refrains and recurring motifs that act to structure the text. Among them is also the "refrain of ascent" (3:6; 6:10; 8:5).³

The repetitions and recurring themes relate to another feature of the work, namely the cyclical development of the content (Exum 1973, 55; Fischer 2010, 56–82). Due to this feature, we should look for a kind of continuation and development of content in units with similar phrases and motifs. Such is the wisdom punchline of 8:5–7. The connection with it is clearly indicated by the opening significant phrase "Who is she coming up from the desert" and the continuation of the nuptial theme, as will be justified in intertextual analysis 5.3.

³ a) Embrace, 2:6; 8:3.
 b) Awakening, 2:7; 3:5; 8:4.
 c) Mutual belonging, 2:16; 6:3; 7:11.
 d) Passage of the day, 2:17; 4:6.
 e) The young stag on the mountains, 2:17; 4:5–6; 8:14.
 f) Grazing among the lotus flowers, 2:16; 4:5; 6:3.
 g) Ascent, 3:6; 6:10; 8:5.
 h) Sick with love, 2:5; 5:8." (Barbiero 2011, 21; cf. Elliott 1989, 38; Murphy 1990, 76–78)

5. Exegetical Analysis of Pericope 3:6–11

Due to limitations of space, only the more important elements of the analysis will be presented in this article. The study aims to answer the following questions: What content does the culmination of the royal metaphor serve? What is the relationship between the meaning of the analysed pericope and the wisdom conclusion of the entire Canticle (8:5–7)?

The analysis will focus on fragments constituting the compositional parts of the pericope, primarily the verses concerning Solomon and his litter (vv. 7–11), and then the description of the figure “coming up from the desert” (v. 6) will be considered. Its presentation is combined with the royal metaphor and complements/deepens the meaning and message of the whole pericope (3:6–11).

5.1. The Litter, Love, and the Bridegroom (vv. 7–10)

The presentation of King Solomon’s unusual litter is associated with rich symbolism, which particularly inspired the authors of the symbolic-allegorical interpretation (see Bardski 2011, 130–219).

5.1.1. The Litter and Its Construction

The presentation of the king’s litter begins in verse 7: “Behold, it is the litter of Solomon!” This appears instead of the expected continuation of the description of the bride begun in verse 6. Some have therefore wondered whether this sentence could have been added (cf. Keel 1994, 139; Pope 1977, 432). However, the particle indicating the deictic particle הנה may indicate that it is an answer to a question (Roberts 2007, 151).

Considering that the woman was brought in a ceremonial procession during ceremonial weddings, it can be assumed that such a situation is presented in the Song—the bride is carried in a litter, secured by a select escort, as befits a royal bride. The description would reflect the image that appears to the observer: first, a puff of dust, then armed soldiers surrounding Solomon’s litter, and upon their approach, the details of the lectern’s appearance can be seen (Barbiero 2011, 147). Two different Hebrew terms were used to define the litter, causing difficulties for exegetes. The first of them, מטה (v. 7), means a bed or a sofa intended for sleeping, resting, or feasting (it is worth noting that in the context of carnal love, another term is usually used: משכב) (BDB 4296; Pope 1977, 431). The second term, אפריון (v. 9), appears only once in the Hebrew Bible. Its precise definition is not easy; it may be a chair, a litter, or a chariot (BDB 68). Its origin is uncertain; it may be a borrowing from the Greek *phoreion* (sedan chair; see LXX), Sanskrit (*paryanka*; cf. see palanquin), Persian (*upari-yana*), or even Egyptian (*pr-house*) (Murphy 1990, 149; Barbiero 2011, 153; Pope 1977, 441).

Some exegetes are of the opinion that these two terms do not designate one and the same litter but that verse 9 refers to a different, second object. There have also been attempts to correct the second term and interpret/read it as a throne (Langkammer 2016, 77), the base of a royal throne, a throne room, or even a royal palace (Gerleman 1965, 139–40; Exum 2003, 310). These interpretations alluded to the “crowning” of Solomon suggested in verse 11. However, this action must be understood symbolically, more broadly, as will be explained below.

Most researchers treat the terms synonymously and translate them as “litter.” This is also consistent with the tradition of interpretation attested by the LXX and Vlg. Both Hebrew terms include the concept of a litter as a type of armchair or bed with a canopy and poles for carrying by porters.

Verses 9–10 describe the details of the construction and decoration of the litter (אפריון in v. 9). Remarkably, the text notes that King Solomon made the litter לו (“for himself”). This is a clear reference to the magnificent buildings built by Solomon: the palace, the temple, and other buildings attested in 1 Kgs (7:1–12) (Garrett and House 2004, 181).

The description of the litter lists the elements of its construction and decoration as well as the materials used. However, the multitude of terms does not make it easy to identify the technical details of the litter’s construction with certainty: “King Solomon made himself a palanquin [of] the wood of Lebanon: he made its posts [of] silver, its back [of] gold, its seat [of] purple.” It is not certain whether the wood of the cedar of Lebanon was the basic building material of the litter or whether it was used to make עמודים (“columns”) (Garrett and House 2004, 179).

Egyptian litters, open (a type of portable throne) or covered, were made of wood with selected parts fitted with silver and gold sheets, as evidenced by the drawings. In the Hellenistic era, Antiochus IV Epiphanes had a penchant for sedan chairs. Athenaios Naukratites described how, during competitions organized by the ruler, there were to be several hundred litters in which rich women were carried (which may seem an exaggerated number). These litters had gold or silver legs (Keel 1994, 141).

The term רפידה (*hapax legomenon*) presents difficulties. The verb from which the term may derive, i.e., רפד, means “to spread,” “to stretch,” but also “to support.” The term itself can mean a covering, a canopy, or a support or backrest (BDB 7507; Garrett and House 2004, 179–80). Roland E. Murphy (1990, 149) translates it as: “roof,” Elie Assis (2009, 109) translates it as: “bolster.” This backrest would be golden.

The term מרכב is also not clear; it could refer to carrying poles (rods for carrying the litter) (BDB 4817). However, the מרכב is made of purple (ארגמן), so it is more likely to be a seat covered with (expensive) dyed fabric (see Exod 26:1, 31–36; 28:5–8, 15; Num 4:6–13, etc.).

Purple dye was prepared on the basis of the secretion of a special type of snail commonly called purple snails or scarlet snails (which, depending on the species,

gave purple, dark red, or blue dye) in the eastern part of the Mediterranean Sea. The main places where purple was produced were Tyre (hence the term “Tyrian purple”) and Sidon. The dye had special properties; it was extremely durable, and the sun did not cause it to fade but, on the contrary, deepened the colour. It was very expensive because it took thousands of molluscs to collect enough secretion to dye one piece of clothing. Therefore, materials dyed purple indicated the status of the person using them (Garrett and House 2004, 180). The name “purple” was used to describe either the dye itself or the dyed material (Wajda 2012, 126–28; Frangié-Joly 2016, 171–81).

5.1.2. The Litter’s Equipment and Decoration

The litter’s equipment and decoration are important aspects of its presentation. They consist of the material of the seat (*chaise longue*), which was a purple-plum or dark red colour (blue purple was cheaper, so it was probably not intended), and decorations defined by a phrase that is not easy to interpret: “Its interior is inlaid with the love [sic] of the daughters of Jerusalem” (v. 10).

After a detailed and precise list of materials used for construction and decoration (cedar wood, silver, gold, purple), a term is given that sounds abstract in this context and constitutes a *crux interpretum*. Moreover, the poet’s attention stops at the “interior” of the litter, to which an entire separate section is devoted. This interior is decorated in a specific way: the decorating “matter” is literally “love” (אהבה), and the verb used is ambiguous. The verb רצף refers to matching/combining and reflects the work of a decorator who creates, e.g., mosaics and marquetry. The participle רצוּף can be translated as “laid out,” “decorated,” “joined together,” or “well-fitted.” (BDB 7528; Murphy 1990, 149)

Instead of the term “love,” certified by MT, some propose to “correct” the text because of the verb used. In this way, an attempt is made to indicate the material used for decoration: *‘ābānīm* (“stones”—semi-precious stones used for mosaics and decorations) (see Müller et al. 1992, 36; Fox 1985, 126) or *hābenīm* (“ebony”) (Langkammer 2016, 77). Yet another attempt to read the Hebrew term proposes the word “skin,” based on the Arabic term (Murphy 1990, 149–50). However, neither change is convincing (Garrett and House 2004, 180; Barbiero 2011, 155).

However, there is a valid argument for treating the original term “love” as the correct one and not correcting it. The term אהבה in the Canticle has an important meaning: it appears many times (2:4, 5–7; 3:5; 5:8; 7:7; 8:4, 6–7), including in an abstract sense (2:4; 8:6–7). Therefore, one should not try to avoid and, as it were, “weaken” the meaning of such a fundamental term for this book.

Another proposal to explain the text is to translate “inlaid with love.” (Murphy 1990, 150) In this reading, “love” is not a decoration but a feeling and commitment that accompanied the decoration of the litter. It would be the love of the daughters of Jerusalem. However, this interpretation has weaknesses (Exum 2003, 305).

The weaknesses of such an interpretation are both the structure of the sentence and the fact that such a description would end with an indication of the people decorating the interior of the litter without explaining the type of decorations. Meanwhile, the previous description detailed the design and materials used.

There is another explanation that may arise in connection with the discovery in 2021 in the archaeological park of Pompeii of a unique ceremonial chariot, previously unknown to archaeologists in the region of Italy and Greece, which could have been used for parades, processions and especially for wedding celebrations. The website of the Archaeological Park of Pompeii reports both the documentation of the discovery of the ceremonial chariot (Pompeii Sites, 2021) and its reconstruction (Pompeii Sites, 2023). The oval decorative medallions on its exterior, made of bronze and silver, depict love scenes. Without a doubt, it can be said that the vehicle was “inlaid with [scenes of] love.” Fragments of a royal bed inlaid with ivory plates, also with the image of a pair of lovers, were found in geographically closer Ugarit (Keel 1994, 144; Ravasi 1992, 86). It is therefore very likely that the writer had this type of decoration depicting “the love of the daughters of Jerusalem” in mind. They could also be located inside the litter. If the detail of “making a litter for himself” (v. 9a) meant that it was prepared especially for a special wedding, then these scenes would be an appropriate decoration for a wedding litter. Thus, the recent discovery in Pompeii provides a key argument for this interpretation of the problematic phrase, which is crucial for the interpretation of the entire pericope.

The materials used to create the artistic inlays are not mentioned. This is probably because the way of presenting the wedding litter has an even deeper dimension, and additional materials would disturb this symbolic message. Nevertheless, Barbiero drew attention to the order of the materials mentioned, which is not accidental—they are listed from least to most valuable: cedar (wood), silver, gold, purple (it was more expensive than gold). The last element of such a “ranking” of what is valuable is love (Barbiero 2011, 157; Elliott 1989, 88). In the context of the sapiential conclusion of the Song (8:7), the purposefulness of this unusual play of meanings in the description of Solomon’s palanquin is even more convincing. Love surpasses everything that is valuable to man.

5.1.3. Armed Litter Guard

The text does not only focus on the interior. The dynamics of the description leads from the outside (vv. 6–8) to the inside (vv. 9–10) before finally referring to the whole (v. 11). The litter is surrounded by armed “heroes,” who are skilled in weapons (v. 7b) and constitute a kind of “honour guard,” as Keel (1994, 139) calls them. These heroes are “from among the heroes of Israel.” The same term גִּבּוֹרִים (“heroes”) is used to describe David’s chosen soldiers in 2 Sam 23:8–39. The text also mentions 30 of the most outstanding heroes who were famous for their deeds (vv. 19, 22–23). In the case of Solomon, there are 60 heroes. The model is analogous—these are the best of

the best soldiers of the king. The heroes are also armed: “Each wears a sword on his thigh because of fear in the night” (v. 7).

The sword or saber plays an important role in wedding ceremonies (Assiss 2009, 116–17). Swords have a similar meaning in the description of the procession; not only do they serve to protect people traveling the dangerous route from the Judean Desert (Luke 10:30), but they are also a guarding symbol: in the Book of Genesis, a sword guards the access to the Garden of Eden (Gen 3:24), and in Tellal-Rimah in northwest Iraq, two swords guarded the Temple of Hadad (Keel 1994, 140). The weapons of the bodyguard seem more ceremonial, but at the same time, the text indicates a potential danger: “fear/terror of the night” (פחד בלילות). Interestingly, this fear/terror also appears in the Book of Psalms as an example of the threat at night from which God protects (Ps 91:5; see also Job 24:17).

Numerous representations of demons in the ancient Near East prove that people feared them and tried to protect themselves against them. According to folk beliefs, demons threatened people, and their action was intensified in specific situations, such as weddings and especially the marriage bed (see the story of Sarah: Tob 3:17; 6:14), as well as the related mysteries of conception and new life, the birth of a child. Various symbolic practices were intended to ward off evil spirits (cutting the air with a saber, shooting arrows) (Barbiero 2011, 85). These included the sword dance, known in Palestine and Syria. When performed by the bride, it has a protective (apotropaic) value. It combines elements of dance and saber movements to drive away evil spirits.

The meaning of the guard is more symbolic than real (Garrett and House 2004, 179). When interpreting a text, one must shift the emphasis from trying to read the dramatic narrative to trying to read the lyrical symbols (Stoop-van Paridon 2005, 164; Fox 1985, 121). If we assume that the armed men were protecting the bride carried in the litter from the threat of the wilderness and night, then that was where she was looking for her beloved—first on the steppe, looking for pastures (1:7–8), and then at night on the city streets (3:2–4)! The sword and heroes are symbolic signs of protection of what is both beautiful and weak—women—and, at the same time, strong—love. They are a symbolic shield of love, which is the material with the highest value (8:7b).

5.1.4. The Groom and the Wedding Day

The description of the magnificent guarded litter ends with the invocation: “Go forth, you daughters of Zion, and look” (v. 11). It contains the clearest and most direct reference to weddings. The phrase “Daughters of Zion” was used synonymously and in parallel with the term “Daughters of Jerusalem.” Because it is not used elsewhere in the Bible, Marvin H. Pope believes this phrase is unique (only the title “Sons of Zion” appears in Lam 4:2) (Pope 1977, 447). Zion is the most important part of Jerusalem, containing the royal palace and the temple. Therefore, this may mean that

the young women from the king's entourage, royal court ladies, and ladies-in-waiting who were acting as bridesmaids are being summoned. These bridesmaids are being called to admire the crowned king on his wedding day.

However, the description of Solomon's royal enthronement in the first chapter of 1 Kgs makes no mention of a wedding or the mother's role in the coronation or enthronement. Therefore, it is difficult to accept a literal and historical reference to the Israelite ruler (Murphy 1990, 152). Schellenberg, who is critical of the literary concept of royal travesty, attempts to indicate ironic elements in the description of Solomon's retinue. According to her, the image of the king who is crowned by his mother is a mocking image, showing "Solomon as a mama's boy." (Schellenberg 2020, 182) Nevertheless, such an interpretation completely disregards the solemn and festive nature of the description. Such "mockery" would be out of context. If any note of irony is echoed in Solomon's detailed description of the litter, it does not alter the overall festive nature of the nuptials described in the song. In the Cantic, the mother of the bridegroom participates in her son's nuptial rites, just as earlier, the mother of the bride was invoked in a similar context of marriage (see 3:4–5). This "coronation" corresponds to the royal travesty of the newlyweds in the Cantic and is, in fact, its main, culminating moment.

Notably, the term used for the crown (עטרה) is not used in the Bible to refer to the coronation of rulers but has a broader meaning of "wreath, diadem." (Stoop-van Paridon 2005, 171) The Akkadian term *eṭru* also means a headband, a head decoration with an uncovered upper part (KB 698). The problem with interpreting the scene as Solomon's royal coronation also stems from the fact that it used to be the mother who would crown the heir to the throne (Barbiero 2011, 162). This is also an argument for the nuptial nature of the mother's activity of apparently decorating her son's head with a wedding crown or a wedding wreath. Meanwhile, the bridesmaids are called to look with admiration "at King Solomon wearing the crown, with which his mother has crowned him on the day of his wedding—the day of his heart's rejoicing!" (v. 11). The balancing act at the level of two complementary meanings, typical of the Cantic, makes us see here, on the one hand, a wedding wreath and, on the other, a symbolic "crowning" of the groom, the "king of the celebration."

Some also refer to a symbolic interpretation in which the woman herself is the crown (see Prov 12:4). In the wisdom writings, the term עטרה is used in this figurative sense ("wreath of glory, ornament, dignity") (Job 19:9; Prov 4:9; 12:4; 14:24; 16:31; Sir 1:18). The Book of Proverbs says directly that the wife is the husband's crown (Prov 12:4). The woman is also called the husband's crown in the prophetic writings, in which Israel the Bride is the beautiful crown of God the Bridegroom himself: "You will be a crown of splendour in YHWH's hand, a royal diadem in the hand of your God" (Isa 62:3; see also 28:5).

It is known that in the period of Judaism, crowns were placed on the heads of newlyweds until the destruction of the temple (70 AD). Nevertheless, it is not known

since when this practice took place. This custom is maintained in Orthodox culture (Ravasi 1992, 86; Falk 1990, 180). In the Byzantine liturgy, the wedding formula is called the bride as the groom's crown and vice versa (Keel 1994, 163). This is not proof in the strict sense, but a noteworthy example of the treatment of "disguise" not for the sake of grotesqueness (as in Egyptian love songs) but to emphasize the importance of the nuptial event. According to Gianfranco Ravasi and Barbiero, the wedding wreath may have already been used in Israel at that time as it emphasized the extraordinary nature of the wedding, whereby the groom became "the king of the wedding ceremony." (Ravasi 1992, 47; Barbiero 2011, 161; see also de Vaux 1988, 44; Jasnos 2021, 481) The wedding wreath, i.e., the bride, would be a sign of his belonging to her (in the Canticle, the sign of his "conquest" and the bride's belonging to him is his "banner of love" over the beloved) (2:4). Moreover, such an interpretation of the bride as the groom's crown would open up another dimension of the Song. In this context, the Daughters of Zion are called to admire not only Solomon the bridegroom but also his crown-bride (Barbiero 2011, 162–63).

