

**Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta**

CULMEN ET FONDS

**AKTUÁLNY VÝSKUM V OBLASTI POSVÄTNEJ LITURGIE
NA SLOVENSKU**



Ružomberok 2013

Culmen et fons.

Aktuálny výskum v oblasti posvätnej liturgie na Slovensku.

© Teologická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku

Recenzenti:

prof. ThDr. PaedDr. Pavol Dráb, PhD.

prof. PaedDr. PhDr. ThDr. Jozef Jurko PhD.

Editor:

prof. ThDr. Gabriel Ragan, PhD.

Za jazykovú úpravu zodpovedajú autori príspevkov.

CD-ROM; 1. vydanie; náklad 100 ks

VERBUM – vydavateľstvo Katolíckej univerzity v Ružomberku

Námestie Andreja Hlinku 60, 034 01 Ružomberok

<http://ku.sk>, verbum@ku.sk, tel. +421444304693 kl. 308

ISBN 978-80-561-0095-0

OBSAH

Postavenie <i>recitationis nominum</i> v Eucharistickej modlitbe podľa svedectiev sv. Augustína z hľadiska súčasných výskumov4	
<i>doc. ThDr. Peter Caban, PhD.</i>	
Franciszek Blachnicki zakladateľ Hnutia Svetlo-Život24	
<i>ThLic. Ing. Mgr. Danko Kurimská</i>	
Aká je pravá tvár religiozity na Slovensku?37	
<i>ThLic. Pavol Seman</i>	
Národný charakter úcty sv. Cyrila a Metoda53	
<i>prof. ThDr. Gabriel Ragan, PhD.</i>	
Prijímanie Eucharistie v dejinách Cirkvi61	
<i>ThLic. Martin Koleják</i>	
Vianočné piesne súčasného Jednotného katolíckeho spevníka a nový pokoncilový liturgický spevník 73	
<i>prof. ThDr. Ing. Anton Konečný, PhD.</i>	
Ambona v liturgickom priestore81	
<i>Mgr. Roman Haško</i>	
Posvätná liturgia ako slávenie veľkonočného tajomstva v Katechizme katolíckej cirkvi 108	
<i>SLLic. Andrej Krivda</i>	

POSTAVENIE *RECITATIONIS NOMINUM* V EUCHARISTICKEJ MODLITBE PODĽA SVEDECTIEV SV. AUGUSTÍNA Z HĽADISKA SÚČASNÝCH VÝSKUMOV

Peter Caban

Anotácia: *V štúdiu budeme sledovať status spomínania mien (recitatio nominum) živých, mučeníkov a zomrelých v eucharistickej liturgii, teda prvok, ktorý sa v orientálnych liturgiách nachádzal už oddávna, ale súčasne v istom zmysle v súčasnosti spôsobuje liturgickým vedcom i radu ťažkostí, týkajúcich sa jeho tradovania a konkrétnej formy. Predmetná tematika tu nachádza svoje adekvátne miesto, a to najmä na základe Augustínovej homiletickej činnosti a praxi. Predmetom nášho záujmu sú jednotlivé Augustínove svedectvá, ktoré spomínajú recitatio nominum vzhľadom na historický status liturgie 4. – 5. storočia v severnej Afrike.*

Kľúčové slová: *liturgia za čias sv. Augustína – recitatio nominum – zmienky o mučeníkoch a zomrelých v textoch Eucharistických modlitieb – staroveké bohoslužobné texty – Augustínova doba*

Jubilujúca konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu *Sacrosanctum concilium* spomína, že „*náš Spasiteľ pri Poslednej večeri, v tú noc, keď bol zradený, ustanovil eucharistickú obeť svojho tela a svojej krvi, aby ňou neprestajne pokračoval v priebehu vekov v obeť kríža, dokiaľ on sám nepríde. Tým zveril Cirkvi, svojej milovanej neveste, pamiatku svojej smrti a svojho vzkriesenia – sviatosť nežnosti, znak jednoty, puto lásky, veľkonočnú hostinu, na ktorej sa prijíma Kristus, duch sa naplňuje milosťou a dáva sa nám záruka budúcej slávy.*“¹ A tak sa eucharistická liturgia slávi kontinuálne v priebehu čias, plniac Kristov príkaz: „*Toto robte na moju pamiatku.*“ (Lk 22,19). Kresťania slávil Eucharistiú po celom svete. Bolo tomu tak i v severnej Afrike, na vtedy prekvitajúcom kresťanskom území, za čias sv. Augustína. Štruktúra a obsah Eucharistickej modlitby, použíwanej v tejto dobe, sú však napriek istým historickým informáciám o liturgickom živote v spisoch cirkevných otcov či

¹ DRUHÝ Vatikánsky koncil.: *Sacrosanctum concilium*. Liturgická konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu. In: *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964), 97-138; slovenský preklad In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. SSV Trnava 1969, 107-148; *Liturgia* 2, (1992) 47.

v aktách koncilov pomerne zastreté.² Sv. Augustín, ako dôležitý svedok liturgie severnej Afriky z konca 4. a začiatku 5. storočia, nám síce svojimi listami, traktátmi a celkovo početnými príhovormi podáva informácie o vtedajšej bohoslužobnej praxi,³ avšak aj tieto spisy nechávajú niektoré otázky otvorené a sami o sebe nemôžu suplovať istú absenciu vtedajších euchologických textov.⁴

Historické zmienky sv. Augustína, z ktorých budeme vychádzať pre *recitatio nominum* živých,⁵ sú hlavne tieto:⁶

1. cca rok 400: *Contra epistulam Parmeniani* 3,6,29: „*Non erunt qui nomina principum furoris sui recitent ad altaria, vel quae ab unitate Christi diviserunt vel quae sub nomine Christi contra Ecclesiam Christi erexerunt.*“⁷

2. cca rok 402: *List č. 78,4*: „*Nomen autem presbyteri /sc. Bonifatii/ propterea non ausus sum de numero collegarum eius vel suppressere vel dolere ... et nunc, si vobis placet, ut nomen eius non recitetur ... Quid enim obest homini, quod ex illa tabula non vult eum recitari humana ignorantia, si de libro vivorum non eum delet iniqua conscientia?*“⁸

Vzhľadom na ponímanie pojmu liturgického *recitatio nominum* môžeme konštatovať, že sv. Augustín v celom svojom diele minimálne dvakrát poukázal na *recitatio* mien živých. V spise (označenom ako 1) s názvom *Contra epistulam*

² CABROL, F.: *Art. Afrique. Liturgie anténicéenne/Liturgie post-nicéenne: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 1 (1907), 591-619; 620-657.

³ BISHOP, W. - P.: *The African rite*. In: *Journal of theological studies* 13 (1912), 257-259; 272-274.

⁴ Porov. GAMBER, K.: *Die Messliturgie in Nordafrika zur Zeit des hl. Augustinus*. In: *Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Messfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit*. Regensburg 1976, 28-45.

⁵ Porov. PROBST, F.: *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*. Münster 1893, 298-301.

⁶ Všetky uvedené pramene citované podľa: KLÖCKENER, M.: *Die recitatio nominum im Hochgebet nach Augustins Schriften*. In: HEINZ, A. - RENNINGS, H. (ed.): *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*. Herder, Freiburg, Basel, Wien 1992, 184-188.

⁷ *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* 51, 139, 1-4.

⁸ *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* 34,2, 336, 19-337, 16-18.

Parmeniani odsúdil chápanie Parmeniánovho diela, rozšíreného u donatistov,⁹ a to v zmysle chápania falošného mučeníctva: „*Quales turbas isti avertentes a Christi unitate et ad suum nomen convertere cupientes interim temporalia supplicia schismatis sui conferre audent passionibus martyrum, ut eis poenarum suarum natalicia celebrentur magno conventu hominum furiosorum, quorum e numero illi sunt, qui etiam nullo persequente se ipsos ultro per montium abrupta praecipitant, ut malam vitam peiore morte consumant.*“¹⁰ Augustín tu načrtol i donatistickú liturgickú prax – postavené oltáre, ktoré sa oddelili od Kristovej jednoty a ktoré boli v mene Krista postavené proti Kristovej pravovernej Cirkvi, aby prednášali „*nomina principum furoris sui.*“ Augustínovo spojenie slov „*principes furoris*“ bolo lingvisticky zvlášť skúmané v deväťdesiatych rokoch 20. storočia¹¹ a s veľkou pravdepodobnosťou sa vzťahovalo buď na tých veriach, ktorí sa svojvoľne hrnuli do mučeníckej smrti alebo na donatistických biskupov, ktorí žili v Augustínovom období. Z hľadiska liturgickej koncepcie Eucharistickej modlitby severnej Afriky je však pozoruhodné, že Augustín touto zmienkou vlastne nepriamo dokumentuje čítanie mien biskupov počas slávenia Eucharistie. Keďže liturgia donatistov sa vonkajškovo len málo odlišovala od katolíckej, môže táto výpoveď súčasne dosvedčiť aj liturgickú prax Cirkvi toho obdobia. *Recitatio nominum* biskupov, s úmyslom označiť jednotu Cirkvi, sa takto stávalo súčasťou omšových textov, používaných v liturgii severnej Afriky.¹²

Augustín vo svojom liste 78 (vyššie označenom ako 2) spomína mená kňazov miestnej Cirkvi. V prípade v úryvku spomínaného kňaza Bonifáca, obvineného zo zločinu, Augustín nariadil, aby sa počas bohoslužby nečítalo kvôli prípadnému pohoršeniu jeho meno spolu s ostatnými kňazmi, a to až do objasnenia celej záležitosti. Zrejme sa v tomto kontexte jednalo o akýsi zoznam klerikov, za

⁹ Porov. FRIEND, W. - H.: *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa.* Oxford 1971, 318-321.

¹⁰ *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* 51, 138, 18-24.

¹¹ Porov. BISHOP, E.: *Appendix II. The diptychs.* In: CONNOLLY, R. - H.: *The liturgical homilies of Narsai, translated into English with an introduction.* Cambridge 1909, 112.

¹² KLÖCKENER, M.: *Die recitatio nominum im Hochgebet nach Augustins Schriften.* In: HEINZ, A. - RENNINGS, H. (ed.): *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet.* Herder, Freiburg, Basel, Wien 1992, 188-190.

ktorých sa modlilo vo sv. omši. Takéto čítanie mien v texte Eucharistickej modlitby zjavne nachádzalo svoje miesto v spojení s modlitbou „*Za Cirkev*.“¹³

Augustínove svedectvá pre *recitatio nominum* mučeníkov:

A: cca rok 397–416: *Augustínova reč* (kázeň) 285,5: „*Martyrum perfecta iustitia est, quoniam in ipsa passione perfecti sunt. Ideo pro illis in ecclesia non oratur. Pro aliis idelibus defunctis oratur, pro martyribus non oratur: tam enim perfecti exierunt, ut non sint suscepti nostri, sed advocati.*“¹⁴

B: cca rok 401: *De sancta virginitate* 45,46: „*Perhibet enim praeclarissimum testimonium ecclesiastica auctoritas, in qua fidelibus notum est quo loco martyres et quo defunctae sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur.*“¹⁵

C: cca rok 416–420: *Augustínova reč* 297,3: „*Unde quod norunt fideles, distincti a defunctis loco suo martyres recitantur; nec pro eis oratur, sed eorum orationibus ecclesia commendatur?*“¹⁶

D: cca rok 418: traktát *In Iohannem* 84,1: „*Hoc beati martyres ardenti dilectione fecerunt; quorum si non inaniter memorias celebramus, atque in conuiuio quo et ipsi saturati sunt, ad mensam Domini accedimus, oportet, ut quemadmodum ipsi, et nos talia praeparemus. Ideo quippe ad ipsam mensam non sic eos commemoramus, quem ad modum alios qui in pace requiescunt, ut etiam pro eis oremus, sed magis ut ipsi pro nobis, ut eorum vestigiis adhaereamus.*“¹⁷

¹³ Kvôli nedostatku presnejších informácií o zdrojoch a pri pohľade na mnohorakosť anafor 4.-8. storočia nemožno miesto tejto modlitby *Za Cirkev* s recitáciou mien v rámci Eucharistickej modlitby úplne presne určiť. Rozdelenie na dve časti, ktoré nám neskôr ponúka Canon Romanus, je menej pravdepodobné. Kvôli paralelám v alexandrijských anaforách a v Rímskom kánone možno jej miesto s pravdepodobnosťou určiť pred anamneticko-epikletickým úsekem anafory so slovami o ustanovení.

¹⁴ MIGNE, J. - P. (ed.): *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Zv. 221, 38, Paríž 1841–1864, 1295.

¹⁵ *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* 41, 290, 9-12.

¹⁶ MIGNE, J. - P. (ed.): *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Zv. 221, 38, Paríž 1841–1864, 1360.

¹⁷ *Corpus Christianorum. Series Latina* 36, 537, 25–34, 1953.

E: cca rok 418: Augustínova reč 159,1: „*Ideoque habet ecclesiastica disciplina, quod fideles noverunt, cum martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro ipsis oratur: pro caeteris autem commemoratis efunctis oratur. Iniuria est enim, pro martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendari.*“¹⁸

F: cca rok 426: *Boží štát (De civitate Dei)* 20,9: „*Neque enim piorum animae mortuorum separantur ab ecclesia, quae nunc etiam est regnum Christi. Alioquin nec ad altare Dei fieret eorum memoria in communicatione corporis Christi ... Cur enim fiunt ista, nisi quia fideles etiam defuncti membra sunt eius? Sed ideo tantummodo martyrum animas commemoravit, quia ipsi regnant mortui, qui usque ad mortem pro veritate certarunt.*“¹⁹

G: cca rok 396: Augustínova reč 273,7: „*Habent honorabilem locum martyres sancti. Advertite: in recitatione ad altare Christi adorantur. Quando audistis dici apud memoriam sancti Theogenis, a me, vel ab aliquo fratre et collega meo, vel aliquo presbytero: Offero tibi, sancte Theogenis? aut offero tibi, Petre? aut, offero tibi, Paule? Nomquam audistis. Non fit: non licet.*“²⁰

H: cca rok 397/418: Augustínova reč 284,5: „*Non ergo mirum est, fratres mei: scitis quo loco martyres recitentur? Non pro illis orat ecclesia: pro martyribus non orat, sed eorum potius orationibus se commendat.*“²²

CH: cca rok 405–411: Augustínova reč 325,1: „*Sic enim nobis sanctorum viginti martyrum series recitata est. Coepit ab episcopo Fidentio, clausit ad fidelem feminam sanctam Victoriam.*“²³

¹⁸ MIGNE, J. - P. (ed.): *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Zv. 221, 38, Paříž 1841–1864, 868.

¹⁹ *Corpus Christianorum. Series Latina* 48, 717n. 71–74.78n. 87–91, 1953n.

²⁰ Jedná sa o spomenutie lokálneho svätca – predchodcu sv. Augustína na biskupskom stolci v Hippo v severnej Afrike (dnes predmestie Tunis-Town).

²¹ MIGNE, J. - P. (ed.): *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Zv. 221, 38, Paříž 1841–1864, 1251.

²² Tamže 1291.

²³ Tamže 1448.

I: cca rok 426: *Boží štát (De civitate Dei) 22.10:* „*Nec ibi erigimus altaria, in quibus sacrificemus martyribus, sed uni Deo et martyrum et nostro; ad quod sacrificium sicut homines Dei, qui mundum in eius confessione vicerunt, suo loco et ordine nominantur, non tamen a sacerdote, qui sacrificat, invocantur.*“²⁴

Augustínove svedectvá o spomínaní mien ostatných zomrelých:

J: cca rok 397–401: *Vyznania (Confessiones) 9,11,27* - odpoveď sv. Moniky: „*Tantum illud vos rogo, ut ad Domini altare memineritis mei, ubiubi fueritis.*“; 9,13,36: „*sed tantummodo memoriam sui ad altare tuum fieri desideravit, cui nullius diei praetermissione servierat.*“; 9,13,37: „*Et inspira, Domine meus ... servis tuis, ... ut quotquot haec lagerint, meminerint ad altare tuum Monnicae, famulae tuae, cum Patricio, quondam eius coniunge. Meminerint cum affectu pio parentum meorum in hac luce transitoria et fratrum meorum sub te patre in matre catholica et civium meorum in aeterna Hierusalem...*“²⁵

K: cca rok 411: *Collatio Carthaginiensis 3,230:* „*In ecclesia sumus in qua Caecilianus episcopatum gessit et diem obiit. Eius nomen ad altare recitamus, eius memoriae communicamus tamquam memoriae fratris.*“²⁶

L: cca rok 412: *Augustínova reč 359,6:* „*Inventus sit prorsus reus /Caecilianus/, hominem anathemo, Christi ecclesiam non desero. Hoc fecimus, diximus: deinceps eum ad altare inter episcopos, quos fideles et innocentes credimus, non recitabimus.*“²⁷

M: cca rok 420: *De anima et eius origine 2,15,21:* „*Pro omnibus parvulis, qui toto orbe terrarum sine christiano baptisate moriuntur, etiam eorum nominibus tacitis, quoniam nesciuntur in ecclesia Christi, non incorporatis corpori Christi offerendum corpus Christi esse censebit.*“²⁸

²⁴ *Corpus Christianorum. Series Latina* 48, 828, 20–28.

²⁵ *Corpus Christianorum. Series Latina* 27, 149, 13–14.

²⁶ Porov. *Sources chrétiennes* 224, 1170 Lancel. Paríž 1941n.

²⁷ MIGNE, J. - P. (ed.): *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Zv. 221, 38, Paríž 1841–1864, 1595.

²⁸ *Corpus Christianorum. Series Latina* 60, 356, 27–31.

N: cca rok 422: *De cura pro mortuis gerenda* 1,3: „*In Machabaeorum libris legimus oblatum pro mortuis sacrificium. Sed et si nusquam in scripturis veteribus omnino legeretur, non parva est universae Ecclesiae quae in hac consuetudine claret auctoritas, ubi in precibus sacerdotis quae Domino Deo ad eius altare funduntur locum suum habet etiam commendatio mortuorum; non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum, quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis etiam tacitis nominibus eorum sub generali commemoratione suscipit ecclesia...*“²⁹

Sv. Augustín vo svojom diele viackrát dosvedčil modlitbu nad obetnými darmi v rámci Eucharistickej modlitby³⁰ a konkrétne v nej i spomínanie niektorých mien.³¹ Keďže Augustín považoval túto modlitbu za úsek Eucharistickej modlitby a v nej sa používalo slovné spojenie „*na celej zemi rozšírenej Cirkvi*“,“³² môžeme vo výskume počítať s tým, že v tom čase existovala i modlitba podobného obsahu,³³ ktorej súčasťou bolo *recitatio nominum* biskupov a kňazov miestnych cirkví.³⁴ Toto *recitatio nominum* s určitosťou patrilo k Eucharistickej modlitbe.³⁵ Zvláštnosťou liturgie, vyskytujúcou sa u sv. Augustína, bola modlitba za vlastné miestne cirkevné spoločenstvo, ako to

²⁹ *Corpus scriptorum ecclesiasticorum* 41, 623, 17–624, 631, 3–12.

³⁰ KLÖCKENER, M.: *Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. Zu Stand und Aufgaben der Forschung*. In: *Signum pietatis*. Zumkeller, Würzburg 1989, 461-495, 492.

³¹ Porov. ROETZER, W.: *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle*, Mnichov 1930, 124.

³² Porovnaj Augustínov list č. 49,2: „*Ecclesiam eius, quae catholica dicitur ... per orbem terrarum diffusam videmus*.“ In: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* 34,2, 140, 17n.

³³ V protiklade k Cypriánovej epoche a k inými západným liturgiám u Augustína v rámci *recitatio nominum* absentuje zreteľ na verejné čítanie mien tých, ktorí priniesli dary k eucharistickej slávnosti. Sice tento fakt nevyklučuje takéto čítanie, avšak ešte nemôže byť bez dôkazov z iných epoch a miestnych cirkví potvrdená tá istá prax v Augustínových časoch.

³⁴ EIZENHÖFER, L.: *Canon Missae Romanae*. Zv. 2. Rím 1966, 276-280; 295-297.

³⁵ BOTTE, B.: *Le Canon de la Messe. Edition critique, introduction et notes*. Louvain 1935, 54.

môžeme badať napríklad v jeho *Liste* 149,2,16.³⁶ Oproti tomu istú diferenciáciu môžeme nájsť i v *Canon Romanus*.³⁷

Čítanie mien na spôsob diptychov

V dobe sv. Augustína sú potvrdené náznaky diptychového čítania mien v mozarabskej (starošpanielskej), v galskej a v rímskej liturgii.³⁸ Dosvedčuje to napríklad list pápeža Inocenta I. biskupovi Dacentiovi z Gubbia, pochádzajúci z obdobia okolo roku 416.³⁹ Existovali však v tej dobe diptychové čítania mien aj v severnej Afrike? To je otázne. V Augustínových spisoch nič nenaznačuje prítomnosť *orationem post nomina* v omši.⁴⁰ Avšak v istej súvislosti s tým by sme mohli očakávať aspoň spomínanie mien darcov pri prinášaní obetných darov na ofertórium, ako tomu bolo napr. v Gálii.⁴¹ Zrejme však, popri absencii pozitívnych historických dôkazov, priebeh eucharistickej liturgie v severnej Afrike nenechával priestor pre *recitatio nominum* s oráciou, pretože pri vyratúvaní rôznych častí omšovej liturgie, napr. v *Augustínovom liste* č.

³⁶ ROETZER, W.: *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle*, Mnichov 1930, 125.

³⁷ Avšak slovné spojenie „*pro una Ecclesia*“, nachádzajúce sa aj v alexandrijských anaforách, bolo skôr charakteristickým znakom vtedajšej egyptskej euchológie. Porov. BERGER, R.: *Die Wendung „offere pro“ in der römischen Liturgie*. Münster 1965, 237.

³⁸ JARDINE, W.: *Grisbrooke, Intercession at the Eucharist. The intercession at the Eucharistic prayer*. In: *Studia Liturgica* 5 (1966), 28-38.

³⁹ CABIÉ, R.: *La lettre du pape Innocent Ier a Décentius de Gubbio*. In: *Texte critique, traduction et commentaire*. Louvain 1973, 22, 44-52.

⁴⁰ Porov. MARINI, A.: *La celebrazione eucaristica presieduta da Sant' Agostino. La partecipazione dei fedeli alla Liturgia della Parola e al Sacrificio Eucaristico*. Brescia 1989, 68n.; KILMARTIN, E. - J.: *Early African legislation concerning liturgical prayer*. In: *Ephemerides liturgicae* 99 (1985), 116-118; ROETZER, W.: *Des heiligen Augustinu Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle*, Mnichov 1930, 117; TRIACCA, A. - M.: *La commemorazione dei defunti nelle anafore del IV secolo: testimonianza pregata della sopravvivenza. Dalla „lex credendi“ e „lex orandi“ alla „lex vivendi.“* In: *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo. Convegno di studio e aggiornamento. Facolta di Lettere cristiane e classiche*. Rím, 16.-17. marec 1984. S. Felici. Rím 1985, 173-177.

⁴¹ KLÖCKENER, M.: *Die recitatio nominum im Hochgebet nach Augustins Schriften*. In: HEINZ, A. - RENNINGS, H. (ed.): *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*. Herder, Freiburg, Basel, Wien 1992, 192.

149,2,16,⁴² neponechal Augustín za *Precationes* ako ďalší euchologický prvok⁴³ bezprostredne nasledujúce *Orationes*.⁴⁴ Zostáva však otázne, či boli darcovia darov vymenovaní v rámci Eucharistickej modlitby v inej časti, napr. v súvislosti s modlitbou za Cirkev, alebo inde, resp. vôbec. Je možná i varianta, že Augustínovo mlčanie o *recitatio nominum offerentium* malo svoj dôvod v jeho neexistencii.⁴⁵ V tomto ohľade sú starošpanielska a starogalská liturgia irelevantnými, a to kvôli inému, ako textovo paralelnému postaveniu spomínania mien darcov v Eucharistickej modlitbe. Pre Rím sa síce kvôli uvedenému listu pápeža Inocenta I. biskupovi Decentiovi predpokladalo pravidelné používanie takýchto mien v rámci Eucharistickej modlitby, avšak Hieronymova kritika z druhého desaťročia piateho storočia poukazuje na to, že sa v tejto forme jednalo zrejme ešte len o mladý zvyk, ktorý mohol byť na niektorých miestach i zneužívaný.⁴⁶ Nebol by Augustín, keby sa s ním bol stretol, pranieroval takéto správanie prílišného zdôrazňovania mien darcov v rámci slávenia Eucharistie? Je sotva prijateľné, že by sa kresťania v Hippo⁴⁷ v tomto ohľade správali inak ako kresťania v Ríme. Podstatný argument nám však prináša porovnanie s alexandrijskou liturgiou. Historický výskyt modlitby „Za jednu Cirkev“ nachádza paralelu v alexandrijskej anafore sv. Marka, v ktorej je rovnako dokázané aj obetovanie darov veriacich, bez toho, že sa v nej čítali mená darcov na spôsob diptychov. Okrem toho sa v tej istej oblasti používala i Serafionova anafora,⁴⁸ v ktorej po intercesiách nasledovala modlitba obetujúcich, avšak bez konkrétneho vymenovania mien jednotlivých darcov.⁴⁹

⁴² Porov. KLÖCKENER, M.: *Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. Zu Stand und Aufgaben der Forschung*. In: *Signum pietatis*. Zumkeller, Würzburg 1989, 461-495.

⁴³ Porov. KILMARTIN, E. - J.: *Early African legislation concerning liturgical prayer*. In: *Ephemerides liturgicae* 99 (1985), 105-127.

⁴⁴ Porov. STRAWLEY, J. - H.: *The early history of the liturgy*. Cambridge 1949, 120-149.

⁴⁵ Porov. EIZENHÖFER, L.: *Canon Missae Romanae*. Zv. 2. Rím 1966, č. 391.

⁴⁶ Porov. CONNOLLY, R. H.: *The liturgical homilies of Narsai, translated into English with an introduction*. Cambridge 1909, 112.

⁴⁷ Dnes časť hlavného mesta Tunis-Town.

⁴⁸ Cca 4. storočie, egyptský pôvod.

⁴⁹ KLÖCKENER, M.: *Die recitatio nominum im Hochgebet nach Augustins Schriften*. In: HEINZ, A. - RENNINGS, H. (ed.): *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*. Herder, Freiburg, Basel, Wien 1992, 195.

Terminologické pozorovania

V súvislosti so spomínaním mien svätcov, mučeníkov a zomrelých v rámci Eucharistickej modlitby používal sv. Augustín najmä tieto latinské výrazy:⁵⁰ „*recitare*,“ „*recitatio*,“ „*commendare*“ a „*commemorare*,“⁵¹ „*martyres nominare*,“ resp. „*commemoratio*.“⁵² V štúdií uvedených svedectvách sa však najviac používajú prvé dve z nich.

Spomínanie mien mučeníkov

Augustín vymenoval mená mučeníkov pri príležitosti slávenia ich spomienky, a to najčastejšie vo svojich kázňach a v príhovoroch. Z hľadiska skúmania spomienok na svätých sú najrelevantnejšie tieto Augustínove kázne: *Sermo* č. 284 (svätí Marián a Jakub: 6. máj), č. 285 (svätý Emil: 22. máj), č. 297 (svätí Peter a Pavol: 29. jún) a č. 325 (sviatok dvadsiatich mučeníkov: 15. november).⁵³ *Recitatio martyrum* malo v rámci Eucharistickej modlitby svoje miesto, Augustín však pravidelne používal skôr pojem *commendatio*, prípadne hovoril o modlitbe pri *recitatio „ad altare“*⁵⁴ (napr. text označený ako B), čo bolo preň synonymom pre Eucharistickú modlitbu. Takéto usporiadanie bolo vo vtedajšej liturgii zjavne rozšírené.⁵⁵

Augustín v tejto súvislosti zdôraznil, že spomínanie mien mučeníkov má svoje vlastné miesto v Eucharistickej modlitbe. Dôležitým bolo preňho rozlišovanie

⁵⁰ Porov. tamže 192-193.

⁵¹ Od slova *recitare* a *commemorare* treba rozlišovať rečové prejavy modlitby – *commendare* a *orare*.

⁵² Porov. ZUMKELLER, A.: *Das liturgische Gebet nach der Auffassung und Praxis des hl. Augustinus*: In: *Cor unum* 42 (1984), 135.

⁵³ Porov. VERBRAKEN, P. - P.: *Etudes critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin*. Steenbrugge-Den Haag. zv. 1, Basel-Stuttgart 1986, 125, 128, 131, 140.

⁵⁴ Porov. KLÖCKENER, M.: *Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. Zu Stand und Aufgaben der Forschung*. In: *Signum pietatis*. Zumkeller, Würzburg 1989, 480.

⁵⁵ KLÖCKENER, M.: *Die recitatio nominum im Hochgebet nach Augustins Schriften*. In: HEINZ, A. - RENNINGS, H. (ed.): *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*. Herder, Freiburg, Basel, Wien 1992, 193-194.

commemoratio zomrelých⁵⁶ (texty D, E), pretože za nich sa Cirkev v Eucharistickej modlitbe už prihovára. Naopak, mučeníci už náš príhovor nepotrebujú⁵⁷ a za mučeníkov sa v prvotnej Cirkvi nemodlilo.⁵⁸ Preto už nebolo za Augustínových čias vymenúvanie mien mučeníkov spojené s modlitbou, hoci parilo k intercesiám.⁵⁹ Augustín viac razy poukázal na to, že mučeníkom pri *recitatio* v rámci Eucharistickej modlitby patrí čestné miesto.⁶⁰ Takto napríklad vymenoval Augustín na sviatok dvadsiatich mučeníkov všetky ich mená, avšak týchto dvadsať mučeníkov bolo sotva už potom pravidelne spomínaných počas celého liturgického roka v rámci Eucharistickej modlitby.⁶¹ Celkovo nám nie sú presné zoznamy mučeníkov známe; pravdepodobne však svätí Peter, Pavol a Cyprián patrili k pravidelne spomínaným svätcom. Ako sme naznačili vyššie, Augustín často zdôrazňoval,⁶² že za mučeníkov sa už nemodlilo: „*Pro martyribus non oratur!*“⁶³ - (text A). Cirkev ich vzývala o príhovor. Avšak pri spomienke na mučeníkov v Eucharistickej modlitbe Augustín predvídal i možné dobové teologické nedostatky, napríklad pri nesprávnej recitácii mien mučeníkov⁶⁴ a mylnom chápaní, že by boli mučeníkom pripisované božské vlastnosti.⁶⁵ V takomto ponímaní sa Augustín pozeral na mučeníkov akoby v dvoch uhloch pohľadu: na jednej strane sú mučeníci už natrvalo oslávení a žijúci v nebeskej sláve, ale na druhej strane mučeníci nie sú rovní Kristovi. A tak boli spomínaní

⁵⁶ Porov. KILMARTIN, E. - J.: *Early African legislation concerning liturgical prayer*: In: *Ephemerides liturgicae* 99 (1985), 116-118.

⁵⁷ Porov. ZUMKELLER, A.: *Das liturgische Gebet nach der Auffassung und Praxis des hl. Augustinus*: In: *Cor unum* 42 (1984), 135.

⁵⁸ STRAWLEY, J. - H.: *The early history of the liturgy*. Cambridge 1949, 200-206.

⁵⁹ Doslovne „*honorabilis locus; locus melior.*“

⁶⁰ BISHOP, W. - P.: *The African rite*: In *Journal of theological studies* 13 (1912), 257-259.

⁶¹ KLÖCKENER, M.: *Die recitatio nominum im Hochgebet nach Augustins Schriften*. In: HEINZ, A. - RENNINGS, H. (ed.): *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*. Herder, Freiburg, Basel, Wien 1992, 194.

⁶² Porov. CONGAR, Y. M.: *Introduction*. In: *Bibliothèque augustiniennne* 28. Paríž 1963, 60-62.

⁶³ Porov. ROETZER, W.: *Des heiligen Augustinus Schriften als Liturgie-geschichtliche Quelle*, Mnichov 1930, 127; VAN DER MEER, F.: *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*. Kolín 1958, 105n.

⁶⁴ Sice boli ich mená v eucharistickej liturgii čítané na úctyhodnom mieste, predsa ich však nemôžu zbožstvom namiesto Krista, lebo kňaz sa nemá modliť k nim namiesto toho, aby sa modlil k Bohu, ako spomína Augustín v *De civitate Dei* 22,10.