The term חתנה is a hapax legomenon. It comes from the term חתן, which indicates a relationship between two families and can be translated as groom, newlywed, or son-in-law. The term חתנה can be translated as nuptials, wedding, or marriage (BDB 2861; KB 345). What is expressed by this term is primarily the institutional aspect of love, an aspect that is not specific to the Song but is certainly not omitted by it, both in its positive and negative aspects.

The day of Solomon's wedding is called "the day of his heart's rejoicing." There are two parallel terms in the text; for the groom, "the day of his wedding" is equivalent to "the day of his heart's rejoicing." This expression is also known in Egyptian love songs (Barbiero 2011, 163).

An analysis of the description of Solomon's litter and his figure as the "crowned" king-bridegroom would be incomplete if a key reference to the bride were missing. Within the description of the litter and the figure of the ruler, which belong to the literary convention/form of royal travesty, there are only symbolic allusions to the bride. These can be seen in the "love" with which the litter is "lined," in the precious contents of the litter protected by the "60 heroes of Israel," and in the symbolism of the wedding wreath-crown on the head of the newlywed.

The image of the mysterious figure of the arriving bride opens the entire composition of the unit. However, it is not written in the convention of a royal travesty but is based on cult motifs and mythical reminiscences. It is also a crucial element in building the meaning and meaning of the entire unit/song (3:6–11).

5.2. The Mystery of the Person of the Bride (v. 6)

The unit of the Song analysed here opens with the rhetorical question, "Who is she coming up from the desert?" (v. 6). Some interpret the text by impersonally

explaining "Who is she?" as "What is it?," adapting the question to the answer (a description of Solomon's litter—no straightforward answer regarding the woman) (Stoop-van Paridon 2005, 157–58). However, there is an analogous question in two parallel places (6:10 and 8:5), where it remains consistently unanswered (Barbiero 2011, 146). In the last chapter of the Canticle, the question has a developed form and leaves no doubt that it is about the bride: "Who is she coming up from the desert, leaning on her beloved?" (8:5). The analysed text itself (3:6) does not allow for simplifications. The interrogative pronoun *מי* ("who") indicates a person, not an object, and the demonstrative pronoun *זוֹת* is feminine, just like the participle used *עֹלָה* ("enters") (KB 783).

The person is said to be coming "from the desert." The term *מדבר* has several meanings (desert, wilderness, steppe). The desert is a symbol of innocence, of what is untouched by human hands. A wasteland or steppe indicates an uninhabited, poorly accessible, sometimes dangerous place; it was believed to be a place where ghosts and demons lived. In Mesopotamian and Ugaritic myths, the desert or steppe may mean the underworld (Pope 1977, 424).

The association of the desert with "ascending" suggests that it is about Jerusalem and the entry into the city up from the Judean Desert. The phrase has theological meaning and brings to mind the Pilgrim Psalms, also known as the "Psalms of Ascent" (to Zion). Another argument for the procession heading to Jerusalem is the call addressed to the Daughters of Jerusalem and the Daughters of Zion, who are told to go out to meet it (v. 11).

The unusual description does not indicate the appearance of the woman herself but the phenomena surrounding her. The view that appears to the observer's eyes brings to mind associations: "like a column of smoke" (*כתימרות עשן*) (lit. "like columns of smoke"—plural of generalizations) (Murphy 1990, 149). Such a view has cultic connotations. Columns of smoke are a typical motif in the description of the theophany (see Exod 19; Joel 3:3). The image of the coming is presented in terms of wonder.

There have been various attempts to read the mysterious verse with reference to both Egyptian and Mesopotamian cultic inspirations. Ravasi, e.g., compares the image of the bride being carried to the image of Ishtar, the Babylonian goddess of love and fertility (Ravasi 1992, 85). Connections were also sought with the spring festival and the New Year's procession in Babylon. Perhaps the image of the ceremonial procession is an echo of the ancient rite of Ishtar and Tammuz that was associated with his return from the underworld (hence the armed heroes and the aforementioned "terror of the night"). The great Egyptian processions in which the god Amun was carried through the Theban desert during the Opet festival have also been considered as having inspired the Hebrew writer (Ravasi 1992, 84; Murphy 1990, 152; Fox 1985, 120). Nevertheless, these are only assumptions, too general to be of any help in the interpretation of the mysterious image in 3:6 (see Pope 1977, 428–29).

The description of the theophoric pillars of smoke is further enhanced by another unusual element: the column of smoke is characterized as having “the scent of myrrh and frankincense and all kinds of delicious fragrances.”

Fragrances appear frequently in the Song. The rising smoke carries the scent of myrrh and “frankincense”—these two are specified by name. In addition to myrrh (1:13; 3:6; 4:6, 14; 5:1), frankincense is specified in the analyzed unit (3:6; 4:6, 14). These are two resins well known in antiquity, with many uses in medicine, perfumery, and worship.

Myrrh (Hebrew: *mōr*; Akkadian: *murru*; Greek: *murra*, *smyrna*, *stakle*) appears 12 times in the Hebrew Bible, including as many as eight times in the Song of Songs (Exod 30:23; Ps 45:9; Prov 7:17; Esth 2:12; Song 1:13; 3:6; 4:6, 14; 5:1, 5 [twice], 13). This fragrant resin saturated with essential oils was obtained from the myrrh balsam tree (*Commiphora abyssinica*) in Arabia, Ethiopia, Somalia, and India. It had many uses as incense, an ingredient of holy anointing oil (Exod 30:23), embalming (John 19:39), and a sweet-smelling perfume. Heating it enhances the scent, so women carried it in a pouch around their necks as a perfume and also as a kind of amulet (Frangié-Joly 2016, 171–81; Szczepanowicz 2003, 133; Van Beek 1960, 71–86).

Incense (לִבְנוֹה) comes from the Hebrew לָבַן (Akkadian: *labanatu*; Arabic: *al-lubban*; Greek: *libanos*), meaning “white.” It is known today as *olibanum*. The white color was powdered resin imported from South Arabia (from Sheba) (see 1 Kgs 10:1–2; Isa 60:6; Jer 6:20), where it grew naturally. It was obtained from a low tree or shrub (*Boswellia carteri* or another variety of the *Boswellia* species) and was known in Egypt, Mesopotamia, Greece, Rome, and throughout the ancient East. The many medicinal uses of this bitter-tasting resin have been known since ancient times to treat various health problems, from colds and fevers, through liver diseases, to joint pain and skin diseases, as well as to stop bleeding. It was (and still is) an ingredient of many medicines and was also used as an antidote to some poisons. It is no wonder, therefore, that the smoke of the powerful frankincense incense was used in cultic (sacrifices) and magical and mystical practices. The Bible attests that it was offered as a burnt offering either alone or as an ingredient in the so-called incense offering (Exod 30:7, 34–36; Lev 2:1; Num 5:15; 1 Chr 9:29; Matt 2:11; Rev 18:13) (see Van Beek 1960, 81–83; Szczepanowicz 2003, 122).

The column of smoke to which the mysterious arriving figure is compared is characterized as a “rising scent of myrrh, and frankincense.” The verb used, קָטַר (מִקְטָר Pual participle), is unusual. It is a cultic term referring to burning offerings. It describes the burning of an animal sacrifice or an incense offering to “send it up” in smoke (Exod 30–31; Num 7) (BDB 6999; KB 1022). This is not the same as spraying perfume (Garrett and House 2004, 177; Stoop-van Paridon 2005, 161–62; cf. LXX *tethu-miamene*, i.e., “perfumed”). As Pope (1977, 426) notes, the passive form of the active verb used is unique (literally “raising a scent” or “turned into smoke”).

Therefore, the unified image combines, on the one hand, the theophanic symbol of a column of smoke and, on the other, the motif of incense burned as a sacrifice. The image of the uniqueness of the bride in the Song of Songs is built on a double connotation. The one who comes "rises" from the desert, probably the Judean Desert, up to Jerusalem. The person is compared to a theophanic column of smoke and enters, as if in a procession, among the "ascending" scents of the incense offering.

The question "Who is she?" remains seemingly unanswered. The writer does not continue this image and does not want to describe the goddess at all. The impression of the extraordinary, the fascination of the observer, is suspended. Faced with the mystery, the narrator falls silent, and the next verses continue the description of Solomon's litter. However, this exaltation of the bride in the image of some deity dominates the royal travesty of the bridegroom (Müller et al. 1992, 37–38). Pillars of smoke in the desert are rightly associated with the presence of God, but the text does not describe a theophany but a wedding (Garrett and House 2004, 177).

This presentation of the bride in the Canticle may be surprising. However, in this biblical book, there are discreet connotations of human love for God as its source. This puts the epiphanic visions of the bride in a new light. In the so-called "Song of Lebanon" (4:8–15), a man calls on his beloved, his "bride" (כלה) (Zorell 1989, 359; KB 438). He uses the metaphor of a garden and a well: "My sister, my bride, you are a garden locked up, a spring enclosed, a fountain sealed!" (4:12). In verse 4:15, he seems to call upon her again: "[You are] a spring that waters the gardens."

v. 12: גל ("well"), מעין ("spring")

v. 15: מעין ("spring"), באר ("well"), מים חיים ונזלים ("living water, gushing")

But this time, the spring flows all the way from Lebanon; moreover, it irrigates not just one garden but many gardens: "[You are] a spring that waters the gardens, a well of living water flowing down from Lebanon!"

Therefore, commentators see an analogy here to the paradise source from the Book of Genesis, which gives rise to four rivers: "The garden is not able to contain the abundance of water, which overflows and waters the whole earth [...]. The myth of the rivers of paradise is widespread throughout the Orient." (Barbiero 2011, 228; see also Landy 1983, 194–98)

The garden metaphor takes on a deeper meaning this time. Barbiero notes that in the Book of Jeremiah, Lebanon was associated with God (Jer 18:14), and water itself is also a symbol of life in the Bible and a metaphor for God ("a well of living water": Jer 2:13; 17:13). Lebanon does not appear in the Song as a random image, but it is consistently repeated. In verse 8, the bride is called to come down from Lebanon (from God?), and in verse 11, the beloved states that even her "dresses smell of Lebanon," which brings to mind the promised land (Hos 14:7) (Barbiero 2011, 212; Garrett and House 2004, 195). Then she is a "closed" garden (see Gen 3:24). Finally, the bridegroom exclaims that she is "the spring that waters the gardens, a well of living water flowing down from Lebanon!" (v. 15). The bridegroom directs his words

and eyes to the source of the gardens and immediately calls on the winds—not the bride—to blow through his garden (he calls the north wind צפון and the south wind תימן). In the Cantic, there is often a discreet play on words and meanings, and the message has two levels. That seems to be the case this time as well. It can be considered that there is an allusion and a call to God—the source of the love shared by lovers. Just as snow cannot fail on the peaks of Lebanon (see Jer 18:14) and its springs cannot dry up, so true love, whose sources are in God, cannot be exhausted or annihilated (see 8:6–7). According to Barbiero (2011, 229–30), the theological dimension of love comes into play here.

The exclamation and question regarding the bride that opens unit 3:6–11 (“Who is she...?”) appears three times in the Cantic. It appears for the second time in 6:10, where the theophanic motifs are even more pronounced, and in the punchline of the Cantic, in its full form, “Who is she coming up from the desert?” The relationship of the two pericopes is displayed above under compositional analysis. The message of the line ending the Cantic seems to be closer to the one analyzed in this study.

5.3. Similar Motifs in the Description of the Wedding Procession and the Wisdom Conclusion of the Song of Songs

Although these two units differ at first glance in the form and content (the description of the procession from the perspective of an external observer—the love dialogue of the bride and groom), similar motifs and “continuity” can be found in them. Such juxtaposition and comparison of distant entities is not irrelevant. It may seem that a lot “happened” between verses 3:11 and 8:6. Nonetheless, the text of the Song is not narrative in nature and the content of this poetry cannot be interpreted in chronological order. The development of the content is cyclical in nature, as explained above (Exum 1973, 55; Fischer 2010, 56–82). The description of the wedding procession (3:6–11) plays a significant role in the Cantic, as has been shown. It can therefore be assumed that it will be in relation to the wisdom conclusion of the entire Book (8:5–7). The relationship between the texts is signalled by the repetition of the opening question at the beginning of both units (3:6; 8:5) (see above: compositional analysis).

The question, posed for the third time in the Cantic, “Who is she...?” no longer introduces any elements of description of the extraordinary nature of the woman herself, nor any praise of her (and the subsequent praise (vv. 6b–7a) concerns love itself, strong and priceless). The text states, however, that she comes “from the desert, leaning on her beloved,” which clearly refers to the description of the wedding procession in 3:6–11. According to Wilhelm Rudolph (1962, 181), the poet introduced this motif to indicate that the two persons in love are already married.

Since the development of content in the Canticle is poetic and cyclical in nature (as presented above), when analysing an individual song it is necessary to take into account the context of analogous motifs, images and formulations creating intertextual connections.

The motif of the priceless value of love, which cannot be bought (even for "all the wealth of the house") (8:7b), corresponds to the symbolic emphasis on the value of love, which exceeds the value of the precious materials used to build and decorate the litter (3:9–10). The theme of the threat to which love is exposed is shown in the first text as the demonic "terror of the night" (3:8) from which the heroes of Israel protect themselves and, in the second text, as "great waters" (of chaos) that "will not drown it" (8:7a).

The words "Put me like a seal on your heart" (8:6a) can be interpreted as a call for a vow of love, which completes the nuptial ceremony. In an ancient Egyptian love song, the beloved says: "If only I were her little seal-ring, the keeper of her finger!" (Cairo Love Songs, Group B: 21C) (Fox 1985, 38, 169). The seal was used to mark ownership (Garrett and House 2004, 254; Stoop-van Paridon 2005, 431). Garrett (2004, 254) describes the seal sign in 8:6 as "a sign of covenant commitment to marriage." In the Bible, the metaphor of the signet ring on God's finger expresses even more than the desire for intimacy—it is linked to the idea of choice and a deeper relationship, the union: "and make you like a signet ring, for I have chosen you, declares the LORD of hosts" (Hag 2, 23; cf. Jer 22, 24). Although the phrase כחותם שימיני used does not indicate the act of sealing itself, the wearing of a jewel on the neck or arm with a seal symbolizing one's beloved expresses a relationship of exclusive belonging (Stoop-van Paridon 2005, 431). Such mutual affiliation is emphasised elsewhere by both the bride and the groom elsewhere in the Canticle (2:16; 6:3; 7:11; 8:12).

The verb שים, שום (Qal, imperativ) which opens the verse under analysis has different meanings: "to put, to place, to set, to establish, to determine, to make." (BDB 7760) It is also used in the prologue—the brothers "establish" (1, 6) the sister as the keeper of her own vineyard (the vineyard is also a metaphor for herself). Now (in the epilogue) the beloved wants him to be only for her too—and the seal is herself. Make me your personal seal—she urges. The woman's words are a call for commitment. This poetic form of the oath call can be considered as a complementary element to the description of the wedding procession (3:6–11).

Although the bride is shown in an aura of extraordinary nature similar to epiphanic images in 3:6–11, other units of the Canticle by various allusions (see above) testify to the connection of the love presented with God as its source. The sapiential conclusion of the Canticle, which corresponds to the description of the wedding procession (3:6–11), also contains such a reference to God. The phrase where the "ardor of love" is likened to the "flame of YHWH" (שלהבתיה 8:6b) has been interpreted by some commentators as emphasizing only the power of the ardor of love,

without actually referring to the person of God. Many commentators, however, tend to favor the interpretation pointing to God as the source of human love, also referring to the interpretation of ancient translations of the LXX and Peshitta (Elliott 1989, 196–97; Murphy 1990, 197; Ravasi 1992, 129; Kręcidło 2008, 60–62 and others). Taking into account the poetic features of the Canticle, the multitude of literary devices, stylistic figures, the wealth of connections and allusions, as well as the very frequent double meaning, it must be assumed that in the sapiential conclusion of the Canticle, God's own name in relation to human love appears not only to strengthen the adjective but was used on purpose.

Conclusion

A closer look at the socio-cultural context of the nuptials allowed to observe in the analysed pericope arguments in favor of interpreting 3:6–11 as a wedding procession (*retinue*), therefore a key moment in the realization of the union. The analysis of the composition of the pericope made it possible to distinguish its units of meaning. The exegetical analysis of the content of 3:6–11 and comparative analysis (intertextual) with 8:5–7 in terms of similar motifs allowed to indicate similarities and connections. Consequently, answers to the research problems posed were obtained.

What is the meaning of the culmination of the royal metaphor in 3:6–11? The royal travesty of the bridegroom is an attempt at a human response to the experienced mystery of the power and magnificence of love between betrothed couples. The most important royal nuptials between Solomon and the princess (1 Kgs 3:1) are used in the Song to elevate the royal travesty. The splendor and dignity, happiness and joy of the royal nuptials lend a particularly celebratory character to the nuptial festivities. The travesty was therefore adopted as a cultural custom associated with wedding rites. The nuptial day became a “royal” festival, a day of joy for the newlyweds. The royal symbolism seems to have served to highlight and praise the institution of marriage. However, this interpretation, which stops at royalty, only partially brings out the meaning and the message of the Song of Songs.

The culmination of the royal travesty occurs in the poetic presentation of the wedding procession and the festively crowned Solomon. A deeper analysis of the text shows that, in fact, various aspects of this royal representation of the wedding procession serve to expose and reveal its greatest mystery and value—love itself personified in the bride. The description focuses on three elements: firstly, on the litter, which holds the greatest value—love itself; secondly, on the mystery of the bride coming in a procession (in a litter), which is presented with cultic and sacred terminology; and thirdly, the love that unites a woman and a man being a mystery, the source of which lies in God Himself.

Various poetic images in the Song of Songs reflect different faces/aspects of the experienced mystery of love. The description of the wedding procession shows its new dimension. The bride is no longer a lost shepherdess running among the shepherds (1:7–8), nor a girl who lurks on the city streets at night (3:2–3). Loving and beloved, she arrives at her royal wedding, beautiful, proud, arousing amazement and admiration. This suddenly changed image of the beloved, who comes from the wilderness as if in a procession, in columns of smoke of myrrh and incense, reveals the truth about the nature of human love, which elevates and reveals the dignity of a person in the eyes of the beloved, experiencing the mystery, the *mysterium fascinosum*. The letter is surrounded by theophanic signs because love personified in the bride is hidden there. The opening question of the analyzed song (v. 6a) finds its true answer.

How does the meaning of the pericope 3:6–11 relate to the sapiential conclusion of the entire Canticle (8:5–7)? What contribution does it make to the message of the book, which is a praise of love? The meaning of the analysed pericope is integrally connected with the meaning of the wisdom conclusion of the Canticle about love being stronger than death, its value exceeding all human possessions, and its power and impending dangers. Faith in the origin of love from God, as a gift of the One who is love, reveals a higher dimension of love, its mystery. This love requires protection, and this aspect of the love depicted is expressed through the royal guard composed of Israel's most valiant heroes who surround the litter and protect against all evil forces. The terror of the night symbolizes evil, misfortune, violence, death, stupidity, and disease. This symbolic meaning of protecting the most precious love in a person's life brings to mind its threats: deprecation, humiliation, materialization, and vulgarization.

Talking about the value of love between a woman and a man is difficult because cultural forms of expression are easily distorted, degraded, and primitivized. It is also difficult to talk about human love with reference to God without exposing ourselves to numerous dangers—the conflict of the sacred and the profane, erroneous concepts of the cult of fertility, and a fascination with depersonalized sexuality. The Song of Songs takes this risk and reveals that love is worth making the effort to talk about. It is impossible not to talk about such love, about the power and splendor of human love and its mystery in relation to God—the giver and source from which human love draws.

Bibliography

- Andruska, Jennifer L. 2019. *Wise and Foolish Love in the Song of Songs*. Oudtestamentische Studiën 75. Leiden: Brill.
- Assis, Elie. 2009. *Flashes of Fire: A Literary Analysis of the Song of Songs*. The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 503. London: Clark.

- Barbiero, Gianni. 2011. *Song of Songs: A Close Reading*. Supplements to Vetus Testamentum 144. Boston: Brill.
- Barbiero, Gianni. 2016. "The Literal Interpretation of the Song of Songs: Taking Song 8,5–7 as the Starting Point." In *Interpreting the Song of Songs: Literal or Allegorical?*, edited by Annette Schellenberg and Ludger Schwienhorst-Schönberger, 163–80. Leuven: Peeters.
- Bardski, Krzysztof. 2011. *Lektyka Salomona: Biblia – symbol – interpretacja*. Rozprawy Naukowe 6. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.
- Birnbaum, Elisabeth. 2017. "Just Call Me Salomo?": Hld 3,6–11 und 8,11–12 als Fallbeispiele der Hoheliedinterpretation." In *Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen*, edited by Ludger Schwienhorst-Schönberger, 233–64. Österreichische Biblische Studien 47. Frankfurt am Main: Lang.
- Brown, Francis, Samuel R. Driver, and Charles A. Briggs. 1996. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Peabody, MA: Hendrickson. (= BDB).
- Dell, Katharine J. 2005. "Does the Song of Songs Have Any Connections to Wisdom?" In *Perspektiven der Hoheliedauslegung*, edited by Anselm C. Hagedorn, 8–26. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 346. Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Dell, Katharine J. 2012. "What is King Solomon doing in the Song of Songs?" In *Perspectives on the Song of Songs. Perspektiven der Hoheliedauslegung*, edited by Anselm C. Hagedorn, 8–26. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 346. Berlin–Boston: De Gruyter.
- Elliott, Timothea M. 1989. *The Literary Unity of the Canticle*. Europäische Hochschuleschriften 371. Frankfurt am Main: Lang.
- Exum, Cheryl J. 1973. "A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 85:47–79.
- Exum, Cheryl J. 2003. "Seeing Solomon's Palanquin (Song of Songs 3,6–11)." *Biblical Interpretation* 11 (3–4): 301–16.
- Falk, Marcia. 1990. *The Song of Songs: A New Translation and Interpretation*. San Francisco: Harper-Collins.
- Fischer, Stefan. 2010. *Das Hohelied Salomos zwischen Poesie und Erzählung: Erzähltextanalyse eines poetischen Textes*. Forschungen zum Alten Testament 72. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fox, Michael V. 1985. *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Frangié-Joly, Dina. 2016. "Perfumes, Aromatics, and Purple Dye: Phoenician Trade and Production in the Greco-Roman Period." *Journal of Eastern Mediterranean Archaeology & Heritage Studies* 4 (1): 36–56.
- Garrett, Duane, and Paul R. House. 2004. *Song of Songs: Lamentations*. Word Biblical Commentary 23B. Nashville, TN: Nelson.
- Gerleman, Gillis. 1965. *Ruth: Das Hohelied*. Biblischer Kommentar. Altes Testament 18. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Görg, Manfred. 1983. "Travestie' im Hohen Lied: Eine kritische Betrachtung am Beispiel von HL 1,5f." *Biblische Notizen* 21:101–15.
- Heereman, Nina-Sophie. 2016. "'Behold King Solomon!' Symbolic Inner-Biblical Interpretation in Song 3,6–11." In *Interpreting the Song of Songs: Literal or Allegorical?*, edited by Annette Schellenberg and Ludger Schwienhorst-Schönberger, 181–220. Leuven: Peeters.

- Heereman, Nina-Sophie. 2018. "Where is Wisdom to be Found?' Rethinking the Song of Song's Solomonic Setting." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 130:418–35.
- Heereman, Nina-Sophie. 2021. "Behold King Solomon on the Day of His Wedding": A Symbolic-Diachronic Reading of Song 3,6–11 and 4,12–5,1. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 320. Leuven: Peeters.
- Heinevetter, Hans-Josef. 1988. "Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!": Das Hohelied als programmatische Komposition. *Bonner biblische Beiträge* 69. Frankfurt am Main: Athenäum.
- Hermann, Alfred. 1959. *Altägyptische Liebesdichtung*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Jasnos, Renata. 2021. "Nuptial Motifs in Composition. A Key to the Interpretation of the Song of Songs." *Verbum Vitae* 39 (2): 471–94. <https://doi.org/10.31743/vv.12221>.
- Johnson, Gordon H. 2009. "The Enigmatic Genre and Structure of the Song of Songs. Part 3." *Bibliotheca Sacra* 166:289–305.
- Jolles, André. 1932. "Die literarischen Travestien." *Blätter Deutsche Philosophie* 6:281–94.
- Keel, Othmar. 1994. *The Song of Songs: A Continental Commentary*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Koehler, Ludwig, and Walter Baumgartner. 1989. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden: Brill. (= KB).
- Kręcidło, Janusz. 2008. "Miłość – płomień Jahwe' (Pnp 8,5–7): Potęga miłości jako klucz interpretacyjny do Pieśni nad pieśniami." *Collectanea Theologica* 78 (4): 39–62.
- Landy, Francis. 1983. *Paradoxes of Paradise: Identity and Difference in the Song of Songs*. Bible and Literature Series 7. Sheffield: Almond Press.
- Langkammer, Hugolin. 2016. *Księga Pieśni nad pieśniami: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu 8/4. Poznań: Pallottinum.
- Murphy, Roland E. 1979. "The Unity of the Song of Songs." *Vetus Testamentum* 29 (4): 436–43.
- Murphy, Roland E. 1990. *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or The Song of Songs*. Hermeneia. Minneapolis, MN: Fortress.
- Müller, Hans-Peter. 1997. "Travestien und geistige Landschaften: Zum Hintergrund einiger Motive bei Kohelet und im Hohenlied." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 109 (4): 555–74.
- Müller, Hans-Peter, Otto Kaiser, and J.A. Loader. 1992. *Das Hohe Lied, Klagelieder, Das Buch Esther*. Das Alte Testament Deutsch 16/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pompeii Sites (website). 2021. "The Four-Wheeled Processional Chariot. The Latest Discovery of Pompeii" (February 27, 2021). Accessed January 12, 2024. <http://pompeiiisites.org/en/comunicati/the-four-wheeled-processional-chariot-the-last-discovery-of-pompeii/>.
- Pompeii Sites (website). 2023. "Reconstruction of the Ceremonial Chariot from Civita Giuliana" (April 29, 2023). Accessed January 12, 2024. <http://pompeiiisites.org/en/comunicati/reconstruction-of-the-ceremonial-chariot-from-civita-giuliana/>.
- Pope, Marvin H. 1977. *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 7C. New York: Doubleday.
- Ravasi, Gianfranco. 1992. *Il Cantico dei Cantici: Commento e attualizzazione*. Testi e Commenti 4. Bologna: Dehoniane.
- Roberts, Phillip D. 2007. *Let Me See Your Form: Seeking Poetic Structure in the Song of Songs*. Studies in Judaism. Lanham, MD: University Press of America.
- Rudolph, Wilhelm. 1962. *Das Buch Ruth, Das Hohe Lied, Die Klagelieder*. Kommentar zum Alten Testament 17. Gütersloh: Mohn.

- Schellenberg, Annette. 2020. "The Description of Solomon's Wedding: Song 3:6–11 as a Key to the Overall Understanding of the Song of Songs." *Vetus Testamentum* 70 (1): 177–92.
- Stoop-van Paridon, Petronella W.T. 2005. *The Song of Songs: A Philological Analysis of the Hebrew Book*. Ancient Near Eastern Studies 17. Louvain: Peeters.
- Szczepanowicz, Barbara. 2003. *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*. Kraków: WAM.
- Van Beek, Gus V. 1960. "Frankincense and Myrrh." *The Biblical Archaeologist* 23 (3): 70–95.
- de Vaux, Roland. 1988. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. Translated by John McHugh. London: Darton, Longman & Todd.
- Vollmer, Cornelius. 2018. "Wer ist die Braut in Hld 3,6–11?" *Biblische Notizen* 177:93–121.
- Wajda, Anna M. 2012. "Szarłat i purpura w Biblii." *Studia Leopoliensia* 5:123–30.
- White, John B. 1978. *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 38. Missoula, MT: Scholars Press.
- Zakovitch, Yair. 2018. *The Song of Songs: Riddle of Riddles*. The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 673. London: Clark.
- Zorell, Franciscus. 1989. *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*. Roma: Pontificio Instituto Biblico.



Eucharistic Theology as a Condition of Eucharistic Revival According to John Paul II and Benedict XVI

BOGUSŁAW MIGUT 

The John Paul II Catholic University of Lublin, boguslaw.migut@kul.pl

Abstract: The answer to the question of whether the Eucharistic theology of John Paul II and Benedict XVI in its selected aspects can constitute the foundation for the Eucharistic renewal of the Church is absolutely affirmative. This is proven by the depth of their theology, which consists in linking the Eucharist to the most important theological issues. An analysis of the teachings of John Paul II and Benedict XVI confirms the thesis put forward in the introduction to this paper that the Eucharist is one of the most important theological topics. The renewal and revival of Eucharistic life cannot consist only of pastoral activity, but in the constant discovery of the theological depth of this sacrament and the delight of its richness. Only such a deeply theological vision of the Eucharist can protect it from being made shallow and marginalized. John Paul II presents the Eucharist as: (1) the place where God humbles Himself to such an extent that His Majesty is hidden, and the reason for this is love; (2) the place of Christ's loving us "to the end," where He unites Himself to us, where the spousal nature of Christ's body transforms our bodies into His image; and (3) the place of revelation of God to man and of man to man. Benedict XVI presents the Eucharist as: (1) the principle and place of action of the Divine Logos, who was the principle and model of the creation of the world and of man, who took on flesh and became man and began anew the original relationship of creation with its Creator through obedience, and who now continues to transform the world through the Eucharist, transforming the human heart into His own image; (2) the place of action of the Logos and the worship of God by us joined to the Logos and in the image of the Logos; (3) the place of transforming our *eros* love (love of desire, passion, a climbing) for God and neighbor into *agape* love, that is, making the gift of self.

Keywords: John Paul II, Joseph Ratzinger/Benedict XVI, Pope Francis, Eucharist, Eros, Agape, Theology of the Body, *Participatio Actuosa*

The Church's Response to secularization in the United States is a pastoral program called Eucharistic revival, which is scheduled to conclude with the 10th National Eucharistic Congress on 17–21 July, 2024. The official website of the International Society of the Eucharist, referring to the need for revitalizing and renewing Eucharistic life, states:

Our world is hurting. We all need healing, yet many of us are separated from the very source of our strength. Jesus Christ invites us to return to the source and summit of our faith in the celebration of the Eucharist. The National Eucharistic Revival is a movement to restore understanding and devotion to this great mystery here in the United States by helping us renew our worship of Jesus Christ in the Eucharist. (ISE 2024)

An obvious cause for the crisis in participating in the Eucharist is a weak faith, or even absence of faith, in the presence and activity of Jesus Christ within the Church. And there is no sense in discussing this issue, since it is obvious. What is less obvious, however, is why people who profess their Christian faith reject or disregard the Eucharist in their lives. The first reason for this is treating the Eucharist as one of many pious practices, alongside the Bible, personal prayer, or the various forms of popular devotions (rosary, way of the cross, etc.). A second reason is a certain set of attitudes, mainly individualism, subjectivism, and abstract spiritualism, which denies the very nature of man, union of soul and body and therefore capable of action and of understanding symbols (cf. *DD* 20). The abstract spiritualism mentioned here may result from the lack of a living and concrete faith, taking the form of the delusion that one has deep faith. It can also arise from a sense of superiority over most other believers and their forms of expressing their faith, or from the conviction of the richness of one's own interior life, which is identified with the richness of one's spiritual life. These two tiers within man are not however one and the same.

Pope Francis connects the attitudes mentioned in this second point with two theological errors of the past, namely with the errors of Gnosticism and Pelagianism, which have come back to life in the post-Modern era. Fascination with Gnosticism, most often unconscious, consists in understanding faith as enclosed in subjectivism, where only a specific experience or range of reasoning and knowledge is important, seen as bringing comfort and enlightenment, but where the subject is ultimately locked within the immanence of his own reason or his own feelings. The second error is the so-called "Promethean neo-Pelagianism" of those who ultimately rely only on their own strength and place themselves above others because they maintain certain standards. This is a fallacious counting upon one's own skills and abilities without the help of God's grace (cf. *EG* 94). This is almost identical to the way of life which John Paul II called, "living as if God didn't exist." (Król 2013, 233–34)

The main assumption of this article is that the Eucharistic revival should be grounded in an adequate theology of the Eucharist. The research problem is therefore to answer the question of whether the Eucharistic theology of John Paul II and Benedict XVI in some selected aspects can constitute the foundation of the Eucharistic renewal of the Church and what proves this.

The crucial assertions of this theological concept are to be found in the initial magisterial documents of John Paul II and Benedict XVI as well as in their other selected documents of prime importance. Hence, the research problem of this paper is to identify the key aspects of the Eucharistic theology of John Paul II and Benedict XVI which are indispensable for a fruitful Eucharistic revival in the Church.

This article will refer mainly to *Redemptor Hominis* [The Redeemer of Man], the first encyclical of John Paul II, written in 1979, and his "Theology of the Body," contained in his Wednesday Audiences (from September 1979 to November 1984), and also to his encyclical *Ecclesia de Eucharistia* (April 17, 2003). From among

the numerous documents of Benedict XVI, this paper will refer to *Deus Caritas Est* [God is Love], his first encyclical, given at Christmas 2005, as well as his post-synodal exhortation *Sacramentum Caritatis* (2007). Due to the importance of Joseph Ratzinger's earlier writings and their influence on his teaching as pope, it will also refer to his publications from the time when he was not pope entitled *Eucharist and Mission* (Ratzinger 2000) and *The Spirit of the Liturgy* (Ratzinger 2014). The main idea behind the selection of sources is the first programmatic, keynote encyclical of each pope, their documents on the Eucharist, and the two main features of their theology: the theology of the body (John Paul II) and the theology of Logos—Logocentrism (Benedict XVI).

1. Eucharistic Theology of John Paul II

1.1. The Eucharist as God's Kenotic Love

It will be useful to begin with something that is not a papal document but an interview by the Italian journalist Vittori Messori with Pope John Paul II (John Paul II 2001). The journalist asked the Pope why God conceals Himself and here is his answer, which I want to apply to the Eucharist though it is not directly mentioned here. The Pope's response, which I extend to the Eucharist, could in my opinion serve as a sole, sufficient response. So here is the question:

God, then—the biblical God—exists. But isn't the objection of many people, yesterday as today, quite understandable? Why doesn't He reveal Himself more clearly? Why doesn't He give everyone more tangible and accessible proof of His existence? Why does His mysterious strategy seem to be that of playing hide-and-seek with His creatures? (John Paul II 2001, 37)

The Pope answers:

God's self-revelation comes about in a special way by His "becoming man." [...] the challenge comes from God Himself, since He really became man in His Son and was born of the Virgin. It is precisely in this birth, and then through the Passion, the Cross, and the Resurrection, that the self-revelation of God in the history of man reached its zenith—the revelation of the invisible God in the visible humanity of Christ. (John Paul II 2001, 39–40)

In the Old Testament, God revealed Himself in the spoken word, in the life and word of the patriarchs and prophets, but He revealed Himself most fully in Jesus Christ. This revelation is not a spoken word, nor a description, nor a lecture on philosophy or theology, but the Person of the God-Man.

Now the Pope asks:

Could God go further in His stooping down, in His drawing near to man, thereby expanding the possibilities of our knowing Him? In truth, it seems that He has gone as far as possible. He could not go further. In a certain sense God has gone too far! Didn't Christ perhaps become "a stumbling block to the Jews and foolishness to the Gentiles" (1 Cor 1:23)? Precisely because He called God His Father, because He revealed Him so openly in Himself, He could not but elicit the impression that it was too much [...]. Man was no longer able to tolerate such closeness, and thus the protests began. (John Paul II 2001, 40–41)

What is this protest, and did God not foresee it? This protest was caused by man being no longer able to tolerate such closeness. There is a certain contradiction in man's desires: on the one hand, man would like a God who protects him from illness and adversities, a God who is at man's disposal; but on the other hand, God should be absolute grandeur, requiring only external, ritual worship. The latter results from original sin and is linked to a false understanding of freedom as willfulness; that is to say, it consists in a lack of connection between freedom and truth, especially the truth of the human condition, that man is creature, not creator, and his vocation is to be a child of God and not God; a priest, and not lord of creation. God took care of this man in His Son, in His being humbled in the mystery of the Incarnation, cross, and resurrection and in the sacramental economy, that is, in His action through the sacraments of the Church.