⁶⁵ Porov. *Patrologiae cursus completus* 38, 1251; AURELIUS AUGUSTINUS.: *De civitate Dei* 8,27-7-10.

v Eucharistickej modlitbe, ale každý primeraným spôsobom, lebo pravdivosť modlitby vyžaduje, aby bolo všetkému dané zodpovedajúce miesto.⁶⁶

Spomienka na zosnulých v Eucharistickej modlitbe

Zaujímavou skutočnosťou z hľadiska liturgicko–vedeckého výskumu textov sv. Augustína je recitácia mien zosnulých v zmysle *commemoratio* v bežnej Eucharistickej modlitbe (texty J-N). Dialo sa tak v spojitosti s tematikou pripomenutia si všetkých zomrelých kresťanov, a to aj pri spomienke na tých, ktorí už nemali žiadnych príbuzných alebo priateľov, čo by sa za nich na zemi modlili. Dodatkovo mohla táto spomienka zahŕňať recitáciu jednotlivých mien a s veľkou pravdepodobnosťou v nej boli vytvorené isté skupiny, zodpovedajúce cirkevným či sociálnym stavom, napr. biskupi, kňazi, zasvätené ženy a pod. Tieto zoznamy sa mohli časom meniť. K recitácii mien sa pridávala i modlitba za zomrelých.⁶⁷

Možno tu opäť poukázať na paralelu s alexandrijskými anaforami. Papyrusový fragment zo Štrasburgu č. 254⁶⁸ obsahuje zmienku o spomínaní mien zosnulých v texte Eucharistickej modlitby, za ktorých bola obetovaná sv. omša a boli v nej vymenovaní. Modlili sa aj za tých, ktorých mená už neboli známe. Obdobne postupovala aj už spomínaná anafora biskupa Serafiona z Thumis v intercesiách.

Podobne riešenej textovej výstavbe spomienky na zosnulých v intercesiách Eucharistickej modlitby alexandrijskej liturgie zodpovedá aj obsah Augustínových svedectiev zo severnej Afriky:

1. recitácia mien,
2. modlitba za jednotlivých menovaných,
3. rozpomienka na všetkých zosnulých,
3. prosba za všetkých zosnulých.

⁶⁶ Porov. KLÖCKENER, M.: *Die recitatio nominum im Hochgebet nach Augustins Schriften*. In: HEINZ, A. - RENNINGS, H. (ed.): *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*. Herder, Freiburg, Basel, Wien 1992, 194-195.

⁶⁷ Porov. tamže 196.

⁶⁸ Tamže 197.

Uvedené poradie mohlo byť niekedy miestami pozmenené. Najzreteľnejšie hovorí o tom Augustín v diele *De cura pro mortuis gerenda* 1,21 slovami, že „v *Eucharistických modlitbách kňaza, ktoré sú uskutočňované na oltári, má svoje miesto aj commendatio zomrelých*.“⁶⁹ Augustín pridáva, že je tento zvyk zdedený po otcoch a bol zachovávaný v celej Cirkvi,⁷⁰ čím toto jeho tvrdenie nadobúda vysokú historickú hodnotu.⁷¹

Augustín spájal menovanie a modlitbu za zomrelých v podstate s dvoma podmienkami, ktorými boli: príslušnosť k Cirkvi (na základe krstu) a istota, že zomrelí boli i počas života v spoločenstve Cirkvi, neodpadli od viery a ani sa nejakým vážnym priestupkom nevzdialili od nej.

Postavenie recitationis nominum v Eucharistickej modlitbe

Ako uvádza Martin Klöckener,⁷² podľa F. Probstu mali intercesie v spojení s modlitbou obetovania a s vymenovaním mien mučeníkov a apoštolov svoje miesto **medzi prefáciou a slovami premenenia**. Vzorom pre takéto umiestnenie bol zrejme Rímsky kánon.⁷³ Podľa autorov, ako sú *W. C. Bishop*,⁷⁴ *C. Dotta*⁷⁵ a neskoršie i *G. Casati*⁷⁶ bolo *recitatio nominum* súčasťou prípravy obetných darov na začiatku Bohoslužby obety, čo badáme z hľadiska predpokladu úzkej príbuznosti severoafrickej liturgie s mozarabskou.⁷⁷ Severoafrická prax s veľkou

⁶⁹ DOTTA, C.: *La sinassi eucaristica attraverso le opere di S. Agostino: Ambrosius* 6 (1930), 215.

⁷⁰ Porov. BISHOP E.: *Liturgica historica*. Oxford 1918, 109-115.

⁷¹ Por. KLÖCKENER M.: *Augustins Kriterien zu Einheit und Vielfalt in der Liturgie nach seinen Briefen* 54 a 55: *Liturgisches Jahrbuch* 41 (1991), 24-39.

⁷² KLÖCKENER, M.: *Die recitatio nominum im Hochgebet nach Augustins Schriften*, in HEINZ, A., - RENNINGS, H. (ed.): In: *Gratias agamus, Studien zum eucharistischen Hochgebet*, Herder, Freiburg, Basel, Wien 1992, 199.

⁷³ PROBST, F.: *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*. Münster 1893, 298-301.

⁷⁴ Porov. BISHOP, W. - P.: *The African rite: Journal of theological studies* 13 (1912), 257-259; 272-274.

⁷⁵ Porov. CAGIN, P.: *Paléographie musicale*. Zv. 5. Solesmes 1896, 75n.

⁷⁶ CASATI, G.: *La liturgia della Messa al tempo di S. Agostino: Aug.* 9 (1969), pozn. 4.

⁷⁷ V mozarabskej liturgii diakon pri príprave obetných darov vymenúval všetkých obetujúcich, čo vidno napr. aj z formy slovesa *offerunt* (tretia osoba plurálu), čo v rímskej liturgii bolo práve naopak. V severnej Afrike sa Augustín stretával spravidla so slovom *offero*, ktoré

pravdepodobnosťou v tomto zodpovedala mozarabskému predčítavaniu mien na spôsob diptychov.⁷⁸ Tejto téze však viaceré Augustínove texty protirečia. Roetzer zas umiestňuje *recitatio nominum* živých, mŕtvych a mučeníkov do Eucharistickej modlitby za správu o ustanovení, a síce na začiatku modlitby za celú Cirkev, vychádzajúc z Listu sv. Augustína 149,2,16. Túto tézu by potvrdzoval i Augustínov text z *De civitate Dei* 20,9, podľa ktorého sa *commemoratio defunctorum* textovo približuje z hľadiska poradia viac ku sv. prijímaniu.⁷⁹

Na základe uvedených historicko-liturgických skutočností dnes už nie je možná presná rekonštrukcia priradenia časti *recitatio nominum* do nejakej striknej časti Eucharistickej modlitby.⁸⁰ Historicky jednoznačným však ostáva, že celé *recitatio nominum* patrilo nie k príprave obetných darov, ale k Eucharistickej modlitbe.⁸¹ Historickú istotu tohto priradenia ako celku k Eucharistickej modlitbe⁸² možno dosvedčiť z kánona č. 103 koncilu v Kartágu z roku 407, kde sa konciloví otcovia uzniesli: „*Ut preces, quae probatae fuerint in concilio, sine praefationes, sine commendationes, seu manus impositiones, ab omnibus celebrentur.*“⁸³ Slovom *commendationes* sa myslelo odporúčanie zomrelých Bohu, ako aj sv. Augustín v tomto zmysle používal tento pojem (text N). Otcovia, prítomní na koncile v Kartágu, diskutovali v tomto chápaní o celom komplexe intercesií, ktorý má svoje miesto v *preces* medzi *praefationes* a *manus impositiones*. Niet pochyby, že pod označením *preces* bola tu myslená celá

v Eucharistickej modlitbe biskup, príp. kňaz prednášal v zoznamoch mien žijúcich, mučeníkov a zomrelých, keďže tento euchologický text *per se* prináleží predsedajúcemu.

⁷⁸ Porov. PINELL J.: *De liturgiis occidentalibus cum speciali tractatione de liturgia hispanica*. Zv. 1. Rím 1967, 80.

⁷⁹ KLÖCKENER, M.: *Die recitatio nominum im Hochgebet nach Augustins Schriften*. In: HEINZ, A. - RENNINGS, H. (ed.): *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*. Herder, Freiburg, Basel, Wien 1992, 200-201.

⁸⁰ Porov. BOTTE, B.: *Le Canon de la Messe. Edition critique, introduction et notes*. Louvain 1935, 54.

⁸¹ BERGER, R.: *Die Wendung „offere pro“ in der römischen Liturgie*. In: *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 41 (1965), 237.

⁸² A teda nie k príprave obetných darov.

⁸³ *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. 149, 218.

Eucharistická modlitba a *commendationes* bola teda jedna z jej častí.⁸⁴ Keďže kánon 103 usporadúval časti Eucharistickej modlitby do chronologického poradia, nachádzajú v ňom *commendationes* zrejme svoje miesto po prefácii, a teda nie pri príprave obetných darov. Platí to pre tri rôzne zoznamy spomínaných mien - mien žijúcich (zvlášť darcov), mien mučeníkov a spomínaných mien zomrelých – nemučeníkov.

Ak severoafrické zdroje evokujú zistenie, že *recitatio nominum* malo svoje miesto v rámci Eucharistickej modlitby, tak jeho štruktúru možno aspoň pravdepodobne zistiť prostredníctvom komparácie. Bezprostrednú paralelu severoafrickej liturgie a Rímskeho kánona, týkajúcu sa *recitatio nominum*, považujeme za málo pravdepodobnú, takisto ako aj rozdelenie na dve časti pred a po slovách premenenia. Možná paralela *recitatio nominum* vo vzťahu k Rímskemu kánonu sa vzťahuje len na zoznamy mien a intercesie medzi Sanctus a slovami premenenia, pretože čítanie mien zomrelých v Eucharistickej modlitbe sa začalo používať na Západe (zvlášť v Ríme) až oveľa neskôr,⁸⁵ zatiaľ čo v Afrike, v súlade s väčšinou používaných anafor, už omnoho skôr. Bolo tomu tak v Augustínových, resp. už v Cypriánových časoch.⁸⁶ Pozoruhodné zhody medzi severoafrickou a alexandrijskou liturgiou môžeme nájsť aj vo formulovaní modlitby *Pro una Ecclesia*, s absenciou *recitationis offerentium* a v kombinácii jednotlivého menovania a prosieb za zomrelých. Táto paralela s alexandrijskou liturgiou tu však naráža na určitú ťažkosť, a síce že v rámci tej istej liturgickej rodiny je *recitatio nominum* tak pred, ako aj po anamneticko-epikletickom úseku anafory so slovami premenenia. Podobne bolo tomu v spomínanej Anafore biskupa Serafiona z Thumis zo 4. storočia a v štrasburgskom papyruse 254 z prelomu 4. a 5. storočia.⁸⁷ Keď však uvážime konvergenciu rímskej a alexandrijskej liturgie v Augustínových časoch, ktoré obidve vo svojej prvej

⁸⁴ KLÖCKENER, M.: *Die recitatio nominum im Hochgebet nach Augustins Schriften*. In: HEINZ, A. - RENNINGS, H. (ed.): *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*. Herder, Freiburg, Basel, Wien 1992, 201-202.

⁸⁵ Porov. JARDINE, W.: *Grisbrooke, Intercession at the Eucharist. The intercession at the eucharistic proper*. In: *Studia Liturgica* 5 (1966), 28-38.

⁸⁶ KLÖCKENER, M.: *Die recitatio nominum im Hochgebet nach Augustins Schriften*. In: HEINZ, A., - RENNINGS, H. (ed.): *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*, Herder, Freiburg, Basel, Wien 1992, 202.

⁸⁷ Porov. CASATI, G.: *La liturgia della Messa al tempo di S. Agostino*: In: *Aug.* 9 (1969), 504.

časti obsahovali intercesie,⁸⁸ tak s veľkou pravdepodobnosťou⁸⁹ aj severoafrické intercesie v dobe sv. Augustína mali svoje miesto pred anamneticko–epikletickou časťou Eucharistickej modlitby.⁹⁰

Zhrnutie

Skúmať obdobie neskoraj antiky v severnej Afrike je pomerne náročný proces. V predloženej štúdií sme chceli sprístupniť aspoň stručný pohľad na spomínanie jednotlivých mien – tzv. *recitatio nominum* v textoch Eucharistickej modlitby vo svedectvách sv. Augustína v duchu súčasných výskumov. Môžeme konštatovať, že Eucharistická modlitba už v čase sv. Augustína mala značne silnú štruktúru s pomerne pevným textom. Potvrdzujú to rôzne Augustínove výpovede v súvislosti s eucharistickou liturgiou, v ktorej *recitatio*, ako aj *commemoratio* zomrelých nachádzali svoje pevné miesto. Avšak Augustín nepodáva v svojich svedectvách úplne striktné vysvetlenie postavenia *recitationis nominum* v rámci Eucharistickej modlitby, ani vysvetlenie poradia *recitatio vivorum, martyrum et defunctorum*, čomu následne zodpovedajú i rôzne znenia v jeho svedectvách. Celkovo môžeme konštatovať, že *recitatio nominum* v severnej Afrike za čias sv. Augustína bolo spomínané a čítané v Eucharistickej modlitbe a nie v spojení s prípravou obetných darov. V súvislosti s tým existovali zoznamy mien mučeníkov, biskupov, kňazov a iných zomrelých, ktorých spomínanie v Eucharistickej modlitbe malo reprezentovať jednotu a univerzalitu Cirkvi. Tieto zoznamy boli premenlivé a boli prispôsobované miestu a času, príp. sláveniu vtedajšej eucharistickej slávnosti. V zoznamoch mien živých aj mŕtvych bývali menované osoby rozlíšené a usporiadané podľa ich stavu či hodnosti v Cirkvi. Motív jednoty Kristovej Cirkvi a jednoty liturgického spoločenstva sa nachádzal nielen v čítaní mien žijúcich biskupov a iných klerikov, ale aj v ekleziologicko–eschatologickej myšlienke spojenia oslávenej Cirkvi s Cirkvou putujúcou v spojitosti s Cirkvou trpiacou. *Recitatio offerentium* ako pevná súčasť

⁸⁸ Porov. TRIACCA, A. - M.: *Teologia dell'anno liturgico nelle liturgie occidentale antiche non romane*. In: AUGÉ, M. et al.: *Storia, teologia e celebrazione*. Anamnesis 6 (1988), 321-328.

⁸⁹ SAXER, V.: *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin a la lumière de l'archéologie africaine*. Paris 1980, 162-165.

⁹⁰ Porov. CABIÉ, R.: *La lettre du pape Innocent Ier a Décentius de Gubbio. Texte critique, traduction et commentaire*. Louvain 1973, 22.

Eucharistickej modlitby bola v Augustínových časoch nanajvyšš otázná.⁹¹ Vychádzajúc zo skúmaných textov, citovaných autorov, ako aj z obsahu jubilujúcej konštitúcie Druhého vatikánskeho koncilu *Sacrosanctum concilium*, môžeme konštatovať, že slávenie Eucharistie kdekoľvek na svete, či kedykoľvek v priebehu dejín, nie je súkromnou záležitosťou, ale je záležitosťou celej Cirkvi. *Recitatio nominum* v Eucharistickej modlitbe nám to dosvedčuje. O všetkých účastníkoch slávenia platí, že „*pri slávení svätej omše sú veriaci svätým spoločenstvom, získaným Božím ľudom, kráľovským kňazstvom, aby mu ďakovali a prinášali nepoškvrnenú obeť nielen rukami kňaza, ale aj spolu s ním, a tým sa učili sami sa podávať Bohu.*“⁹² Práve Cirkev „*je ľudom, ktorý ďakuje za tajomstvo spásy skrze Krista tým, že prináša svoju obeť...*“⁹³ Táto *oblatio* sa koná v celých dejinách Cirkvi v eucharistickej liturgii. Cirkev, plniac Kristov testament, slávi od najstarších čias skrze apoštolov a ich nástupcov Eucharistiou na jeho pamiatku.

Liturgické slávenie Eucharistie prešlo a stále prechádza plodným vývojom. Nemyslí sa tu na vývoj v dogmaticky podstatných, konštitutívnych veciach, ale na vývin viditeľného aspektu liturgického slávenia, na dejiny vernosti Cirkvi a na uspôsobenie eucharistického slávenia a účasti na ňom aktuálnym potrebám čias. Situáciu v tomto zmysle sme mohli sledovať i v tejto štúdií, dotýkajúcej sa doby života sv. Augustína. Vyplyvajú z toho má byť aj dnes naša účasť na liturgii autentická, to znamená zhodujúca sa s našim životom, čo si vyžaduje stálu a pevnú dispozíciu, ktorou je viera. Ona odhaľuje rôzne a veľmi bohaté významy liturgických symbolov. Len viera umožňuje kresťanovi uskutočňovať jeho vlastnú úlohu – byť Kristovým nástrojom a slúžiť jeho mystickému telu, ktorým je Cirkev.⁹⁴ Bolo tomu tak v časoch sv. Augustína a je tomu tak i dnes.

⁹¹ KLÖCKENER, M.: *Die recitatio nominum im Hochgebet nach Augustins Schriften*. In: HEINZ, A. - RENNINGS, H. (ed.): *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*. Herder, Freiburg, Basel, Wien 1992, 203.

⁹² Porov. *Sacrosanctum concilium* 48.

⁹³ *Institutio Generalis Missalis Romani*. Editio typica tertia, Rím 2002, 5.

⁹⁴ Porov. MÉDINA ESTÉVEZ, J.-A.: *La participation à la Sainte Liturgie*. In: *Pro liturgia*, Bulletin

de l'Association pour la promotion de la liturgie Romaine Latine 182 (2004), 2-7.

Použitá literatúra:

BISHOP, E.: *Liturgica historica*. Oxford 1918

BISHOP, E.: *Appendix II. The diptychs*. In: CONNOLLY, R. - H.: *The liturgical homilies of Narsai, translated into English with an introduction*. Cambridge 1909

BISHOP, W. - P.: *The African rite: Journal of theological studies* 13 (1912), 257-274

BOTTE, B.: *Le Canon de la Messe. Edition critique, introduction et notes*. Louvain 1935

CABIÉ, R.: *La lettre du pape Innocent Ier a Décentius de Gubbio*. In: *Texte critique, traduction et commentaire*. Louvain 1973, 22, 44-52

CABROL, F.: *Art. Afrique. Liturgie anténicéenne/Liturgie post-nicéenne: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 1 (1907), 591-657

CAGIN, P.: *Paléographie musicale*. zv. 5. Solesmes 1896

CONNOLLY, R. H.: *The liturgical homilies of Narsai, translated into English with an introduction*. Cambridge 1909

DRUHÝ Vatikánsky koncil.: *Sacrosanctum concilium*. Liturgická konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu. In: *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964), 97-138

EIZENHÖFER, L.: *Canon Missae Romanae*. Zv. 2. Rím 1966

FREND, W. - H.: *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*. Oxford 1971

GAMBER, K.: *Die Messliturgie in Nordafrika zur Zeit des hl. Augustinus*. In: *Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Messfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit*. Regensburg 1976, 28-45

HEINZ, A. - RENNINGS, H. (ed.): *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*. Herder, Freiburg, Basel, Wien 1992

JARDINE, W.: *Grisbrooke, Intercession at the Eucharist. The intercession at the Eucharistic proper*. In: *Studia Liturgica* 5 (1966), 28-38

KLÖCKENER M.: *Augustins Kriterien zu Einheit und Vielfalt in der Liturgie nach seinen Briefen* 54 a 55. In: *Liturgisches Jahrbuch* 41 (1991), 24-39

KLÖCKENER, M.: *Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. Zu Stand und Aufgaben der Forschung*. In: *Signum pietatis*. Zumkeller, Würzburg 1989, 461-492

MARINI, A.: *La celebrazione eucaristica presieduta da Sant' Agostino. La partecipazione dei fedeli alla Liturgia della Parola e al Sacrificio Eucaristico*. Brescia 1989

MIGNE, J. - P (ed.): *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Paríž 1841-1864.

- PINELL J.: *De liturgiis occidentalibus cum speciali tractatione de liturgia hispanica*. Zv. 1. Rím 1967
- PROBST, F.: *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*. Münster 1893
- ROETZER, W.: *Des heiligen Augustinu Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle*, Mnichov 1930
- SAXER, V.: *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siecles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin a la lumiere de l'archéologie africaine*. Paríž 1980
- STRAWLEY, J. - H.: *The early history of the liturgy*. Cambridge 1949
- TRIACCA, A. - M.: *La commemorazione dei defunti nelle anafore del IV secolo: testimonianza pregata della sopravvivenza. Dalla „lex credendi“ e „lex orandi“ alla „lex vivendi“*. In: *Morte e immortalita nella catechesi dei Padri del III-IV secolo. Convegno di studio e aggiornamento. Facolta di Lettere cristiane e classiche*. Rím 16.-17. marec 1984. S. Felici. Rím 1985
- VERBRAKEN, P. - P.: *Etudes critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin*. Steenbrugge-Den Haag. zv. 1, Basel-Stuttgart 1986

doc. ThDr. Peter Caban, PhD.

Filozofická fakulta Katolickej univerzity v Ružomberku

Hrabovská cesta 1

034 01 Ružomberok

Mail.: peter.caban@ku.sk

Peter Caban: The place of *recitatio nominum* in the Eucharistic prayer according to testimonies of St. Augustine in the light of contemporary research

Key words: *liturgy in the times of St. Augustine – recitatio nominum – mentions of martyrs, the deceased in the texts of the Eucharistic prayers – ancient liturgical texts – the era of Augustine*

Summary

Eucharistic prayers had a relatively strong structure in the times of St. Augustine. It is attested by the testimonies of Augustine in relation to the Eucharistic liturgy. Recitatio as well as commemoratio of the deceased had their fixed place in the liturgy. Augustine does not explain the place of recitatio nominum within the Eucharistic prayer and he does not explain the order of the mentioned names of the martyrs or the deceased. Therefore there are various texts of the liturgy in his

testimonies. Recitatio nominum in the northern Africa in the times of St. Augustine was mentioned in the Eucharistic prayer but not in relation to the preparing of sacrificial gifts. There were the lists of the names of martyrs, bishops, priests and other deceased. Their mention in the Eucharistic prayer should represent the unity and universality of the Church. These lists were variable and adapted to the places and territories. The persons mentioned were differentiated according to their status or office in the Church. The motive of the unity of the Church was emphasized by reading of the names of the living bishops and other clergymen as well as passages related to ecclesiological-eschatological dimension of the Church. Recitatio offerentium as the fixed part of the Eucharistic prayer is not proved reliably in the times of Augustine.

FRANCISZEK BLACHNICKI ZAKLADATEĽ HNUTIA SVETLO-ŽIVOT

Danka Kurimská

Abstrakt: Táto štúdia predstavuje Franciszka Blachnického zakladateľa hnutia Svetlo-Život. Ponúka pohľad na zakladateľa hnutia Franciszka Blachnického, na hnutie Svetlo-Život, na liturgiu, na formáciu v hnutí a ukazuje praktickú realizáciu podľa vízie Blachnického. Je príkladom jednej z mnohých foriem uplatnenia záverov Druhého vatikánskeho koncilu do praxe, čím zaostruje na hnutie Svetlo-Život a jeho prínos pre život Cirkvi na Slovensku.

Kľúčové slová: hnutie Svetlo-Život, liturgia, formácia, obnova, Blachnicki

Abstract: This post is about Franciszek Blachnicki founder of Movement Light - Life. Offers a view of the movement's founder Franciszek Blachnicki, of the Movement Light - Life, the liturgy, the formation of the movement and shows the practical implementation under vision of Blachnicki. Is an example of one of many forms of application of the conclusions of the Second Vatican Council into practice, which focuses on the movement Light - Life and its contribution to the life of the Church in Slovakia.

Keywords: Movement Light - Life, liturgy, formation, renewal, Blachnicki

Liturgia je jedným z prostriedkov, nevyhnutných pre život. Liturgia je služba v mene a v prospech ľudu. Slávenie liturgie je zdrojom a prameňom vitality, prostredníctvom liturgie Cirkev človekovi sprostredkúva Božiu milosť a stretnutie s Bohom.

Dokument Druhého vatikánskeho koncilu *Sacrosanctum concilium* prichádza s podnietením liturgickej obnovy. *Ars celebrandi*, je umenie sláviť takým spôsobom, aby vzbudzovalo u veriacich vždy väčšiu aktívnu, plnú a plodnú účasť na liturgii. Správne slávenie pramení z vernej poslušnosti liturgickým normám v ich úplnosti, čo zaisťuje život viery všetkým veriacim.

Hnutie Svetlo - Život je hnutím obnovy človeka a farnosti. Hnutie sa zrodilo na základe novej ekleziológie a novej pastorálnej koncepcie, ktoré vyplynuli z

Druhého vatikánskeho koncilu.

Predkladaný príspevok predkladá pohľad na Franciszka Blachnického zakladateľa hnutia Svetlo-Život. Program hnutia Svetlo-Život aj s liturgickou formáciou je konkrétnou odpoveďou na liturgickú reformu podľa Druhého vatikánskeho koncilu. Správne pochopenie liturgie vedie veriacich k plnšiemu náboženskému životu.

Cieľom príspevku je prezentovať zakladateľa hnutia Svetlo-Život, liturgicko-formačný program hnutia Svetlo-Život a tak predstaviť liturgickú formáciu veriaceho človeka uplatnením programu hnutia Svetlo-Život, stručne predstavuje koncepciu formácie laikov k ars celebrandi pomocou programu obnovy hnutia Svetlo-Život vo svetle koncilového chápania Cirkvi.

Neustálym vzdelávaním sa je možné hlbšie preniknúť do tajomstiev liturgie. Liturgická formácia podľa ducha a pokynov veľkej obnovy liturgie Druhého vatikánskeho koncilu je skutočnosťou, ktorej základným predpokladom je realizovanie rozumnej Božej služby, kde by mala byť plne angažovaná osoba v súlade so zákonmi života aj rozvoja.

1. Osobnosť zakladateľa hnutia Franciszka Blachnického

Charizmatik pokoncilovej Cirkvi,¹ pokoncilový apoštol formácie laikov,² promótor liturgickej formácie kňazov v Poľsku,³ teológ liturgie,⁴ prorok Živej Cirkvi.⁵

Život Blachnického je bohatým posolstvom a príkladom duchovnosti pre

1 KOPEĆ, J. Sluga Boży ks. Franciszek Blachnicki. In *Towarzystwo naukowe KUL, Roczniki teologiczne*. Lublin : 1998, s. 5.

2 MARCZEWSKI, M. Sluga Boży ks. Franciszek Blachnicki. In *Towarzystwo naukowe KUL, Roczniki teologiczne*. Lublin : 1998, s. 53.

3 KOPEĆ, J. Sluga Boży ks. Franciszek Blachnicki. In *Towarzystwo naukowe KUL, Roczniki teologiczne*. Lublin : 1998, s. 75.

4 ZIMONĀ, D. Liturgia w życiu i działalności ks. Franciszka Blachnickiego. In *XXI. Kongregacja odpowiedzialnych RŚŻ*. Czestochowa : 1996, s. 31.

5 WODARCZYK, A. *Prorok Żywego Kościoła*. Katowice : Emmanuel, 2008.

súčasných kresťanov, ako kňazov, rehoľníkov aj svetských ľudí.⁶

Jeho osobnosť by sme mohli charakterizovať týmito spojeniami: horlivý apoštol hlbokého obrátenia⁷, svedok dôslednej viery⁸, vzor kresťanského vychovávateľa detí a mládeže⁹, mystagóg milujúci liturgiu, apoštol liturgickej obnovy¹⁰, prorok žijúci Božím slovom¹¹, muž hlbokej vnútornej modlitby¹², ctiteľ a nasledovník Najsvätejšej Panny Márie¹³, priekopník „novej evanjelizácie“¹⁴, apoštol jednoty a „praktického ekumenizmu“¹⁵, kňaz obnovy rodinného života¹⁶, patrón „obnovy teológie“¹⁷, kňaz milujúci Cirkev¹⁸, autor novej školy formácie laikov a duchovných¹⁹, apoštol vnútornej obnovy človeka a národov²⁰, zakladateľ spoločenstiev zasväteného života²¹, podporovateľ oddanosti Kristovi

6 Porov. WODARCZYK, A. Sylwetka duchowa ks. Franciszka Blachnickiego. In XXXVI. Kongregacja odpowiedzialnych RŚŻ. [online].[2011] Dostupné na inernete: < <http://www.oaza.pl/dokument.php?id=3687> >

7 WILCZYŃSKA, G. *Człowiek wiary konsekwentnej*. Lublin : Światło-Życie, 1997, s. 22.

8 Porov. WILCZYŃSKA, G. *Człowiek wiary konsekwentnej*. Lublin : Światło-Życie, 1997, s. 7-27.

9 Porov. BLACHNICKI, F. *Pedagogika nového človeka*. Prešov : HSŽ, 1985.

10 Porov. BLACHNICKI, F. *Godziny Taboru*. Carlsberg-Lublin : Światło-Życie, 1989, s. 37-50.

11 Porov. BLACHNICKI, F. *Godziny Taboru*. Carlsberg-Lublin : Światło-Życie, 1989, s. 28-36.

12 WILCZYŃSKA, G. *Odważny wiara*. Lublin : Światło-Życie, 1992, s. 82.

13 Porov. BLACHNICKI, F. *Godziny Taboru*. Carlsberg-Lublin : Światło-Życie, 1989, s. 31-36.

14 WODARCZYK, A. *Prorok Żywego Kościoła*. Katowice : Emmanuel, 2008, s. 401.

15 Porov. BLACHNICKI, F. *Jedność i diakonia*. Krościenko : Światło-Życie, 2001, s. 130.

16 BLACHNICKI, F. *Oaza nowego życia I. stopnia dla rodzin*. Kraków : Światło-Życie, 2006, s. 6.

17 Porov. WODARCZYK, A. *Prorok Żywego Kościoła*. Katowice : Emmanuel, 2008, s. 215-239.

18 Porov. BLACHNICKI, F. *Kościół jako wspólnota*. Lublin : Światło-Życie, 1992, s. 13-66.

19 Porov. BLACHNICKI, F. *Godziny Taboru*. Carlsberg-Lublin : Światło-Życie, 1989, s. 20.

20 Porov. ŚWIATŁO-ŻYCIE. *Gorliwy apostoł wewnętrznej odnowy człowieka*. Lublin : Światło-Życie, 1988.

21 Porov. PODLEWSKA, Z. *Ks. Franciszek Blachnicki, założyciel Instytutu życia konsekrowanego*. Lublin : Światło-Życie, 1998.

Služobníkovi.²²

To je mozaika obrazu Franciszka Blachnického.

2. Povaha a význam liturgie vo svetle koncilového chápania Cirkvi podľa Franciszka Blachnického a koncepcia liturgickej formácie laikov pomocou programu obnovy hnutia Svetlo-Život

Liturgická reforma

Liturgická reforma po druhom vatikánskom koncile vychádza z konštitúcie Sacrosanctum concilium z roku 1963, ktorou vyvrcholili snahy o obnovu liturgie presadzované v rámci tzv. liturgického hnutia od prelomu 19. a 20. storočia.²³ V praktickej rovine sa reforma prejavila najmä zavedením používania národných jazykov v liturgii, zvýšením miery účasti laikov pri liturgii a úprave liturgického priestoru (obrátenie oltára smerom k ľudu).

2.1 Franciszek Blachnicki o pokoncilovej obnove liturgie

Hnutie Svetlo-Život je ekleziológia druhého vatikánskeho koncilu uskutočnená v praxi. Táto veta Jána Pavla II. sa vzťahuje aj na iné diela vykonané hnutím Svetlo-Život v oblasti liturgie.

Franciszek Blachnicki bol od začiatku svojej pastoračnej práce spojený s miništrantmi, s ich formáciou.²⁴ Staral sa o to, aby oni sami a ostatní veriaci žili liturgiou, pochopili ju a skrze to zmenili svoj život. Blachnicki sa zaujímal o liturgiu nielen z vedeckého hľadiska. Poukazoval na ňu aj z pastorálneho kontextu - liturgiu považoval za cestu k zrelej viere.