Certainly God foresaw this protest of the synagogue and Islam. Why, then, did He go so far in humiliating Himself before man that He not only became one of us, not only died like a criminal, rejected by men, but also became bread in the Eucharist? I ask this last question as a follow-up to the previous questions posed by Messori and John Paul II. There is only one answer: God runs the risk of humiliation, and even disregard and scandal, purely and simply out of love. This love is not a lecture on how God loves, it is not a declaration of love; it is a personal love, the love of a Person for persons, such that a community is formed with Him—the Church as Christ in human persons (A Person in persons). In every mystery of the life of Jesus Christ there is a humbling (*kenosis*) of God, but this humiliation is complemented by the Eucharist, which, by His will, is love "to the end" and "without rest" ("The hour of our redemption" *EdE* 4) according to the words written by John on the Last Supper: "He loved His own in the world and He loved them to the end" (John 13:1b). The Eucharist is love unto the end, even to physical, bodily union. It is the fulfillment of the nuptial dimension of the human body (Dec 2004, 7–10).

1.2. Eucharist and Theology of the Body

Here we come to the link between the Eucharist and theology of the body in the thought of John Paul II. The Book of Genesis, showing the image of God and man, uses the hermeneutics of gift. The world is created as a gift from God, which is not “aloneness,” but the love of the Divine Persons. Every creature bears within itself the mark of this original, fundamental gift. There exists the Giver, the recipient of the gift, and a relationship between the two. Man is created in the image of this Giver. God created the world as a gift for man, but He created man in such a way that he finds fulfillment by himself giving gifts. Man, in the meaning of “male” (Adam) waits for a being for whom he himself will become a gift and with whom he will be able to maintain a relationship of mutual giving. Man fulfills his potential only through existing “with someone” and “for someone.” A communion of persons means existing in a mutual “for”; in a relationship of mutual gift. This is the fulfillment of the original solitude of man. This also explains the original happiness of man. This mutual gift is achieved through love. Thus there exists a deep connection between the mystery of creation, flowing from Love, and the enrapturing beginning of man as male and female. Adam, awaking from his sleep, cries with joy, “This one, at last, is bone of my bone and flesh of my flesh” (Gen 2:23). Human joy is of an interpersonal nature, where “flesh” and “bone” express a person. The man wakes up from sleep into a dimension of mutual gift. The body is the original sign of creative gift and this is inscribed in the original consciousness of man and woman. The body of woman and of man is the witness, the sacrament of this gift. In this sense the body has a spousal dimension; it is a sign and a means of this personal gift. From the beginning, the human body, together with its gender, is not only a source of fertility, but also possesses a “nuptial attribute,” because it is able to express love by which a person becomes a gift, and actualizes the meaning of its existence. As Vatican II teaches, man is the only creature in the visible world which God willed “for its own sake” and which “can fully discover its true self only in sincere self-giving.” (GS 24) Man and woman, according to the law of creation, are given to each other and find each other only in making a mutual gift of themselves, one to the other. They bear within themselves the original, that is to say, the “nuptial,” understanding of the body, as they were created for each other in love. The human body is created to express love through the gift and affirmation (acceptance) of another by a lifelong giving of themselves to each other. This affirmation is an acceptance of a gift, but it also leads to further giving to the other person, leading to happiness for both (cf. Lubowicki 2022, 109–11). The spousal meaning of the body has not disappeared after original sin, but it needs the support of God and ultimately awaits the “redemption of the body.” The body has a spousal significance, since the human person has a spousal nature. The nuptial dimension of the body can be realized not only in marriage but also in the gift of oneself for sake of the kingdom of heaven. There exists in the human body

the freedom of gift, which points to the full sense of “nuptial”—“hermeneutic of the gift” (Franks 2020, 664–67). And that is our synthesis of the theology of the body of John Paul II (John Paul II 1997, 25–177).

If we take into consideration that Jesus Christ became man and took on a human body from the Virgin Mary, then His body has even more of a spousal aspect. He became man in order to become wedded to all of humanity, and to each one of us. Our new creation was brought about in this Body, our salvation and redemption. This Body, although glorified, is ever focused on a spousal love of the Lord of Glory. This Body is also the Body and Blood of the Eucharist, which not only reveals, but contains within itself the unbounded love of God for His Church and for each of His children. The truth about the Eucharistic Body in its supremely spousal character is not just an analogy, but the place of actual giving, which always begins a sequence of further gifts.

John Paul II puts what has just been stated as follows: “The Paschal Mystery completely reveals the spousal love of God. Christ is the Bridegroom because ‘He has given Himself’: His body has been ‘given,’ His blood has been ‘poured out’ (cf. Lk 22:19–20). In this way ‘He loved them to the end’ (Jn 13:1).” (John Paul II 1997, 481) The “sincere gift” contained in the sacrifice of the cross gives definitive prominence to the spousal meaning of God’s love. As the Redeemer of the world, Christ is the Bridegroom of the Church. The Eucharist is the Sacrament of our redemption. It is the Sacrament of the Bridegroom and of the Bride. “The Eucharist makes present and realizes anew in a sacramental manner the redemptive act of Christ, who ‘creates’ the Church, His body. Christ is united with this ‘body’ as the bridegroom with the bride.” (John Paul II 1997, 481; cf. *EdE* 15–16, 23) This bodily union of Christ in the Eucharist has the power to build the Church as the Body of Christ in her internal integrity, understood as a brotherly union, and in her sacramental dimension (*ad extra*), making of the Mystical Body of Christ the “sacrament of salvation” for the whole world (cf. *EdE* 24). Incidentally, John Paul II shows the meaning of the ministerial priesthood in this same key of the sacramental and spousal dimension of the body fulfilled by men (the priest as the presider of the Eucharist). “It is *the Eucharist* above all that expresses *the redemptive act of Christ the Bridegroom toward the Church the Bride*. This is clear and unambiguous when the sacramental ministry of the Eucharist, in which the priest *acts ‘in persona Christi,’* is performed by a man.” (John Paul II 1997, 481) This explanation confirms the teaching of the Declaration *Inter Insigniores*, published at the behest of Paul VI in response to the question concerning the admission of women to the ministerial priesthood.

1.3. Eucharist as *Participatio Actuosa* in the Life of God

Now it is time to move on to the first encyclical of John Paul II, *Redemptor Hominis*. Here in a valuable and most important section, entitled: “The Mystery of

the Redemption,” the Pope first describes the ways in which the Church continues the salvific mystery of Christ, which is the deepest principle of her life and her mission. These means are to confess and preach faith in Jesus Christ and in the redemption, accomplished on the cross. The Pope recognizes the Eucharist as a particularly active way to share in this Mystery when he states that:

The Church never ceases to relive His death on the Cross and His Resurrection, which constitute the content of the Church’s daily life. Indeed, it is by the command of Christ Himself, her Master, that the Church unceasingly celebrates the Eucharist, finding in it the “fountain of life and holiness,” the efficacious sign of grace and reconciliation with God, and the pledge of eternal life. (*RH* 7; cf. Lupu 2013, 17–18)

The Church lives the Mystery of Christ in the Eucharist, ceaselessly drawing forth her life from this Mystery, but also proclaiming this Mystery to the world. Since in the Incarnation Jesus Christ revealed God and His infinite love to man, and also revealed man to man, showing man his dignity and his vocation of becoming a child of God following the example of Christ, this truth applies especially to the Eucharist, which is a continual manifestation not only of the mystery of the Incarnation, but also of the mystery of the redemption, and what is more, the Eucharist is the application of this redemption to the lives of people of every time and place. For in it, Christ not only reveals God to man, but affords him an active participation in the life of God. Not only does it reveal the true face of man to man, but it is a place of constant transformation of man into the image of Christ until his final fulfillment at His second coming. Hence the sculpture in the cathedral of Chartres depicting the creation of Adam, where God is forming the figure of Adam and the face of God and man are identical, because they are both the face of Christ, is not only the best commentary on the words of the first encyclical of John Paul II, but also an image of what is happening in the Eucharist.

The Pope expresses this also, though in another aspect, referring to the words of St. Ireneus, that the glory of God is the living man: “Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei.” This does not refer to his physical life, but rather because “the life of man consists in the vision of God.” And to see God is to be transfigured in Him: “We shall be like Him, for we shall see Him as He is” (1 John 3:2). The Pope then speaks of Trinitarian love, which reveals itself in the Incarnation (cf. John Paul II 2000). But applying this to the Eucharist, we can say that this is the place of seeing God (*visio Dei*), especially in the sense of it being the place of the transformation of man, of becoming sons in the Son (children of God in the Son of God). Christ instituted the Eucharist to transform us into Himself. The transformative power of the Eucharist is shown in the lives of the saints, and this power is shown most of all in the Blessed Virgin Mary (cf. *EdE* 62).

This transformation also has the goal of renewing in man the original divine gift and calling, which is man's priestly dignity, which comes from the gift of being a child of God and having a particular distinction among creatures:

The "price" of our redemption is likewise a further proof of the value that God Himself sets on man and of our dignity in Christ. For by becoming "children of God," adopted sons, we also become in His likeness "a kingdom and priests" and obtain "a royal priesthood," that is to say we share in that unique and irreversible restoration of man and the world to the Father that was carried out once for all by Him, who is both the eternal Son and also true Man. (RH 20)

Becoming children in the Son presumes the building of a community of children in the Father, a people of God. And here then is another aspect of the Eucharist, to which the Pope dedicates much space in his teaching, particularly in the encyclical *Ecclesia de Eucharistia* (2003). The overture of this teaching, as in most of our important themes, is the encyclical we have been discussing, *Redemptor Hominis*.

The Eucharist builds the Church, building it as the authentic community of the People of God, as the assembly of the faithful, bearing the same mark of unity that was shared by the Apostles and the first disciples of the Lord. [...] The Church lives by the Eucharist, by the fullness of this Sacrament, the stupendous content and meaning of which have often been expressed in the Church's Magisterium from the most distant times down to our own days. (RH 20)

2. Eucharistic Theology of Benedict XVI

2.1. The Logos Celebrating the Eucharist

The next most important elements of teaching about the Eucharist, pursuant to the topic of this lecture, are to be sought in the writings of Joseph Ratzinger/Benedict XVI. Due to time constraints, I would like to limit myself to only two, in my opinion the most original thoughts of this greatest theologian of the turn of the millennium. As previously stated, the first source will be his programmatic encyclical, *Deus Caritas Est*. It is however worthwhile to note that already in the programmatic homily of his entire pontificate Benedict XVI points to the Eucharist as the gift of the Body and Blood of Christ, from which we draw our life and through which Christ desires us to change and become like Himself: "...we who draw life from the gift of Christ's Body and Blood, through which He transforms us and makes us like Himself." (Benedict XVI 2005b) The Eucharist, then, possesses a lifegiving aspect (it sustains our life) and transforms us into the image of Christ (Christoformation).

If we want to capture the essence of Benedict XVI's teaching on the liturgy, including the Eucharist, it is worthwhile to note two concepts, rich in content and terminology. The first of these is the idea of "Logos," and the second, the idea of "Love." Both of these concepts are hermeneutical keys not only to understanding the Eucharist, but are also the essence of Christianity. This is one more proof that the Eucharist is not merely an external, ritual manifestation of Christianity, but its essence.

The concept of "Logos" refers both to "meaning—template" and to "word." "Logos" is "the power bearing meaning." The words of John's prologue, "In the beginning was the Word," indicate that the creation of the world was preceded by a spiritual meaning, an idea of the world. The world is the materialization of this idea and "primordial thought" which God bore within Himself and which in the world became the sphere of history surrounding God and His creation. This thought of God is at the same time the Person of the Son of God (Ratzinger 2001, 104). After original sin this same Logos becomes the Incarnate Word, who accomplishes salvation and redemption, that is to say, the work of a new creation of man and of the world. United to a human nature, He brings humanity to God. And here we come to a great paradox: God is so mighty that He is able to become small; the Logos becomes so small that He reveals Himself as a human Person. In this way, God has inscribed Himself within a specific historical context, which is the path to Him. This makes it possible to encounter God and the worship of Him in every moment of history and in every place (Ratzinger 2001, 190).

This self-abasement of the Logos leads to a reversal of the direction of human history: instead of distancing ourselves from God through disobedience, the Logos introduces love and obedience. The mission of the Incarnate Logos consists in the perfect fulfillment of the will of the Father, in accepting it as His own, and thus in renewing worship as the proper relationship of man to God. The Incarnate Logos is first of all the Word of God's love for man, but thanks to His obedience He also has become the Word of the love of man/humanity for God. This fact restores the original relationship of creation to the Creator, and at the same time is a new form of worship, desired by God himself. It is worship "in Spirit and in truth" (John 4:23), and it does not consist in "something for life," "something outside a person's life," but in seeking and carrying out the will of the Father, which the Incarnate Logos expresses in the words: "My food is to do the will of Him who sent me and to do His work" (John 4:34). The entire earthly life of the Incarnate Logos is the accomplishing of this new worship, and it reaches its anticipatory peak (1) at the Last Supper (His sacrifice expressed in ritual) and (2) in His prayer in the Garden, which is the fulfillment of the words of Jesus about His life, that "no one takes it from me, but I lay it down on my own" (spiritual sacrifice) (John 10:18), and in the fullest, most visual sense, (3) in His death on the cross (blood sacrifice).

An expression of the initiation of this new worship is the cleansing of the Temple. The renewing of worship is in John's concept of the mission of the Incarnate

Logos: “Destroy this Temple and in three days I will build it up again” (John 2:19). This event after all is placed at the very beginning of the public ministry of Jesus, directly following the description of the wedding at Cana, which is a pictorial representation of the Messianic Banquet. Both of these events can and should be related to the Eucharist.

The Church is established by the Logos; it is the continuation of the presence of the Incarnate Logos after His death and glorification, and the space and time of His action through the word and the sacraments, especially the Eucharist. Consequently the Eucharist and the entire liturgy of the Church is the work of the Logos. The Eucharist contains within itself, and transports through time, two words that are the heart of the Church and the gift of the Logos for the life of the world. They also show the special presence of the Logos, Jesus Christ, among His people and as such are earth-shaking; they sound like this: “this is My Body, this is My Blood.” Ratzinger emphasizes the true meaning of these words, which express that the Incarnate Logos does not give “something” but His very self as the final, authentic sacrifice in which all the vicarious sacrifices of the Old Testament find fulfillment. This also means that God wants from man a love that transforms the person, and in which man is able to accept God and surrender himself to Him (Ratzinger 2013). No one is or has ever been able to glorify God like the Incarnate Logos, because none can love as He does.

Hence the essence of Christian worship of God must fulfill two essential conditions: first it must be offered through the Logos and united with Him; next, it must be in imitation of the Logos, consisting of obedience and the seeking and fulfilling of the Father’s will as the source of man’s happiness and blessing. In this glorifying of God, the Incarnate Logos joins the logos in man, and through this, all of creation, to Himself. The key here is the teaching of St. Paul, who asked the Christians of Rome for a life dedicated to God, using the following words: “I urge you therefore, brothers, by the mercies of God, to offer your bodies as a living sacrifice, holy and pleasing to God, your spiritual worship” (Rom 12:1). “Spiritual worship” in Greek is *logike latreia*. Accordingly, we must regard St. Paul’s concept of *logike latreia*, of divine worship in accordance with Logos, as the most appropriate way of expressing the essential form of Christian liturgy. This concept is the confluence of several different streams: the spiritual movement of the Old Testament, the process of inner purification within the history of religion, human quest, and divine response. The logos of creation, the logos in man, and the true and eternal Logos made flesh, the Son, come together (cf. Ratzinger 2014, 30; Ratzinger 2000, 259–61). “Eucharist” points to the universal form of worship that took place in the Incarnation of the Logos, in His Cross, and Resurrection, and so it can fully serve as a summary of the idea of *logike latreia* and may legitimately serve as an appropriate designation for Christian worship (cf. Ratzinger 2014, 30; Ratzinger 2000, 259–61). This means again that the Eucharist is not a rite in itself—although this aspect is also of great importance, because it recalls the development of the sacramental sign throughout salvation history and

corresponds to the corporeal nature of man—but is the essence of the Christian faith (*fides quae*—that which is believed; dogma), praise of God (*cult*), and Christian life (*fides qua*—an act of faith, trust, and devotion to God). All of this due to the Logos present in three dimensions: faith, celebration, and life.

2.2. *Participatio Actuosa* in the Eucharist Modelled on the Logos

The Logos celebrates the Eucharist. Participation in the Eucharist modelled on the example of the Logos is *actouosa participatio* (authentic participation). Imitating the Logos is (1) love as the dedicating of our life to God, the desire of fulfilling God's will and changing our life, but at the same time (2) acknowledging our human weakness to God, seeking God's help, and confessing that who we are and what we have has value only in God. These two elements make up the entire "spiritual sacrifice"; the desire to live with God and for God as the source of our happiness. (3) This is associated with an attitude of conversion, which consists of an integral view of oneself and the world in relation to God. In such a world, in which something is meant to be an end in itself, everything acquires intrinsic value, but at the same time loses it, because all things have their meaning and value only in God; the world is filled with meaning only when it becomes a "mystery" of the presence of God. Man and world, separated from the Source of life, are a dying man and world (Schmemmann 1998). The first part of the Eucharist is the Liturgy of the Word, the reading of the word of God, which is the source of life and thus the understanding of the will of God. The fact of understanding the will of God and making the decision to change one's life the most important act on the part of the participant. Without this act, participation in the Eucharist is reduced to the category of "external worship," to the category of "that which is sacred" in the sense of being separated from the life of the world or even standing in opposition to the life of the world. As indicating the newness of Christ, Christianity should be seen as the "the conclusion of religion" in the common understanding, and the Christian liturgy as the conclusion of "cult" in the sense of a sacred act isolated from life and opposing it (Schmemmann 1998, 18–20). I think that these words of Alexander Schmemmann are the best commentary for understanding *actuosa participatio* in Benedict XVI.