Dokumenty, ktoré zavádzali pokoncilovú obnovu boli podkladom k formácii v hnutí Svetlo-Život. Celá deuterokatechumenátna formácia stojí na „obrade

22 Porov. WODARCZYK, A. Sylwetka duchowa ks. Franciszka Blachnickiego. In *XXXVI. Kongregacja odpowiedzialnych RŚŻ*. [online]. [2011] Dostupné na inernete: < <http://www.oaza.pl/dokument.php?id=3687> >

23 PŘÍSPĚVATELÉ WIKIPEDIE, *Liturgická reforma (druhý vatikánský koncil)* [online], [09. 04. 2012]. Dostupné na internete: < [https://cs.wikipedia.org/wiki/Liturgická_reforma_\(druhý_vatikánský_koncil\)](https://cs.wikipedia.org/wiki/Liturgická_reforma_(druhý_vatikánský_koncil)) >

24 Porov. BLACHNICKI, F. *Godziny Taboru*. Carlsberg-Lublin : Światło-Życie, 1989, s. 20.

kresťanskej iniciácie dospelých osôb“ a materiály pre liturgickú školu v druhom stupni ONŽ vychádzajú zo „Všeobecného úvodu k rímskemu misálu“.²⁵

Druhý vatikánsky koncil pripomenul pravdu, že liturgia je dielom celej spoločnosti. To nie je len dielo celebrujúceho kňaza, ale celého Božieho ľudu²⁶ z titulu všeobecného kňazstva.

Blachnicki pripomínal, že vplyvom sviatosti krstu a birmovania sú všetci veriaci povolaní k službe v liturgii. V siedmej smerovke Nového človeka píše: „Čťou a radosťou je služba v liturgickom zhromaždení podľa odporúčaní koncilovej liturgickej obnovy.“²⁷

Blachnicki učil, že všetci sme povinní v konštitúcii o posvätnnej liturgii „Sacrosanctum concilium“ odhaliť pravdu, že liturgia je prameňom a vrcholom kresťanského života.²⁸ Pastoračná práca by nemala viesť len k odhaleniu toho, čo je liturgia, ale aj k premene života. Kňazi musia vychovávať k životu liturgiou tak, aby účasť na nej bola vedomá, aktívna i plodná.²⁹ Je potrebné rozumieť novým pravidlám, vykonávať ich, vzdelávať veriacich k hlbšej a aktívnejšej účasti na liturgii, čo má viesť k obnove kresťanského života.³⁰

Blachnicki s radosťou a plný vďačnosti píše, že nikdy nevidel nikde hnutie obnovy v Cirkvi, ktoré by si tak hlboko uvedomilo, akceptovalo a pochopilo charizmu liturgickej obnovy Druhého vatikánskeho koncilu.³¹

V skutočnosti od samých počiatkov je pre hnutie Svetlo-Život podstatná poslušnosť Cirkvi a otvorenosť na pôsobenie Ducha Svätého, čo sa prejavovalo prijatím obnovennej formy liturgie.³² Mnohí pamätajú dobu, keď vznikala

25 Porov. KOSMOWSKI, W. Ks. Franciszek Blachnicki o posoborowej odnowie liturgii. In *Wieczernik* [online]. [29. 08. 2009]. Dostupné na internete:

<<http://prasa.wiara.pl/doc/455258.Ks-Franciszek-Blachnicki-o-posoborowej-odnowie-liturgii>>.

26 WOJTAS, A. *Apostol żywego kościoła*. Kraków : Światło-Życie, 2003, s. 42.

27 HSŽ. *Smerovky nového života*. Podolínec : Svetlo-Život, 1985, s. 3.

28 Porov. BLACHNICKI, F. *Liturgia dialogiem*. Lublin : Światło-Życie, 1996, s. 50.

29 Porov. MARCZEWSKI, M. *Posługa zbawcza kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*. Lublin : POLIHYMNIA, 2000, s. 74-75.

30 BLACHNICKI, F. *Jaka odnowa liturgii?* Lublin : Światło-Życie, 1996, s. 33.

31 BLACHNICKI, F. *Jaka odnowa liturgii?* Lublin : Światło-Życie, 1996, s. 30.

32 Porov. BLACHNICKI, F. *Jaka odnowa liturgii?* Lublin : Światło-Życie, 1996, s. 28-30.

Konštitúcia o liturgii, a neskôr boli na jej základe vydávané dokumenty, ako sa hnutie snažilo držať krok,³³ ako absorbovalo všetky odtiene dokonávajúcej sa reformy liturgie, s akým potešením prijímalo jednotlivé dokumenty obnovy („Liturgia vo svetle tajomstva Krista Služobníka“).³⁴

Hnutie nezavádzalo nové produkty a inovácie v liturgii, ale v poslušnosti, v duchu rozumnej slobody, vovádzalo tie formy, ktoré určila Cirkev v danom čase. Blachnicki napísal: „Tento dar - pochopenie významu koncilovej obnovy liturgie a jeho prijatie v poslušnosti je veľkou úlohou celého hnutia. To je misia pre Cirkev v Poľsku, a možno nielen v Poľsku“.³⁵

Samotný symbol Svetlo-Život označuje spôsob prístupu k liturgii a jej chápaniu.³⁶ Postulát poslušnosti svetlu sa konkretizuje v poslušnosti znakom, symbolom, rituálom a liturgickým predpisom.³⁷ Tu má zárodok túžba hlboko preniknúť do obsahu liturgických znakov a symbolov. Prvá otázka, ktorú by sme sa mali spýtať sami seba znie: Čo nám Boh chce odovzdať skrze Cirkev, skrze obrad, liturgický znak?

Preto liturgia predpokladá pochopenie ako prvú a zásadnú vec – má byť rozumnou obetou - logiketisia, ako čítame v starých liturgických textoch, ktoré pripomenul Druhý vatikánsky koncil.³⁸ V predchádzajúcom období sa skôr zaujímalo o to, čo a ako urobiť. Koncil pridala ešte ďalší prvok: „prečo tak urobiť, aký to má význam.“ Konštitúcia o posvätnnej liturgii popisuje princípy obnovy a zmeny obradov - aby sa vyznačovali jednoduchosťou a zrozumiteľnosťou.³⁹

Liturgia je tajomstvom, ktoré má človek prijať roumom, vôľou a srdcom, v

33 Porov. MARCZEWSKI, M. *Posługa zbawcza kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*. Lublin : POLIHYMNIA, 2000, s. 74-77.

34 Porov. BLACHNICKI, F. *Jaka odnowa liturgii?* Lublin : Światło-Życie, 1996, s. 25-34.

35 Porov. KOSMOWSKI, W. Ks. Franciszek Blachnicki o posoborowej odnowie liturgii. In *Wieczernik* [online]. [29. 08. 2009]. Dostupné na internete:

<<http://prasa.wiara.pl/doc/455258.Ks-Franciszek-Blachnicki-o-posoborowej-odnowie-liturgii>>.

36 BLACHNICKI, F. *Godziny Taboru*. Carlsberg-Lublin : Światło-Życie, 1989, s. 38.

37 BLACHNICKI, F. *Jaka odnowa liturgii?* Lublin : Światło-Życie, 1996, s. 28.

38 Porov. BLACHNICKI, F. *Jaka odnowa liturgii?* Lublin : Światło-Życie, 1996, s. 31.

39 Porov. ŚWIATŁO-ŻYCIE. *Gorliwy apostoł wewnetrzej odnowy człowieka*. Lublin : Światło-Życie, 1988, s. 33.

duchu viery. Liturgická formácia nemá byť návikom ale vzdelávaním a formovaním.⁴⁰

Liturgia je najdôležitejším miestom vzrastu nového života v človekovi.⁴¹ Liturgia je „prameň“ (KKC 1073) a „vrchol“ života spoločenstva (KKC 1074).

Blachnicki s jemu typickou energetickosťou realizoval myšlienky koncilu. Nielen teoreticky, prostredníctvom viacerých publikácií ukazoval uplatnenie učenia koncilu v oblasti liturgickej obnovy, ale podnikal aj početné praktické kroky, ktoré boli priekopníckou činnosťou v Cirkvi v Poľsku,⁴² vďaka ktorým sa uskutočňovalo prijatie ustanovení koncilu v oblasti liturgickej reformy. Niektoré z týchto opatrení boli vykonané predovšetkým v spoločenstvách hnutia Svetlo-Život a pre niektoré termín „oázová omša“ sa spájal s Eucharistiou slúženou podľa všetkých odporúčaní pokoncilovej liturgickej obnovy.⁴³

Na základe iniciatívy Blachnického pracovala v Lubline skupina liturgistov v rokoch 1965-1972,⁴⁴ ktorá združovala zástupcov odboru pastorálnej teológie katolíckej fakulty Univerzity v Lubline, Ústavu hudobnej vedy Univerzity v Lubline, diecéznej liturgickej komisie v Lubline a jezuitov z kláštora v Lubline.⁴⁵ Ich cieľom bolo nadviazanie kontaktov a spolupráce medzi liturgistami v Poľsku.

Blachnicki inicioval a viedol mnoho liturgických kurzov, ako napríklad prvý kurz liturgických komentátorov v decembri 1965 v Lubline.⁴⁶ Z jeho iniciatívy sa

40 Porov. DUSZPASTERSTWO SŁUŻBY LITURGICZNEJ NI RUCHU ŚWIATŁO-ŻYCIE ARCHIDIECEZJI KRAKOWSKIEJ. *Podstawy formacji służby liturgicznej i ruchu Światło-Życie*. Kraków : Światło-Życie, 2000, s. 9.

41 BLACHNICKI, F. *Oáza nového života 2. stupňa, HSŽ*. Bratislava : LÚČ, 2010, s. 37-39.

42 Porov. ŚWIATŁO-ŻYCIE. *Gorliwy apostoł wewnetrznej odnowy człowieka*. Lublin : Światło-Życie, 1988, s. 35-38.

43 Porov. ŚWIATŁO-ŻYCIE. *Gorliwy apostoł wewnetrznej odnowy człowieka*. Lublin : Światło-Życie, 1988, s. 37.

44 Porov. MARCZEWSKI, M. *Posługa zbawcza kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*. Lublin : POLIHYMNIA, 2000, s. 74-77.

45 Porov. KOSMOWSKI, W. Ks. Franciszek Blachnicki o posoborowej odnowie liturgii. In *Wieziernik* [online]. [29. 08. 2009]. Dostupné na internete: <<http://prasa.wiara.pl/doc/455258.Ks-Franciszek-Blachnicki-o-posoborowej-odnowie-liturgii>>.

46 Porov. KOSMOWSKI, W. Ks. Franciszek Blachnicki o posoborowej odnowie liturgii. In *Wieziernik* [online]. [29. 08. 2009]. Dostupné na internete:

konali liturgické sympózia, prišiel s návrhom vytvárania experimentálnych kostolov, ktorých úlohou bolo vykonávanie liturgických a pastoračných činností podľa stanovených pravidiel, v záujme ich riadneho zavedenia v celej Cirkvi v Poľsku.

Blachnicki stál pri zrode centier Diecézneho liturgického apoštolátu a liturgického časopisu.⁴⁷

V rokoch 1967-1981 pôsobil ako duchovný správca Národnej liturgickej služby, pripravoval formačný program liturgickej služby organizovaním početných stretnutí. Výsledkom sú materiály, ktoré i dnes sú hodné použitia.⁴⁸

Od roku 1974 vďaka jeho úsiliu vzniklo Štúdium pastoračno-liturgickej formácie na Univerzite v Lubline,⁴⁹ ktorého úlohou bolo pripraviť odborníkov v oblasti pastoraácie liturgickej služby a v hnutí Svetlo-Život. Táto príprava zahŕňala praktické štúdium Biblie, asketickú a pastoračnú formáciu, vovádzanie do života v malom spoločenstve, rozvíjanie schopnosti vedenia eucharistického zhromaždenia a ďalších liturgických zhromaždení, prípravu viest' formáciu liturgickej služby, viest' duchovné cvičenia, odovzdávať celkovú víziu pastoraácie vo farskom spoločenstve, zhromaždenom na liturgii.⁵⁰

2.1.1 Obnova liturgie podľa Blachnického

Poľský kňaz Franciszek Blachnicki zanechal veľmi mnoho prác z oblasti liturgie.⁵¹ Početné články v rámci nového nazerania na liturgiu boli späté s

<<http://prasa.wiara.pl/doc/455258.Ks-Franciszek-Blachnicki-o-posoborowej-odnowie-liturgii>>.

47 Porov. MARCZEWSKI, M. *Posługa zbawcza kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*. Lublin : POLIHYMNIA, 2000, s. 75.

48 Porov. WODARCZYK, A. *Prorok Żywego Kościoła*. Katowice : Emmanuel, 2008, s. 239-262.

49 Porov. KOSMOWSKI, W. Ks. Franciszek Blachnicki o posoborowej odnowie liturgii. In *Wieczernik* [online]. [29. 08. 2009]. Dostupné na internete:

<<http://prasa.wiara.pl/doc/455258.Ks-Franciszek-Blachnicki-o-posoborowej-odnowie-liturgii>>.

50 Porov. ŚWIATŁO-ŻYCIE. *Gorliwy apostoł wewnetrznej odnowy człowieka*. Lublin : Światło-Życie, 1988, s. 37.

51 Porov. ŚWIATŁO-ŻYCIE. *Gorliwy apostoł wewnetrznej odnowy człowieka*. Lublin : Światło-Życie, 1988, s. 33-38.

uzávermi Druhého vatikánskeho koncilu a nadväzovali na prvotnú tradíciu Cirkvi, trvajúcu historicky dvadsať storočí. To formulovalo teológiu liturgie, ktorá predkladá témy aktuálne dodnes.⁵² Výpovede Francizska Blachnického predkladajú liturgiu vo svetle tajomstva Krista-Služobníka, i vo svetle rozumu. Blachnicki ukazuje zmysel aj ekleziálny spôsob ako správne viesť liturgiu aj správne chápať jej obnovu v skutočnej etape života Cirkvi. Účasť v liturgii je potrebné nepretržite osviežovať, aby sa neupadlo do rutiny. Aktuálnosť obnovy liturgie súvisí s koncepciou tradície. Závery konštitúcie Sacrosanctum concilium a následne aj dokumenty, z nej vyplývajúce je možné náležite pochopiť a prijať pri jasnom uvedomení, že na ich základoch spočíva úplne nová koncepcia liturgie. Táto koncepcia nie je v Konštitúcii formálne nikde zadefinovaná, ale akoby vytvára jej dušu, ktorá všetko preniká a oživuje⁵³

Blachnicki v súvislosti s liturgiou vysvetľuje,⁵⁴ čo program Fos-Zoe – Svetlo-Život vyjadruje, že podstatou poslušnosti osoby je dobrovoľné podriadenie sa pravde; to je tiež podstata slobody človeka, ľudia sú slobodní vtedy, keď dobrovoľne prijímajú pravdu. Liturgická výchova, účasť na liturgii, je prostredie, kde sa človek učí slobode, sloboda a poslušnosť, to sú dve neoddeliteľné veci. Tak ako Kristus dosiahol plné oslobodenie človeka svojou poslušnosťou, tak sa môžu ľudia v škole poslušnosti učiť slobode.

Liturgia je školou kresťanského života, liturgia je školou slobody ľudskej osoby. Preto je potrebné neustále úsilie o to, aby liturgia zaujímala zodpovedajúce miesto v živote hnutia, v celej formáčnej práci, aby formovaní ľudia boli pre iných znakom, ako možno správnym prístupom k liturgii, účasťou na nej rásť v kresťanskom živote, dospievať k zrelej viere a k rastu nového človeka a ako týmto všetkým budovať nové spoločenstvo a novú kultúru. Liturgia nie je iba školou základných postojov nového človeka, ale zároveň tvorí spoločenstvo; liturgia je sviatosťou, znakom spoločenstva. Správne prežívaná liturgia vyžaruje do okolia, je prameňom novej kultúry. Keď bude lepšie chránená táto charizma a vernejšie sa bude kráčať touto cestou, ktorú ukazuje obnovená liturgia, je to predpoklad

52 Porov. BLACHNICKI, F. *Jaka odnowa liturgii?* Lublin : Światło-Życie, 1996, s. 3.

53 Porov. BLACHNICKI, F. *Jaka odnowa liturgii?* Lublin, Światło-Życie, 1996, s. 5.

54 BLACHNICKI, F. Príhovor k účastníkom XII. Národnej kongregácie zodpovedných vo februári 1987, ktorý bol prijatý, ako duchovný testament zakladateľa hnutia. Preklad Polačková, M. [online]. [2008] Dostupné na internete: <

<http://www.oaza.pl/dokument.php?id=713>>.

k lepšej ceste výchovy nového človeka, budovania nového spoločenstva a šírenia novej kultúry.⁵⁵

2.2 Systém formácie v hnutí Svetlo-Život

Formácia je potrebná k tomu, aby sme sa stali samými sebou. Tu nie je dôležité odovzdávanie vedomostí, ale nadobudnutie praktík života. Formácia je pre ľudí, aby sa stali zrelými kresťanmi. Kresťanská zrelosť je viera v Boha, ktorá sa stvára v živote.

Úloha formovať kresťanov k zrelosti je prijímaná v hnutí Svetlo-Život vo všetkých etapách rozvoja človeka.⁵⁶ Cieľom formácie hnutia Svetlo-Život je sprevádzanie človeka k úplnému pochopeniu skutočnosti a dôsledku svojho kresťanstva.⁵⁷

2.2.1 Formácia podľa dokumentu *Ordo initiationis christianae adultorum*

Obrad uvedenia dospelých do kresťanského života – *Ordo initiationis christianae adultorum* – (OICA) je dokument, ktorý zostavila Posvätná kongregácia pre bohoslužbu podľa smerníc Druhého vatikánskeho koncilu. Tento dokument predstavuje etapy prípravy dospelých ľudí na prijatie iniciálnych sviatostí, ktorými sú krst, birmovanie a Eucharistia a ktoré uvádzajú do kresťanského života. Človek sa nimi oslobodzuje od hriechu, prijíma Svätého Ducha a slávi tajomstvo Ježišovej smrti a zmŕtvychvstania.⁵⁸

OICA určuje nepokrsteným dospelým, ako kráčať po ceste viery.⁵⁹

Tri stupne, ktorými katechumen postupuje:

▲ začiatkové rozhodnutie obrátiť sa a stať sa kresťanom, prijatie Cirkvou za katechumena,

55 BLACHNICKI, F. *Jaka odnowa liturgii?* Lublin : Światło-Życie, 1996, s. 25-34.

56 Porov. MATUSZYŃSKA, E. *Katechumenat*. Krościenko : Światło-Życie, 2002, s. 82.

57 OSTROWSKI, M. *Podstawy formacji służby liturgicznej i RŚŻ*. Kraków : SLRŚŻ, 2000, s. 9.

58 Porov. HESKE, J. *Dva životy v jednom Svetle*. Sedlice : RKFÚ, 2006, s. 64-65.

59 PAVOL VI. *Obrad uvedenia dospelých do kresťanského života*. Trnava : SSV, 1993, s. 13.

✧ po určitom pokroku vo viere začína intenzívnejšia príprava na prijatie sviatostí,

✧ koniec duchovnej prípravy a prijatie sviatostí uvedenia do kresťanského života.

Týmto stupňom zodpovedajú časové etapy:⁶⁰

✧ prvé obdobie je venované evanjelizácii a predkatechumenátu,

✧ druhé obdobie obsahuje katechézu s obradmi, trvá viac rokov,

✧ tretie obdobie je venované očisťovaniu a osvecovaniu a je spojené so štyridsaťdňovou pôstnou prípravou na Veľkú noc, katechumen prijme sviatosť,

✧ posledné obdobie, trvajúce počas Veľkonočného obdobia je určené na mystagógiu – užšie zjednotenie sa s veriacimi.

Tieto štyri obdobia navzájom súvisiace majú za cieľ uvedenie katechumena do kresťanského života.

OICA je určený aj pre dospelých, ktorí boli pokrstení v detstve, no nedostali katechumenátnu formáciu a pripravujú sa na birmovanie a prijatie Eucharistie. Kresťanský život týchto dospelých sa posilňuje katechetickou prípravou v spoločenstve veriacich a účasťou na liturgických obradoch.⁶¹

2.2.2 Jednotlivé stupne formácie v hnutí Svetlo-Život a prehľad diakonií

Výchovný ideál v hnutí je ukazovaný osobnými vzormi Krista Služobníka a Nepoškrvnenej Služobnice. Výchovný proces zrelého kresťana má dynamický charakter, lebo človek sa stáva zrelým, tzv. novým človekom cez celý svoj život. Formačný proces v hnutí Svetlo-Život⁶² podložený Ordo Initiationis Christianae

⁶⁰ PAVOL VI. *Obrad uvedenia dospelých do kresťanského života*. Trnava : SSV, 1993, s. 24.

⁶¹ PAVOL VI. *Obrad uvedenia dospelých do kresťanského života*. Trnava : SSV, 1993, s. 154.

⁶² Porov. BLACHNICKI, F. *Oáza nového života 1. stupňa*. HSŽ. Bratislava : LÚČ, 2008, s. 9.

Adultorum má tri etapy, porov. (OICA).⁶³

Etapu evanjelizačnú a poevanjelizačnú, do ktorej patrí preevanjelizácia, osobná evanjelizácia, evanjelizačná duchovná obnova a práca v postevanjelizačných skupinách.

Etapu – katechumenát, ktorá zahŕňa Oázu nového života 1. stupňa – duchovné cvičenia, 11 evanjeliových rozhovorov – postoázovú formáciu, program 10 krokov ku kresťanskej zrelosti, Oázu nového života 2. stupňa – duchovné cvičenia, 11 biblických kruhov ako vvedenie do Biblie – postoázovú formáciu, liturgicko-biblické kruhy ako príprava na liturgiu slova v nedeľu – postoázu, obdobie prípravy na obnovu krstnej zmluvy – pôstne obdobie, Veľkonočné trojdnie vo forme duchovnej obnovy a obnovu krstných sľubov.

Etapu - mystagógie a diakonie (služby), do ktorej patrí Oáza nového života 3. stupňa – duchovné cvičenia, 11 tém na prehĺbenie ekleziológie – postoáza, evanjeliové revízie života na tému charizma, povolanie a diakonia – formačné stretnutia, Svätodušné trojdnie zakončené udelením misie a prechod k diakonii a trvalej formácie.

Tieto tri etapy⁶⁴ až po svätodušné trojdnie zakončené udelením misie sú v hnutí Svetlo-Život základnou formáciou.⁶⁵ Po ukončení základnej formácie, ktorá trvá najkratšie tri roky, je možný vstup do niektorej z diakonií a prechod k trvalej formácii. Hnutie Svetlo-Život má v Poľsku dlhoročnú tradíciu a je skutočne podľa nižšie uvedenej schémy rozvinuté. Na Slovensku sa systém diakonií prakticky tvorí. Možnosti prechodu do diakonie⁶⁶ a permanentnej formácie⁶⁷ by mali vyzerať takto:

- ▲ Diakona jednoty
- ▲ Diakonia moderácie

63 Porov. BIELA, B. *Kościół-Wspólnota*. Katowice : Drukarnia Archidiecezjalna, 1993, s. 264.

64 Porov. DOLNÍKOVÁ, E. *Rodina a jej miesto v deuterokatechumenátnej formácii hnutia Svetlo-Život* : bakalárska práca. Košice : TFKU, 2008, s. 24-25.

65 Porov. PALUCH, M. *Zarys historii Ruchu Światło-Życie*. Lublin-Kraków : Światło-Życie, 1998, s. 155.

66 Porov. RŚŻ. *Charyzmat ruchu Światło-Życie*. Lublin : Światło-Życie, 1992, s. 80.

67 Porov. BIELA, B. *Kościół-Wspólnota*. Katowice : Drukarnia Archidiecezjalna, 1993, s. 261.

- ▲ Diakonia formácie diakonií
- ▲ Diakonia svedectva
- ▲ Diakonia slova
- ▲ Diakonia masovokomunikačných prostriedkov
- ▲ Diakonia materiálnych prostriedkov
- ▲ Diakonia oslobodenia človeka
- ▲ Diakonia milosrdenstva
- ▲ Diakonia evanjelizácie
- ▲ Diakonia rekolekčných Oáz
- ▲ Diakonia života
- ▲ Diakonia modlitby
- ▲ Diakonia deuterokatechumenátu
- ▲ Diakonia liturgie
- ▲ Diakonia miestneho spoločenstva

System formácie je charizma, ktorou hnutie Svetlo-Život môže slúžiť miestnym Cirkvám.⁶⁸

Záver

V dnešnej dobe je veľmi dôležité správne pristupovať k tajomstvu viery a Cirkvi. Mať v srdci živého Krista je darom Cirkvi cez Eucharistiu. Aby bol tento dar čo najsprávnejšie obsiahnutý nám Cirkev ponúka široké pole materiálov, skutočností a dokumentov.

Liturgia je centrom duchovného života každého kresťana. Z nej možno čerpať posilu na radosti i ťažkosti života. Ako je to vidieť aj v tomto príspevku, hnutie Svetlo - Život je darom s hlbokou studnicou pokladov.

ThLic. Ing. Mgr. Danka Kurimská
 Katolícka univerzita v Ružomberku
 Teologická fakulta v Košiciach
 Hlavná 89, 041 21 Košice
 danka.kurimska@gmail.com

68 Porov. RŚŻ. *Charyzmat ruchu Światło-Życie*. Lublin : Światło-Życie, 1992, s. 73.

AKÁ JE PRAVÁ TVÁR RELIGIOZITY NA SLOVENSKU?

WHAT IS THE TRUE FACE OF RELIGIOUSNESS IN SLOVAKIA?

Pavol Seman

Abstrakt: Príspevok je zameraný na analýzu súčasného stavu dnešnej spoločnosti a jej praktizovanie náboženstva. Príspevok reflektuje získané poznatky, ktoré vzišli z predmetného výskumu. Dôležitú úlohu tu zohráva nová religiozita, ktorej spoločným menovateľom je náboženstvo bez Cirkvi, bez kresťanských zásad, alebo vôbec bez uznávania Boha. Dôsledkom konzumného prístupu k náboženstvu je často krát synkretizmus a zmiešavanie takých náuk, ktoré si často odporujú v svojich základoch.

Kľúčové slová: Boh. Cirkev. Človek. Náboženstvo. Spoločnosť.

Abstract: The article is focused on the analysis of current state of contemporary society and its religious practices. The article reflects acquired findings that are result of the objective research. New religiousness plays a crucial role here, its common factor is religion without the Church, without christian principles, or without accepting God. The result of consumer approach of religion is often syncretism and conversion of such isms that oppose to each other in basic roots.

Keywords: God, Church, Human, Religion, Society

Duchovná scéna sa po rozpade komunistického bloku naplno prejavila aj na Slovensku. Príčinou toho je najmä aktívne a organizované pôsobenie mnohých deštruktívnych zoskupení, siekt a novodobých kvázi náboženstiev a rozličných smerov s ezoterickým zameraním.¹ Ich jednosmerné pôsobenie vytvára u mladých a hľadajúcich ľudí silný pocit závislosti oberajúci ich o vlastnú identitu a kreativitu. Toto všetko značne deformuje ich pozitívny vzťah k Cirkvi, ku spoločnosti a v duchovnej rovine privádza ku stagnácii a zmätkom. Neprirodzená

¹ Porov. MATULÍK, J. a kol. *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku*. Trnava : Dobrá kniha, 2008, s. 225.

premena osobnosti často so sebou prináša mnohé nežiaduce psychické a sociálne príznaky nielen na jednotlivcovi, ale aj na celej spoločnosti.²

Na Slovensku sa podľa štatistik z roku 1998, ktoré uskutočnila Slovenská akadémia vied, 27% populácie nehlási k žiadnemu náboženstvu a vyše 40% nechodí do kostola ani občas.³ Ako dopadnú štatistické údaje z nasledujúceho obdobia?

Bývalý režim, ktorý prenasledoval veriacich, spôsobil, že mnohí veriaci sa pod ťažkým nátlakom, aj keď možno nedošlo k celkovému odpadnutiu od viery v Ježiša Krista, postupne obmedzili na praktizovanie viery a základné náboženské úkony, poprípade sa ich náboženský život zredukoval na prijatie iniciačných sviatostí. S príchodom náboženskej slobody sa nové generácie stretli s povrchnou formálnosťou kresťanského života, ktorá je pre nich málo prítiažlivá.⁴ Dôležitú úlohu tu zohráva nová religiozita, ktorej spoločným menovateľom je náboženstvo bez Cirkvi, bez kresťanských zásad, alebo vôbec bez uznávania Boha.⁵ „Človek zrodenný z reformácie už nepotrebuje Cirkev, pretože do vzťahu s Bohom vstupuje priamo. Nepotrebuje už morálne normy, lebo poslúcha len svoje vlastné svedomie.“⁶ Ale aj to musí veriaci človek chápať a rešpektovať, že je to prejavom Božieho rozhodnutia, že dal človeku slobodu, v ktorej sa môže človek rozhodnúť dokonca až k samotnému popretiu Boha.⁷ „V súčasnej okultno - špiritisticko - ezoterickej vlne ide zjavne o pokus triezveho človeka vytvoriť si vlastnú sekulárnu religiozitu, ktorá ho zbaví zodpovednosti za jestvujúce biedy, ťažkosti, konflikty a nespravodlivosti.“⁸ Všetky tieto popísané skutočnosti, majú za následok, že ľudia vôbec, alebo len málo rozumejú svojej viere, čo sa zase odráža v tom, že štatistické ukazovatele síce vyzerajú optimisticky, ale praktizovanie viery v živote človeka dnešnej doby má klesajúcu tendenciu s katastrofálnymi

² Porov. PaEPKC 2001-2006, s. 78.

³ Porov. PaEPKC 2001-2006, s. 76.

⁴ Porov. PPKC 2007-2013, s. 11.

⁵ Porov. PPKC 2007-2013, s. 12; porov. ŠMIDRIAK, O. *Mladé spoločnosti mládeže a ich antropologický, pastoračný a spirituálny rozmer*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2008, s. 15

⁶ Porov. SCHOOYANS, M. *Evanjelium: Ako čeliť svetu v rozvrate*. Bratislava : Inštitút Leva XIII. 2010, s. 82.

⁷ Porov. FRANKL, V. E. *Neuvedomený Boh. Psychoterapia a náboženstvo*. Bratislava : LÚČ, 2005, s. 48.

⁸ MATULÍK, J. a kol. *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku*, s. 225.

prejavmi pre život (porov. *KKC* 1656).⁹ Náboženská nevedomosť a nezáujem o náboženstvo je u detí a mládeže alarmujúca.¹⁰ Dôsledkom konzumného prístupu k náboženstvu je často krát synkretizmus a zmiešavanie takých náuk, ktoré si často odporujú v svojich základoch.¹¹

Následkom industrializácie a urbanizácie vzniká pre mladú generáciu trend, ktorý z nich vykoreňuje tradíciu a hodnoty, ktoré kultúra sprostredkuje. Priemyselná spoločnosť stojí na konzumnom štýle života, preto sa vytvárajú potreby, aby sa mohli následne uspokojovať. Zatiaľ čo najľudskejšia zo všetkých ľudských potrieb, potreba zmyslu života zostáva nezodpovedaná a nenaplnená. Následkom čoho nastupuje neurotický syndróm dnešnej spoločnosti, zložený z triády „závislosť, agresivita a depresia“.¹²

Oprávnene vyvstáva otázka, či zlyhalo kresťanstvo, ktoré nevie ponúknuť človeku dostatočné vysvetlenie a tým pádom aj šťastie? Odpoveďou je, že sklamal človek, ktorý neprijal kresťanstvo celé a evanjelium nepretransformoval do svojho života, ako svoje pravidlo.¹³ Čakajú teda toto náboženstvo nové výzvy do budúcnosti?¹⁴ „Cirkev dnes zažíva stále rastúcu polarizáciu a neschopnosť zmieriť protichodné smery a skupiny. Sama spoločnosť sa stále viac rozpadá. Skupinové záujmy, egoizmus, šírenie obrazu nepriateľa, predsudky to všetko štiepi dnešnú spoločnosť, ba dokonca celý svet.“¹⁵

Konzumný spôsob života podnecovaný médiami a módou, prispieva k fenoménu, že sa stráca pre dnešného človeka jednota a totožnosť medzi znakom a obsahom, ktorý má metafyzický charakter. Krstia sa knihy, CD nosiče a pritom znak liatia vody v jednote s obsahom slov je obsahom sviatostného chápania krstu, ako iniciačnej kresťanskej sviatosti.¹⁶ Iným príkladom je nosenie kríža na prsiach, ako módného doplnku, bez toho, aby sa tým rozumela a preukazovala úcta symbolu, vďaka ktorému bolo dovŕšené vykúpenie ľudstva.¹⁷

⁹ Porov. PPKC 2007-2013, s. 13, porov. PAWLOWSKY, P. *Křesťanství v proměnách dvou tisíciletí*, Praha : Vyšehrad, 1996, s. 108.

¹⁰ Porov. PPKC 2001-2006, s. 6.

¹¹ Porov. VOJTÍŠEK, Z. *Netradičné náboženství u nás*. Praha : Dingir, 1998, s. 87.

¹² Porov. FRANKL, V. E. *Neuvedomený Boh. Psychoterapia a náboženstvo*, s. 92.

¹³ Porov. DACÍK, R. M. *Prameny duchovního života*. Olomouc : Krystal, 1947, s. 5.

¹⁴ Porov. PAWLOWSKY, P. *Křesťanství v proměnách dvou tisíciletí*, s. 107.

¹⁵ Porov. GRŮN, A. *Svatý Benedikt z Nursie*, Praha : Vyšehrad, 2004, s. 84.

¹⁶ Porov. STOLÁRIK, S. *Filozofia náboženstva*. Košice : VIENALA, 2002, s. 6.

¹⁷ Porov. KŁOCZOWSKI, J.A. *Między samotnością w wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*. Tarnów: Biblos, 1994, s. 123-126.

„Otvoria sa vám oči a vy budete ako Boh, budete poznať dobro a zlo (Gn 3,5).“ Lákavá ozvena satanových slov z úvodných slov knihy Genezis, je aktuálnou stále.¹⁸ Ale „len čo sa človek začne vzdáť od Boha, vždy nakoniec zažije veľké sklamanie, ktoré je sprevádzané strachom.“¹⁹

Popieranie existencie Boha treba zaradiť medzi najväčšie javy dnešnej doby a treba ich podrobiť dôkladnej analýze (porov. GS 19). Veď viera, „ktorá vyrástla z prepojenia Atén, Jeruzalema a Ríma, takmer dve tisíc rokov niesla európsku civilizáciu. Postmoderná európska elitná kultúra túto vieru odmieta.“²⁰ Zdá sa, že „dnešná cirkev stratila duchovnú kompetenciu. Pre mnohých už nie je miestom, kde hľadajú Boha, kde je možné zakúsiť Boha. Všetka pozornosť sa obracia na otázky ako sú potraty, cirkevné štruktúry, celibát, pápežstvo, kňazstvo a iné. (...) Preto je potrebné obnoviť otázky o Bohu a dať ľuďom to, po čom túžia: po Bohu.“²¹

„Súčasná kultúra je poznačená neustálym šírením sa náboženskej ľahostajnosti a mnohí naši súčasníci vôbec nechápu, alebo výslovne odmietajú (...) dôverné životné spojenie s Bohom (VDpK 22)“. U dnešného človeka sa hlboko zakorenila vedecká a experimentálna racionálnosť (porov. VDpK 20) a tak sa právom natíska človeku otázka, či môžu „hodnoty ako egoizmus, sebecko a konzumizmus produkovať solidaritu, harmóniu alebo spoluprácu?“²² „Prostredie relativizmu znamená veľké ohrozenie. Ohrozuje človeka spochybňovanie zásad a právd, na ktorých sa zakladá ľudská dôstojnosť a rozvoj.“²³ Na nebezpečenstvo relativizmu, ktorý je ústredným problémom viery a teológie, upozorňoval pápež Benedikt XVI. už v dobe, keď bol ešte kardinálom.²⁴ „Kto by dnes nevidel dnešný svet, v ktorom kresťana ohrozuje anonymná atmosféra a viera je predstavovaná ako čosi smiešne a nezmyselné?

¹⁸ Porov. PAPIK, M. *Slovo*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2001, s.16.

¹⁹ JÁN PAVOL II. *Hľadanie nádeje*. Bratislava : Karmelitánske nakladateľstvo, 2009, s. 96.

²⁰ MATULÍK, J. a kol. *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku*, s. 121-122.

²¹ Porov. GRŮN, A. *Svätý Benedikt z Nursie*, s. 101.

²² MATULÍK, J. a kol. *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku*, s. 225.

²³ JÁN PAVOL II. *Hľadanie nádeje*, s. 33.

²⁴ Porov. SCHOOYANS, M. *Evanjelium: Ako čeliť svetu v rozvrate*, s. 39.

A kto by dnes nevidel, že po celom svete dochádza k otrave duchovnej klímy, ktorá ohrozuje ľudstvo v jeho dôstojnosti, ba v jeho vlastnej existencii?“²⁵

Úpadok významu kresťanských cirkví za posledné roky sa dá zhrnúť slovom sekularizácia.²⁶ Pod sekularizmom sa rozumie také poňatie sveta, podľa ktorého sa tento svet riadi istou autonómiou, vyvinul sa sám od seba, takže Boží stvoriteľský čin sa potiera. Zdôrazňuje sa viac veľkosť človeka a Božie pôsobenie sa stáva akoby zbytočným, ba dokonca akoby aj prekážal, čo má veľmi blízko k popieraniu samotného Boha. Nové formy ateistického sekularizmu sa prejavujú ako svetácky nezávislý spôsob života, zameraný na konzum a pôžitkárstvo, ktoré sa vyhlasuje za najvyššie dobro, túžba po moci a vláde vedie u človeka k vnútornému napätiu. Cez to duša človeka pociťuje akúsi prázdnotu a stále je cítiť volanie človeka po akomsi novom zrození sa pre večnosť (porov. EN 56).

Nebezpečenstvá súčasnej konzumnej spirituality spočívajú v oslave individuality, kde primárnou autoritou je vlastná skúsenosť človeka, oddeľovanie súkromných mystických zážitkov od verejnej oblasti racionality, inštitúcie a v prejavoch gnosticizmu, kde exaltovanosť vlastnej skúsenosti je postačujúca pre spásu.²⁷

Cirkev pri ohlasovaní evanjelia vie veľmi dobre, že blahobyť a rozvoj nestačia na príchod Božieho kráľovstva (porov. EN 35). Týmto výrazom, ktorý je v Novom zákone uvádzaný viac ako stokrát, sa označuje vládnutie Ježiša Krista v ľudských srdciach.²⁸ Úsilie po majetku, snaha nadobudnúť zisk za každú cenu v našej spoločnosti ide ako sprievodný jav toho, že sa nepozera na osobu toho druhého.²⁹ „Zdá sa, že skutky a postoje v rozpore s Božou vôľou a s dobrom blížneho i štruktúry, ku ktorým nabádajú, sú dnes predovšetkým dve: na jednej strane je to výlučný zhon po zisku a na strane druhej smäd po moci s úmyslom vnucovať ostatným vlastnú vôľu. K tomuto postoju možno pridať ešte výraz „za každú cenu“ (SRS 36). „Ľudský pokrok – veľké to dobro pre človeka – prináša so sebou aj veľké pokušenie. Lebo keď je narušená stupnica hodnôt a zlo pomiešané

²⁵ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježiš Nazaretský*. Trnava : Dobrá kniha, 2007, s. 191.

²⁶ Porov. PAWLOWSKY, P. *Křesťanství v proměnách dvou tisíciletí*, s. 107.

²⁷ Porov. STRÍŽENEC, M. *Novšie psychologické pohľady na religiozitu a spiritualitu*. Bratislava : Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2007, s.

²⁸ Porov. BROWN, R. E. *Ježiš v pohľadu Nového zákona*. Praha : Vyšehrad, 1998, s. 82.

²⁹ Porov. SCHUBERT, K. *Ježiš ve světle tradiční židovské literatury*. Praha : Vyšehrad, 2003, s. 93.

s dobrom, jednotlivci a skupiny hľadajú len na svoje záujmy a nie na záujmy iných. A tak svet prestáva byť miestom pravého bratstva, zatiaľ čo moc človeka vzrástla natoľko, že už hrozí zničením samému ľudskému pokoleniu. Lebo celé ľudské dejiny preniká tvrdý boj proti mocnostiam temnosti, ktorý sa začal hneď od počiatku sveta a potrvá – ako hovorí Pán (porov. *Mt* 24,13; 13, 24-30 a 36-43) – až do posledného dňa. Zapojený do tohto zápasu, človek sa musí ustavične boriť, aby vytrval v dobrom a iba za cenu veľkých námah je schopný dosiahnuť pomocou milosti Božej svoju vnútornú ucelenosť (*GS* 37).“

„Je tu ešte problém zbožstvenia hmoty. (...) Terajšia mentalita, pod vplyvom kresťanstva, odstúpila od zbožstvovania živlov, no filozoficky materializmus, aj ten mimo filozofický, usmerňuje ľudskú myseľ na absolutizáciu hmoty, aby ju uznala za čosi absolútne“ (porov. *KKC* 2289).³⁰ Následne sa vynára aktuálna výzva Jána Pavla II.: „Zoči-voči šíriacemu sa materializmu a ľahostajnosti, ktorá je jeho následkom, musíme dať prednosť Kristovi. Prvenstvo patrí Božiemu zákonu a Božej múdrosti.“³¹ Pravda, ktorú ponúka Ježiš Kristus vo svojom slove je pravda o poznaní seba, sveta, pravda o svedomí, pravda vedy i pravda viery. Pravda sa nesmie nikdy skrývať pred ľuďmi (porov. *Mt* 5,14-15). To je „najstrašnejšia krivda, aká sa deje človeku, keď sa mu odopiera právo na pravdu. Toto odopieranie má rôzne formy v našom zložitom a diferencovanom svete. Určite k jednej z jeho podôb patrí všetko to, čo súvisí s preparovaním pravdy, hoci len podávaním jedných a zamlčováním iných informácií, alebo s celým tým kultom senzácií, ktorému tak často slúžia disponenti rôznych spoločensko-komunikatívnych prostriedkov.“³²

Kristus vo svojom poslanstve už pred mnohými rokmi ponúkol človeku hodnoty, ktoré sa v ľudstve stále nedoceňujú.³³ Ježiš človeku nechce sprostredkovať nejaké abstraktné poznatky, ktoré by sa nedotýkali jeho najvnútornejších a najpodstatnejších vecí. Ale chce, aby sa cez všedné veci človek prepracoval k Božskému svetlu, ktoré ho privedie k poznaniu a správne nasmerovaniu.³⁴

³⁰ WOJTYLA, K. *Známie, ktorému budú odporovať*. Rím : SÚSCM, 1987, s. 27-28.

³¹ JÁN PAVOL II. *Hľadanie nádeje*, s. 15.

³² WOJTYLA, K. *Známie, ktorému budú odporovať*, s. 165.

³³ BOUBLÍK, V. *Setkání s Ježíšem*. Rím : Křesťanská akademie, 1970, s. 7.

³⁴ Porov. RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježiš Nazaretský*, s. 208-209.

„Človek si právom myslí, že prevyšuje vesmír svojím umom, ktorým je účastný svetla Božieho rozumu. Neúnavným uplatňovaním svojho tvorivého ducha nepochybne prekročil v priebehu vekov v empirických vedách, v technike a slobodných umeniach. (...) Naša doba potrebuje túto múdrosť viac než predchádzajúce veky, aby sa všetky nové objavy človeka stali ľudskejšími (GS 15).“ Pretože „svet sa rúti nie k zľudšteniu, naopak, k znel'udšteniu sveta.“³⁵

Človek si je vedomý neustálych zmien v spoločnosti, nenachádza pokoj, vyrovnanosť, kľud hoci po ňom veľmi túži.³⁶ Vyjadrené slovami Woodyho Allena: „Život je krutý, brutálny, tragický a v neposlednom rade veľmi namáhavý. To preto z neho chceme neustále utiecť.“³⁷ Ľudia v tomto živote hľadajú s veľkou námahou kľud a bezpečie, ale pre zlé vášne ho nenachádzajú. Hľadajú pokoj vo veciach nestálych a pretože tie časom zanikajú, zmietajú ľudí obavou a bolesťou a prekážajú im nájsť svoj pokoj.³⁸ Ak človek chce nájsť pokoj a kľud v bohatstve, stane sa skôr pyšným ako zabezpečeným peniazmi.³⁹ Zo skúsenosti sa vie, že nie raz bohatstvo priviedlo človeka namiesto pokoja k úplnej záhube. A keby bohatstvo doprevádzalo človeka aj celý život, nakoniec ho človek opustí sám. Sväté Písmo hovorí o ľudskom živote: „Lebo každé telo je ako tráva a všetka jeho sláva ako kvet trávy. Tráva uschne, kvet odpadne, ale Pánovo slovo trvá naveky. A to je to slovo, ktoré sa vám zvestovalo (1 Pet 1, 24-25)“, preto ten, kto túži po pravom pokoji a pravom šťastí, musí odpútať svoju pozornosť od pozemských vecí a vložiť svoju nádej do slov Ježiša Krista, aby sa pripútal k tomu, čo je večné, aby tak s ním dosiahol večnosť.⁴⁰ Blaženosť akú sľúbil Boh človeku za dobrý a spravodlivý život, si človek nevie ani predstaviť, ani ju opísať, ani pomenovať a ani vymyslieť.⁴¹

Dnešný človek sa má dobre, ba možno povedať veľmi dobre. Každodenný luxus sa stal samozrejmosťou. Blahobyť je cieľom života. Pracuje sa stále viac,

³⁵ PLEŠKOVÁ, E. *Teória katechetickkej metodiky*. Žilina : Rosa, 1990, s. 191.

³⁶ Porov. PLEŠKOVÁ, E. *Teória katechetickkej metodiky*, s. 191.

³⁷ SPÁČILOVÁ, T. Život je krutý a brutálny. Lepší nebude, nikdy a nikde. In *iDnes.cz*. [online]. 2011, roč. 12, č. 7 [cit. 2011-07-21]. Dostupné na internete: <http://kultura.idnes.cz/woody-allen-zivot-je-kruty-a-brutalni-lepsi-nebude-nikdy-a-nikde-pw2-/filmvideo.aspx?c=a110613_134116_filmvideo_jaz>.

³⁸ Porov. BOUBLÍK, V. *Setkání s Ježíšem*, s. 6.

³⁹ Porov. CLIMACO, G. *La scala*. Magnano : Edizioni qiqajon Comunita di bosc, 2005, s. 281-285.

⁴⁰ Porov. AUGUSTÍN, A. *Katechetické spisy*. Praha : Krystal OP, 2005, s. 37.

⁴¹ Porov. AUGUSTÍN, A. *Katechetické spisy*, s. 40.

ale stále menej si človek vie zodpovedať prečo. Rodič svojim deťom poskytuje všetko a oni sa odvd'áčujú unudeným egoizmom a pocitmi bezperspektívnosti, nedostatkom ideálov alebo radikálnymi pravicovými či ľavicovými heslami. Západná spoločnosť v pokroku dosiahla mnoho, ale stratila zmysel svojho snaženia. S týmto vedľajším účinkom modernizácie sotva kto počítal.⁴² „Pre človeka už neexistuje pravda, na ktorú by sa mohol pri svojom hľadaní šťastia obrátiť. Stavia sa do pozície absolútneho pána nad sebou samým a svojím životom, nad svojou smrťou, smrťou svojich najbližších a okolitého sveta.“⁴³ Čím sa spreneveril poslaniu správcu, ktoré mu určil sám Stvoriteľ.

Hlásané Božie slovo musí byť slovom pravdy. Tej pravdy, ktorú ak človek spozná, oslobodzuje a prináša pokoj a radosť do jeho srdca (porov. *Jn* 8, 32).⁴⁴ To nakoniec aj človek očakáva, od hlásania o radostnej zvesti: pravdu o Bohu, pravdu o človekovi, pravdu o svete (porov. *EN* 78) a vyslovovať poučenie o tom, v čom má Boh zaľúbenie a tak viesť ľudí k životu a nesmrteľnosti. Božia múdrosť sa neuspokojuje len s tým, že ponúka svoje dary tým, ktorí k nej prichádzajú. Ježiš chodí po uliciach, hľadá ľudí a volá ich po mene a pozýva k obráteniu. To, čo Ježiš ponúka je pravda a zdroj večného života. Niektorí ho odmietajú ku vlastnej škode.⁴⁵ A cez to, že vedia, že sa Kristus narodil, sami žijú, akoby ho ani nebolo.⁴⁶

Dnešnému človeku nestačí podávať len „rozumnú“ teológiu a kŕmiť ich výkladmi najnovších teológov. Ľudia netúžia po názoroch a poučkách, ale po skúsenostiach. Ľudia chcú Boha zažiť. Túžia po mystagógii, uvedení do Božieho tajomstva. Chcú mať účasť na tom, keď sa druhí stretávajú a zažívajú Boha.⁴⁷

Dnešná situácia je zložitá. Po dôkladnej analýze súčasného stavu nie je namieste len nariekanie a negativistické chápanie doby, čo by mohlo oslabovať zodpovedné ohlasovanie viery, ale triezvy postoj k realite.⁴⁸ „Ruka v ruke s tým

⁴² Porov. WIDL, M. *Křesťanství a esoterika*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997, s.6.

⁴³ Porov. SCHOONYANS, M. *Evanjelium: Ako čeliť svetu v rozvrate*, s. 136.

⁴⁴ Porov. BENEDIKT XVI. Viera je ustavične prítomná pravda. In *Katolícke noviny*. 2010, roč. 125, č. 45. s. 7.

⁴⁵ Porov. GRŮN, A. *Svatý Benedikt z Nursie*, s. 245.

⁴⁶ Porov. BOUBLÍK, V. *Setkání s Ježíšem*, s. 15 .

⁴⁷ Porov. GRŮN, A. *Svatý Benedikt z Nursie*, s. 101.

⁴⁸ Porov. VRABLEC, J. – FABIAN, A. *Homiletika I. –II. Základná a materiálna*. Trnava : SSV, 2001, s. 351.

ide aj požiadavka prispôbiť myšlienky, hodnoty, jazyk, pedagogické a duchovné prístupy potrebám súčasnej spoločnosti, ktorá je oveľa zložitejšia ako kedysi a vyžaduje si aktuálnu disponovanosť vrátane interdisciplinárnych štúdií.⁴⁹

„Cirkev dôsledne stavia do centra Ježiša Krista, keďže On je najdokonalejším interpretom a uzdravovateľom ľudského života. On je cestou ľudskej existencie. To znamená, že On je najlepším modelom toho, čo znamená byť človekom.“⁵⁰ „On sám dokázal ľudstvu najhlbšiu pravdu o Bohu a zároveň o človekovi tým, že zjavil Otca bohatého na milosrdenstvo.“⁵¹

Ježiš spečatil krížom a krvou svedectvo pravde. Toto dedičstvo zanechal Cirkvi. Dedičstvo spásonosnej pravdy je náročným dedičstvom. Keď ho plní Cirkev, jej učitelia a pastieri musia sa stať „znamením, ktorému budú odporovať“.⁵²

Náboženský subjektivismus sa odráža v intelektuálnom iracionalizme, ktorý sa u dnešného človeka prejavuje v prílišnej dôverčivosti a poverčivosti v rôzne formy veštenia a jasnovidectva. Tak možno povedať, že čím je menej kňazov, tým viac pribúda rozličných mágov a jasnovidcov, ktorí ponúkajú človeku riešenia na všetko. Tak sa človek dostáva do vnútorného zápasu, kde človek bez osobných princípov je vydaný napospas móde v myslení. Človek je vystavený pohanskému prostrediu, strieda bohov a idoly a nevie nájsť správne nasmerovanie.⁵³ Nežiaducim fenoménom je aj to, že kým v minulosti a samých začiatkoch sa kresťanstvo vyhŕňovalo voči pohanom, dnes sa tieto rozdiely stierajú a kresťania žijú s pohanmi, akoby sa zdalo, že pre nich ani žiaden Boh neexistuje a do popredia sa posúva všemožná osobná autonómia. Apatia zo záporného stanoviska človeka voči viere smeruje k tomu, že človek už všetko skúsil a svoj život si vie sám najlepšie zariadiť a preto odmieta existenciu Absolútna. Evanjelizácia musí zohľadniť tieto súčasné trendy a vstúpiť do novej formy dialógu s týmito ľuďmi (porov. EN 56).

⁴⁹ Porov. MOTTO, F. *Výchovný systém Jána Bosca*. Bratislava : DON BOSCO, 2005, s. 12.

⁵⁰ FOGASSY, J. *Rodinná katechéza*. Bratislava : Komisia pre katechizáciu a školstvo KBS, 2010, s. 278.

⁵¹ JÁN PAVOL II. *Hľadanie nádeje*, s. 10.

⁵² WOJTYLA, K. *Znamenie, ktorému budú odporovať*, s. 169.

⁵³ Porov. GÓMEZ, M. G. a kol. *Polyteizmus a modloslužba pohanstva dnešného západného sveta*. Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2002, s.130-136.

Zjednocujúca sa Európa, napriek svojim kresťanským koreňom sa stále viac vzdialuje od svojich ideálov a nechýbajú čoraz viac sa množiace prejavy otvoreného prejavu proti všetkému čo je kresťanské, alebo vôbec náboženské.⁵⁴ Najhoršia je zvrátenosť morálneho svedomia na úrovni jednotlivcov, ako aj na úrovni spoločnosti. Keď sa zlo vyhlási za dobro a je tak aj subjektívne vnímané, keď sa sterilizácia, potrat, smrť prezentujú ako dobro, alebo ako právo a sú aj tak vnímané, svedčí to len o tom, že najhlavnejšie morálne zásady sa otriasajú v samých základoch. „Najhoršie sú situácie nejasné, keď ľudia už nevidia hranice medzi dobrým a zlým a vzniká zmätok.“⁵⁵ Tak možno hovoriť o tom, že spoločnosť je prenasledovaná a posadnutá „kultúrou smrti“. Mentalita človeka, ktorý na uvedený trend reaguje pudom sebazáchovy, vedie k tomu, že ľudia majú strach zo smrti a snažia sa pred ňou materiálne zabezpečiť. V druhých sa vidí súper a potenciálny alebo skutočný nepriateľ. Skôr, ako by sa so svojim majetkom podelili, tak ho hromadia, chránia a chorobne obraňujú, v snahe zabezpečiť si budúcnosť. Zabúda sa pritom na to, že nie človek je pánom svojho života, ale ten od ktorého im je daný, teda od Boha.⁵⁶ Formy týchto snáh a tendencií je rôzna, a rôzny je aj ich stupeň. Vybudovali sa základy tohto nového sveta, ktorý má byť programovo akýmsi svetom bez Boha. Ak sa človek neprebudí a nebude hľadať v sebe spojenie s Kristom, ktoré je cez krst vpísané do každého človeka, nestane sa tento nový svet, ľudskejším a nebude mať ani pravý zmysel.⁵⁷ Ak ľudstvo nebude rátať s Božím zákonom a nepripustí, že jeho prikázania sú oprávnené a že ich zachovávanie človeka chráni a prináša mu už tu na zemi radosť a pokoj, nikdy nenájde správne smerovanie.⁵⁸

Tak, kým podaktorí výslovne popierajú Boha, iní sa zas nazdávajú, že človek nevie o ňom nič povedať. Niektorí stavajú otázku o Bohu takým spôsobom, akoby vôbec nemala zmysel. Niektoré vedecké poznatky povyšujú alebo absolutizujú a niektoré nepripúšťajú žiadnu absolútnu pravdu. Niektorí vyzdvihujú tak úlohu a osobu človeka, že viera v Boha sa úplne potláča a nechápu, prečo by sa mali zapodievať náboženstvom. „Od 19. storočia sa ujalo a rozšírilo presvedčenie, že

⁵⁴ Porov. PPKC 2007-2013, s. 9. Porov. JÁN PAVOL II. *Hľadanie nádeje*, s. 87, Porov. DACÍK, R. M. *Prameny duchovného života*, s. 5.

⁵⁵ WOJTYLA, K. *Znamenie, ktorému budú odporovať*, s. 71.

⁵⁶ Porov. SCHOOYANS, M. *Evanjelium: Ako čeliť svetu v rozvrate*, s. 113-114.

⁵⁷ Porov. WOJTYLA, K. *Znamenie, ktorému budú odporovať*, s. 180-181.

⁵⁸ Porov. JÁN PAVOL II. *Hľadanie nádeje*, s. 70.

Boh je protivníkom človeka a nepriateľom jeho slobody.⁵⁹ Za vznik tohto ateizmu môžu mať nemalý podiel aj veriaci, pretože zanedbávajú výchovu svojich detí vo viere, majú pomýlený výklad učenia, ale aj pre nedostatky ich náboženského, mravného a spoločenského života, čím sa dá povedať, že skôr zaháľajú, než odhaľujú pravú tvár Boha (porov. *GS* 19).⁶⁰ Takéto tendencie možno pozorovať aj u mnohých katolíkov, ktorí si subjektívne vyberajú iba niektoré pravdy z magistéria Cirkvi, dôsledkom čoho je popieranie alebo relativizovanie zákonnej autority Cirkvi.⁶¹

Ľudia rozličných kultúr a v rozličných dobách sa snažili stále nájsť raj na zemi. V novodobej podobe sa to často krát označuje ako kvalita života, kde ľudia žijú medzi mlynskými kameňmi, ktoré ich tlačia z jednej strany k úspechu a na druhej strane ich zomiera bezradnosť a tak v ľuďoch rastie túžba po moci nad životom.⁶² Pod pojmom kvalita života sa donedávna rozumelo to, čo človek potrebuje k tomu, aby mohol slušne žiť: potrava, šatstvo, spôsob bývania, zdravie, vzdelanie a podobne. V súčasnosti sa obsahový význam posúva.⁶³ Kvalita života odkazuje na subjektívne kritéria, na základe ktorých sa posúdi, či nejaký život stojí za to, aby sa žil, alebo nie. Z toho vyplýva, že ťažko postihnutí ľudia, ľudia chorí na rakovinu, AIDS, maláriu, mongoloidné deti, nespočítateľný zástup chudobných, sú vystavení tomu, že sa im povie, že ich život nestojí za to, aby ho žili. Ďalej, že sú nákladní pre spoločnosť, pre ostatných predstavujú neznesiteľnú emocionálnu a ekonomickú záťaž a tak môžu očakávať od spoločnosti len opovrhnutie, ktoré sa končí smrťou, ktorá zodpovedá ich kvalite života. Jednoducho povedané, kvalita života sa meria ekonomickým a spoločenským prínosom.⁶⁴

„A vždy sa opakuje to isté. Skúsenosť veľkého stretnutia a zásadné nájdenie Boha a seba a prostredníctvom toho aj zmyslu života a cesty.“⁶⁵ Ducha pravdy svet nemôže prijať, lebo ho nevidí, pretože ho nepozná (porov. *Jn* 14, 17), alebo nechce spoznať?

⁵⁹ Porov. BENEDIKT XVI. Viera je ustavične prítomná pravda. In *Katolícke noviny*. s. 6.

⁶⁰ Porov. VRABLEC, J. – FABIAN, A. *Homiletika I. –II. Základná a materiálna*, s. 352-361.

⁶¹ Porov. PEKARČÍK, M. Magistérium Cirkvi In *Nové Horizonty*, 2010, roč. IV, č. 4, s. 188.

⁶² Porov. WIDL, M. *Křesťanství a esoterika*, s.95.

⁶³ Porov. STRIEŽENEC, S. *Úvod do sociálnej práce*. Trnava : Tripssoft, 2001, s. 16.

⁶⁴ Porov. SCHOONYANS, M. *Evanjelium: Ako čeliť svetu v rozvrate*, s. 104-105.

⁶⁵ WOJTYLA, K. *Znamenie, ktorému budú odpovedať*, s. 18.

Ludský pokrok a spoločenské komunikačné prostriedky spôsobujú, že bludné mienky a omyly kolujú medzi ľuďmi rýchlejšie a zo dňa na deň väčšmi ovplyvňujú veriacich, najmä mladých, ktorí pre nedostatok základných vedomostí ľahko podliehajú vážnym krízam a často prijímajú spôsoby myslenia a konania, ktoré sa protivia kresťanskému náboženstvu (porov. VKD 5). Pri týchto masovokomunikačných prostriedkoch si „stačí všimnúť to, o čom mlčia, aj to o čom hovoria najhlasnejšie.“⁶⁶ Mnohí pokladajú Boha za menej prítomného, menej potrebného. Tak sa odvracia pozornosť človeka od toho, čo je náboženské k vedeckému, technickému, priemyselnému pokroku a v mestskej civilizácii a nielen v nej, vzniká náboženská kríza (porov. VKD 5).

Zabúda sa na to, že „bez Boha a bez vzťahu s Ním, človek nemôže byť ani úplne šťastný, ani úplne slobodný.“⁶⁷ Pretože chcieť „byť slobodný od lásky, od Boha, znamená peklo.“⁶⁸ Proroci ohlasovali pravidla pre život a vôľu Boha a jedine Ježiš, ktorý je pravý Boh, ktorý zostúpil od Boha, môže dať človeku Boží život.⁶⁹ A jedine Ježišove posolstvo je jediným možným variantom pre budúcnosť celého sveta.⁷⁰

Trend súčasnej civilizácie je konzumný spôsob života a nie predkladanie človeku transcendentných cieľov. Z týchto pozícií sa mu potom stavajú na odpor a neznášajú pravdu hlásanú v jeho mene (porov. Sk 4,10.12.18). Tento odpor voči Kristovi, ktorý ide ruka v ruke s odvolávaním sa na neho - a robia to aj tí, ktorí sa nazývajú jeho učeníkmi - je osobitným znamením dnešných čias. Ide o formu priameho odporu voči Kristovi. Zavrhovanie Evanjelia, popieranie pravdy o Bohu, človeku a svete, ktorú ono hlása. Táto forma odporu voči Kristovi sa často prejavuje povrchným prijímaním náboženstva, kresťanstva, Cirkvi, s povrchným prijímaním Krista, ako prvku kultúry, morálky a nakoniec aj samotnej výchovy.⁷¹

V súčasnej spoločnosti ide o tendenciu nahradiť vyučovanie katolíckeho náboženstva na školách religionistikou alebo multikonfesionálnou etikou alebo kultúrou. Čo v skutočnosti vedie k jeho úplnej likvidácii. Kongregácia pre

⁶⁶ WOJTYLA, K. *Znamenie, ktorému budú odporovať*, s. 261.

⁶⁷ FOGASSY, J. *Rodinná katechéza*, s. 37.

⁶⁸ KREEFT, P. *Tri filozofie života*. Bratislava : Redemptoristi – Slovo medzi nami, 2009, s. 123.

⁶⁹ Porov. BROWN, R. E. *Ježiš v pohľadu Nového zákona*, s. 249.

⁷⁰ Porov. BOUBLÍK, V. *Setkání s Ježíšem*, s. 8.

⁷¹ Porov. WOJTYLA, K. *Znamenie, ktorému budú odporovať*, s. 261-262.

katolícku výchovu žiada konferencie biskupov a všetkých zainteresovaných katolíkov, aby sa ohradili a postavili proti takýmto tendenciám. Cirkev nesmie na tomto mieste zostať mlčať a dovoliť, aby sa katolícka výchova marginalizovala a odsúvala na vedľajšiu koľaj, ako niečo nepodstatné.⁷² „A pretože sa rozmnoží neprávosť, v mnohých vychladne láska“ (Mt 24, 9-13). Veľké množstvo ľudí sa uberá cestou náboženskej ľahostajnosti, alebo si v omyle uchovávajú takú formu viery, ktorej chýba potrebný dynamizmus a účinný vplyv na život (porov. VKD 6). Avšak človek hľadajúci svoje šťastie v budúcnosti, musí nájsť v Ježišovi odpoveď na svoju ničotu a túžbu po naplnení.⁷³

„Duchovný turizmus charakterizuje novú spiritualitu cez túžbu vidieť všetko, skúsiť všetko bez toho, aby sa šlo do hĺbky, s cieľom nájsť akýsi trh náboženstva, na ktorom si možno naservírovať náboženstvo podľa lístka, chuti a rozmaru každého konzumenta. Tak dochádza k strate princípov a kontroly a ľudia sa túľajú ako žobráci so smerovaním vlastného života v rukách kadejakého jasnovidca, čarodejníka alebo vešťa.“⁷⁴

Pápež Pius X. sa obrátil na kardinálov s otázkou: Čo je dnes najnaliehavejším a najaktuálnejším pre záchranu spoločnosti? Kardináli mu odpovedali: Stavba škôl, stavenie viacerých kostolov, zvýšenie počtu kňazov... Všetky odpovede pápež odmietal a nakoniec skonštatoval: „Najdôležitejším dnes je, aby sme mali v každej farnosti k dispozícii skupinu osvietených, cnostných, rozhodných a skutočne apoštolských laikov.“⁷⁵ Tu je potrebné uviesť, že cez snahu zmeniť optiku videnia postavenia laika v Cirkvi, stále zostáva laik vnímaný ako - *vir saecularis*- človek uväznený v oblasti sveta, ktorý sa nesmie k Cirkvi vyjadrovať, alebo nemá čo do nej hovoriť.⁷⁶ „Podľa Schillebeeckxa laik nie je profánny človek, ale člen Božieho ľudu vo svete. Ako kresťania majú laici naplňovať tento svetský charakter.“⁷⁷

⁷² Porov. DUDA, J. *Vyučovanie katolíckeho náboženstva v školách* In *Nové Horizonty*, 2009, roč. III, č. 3, s. 149.