There are several conditions for a committed participation in the Eucharist, two of which Benedict emphasizes in a special way. These are personal conditions for such participation.

The first is an attitude of ongoing conversion, of turning oneself and one's life towards God, which is associated with the sacrament of penance and reconciliation. A good commentary on this can be the words of Aidan Kavanagh, who calls baptism and the Eucharist difficult sacraments that require human effort. In the case of baptism this effort is the catechumenate and the path of conversion associated with it. The catechumen must make a mature decision for God. Every Eucharist also

demands this same decision. In order to make a spiritual offering in the Eucharist and unite oneself to Christ, man must convert, or, rather, continually convert. Here we should insert the role of the sacrament of penance as a “baptism of tears” and the path to the Eucharist. Thus, the entire Eucharistic life of the Church appears as a certain framework for the process of human conversion. The Eucharist allows those who approach it by converting to God to live a mature Christian life. At the same time, the Eucharist itself constantly enables us to convert (cf. Migut 2023a, 86).

The second condition for committed participation in the Eucharist is an attitude of permanent involvement in the life of the Church and not just “going to Sunday Mass.” “The faithful need to be reminded that there can be no *actuosa participatio* in the sacred mysteries without an accompanying effort to participate actively in the life of the Church as a whole, including a missionary commitment to bring Christ’s love into the life of society.” (SC 55)

2.3. The Eucharist as a Continuation of the Divine *Eros* and *Agape*

The concept of “Love” is the foundation for understanding the nature of the Eucharist. The point of departure of the encyclical on God who is love is the distinction between three terms in classical Greek to describe the concept of “love.” The first is *eros*, love that is not born from man’s thoughts and will, but in some way imposes itself on him, and at the same time it is the love of desire, passion, and climbing. The Greek version of the Old Testament uses this term only twice to describe love, and nowhere in the New Testament. The second Greek term is *agape*, which is a giving, descending, self-offering love. The New Testament uses basically only this term, which was very rarely used in the Greek language. The third term, “*philia*,” is used in the Gospel of St. John to express the relationship between Jesus and His disciples. Jesus Christ and His teaching, omitting the word *eros* and introducing a new vision of love expressed by the word *agape*, show a very important feature, which was mentioned above when discussing the Logos, namely love as the gift of self. The source of this love is God, but man, created in the image and likeness of God, also bears within himself the ability to love this way, and only this kind of love is able to fill the “heart” of man (DCE 3).

Recalling Friedrich Nietzsche’s accusation that Christianity gave *eros* a poison to drink, Benedict XVI first refers to ancient Greek religion, which saw *eros* primarily as an intoxication, reason mastered by “divine madness,” which tears man away from the limitations of his existence and in this state of shock, by divine power allows him to experience the highest, which was expressed in the fertility cults, which included the “holy fornication” that flourished in numerous temples (DCE 4). This leads the Pope to say that there is indeed a relationship between love and the Divine: “love promises infinity, eternity—a reality that is higher and completely different from the everyday reality of our existence.” At the same time, the way to connect Divinity and love is not

simply to surrender to the control of instinct. He says: “Purification and maturation are necessary, which are also achieved through renunciation. This is not a rejection of *eros*, its ‘poisoning,’ but its healing, in view of its true greatness.” (DCE 5)

Benedict XVI now perceives in the God of creation Himself (Old Testament) the yearning love of *eros*, that is, God’s passionate love for His people, a love that forgives, which is so great that it turns God against Himself, His love against His justice. God loves man so much that, having become man, He even accepts His death and thus reconciles justice and love. In this way *eros* is ennobled to the highest degree, and at the same time it is purified to such an extent that it merges with *agape* (DCE 10). The image of the monotheistic God is one of monogamous marriage, based on exclusive and definitive love. It is an image of the relationship of God with His people and vice versa: God’s manner of loving becomes the measure of human love. This close connection between *eros* and marriage in the Bible is hardly to be found in comparable non-biblical literature (DCE 11).

The uninterrupted continuation of God’s desire for love (Divine *eros*), which becomes *agape*, is the New Testament, and in it its greatest novelty and originality, which is that it is not “something,” but the Person of God and Man—Jesus Christ. “His death on the Cross is the culmination of that turning of God against Himself in which He gives Himself in order to raise man up and save him. This is love in its most radical form.” (DCE 12) And here the Pope comes to the very significant statement that only looking at the pierced side of Christ (John 19:37) allows us to define what love is and to find the path of life and love. Conversion is the path of transformation of *eros* into *agape*, the process of maturing *eros*.

Only now, on such a solid philosophical and theological foundation, does Benedict XVI speak about the Eucharist. The love of yearning (*eros*), which becomes the love of humility and giving (*agape*), is perpetually maintained and continued in the Eucharist and through the Eucharist. This is expressed strongly in the words of Jesus in the Gospel of Luke: “I have eagerly desired to eat this Passover with you” (Luke 22:15).

The first most important aspect of Benedict XVI’s teaching on the Eucharist, expressed in points 13 and 14 of the encyclical *Deus Caritas Est*, is that its establishment by Jesus comes from His desire to give the act of His sacrifice a dimension of lasting and salvific presence among His people. The ancient Greeks in the time of Jesus believed that in fact the true food of human life is the Logos, and the Jews believed that it is the Torah as eternal wisdom (cf. Migut 2023b, 235); now this Logos/Torah has truly become food as love.

The second aspect is that the Eucharist brings us into Jesus’ sacrificial act, but not only in a static way, that is, in a way that we become one with the Logos (Love incarnate), but we are included “in the dynamics of His sacrifice,” which should be understood as the Eucharist uniting us to His sacrifice and enabling us to live for God (cf. Góźdz 2022, 133–34).

The third aspect is the “mysticism of the Eucharist,” which is based on God’s humbling Himself towards us. The “mysticism of the Eucharist” has a completely different significance and leads much higher than any mystical rapture of man could achieve (*DCE* 13). Nothing compares to this personal, dynamic, and performative gift.

The fourth aspect is connected with the previous one, because, as Benedict stresses, the “mysticism of the Eucharist” is social in nature, because communion with Christ is at the same time communion with all to whom He gives Himself. “I cannot possess Christ just for myself; I can belong to him only in union with all those who have become, or who will become, His own. Communion draws me out of myself towards him, and thus also towards unity with all Christians.” (*DCE* 14)

The fifth aspect is the connection noted above in the proper understanding of the Eucharist with faith, worship, and ethos. Achille Maria Triacca will talk about mystery, celebration, and life, and Schmemmann will talk about theology, liturgy, and piety. The commandments of love of God and love of neighbor cannot be considered a morality that could exist autonomously next to faith in Christ and its every actualization in this sacrament: faith, cult, and ethos interpenetrate each other as one reality that takes shape in the encounter with the Divine *agape*. “Here the usual contraposition between worship and ethics simply falls apart. ‘Worship’ itself, Eucharistic Communion, includes the reality both of being loved and of loving others in turn. A Eucharist which does not pass over into the concrete practice of love is intrinsically fragmented.” (*DCE* 14) Similarly, John Paul II will say that we participate in the Eucharist so as to make our life Eucharistic (*EdE* 20).

Conclusion

The answer to the question of whether the Eucharistic theology of John Paul II and Benedict XVI in its selected aspects can constitute the foundation for the Eucharistic renewal of the Church is absolutely affirmative. This is proven by the depth of their theology, which consists in linking the Eucharist to the most important theological issues.

In the teaching of both popes the Eucharist is not found on the sidelines, nor only in pastoral practice, but at the center of the Magisterium. The teaching on the Eucharist is part of the teaching on the Holy Trinity (Trinitology), Christology, and Ecclesiology, as well as the teaching on Divine Grace. Neither is it on the periphery of Christian daily life but at its center, as it is the presence and activity of Christ and the power of the Holy Spirit among us. There is no authentic Christian spirituality without the Eucharist. I say this to show that there is no full Christian life and no full Christian spirituality, without the Eucharist. The main principle of participation in

the Eucharist is to integrate our lives within it. As Kavanagh said, a cathedral into which no life is brought becomes a museum.

For both popes, John Paul II and Benedict XVI, the Eucharist, despite its simple form chosen in view of the intellectual capabilities of each person and the history of salvation that is completed in it, is the true mystery of faith. Not a secret but a mystery, that is, a wealth of content, of allusions, and, above all, the creative, salvific, and definitive power of God for the life of the world. The Eucharist grows first from the creative love of God, which is revealed anew in the saving love of the cross and the power of the resurrection, and leads those who draw from this source “in the time of the Church” (at this stage of the history of salvation, which is the time of the Church) to the final fulfillment of all desires in God.

Translated by Mary E. Van Scott

Bibliography

- Benedict XVI. 2005a. Encyclical Letter *Deus Caritas Est*. (= DCE). https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html.
- Benedict XVI. 2005b. “Homily: Mass, Imposition of the Pallium and Conferral of the Fisherman’s Ring for the Beginning of the Petrine Ministry of the Bishop of Rome” (April 24, 2005). https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html.
- Benedict XVI. 2007. Post-synodal Apostolic Exhortation *Sacramentum Caritatis*. (= SC). https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html.
- Dec, Ignacy. 2004. “Jan Paweł II papieżem Eucharystii.” *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 12 (2): 7–14.
- Francis. 2013. Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*. (= EG). https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- Francis. 2022. Apostolic Letter *Desiderio Desideravi*. (= DD). https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html.
- Franks, Angela. 2020. “Deleuze, Balthasar, and John Paul II on the Aesthetics of the Body.” *Theological Studies* 81 (3): 649–70. <https://doi.org/10.1177/0040563920960056>.
- Gózdź, Krzysztof. 2022. “The Mystery of the Eucharist in the Theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI.” *Collectanea Theologica* 92 (2): 131–48. <https://doi.org/10.21697/ct.2022.92.2.06>.
- International Society of the Eucharist. 2024. “Eucharistic Revival.” (= ISE 2024). Accessed January 30, 2025. <https://www.eucharist.us/pages/the-revival>.
- John Paul II. 1979. Encyclical Letter *Redemptor Hominis*. (= RH). https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.
- John Paul II. 1997. *The Theology of the Body Human Love in the Divine Plan*. Boston: Pauline Books & Media.

- John Paul II. 2000. "General Audience" (April 5, 2000). https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/2000/documents/hf_jp-ii_aud_20000405.html.
- John Paul II. 2001. *Crossing the Threshold of Hope*. Edited by Vittorio Messori. New York: Knopf.
- John Paul II. 2003. Encyclical Letter *Ecclesia de Eucharistia*. (= *EdE*). https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html.
- Król, Remigiusz. 2013. "Struggling with God According to Sartre." *Studia Gnesnensia* 27:233–42.
- Lubowicki, Kazimierz. 2022. "Sakralność życia w ciele w nauczaniu Jana Pawła II." *Verbum Vitae* 40 (1): 99–115. <https://doi.org/10.31743/vv.13456>.
- Lupu, Ștefan. 2013. "The Imperious Eucharist: The Testament of Pope John Paul II." *Studia Universitatis Babeș-Bolyai: Theologia Catholica Latina* 58 (1): 5–20.
- Migut, Bogusław. 2023a. "Eucharistic Dimension of Christian Spirituality." *Questions Liturgiques* 103 (1–2): 75–89.
- Migut, Bogusław. 2023b. "Logocentrism of the Liturgy as Presented by Joseph Ratzinger/Benedict XVI." *Collectanea Theologica* 93 (4): 229–49. <https://doi.org/10.21697/ct.2023.93.4.12>.
- Ratzinger, Joseph. 2000. "Eucharist and Mission." *Irish Theological Quarterly* 65 (3): 245–64. <https://doi.org/10.1177/002114000006500303>.
- Ratzinger, Joseph. 2001. *Bóg i świat: Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*. Translated by Grzegorz Sowinski. Kraków: Znak.
- Ratzinger, Joseph. 2013. "The Eucharist: Heart of the Church." *Adoremus* 19 (6). Accessed January 30, 2025. <https://adoremus.org/2013/09/the-eucharist-heart-of-the-church/>.
- Ratzinger, Joseph. 2014. "The Spirit of the Liturgy." In Joseph Ratzinger, *Theology of the Liturgy: The Sacramental Foundation of Christian Existence*, edited by Michael J. Miller, 1–150. Translated by John Saward, Kenneth Baker, and Henry Taylor. Collected Works 11. San Francisco: Ignatius Press.
- Schmemmann, Alexander. 1998. *For the Life of The World: Sacraments and Orthodoxy*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- Second Vatican Council. 1965. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*. (= *GS*). https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.



Errors in Preaching the Word of God in the Perspective of the Catholic Church and Evangelical Communities

DAMIAN CHRZANOWSKI 

The John Paul II Catholic University of Lublin, damian.chrzanowski@kul.pl

Abstract: The article presents and analyzes the errors in preaching God's word, focusing on two homiletic traditions: Catholic and Evangelical. The purpose of the paper is to organize knowledge about these errors and conduct a comparative analysis of the similarities and differences in approaches to preaching God's word. The author employs literary analysis and comparative methods to answer the question of what errors are made most commonly in both traditions and whether they have common sources. The first part of the article will present errors in homily preaching, attempting to view these errors within the context of Catholic homiletics. The second part will discuss errors in expository preaching, which is primarily the domain of Evangelical communities. The third part of the article will attempt to analyze and compare the differences and similarities in the presented preaching errors. The work shows that Catholic homilies are strongly tied to Tradition and liturgy, while Evangelical sermons focus on the direct application of Scripture and personal experience of faith. A better understanding of these differences and a more intentional approach to preaching can help minimize errors and improve the quality of preaching in both traditions.

Keywords: errors in homily preaching, errors in expository preaching, homily, expository sermon, Catholic Church, Evangelical communities

God wants to reach others through the preacher, and it is He who extends His power through the human word (EG 136). Stanisław Dyk, referring to *Evangelii Gaudium*, emphasizes that one of the greatest dangers a preacher faces is losing faith in the power of God's word, and thus in the meaning of his preaching ministry (Dyk 2016, 9). In addition to the loss of faith, there are many other dangers associated with preaching the word of God, which contemporary literature refers to as errors.

It is worth noting that there is no stand-alone publication in homiletics devoted to errors in the preaching of the word of God, especially one that takes into account both homiletic traditions: the Catholic and the Evangelical.

The purpose of this article is to systematize knowledge of the mistakes made in the preaching of the word of God from both Catholic and Evangelical perspectives, as well as to analyze the similarities and differences in the understanding of these homiletic traditions. This will allow us to find out what mistakes are made in the preaching of the word of God, and whether we can identify a common source of these preaching mistakes? To address these questions, the methods of literary

analysis and comparative analysis will be applied. The terms applied to individual errors in homily preaching, which will be discussed below, do not appear to have exact equivalents in English. Therefore, a secondary purpose of this article is to suggest neologisms that best convey their meaning with the closest possible lexical and epistemological accuracy.

The article will be structured as follows. The first section will present errors in homily preaching, focusing on preaching errors within the context of Catholic homiletics. The second section will address errors in expository preaching, which is primarily associated with Evangelical communities. Finally, the third section will analyze and compare the differences and similarities in the presented preaching errors.

1. Errors in Homily Preaching—a Catholic Perspective

1.1. Errors in Preaching Kerygmatic Content¹

Errors in the proclamation of kerygmatic content are a significant problem in homiletics. A homily, as a form of transmission of the word of God, requires not only fidelity to the Scripture but also skillful transmission of its salvific message in a way that is understandable and that reaches the listeners. In practice, however, various errors often undermine the effectiveness of preaching. Each of these errors affects the way the word of God is interpreted and transmitted, often distorting its meaning and weakening its power to influence the faithful. The most common errors include:

1) Apocryphalism

The error of apocryphalism is related to the error of historicism. This distortion in the preaching of the word of God consists in supplementing biblical texts, which are limited in information, with details from the apocrypha (cf. Twardy 2003, 161–62; 2009, 316; Zadrożny 2020, 22).

2) Biblicism

The homily should faithfully convey the spirit and salvific message of the biblical texts. A misconception of this fidelity is a biblical approach that focuses solely on the literal wording of Scripture, instead of bringing out the kerygma hidden within it. This is manifested in homilies that abound in biblical quotations, in the assumption that the more references to Scripture there are, the better the preaching of the word of God. Another form of the error of biblicism is the repetition or paraphrasing of passages from the lectionary without revealing their salvific meaning (cf. Dyk 2008b, 294; Malewicz 2017, 45).

¹ For more on preaching kerygmatic content, see Siemienieć 2017, 23–34; Malewicz 2017, 35–47.

3) Culturalism

The error of culturalism is one of the forms of instrumentalization of the kerygma. It consists in subordinating the kerygma to dominant cultural trends. Thus, when enslaved in the homily, the word of God loses its distinctiveness, its evangelical nonconformism, and, above all, its ability to explain and evaluate cultural phenomena. Instead of opposing non-evangelical phenomena, it perpetuates them (cf. Siwek 2007, 22–23).

4) Exegesis²

Exegesis is an extremely important tool for the homilist, but it should be used at the preparation stage, not during the delivery of the homily. The *Homiletic Directory* emphasizes that the homily “is not an occasion for in-depth biblical exegesis: this is not the time to conduct it properly.” (*HD* 6) Treating the homily as a scholarly lecture on the biblical texts read during the liturgy of the word is a mistake. In such cases, exegesis fails to fulfill its purpose, which is to lead to an encounter with Christ present in the text, and instead focuses solely on the analysis of the text itself. The main purpose of the homily is not to explain each passage in detail, but to reveal the salvific mystery of Christ contained in the text (cf. *EG* 147; *HD* 6:30) (Twardy 2015, 53; Malewicz 2017, 45).