⁷³ BOUBLÍK, V. *Setkání s Ježíšem*, s. 11.

⁷⁴ MATULÍK, J. a kol. *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku*, s. 227.

⁷⁵ NEUNER, P. *Laici a klérus?* s. 84.

⁷⁶ Porov. NEUNER, P. *Laici a klérus?* Praha : Vyšehrad, 1997, s. 61-62.

⁷⁷ Porov. NEUNER, P. *Laici a klérus?* s. 147.

Použitá literatúra

- AUGUSTÍN, A. Katechetické spisy. Praha : KrystalOP. 2005. 176 s. ISBN 80-85929-78-3.
- BENEDIKT XVI. Viera je ustavične prítomná pravda. In Katolícke noviny. ISSN 0139-8512, 2010, roč. 125, č. 45. s. 6-7.
- BOUBLÍK, V. Setkání s Ježíšem. Řím : Křesťanská akademie. 1970. 361 s.
- BROWN, R. E. Ježíš v pohledu Nového zákona. Praha : Vyšehrad. 1998. 260 s. ISBN 80-7021-228-4.
- CLIMACO, G. La scala. Magnano : Edizioni qiqajon Comunita di bose. 2005. 522s. ISBN 88-8227-176-5.
- DACÍK, R. M. Prameny duchovního života. Olomouc : Krystal. 1947. 558 s.
- DUDA, J. Vyučovanie katolíckeho náboženstva v školách. In Nové Horizonty. ISSN 1337-6535, 2009, roč. III, č. 3, s.149-150.
- FOGASSY, J. Rodinná katechéza. Bratislava : Komisia pre katechizáciu a školstvo KBS. 2010. 328 s. ISBN 978-80-970295-8-6.
- FRANKL, V. E. Neuvedomený Boh. Psychoterapia a náboženstvo. Bratislava : LÚČ. 2005. 127 s. ISBN 80-7114-469.
- GÓMEZ, M. G. a kol. Polyteizmus a modloslužba pohanstva dnešného západného sveta. Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkví. 2002. 171 s. ISBN 80-89096-01-8.
- GRŮN, A. Svatý Benedikt z Nursie. Praha : Vyšehrad. 2004. 127 s. ISBN 80-7021-695-6.
- JÁN PAVOL II. Hľadanie nádeje. Bratislava : Karmelitánske nakladateľstvo. 2009. 109 s. ISBN 978-80-89231-11-9.
- KŁOCZOWSKI, J.A. Między samotnością w wspólnotą. Wstęp do filozofii religii. Tarnów: Biblos. 1994. ISBN 83-85380-19-1.
- KREEFT, P. Tri filozofie života. Bratislava : Redemptoristi – Slovo medzi nami. 2009. 150 s. ISBN 978-80-89342-10-5.
- MATULÍK, J. a kol. Analýza religiozity katolíkov na Slovensku. Trnava : Dobrá kniha. 2008. 343 s. ISBN 978-80-7141-628-9.
- MOTTO, F. Výchovný systém Jána Bosca. Bratislava : DON BOSCO. 2005. 162 s. ISBN 80-8074-022-4.
- NEUNER, P. Laici a klérus? Praha : Vyšehrad. 1997. 206 s. ISBN 80-7021-141-5.

PAWLOWSKY, P. Křesťanství v proměnách dvou tisíciletí. Praha : Vyšehrad. 1996. 118 s. ISBN 80-7021-143-1.

PAPÍK, M. Slovo. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška. 2001. 130 s. ISBN 80-7165-294-6.

PEKARČÍK, M. Magistérium Cirkvi. In Nové Horizonty. ISSN 1337-6535, 2010, roč. IV, č. 4, s. 188-193.

PLEŠKOVÁ, E. Teória katechetickéj metodiky. Žilina : Rosa. 1990. 317 s. ISBN 80-967100-0-1.

RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. Ježiš Nazaretský. Trnava : Dobrá kniha. 2007. 391 s. ISBN 978-80-7141-5-79-4.

SCHOOYANS, M. Evanjelium: Ako čeliť svetu v rozvrate. Bratislava : Inštitút Leva XIII. 2010. 265 s.

SCHUBERT, K. Ježiš ve světle tradiční židovské literatury. Praha : Vyšehrad. 2003. 149 s. ISBN 80-7021-591-7.

SPÁČILOVÁ, T. Život je krutý a brutální. Lepší nebude, nikdy a nikde. In iDnes.cz. [online]. 2011, roč. 12, č.7 [cit. 2011-07-21]. Dostupné na internete: <http://kultura.idnes.cz/woody-allen-zivot-je-kruty-a-brutalni-lepsi-nejbude-nikdy-a-nikde-pw2-/filmvideo.aspx?c=a110613_134116_filmvideo_jaz>.

STOLÁRIK, S. Filozofia náboženstva. Košice : VIENALA. 2002. 91 s. ISBN 80-88922-63-1.

STRÍŽENEC, M. Novšie psychologické pohľady na religiozitu a spiritualitu. Bratislava : Ústav experimentálnej psychológie SAV. 2007. 166 s. ISBN 978-80-88910-24-4.

STRIEŽENEC, S. Úvod do sociálnej práce. Trnava : Tripsoft. 2001. 197 s. ISBN 80-968294-6-7.

ŠMIDRIAK, O. Mladé spoločensvá mládeže a ich antropologický, pastorálny a spirituálny rozmer. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach. 2008. 230 s. ISBN 978-80-89138-92-2.

VOJTÍŠEK, Z. Netradičné náboženství u nás. Praha : Dingir. 1998. ISBN 80-902528-0-X.

VRABLEC, J. – FABIAN, A. Homiletika I. –II. Základná a materiálna. Trnava : SSV. 2001. 433 s. ISBN 80-7162-339-3.

WIDL, M. Křesťanství a esoterika. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství. 1997. 152 s. ISBN 80-71922-17-X.

WOJTYLA, K. Znamenie, ktorému budú odporovať. Rím : SÚSCM. 1987.
278 s.

ThLic. Pavol Seman
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Katedra praktickej teológie
Hlavná 89
041 21 Košice
pavol.seman2@gmail.com

NÁRODNÝ CHARAKTER ÚCTY SV. CYRILA A METODA

Gabriel Ragan

Abstrakt: V príspevku je predstavený stav úcty slovanských apoštolov sv. Cyrila a Metóda na Slovensku v tomto čase. Poukazujeme na výskumy Jozefa Kútnika-Šmálova benediktínskych lokalít na Slovensku, ktoré zatiaľ nenašli potrebnú odozvu v archeologickom výskume. Ďalej poukazujeme na pretrvanie diela slovanských apoštolov u južných slovanských národov Slovincov a Chorvátov a tiež na príspevok biskupa slovenského pôvodu Andreja Grutku, ktorým v r. 1963 na II. vatikánskom koncile prispel k zdarnému zavedeniu živých národných jazykov do rímskej liturgie. Predstavujeme aj málo známe pamiatky z Freisingu – zápis staroslovienskych textov latinkou. Napokon konštatujeme, že kým na Slovensku účinkovaním husitských bratrických vojsk došlo k zničeniu benediktínskej rehole, v Čechách benediktíni pôsobili ďalej a napokon po zániku socializmu sa benediktíni cez Poľsko naspäť usídlili aj na Slovensku. Napokon konštatujeme, že je potrebné vzbudiť prípravu systematickej práce na výskumoch, ktoré odhalia nepoznané súvislosti nášho národného i náboženského vývoja.

Kľúčové slová: Sv. Cyril, sv. Metód, Veľká Morava, Slovensko, slovenský národ, 1150. výročie, pamiatky

Abstract: The paper introduced the status of respect Slavic Apostles SS. Cyril and Method in Slovakia at this time. We point to research of Joseph Kútnik-Šmálov Benedictine sites in Slovakia, which have not yet found the necessary response in archaeological research. Further notes the persistence works Apostles of the Slavs in the South Slav peoples Slovenes and Croats, as well as the contribution of Bishop Andrew Grutka Slovak origin, which in the year 1963 to II Vatican Council contributed to a successful introduction of live national languages into the Roman liturgy. We introduce the little-known Monuments of Freising - Slavonic texts registration in Latin. Finally, we note that, while in Slovakia, performing with of Hussite troops was the destruction of the Benedictine religious, order in Bohemia Benedictines worked on. Finally, after the demise of socialism Benedictines settled back through Poland and Slovakia. Finally, we note that it is necessary to arouse the preparation of systematic work on research that reveals the unknown context of our national and religious development.

Keywords: s. Cyril, s. Method, Great Moravia, Slovakia, Slovak nation, 1150th anniversary, monuments

V prebiehajúcom jubilejnom roku 1150. výročia príchodu slovanských apoštolov sv. Cyrila a Metóda sa rozvinula diskusia o ich dedičstve vo viacerých rovinách. Je to v prvom rade skúmanie ich príspevku vo veciach čisto náboženského chápania a teda liturgický a vieroučný prínos a s tým spojený rozmer začlenenia do duchovnej správy vtedajších cirkevných území. V druhom slede je treba vnímať kultúrny rozmer a prínos používania nového spisovného jazyka, ktorý sa stal základom nielen prekladov liturgických textov, ale aj celého Svätého Písma. A tým sa zároveň stal aj základom pre vývin jednotlivých národných jazykov a ich postupná kodifikácia a tiež tvorba nových literárnych diel, ktoré začínajú vznikať v rôznych oblastiach Európy a napokon aj v Ázii (napr. v Sinajskom kláštore). Taktiež rozvoj písma utvoreného sv. Konštantínom – Cyrilom a zachovanie jeho hlaholského formátu v južných krajinách (Slovinsko a Chorvátsko), prechod na cyriliku a odvodené písma vo východnej Európe, ale aj zápis staroslovienskej latinkou (Frizinské pamiatky). Taktiež možno hovoriť o tom, že účinkovanie svätých solúnskych bratov malo aj politické dôsledky, ktoré sa začali prejavovať už pri ustálení štátnej organizácie na Veľkej Morave, ale aj v následnom štátnom usporiadaní v Uhorsku, Čechách a aj vo všetkých ďalších krajinách, kde sa ich dielo uplatnilo – Bulharsko, Kyjevska Rus.

Celá táto diskusia sa v našom slovenskom priestore však často dostáva do situácie konštatovania, že u nás doma vlastne ani niet priamych pamiatok a všetko je len dielom romantických predstáv národovcov 19. storočia. Pokúsime sa prispieť k tejto diskusii výsledkami prác, ktoré poukazujú na našu národnú kontinuitu s dielom našich apoštolov a zároveň aj odhaľujú, že naša minulosť nie je čistá nepopísaná tabuľa.

Vierozvestci sv. Cyril a Metód prišli r. 863 na pozvanie kniežaťa Rastislava. V jeho pozvaní stojí, že náš národ sa od pohanskej povery odvrátil a kresťanskej viery sa drží. Ale potrebuje vyučiť vo viere, lebo toto cudzí misionári nedokázali urobiť. Čo teda chýbalo? Dostatok domáceho duchovenstva. Čo tu našli? V Nitre už bol kláštor benediktínov. Mal aj svoju školu, v ktorej sa bratia vzdelávali v latinčine. Aký to však bol pokrok, keď sv. bratia založili vysokú školu v staroslovienskom jazyku! A nešlo o samoučelné vzdelávanie, ale hneď

o praktické jeho uplatnenie v bohoslužbe, zvlášť v zvestovaní Evanjelia. A toto sa dialo nielen voči kandidátom kňazstva, ale aj pre všetkých veriacich na apoštolských cestách po celom území. Jozef Kútник popisuje celkom 27 miest na Slovensku, kde v 9. – 11. st. boli alebo mohli byť kláštory, kláštorky alebo eremiti – pustovníci benediktíni.¹ Viaceré spomína na Šariši. Sám som sa zúčastnil na výskume, ktorý viedol prof. Vojtech Budínsky-Krička ešte v r. 1972 v Blatných Remetách na Zemplíne, a ktoré neuvádza ani Kútник.² Z údajov prof. Budinského-Kričku možno uzatvárať: „V 9. storočí existovala v strednom Zemplíne tzv. archeocesta, sieť slovanských sídlisk – dnešné Staré, Vinné, Hnojné, Lúčky, Blatné Remety, Kusín a Michalovce.“³

Misijsná činnosť týchto kláštorov a pustovní nespočívala ani tak v oficiálnom kázaní ako v praxi, v tom, že miestni ľudia prichádzali k nim. Odtiaľ sa postupne vyvinula riadna duchovná správa domáceho obyvateľstva, ktorá mohla byť obidvoch katolíckych obradov. Môžeme predpokladať, že boli aj výchovnom Slovensku. V Solivare sa uvádza zaniknuté opátstvo – zrejme benediktínske.⁴ Aj Hrádok v Solivare bol významnou zastávkou na Solnej ceste a tak toto územie bolo dobre zapojené do organizačnej štruktúry Veľkomoravskej ríše. Aký bol výsledok ich misie? Spolu s tými, čo s nimi prišli – nazývajú ich sedmopočetníci – teda Cyril a Metod, Angelár, Sáva, Kliment, Naum a k nim sa radí domáci Gorazd – vychovali asi dvesto nasledovníkov, hlavne slovenských benediktínov, pravdepodobne sv. Metodom vysvätených kňazov, ktorých ich spolubrat nemecký benediktín, ale nepriateľ staroslovienskej liturgie, nitriansky biskup Wiching nielen vyhnal, ale predal do otroctva v talianskych Benátkach. Talianski benediktíni ich vykupovali. Keďže boli rímskeho obradu, no používali starosloviensky jazyk, radšej ich umiestnili na jadranskom pobreží – dnes Slovinsko a Chorvátsko. Spomínaných gréckych učeníkov - Angelár, Sáva, Kliment, Naum – vyhnal Wiching do susedného Bulharska, kde sa ich knieža Boris ujal a sú tvorcami byzantskej staroslovienskej misie u Bulharov a Macedóncov. Gorazd však pravdepodobne zostáva v Nitre a neskôr znova

¹ KUTNIK, J. *Benedictine Missionaries in Slovakia in the 9th - 11th Centuries*. *Slovak Studies* 22 (1982): 79-131.

² O výsledkoch výskumu jestvuje práca prof. Budinského-Kričku.

³ http://www.brekov.sk/brekov_1.htm (01.08.2013)

⁴ Porov. KUTNIK, J. *Benedictine Missionaries in Slovakia in the 9th - 11th Centuries*. *Slovak Studies* 22 (1982): 79-131.

organizuje veľkomoravskú cirkev. Zaujímavým miestom, ktoré lokalizoval Jozef Kúttník, je miesto Šoldov – medzi Važcom a Štrbou. Na tomto mieste sa konali vykopávky v r. 1951, viedol ich pražský profesor Alfred Piffel. O Jozefovi Kúttníkovi uvádza Ľuba Rusnáková: „publikoval pozoruhodnú štúdiu *O pôvode pustovníka Svorada, s podnázvom K počiatkom kultúrnych dejín Liptova*. (In: *Nové obzory 11, 1969, s. 5-117*). Jeho práca v odbornej verejnosti svojho času nezarezovala napriek tomu, že autor mal výskum podložený rozsiahlym pramenným materiálom. Väčšina historikov zaujala k jeho názorom rezervovaný, opatrný postoj. Kúttníkova štúdiá vyšla v čase, keď odborné vedecké kruhy vylučovali akúkoľvek možnosť dejinnej kontinuity s Veľkou Moravou a akceptovali predstavu 10. storočia ako storočia 0 (nula). *Terra ignota, terra nullis*. Akoby tu po rozpade Veľkomoravskej ríše ničoho nebolo, a všetko sa začínalo od začiatku. Kúttník sa vtedy, v rozpore so všeobecne platnou mienkou, usiloval dokázať nemožné – totiž priamu súvislosť a prepojenie medzi najstarším benediktínskym kláštorom na Slovensku, Kláštorom sv. Hipolita v Nitre na Zobore a okrajovými územiaми Nitrianskeho kniežatstva - severným Liptovom a Spišom.“⁵ A zostávajú aj iné miesta, na ktorých pôsobili benediktíni, až kým ich nezničili nájazdy bratříkov a husitov. Oni však predstavujú článok, ktorý spojuje misiu sv. Cyrila a Metóda s ďalšími dejinami vývoja na Slovensku, ktoré sú dodnes neodkryté a čakajú na výskum.

Na jadranskom pobreží sa staroslovienska liturgia veľmi rýchlo rozšírila od Kopru v Slovinsku až po Split v Dalmácii. Dodnes tu jestvuje veľa hmotných pamiatok v hlaholike už z 10. st. Zaujímavým dokumentom sú v Nemecku uchovávané Frizinské pamiatky alebo Frizinské zlomky (nem. *Freisinger Denkmäler*, slovinsky *Brižinski spomeniki*, lat. *Monumenta Frisingensia*) - tri latinkou písané texty, ktoré v zachovanej podobe jazykovo a časovo spadajú do slovinskej redakcie starostaroslovienciny, ale pôvodne boli starostaroslovienske a písané hlaholikou. Nie sú to originály, ale prepisy: originály sú z 9. storočia, prepisy z konca 10. storočia. Frizinské pamiatky sú zaznamenané na prázdnych stranách latinského kódexu v biskupskej knižnici vo Freisingu v Nemecku, od roku 1803 sú v knižnici v Mníchove.

⁵ RUSNÁKOVÁ, Ľ.: *Tajomstvo šoldovského križa*. www.lesytanap.sk/08-archiv/downloads/2010-05b.doc (01.08.2013)

Text je starosloviensky so slovinskými a nemeckými jazykovými prvkami, z pohľadu Slovinska ide o najstarší text v slovinčine. Zároveň je to najstarší zachovaný (dlhší) slovanský text písaný latinkou vôbec. Starosloviensky pôvod tejto pamiatky dokázal v roku 1942 A. V. Isačenko v práci *Jazyk a pôvod Frizinských pamiatok* (1943).

Frizinské pamiatky obsahujú tieto 3 texty:

- 1. text: prvá spovedná formula (preložená z nemčiny)
- 2. text: (Metodova) Adhortácia k pokániu
- 3. text: druhá spovedná formula (preložená z nemčiny)

Texty ako také vznikli vo veľkomoravskom prostredí v 9. stor., odtiaľ sa dostali do slovinského prostredia. Zachovaná podoba (dokument ako taký) vznikla v dvoch krokoch:

- 2. a 3. text: medzi 972 a 1000, najpravdepodobnejšie okolo roku 980, zapísal ho nemecký pisár.

- 1. text: asi v 20. rokoch 11. storočia (najneskôr 1039), zapísal ho spamäti slovanský kňaz.⁶

V 15. storočí cisár Karol IV. pozval chorvátskych benediktínov do Prahy a vznikol kláštor Emauzy so staroslovienskou liturgiou rímskeho obradu, tak v omši ako aj s breviárom – liturgiou na posvätenie času. V čase husitizmu bol kláštor vedený husitskými opátmi a po obnovení katolicizmu bol kláštor obsadený benediktínmi z Montseratu – teda s latinskou bohoslužbou. Tento kláštor v r. 1924 napomohol k obnove benediktínov v Poľsku a dnes sa z tejto vetvy obnovil benediktínsky život na Slovensku. Tu za čias sv. Cyrila a Metoda sa benediktíni podieľali na staroslovienskej liturgii a dnes sa vrátili už s liturgickou rečou slovenskou. Kruh sa tak uzavrel. Potrebujú však dorast, aby sa mohli stať samostatným opátstvom.

Treba však ešte pripomenúť významný vplyv tejto staroslovienskej liturgie na rozhodnutie Druhom Vatikánskom Koncile o ľudovej reči v liturgii rímskeho obradu. Ako prvá bola schválená Liturgická konštitúcia Sacrosanctum Concilium. Napriek tomu, že bola dobre pripravená, nebolo schválenie jednoduché. K diskusiám, ktorá sa dovtedy vyvíjala skôr v prospech zachovania

⁶ Porov. KUDORFER, D. *Die historische und literarische Bedeutung der Handschrift mit den »Freisinger Denkmälern«*, <http://fiz1.fh-potsdam.de/volltext/bfb/06089.pdf> (01.08.2013)

latinskej liturgickej reči ako jedinej, podstatne prispel kardinál Eugenio Tisserant, dekan kardinálskeho zboru. 24. októbra 1963 predniesol príspevok, v ktorom pripomenul preklad sv. Cyrila a Metóda pred tisíc rokmi, diskusiu v Benátkach a napokon aj hlaholský misál v staroslovienskej schválený a vydaný v Ríme v roku 1927.⁷ Aby koncilových otcov – biskupov presvedčili o tejto možnosti, bola im ponúknutá účasť na staroslovienskej liturgii v byzantskom obrade v Bazilike sv. Petra. Odpoveď mnohých bola – ale to je Východ. Vtedy americký biskup slovenského pôvodu ponúkol sv. omšu v rímskom obrade v staroslovienskom jazyku. Píše o tom doc. Marián Čižmár: „Biskup Andrej Grutka takúto hlaholskú sv. omšu slúžil v čase Druhého vatikánskeho koncilu dňa 21. novembra 1963 v Bazilike sv. Petra v Ríme. Program tejto sv. omše dostali všetci konciloví otcovia. Texty hlaholskej sv. omše boli vzaté z Hlaholského misálu, ktorý bol vydaný vo Vatikáne v roku 1927. Na informačnom liste mohli sa konciloví otcovia dozvedieť základné informácie o hlaholskej liturgii, a tiež aj latinský preklad slovenských piesní, ktoré sa počas tejto sv. omše spievali. Ich preklad do latinčiny pripravil Gorazd Zvonický. Išlo o tieto piesne z Jednotného katolíckeho spevníka (JKS): Ó, Bože na výsosti, JKS 246; Ty si, Pane, v každom chráme, JKS 257; Velebme kresťania, JKS 291; Ježiš, Ježiš, príď ku mne, JKS 300; K Márii voláme, JKS 337. Tieto slovenské piesne nacvičil zbor Sixtínskej kaplnky. O udalosti informovali aj noviny L'Osservatore Romano, ktoré vysoko hodnotili slovenské piesne pri tejto slávnosti.“⁸ O tej istej príležitosti referoval Vatikánsky rozhlas v slovenskom jazyku 17.12.2012: „Napokon sa cyrilometodská tradícia ešte v ten istý týždeň po oslavách predostrela všetkým koncilovým otcom počas štvrtkovej rannej sv. omše, ktorá sa slávila v tzv. hlaholskej liturgii. Prevažná väčšina zúčastnených dovedy ani netušila, že takáto liturgia jestvuje, a keď ráno 21. novembra vstúpili do chrámu, dostali brožúrku s textom: „Rímsko-slovanská, čiže hlaholská liturgia je liturgia rímskeho obradu v staroslovienskom jazyku. Nazýva sa aj hlaholskou liturgiou, podľa hlaholského písma, ktoré sa používalo... Od 16. stor. text a posvätné obrady sú tie isté ako v rímskom obrade. Avšak pred tým boli v nich viac-menej badateľné stopy takzvanej liturgie sv. Petra, ktorá bola zaužívaná na začiatku stredoveku v Solúne a ktorú sv. Cyril a Metod preložili do staroslovienskeho jazyka. Títo

⁷ Porov. POLC, J. V., *Posvätná liturgie*, Kresťanská akadémia : Řím 1981, s. 232-233.

⁸ ČIŽMÁR, M.: Jubileum sv. Cyrila a Metoda, in: *Infolist 2013*, 24

www.presov.rimkat.sk/download/category/1-infolist-2013_24pdf.html (01.08.2013)

dvaja svätí slovanskí apoštoli sú nielen pôvodcovia byzantsko-slovanskej, ale aj rímsko-slovanskej liturgie. Túto poslednú schválili pápeži Hadrián II. a Ján VIII. pre Slovanov v strednej Európe... Zachovala sa od 9. stor. a podnes sa pravidelne používa v ôsmich chorvátskych diecézach ...Počas tzv. hlaholskej liturgie, celebrovanej biskupom Grutkom, spieval vatikánsky zbor piesne zo slovenského JKS. A tak aj na koncile, v historickom okamihu storočia, zazneli piesne ako: Ty si, Pane, v každom chráme; Ježiš, Ježiš, príď ku mne a K Márii voláme v každej úzkosti, ktoré patria k bežnému repertoáru aj dnešných svätých omší v slovenčine.“⁹

A biskupi povedali – tak sa to dá aj v rímskom obrade. Pri záverečnom hlasovaní o Konštitúcii dňa 4.decembra 1963, proti boli iba 4 biskupi z 2500.

Analogickou je história Kyjevskej Rusi. Pri jej evanjelizácii stáli na začiatku obidva obrady v staroslovienskom jazyku. Napokon podľa legendy rozhodol sa Vladimír pre byzantský obrad podľa správy svojich bojarov, ktorých uchvátila veľkolepá liturgia v Carihrade. Treba to však čítať aj politicky. Pretože na jednej strane sa priklonil k mocnému byzantskému susedovi, ale podobne ako predtým knieža Boris v Bulharsku, mohol so staroslovienskou bohoslužbou zostať nezávislý.

Na začiatku sme si stanovili otázku: Či je na Slovensku možné vidieť kontinuitu dedičstva svätých solúnskych bratov? A došli sme ku konštatovaniu viacerých výrazných skutočností, na ktoré je hodné byť Slovákom hrdým. Zároveň však musíme konštatovať aj po zániku socializmu málo záujmu preskúmať zistené súvislosti – archeologicky apod. Nie je našim úmyslom všetky možnosti prehĺbenia výskumu pomenovať, ale chceme svojím príspevkom podnietiť prácu na ich systematickom rozvoji.

A dnes v globalizovanom svete je potrebné vidieť spoločné korene nielen viery, ale aj kultúry, a tým aj vzájomné zväzky a úlohy slovanských národov Európy. Podstatným je návrat k hodnotám, ktoré priniesli sv. bratia Cyril a Metod. Vieru poznať, vieru vyspievať a žiť.

Hrdosť a život viery svedčí slovanským národom i nám Slovákom.

⁹http://sk.radiovaticana.va/news/2012/12/17/cyrilometodsk%C3%A9_posolstvo_na_druh_om_vatik%C3%A9nskom/slo-648337 (01.08.2013)

prof. ThDr. Gabriel Ragan, PhD.
Katólicka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89
041 21 Košice
gabriel.ragan@ku.sk

PRIJÍMANIE EUCHARISTIE V DEJINÁCH CIRKVI

Martin Kolečák

V rozprávání o svojom živote Matka Tereza spomenula aj túto príhodu: „Nedávno vysvätený kňaz prišiel sestram prednášať. Náhodou som tam bola prítomná aj ja. Tento kňaz spochybnil isté znaky našej tradičnej viery. Napríklad povedal, že netreba pokľaknúť pred Najsvätejším, keď vojdeme do kostola, iba pri celebrowaní omše, lebo prítomnosť Krista sa obmedzuje len na slúženie omše a prijímanie. Dotkol sa i myšlienky našej náboženskej poslušnosti a trochu si podal aj tradičné prejavy zbožnosti. Takto hovoril asi hodinu. Keď skončil, odpovedala som ho ku dverám. Poďakovala som sa mu a povedala som mu, že netreba, aby sa znova vrátil. Hneď som sa vrátila a sestram som povedala: «Sestry, práve ste počuli, čo vám povedal mladý kňaz, ktorý nemá ešte skúsenosti. To sú jeho myšlienky a myšlienky mladej skupiny iných mladíkov. Teraz vám vyložím tradičné učenie Cirkvi na tie isté témy.» A celú hodinu som vyvracala, čo povedal.“¹

Matka Tereza charakterizovala svoju rehoľu takto: „Naše životy sú úzko späté s Eucharistiou. Máme hlbokú vieru v prítomnosť Krista v Svätej hostii.“² „Deň začíname svätou omšou s prijímaním a meditáciou.“³ Už ako malé dieťa ju matka spolu so súrodencami každé ráno vodila na svätú omšu.⁴ Každodenné sväté prijímanie bolo pre ňu samozrejmosťou. Zdravá vieru v Eucharistiu a jej prijímanie veľmi úzko súvisia. Na názory, aké mal spomenutý kňaz reagoval Pavol VI. v encyklike *Mysterium fidei*.⁵ A ako to bolo s pristupovaním k Eucharistii kresťanov počas dejín Cirkvi?

Pristupovanie k svätému prijímaniu v prvých storočiach

Od prvého do piateho storočia sa považovalo za normálne pristupovanie k Eucharistii počas každej svätej omše. Keď sa svätá omša začala sláviť nielen raz za týždeň, ale každý deň, kresťania prijímali Eucharistiu každý deň, ako o tom

¹ MATKA TERÉZIA, *Môj život*, Trnava 2002, s. 85.

² Tamže, s. 47.

³ Tamže, s. 57.

⁴ Porov. R. ALLEGRI, *Matka chudých*, Kostelný Vydří 1996, s. 29.

⁵ Porov. PAVOL VI., encyklika *Mysterium fidei*, č. 9-14.

hovoria Tertulián⁶ a svätý Cyprián.⁷ Dokonca veriaci si mohli nosiť Eucharistiu domov, keď sa svätá omša slávila iba raz za týždeň, aby ju mohli prijímať každý deň a celá rodina. Uchovávali ju na dôstojnom mieste a prijímali ráno, kvôli dodržaniu pôstu.⁸ Tento zvyk bol však zrušený kvôli nenáležitosťam, ktoré sa vyskytovali, ale aj kvôli tomu, že svätá omša sa začala sláviť aj v priebehu týždňa. Vo štvrtom a piatom storočí bolo každodenné prijímanie Eucharistie normálnou súčasťou prežívania viery. Svätý Hieronym dosvedčuje túto prax v Ríme.⁹ V Miláne svätý Ambróz sa celou svojou autoritou snažil presvedčiť veriacich, aby prijímali Eucharistiu každý deň, pretože nie on, ale „samotná Cirkev povzbudzuje veriacich k tomuto prijímaniu tak ozdravujúcemu pre dušu.“¹⁰ V Afrike svätý Augustín sväté prijímanie naliehavo odporúča svojim poslucháčom,¹¹ samozrejme pod podmienkou, že nemajú na duši ťažký hriech.¹² To isté nachádzame na východe, ako o tom svedčí Origenes, svätý Cyril Alexandrijský a svätý Ján Chryzostom, ktorý podnecuje kresťanov prijímať Eucharistiu každý deň.¹³

V skutočnosti cirkevní otcovia v 4. a 5. storočí boli presvedčení, že ak chce veriaci žiť plný život s Kristom, musí sa zúčastňovať, nakoľko môže, každý deň na tajomstve Kristovej obety. Ale už v týchto prvých storočiach sa prax každodenného alebo častého svätého prijímania začala oslabovať kvôli oslabeniu kresťanského života, čo bolo spôsobené masívnym vstupom pohanov do Cirkvi po Konštantínovom obrátení, ako aj prehnanou bázňou k Eucharistii v kláštoroch,

⁶ Porov. TERTULLIANO, *De idolatria*, 7, (PL 1, 699), in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 47.

⁷ Porov. S. CIPRIANO, *De dom. orat.*, 18 (PL 4, 531), in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 47.

⁸ Porov. TERTULLIANO, *Ad uxor.*, 1, 2, c. 5 (PL 2, 1296), in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 47; SANTANTONI A., *L' Eucaristia*, in T. GOFFI – G. PIANA (edd.), *Corso di morale. Liturgia. Etica della religiosità*, Brescia 1995, s. 179.

⁹ Porov. S. GIROLAMO, *Ep.* 48, 15 (PL 22, 506), in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 47.

¹⁰ S. AMBROGIO, *De myst.*, 9, 58 (PL 16, 408), in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 48.

¹¹ Porov. S. AGOSTINO, *Sermo*, 57, 5 (PL 38, 389), in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 48.

¹² Porov. S. AGOSTINO, *Ep.* 54, c. 2, 3 (PL 33, 200-201), in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 48.

¹³ Porov. S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Hom. de b. Philogonio*, 4 (PG47, 755), in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 48.

aby ju človek neprijal nehodne, ako aj presvedčením, že prijatie Eucharistie by prerušilo pôst, ktorý Cirkev nariadila v niektoré dni v týždni a v roku. Boli to teda predovšetkým stále rigoróznejšie nariadenia, podmieňujúce prístupovaniu k prijímaniu, ktoré vzdalaľovali veriacich od neho. Týkali sa tak vnútorného života (pripodobenie sa Kristovmu životu), ako aj vonkajšieho (zrieknutie sa manželského života, čo predpísal Hieronym,¹⁴ pre ženy bola prekážkou prijímania aj menštruácia).¹⁵ Niektoré nariadenia sa teda odvolávali na starozákonné predpisy obradnej čistoty. Aj povinnosť spovedať sa u vlastného farára, okrem mimoriadnych prípadov, ktorá platila počas celého stredoveku, nebola priaznivá pre časté prístupovanie k Eucharistii.¹⁶ Všetky spomínané nariadenia boli prakticky zdôrazňované počas celého stredoveku.

Prijat' Eucharistiu aspoň vo Veľkonočnom období

Pod vplyvom spomínaných skutočností začína v 6. storočí klesať praktizovanie každodenného a častého prijímania Eucharistie, čo dospelo až k tomu, že v 10. storočí je veľa už to, ak niektorí môžu prijať dôstojne Eucharistiu aspoň raz v roku. Avšak v kláštorech ostal zvyk častého prijímania Eucharistie, ktorú prijímali každú nedeľu, ale aj v iných dňoch v týždni. Nechýbali ani silné vyjadrenia v prospech častého prístupovania k prijímaniu, ale bez veľkého úspechu. Tak najskôr miestne koncily nariaďovali ako povinné týždenné prístupovanie k Eucharistii. Keďže ľudia neprijali tieto nariadenia, začali nariaďovať mesačné sväté prijímanie, ale ani to nemalo úspech, takže aj miestne koncily a biskupi sa cítili prinútení zúžiť povinnosť prístupovania k Eucharistii na trikrát do roka, na Vianoce, Veľkú noc a Zoslanie Ducha Svätého (Koncil v Agde v roku 506, č. 18). Hoci povinnosť bola takto zúžená, pre kresťanský ľud bola aj tak stále príliš veľkým bremenom. V tomto zmysle rozhodol Štvrtý lateránsky koncil (v roku 1215) o povinnosti prijať Eucharistiu aspoň raz v roku: „Každý veriaci [...] nech s úctou prijme aspoň na Veľkú noc sviatosť Eucharistie.“¹⁷

¹⁴ Porov. S. GIROLAMO, *Adv. Jovin.*, 1, 7 (PL 23, 205), in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 48.

¹⁵ Porov. DIONIGI DI ALESSANDRIA, *Ep. ad Basilidem*, 2, (PG 10, 1.283), in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 48.

¹⁶ Porov. A. SANTANTONI, *L' Eucaristia*, in T. GOFFI – G. PIANA (edd.), *Corso di morale. Liturgia. Etica della religiosità*, Brescia 1995, s. 180.

¹⁷ Porov. DENZINGER, 812.

Takto došlo v stredoveku k zvláštnej situácii. Na jednej strane rastie eucharistická zbožnosť, na druhej sa pristupovanie k svätému prijímaniu redukuje na minimum. Je to totiž obdobie ustanovenia sviatku Božieho tela bulou *Transiturus*, ktorú v roku 1264 vydal Urban IV., kedy eucharistická zbožnosť dosahuje vrchol. Na druhej strane je to obdobie, v ktorom nastáva najhlbšia priepasť medzi slávením Eucharistie a svätým prijímaním, ktoré sa oddelilo od účasti na eucharistickej obete. Za dôležité sa považuje vypočúť si svätú omšu aspoň po Otče náš a po požehnanie ľudu, ktoré po ňom nasledovalo. Kňaz môže celebrowať Eucharistiu každý deň bez toho, aby niekto z prítomných veriacich pristúpil k svätému prijímaniu. Sväté prijímanie sa nepopiera, ale sa vníma ako duchovný liek (duchovné sväté prijímanie), ktorý má pomôcť zdravým vytrvať v zdraví a tým, čo sú ranení hriechom, vrátiť sa na cestu čností.

Sväté prijímanie nebolo vnímané ako jediný prostriedok na povzbudenie duchovného života a uzdravenie z pádov do hriechu. Bola tu aj svätá spoveď a predovšetkým osobná zbožnosť „tajomstiev“ trpiaceho a zomierajúceho Krista na kríži. Eucharistia bola vnímaná ako „duchovný pokrm“ na dosiahnutie dokonalosti, a teda ako jeden z mnohých prostriedkov duchovného rastu, ktorý má viac-menej tú istú hodnotu. To ukazuje, aká hlboká priepasť bola medzi slávením Eucharistie – ktorej podstatné okamihy boli „obetovanie“ a „premenenie“, ako hovorí Cesario di Arles¹⁸ – a svätým prijímaním.

V skutočnosti v stredoveku kresťan svätú omšu, podstatne zameranú na „premenenie“, považoval za „svätú udalosť“ samu o sebe – bola preňho predovšetkým predmetom „zbožnosti“. Preto považoval za hodnotné tieto náboženské úkony: „nábožnú“ prítomnosť na svätej omši, poklonu Eucharistii, v ktorej je reálne prítomný Kristus, oslavovanie Krista spevom hymnov a eucharistickými modlitbami, túžbu vidieť a kontemplovať Eucharistiu. Tu je príčina, prečo veľkú vážnosť pripisovali pozdvihovaniu hostie. Kto bol ďaleko od kostola si na zvuk zvonu (cilingárky) pri pozdvihovaní kľakal na kolena a adoroval Eucharistii. Kto bol blízko, prerušil prácu a bežal do kostola, aby videl Najsvätejšiu oltárnu sviatosť.

Často sa vytvorila okolo oltára tlačienica, aby lepšie videli Eucharistiu a občas žiadali kňaza, aby ju držal čo najdlhšie. Ten niekedy, aby vyhovel túžbe veriacich,

¹⁸ Porov. CESARIO DI ARLES, *Sermo* 187, 1; 227, 1; 229, 4-5, in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 50.

neuspokojil sa s tým, že držal pozdvihnutú hostiu, ale sa otáčal pravo a vľavo, aby ju všetci mohli vidieť. Táto túžba vidieť Eucharistiu, sama osebe opodstatnená, sa niekedy zvrhla na poveru, pretože niektorí verili, že ak ju uvidia, ochráni ich to niekoľko dní od nešťastia a náhlejšej smrti. Pre iných zasa celá svätá omša spočívala vo videní Eucharistie, takže potom, ako ju uvideli, odchádzali z kostola.¹⁹ Ako predĺženie pozdvihovania počas svätej omše sa zrodili eucharistické procesie v spojení s ustanovením sviatku Božieho tela, vystavenie Sviatosti oltárnej v monštrancii a požehnanie Sviatosťou oltárnou.²⁰

Túžba po prijímaní Eucharistie v stredoveku

Bolo by však chybou myslieť si, že stredovek, pokiaľ ide o eucharistické tajomstvo, bol iba časom úpadku. Bol to aj čas, v ktorom úcta a láska k Eucharistii boli zvlášť intenzívne u mnohých osôb každého stavu, ale zvlášť u rehoľníkov, ako svätý František Asisský, svätý Bonaventúra, svätý Tomáš Akvinský, svätá Hildegarda, svätá Matilda, svätá Giuliana, svätá Gertrúda, svätá Katarína Sienská. Je pravda, že kvôli prílišnej úcte voči Eucharistii a dosť prísny podmienkam na jej prijatie nebolo ju možné prijímať tak často, ako by to osoby svätého života chceli. Klarisky, podľa reguly schválenej Inocentom IV. (1243 – 54), mohli pristúpiť k svätému prijímaniu sedemkrát do roka. Svätá Alžbeta Portugalská (1270? – 1336) prijímala trikrát za rok. Svätý Ľudovít IX. (1214? – 1270), francúzsky kráľ, ktorý pestoval veľkú eucharistickú zbožnosť, prijímal šesťkrát za rok.

Ísť na sväté prijímanie každý deň, po čom túžili mnohé osoby, bolo ťažké kvôli rigorizmu, ktorý sa nám dnes zdá prehnaným, ale ktorý sa v stredoveku zdal nevyhnutným, pretože na prijatie Eucharistie sa nepovažovalo za dostatočné byť v milosti Božej, ale sa vyžadovala veľká duchovná čistota a vysoký stupeň kresťanskej svätosti. Lásku k Eucharistii a túžbu často ju prijímať, aj každý deň, si uchovávala najlepšia časť kresťanského ľudu. Nie náhodou práve v stredoveku prekvitalo hlboké doktrínálne učenie o Eucharistii a mystické skúsenosti s Eucharistiou. Stačí spomenúť svätého Tomáša Akvinského, svätého Bonaventúru, svätého Františka Assiského a svätú Katarínu Sienskú.²¹

¹⁹ Porov. M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, vol. III: *La Messa*, Milano 1966, 398-401.

²⁰ Porov. G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 47-51.

²¹ Porov. tamže, s. 54.

Návratu k starej praxi – od Tridentu po súčasnosť

Najviac „eucharistickým“ koncilom bol Tridentuský. Dobre si uvedomoval, že Pán Ježiš ustanovil Eucharistiu ako pokrm (porov. *Jn* 6, 48-58) a vyjadril „túžbu“, aby tí, čo sú prítomní na svätej omši prijali Najsvätejšiu sviatosť nielen duchovne, ale aj sviatosťne, aby získali čo najviac ovocia z eucharistickej obety.²² Zároveň povzbudzuje veriacich, aby verili a uctievali si tajomstvá Kristovho tela a krvi tak, aby „často mohli prijať nadprirodzený chlieb“.²³ Tieto odporúčania však neboli prijaté do praxe hneď.

Zásluhou koncilu sa zrodilo teologicko-pastoračné hnutie v prospech častého prijímania. Najaktívnejšími propagátormi boli svätý František Salezský a jezuiti, ktorí ostali pri týždennom svätom prijímaní, ďalej už nešli. Proti nim sa postavili jansenisti, medzi nimi aj Antoine Arnauld, podľa ktorého nemohli ísť na sväté prijímanie ani tí, ktorí mali hoci len minimálnu neusporiadanú náklonnosť. Svätý Vincent de Paul to komentoval s humorom, že za týchto podmienok by ani svätý Pavol nemohol pristupovať k svätému prijímaniu. Mohol by prijímať iba Antoine Arnauld, ktorý „sa neunavuje častejšie vychlaľovať vo svojej apológii, že slúži svätú omšu každý deň.“²⁴ Vincent de Paul tiež poznamenal, že ak Arnauldova kniha priviedla sto ľudí k úcte k Eucharistii, tak aspoň desať tisíc úplne odradila od jej prijímania. Hoci jansenizmus bol vyhlásený za blud, mal veľký vplyv na ľudovú zbožnosť, zvlášť vo Francúzsku. Jansenisti považovali prijímanie Eucharistie skôr za odmenu a nie za liek, skôr za potvrdenie stavu milosti ako za prostriedok na jej udržanie a zveľadenie. Pristúpenie k Eucharistii podmieňovali prísnyim pokáním a zriekaním.

V povedomí veriacich stále nebolo presvedčenie, že účasť na svätom prijímaní patrí k plnej účasti na svätej omši. Na zmenu zmýšľania malo vplyv viacero faktorov. V 17. storočí to bolo zjavenie Márii Margite Alacoque a prax prvých piatkov. Nechýbali ani teológovia, ktorí odporúčali každodenné sväté prijímanie. Nakoniec, v roku 1905 pápež Pius X., vracajúc sa k Tridentuskému koncilu, pozyva celý kresťanský ľud na časté sväté prijímanie, aj každodenné. Píše: „Túžba Ježiša Krista a Cirkvi, aby sa všetci veriaci zúčastňovali každodenne na

²² Porov. TRIDENTSKÝ KONCIL, *Decretum de ss. Eucharistia*, cap. 8, in DENZINGER, č. 1648.

²³ TRIDENTSKÝ KONCIL, *Decretum de ss. Eucharistia*, cap. 8, in DENZINGER, č. 1649.

²⁴ SVÄTÝ VINCENT DE PAUL, *Correspondance*, t. 3 (1646-1650), Paris, Coste, 1921, 318-331; 362-374, citované z G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 89.

svätej omši, spočíva predovšetkým v tomto: aby veriaci, spojení s Bohom silou sviatosti, z nej čerpali silu na ovládanie nezriadených žiadostivostí, aby sa očistili od ľahkých každodenných hriechov a aby sa vyhli ťažkým hriechom, ku ktorým je ľudská krehkosť náklonná.²⁵ V roku 1910 povzbudzuje, aby bolo umožnené deťom, ktoré dokážu rozoznať obyčajný chlieb od Eucharistie, prijímať Eucharistiú.²⁶ Teda už nie v dvanástich rokoch, ale okolo siedmeho roku. V roku 1957 zaviedol Pius XII. večernú svätú omšu potom, ako skrátil eucharistický pôst na tri hodiny (v roku 1953). Pavol VI. ho nakoniec zredukoval na jednu hodinu, čo nevyžaduje takmer žiadne premáhanie.

Druhý vatikánsky koncil, na rozdiel od Tridentského, nedefinuje žiadnu eucharistickú dogmu. Avšak požaduje od kňazov každodenné slávenie Eucharistie. Hovorí: „V tajomstve eucharistickej obety, pri ktorej kňazi plnia svoje najdôležitejšie poslanie, sa neprestajne koná dielo nášho vykúpenia, preto sa im vrelo odporúča, aby ju prinášali každodenne: veď eucharistická obeta je vždy úkonom Krista a Cirkvi, i vtedy, keď na nej nemôžu byť prítomní veriaci.“²⁷ Konštitúcia *Sacrosanctum concilium* zdôrazňuje zvlášť dve veci, ktoré boli v minulosti zanedbané. Prvá sa týka pristupovania k svätému prijímaniu: „Veľmi sa odporúča dokonalejšia účasť na svätej omši, ktorá spočíva v tom, že po kňazovom prijímaní aj veriaci prijímajú Pánovo telo z tej istej obety.“²⁸ Týmto podčiarkuje, že prijímanie veriacich počas svätej omše patrí k plnej účasti na jej slávení, môžeme povedať, že je to niečo normálne. Tým bola prekonaná priepasť medzi účasťou na svätej omši a pristupovaním k svätému prijímaniu, ktorá v dejinách vznikla. Druhá vec sa týka účasti na celej svätej omši.²⁹

Pápeži po koncile nezabúdajú pripomínať a rozvíjať toto učenie. Pavol VI. sa prihovára kňazom: „S otcovskou naliehavosťou odporúčame kňazom, ktorí sú osobitným spôsobom našou radosťou a korunou v Pánovi, aby, pamätajúc na moc, ktorú prijali od svätiakeho biskupa, že totiž môžu obetovať Bohu Kristovu obetu, sláviť svätú omšu tak za živých ako aj za mŕtvych v mene Pánovom,

²⁵ PIUS X., decreto *Sacra Tridentina Synodus*, in DENZINGER, č. 3375.

²⁶ Porov. PIUS X., decr. S. Cgr. de Sacramentis *Quam singulari*, in DENZINGER, č. 3530. „Vek rozlišovania pre sviatosť zmierenia ako aj pre sväté prijímanie je ten, keď dieťa začína rozmýšľať, čiže okolo siedmich rokov, či už nad alebo pod. Od tohto momentu začína povinnosť splniť obidve prikázania, prikázanie svätej spovede i svätého prijímania.“

²⁷ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, dekrét *Presbyterorum ordinis*, č. 13.

²⁸ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, konštitúcia *Sacrosanctum concilium*, č. 55.

²⁹ Porov. tamže, č. 56.

celebrovali svätú omšu každý deň dôstojne a zbožne, aby oni sami a iní veriaci kresťania mali úžitok z hojných darov pochádzajúcich z obety križa. Takým spôsobom veľmi prispejú aj k spásu ľudského pokolenia.³⁰

To, čo platí pre kňazov zvláštnym spôsobom, platí rovnako pre všetkých veriacich. Preto sa Pavol VI. obracia aj na nich slovami: „Je žiaduce, aby sa veriaci každý deň vo veľkom počte aktívne zúčastňovali na obete svätej omše, živiaci sa, s čistým a svätým srdcom, svätým prijímaním [...] Počas dňa nech nevynechajú návštevu Sviatosti oltárnej, pretože návšteva je dôkazom vďačnosti, znakom lásky a náležitým uznaním prítomnosti Krista v nej [...] Kristus je skutočne Emmanuel, čiže Boh s nami. V skutočnosti, dňom i nocou je medzi nami, býva s nami plný milosti a pravdy, obnovuje zvyky, živí čnosť, potešuje zarmútených, posilňuje slabých a povzbudzuje k jeho nasledovaniu všetkých, ktorí sa k nemu približujú.“³¹

Ján Pavol II. zdôrazňuje, že eucharistická obeta „je stredobodom a koreňom celého života kňaza [...] Takýmto spôsobom je kňaz schopný zvíťaziť nad každým pokušením rozptýlenia, nachádzajúc v eucharistickej obete pravý stred svojho života a svojej služby, duchovnú energiu potrebnú na to, aby mohol plniť rozličné pastoračné úlohy. Jeho dni sa tak stanú skutočne eucharistickými.“³²

Benedikt XVI. píše: „Cirkev, jeho [Pánova] nevesta, je povolaná každodenne sláviť eucharistickú hostinu na jeho pamiatku.“³³ Poukazuje na to, že iba intenzívny duchovný život umožní kňazovi byť svedkom Božej lásky „aj v ťažkých a temných okolnostiach.“ A pokračuje: „Na dosiahnutie tohto cieľa spolu so synodálnymi otcami odporúčam kňazom každodenné slúženie svätej omše, aj keby pri nej neboli prítomní veriaci. Také odporúčanie je v súlade predovšetkým s objektívne nekonečnou hodnotou každého eucharistického slávenia; a čerpá podnet aj z jej osobitnej duchovnej účinnosti, pretože ak je prežívaná pozorne a s vierou, svätá omša je formačná v najhlbšom zmysle slova, nakoľko napomáha kňazovi pripodobniť sa Kristovi a posilňuje ho v jeho povolaní.“³⁴

³⁰ PAVOL VI., encyklika *Mysterium fidei*, č. 34.

³¹ Tamže, č. 67.

³² JÁN PAVOL II., encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, č. 31.

³³ BENEDIKT XVI., exhortácia *Sacramentum caritatis*, č. 12.

³⁴ Tamže, č. 80.

Nový kódex z roku 1983 umožnil pristupovať k svätému prijímaniu dokonca dvakrát za deň, ale druhé sväté prijímanie musí byť v rámci účasti na celej svätej omši. Viaticum je jediná výnimka z tohto pravidla.³⁵

Túžba po Eucharistii u svätých

Láska ku Kristovi sa prejavuje túžbou prijímať ho každodenne. U svätých bola táto túžba mimoriadna. Ján Pavol II. vyznal: „Už od prvých rokov kňazstva bolo mi slávenie Eucharistie nielen najsvätejšou povinnosťou, ale predovšetkým najhlbšou potrebou duše.“³⁶

Blahoslavená Antonietta Meo, ktorá podstúpila amputáciu nohy a zomrela ako sedemročná, mala videnie Krista, písala listy Ježišovi, v jednom píše: „Drahý Ježiš v Eucharistii [...] každú nedeľu chcem ísť na svätú omšu, kde sa obnovuje obeta kríža a kde Ty konáš ešte väčšiu obeť, že sa uzatváraš do Oltárnej sviatosti [...] Prídem, aby som Ťa prijala každú nedeľu, ale chcela by som Ťa prijať každý deň, ale mama ma tam nezoberie.“³⁷ Jej ťažká choroba bola prekážkou splnenia jej túžby.

O blahoslavenej Gianne Bereettovej-Mollovej máme toto svedectvo: „Odo dňa prvého svätého prijímania sprevádzala svoju matku každé ráno do kostola na svätú omšu a prijímanie. Nehľadela na nečas alebo na zával štúdia, pretože prijímanie sa stalo jej neodmysliteľným každodenným pokrmom.“³⁸ Tak to bolo aj pri štúdiu medicíny a práce lekárky. Jej brat si nepamätá, že by prežila čo len jeden deň bez svätého prijímania. Zúčastňovala sa na eucharistických slávnostiach i vtedy, keď sa zdravotne necítila dobre.³⁹

Lekár a konvertita Pavol Strauss chodieval po konverzii na svätú omšu každé ráno a hlboko ju prežíval. Jeho úvahy o Eucharistii sú jedinečné.⁴⁰

³⁵ „Kto najsvätejšiu Eucharistiu už prijal, môže ju v ten istý deň prijať po druhý raz iba pri eucharistickom slávení, na ktorom sa zúčastňuje, pri neporušení predpisu kán. 921, § 2“ (CIC, kán. 917). „Hoci v ten istý deň už boli posilnení svätým prijímaním, predsa sa veľmi odporúča, aby tí, ktorí sa ocitli v nebezpečenstve života, opäť prijímali“ (CIC, kán. 921 § 2).

³⁶ JÁN PAVOL II., *Dar a tajomstvo*, Bratislava 1997, s. 94.

³⁷ A. MEO, in M. R. del GENIO, „*Carissimo Dio Padre...*“ *Antonietta Meo – Nennolina e le sue Ieterine*, Città del Vaticano 2009, s. 61.

³⁸ P. IAFOLLA, *Chcem byť tvojou ženou*, Bratislava 1997, s. 17.

³⁹ Porov. tamže, s. 20-21.

⁴⁰ Porov. P. STRAUSS, *Ecce homo*, Trnava 1992; P. STRAUSS, *Mozaika nádeje*, Trnava 1992.

Je dobré sa ešte raz vrátiť k svedectvu Matky Terezy, ktorá vyznala: „Omša je duchovný pokrm, ktorý ma podporuje. Bez nej by som sa neudržala na nohách ani jeden deň, ba ani len hodinu môjho života. Pri omši sa nám Ježiš predstavuje pod spôsobom chleba, kým na predmestiach vidíme Ježiša a dotýkame sa ho v telách postihnutých tak, ako ho vidíme a dotýkame sa ho aj v opustených deťoch.“⁴¹

Ak chýba opravdivá láska ku Kristovi, tak si potom deti, študenti i dospelí veriaci nájdu mnoho povrchných výhovoriek, prečo nemôžu každodenne chodiť na svätú omšu.

Záver

„Počas dvoch storočí histórie Cirkvi vidíme ako sa striedajú, pokiaľ ide o pristupovanie veriacich k Eucharistii, najprotikladnejšie uhly pohľadu aké je možné si predstaviť.“⁴² Od najväčšej dôvery v Božie milosrdenstvo, čo umožňovalo neustále pristupovanie k Eucharistii (okrem prípadov niektorých kanonických trestov), po maximálnu úctu a strach, čo skončilo takmer úplným vylúčením veriacich od účasti na eucharistickom prijímaní. Túžba, sama osebe opodstatnená, aby veriaci čo najhodnejšie pristupovali k Eucharistii, skončila tak, že k nej takmer nikto nepristupoval.

V prvých storočiach bolo nemysliteľné, aby sa veriaci zúčastňovali na svätej omši bez toho, aby prijímali Eucharistiu, lebo vzdialenie sa od Eucharistie znamenalo vzdialenie sa od spásy. Až od 6. storočia sa ujal zvyk zúčastniť sa na svätej omši viac-menej ako diváci. Učenie koncilov, Tridentského a Druhého vatikánskeho, a pápežov, počnúc od Pia X., poukazovalo na potrebu častého (najlepšie každodenného) pristupovania k svätému prijímaniu. Toto učenie sa stretlo s nadšeným prijatím zo strany veriacich milujúcich Vykupiteľa. Netreba sa báť toto učenie v plnej sile predkladať dnešným veriacim. Ak by sme sa odvážili odporučiť iba občasnú prijímanie (raz za týždeň, či mesiac), mohlo by to viesť k ochabnutiu horlivosti. Práve táto doba násilnej sekularizácie, ktorá vedie do prázdnoty a straty zmyslu života, si vyžaduje od kresťanov zatiahnuť na hĺbinu, aby mohli byť svetlom sveta (porov. *Mt* 5, 14).

⁴¹ MATKA TERÉZIA, *Môj život*, Trnava 2002, s. 164.

⁴² J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della Messa Romana, voll. 2*, Torino 1953-54, II, s. 275.

Po Druhom vatikánskom koncile na mnohých miestach veriaci začali vo veľkom počte pristupovať k svätému prijímaniu, zároveň však vidíme, že v niektorých oblastiach, hlavne v západnej Európe, sa z toho stal povrchný konformizmus a mnohí pristupujú k nemu aj v stave ťažkého hriechu. Musíme k nemu pristupovať tak, aby nám sväté prijímanie neslúžilo na odsúdenie a zatratenie, ale na spásu.

Bibliografia

Dokumenty

TRIDENTSKÝ KONCIL, *Decretum de ss. Eucharistia*, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, BOLOGNA 2001; DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, dekrét *Presbyterorum ordinis*, in *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Trnava 2008; DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, konštitúcia *Sacrosanctum concilium*, in *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Trnava 2008; PIUS X., decreto *Sacra Tridentina Synodus*, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, BOLOGNA 2001; PIUS X., decr. S. Cgr. de Sacramentis *Quam singulari*, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, BOLOGNA 2001; PAVOL VI., encyklika *Mysterium fidei*, in PAOLO VI., *Tutti i principali documenti*, Città del Vaticano 2002; JÁN PAVOL II., encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, Trnava 2003; JÁN PAVOL II., *Dar a tajomstvo*, Bratislava 1997; BENEDIKT XVI., exhortácia *Sacramentum caritatis*, Trnava 2007.

Literatúra

AGOSTINO, *Ep.* 54, c. 2, 3 (PL 33, 200-201), in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 48; AGOSTINO, *Sermo*, 57, 5 (PL 38, 389), in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 48; ALLEGRI R., *Matka chudých*, Kostelný Vydří 1996; AMBROGIO S., *De myst.*, 9, 58 (PL 16, 408), in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 48; CESARIO DI ARLES, *Sermo* 187, 1; 227, 1; 229, 4-5, in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 50; CIPRIANO S., *De dom. orat.*, 18 (PL 4, 531), in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 47; DE ROSA G., *Li amò sino alla fine*, Torino 2004; DIONIGI DI ALESSANDRIA, *Ep. ad Basilidem*, 2, (PG 10, 1.283), in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 48; GENIO M. R., „*Carissimo Dio Padre... “ Antonietta Meo – Nennolina e le sue leterine*, Città del Vaticano 2009; GIOVANNI CRISOSTOMO S., *Hom. de b. Philogonio*, 4 (PG47, 755), in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 48; GIROLAMO S., *Adv. Jovin.*, 1, 7 (PL 23, 205), in G. DE ROSA, *Li amò sino alla*

fine, Torino 2004, s. 48; GIROLAMO S., *Ep.* 48, 15 (PL 22, 506), in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 47; IAFOLLA P., *Chcem byť tvojou ženou*, Bratislava 1997; JUNGMANN J. A., *Missarum Sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della Messa Romana, voll. 2*, Torino 1953-54, II; MATKA TERÉZIA, *Môj život*, Trnava 2002; RIGHETTI M., *Manuale di storia liturgica*, vol. III: *La Messa*, Milano 1966; SANTANTONI A., *L' Eucaristia*, in T. GOFFI – G. PIANA (edd.), *Corso di morale. Liturgia. Etica della religiosità*, Brescia 1995; STRAUSS P., *Ecce homo*, Trnava 1992; STRAUSS P., *Mozaika nádeje*, Trnava 1992; TERTULLIANO, *De idolatria*, 7, (PI 1, 699), in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 47; TERTULLIANO, *Ad uxor.*, 1, 2, c. 5 (PL 2, 1296), in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s.47; VINCENT DE PAUL S., *Correspondance*, t. 3 (1646-1650), Paris, Coste, 1921, 318-331; 362-374, in G. DE ROSA, *Li amò sino alla fine*, Torino 2004, s. 89.

ThLic. Martin Kolečák
Katólicka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Teologický inštitút
Spišská Kapitula 12
053 04 Spišské Podhradie
martin.kolejak@ku.sk

VIANOČNÉ PIESNE SÚČASNÉHO JEDNOTNÉHO KATOLÍCKEHO SPEVNÍKA A NOVÝ POKONCILOVÝ LITURGICKÝ SPEVNÍK

Anton Konečný

Súčasná výmena predkoncilových spevníkov za nové pokoncilové ľudové kancionály zapadá do známeho historického javu striedania kresťanských ľudových spevníkov. Významným faktom je záľuba v zmenách, pričom zmena vždy pozostávala zo zaradenia nových i starých piesní.¹

Pokoncilová koncepcia kancionála

Súčasnú výmenu *Jednotného katolíckeho spevníka za liturgický spevník* charakterizuje historický fakt, že po Druhom vatikánskom koncile v Katolíckej cirkvi vznikol nový nárok na spevník, aby splnil funkciu liturgickej príručky. Tak vyvstali principiálne nové požiadavky na jeho obsah a usporiadanie. Treba uviesť, že i v slovesnej a hudobnej oblasti nastali požiadavky určitých zmien, hoci tu základné pravidlá kancionálovej piesne zostávajú.

Najhlbšou zmenou v novom kancionáli je, že bude poskytovať spevy pre všetky liturgické príležitosti roka. Jeho najrozsiahlejšou časťou sú stále a menlivé spevy omše. Bude tak plniť i funkciu *Graduale Romanum* (Rímskeho graduála), ktorý pre každé liturgické slávenie a pre každú časť omše predkladá spev určitého obsahu. Práve tento graduálový spev je obsahovým modelom aj pre ľudový spev počas liturgie². Cirkev usiluje o zachovanie národného svojrázu a nepredpisuje mu formu. V novom ľudovom liturgickom spevníku bude viacero foriem, prevažujúcou bude kancionálový ľudový spev. Medzi zásady tvorby nového slovenského liturgického spevníka patrí kontinuita ľudového spevu a *Jednotného katolíckeho spevníka*.

Súčasnú používanú piesne je potrebné upraviť pre jazykové dôvody alebo pre neaktuálny – príliš folklórny a teologicky nehodnotný obsah. Neaktuálne piesne pre nízky stupeň rozšírenia alebo pre celkovo nízku liturgickú hodnotu treba vynechať.

Tvorba pokoncilových spevníkov v plne liturgickej funkcii sa inšpiruje antifonálnymi procesiovými spevmi *Graduale Romanum* a prinesie nielen

¹ Známy Šteyerov výrok z roku 1683, že ľud má rád zmenu a že sa neuspokojí len so starými piesňami a preto kancionál nemožno zostavovať len zo starých alebo len z nových piesní uvádza: SEHNAL, J.: *Jak by měl vypadat duchovní zpěvník dnešní doby*, Opus musicum 23, 1991, č. 130-133.

² Porov. SC 116, SC 30.

niektoré nové spevy, ale zavádza i nový druh tvorby, určitú *novú tradíciu*. Charakterizuje ju plne liturgický obsah spevov, ktorý môže mať formu procesiových spevov *Graduale Romanum*, alebo to môže byť pieseň, teraz komponovaná s ohľadom na jej novú funkciu.

Ide o spev na spôsob antifón *Graduale Romanum*³. Základ spevu – antifóna – je buď prevzatá z *Rímskeho misála*, alebo preložená z *Graduale Romanum*, alebo vytvorená inšpiráciou týchto liturgických textov. Verzikuly sú väčšinou žalmové alebo iné hagiografické texty, alebo môžu to byť texty prevzaté z východnej liturgie, alebo patristické. Týmito formami prináša liturgický spev do nášho slovenského prostredia úplne nové liturgické témy.