5) Historicism

The error of historicism in homily preaching lies in presenting events related to the history of salvation solely as past, one-time facts. Such an approach focuses on the historical details of Jesus Christ’s life, ignoring their contemporary relevance. As a result, the salvific mysteries become mere memories, and Jesus is presented primarily as a moral example, without acknowledging his salvific role in the present (cf. Twardy 2009, 315–17; Dyk 2014, 147–60; Malewicz 2017, 44).

6) Instrumentalization of the Kerygma

Instrumentalization of the kerygma involves adapting the message of the sacred text to a predetermined content of the preaching, thus bending it to a “preconceived idea” (*HD* 6). This kind of improper actualization starts from the preacher’s own intentions, instead of being based on the sacred text (cf. Dyk 2008b, 296). Meanwhile, it is the sacred text that should guide the homilist, not the other way around. Such manipulation of the kerygma is akin to selective reading of the Bible, a practice common in some sects, where Scripture is used for narrow, predetermined purposes (cf. Malewicz 2017, 46).

² Gerard Siwek refers to this error as scholasticism, see Siwek 2007, 21.

7) Lack of Kerygmatic Content

The absence of kerygmatic content in the homily, meaning the omission of references to the proclaimed word of God, turns the homily into a mere lecture on a specific topic, which contradicts the essence of the liturgical celebration (cf. *EG* 138). The *Homiletic Directory* (cf. *HD* 6) clearly states that the Mass should not be the place to address issues unrelated to the liturgy and its readings (cf. Twardy 2015, 49; Malewicz 2017, 44).

8) Modernizing

This approach involves the homilist often attempting, at all costs, to portray biblical events and characters in a modern context. As a result, modern thinking is imposed on the biblical texts, and they are interpreted through the lens of contemporary realities, which negatively impacts the faithful communication of the word of God (cf. Twardy 2009, 320).

9) Peripherism

Peripherism is the opposite of synthesizing the salvific message in a homily and involves focusing on marginal or secondary themes contained in the sacred texts. It is characterized by a selective and fragmentary interpretation of the lectionary, in which the homilist relies on individual readings, sentences, or words taken out of context, rather than considering the overall meaning of the liturgy of the word. Such an approach exposes the homilist to missing the main message intended by Christ and the Church (cf. *EG* 148; *HD* 32). Peripherism often results from the homilist's tendency to focus on favorite topics or to share only what has personally moved him. Its main cause is a routine approach to Scripture and a lack of diligence in the homiletic interpretation and synthesis of the readings (cf. Twardy 2009, 324–34; 2015, 51–52; Malewicz 2017, 46).

10) Psychologizing

Psychological recreations of the emotions and feelings of biblical characters, especially Jesus and Mary, are justified to a certain extent, as it is possible to speak of their joy, suffering, or sadness. However, this should be done with great care, since biblical texts do not focus solely on emotions but rather on the message of the kerygma (cf. Twardy 2009, 318).

1.2. Errors in Preaching Didaskalia Content³

Errors in the proclamation of didaskalia content can significantly affect the effectiveness and understanding of the message of the homily, especially when theological depth and proper focus of the teaching are neglected. In the context of Catholic homiletics, there are many potential pitfalls that can distort the message of the kerygma and weaken its impact on the faithful. Each of these errors affects the way the content is interpreted and communicated, leading to an impoverishment of the spiritual experience of the faithful and a loss of deeper understanding of God's saving work in their lives. According to Henryk Ślawiński, this reflects a doctrinal poverty and, consequently, a less than modest catechetical element in the homily (cf. Ślawiński 2023, 96). Among the most common errors are:

1) Anthropocentrism

Anthropocentrism, on the other hand, is an inappropriate focus on humans as the starting point for accepting and understanding the truths of faith, while ignoring the dynamic dimension of the liturgical celebration, where God's work of salvation is currently taking place (cf. Łysy 1993, 77; Chrzanowski 2017, 103–4).

2) Biblical Divisivism

The next error in preaching the word of God is biblical divisivism. In this case, the homilist treats Scripture mainly as a collection of texts that confirm or illustrate theological theses and catechism, or provide edifying examples of Christian living. From this, it follows that Scripture plays a supporting role, providing texts to support and justify previously assumed dogmatic theses (cf. Twardy 2009, 314).

3) Didacticism

Another danger in preaching didaskalia content is didacticism. It consists in an excessive focus on teaching in the homily. In this case, the homilist's main goal becomes the transmission of knowledge about the truths of faith and the principles of Christian life, rather than the proclamation of God's saving actions that take place in the lives of every person (cf. Twardy 2009, 312–14; Chrzanowski 2017, 103).

4) Doctrinaireism

Doctrinaireism is yet another of the errors to be avoided in preaching the truths of the faith. It consists in an excessive focus on the instructive function of the homily. This error stems from the belief that the more religious knowledge

³ For a more detailed discussion of the proclamation of didaskalia content, see Guzowski 2017, 77–87; Chrzanowski 2017, 89–104.

the listeners have, the deeper their faith will be. As a result, many homilists use theology to convey information about the truths of faith, moral principles, and religious practices in a systematic and comprehensive manner, often taking the form of so-called “catechism sermons.” However, such an approach overlooks the fact that a homily should also affect the will and emotions of the listeners, stimulating their imagination. Moreover, it is a significant mistake to reduce faith to a set of doctrines and rules, instead of showing it as a living relationship with the Person who saves (cf. Twardy 2009, 310–312; Chrzanowski 2017, 103).

5) Individualism

The error of individualism consists in neglecting the ecclesial and social aspects, which play a secondary role in the preaching of the word of God or never appear in the content of the homily. From this, it follows that the preacher neglects the role of the Church as the place where and through which Christ saves humanity (cf. Twardy 2009, 321).

6) Lack of Theological Depth

Fidelity to the word of God in the proclamation of the kerygma requires the homilist to deepen the theological content of the homily. Neglecting this aspect leads to a superficial and general presentation of the salvific message contained in the proclaimed word, which is a serious shortcoming (cf. Dyk 2008a, 79–80; Twardy 2015, 54–56; Chrzanowski 2017, 102) that leads to doctrinal poverty (cf. Dyk, Sławiński, and Szewczyk 2023, 197).

7) Mariocentrism⁴/Hagiocentrism

The above distortions in the proclamation of the didaskalia content indicate a separation of Mary and/or the saints from Christ and the Church. They overemphasize the dignity, privileges, or excessive importance of the mediation of Mary and/or the saints. The homilist fails to see the connection between Mary and/or the saints and the Eucharistic liturgy. In such a situation, while theologically deepening the texts referring to Mary or the saints, the preacher fails to indicate their unity with the celebration of the mystery of Christ (cf. Twardy 2003, 162; Chrzanowski 2017, 104).

8) Multifaceted and Superficial Content

The homily should focus on one aspect of the readings from the lectionary, which reveals what God has done for us in Jesus Christ (cf. *GIRM* 65). Departing from

⁴ Jan Twardy reminds us that the instrumental treatment of Mary and sentimentalism are often associated with Mariocentrism. The aim of the former is to seek Our Lady's help for various needs in isolation from God, while the aim of the latter is to evoke excessive sentimentality in the homily. See Twardy 2003, 163.

this approach leads to discussions of many topics contained in the Sunday readings, and an overly broad focus on the kerygma results in a superficial presentation of the mystery in question (cf. Wallace 2004, 61; Chrzanowski 2017, 102). From the above, we see that it is crucial to concentrate on a single theme that condenses the content and emphasizes the main idea. This approach has two positive effects: first, it allows the theological depth of the kerygma to be proclaimed, avoiding generality; second, the correct updating of the kerygma prevents the message from becoming too abstract (cf. SC 46) (cf. Dyk 2008b, 304; Connors and Garrido 2016, 131). The kerygma is theologically very rich, and it is impossible to convey all of its content in a single homily, so a homily based on the readings from the lectionary should not attempt to cover everything, because then it becomes meaningless (cf. Dyk 2008b, 304–5; Chrzanowski 2017, 103).

1.3. Errors in Preaching Mystagogical Content⁵

Errors in the proclamation of mystagogical content can lead to a distortion of the essence of the liturgical experience and undermine the ability of the faithful to participate fully in the mysteries of faith. Mystagogy, which aims to introduce the faithful to a deeper understanding of the sacramental encounter with Christ, is often overlooked or treated superficially. These errors can make the homily a mere form of doctrinal teaching, instead of leading to an authentic encounter with Christ present in the liturgy. The key errors in this category are:

1) Lack of Mystagogy

Chino Biscontin notes that

In the same way, we are not talking about someone present and someone absent. The homily preacher cannot limit himself to mediating the understanding of doctrinal biblical passages. He should also mediate the presence of the Speaker [...]. To be ministers of the word of God also and essentially means to be mediators of presence and encounter. (Biscontin 2011, 46)

From the above, we see that the homily's failure to explicitly point out Christ's presence in the liturgical celebration is a serious mistake. Therefore, the homily must not turn into a catechesis, which often ignores both the sacred texts proclaimed and the saving presence of Christ in the liturgy (cf. Dąbrówka 2017, 168), because its task is to show the liturgical participants the present significance of the salvific events that culminated in the paschal mystery of Christ (cf. Sławiński 2017, 77).

⁵ The preaching of mystagogical content was addressed in the following articles: Migut 2017, 133–48; Dąbrówka 2017, 149–70.

2) Rubricism

The error of rubricism consists in focusing homily preaching exclusively on explaining the various elements of the liturgy and the rules governing them, without relating them to the proclaimed word of God and the life of the faithful. The homily is not intended merely to inform about ceremonies and rites, but to lead to an encounter with Christ, who, through signs and symbols, comes to the community to accomplish the work of salvation (cf. Głowa 2012, 236; Dąbrówka 2017, 169).

3) Superficial Mistagogia

It is also a mistake to treat this stage of the homily in a cursory and merely suggestive manner. The homilist should arouse faith in the presence of Christ in the liturgy, accurately introduce the content of the mystery made present, and lead the faithful to respond to this saving presence. Only an in-depth mystagogy offers a chance to grasp the deepest meaning of the sacramental encounter with Christ, which allows the faithful to participate in it with greater commitment (cf. Dąbrówka 2017, 168–69).

1.4. Errors in Preaching Existential Content⁶

Errors in the preaching of existential content can lead to the detachment of the homily from the daily lives of the faithful and weaken its impact on their spiritual experience. Each of the errors stems from the homilist's inadequate approach to understanding the existential needs of listeners, as well as the failure to include their perspective in the process of interpreting and proclaiming God's word. Rather than leading to a deeper understanding of God's message in the context of daily life, the homily often becomes a one-sided presentation that fails to relate to the real problems and challenges faced by the faithful. Among the most common mistakes in this area are:

1) Compartmentalization

Enslaving the word of God in homilies, known as shuffling, involves limiting its interpretation to only one aspect of human life while ignoring its meaning in other contexts. An example of this is relating the content of Scripture only to the spiritual realm, while neglecting its significance in the temporal dimension (cf. Siwek 2007, 24).

⁶ There are a number of studies addressing the issue of preaching existential content; see Hajduk 2017, 51–61; Krauze 2017, 63–73.

2) Double-Sided Biblicism

Adam Szumorek, referring to the views of, among others, John Stott, states that “sermons resemble a fragment of a bridge which, firmly planted on one side of a precipice, rises high into the sky but does not reach those on the other side.” (Szumorek 2005, 125) In such a situation, it is difficult to speak of effective communication between the world of the Bible and the modern world (cf. Szumorek 2005, 125).

3) Individualism

A basic and common mistake in preaching existential content is individualism. It stems from the homilist's inadequate approach to this content: the preacher does not invite the audience to cooperate or actively co-create the homily, often preparing it in complete isolation, such as in a chapel or room, away from contact with the faithful. Not only are the laity not partners for the homilist in working on the homily, but they are also not partners in reading the biblical text through the lens of their daily lives. The homilist, forgetting that the homily is not his private affair but concerns the whole community, will preach the word of God over the heads of his faithful (cf. Twardy 1998, 128; 2009, 321–23; Krauze 2017, 71).

4) Subjectivism

Another mistake in preaching existential content is subjectivism. It consists not only in interpreting the biblical text according to one's own tastes and moods (cf. Twardy 2009, 319) but also in failing to correctly diagnose the existential situation of the listeners. The cause of the above error is the homilist's embeddedness in a particular way of thinking and his failure to confront his experience with the reality of the world around him (cf. Przyczyna 2013, 127; Krauze 2017, 71).

1.5. Errors in Preaching Moral Content⁷

The proclamation of moral content in homilies often faces a variety of difficulties that can weaken their impact on the faithful. A proper approach to the preaching of moral content requires not only an understanding of the spiritual needs of the faithful but also avoiding an excessive emphasis on a moralistic tone and focusing on conveying the authentic message of the Gospel. Among the most common errors in this area are:

1) Moralizing

Moralism is a serious problem in homily preaching. The term “moralism” itself refers to an extreme and often oppressive form of moralism, involving intrusive

⁷ The preaching of moral content was addressed in the following articles: Derdziuk 2017, 107–16; Orzoł 2017, 117–30.

instruction that is often counterproductive (cf. Zgółkowska 1999, 13). Such an error in homilies is associated with “weak” parenesis and has many causes that include: misunderstanding the liturgical dimension of the homily, lack of reference to the life of the community, parenesis with no connection to the evangelical order, drawing conclusions from all the components of the text, misinterpreting the changes taking place in the world, and confusing the morality of the act of preaching (cf. Dyk 2007, 77–81; Orzoł 2017, 126–29).

2) **Negativism**

Another mistake in preaching moral content is negativism. It refers to an attitude or style of homily preaching that is dominated by negative content, criticism, or condemnation, rather than a positive message that fosters the faith and spiritual development of listeners. This way of preaching can manifest itself in several ways, including a focus on criticism; a lack of hope and prospects for change; a resistance to change; and a lack of inspiration and encouragement (cf. Dyk, Sławiński, and Szewczyk 2023, 209).

3) **Weak Parenesis**

In homily preaching, there is the concept of “weak parenesis,” which defines preaching that fails to motivate listeners to make moral commitments (cf. Dyk 2007, 75–76). What causes “weak” parenesis? First, the danger arises when the homily is not grounded in a salvific foundation, placing the entire responsibility for moral life on the listener, who must fulfill commitments on his/her own. The lack of recognition of the transforming power of the Holy Spirit softens the message of the homily, making it more accessible, treating Jesus only as an example of moral living and overlooking the role of the Holy Spirit (cf. Dyk 2007, 76). In this case, we can speak of a-pneumatological parenesis (cf. Orzoł 2017, 125). Secondly, weak parenesis occurs when the homilist does not know the real problems and doubts of the listeners. As a result, he addresses problems that do not exist or uses outdated examples and stories, making his preaching irrelevant to the audience and failing to encourage them to change (cf. Dyk 2007, 76). In this case, we are dealing with a-existential parenesis (cf. Orzoł 2017, 125). Thirdly, parenesis takes place when substantive arguments are lacking; the homilist reaches for emotional means of communication, especially fear, which contradicts the teaching of the Gospel. While emotions can be used in preaching, they should support reason and follow the logical structure of the Gospel (cf. Dyk 2007, 76). In this case, we have an example of a-logical parenesis (cf. Orzoł 2017, 125).

2. Errors in Expository Preaching—an Evangelical Perspective⁸

2.1. Preaching That Disregards the TEXT

Preaching that disregards the biblical text is a serious problem in Evangelical homiletics, as it can distort the original message of Scripture and mislead listeners. Each error stems from a lack of respect for the biblical context and a tendency to either over-interpret or omit key elements of the message. An improper approach to the text can lead to various errors, such as:

1) A-Illustration Sermon

The purpose of using examples and illustrations is to make biblical truth more understandable to listeners and to apply it in a way that will realistically affect their hearts and minds. Using examples merely for effect or to make the audience laugh is not acceptable. Each illustration should be appropriate and well thought out, not added just to fill in the gaps in the sermon outline. It is important that all examples are reliable and that their facts are thoroughly verified. Avoid basing a sermon solely on illustrations, no matter how good they may be. The sermon should be based on the word of God, not on personal stories.⁹ A preacher should not use stories from other people's lives as his own illustrations, as this would be dishonest. Next, it is advisable to avoid using books with ready-made examples, as they are often outdated, inaccurate, and used by other preachers (cf. W. Wiersbe and D. Wiersbe 1986, 86–87). The illustrations must not distract the audience from the essence of the sermon, and they certainly must not discredit the truth contained in it (cf. Buice 2018).

2) A Multi-Faceted Sermon

A preacher makes the mistake of introducing too many personal problems into a sermon. Seminary notes should be treated like a list of components; they provide information but are not relevant to the listeners. People need spiritual nourishment, not component analysis. This principle applies to the preaching of any Bible passage. To effectively discuss a particular book and avoid getting lost in the details, it is necessary to gain preaching experience. First, the preacher should thoroughly familiarize himself with the material and then prepare a sermon that will satisfy the needs of the listeners and, above all, bring glory to Jesus Christ (cf. W. Wiersbe and D. Wiersbe 1986, 84–85).

⁸ For a list of denominations and evangelical circles operating in the Republic of Poland, see Pasek 2004, 42–44; 2014, 146–51.

⁹ Warren Wiersbe and David Wiersbe explain that information and experience gained outside the community can be useful in a sermon, however, it should be presented carefully, see 1986, 98–99.

3) Atomistic Sermon

A preacher who succumbs to atomistic tendencies extracts detailed implications, subtexts, or various aspects of the biblical author's thoughts, which then begin to dominate the original meaning of his words. The effect of this is to change the original message of the biblical author. An atomistic sermon takes the form of a character trait, experience, or behavior of a biblical character, which the preacher highlights and treats as the main point of reference. The problem with this method is that the idea of a particular passage of Scripture is either ignored or reduced to a secondary role. In either case, whether ignored or reduced to a secondary role, the original meaning of the text is altered and deviates from the author's proper biblical intent (cf. Thornton 2021a).

4) Christ-Less Sermon

A preacher, using Old Testament passages to deliver moralizing sermons, leaves out Christ and the Gospel. This can be illustrated by imagining God's word as a great wheel with Christ as its center and the Gospel as its axis. No passage of Scripture is faithfully preached unless we follow its spokes to the center, clearly explaining what the passage says about Christ and how it relates to the Gospel (cf. Gilbert-Smith 2015, 9).

5) Doctrinal Sermon

A sermon often ignores the individual characteristics of the literary genres found in the Bible, treating narratives, poetry, epistles, and apocalyptic texts in the same way, often as if all passages were merely logically ordered statements. A sermon should contain statements of truth; however, it should not be limited to just this style of speaking. Individual passages can convey the same main message but through different forms of expression. The literary diversity of Scripture should not be ignored when preaching; it should be appreciated and taken into account (cf. Gilbert-Smith 2015, 9).

6) Impressionist Sermon

The impressionist preacher perceives reality in a subjective way, modifies it, deliberately exaggerates certain aspects of it, omits others, and distorts it as a result (cf. Helm 2014, 19). Impressionistic preaching loses its connection to the authentic transmission of the text, ignoring its historical, literary, and theological conditions. While this method of expository preaching is certainly easier, we must keep in mind that it implies a liberal interpretation of the biblical text by the preacher according to his own preferences (cf. Helm 2014, 21).

7) Misty Sermon

The ending of the sermon should be planned from the very beginning. When the preacher analyzes the biblical text and prepares the sermon, he should keep in mind the purpose of the sermon. The sermon is not just about explaining the topic but aims to achieve a specific result. If the sermon has touched the preacher's heart, he will be able to apply it effectively to the lives and hearts of his listeners. The preacher should be precise in his message. If he formulates the topic of the sermon well, he will make clear what changes he would like God to make in the lives of the community members. A vague theme leads to a vague conclusion (cf. W. Wiersbe and D. Wiersbe 1986, 92–94).

8) Shortcut Sermon

This is a sermon that completely lacks an analysis of the biblical text on which it is based. Although the direction of the sermon is set by the word of God, it seems that only the preacher realizes this (cf. Gilbert-Smith 2015, 9).

9) Speculative Sermon

There are plenty of certain and wonderful truths in Scripture, so a preacher who bases his sermon on conjecture or assumption risks committing a serious offense (cf. W. Wiersbe and D. Wiersbe 1986, 79).

10) Springboard Sermon

A preacher focuses on secondary aspects of the passage without paying attention to its main message. One of the key advantages of sequential expository preaching, which consists in discussing passage after passage, is that it forces the preacher to address topics he would prefer to leave out, or to appropriately balance topics he might otherwise overemphasize (cf. Gilbert-Smith 2015, 8–9).

11) Technocentric Sermon

The use of technology in a sermon should not distract from the preaching. It should be emphasized that inserting any video excerpts into a sermon can be a huge distraction that takes the audience's attention away from the sermon itself. In fact, when videos are played, the sermon may lose its immediacy. Modern technology is not necessarily part of the sermon being preached (cf. Buice 2018).

12) Thematic Sermon

An expository sermon begins with the text and sticks to it throughout the sermon. The points of an expository sermon emerge from the text of Scripture and act as indicators of clarity and direction within the text, rather than acting as distractors. As the explanation is unfolded in front of the congregation, one main meaning, the central idea of the text, is shown to all (cf. Buice 2018).

13) Unfounded Sermon

A preacher shares thoughts that do not come from a proper understanding of the Bible passage under discussion. He does not pay attention to the actual content of the text or its context. If he does not set himself the goal of thoroughly exploring the truth contained in God's word, his sermon is based more on his own interpretations than on God's intended meaning (cf. Gilbert-Smith 2015, 8).

2.2. Preaching That Disregards the AUDITORIUM

In expository preaching, as in any other art form, it is not only what is said that is important, but also how it is conveyed. Although the main goal of expository preaching is to reach the listeners' hearts with God's message, there are many mistakes that can make it impossible for the message to reach the audience effectively. Among such errors, we can certainly include the following:

1) Biographical Sermon

The danger of a biographical sermon is to misunderstand the historical text by detaching the biblical figure from its place in salvation history as presented in Scripture. As a result, such a sermon fails to convey a single, consistent intention of the biblical author. It is worth noting that the biographical character is taken out of the context of salvation history by selective interpretation (i.e., by dividing salvation history into smaller, separate pericopes), leaving only the character and the text devoid of historical context. When a biblical figure is presented in this way, without reference to the historical genre, the authority of Scripture is weakened (cf. Thornton 2021b).

2) Egocentric/Anthropocentric Sermon

The preacher should not be the central theme of the sermon. When a preacher shares his experiences or personal experiences, he should do so in a way that serves the people. Some preachers focus on themselves to the point that their lives can be reconstructed from their sermons, while others hide so much that their personal stories remain anonymous. Both extremes should be avoided. The congregation wants to see Christ, but it wants to see Him through the lens of an authentic person who may sometimes make mistakes but who remains faithful to his calling (cf. W. Wiersbe and D. Wiersbe 1986, 103–4). God should be the only protagonist and the main focus of the sermon (cf. Buice 2018).

3) Exegetical Sermon

An exegetical sermon may completely ignore the needs of the audience. In such a case, a person might as well read the exegetical commentary itself. All that is conveyed in such a sermon is truth derived from the text; it is not actual

preaching, but rather a lecture. Such a sermon appeals only to the listeners' intellect. Meanwhile, true expository preaching should impart knowledge, but also move the heart and influence the will (cf. Gilbert-Smith 2015, 9).

4) **Hopping Sermon**

There's nothing wrong with using a few verses to support a particular idea, but it's a good idea to give people time to familiarize themselves with them. The purpose of using quotes in an expository sermon is to support, not hurt, its content. Using too many quotes, even if they are valuable, can overwhelm the message. Not every listener will open his or her Bible at every verse, but all should have the opportunity to hear each verse, familiarize themselves with its content and the parallel texts before moving on to the next. Some preachers use an excessive number of verses in rapid succession, which can make it difficult for listeners to take them in (cf. W. Wiersbe and D. Wiersbe 1986, 95; Buice 2018).

5) **Hypocritical Sermon**

Another extreme is when the preacher is seen as a teacher of the Word, but not as someone who lives according to the Word. Although there are times when the preacher should use "you" instead of "we," the one who always says "you" and never "we" is not setting an example of someone who is subject to God's will and who listens and then submits to God's voice himself. Such a way of preaching leads to a situation which is opposite to that in which the church lives through the mediation of its pastor: here it is the pastor who lives through the mediation of the church. Such a preacher may assume that his piety and discipleship are limited solely to his ministry. As a result, he does not live as a disciple of the Word, but rather as someone who merely subordinates others to the Word, remaining on the sidelines himself (cf. Gilbert-Smith 2015, 10).

6) **Inebriated Sermon**

A preacher standing behind a pulpit and using the Bible to justify his own thoughts, instead of conveying what God intended in His Word, is akin to an intoxicated person who merely leans against a lamppost instead of using it. The true attitude of a preacher is to fully submit to the content of Scripture because it is the Bible, not the preacher, that is the Word of the Spirit (cf. John 6:63). This may manifest in sermons that are always based on the same doctrines, regardless of the actual message of the biblical passage. It is also possible for preachers to make political, social or therapeutic conclusions not based on the intent of the Holy Spirit hidden in the text. In essence, the preacher's tendency to preach inebriatedly instead of practicing expository preaching stems from the fact that the preacher imposes his own passions, goals and perspectives on the biblical

text. When he does so, the Bible becomes merely a means of validating his own opinions (cf. Helm 2014, 26–27).

7) Instrumentalization of the Sermon

It involves the preacher transferring his personal problems to the pulpit, incorporating them into the content of the sermon (cf. W. Wiersbe and D. Wiersbe 1986, 83).

8) Irrelevant Sermon

This is a sermon that focuses primarily on pointing out the mistakes made by people outside the community. Sometimes, the message of the sermon is directed exclusively at non-believers, suggesting that the word of God has nothing to offer to members of the community. At other times, the sermon's application addresses problems that do not concern the community to which it is preached at all (cf. Gilbert-Smith 2015, 9–10).

9) Misfit Sermon

The mistake lies in the hermeneutical difference between the passages of Scripture and the life of the church, which leads to an inappropriate application of the meaning of the original context directly to modern realities (cf. Gilbert-Smith 2015, 10).

10) Multi-Source Sermon

Each new translation of Scripture often requires a separate “study edition.” As a result, local ecclesial communities may be the only group that functions without a unified manual. Reading a new translation does not guarantee spiritual growth. Therefore, each community should choose one Bible translation and stick to it, regardless of the individual preferences of its church members. A preacher who uses a different translation every week misses an opportunity for stability in preaching (cf. W. Wiersbe and D. Wiersbe 1986, 96–97).

11) Over-Intellectualized Sermon

The preacher must be understood by the audience. If the sermon requires the use of theological terms, the preacher should take the time to explain them and illustrate them with examples. He should avoid using words and phrases that are unfamiliar to the audience, as this may discourage them from listening. The preacher should try to avoid the temptation to demonstrate his knowledge with difficult terms. The greatest preachers speak in a way that is clear and accessible. An expository sermon cannot be a grammatical lecture involving listeners in complex analyses of words and their etymologies (cf. W. Wiersbe and D. Wiersbe 1986, 88–89).

12) Private Sermon

It is easy for a preacher to focus mainly on how a particular text of Scripture relates to his or her own life, which can lead to preaching as if the entire community is in a similar situation. In this way, the community is deprived of the understandings that God's word applies to every aspect of believers' lives and loses the ability to communicate this to people with life circumstances quite different from our own (cf. Gilbert-Smith 2015, 10).

13) Sermon with Extended Introduction

The main purpose of introducing an expository sermon is to arouse interest and convince the audience that listening to the sermon will benefit them. The longer the introduction, the greater the risk that listeners will lose interest in the sermon. Introductions often waste time with general remarks about the church, music, special guests, or announcements. Preachers should understand that instead of talking about the sermon, they should preach it. In the case of a sermon series, each expository sermon should be a separate unit, but at the same time it should be related to the previous ones (cf. W. Wiersbe and D. Wiersbe 1986, 75–78). A sermon does not become better just because it is longer. If the sermon is too long, people will not be able to concentrate on it until the end (cf. Buice 2018).

14) Stylistically Incorrect Sermon

Speech is the preacher's primary tool, so he must learn to use it effectively. We often hear even well-known preachers who make linguistic errors. This is not acceptable in a sermon. Slang and various types of jargon have no place in the pulpit, unless they are used in quotations or as illustrations of thoughts that cannot be expressed in any other way. Effective expository preaching, like good writing, should be clear, vivid, articulate and understandable (cf. W. Wiersbe and D. Wiersbe 1986, 81–82).

15) Unnatural Sermon

The way an expository sermon is preached is of great importance. The content of a sermon is "like an arrow that hits the heart, but the way it is delivered, symbolized by the feathers of the arrow, is crucial for it to reach its target." (W. Wiersbe and D. Wiersbe 1986, 90) Preachers can learn a lot from experienced public speakers who know how to present their message effectively. One should avoid the "preacher" style, which is different from the natural style of communication. Other preachers should not be imitated. The sermon should not be a performance, the pulpit is not a stage, and the congregation is not an audience. The preacher, being part of the sermon, should be authentic both on and off the pulpit. A good expository sermon does not focus on form but is an effective

tool for communicating the truth of God's word (cf. W. Wiersbe and D. Wiersbe 1986, 90–91).

16) Witty Sermon

Preaching the word of God is a serious task, and a preacher should not take on the role of a comedian and should never make fun of eternal issues. While subtle humor may have its place behind the pulpit, comedy or so-called “clerical ramblings” are absolutely unacceptable. Humor should serve a specific purpose: it can be used as a spice to enrich the message, or sugar to make difficult truths easier to accept. It can help relieve tension, attract the attention of a sleepy congregation or prepare the way for deeper truths. Humor is not a key element of a sermon, but rather a supporting element that helps the preacher reach the hearts of the listeners. If humor is not natural to the preacher, it is better to avoid it. Behind the pulpit, humor should be used as a tool for edification or as a strategy in battle, never as entertainment (cf. W. Wiersbe and D. Wiersbe 1986, 100–102).

2.3. Preaching That Disregards GOD

In preaching the word of God, it is extremely important not only to understand the content of the message but also how it is delivered to the congregation. An expository sermon should not only express deep consideration of the Scriptures but also be a passionate, fervent, and prayerful action that becomes an instrument in the hands of God to reach the hearts of the listeners. Below are the various types of errors that can result from disregarding the God in expository preaching.

1) Anthropophobic Sermon

Fear of people is one of the unpleasant mistakes the devil uses to silence good preachers and obscure the truth about God. Many good preachers succumb to the pressure. The same God who rules the entire universe has the power to free the preacher from the fear of people (cf. Buice 2018).

2) Passionless Sermon/the Frankenstein Sermon¹⁰

However, a preacher who understands the passage well and aptly relates it to the life of the community may preach as if he were reading a phone book. In such a case, there is a lack of a sense that when the preacher shares the word of God,

¹⁰ Sean DeMars explains that all the homiletical components of an expository sermon may be present in a “The Frankenstein Sermon,” including a thoughtful introduction and conclusion, helpful illustrations, a well-organized sermon outline, thorough exegesis, and a presentation of the Gospel that flows from the meaning of the text. However, what is missing is the most important element—the invigorating force that should bring the sermon to life, see DeMars 2024.

it is God Himself communicating with His people. If the preacher does not realize that it is God, through the Holy Spirit in the Word, who works intercession, encouragement, exhortation, formation, and purification in the lives of believers, his sermons may lack passion, fervor, reverence, seriousness, visible joy, or tears of sorrow—they will remain mere words (cf. Gilbert-Smith 2015, 11). A sermon devoid of passion is not a true sermon (cf. Buice 2018); it will fail to communicate God's message (cf. Robinson 2000, 17).

3) **Powerless Sermon**

Too much attention is paid to exegesis of the Scriptures and perfecting the sermon, while little time is spent praying for proper understanding and appropriate application. A preacher who works hard on the sermon but prays little relies mainly on his own strength and not enough on the Lord. This is one of the greatest temptations to which the preacher is exposed; although more observant members of the church may see errors in exegesis or misapplication, the role of prayer in the preacher's work will only be seen by God (cf. Gilbert-Smith 2015, 11).

3. **Comparative Homiletics—an Attempt at Analysis**

A comparative analysis of the Catholic and Evangelical homiletical perspectives in the context of errors in homily preaching and expository preaching can help us understand how different Christian traditions approach the same topic. Here are the main differences and similarities between the two perspectives, which we can focus on in the following categories: approach to the Scripture, style and form of preaching, teaching and interpretation, liturgical context, and spiritual and moral challenges.

1) **Approach to the Scripture**

The Catholic tradition places great emphasis on Tradition and the Church's Magisterium alongside Scripture. Homilies are often set in the context of Catholic teaching and traditional interpretation. References to Church rites, doctrine, as well as references to saints may be present in homilies. Evangelical preachers usually focus on *sola scriptura*, meaning that Scripture is the sole authority on matters of faith. Expository sermons focus on direct teaching from the Bible but may contain errors if the interpretation of Scripture is one-sided or selective. In both traditions, errors can arise from the misapplication of Scripture, whether through an over-reliance on Tradition or a selective interpretation of texts.

2) Style and Form of Preaching

Homilies in the Catholic tradition often take the form of reflections on the biblical text, as well as references to the Church's liturgy and tradition. Homilies can be more formal and aim to deepen spirituality and religious practices, including an understanding of and engagement with the sacraments. Formalism or an absence of references to the needs of contemporary communities can make homilies less engaging and less timely. Expository sermons tend to be more dynamic and practical, with an emphasis on the direct application of the biblical text to daily life. They can be more personal and emotional, with the goal of inspiring and encouraging conversion and a personal life of faith. On the other hand, excessive emotionalism and a lack of deeper theological context can lead to unnecessary simplifications and superficial teaching. Errors in the preaching of the word of God can result from a mismatch between the preaching style and the needs and expectations of the audience, regardless of tradition, which can affect the effectiveness and accuracy of the teaching.

3) Teaching and Interpretation

Catholic teaching often integrates the interpretation of Scripture with the Church's teaching. Homilies may refer to official documents as well as other teaching sources. Errors in homilies can include inadequate consideration of Church authority or misinterpretation of Tradition. Evangelical preachers place great emphasis on individual interpretation of Scripture and may also affiliate with certain theological schools of thought. Errors in expository preaching can include misapplication of the biblical text, such as selecting verses out of context or promoting views that are inconsistent with widely accepted tenets of the faith. Errors can result from an imbalance between personal understanding of Scripture and the authority of the Church/communities or traditional teaching.

4) Liturgical Context

A homily is closely linked to the liturgical celebration. It is often intended to explain a passage of Scripture related to a liturgical day or feast commemorated by the Church on that day. Errors can include a lack of consistency with the liturgy or a misinterpretation of the text in the context of liturgical celebration. Expository sermons may be more closely related to the current needs and concerns of the community and not necessarily to the liturgical activities of a particular Evangelical community. Errors may include a lack of practicality in the sermons or an inadequate application of Scripture to the current issues affecting community life. Errors can result from insufficient consideration of the liturgical context or the practical needs of the community, which can affect the relevance and usefulness of preaching the word of God.

5) Spiritual and Moral Challenges

The homilist should focus on properly understood morality (salvific indicative), emphasizing spiritual life and religious practices (moral imperative). Errors can result from inadequate teaching on morality or the religious practices, which can lead to an incomplete or erroneous understanding of spiritual requirements in the Christian life. Expository sermons often focus on personal conversion, relationship with God, and morality. Errors can include a misunderstanding of biblical principles or a lack of effectiveness in encouraging a personal life of faith; this can lead to a superficial approach to morality and conversion. In both traditions, errors can result from incomplete or inadequate teaching on spiritual and moral challenges, which can affect the proper understanding and practice of the faith.