Výber verzikulov pre antifóny a kvázi antifóny je kompletne spracovaný, príručka predkladá pravidlá výberu.⁴

Výber piesní JKS do nového LS ako požiadavka liturgická

V teoretickej rovine je celý rad teologických, muzikologických a jazykových - básnických otázok. V poslednej fáze vyústia do praktického rozhodnutia, čo zaujme pravdepodobne najširšie spoločenstvo veriacich: ktoré piesne JKS budú (s prípadnou úpravou) a ktoré nebudú zaradené do nového spevníka. Úpravy piesní - ako v minulosti, tak i dnes – sú textové a hudobné. Rozhodovanie má byť čo najobjektívnejšie podľa stanovených liturgických, ale i hudobných a poetických pravidiel.⁵

Vianočný okruh je už kompletne spracovaný a predložený na verejnú oponentúru, čím vznikne materiál na riadne cirkevné schválenie.

Na príklade piesní vianočného obdobia chcem poukázať na problematiku a postup riešenia a aj na jeho spracovanie. Spočíva v analýze teologicko-liturgickej hodnoty každej piesne, ba každého jej verša, a v zohľadnení stupňa rozšírenia danej piesne.

V tomto krátkom článku sa venujem kľúčovej problematike: pri rozhodovaní o zaradení *starých piesní* do *nového súčasného spevníka* je základnou teologická, teda liturgická hodnota piesní. Poukážem na zaujímavý fakt, že práve najhodnotnejšie piesne sú málo rozšírené a naopak. Preto je potrebné skúmať

³ Skladba procesiových spevov podľa *Graduale Romanum* a aj podľa jednoduchšieho *Gradulae simplex* obsahuje antifónu, verzikuly a okrem spevu počas prinášania obetných darov i doxológiu – Sláva Otcu...

⁴ KONEČNÝ, A.: *Verzikuly v novej tvorbe omšových spevov*, Seminár sv. K. Boromejského v Košiciach, Košice 2007, s. 64 a nasl.

⁵ Tému sa venujú viacerí autori, zborníky a konferencie. Uvediem najmä kritériá výberu piesní.: POKLUDOVÁ-ADAMKOVÁ, J.: *Jednotný katolícky spevník v premenách času*, ÚHV SAV, Bratislava : 1998.

- stupeň rozšírenia piesní JKS na území Slovenska
- teologickú hodnotu piesní JKS

Stupeň rozšírenia piesní JKS na území Slovenska

„Redakcia prípravy Liturgického spevníka“ (ktorá fungovala pri Ústave hudobnej vedy SAV) usporiadala okolo roku 2002 anketu medzi skúsenými chrámovými organistami a spolupracovníkmi zainteresovanými do prípravy Liturgického spevníka. Respondenti mali zakrúžkovať 20 najhranejších vianočných piesní JKS vo svojej farnosti. Výsledok ankety pre piesne JKS vianočného obdobia, som získal od prof. Juraja Lexmanna. Ide o piesne číslo 34 – 113. Údaje o rozšírení piesní sú vyjadrené číslom 0-22 (minimálne rozšírenie – maximálne rozšírenie).⁶

Teologická hodnota piesní JKS

Roku 2000 som spracoval tému *Liturgický zmysel omšových spevov* - vianočný a veľkonočný okruh. Výsledok som knižne publikoval.⁷ Ide o skúmanie obsahu piesní. Teologický a liturgický vhodný text je biblický, resp. čím bližší biblickému posolstvu. Práve takýto, teda typický a liturgicky vzorový je spev podľa omšovej príručky *Graduale Romanum*.

Na druhej strane reálny obsah piesní JKS je inšpirovaný Zjavením, ale výraz textov charakterizujú predovšetkým okrajové témy a mnohé folklórne prvky.⁸ Preto som analyzoval a posudzoval piesne JKS z hľadiska ich teologickej hodnoty a liturgického uplatnenia. Hodnotiace stupne sú 1 – 7:

1. výlučne folklórny text
2. výrazne folklórny text
3. folklórny a čiastočne liturgický text
4. folklórny a liturgický text
5. liturgický a čiastočne folklórny text
6. výrazne liturgický text
7. výlučne liturgický text

⁶ Robili to Mária Šikulová alebo Janka Barboríková. Porov. KONEČNÝ, A.: *Problematika slovenského liturgického spevníka*. Vydavateľstvo M. Vaška pre SSV, Prešov, 1997, s. 96-97. Ale aj LEXMANN, J.: *Liturgický spevník pre tretie tisícročie*. Ústav Hudobnej vedy SAV, Bratislava 2000., pre HS SLK, 1998, s. 96.

⁷ KONEČNÝ, A.: *Liturgický zmysel omšových textov*. VIENALA, Košice 2000.

⁸ porov. HABOVŠTIAK, A.: *Slovenské kresťanstvo a folklór in Verbum*, časopis pre kresťanskú kultúru 6/1994, str.360.

Vyhodnotenie

Obidve hodnoty som zoradil do tabuľky. Tabuľkové spracovanie sleduje vzostupne čísla JKS od 34 do 113. Každý piesni som priradil dve hodnoty: stupeň rozšírenia (0-22) a stupeň teologickej hodnoty (1-7).

Následne som graficky spracoval závislosť vzrastajúcej teologickej hodnoty (1-7) na vodorovnej osi od stupňa rozšírenia (0-22) na zvislej osi.

Z grafu je evidentná nepriaznivá tendencia: vyššiemu stupňu rozšírenia je vlastná nižšia teologická a viac folklórna hodnota. Potvrďuje to i pravdepodobne najobľúbenejšia, no plne folklórna pieseň JKS 88 *Tichá noc...* Na druhej strane je neznámou teologicky vysoko hodnotná hneď prvá vianočná pieseň JKS 34 *Syn Boží sa nám narodil a z hriechu nás vyslobodil...* Jestvujú piesne aj rozšírené a aj hodnotné, ale nie je ich mnoho, napríklad JKS 50 *Dobrý pastier sa narodil*.

Potreba novej paradigmy menlivých liturgických spevov omše

Teoretické práce i tvorivá prax posledných desaťročí vedú k novej paradigme liturgického spevu. Je to tvorba antifón a kvázi antifón a výber verzikulov ako spevov *novej tradície*. Nová tradícia formou a obsahom vychádza z predlohy *Gradulae Romanum* resp. *Graduale simplex*. Je inšpirovaná myšlienkovým bohatstvom i liturgickou textovou hodnotou antifón a umelecky vyjadrená súčasným jazykom, zrozumiteľným dnešným veriacim. Niekedy to môže byť vyjadrenie skúseností života s Bohom, alebo prežitie niektorej pravdy Písma, ktoré sa môže ukázať účinné. Text je formálne podobný antifóne a väčšinou je ňou inšpirovaný, útvar sme nazvali *kvázi antifóna*. Niekedy nie je pretlmočenie potrebné, využije sa jednoducho preklad antifóny.⁹

Nová paradigma poskytuje nádej a predpoklad, že prinesie osvieženie vnútornou bohatosťou, ktoré sa očakáva najmä u mladšej generácie.¹⁰

Pravidlá pri zostavení nového liturgického spevníka je potrebné uplatniť s ohľadom na požiadavky Koncilu i na vnímanie ľudu a jeho tradíciu s vysokou mierou odbornosti a miernosti.

Celok spevov liturgického spevníka na Vianočné obdobie ako vyváženie rôznych foriem spevov

Návrh spevov na Vianočné obdobie je vypracovaný na základe poverenia predsedu Slovenskej liturgickej komisie – hudobnej sekcie r. 1998.¹¹ Je to súbor

⁹ KONEČNÝ, A.: *Verzikuly v novej tvorbe omšových spevov*, Seminár sv. K. Boromejského v Košiciach, Košice 2007, s. 27 a nasl.

¹⁰ PODPERA, R.: *Liturgická hudba v sociálnom prostredí*. Bratislava : UHV SAV, 2002, s.121

¹¹ KBS na svojom mimoriadnom zasadaní dňa 28.7.1998 v Badíne rozhodla, že pre slovenských veriacich je potrebné pripraviť nový slovenský ľudový liturgický spevník a dala

62 spevov: 31 kancionálových piesní z JKS (textovo upravených i neupravených), 23 antifón a kvázi antifón novej tvorby, 7 piesní novej tvorby a 1 hymnus. Súbor je liturgicky koncipovaný a možno ho považovať za myšlienkovu i žánrovo vyvážený. Celkový počet spevov (62) je primeraný dĺžke obdobia.¹²

Niekoľko textovo neupravených piesní a zaradených pre ich vysoký stupeň obľúbenosti (a napriek nízkej teologickej hodnote) predstavuje nakoniec vzácny folklórny prvok, ktorý bol v doterajšom JKS bol výrazne prevažujúci a preto znižoval liturgickú hodnotu JKS, a ktorý hodnotu celej zostavy už neochudobní, alebo svojim spôsobom obohatí. Ako myšlienkovu a žánrovo cennú treba označiť novú tvorbu kvázi antifón v obohacujúcej kombinácii vezikulov. V porovnaní s piesňami JKS sú to nové a nedostižné myšlienkové okruhy.¹³ Nové spevy vyriešili liturgickú aktuálnosť náročného spojenia napríklad Vianoc a oslavy svätých, napríklad v omši prvomučeníka sv. Štefana a poskytujú dostatočný priestor témy *chvály a vďaky po sv. prijímaní*. V záujme nových myšlienok spevu sú cenné textové úpravy piesní JKS.

Nová piesňová tvorba má nevýhodu v technickej stránke – spoločenstvo sa nové piesne musí učiť a preto je početne minimum.

Ako príklad uvediem spev na prijímanie na vianočný sviatok sv. Štefana. Text antifóny a verzikulov zosúladí veľmi vzdialené okruhy Narodenia a mučeníctva. Je nový, liturgický, a vo forme striedavého spevu kantor – ľud jednoducho spievateľný.¹⁴

plný mandát biskupovi Vladimírovi Filovi, predsedovi SLK. Práce začali v spolupráci s Ústavom hudobnej vedy Slovenskej akadémie vied, ako garantom odbornej úrovne. Koordináciu vypracoval Juraj Lexmann, už počas totality rozhodujúca osobnosť prípravy liturgického pokoncilového spevu na Slovensku, ktorý je redaktorom predloženého súboru.

¹² Vianočné obdobie pred Koncilom trvalo do 2. februára, a preto súčasných 80 vianočných piesní v JKS je primerané znížiť.

¹³ Napríklad:

- kvázi antifóna na sviatok sv. rodiny: *Boh prebýval v ľudskej rodine, aby ľudia mohli prebývať u Boha.*

- kvázi antifóna na sviatok Bohorodičky: *Láska je vždy tá istá, včera, dnes i naveky. Je iným menom Ježiša Krista.*

- krátka kvázi antifóna: *Pod'me ako pastieri k svetlu betlehemských jaslí.*

¹⁴ Spev na prijímanie na druhý deň oktávy Narodenia, sviatok sv. Štefana, prvého mučeníka:

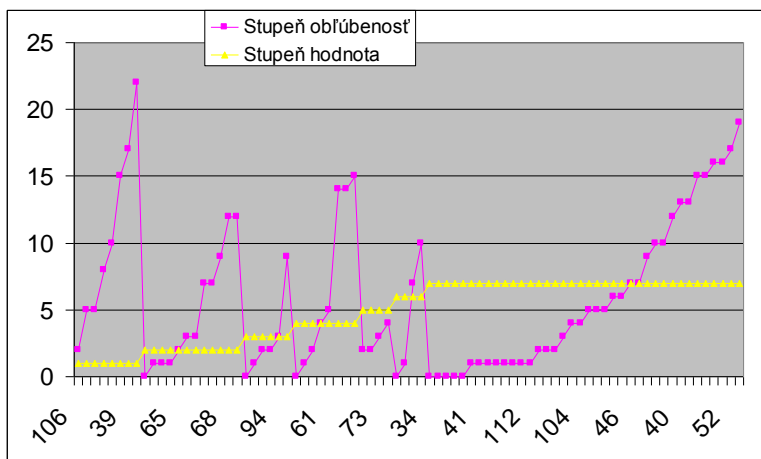
Ant. Keď kameňovali Štefana, on sa modlil a volal: Pane Ježišu, prijmi môjho ducha!

V1. Včera sme slávili narodenie večného kráľa v čase,
dnes oslavujeme triumf umučenia jeho vojaka.

Ant. Keď kameňovali Štefana, on sa modlil a volal: Pane Ježišu, prijmi môjho ducha!

V2. Včera náš Kráľ v rúchu ľudského tela vyšiel z panenského lona a návštevou poctil svet,

Stupeň rozšírenia piesní JKS na území Slovenska (zvislá os) a ich liturgická hodnota (vodorovná os)



dnes vojak vyšiel zo zajatia tela a ako víťaz vstúpil do neba.
 Ant. Keď kameňovali Štefana, on sa modlil a volal: Pane Ježišu, prijmi môjho ducha!
 Sláva Otcu...
 Ant. Keď kameňovali Štefana, on sa modlil a volal: Pane Ježišu, prijmi môjho ducha!

Stupeň rozšírenia piesní JKS a ich liturgická hodnota v číselnej tabuľkovej kvantifikácii

JKS	Stupeň		JKS	Stupeň	
	rozšírenie	teol. hodnota		rozšírenie	teol. hodnota
34	0	7	74	1	2
35	3	7	75	7	6
36	0	6	76	7	2
37	12	7	77	0	2
38	1	7	78	2	5
39	17	1	79	6	7
40	13	7	80	5	7
41	1	7	81	5	1
42	10	6	82	8	1
43	10	7	83	2	3
44	13	7	84	0	7
45	15	4	85	1	4
46	7	7	86	1	6
47	2	3	87	0	7
48	15	1	88	22	1
49	10	7	89	1	7
50	16	7	90	15	7
51	14	4	91	5	1
52	17	7	92	1	2
53	7	2	93	0	7
54	14	4	94	3	3
55	3	2	95	12	2
56	10	1	96	9	7
57	3	2	97	9	2
58	16	7	98	1	7
59	2	7	99	0	4
60	1	2	100	4	7
61	5	4	101	2	4
62	4	4	102	2	7
63	2	5	103	1	7
64	15	7	104	4	7
65	2	2	105	2	7
66	19	7	106	2	1
67	5	7	107	5	7
68	12	2	108	0	7
69	1	3	109	6	7
70	0	3	110	1	7
71	9	3	111	1	7
72	4	5	112	1	7
73	3	5	113	7	7

prof. ThDr. Ing. Anton Konečný, PhD.
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89
041 21 Košice
anton.konecny@ku.sk

AMBONA V LITURGICKOM PRIESTORE

Roman Haško

Kostol slúži spoločenstvu veriacich, ktorí doň prichádzajú na slávenie liturgie pod vedením predsedajúceho *in persona Christi*¹ a má zodpovedať požiadavkám liturgie.² Podľa toho, na čo slúži, sa dá priestor kostola rozdeliť na viacero častí. Kostol a predovšetkým kostolná loď, je symbolom putovania kresťanského ľudu.³

Kostol sa skladá z predsieni. Do nej vstupuje každý veriaci bezprostredne po príchode do chrámu dverami, ktoré symbolizujú prechod z profánneho sveta do sakrálneho. Dvere nám majú stále pripomínať, že raz z tohto sveta tiež budeme musieť odísť a prekročíme bránu do večnosti. Pri vstupe je zvyčajne umiestnená svätenička so svätenou vodou, do ktorej sa má namočiť ruka a prežehnať sa ňou znakom kríža v mene Trojjediného Boha. Potom vstupujeme do časti pre veriacich, ktorá sa nazýva chrámová loď. V nej sú pre nich umiestnené zvyčajne lavice. Väčšina kostolov má aj chór, ktorý slúži tiež pre veriacich, ale predovšetkým pre spevákov, zbor, kantora a organistu, ktorí sú posluhujúcimi pri liturgii. Každý kostol má miesto, kde sa ukladajú bohoslužobné predmety, knihy a rúcha, nazýva sa sakristia.

Pod pojmom presbytérium označujeme priestor v chráme, ktorý je nejakým spôsobom oddelený od chrámovej lode. Je v ňom umiestnený oltár, sedes, často aj ambona, prípadne aj svätostánok. V priestore svätyne kňaz, diakon a ostatní posluhujúci vykonávajú svoju liturgickú službu. Presbytérium má byť primerane priestranné, aby sa v ňom mohli pohodlne vykonávať liturgické úkony, a aby veriaci mohli nerušene sledovať slávenie Eucharistie. Usporiadanie presbytéria má vyjadrovať hierarchické usporiadanie Cirkvi, ale aj rozdielnosť funkcií jednotlivých osôb, ktoré vykonávajú rozličné funkcie pri slávení liturgie. Zároveň však musí vytvárať vnútornú, súvislú jednotu, aby sa tak naznačila jednota zhromaždeného Božieho ľudu. Presbytérium by nemalo v žiadnom prípade slúžiť na akékoľvek svetské aktivity, ako je napríklad premietanie filmov, hranie

¹ Porov. JUDÁK, V. *Modlime sa za kňazov*. Trnava : SSV, 2003, s. 7

² Porov. SCOTT, H. *Baránkova večera*. Bratislava : Lúč, 2005, s. 6.

³ Porov. HANUS, L. *Kostol ako symbol*. Bratislava: Lúč, 1995, s. 346.

divadla a iné.⁴ Okolo priestoru usporiadaného na celebrowanie sa točí celý dynamizmus slávenia. K tomuto dynamizmu možno dodať aj krstný prameň, ktorý je spolu s ostatnými časťami umiestnený zväčša v priestore presbytéria.⁵

Počas dejín Cirkvi vzniklo množstvo rozličných tvarov presbytéria. Jeho priestor často tvorila apside polkruhového alebo pravouhlého tvaru. Avšak každá doba mala svoje zvláštne architektonické a umelecké prvky, ktorými určovala priestor vymedzený pre kňazov a posluhujúcich pri liturgii. V starokresťanských *domus ecclesiae* sa kresťania stretali v najväčších miestnostiach domu, kde Eucharistiu slávilí zidení okolo jednoduchého, no dôstojného stola.⁶

V ranom období starokresťanských bazilik boli oltár a ambona vytvorené z dreva a s najväčšou pravdepodobnosťou sa prinášali *ad hoc* na slávenie liturgie slova a na slávenie liturgie Eucharistie. Pevné miesto malo len sedadlo pre celebranta – katedra umiestnená v závere apsidy, ktorá uzatvárala priestor svätyne i celého chrámu. Mobilné ambony a oltáre však kresťania čoskoro nahradili murovanými, pevnými, teda neprenosnými. Ambona však bola umiestnená mimo presbytéria. V priestore svätyne chrámu boli umiestnené iba oltár, sedadlo pre hlavného celebranta a sedadlá pre ostatných kňazov alebo posluhujúcich.⁷

Ambona je miesto, z ktorého sa hlása Božie slovo. Samotný termín nám pripomína tradičné vyvýšené miesto, na ktoré sa vystupovalo po niekoľkých schodoch. V kostoloch sýrskej tradície, na ktorých sa najpriamejšie prejavil vplyv synagógy, ambona alebo tribúna je umiestnená v strede zhromaždenia. Kresťanská bazilika si však uchovala javisko apsidy civilných budov.⁸

Dejiny sakrálnej liturgie dosvedčujú, že ambona a oltár boli prítomné ako stála súčasť liturgického priestoru už v prvých rokoch Cirkvi. Zo začiatku ako jednoduché drevené pulpity alebo tribunály, neskôr sa však premenili na pevné murované stavby umiestnené v interiéri kostola tak, aby zhromaždení veriaci dobre počuli Božie slovo a videli jeho prednášateľa. Nebolo zvykom striktné ambonu umiestňovať v presbytériu, ba priamo sa to ani nepraktizovalo.

⁴ Porov. ZVARA, P. Presbytérium a jeho prvky vo svetle katolíckej tradície a súčasných predpisov. In *Nové Horizonty*. 2011, roč. , č. 4, s. 192.

⁵ Porov. AUGÉ, M. *Liturgia*. Praha : Paulínky, 2011, s. 75.

⁶ Porov. ZVARA, P. Presbytérium a jeho prvky vo svetle katolíckej tradície a súčasných predpisov. In *Nové Horizonty*, s. 192.

⁷ Porov. ZVARA, P. Presbytérium a jeho prvky vo svetle katolíckej tradície a súčasných predpisov. In *Nové Horizonty*, s. 192.

⁸ Porov. AUGÉ, M. *Liturgia*, s. 76.

Starokresťanské baziliky mali obvykle dve ambony umiestnené po stranách chóru, ktorý sa nachádzal pred oltárom, v hlavnej lodi baziliky. Jedna ambona slúžila na prednes čítania, teda epištoly, druhá na prednes evanjelia. Neskôr, keď slávenie svätej omše prešlo výraznými zmenami, Božie slovo sa prednášalo z misála položeného na oltári. Na veľké sviatky sa evanjelium prednášalo z evanjeliára, ktorý držal subdiakon diakonovi, pričom obaja vošli do lode kostola z presbytéria a boli otočení smerom k severnej stene chrámu. Ambona bola z liturgického priestoru odstránená a nahradená kazateľnicou, z ktorej sa prednášali homílie. Neslúžila však už na prednes Božieho slova vo svätej omši.⁹

Ambona po Druhom vatikánskom koncile

Po Druhom vatikánskom koncile sa objavuje pokus o nadviazanie dialógu s minulosťou, na druhej strane tendencia k jednotnému spracovaniu oltára i ambony. Avšak v mnohých prípadoch ambona v určitom zmysle konkuruje oltáru tým, že je spojená s inou časťou liturgie. Hoci sa najčastejšie nachádza na kraji presbytéria, opticky zaberá miesto s rovnako vysokým postavením. Oltár už nie je, tak ako voľakedy, výlučne najdôležitejším miestom priestoru v presbytériu, ale čiastočne ustupuje v prospech ambony a dvojitosť centra: Božieho stola a stola sviatosti sa odhaľuje počas liturgie.¹⁰

Veľmi dôležitým výsledkom Druhého vatikánskeho koncilu bolo, že sa dáva vyniknúť miestu pre bohoslužbu slova popri samotnej bohoslužbe obety, ktorá dovtedy často prvú časť svätej omše až príliš umenšovala. Ved' práve v tejto časti svätej omše sa k nám Boh prihovára a my odpovedáme. Dôležitý je najmä náš vnútorný postoj, pretože od neho závisí ovocie našej modlitby, ktorá má byť upriamená na čítané Božie slovo, ktoré je pre nás stále aktuálne.¹¹

Nezávisle od toho, či ide o vnútrajšok kaplnky alebo kostola, býva umiestnenie ambony vyriešené rozličným spôsobom; v cirkevných predpisoch chýba dôkladné riešenie tejto problematiky, na rozdiel od oltára, o ktorom nachádzame po koncile viacero konkrétnejších predpisov o umiestnení, tvare

⁹ Porov. ZVARA, P. Presbytérium a jeho prvky vo svetle katolíckej tradície a súčasných predpisov. In *Nové Horizonty*, s. 193-194.

¹⁰ Porov. NADOLSKI, B. *Ambona*, s. 104.

¹¹ Porov. RATZINGER, J. *Duch liturgie*. Trnava : Dobrá kniha, 2005, s. 64.

a materiáli.¹² Pokoncilové ambony sa teda nachádzajú na pravej alebo na ľavej strane presbytéria a žiadna z tendencií neprevažuje. Niekedy sa rozhodujúcim stáva fakt umiestňovania starožitnej kazateľnice, napríklad v katedrálach, či farských kostoloch, vtedy sa nová ambona môže nachádzať na opačnej strane.¹³

Druhý vatikánsky koncil priniesol rozšírenie významu Svätého písma v spravovaní liturgie, odporučil, aby sa pri výstavbe kostolov brala do úvahy ušľachtilá krása, ktorá uľahčí účasť na liturgii.¹⁴

Ambona symbolizuje stôl Božieho slova. Po Druhom vatikánskom koncile došlo k obnove ambony a získala väčšie, významné postavenie v obnovennej liturgii. Spomenutý Druhý vatikánsky koncil nám pripomína Kristovu prítomnosť aj v slovách Svätého písma. Kristus je prítomný vo svojom slove, teda vo Svätom písme, pretože on sám hovorí, keď sa v Cirkvi číta Sväté písmo (porov. SC 7). Aby znaky Božieho slova živili vieru veriacich, má byť ambona prispôbena tak, aby počuteľnosť a zrozumiteľnosť Božieho slova bola na kvalitnej úrovni. Ambona má zodpovedať dôstojnosti liturgického úkonu a má myseľ veriacich upriamovať na to, že stôl Božieho slova je pre nich vždy pripravený. Veľmi však závisí od ich vnútornej pripravenosti a prispôbivosti na toto počuté Božie slovo.¹⁵

Význam ambony ako aj hodnota Božieho slova vyžaduje, aby ju nepoužívali tí, ktorí jednoducho nemajú, teda tí, ktorí neohlasujú Božie slovo, ale venujú sa udržaniu spevu, dirigovaniu alebo vysvetľovaniu obradov a iným síce tiež potrebným veciam pri liturgii. Vyhlásenie poriadku alebo dirigovanie nemožno stavať na úroveň Božieho slova. Nie je vhodné, aby na ambonu vystupoval komentátor, kantor, alebo vedúci zboru. Ambona má byť pevná, nie nejaký jednoduchý prenosný pult. Má byť tiež umelecky stvárnená a vhodne zosúladená s oltárom, aby veriacim jasne symbolizovala, že v omši sa prestiera stôl Božieho slova. Ambona sa môže aj vhodne vyzdobiť, hlavne na slávnostné príležitosti. Aby ambona čo najúčelnejšie slúžila v liturgických sláveniach, má byť priestranná, keďže niekedy pri nej budú stáť aj viacerí posluhujúci. Je to najmä pri slávnostných svätých omšiach, kde to sú posluhujúci so sviecami, ale aj

¹² Porov. KRIVDA, A. Oltár v pokoncilových liturgických normatívnych textoch. In *Liturgia*, 2011, roč. 21, č. 1, s. 50-67.

¹³ Porov. NADOLSKI, B. *Ambona*, s. 10.

¹⁴ Porov. NADOLSKI, B. *Ambona*, s. 31.

¹⁵ Porov. CABAN, P. *Liturgika*. Trnava : SSV, 2010, s. 75.

napríklad prednášatelia pašií, ktorí sú zvyčajne traja a mali by sa tam zmestiť. Treba sa postarať o dostatočné osvetlenie ambony, aby lektori mohli pohodlne čítať. Možno tiež použiť aj súčasné technické pomôcky, najčastejšie sa jedná o mikrofón, aby veriaci mohli lektorov dobre počuť. Veľkosť ambony je nutne čo najlepšie zvážiť. Zohľadniť treba nielen priestrannosť liturgického priestoru, ale aj celkový súlad hlavne medzi ambonou a oltárom. Ambona nie je priestor na ukladanie nepotrebných liturgických kníh, neaktuálnych oznamov, zosilňovača, reproduktorov, resp. iných, nepotrebných vecí a pod.¹⁶

V dnešnej doba by mala byť ambona len jedna, pretože to symbolicky najlepšie vyjadruje jednotu Božieho slova. Akokoľvek má Evanjelium zvláštne postavenie, napriek tomu je Božím slovom celé Sväté písmo.¹⁷

V roku 1962 sa teda uskutočnilo už spomínané najväčšie zhromaždenie predstaviteľov Katolíckej cirkvi z celého sveta. Na výzvu pápeža – bl. Jána XXIII. sa vo Vatikáne zišli biskupi zo všetkých národov, aby spoločne rozmýšľali o osudoch Cirkvi a o jej ďalšom smerovaní. Išlo o veľkolepé a univerzálne stretnutie.

Zúčastnení konciloví otcovia pracovali počas troch rokov na niekoľkomesačných zasadnutiach – rokovali, vypracovávali schémy a napokon v hlasovaniach odsúhlasili 16 koncilových dokumentov, ktoré mali povedať Cirkvi i svetu niečo nové.¹⁸

Čo sa týkalo posvätnéj liturgie, veľká väčšina otcov bola presvedčená, že je nutné omšové obrady upraviť, ale treba postupovať rozumne a s mierou. Niektorí pripomínali úmysel Otcov Tridentského koncilu obnoviť liturgiu podľa vzoru dávnych cirkevných Otcov. Otcovia tiež veľmi odporúčali, aby sa s liturgiou zaobchádzalo úctivo a opatrne. Obrady mali byť predovšetkým jednoduché a jasné. Myslelo sa tiež na vnútornú úpravu chrámov, aby lepšie zodpovedali dvom častiam liturgie svätej omše: liturgii slova a liturgii obety. Čo sa týkalo liturgie slova, prvá časť svätej omše sa mala konať inde než pri oltári, ktorý je vyhradený pre bohoslužbu obety – pri ambone – na vyvýšenom mieste.¹⁹

¹⁶ Porov. CABAN, P. *Liturgika*, s. 75-76.

¹⁷ Porov. RICHTER, K. *Liturgie a život*. Praha : Vyšehrad, 2003, s. 84.

¹⁸ Porov. GRACH, P. *Rok viery*. Bratislava : Don Bosco, 2012, s. 1.

¹⁹ Porov. POLC, J.V. *Posvätná liturgie*. Rím : Křesťanská akademie, 1981, s. 240-

Konkrétne sa o tejto problematike vyjadrujú viaceré dokumenty – koncilová konštitúcia a potom pokoncilové dokumenty a inštrukcie, ktoré sa mali uvádzať postupne do praxe, aby sa tak začalo čím skôr uskutočňovať to, čo sa na koncile stanovilo.

Dokumenty o ambone po Druhom vatikánskom koncile

Sacrosanctum Concilium

Konštitúcia o posvätnej liturgii *Sacrosanctum Concilium* – vydaná ako jeden z dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu 4. decembra 1963, výraz „ambona“ nespomína. V osobitnej časti „Sväté písmo a liturgia“ v bode 24 však hovorí:

V liturgickom slávení má najväčší význam Sväté písmo. Z neho sú totiž vybrané čítania, ktoré sa vysvetľujú v homílii, z neho sa spievajú žalmy, z jeho inšpirácie a podnetu vznikli liturgické prosby, modlitby a spevy a z neho dostávajú svoj zmysel úkony a znaky. Aby sa teda dosiahla obnova, rozvoj a prispôsobenie posvätnej liturgie, treba roznečovať precítenú a živú záľubu vo Svätom písme, o ktorej svedčí úctyhodná tradícia východných i západných obradov. (SC 24)

V ďalšej časti: „Biblia, homília a liturgická katechéza“ v bode 35 sa uvádza:
Aby bolo jasné, že v liturgii obrad a slovo sú vo veľmi úzkom súvisi,

1. nech sa pri posvätných sláveniach zavedie hojnejšie, rozmanitejšie a primeranejšie čítanie Svätého písma;

2. nech sa aj v rubrikách vyznačí príhodné miesto na kázanie ako časti liturgického úkonu, nakoľko to obrad dovoľuje; a služba ohlasovania nech sa plní veľmi svedomite a náležite. Pritom nech sa čerpá v prvom rade zo zdrojov Svätého písma a liturgie, aby sa ohlasovali obdivuhodné Božie diela v dejinách spásy alebo v Kristovom tajomstve, ktoré je v nás neprestajne prítomné a činné, najmä v liturgických sláveniach;

3. treba všemožne zdôrazňovať, aby aj katechéza bola priamo liturgická. I pri samých obradoch, ak je to potrebné, nech sa pamätá na stručné pokyny, ktoré nech dáva kňaz alebo príslušný vysluhovateľ podľa predpísaného textu alebo podobnými slovami, ale iba v príhodných chvíľach;

4. nech sa podporuje posvätné slávenie Božieho slova na vigílie väčších sviatkov, v niektorých všedných dňoch Adventného a Pôstneho obdobia, ako aj v

nedele a vo sviatky, najmä tam, kde niet kňaza; v tom prípade má viesť slávenie diakon alebo iná biskupom poverená osoba. (SC 35)

V časti „Bohatší stôl Božieho slova“ sa v bode 51 hovorí:

Aby sa veriacim pripravil čím bohatší stôl Božieho slova, majú sa im štedrejšie otvoriť poklady Biblie tak, aby sa za stanovený počet rokov prečítali ľudu dôležitejšie časti Svätého písma. (SC 51)

V časti „Jediný bohoslužobný úkon“ v bode 56 sa hovorí:

Svätá omša sa istým spôsobom skladá z dvoch častí – z liturgie slova a liturgie Eucharistie –, ktoré sú navzájom tak úzko spojené, že tvoria jediný úkon kultu. Preto posvätný koncil dôrazne vyzýva duchovných pastierov, aby v katechéze starostlivo poučali veriacich, že sa majú zúčastniť na celej svätej omši, najmä v nedele a prikázané sviatky. (SC 56)

Po konštitúcii Druhého vatikánskeho koncilu o posvätnej liturgii boli vydávané ďalšie dokumenty, ktoré konkrétnejšie rozvíjajú požiadavky koncilu a sú presnejšími inštrukciami, podľa ktorých sa má uskutočniť to, čo si želal koncil.