Conclusions

The preaching of the word of God in the Catholic tradition (homily) and the Evangelical tradition (expository sermon) differ in their approach to Scripture, style and form of preaching, interpretation of teaching, liturgical context, and spiritual and moral challenges. Catholic homilies are deeply rooted in Tradition and liturgy, while expository preaching in the Evangelical tradition focuses on the direct application of Scripture to daily life and personal experience of faith. Both homiletic traditions struggle with various errors in preaching due to their specific theological and practical frameworks. These challenges include errors related to kerygmatic, didaskalia, mystagogical, existential, and moral content in the perspective of Catholic homilies, and distortions of text, audience reference, or God's presence in the context of evangelical preaching. Understanding these differences and striving for greater precision and authenticity in preaching can help minimize errors and improve the quality of preaching in both traditions. Effective preaching requires not only fidelity to the biblical text but also the ability to tailor the message to the spiritual and existential needs of the audience in order to lead them to a deeper encounter with Christ and an understanding of His saving work in their lives.

Bibliography

- Benedict XVI. 2007. Post-synodal Apostolic Exhortation *Sacramentum Caritatis*. (= SC). https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html.
- Biscontin, Chino. 2011. "Biblia a homilia." *L'Osservatore Romano* 32 (4): 45–49.

- Buice, Josh. 2018. "10 Popular Errors in Preaching." G3 (September 6, 2018). Accessed September 30, 2024. <https://g3min.org/10-popular-errors-in-preaching/>.
- Chrzanowski, Damian. 2017. "Zrozumieć kerygmat: Treści didaskaliczne przepowiadania homilijnego." In *Homilia integralna: Studium treści przepowiadania homilijnego*, edited by Michał Dąbrówka and Michał Klementowicz, 89–104. Tarnów: Biblos.
- Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments. 2004. *General Instruction of the Roman Missal*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20030317_ordinamento-messale_en.html. (= GIRM).
- Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments. 2015. *Homiletic Directory*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. (= HD).
- Connors, Michael E., and Ann M. Garrido. 2016. "Doctrinal and Catechetical Preaching." In *A Handbook for Catholic Preaching*, edited by Edward Foley, 124–33. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Dąbrówka, Michał. 2017. "Zaprowadzi ich do tryskających źródeł: Treści mistagogiczne przepowiadania homilijnego." In *Homilia integralna: Studium treści przepowiadania homilijnego*, edited by Michał Dąbrówka and Michał Klementowicz, 149–70. Tarnów: Biblos.
- DeMars, Sean. 2024. "The Frankenstein Sermon." 9Marks (September 26, 2024). Accessed October 12, 2024. <https://www.9marks.org/article/the-frankenstein-sermon/>.
- Derdziuk, Andrzej. 2017. "Treści teologicznomoralne w homilii." In *Homilia integralna: Studium treści przepowiadania homilijnego*, edited by Michał Dąbrówka and Michał Klementowicz, 107–16. Tarnów: Biblos.
- Dyk, Stanisław. 2007. "Specyfika homilijnej parenezy." *Roczniki Teologiczne* 54 (6): 69–83.
- Dyk, Stanisław. 2008a. "Homilijny przekaz prawd wiary." *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 16 (1): 75–87.
- Dyk, Stanisław. 2008b. *Współczesne przepowiadanie homilijne misterium publicznego życia Jezusa*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Dyk, Stanisław. 2014. "Homilia świadectwem o zbawczym działaniu Boga." *Studia Leopoliensia* 7:147–60.
- Dyk, Stanisław. 2016. *Homilia: Droga do żywego poznania misterium Chrystusa*. Kielce: Jedność.
- Dyk, Stanisław, Henryk Sławiński, and Leszek Szewczyk. 2023. "Przepowiadanie homilijne w Polsce: Analiza aspektów treściowych i formalnych wybranych homilii." *Collectanea Theologica* 93 (2): 189–225.
- Francis. 2013. Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*. (= EG). https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- Gilbert-Smith, Mike. 2015. "Expositional Imposters." *9Marks Journal* (Spring): 8–11.
- Głowa, Władysław. 2012. "Funkcje homilii w celebracji liturgicznej." In *Moc słowa Pańskiego: Adhortacja apostolska "Verbum Domini" w refleksji biblijno-teologicznej*, edited by Bogusław Migut and Andrzej Piwowar, 233–48. *Analecta Biblica Lublinensia* 8. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Guzowski, Krzysztof. 2017. "Głosić prawdę, która zbawia." In *Homilia integralna: Studium treści przepowiadania homilijnego*, edited by Michał Dąbrówka and Michał Klementowicz, 77–87. Tarnów: Biblos.
- Hajduk, Ryszard. 2017. "Mea res agitur: Egzystencjalny aspekt przepowiadania homilijnego." In *Homilia integralna: Studium treści przepowiadania homilijnego*, edited by Michał Dąbrówka and Michał Klementowicz, 51–61. Tarnów: Biblos.

- Helm, David. 2014. *Expositional Preaching: How We Speak God's Word Today*. Wheaton, IL: Crossway.
- Krauze, Łukasz. 2017. "Homilista wobec spraw ubogich tego świata: Treści egzystencjalne w homilii." In *Homilia integralna: Studium treści przepowiadania homilijnego*, edited by Michał Dąbrowka and Michał Klementowicz, 63–73. Tarnów: Biblos.
- Łysy, Hubert. 1993. "Kazanie katechizmowe czy homilia w kościelnej posłudze słowa?" In *Z zagadnień współczesnej homiletyki*, edited by Wiesław Przyczyna, 61–96. Redemptoris Missio 5. Kraków: Homo Dei.
- Malewicz, Remigiusz. 2017. "Nie zamykać w śmierci głoszonego Chrystusa: Treści kerygmatyczne przepowiadania homilijnego." In *Homilia integralna: Studium treści przepowiadania homilijnego*, edited by Michał Dąbrowka and Michał Klementowicz, 35–47. Tarnów: Biblos.
- Migut, Bogusław. 2017. "Celebracja liturgiczna miejscem i źródłem homilii." In *Homilia integralna: Studium treści przepowiadania homilijnego*, edited by Michał Dąbrowka and Michał Klementowicz, 133–48. Tarnów: Biblos.
- Orzoł, Michał. 2017. "Odpowiedź na wezwanie: Treści parentyczne przepowiadania homilijnego." In *Homilia integralna: Studium treści przepowiadania homilijnego*, edited by Michał Dąbrowka and Michał Klementowicz, 117–30. Tarnów: Biblos.
- Pasek, Zbigniew. 2004. "Wspólnoty ewangelikalne we współczesnej Polsce." In *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*, edited by Tadeusz J. Zieliński, 13–49. Rozprawy i Materiały Wyższego Baptystycznego Seminarium Teologicznego w Warszawie 1. Warszawa–Katowice: Credo.
- Pasek, Zbigniew. 2014. *Kultura religijna protestantyzmu*. Kraków: Libron.
- Przyczyna, Wiesław. 2013. *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II: Pytania—problemy—wyzwania*. Redemptoris Missio 32. Kraków: Wydawnictwo M.
- Robinson, Haddon W. 2000. *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages*. Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- Siemieniec, Tomasz. 2017. "Czy słowo Boże potrzebuje ram? Klucz do interpretacji słowa." In *Homilia integralna: Studium treści przepowiadania homilijnego*, edited by Michał Dąbrowka and Michał Klementowicz, 23–34. Tarnów: Biblos.
- Siwek, Gerard. 2007. *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania. Przewodnik dla kaznodziejów i homilistów*. Redemptoris Missio 25. Kraków: Wydawnictwo M.
- Sławiński, Henryk. 2017. "Mankamenty w praktyce homilii w Polsce na początku XXI wieku." *Theologos: Theological Revue* 19 (2): 75–87.
- Sławiński, Henryk. 2023. "Homilie to często klęska: Konieczność poprawy jakości homilii." *Po-lonia Sacra* 27 (3): 79–104. <https://doi.org/10.15633/ps.27306>.
- Szumorek, Adam. 2005. *Spotkanie z Wszechmocnym: Jak głosić kazania na podstawie historii Starego Testamentu?* Katowice: Credo.
- Thornton, Chip. 2021a. "The Danger of Atomistic Preaching." G3 (September 15, 2021). Accessed October 12, 2024. <https://g3min.org/the-danger-of-atomistic-preaching/>.
- Thornton, Chip. 2021b. "The Danger of Biographical Sermons." G3 (September 22, 2021). Accessed October 12, 2024. <https://g3min.org/the-danger-of-biographical-sermons/>.
- Twardy, Jan. 1998. *Koncepcja pracy twórczej nad kazaniem. Inspiracje psychologiczne w niemieckojęzycznych publikacjach homiletycznych 1970–1996*. Rzeszów: Poligrafia Wyższego Seminarium Duchownego.
- Twardy, Jan. 2003. "Głoszenie kazań maryjnych." In *Kościół czci Matkę swego Pana: Sympozjum mariologiczne zorganizowane przez Wyższe Seminarium Duchowne w Przemyśle w dniu*

- 23 października 2002 r.: *Materiały*, edited by Wacław Siwak, 150–171. Przemyśl: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej.
- Twardy, Jan. 2009. *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*. Przemyśl: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej.
- Twardy, Jan. 2015. “Czym homilia nie jest—błędy w jej głoszeniu.” *Roczniki Teologiczne* 62 (12): 47–62. <http://dx.doi.org/10.18290/rt.2015.62.12-3>.
- Wallace, James A. 2004. “Przepowiadanie na Święta Pańskie.” *Przegląd Homiletyczny* 8:59–85.
- Wiersbe, Warren, and David Wiersbe. 1986. *The Elements of Preaching*. Carol Stream, IL: Tyndale.
- Zadrozny, Kamil. 2020. “Przepowiadanie a zasady pobożności maryjnej.” In *Kościół czci Matkę swego Pana*, edited by Marek Chmielewski and Kamil Zadrozny, 21–30. Częstochowa: Polskie Towarzystwo Mariologiczne.
- Zgólkowa, Halina, ed. 1999. *Praktyczny słownik poprawnej polszczyzny*. Vol. 22. Poznań: Kurpisz.

REVIEW/RECENZJA



Massimo Pazzini, *Grammatica siriaca* (Analecta 46. Milano: Terra Sancta Edizioni, 2022). Pp. 191. 35 EUR. ISBN 979-12-5471-135-4

PIOTR JUTKIEWICZ 

The Catholic Academy in Warsaw, pjutkiewicz@akademiatolicka.pl

Massimo Pazzini's *Grammatica siriaca* is a short textbook for the Syriac language. It is the fruit of the author's many years of experience teaching ancient languages at the Studium Biblicum Franciscanum in Jerusalem and was the first textbook on Syriac published in Italian. The 2022 publication is the second edition, appearing more than 20 years after the first (Jerusalem 1999), and is unchanged except in that it contains a table of errata. The author acknowledges the need for further revision: "I would have liked to produce a new revised and corrected edition but, due to various difficulties mainly of a technical nature, I have limited myself to including in this anastatic reprint a table of *Errata-corrige* for the reporting and correction of some errors" (p. 4).

The structure of the manual is clear and coherent. The teaching material is preceded by a short bibliography (pp. 7–8) and an introduction (pp. 10–11). The main content is divided into two parts. The first focuses on orthography and phonology (pp. 13–31); the second addresses morphology (pp. 33–83). Thus, the main text comprises only 76 pages (pp. 13–89). An appendix (pp. 84–89) analyzes verbs with suffixed pronouns. This is followed by conjugation tables for various verb groups (pp. 91–109), exercises (pp. 111–24), and reading texts (pp. 125–37). As the author himself states, the conjugation tables and most of the exercises were copied from the grammar of Ludovicus Palacios (1954). Texts for independent reading (unelaborated in this book; some can be found with elaboration in Takamitsu Muraoaka (1987)) include: Gen 1:1–6 (with the parallel text from Targum Onkelos for comparison), Gen 1:1–10, Ps 151, short parables, Gen 39:7–23 with Ephrem's commentary, Matt 5:1–20, Matt 6:5–15, Abgar's letter to Jesus (from the Doctrine of Addai), Our Father, Matt 13:1–9, Luke 10:25–37, Ps 120 (121), and Jas 1:1–11. The exact sources from which these texts are quoted are not given. While this is acceptable in the case of biblical texts, it may cause confusion in the case of other well-known texts, and seems utterly unacceptable in the case of short fables of unknown origin. I was able to locate these last in the aforementioned grammar by Palacios (pp. 228–30), who gives their sources: Henrico Gismondi (1913); and Aemilius Roediger (1868). Pazzini's manual ends with a glossary (pp. 139–84) containing words appearing in the exercises and texts, and a table of errata

(pp. 189–91) giving 38 corrections to the first edition. The corrections mainly concern Syriac spelling.

Pazzini first defines his work as his own, although, further on in the introduction, he also cites the most important source of his publication, “especially as far as phonology is concerned” (p. 5). This is Muraoka’s textbook, *Classical Syriac for Hebraists* (Muraoka 1987), in its first edition. The author explains that his textbook differs from the source as follows: “Syriac is compared with Biblical Aramaic rather than with Biblical Hebrew, and the material is simplified” (p. 5). It should be noted, however, that not only in the section on phonology but also in that on morphology, the layout and content of the material rely heavily on Muraoka’s book. This is explicitly noted in most places where the author relies directly on Muraoka. It is worth mentioning at this point that, while the use of Muraoka’s work is obviously an appeal to high authority in Semitic languages, Muraoka himself later published a more complete textbook on Syriac *Classical Syriac: A Basic Grammar with a Chrestomathy* (Muraoka 1997), released in a second, revised edition in 2005. The use of this item could enrich the book under discussion.

For the absolute beginner student of Syriac, the fairly detailed introductory notes on pronunciation (pp. 16–17) and spelling (pp. 17–18), as well as comparisons with other Semitic languages (pp. 18–22), will be helpful. It is no secret that the most challenging area to master in the study of ancient languages relates to syntax. Unfortunately, this is the biggest shortcoming of the textbook under review. Only a few brief remarks on “complex tenses/modes” (not a precise and commonly used nomenclature) are devoted to this subject, which is covered in literally one page (pp. 62–63). In contrast, Muraoka’s book, on which Pazzini relied, devotes almost 30 pages to syntax (pp. 40–69): about 20% of its entirety.

It is hard to define the target audience of Pazzini’s book. On the one hand, the relatively modest size and cursory treatment of many topics make it clear that this is not a complete grammar for independent scholars. On the other hand, it is not a typical textbook for tutorial use because it lacks division into lesson units. This dilemma is reflected in the exercises given at the end of the book. They are not linked directly to lesson units (these being absent), but deal with particular issues of grammar. That they are merely supplementary here is understandable, but this raises the question of whether an independent student will be able to make adequate use of them. Proper use of the exercises is likely to require the guidance of an appropriate teacher. Also, the texts given for independent reading have not been developed in any way that invites the autonomous student to make use of them. (In the Muraoka source, some of the texts are analyzed.) Pazzini does note in his introduction (p. 5) that this book was written as material for an introductory course in Syriac, which he himself taught. Unfortunately, reflecting on the practical usefulness of the book, the impression received is that the material was not

adequately prepared to serve a wider audience. Even the best syllabus does not become a practical textbook for students automatically.

A side note: The terminology retained by Pazzini (“Nestorian” and “Jacobite”), although used for centuries in the Catholic Church to describe the churches of the Syriac tradition is today considered outdated, inaccurate, and pejorative. Current scholarship avoids its use for the churches of the Syriac tradition and particularly in reference to the script, pronunciation, and other aspects of the language.

In conclusion, this is a re-publication of a solid introduction to the Syriac language that has been successfully used in Italian circles for years. It should be recognized that the text requires a thorough refresher. Additionally, a question remains regarding whether, where there is a need for a modern-language textbook on Syriac, it would not be better to translate in its entirety one of the respected existing textbooks in another language. One such example is *Robinson’s Paradigms and Exercises in Syriac Grammar* (Coakley 2002), the most complete and mature work available, tailored to those who have previously studied biblical languages; also worth consideration, as publications more accessible to the complete newcomer to the world of Semitic languages, are *Leshono Suryoyo: First Studies in Syriac* (Healey 2005), and *New Syriac Primer* (Kiraz 2024).

Having said that, students at the beginning of their adventures with the Syriac language who use this book with an awareness of its various limitations may undoubtedly benefit from it a great deal. Indeed, for students of biblical studies, the constant comparisons in this book between Syriac and Biblical Hebrew and Aramaic provide essential help. Moreover, given the ever-growing interest in Syriac among scholars of diverse backgrounds, Pazzini’s book may be an accessible starting point among Italian students. However, those who want or need to go further will turn quickly to Muraoka, and to Theodor Nöldeke’s work *Compendious Syriac Grammar* (Nöldeke 1904), a manual of Syriac grammar that is not only the most complete, but that, for the most part, has not aged despite the passing of many years.

Bibliography

- Coakley, J.F. 2002. *Robinson’s Paradigms and Exercises in Syriac Grammar*. 6th ed. Oxford: Oxford University Press.
- Gismondi, Henrico. 1913. *Linguae syriacae: Grammatica et chrestomathia cum glossario*. 4th ed. Romae: De Luigi.
- Healey, John F. 2005. *Leshono Suryoyo: First Studies in Syriac*. 2nd ed. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Kiraz, George Anton. 2024. *New Syriac Primer*. 4th Revised Edition. Piscataway, NJ: Gorgias Press.

- Muraoka, Takamitsu. 1987. *Classical Syriac for Hebraists*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Muraoka, Takamitsu. 1997. *Classical Syriac: A Basic Grammar with a Chrestomathy*. Porta Linguarum Orientalium, Neue Serie 19. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Nöldeke, Theodor. 1904. *Compendious Syriac Grammar*. Translated by James A. Crichton. London: Williams & Norgate.
- Palacios, Ludovicus. 1954. *Grammatica syriaca ad usum scholarum iuxta hodiernam rationem linguas tradendi concinnata*. 2nd ed. V[itus M.] Camps. Rome: Desclée & C.
- Roediger, Aemilius. 1868. *Chrestomathia Syriaca quam glossario et tabulis grammaticis*. 2nd Expanded and Revised Edition. Halis Saxonum: Sumtibus Orphanotrophei.