Inter Oecumenici

Posvätná kongregácia obradov 26. septembra 1964 vydala Inštrukciu *Inter Oecumenici* o správnom uskutočňovaní konštitúcie o posvätnej liturgii.

V druhej kapitole – Posvätné tajomstvo Eucharistie – hovorí:

V omšiach slávených s ľudom sa čítania, epištola a evanjelium čítajú alebo spievajú tvárou k ľudu:

a) v slávnostnej omši pri ambone alebo pri mriežkach;

b) ak ich číta alebo spieva celebrant v spievanej omši a v recitovanej omši, tak to robí pri oltári alebo pri ambone alebo pri mriežkach, podľa toho, kde je to vhodnejšie; ak ich číta alebo spieva niekto iný, tak pri ambone alebo pri mriežkach. (IOe 49)

V bode 52:

*c) Pri spevaných alebo recitovaných omšiach, v ktorých evanjelium číta alebo spieva celebrant, pristúpi pri spievaní alebo čítaní Aleluja so svojím veršom, alebo na konci iných spevov po epištole, k spodnému stupňu oltára a tam hlboko sklonený hovorí *Munda cor meum* a potom prejde k ambonu alebo k mriežkam, aby zaspieval alebo prečítal evanjelium.*

d) *Ak pri spievanej alebo recitovanej omši všetky čítania číta alebo spieva sám celebrant pri ambone alebo pri mrežkach, celebrant stojí, a ak treba, číta aj príslušný medzispev po čítaniach a epištoly; Munda cor meum hovorí obrátený k oltáru. (IOe 52)*

V piatej kapitole, ktorá pojednáva o primeranej stavbe kostolov, v časti o ambone hovorí toto:

Patrí sa, aby na prednášanie posvätných čítaní bola ambona tak umiestnená, aby veriaci mohli služobníka dobre vidieť a počuť. (IOe 96)

Eucharisticum mysterium

O tri roky neskôr, 25. mája 1967, Posvätná kongregácia obradov a Consilium vydali Inštrukciu *Eucharisticum mysterium* o úcte eucharistického tajomstva.

Tento dokument priamo o ambone nehovorí, ale spomína tu viaceré súvislosti s Božím slovom. V bode 9 „Rozličné spôsoby Kristovej prítomnosti“ hovorí:

Aby veriaci mohli hlbšie vniknúť do eucharistického tajomstva, treba im vysvetliť hlavné spôsoby, ktorými je Pán prítomný vo svojej Cirkvi pri liturgických sláveniach. Vždy je prítomný v zhromaždení veriacich, zidených v jeho mene (porov. Mt 18,20). Prítomný je aj vo svojom slove, lebo on sám hovorí, keď sa v Cirkvi číta Sväté písmo. (EM 9)

Bod 10 „Vzťah medzi liturgiou slova a liturgiou Eucharistie“:

Kňazi „nech starostlivo poučujú veriacich o tom, že majú mať účasť na celej svätej omši“, nech im vysvetlia vzťah, ktorý je medzi liturgiou slova a slávením Pánovej večere, aby tak jasne pochopili, že obe tvoria jediný bohoslužobný úkon. „Kázanie Božieho slova je požiadavkou samého vysluhovania sviatostí, keďže ide o tajomstvá viery, ktorú to slovo vzbudzuje a živí“. To platí predovšetkým o slávení svätej omše, v ktorej liturgia slova má za cieľ osobitným spôsobom vytvárať úzky vzťah medzi ohlasovaním a počúvaním Božieho slova a eucharistickým tajomstvom.

Veriaci počúvaním Božieho slova majú prísť k poznaniu, že zázračné Božie skutky, ktoré sa im ohlasujú, dosahujú svoj vrchol vo veľkonočnom tajomstve, ktorého pamiatka sa sviatostne slávi vo svätej omši. Veriaci sa počúvaním a pokrmom Božieho slova privádzajú vo vďakvyzdávaní k plodnejšej účasti na tajomstvách spásy. Takto sa Cirkev nasycuje chlebom života zo stola Božieho slova a Kristovho tela. (EM 10)

Všeobecné smernice Rímskeho misála 1975

Všeobecné smernice Rímskeho misála z 27. marca 1975 hovoria pri opise zariadenia kostole aj o ambone. V podstate ich usmernenia boli prevzaté do smerníc z roku 2002, ktoré uvádzame nižšie.

Ordo Lectionum Missae

Posvätná Kongregácia pre sviatosti a bohoslužbu vydala 25. mája 1969 Poriadok omšových čítaní – *Ordo Lectionum Missae*. V jeho Všeobecných smerniciach sa o ambone v bodoch 32. – 34. hovorí:

32. V priestore kostola má byť miesto vyvýšené, pevné, vhodne upravené a primerane dôstojné, ktoré by zodpovedalo dôstojnosti Božieho slova a veriacim jasne pripomínalo, že v omši sa prestiera stôl Božieho slova aj Kristovho tela, a čo najlepšie pomáhalo veriacim počúvať a zachovať pozornosť počas liturgie slova. Preto sa podľa stavby kostola treba usilovať o vhodné zosúladenie ambony s oltárom. (OLM 32)

33. Ambona má byť podľa svojej štruktúry vyzdobená triezvo a trvale, alebo aspoň príležitostne na slávnosti.

Pretože ambona je miestom, z ktorého Boží služobníci hlásajú Božie slovo, je už preto vyhradená iba na čítania, prednes responzóriového žalmu a veľkonočného chválospevu. No možno z nej predniesť aj homíliu a modlitbu veriacich pre vnútornú súvislosť týchto čítaní s celou liturgiou slova. Nie je však vhodné, aby na ňu vystúpili iní, napr. komentátor, kantor alebo ten, čo vedie spev. (OLM 33)

34. Aby ambona čo najlepšie poslúžila pri sláveniach, má byť priestranná, keďže niekedy na nej budú stáť aj viacerí prisluhujúci. Treba sa postarať aj o dostatočné osvetlenie ambony, aby lektori mohli pohodlne čítať; možno použiť aj súčasné technické pomôcky, aby veriaci mohli lektorov dobre počuť. (OLM 34)

Caeremoniale episcoporum

Caeremoniale episcoporum, ktoré bolo vydané 14. septembra 1984, o ambone v bode 51 hovorí:

Ambona katedrálneho chrámu má byť vybudovaná podľa platných noriem. Biskup sa má prihovárať k svojmu ľudu z biskupského stolca, ak miestne okolnosti

neodporúčajú iné. Kantor, komentátor alebo vedúci zboru obyčajne nevystupujú na ambonu, ale z iného vhodného miesta si plnia svoju úlohu. (CE 51)

Všeobecné smernice Rímskeho misála 2002

Všeobecné smernice Rímskeho misála z roku 2002 sa pri opise zariadenia kostola vyjadrujú aj o ambone:

309. Dôstojnosť Božieho slova si vyžaduje, aby v kostole bolo vhodné miesto, z ktorého by sa Božie slovo ohlasovalo a ku ktorému miestu by sa pri liturgii slova pýtala pozornosť veriacich.

Patrí sa, aby tým miestom bola spravidla pevná ambona, a nie jednoduchý prenosný pult. Nech je už dispozícia kostola akákoľvek, ambona sa musí umiestniť tak, aby vysvätených služobníkov a lektorov mohli veriaci dobre vidieť a počuť.

Z ambony sa prednášajú najmä čítania, rezponzóriový žalm (medzispev) a veľkonočný chválospev. Môže sa z nej predniesť homília a úmysly spoločnej modlitby. Dôstojnosť ambony si vyžaduje, aby na ňu vystupoval len služobník slova.

Patrí sa, aby nová ambona bola požehnaná obradom uvedeným v Rímskom rituáli predtým než sa začne v liturgii používať. (VSRM2002 309)

Verbum Domini

Posynodálna apoštolská exhortácia pápeža Benedikta XVI. Verbum Domini neprináša presné a konkrétne usmernenia vzhľadom na vyhotovenie ambony, ale dotýka sa problematiky Božieho slova v liturgii:

Hermeneutika viery vzhľadom na Písmo má mať svoj oporný bod v liturgii, kde sa Božie slovo slávi ako aktuálne a živé slovo. „Cirkev v liturgii verne sleduje ten spôsob čítania a vysvetľovania Svätého písma, ktorý použil sám Kristus, keď vychádzajúc z ‚dnes‘ svojich vlastných dejín povzbudzuje skúmať všetky Písma“ (VD 52).

Synoda radí dať hlásaniu Slova slávnostný ráz, najmä pri významných liturgických príležitostiach. Najmä čítaniu evanjelia použitím evanjeliára, ktorý sa prináša v procesii počas úvodných obradov a potom ho diakon alebo kňaz prináša na čítanie na ambonu. Takýto spôsob prispieva k tomu, aby si boží ľud uvedomil, že „čítanie evanjelia je vrcholom samotnej liturgie slova“. Všeobecné smernice lekcionára uvádzajú, že je potrebné dať váhu hlásaniu Božieho slova, najmä evanjeliu, spevom, osobitne pri slávnostiach. Pozdrav, úvodné zvolanie

„Čítanie z evanjelia...“ či záverečné „Počuli sme slovo Pánovo“ synoda odporúča spievať, aby sa tak zdôraznila dôležitosť toho, čo sa číta (porov. VD 67).

V neposlednom rade určite nemožno obísť tie prostriedky, ktoré môžu pomôcť veriacim pozornejšie počúvať Božie slovo. V tomto zmysle je podstatné, aby sa v posvätných budovách nezanedbávala akustika pri rešpektovaní liturgických a architektonických noriem. Pri stavbe kostolov nesmieme zabúdať na to, že ide o stavby, ktoré majú byť vhodným miestom na hlásanie Slova, meditáciu a slávenie Eucharistie. Posvätné priestory taktiež majú byť aj mimo liturgických obradov výrečné a predstavovať tak kresťanské tajomstvo vo vzťahu k Božiemu slovu.

Osobitnú pozornosť treba venovať ambone ako liturgickému miestu, z ktorého sa hlása Božie slovo. Musí byť umiestnená na dobre viditeľnom mieste, ku ktorému sa spontánne obracia pozornosť veriacich počas liturgie slova. Odporúča sa, aby bola fixne umiestnená, tvorená sochárskymi prvkami v estetickej harmónii s oltárom, čím sa vyzdvihne teologický zmysel dvojitého stola Slova a Eucharistie. Od ambony sa prednášajú čítania, rezponzóriový žalm i veľkonočný chválospev. Možno od nej kázať i prednášať modlitby veriacich.

Synodálni otcovia okrem toho navrhujú, aby sa v kostoloch vyhradilo čestné miesto, kde by bolo umiestnené Sväté písmo aj mimo bohoslužby. Kniha obsahujúca Božie slovo má totiž zastávať viditeľné a čestné miesto vnútri kresťanského chrámu. Samozrejme iba do tej miery, aby nezatieňovala ústredné postavenie, ktoré prináleží svätostánku, uchovávajúcemu Najsvätejšiu sviatosť (porov. VD 68).

Zhodnotenie aplikácie pokoncilových noriem o ambone v Košickej arcidiecéze

Už oddávna, bez ohľadu na zmeny formy, bol vyzdvihovaný funkčný význam ambony. Druhý vatikánsky koncil podporil predchádzajúce snahy o dobrú viditeľnosť a počuteľnosť kňaza alebo lektora pri ambone. Súčasne definoval pre ambonu nové miesto v chráme a tiež navrátil jej osobitné puto s oltárom, puto Slova a Sviatosti.

Pokoncilové ambony sa stali znakom odlišnej kompozície samotného presbytéria a celého vnútra chrámu. Súčasne s rozsahom použitých dekorácií, ako aj s hlavným cieľom Druhého vatikánskeho koncilu, ktorým je obnova tradície,

„nové“ ambony čerpajú z dávnych motívov. Častokrát na nich nájdeme napr.: knihu, orla, symboly štyroch evanjelistov alebo grécke písmená A a Ω.

Tieto ambony rôznym spôsobom realizujú koncilové a pokoncilové predstavy, ktoré ponechávali slobodu skúmania ich foriem, tvarov a umeleckého vzorca. Na ambonu pozeráme vo vzťahu k prvkom nachádzajúcim sa v presbytériu. V prvom rade vo vzťahu k oltáru, s ktorým bola prepojená v pokoncilových pravidlách. Ak umiestnenie a forma ambony má doceniť význam Božieho slova návratom k prepojeniu s oltárom (obnovenie prvotnej tradície), ako hovorí Koncil, vyskytnú sa niekoľko otázok o tom, ako tieto pokyny dodržať.

Na základe dokumentov, ktoré boli vydané a noriem, ktoré obsahujú, načrtneme situáciu, ktorá je v Košickej arcidiecéze po päťdesiatich rokoch od Druhého vatikánskeho koncilu. Hlavnými bodmi budú pre nás tie zistenia, ktoré pokoncilové dokumenty považujú za veľmi dôležité, najmä preto, lebo sa opakujú a viacnásobne sa spomínajú v súvislosti so stvárnením, používaním či umiestnením ambony v liturgickom priestore. V Košickej arcidiecéze sa po roku 1990 postavilo mnoho kostolov, najviac zo všetkých diecéz na Slovensku.

V našich zisleniach sa zameriame na novostavby, pretože práve v nich sa najlepšie mohli tieto kritériá uplatniť. V starobylých kostoloch mohol byť problém s umiestnením ambony do liturgického priestoru, ktorý s ňou predtým nepočítal, najmä ak bola ambona nahradená kazateľnicou. Z liturgického priestoru bola teda úplne odstránená. Nové kostoly však tieto problémy nemali. Normy by mali byť zachované.

Najviac kostolov postavených po roku 1990 je zaznamenaných v publikácii *A kamene rastú*.²⁰ Preto pre zhodnotenie našej problematiky sme sa rozhodli vybrať si vzorku kostolov, ktoré opisuje práve táto publikácia.

Kritériá a metóda

Pre zhodnotenie toho či je ambona správna alebo má nedostatky, je treba vrátiť sa k samotným dokumentom vydaným po Druhom vatikánskom koncile. Z nich vyberáme päť bodov, ktoré budeme posudzovať pri konkrétnych kostoloch:

1) vyvýšené miesto – či je tak postavená, aby na ňu každý vystupoval (porov. OLM 32);

²⁰ SITARČÍK, M. *A kamene rastú*. Prešov : Anna Nagyová, 1995, 96 s.

- 2) umiestnenie – či je tak umiestnená, aby na ňu bolo čo najlepšie vidieť (porov. VD 68);
- 3) materiál a vyhotovenie – či je pevná, neprenosná (porov. OLM 32);
- 4) samostatné miesto slávenia – či má dosť priestoru pre slávnostnú liturgiu (porov. OLM 34);
- 5) umelecké stvárnenie – či je v súlade s oltárom (porov. OLM 32).

Ako je vyššie uvedené, v publikácii *A kamene rastú* je zhromaždený v knižnej podobe najväčší súbor nových kostolov po koncilovej reforme. Kniha opisuje osemdesiatdva kostolov Košickej arcidiecézy, ktoré boli buď postavené ako nové, alebo ide o väčšie prístavby, ktoré zasiahli podstatnú časť kostola.

Z posúdenia týchto kostolov vyplývajú výsledky našej analýzy.

Výsledky analýzy

Prvé kritérium skúmalo či ambona v kostole je na vyvýšenom mieste. Predmetom skúmania druhého kritéria bolo či je ambona v kostole dobre viditeľná. Tretie kritérium skúmalo či ambona je pevná, alebo je len prenosná. Štvrtým kritériom sme zistili či je ambona samostatným miestom v liturgickom priestore, ktoré je vhodné pre slávenie. Piate kritérium poukázalo na to, ktorá ambona je z hľadiska umeleckého stvárnenia v súlade s oltárom.

Na základe zozbieraných skutočností vo vybraných osemdesiatich dvoch kostoloch sme zistili fakty, ktoré presne uvádzame v tabuľke podľa spomínaných kritérií.

V tabuľke č.1 uvádzame absolútne počty splňania, resp. nespĺňania daných kritérií.

V tabuľke č.2 uvádzame tento stav v percentuálnom vyjadrení.

Tabuľka č.1

	spĺňa výborne	spĺňa čiastočne	nespĺňa
1. kritérium	žiadny kostol	82 kostolov	žiadny kostol
2. kritérium	78 kostolov	4 kostoly	žiadny kostol
3. kritérium	68 kostolov	žiadny kostol	14 kostolov
4. kritérium	16 kostolov	4 kostoly	62 kostolov
5. kritérium	74 kostolov	1 kostol	7 kostolov

Tabuľka č.2

	spĺňa výborne	spĺňa čiastočne	nespĺňa
1. kritérium	0%	100%	0%
2. kritérium	95,1%	4,9%	0%
3. kritérium	82,9%	0%	17,1%
4. kritérium	19,5%	4,9%	75,6%
5. kritérium	90,3%	1,2%	8,5%

Z našich zistení vyplýva nasledovné:

1. kritérium

Ambony v kostoloch sú stavané tak, že na nich pri liturgii posluhujúci, ktorí prichádzajú z chrámovej lode na prednes čítaní, rezponzóriového žalmu, prípadne aj spoločných modlitieb veriacich, vystupujú. Ak sú to posluhujúci z presbytéria, najmä miništranti, alebo ak je to diakon, či kňaz, ktorý pristupuje na prednášanie evanjelia a potom aj na homíliu, na ambonu nevystupujú. Celé presbytérium je totiž vyvýšené, ale samotná ambona, ktorá je v presbytériu, už vyvýšená nie je.

Otázkou však je, či je aj ambona na vyvýšenom mieste, ak je celé presbytérium vyvýšené. Musíme sa preto pozrieť na pokoncilové dokumenty. Všeobecné smernice Rímskeho misála z roku 2002 v bode 118 uvádzajú, že v presbytériu pred svätou omšou treba na ambone pripraviť lekciónár (porov. VSRM2002 118). Znamenalo by to, že všeobecné smernice tak počítajú len s tou možnosťou, že ambona je v presbytériu. Ale v bode 309 sa hovorí, že nech je dispozícia chrámu akákoľvek, tých, ktorí prednášajú od ambony, je nutné dobre vidieť a počuť (porov. VSRM2002 309). Nielen dispozícia presbytéria je potrebná na správne umiestnenie ambony, ale usporiadanie celého chrámového priestoru. Podľa tohto bodu je jasné, že ambona by vlastne ani nemusela byť v samotnom presbytériu. Tiež vo všeobecných smerniciach Poriadku omšových čítaní sa píše, že v priestore kostola má byť vyvýšené miesto na slávenie liturgie slova (porov. OLM 32). Aj z tohto bodu je jasné, že má ísť o vyvýšené miesto, avšak nie podmiennečne v presbytériu.

Samotný termín *anabainein* – vystupovať – nám pripomína tradičné vyvýšené miesto, na ktoré sa vystupovalo po niekoľkých schodoch. V kostoloch sýrskej tradície, na ktorých sa najpriamejšie prejavil vplyv synagógy, ambona alebo tribúna je umiestnená v strede zhromaždenia.²¹ Teda termín „vystupovať“ by nemal platiť len pre niektorých, ale pre všetkých. Ako pre prednášajúcich čítania, tak aj pre diakona či kňaza, ktorý k ambone prichádza. Mal by pritom vystupovať na ambonu aj prednášateľ evanjelia. Avšak pokoncilové dokumenty majú v tomto smere nie veľmi striktné pravidlá. Dá sa povedať, že ambona je na vyvýšenom mieste, ak je celé presbytérium vyvýšené. Z histórie a aj zo samotnej analýzy slova vieme, že je nutné vystupovať, čo sa však striktné v dokumentoch nevyskytuje.

Preto nemôžeme povedať, že kostoly arcidiecézy nemajú ambonu na vyvýšenom mieste. Avšak nie na samostatne vyvýšenom mieste, pretože všade je ambona umiestnená v presbytériu, ktoré je vyvýšené celé. Na žiadnu ambonu z vybraných kostolov prednášateľ evanjelia nevystupuje. Môžeme teda povedať, že toto kritérium je u nás splnené len čiastočne.

²¹ Porov. AUGÉ, M. *Liturgia*, s. 76-77.

2. kritérium

Takmer všetky ambony v arcidiecéze sú umiestnené tak, aby sa na nich spontánne mohol obracať zrak božieho ľudu, ktorý je v lodi kostola. Avšak v niektorých prípadoch, ak ide o rozšírené kostoly, kostoly s prístavbou, nie je toto umiestnenie vyriešené najlepšie, pretože práve z týchto rozšírených častí na ambonu vôbec nevidieť.

Zo zistení, ktoré sme uviedli pri prvom kritériu je jasné, že ambona nemusí byť umiestnená striktno v presbytériu. Veľmi vhodnými príležitosťami pre takéto umiestnenie ambony do kostolov mimo presbytéria by boli najmä už spomínané rozširované či prerábané staršie kostoly, do presbytérií ktorých je ambonu nevhodné umiestniť pre priestorovo horšie podmienky, ale aj pre veriacich, ktorí budú na liturgii slova prítomní v novej, rozšírenej časti kostola.

V piatej kapitole inštrukcie Inter Oecumenici – Primeraná stavba kostolov a oltárov má umožňovať aktívnu účasť veriacich – v bode 96 sa hovorí o ambone, že na prednášanie posvätných textov má byť umiestnená tak, aby Boží ľud mohol služobníka, ktorý prednáša, dobre vidieť a počuť (porov. IOe 96). Ambona musí byť teda umiestnená na dobre viditeľnom mieste, ku ktorému sa spontánne obracia pozornosť veriacich počas bohoslužby slova (porov. VD 68). Z uvedeného teda vyplýva, že ak nie je vhodne umiestnená, znemožňuje to aktívnu účasť veriacich na liturgii slova. Viac je však zdôraznená počuteľnosť. Napr. vo všeobecných smerniciach Poriadku omšových čítaní sa spomína počuteľnosť v bode 34. Hovorí sa o využívaní súčasného technického vybavenia pre lepšiu počuteľnosť (porov. OLM 34). Je to z praktických dôvodov, najmä pre starších ľudí, ktorí majú problémy so sluchom. Pre sluchovo postihnutých, zvlášť počas svätej omše v posunkovej reči, je nutné, aby na ambonu všetci dobre videli. Pre zrakovo postihnutých dobrá viditeľnosť nemá význam.

3. kritérium

Kostoly arcidiecézy majú pevné i prenosné ambony. Vo veľkej miere to určite závisí od finančných prostriedkov. Pre ich nedostatok prenosná ambona ešte niekde nie je nahradená pevnou ambonou. Zväčša ide o kostoly, ktoré boli po koncile len upravované, rozširované. Novostavby vo väčšine prípadov už tento koncilový predpis spĺňajú a ambona je v nových kostoloch prevažne pevná.

Všeobecné smernice Poriadku omšových čítaní v 32. bode uvádzajú, že miesto, z ktorého sa ohlasuje Božie slovo, má byť pevné, teda takto aj primerane dôstojné, aby mohlo zodpovedať dôstojnosti Božieho slova (porov. OLM 32).

Aj všeobecné smernice Rímskeho misála z roku 2002 o tom pojednávajú v bode 309, kde sa píše, aby dôstojným miestom pre slávenie bohoslužby slova bola pevná ambona, nie iba jednoduchý, drevený, prenosný pult (porov. VSRM2002 309). Samotný obrad požehnania ambony počíta za riadnych okolností len s pevnou ambonou, ktorá sa má požehnať a má byť primerane dôstojná tomu, na čo slúži (porov. BE 900). Teda zo všetkých spomínaných dokumentov je jasné, že ambona má byť pevná, neprenosná. Tak si to vyžadujú pokoncilové normy. Z histórie vieme, že ambona bola najprv prenosná, od 14. storočia pevná, no neskôr sa vytratila z liturgického priestoru a nahradila ju kazateľnica. Avšak každé obdobie má svoje pravidlá a rôzne dôvody, štýly a spôsoby stvárnenia, preto historická pestrosť je veľkým prínosom i v komplexnom prehľade, ako sa všetko postupne vyvíjalo. Dôležité je, aby sme sa snažili zachovávať, nakoľko je to možné, aktuálne liturgické predpisy a normy. Tie dnešné vravia jasne. Ambona má byť pevná.

4. kritérium

Veľké množstvo ambon v kostoloch nepočíta s väčším slávením. Ide predovšetkým o filiálne kostoly, v ktorých sa takéto slávenie veľmi nepredpokladá. Niekde ide aj o farské kostoly. Ani pre filiálny kostol to však nie je dobrý argument. Každý kostol bude mať raz svoje výročie či veľké sviatky v cirkevnom roku, hoci iné, špeciálne slávnosti nie. A aj z toho dôvodu by mal počítať s väčším priestorom pri ambone. Keďže častokrát ide o novostavby, ktoré nemali priestorový problém, mal by tam byť vytvorený priestor pre akolytov so sviecami, ako to vyžadujú pokoncilové dokumenty. Vo všeobecných smerniciach Poriadku omšových čítaní sa v bode 34 píše, že ambona má byť priestranná, pretože najmä pri slávnostných bohoslužbách na nej budú prítomní i viacerí posluhujúci (porov. OLM 34). Pri slávnostnej liturgii sa používa evanjeliár, ktorý nesie diakon na prednes evanjelia v sprievode k ambone a pred ním ide turiferár s dymiacou kadidelnicou a posluhujúci, ktorí nesú zapálené sviece (porov. VSRM2002 176).

Toto kritérium sa často nespĺňa, keďže ambona je zväčša umiestnená na okraji presbytéria alebo v tesnej blízkosti oltára. V jednom prípade je ambona spojená

so samotným oltárom, čo už vôbec nie je vhodné pre samostatné miesto slávenia. Odporúča sa, keď sa slávnosti konajú na väčšie sviatky vo farskom kostole, aby sa tak ukázalo bohatstvo a krása liturgie, ktorú v sebe má. Nie je vhodné to opakovať denne. Je totiž potrebné rozlišovať stupeň slávenia. Slávnosť by mohla zovŕsť veriacim v danej farnosti. Pre väčšie slávnosti v roku je takéto slávenie priam žiaduce, aj keď na slávnosti nie je prítomný ani diakon, ani sám biskup.

5. kritérium

Väčšina ambon, či už pevných alebo prenosných drevených, je v súlade s oltárom. Najčastejšie sú z rovnakého materiálu a sú spracované v rovnakom štýle. Samozrejme oltár je priestorovo väčší. Ambona má častokrát tvar pulpitu. Práve pulpity, ktoré sú veľmi rozšírené v kostoloch Košickej arcidiecézy, majú skromnejšie rozmery, a tak sa nedá stotožniť oltár s ambonou vo forme stola. Oltár je stôl, ale ambona vo forme pulpitu stôl nepripomína, avšak stolom Božieho slova má byť.

Svätá omša, ako uvádza konštitúcia Sacrosanctum concilium v 56. bode, sa skladá z dvoch častí. Z bohoslužby slova a z bohoslužby obety. Tieto dve časti sú navzájom spojené, tvoria jeden celok, jeden úkon kultu (porov. SC 56). Aj inštrukcia Eucharisticum mysterium spomína v bode 10 skutočnosť, aby kňazi vysvetľovali veriacim vzťah, ktorý je medzi týmito dvoma hlavnými časťami liturgie a hlavne to, že tvoria jeden bohoslužobný úkon (porov. EM 10).

Vo všeobecných smerniciach Poriadku omšových čítaní v 34. bode sa píše, že na základe vzťahu medzi bohoslužbou slova a bohoslužbou obety je veľmi potrebné zosúladenie ambony a oltára (porov. OLM 32).

V posynodálnej apoštolskej exhortácii Verbum Domini v 68. bode sa odporúča, aby ambona bola tvorená sochárskymi prvkami v estetickej harmónii s oltárom, čím sa tak vyzdvihne teologický zmysel dvojitého stola Slova a Eucharistie (porov. VD 68). Preto je tento bod veľmi dôležitý.

Záver

Cieľom našej štúdie bolo analyzovať materiály jednak z histórie a jednak tie časti z dokumentov, v ktorých sa hovorí o ambone a vyšli po Druhom vatikánskom koncile. Rovnako naším cieľom bolo zhodnotenie dodržiavania týchto pravidiel v kostoloch Košickej arcidiecézy.

Pri našom bádaní sme prišli na to, že ambona môže byť umiestnená napravo alebo naľavo od oltára a vôbec nemusí byť v presbytériu. Ambona má byť umiestnená tak, aby tých, ktorí z nej prednášajú, bolo podľa možnosti čo najlepšie vidieť a počuť. Tento praktický dôvod je najviac rozhodujúci pre správne umiestnenie ambony v liturgickom priestore.

Jedným zo zistení bolo aj to, že dokumenty vydané po Druhom vatikánskom koncile nie sú detailné. Neriešia totiž umiestnenie ambony v tom prípade, ak ju chceme umiestniť v presbytériu. A rovnako nie je jasná odpoveď na otázku vyvýšeného miesta.

Práca je malým zrnkom v oblasti tejto problematiky, pretože boli vybrané len hlavné kritériá, ktorými sme skúmali vybrané kostoly. Pre ďalšie skúmanie by bolo vhodné analyzovať stav vo všetkých kostoloch Košickej arcidiecézy a možno aj v kostoloch z celého Slovenska. Tiež by bolo zaujímavé skúmať, ako sa má ambona stvárňovať po umeleckej stránke, prípadne aké má mať rozmery a podobne.

Veľmi zaujímavé by bolo zistiť, resp. nájsť kostol, ktorý by splňal všetky kritériá stopercentne.

A to by mohlo byť vlastne aj ďalším odporúčaním alebo dôležitou úlohou pre kompetentných, ktorí budú pracovať na výstavbe nových kostolov, resp. na ambónach v liturgických priestoroch takýchto kostolov.

Prílohy



Príloha č. 1 Ambony v Bazilike sv. Klementa v Ríme

Tieto ambony sú výnimočné tým, že na nich všetci hlásatelia Slova vystupujú po schodoch. Po ľavej strane oltára je ambona na evanjelium a po pravej strane je na ostatné čítania.

Príloha č.2

Kazateľnica
v Bazilike minor
Narodenia Panny
Márie vo Vranove nad
Topľou

Táto nádherná
historická kazateľnica
pochádza z obdobia
baroka a dnes sa
používa len
výnimočne na prednes
homílie.





Príloha č. 3

Ambona v kostole sv.
Františka vo Vranove
nad Topľou

Táto ambona má
dostatok priestoru
vedľa seba pre
akolytov so sviecami.

Príloha č.4

Ambona v Kostole sv.
Kataríny Alexandrijskej
v Kysaku

Výnimočná je táto ambona,
na ktorej je priestor pre
Sväté písmo, aby aj mimo
liturgie mali veriaci prístup
k Božiemu slovu.



Príloha č. 5

Ambona v Kostole sv. Joachima a Anny v Slovenskom Krivom

Ambona má dostatok priestoru pre posluhujúcich so sviecami.



Príloha č. 6

Ambona v Kostole všetkých svätých v Nacinej Vsi

Ambona s oltárom tvorí jeden celok, čo je nevhodné.



Zoznam použitej literatúry

Pramene

- BENEDIKT XVI. Posynodálna apoštolská exhortácia *Verbum Domini*. In *Acta Apostolicae Sedis*. 2010, roč. 102, s. 681-787. Slovenské znenie: *Verbum Domini*. Trnava : SSV, 2011. 167 s. ISBN 978-80-7162-868-2.
- Caeremoniale Episcoporum*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1995. 393 s. ISBN 978-88-209-4217-5.
- DRUHÝ Vatikánsky koncil: Sacrosanctum concilium. In *Acta Apostolicae Sedis*. 1964, roč. 56, s. 97-138. Slovenské znenie: *Dokumenty II. vatikánskeho koncilu*. Trnava : SSV, 2008. s. 161-201. ISBN 978-80-7162-738-8.
- Ordo Lectionum Missae*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1981. 545 s. ISBN 88-209-1356-9.
- POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA OBRADOV. Inštrukcia *Eucharisticum Mysterium*. In *Acta Apostolicae Sedis*. 1967, roč. 59, s. 599-637. Slovenské znenie: In *Liturgia*. ISSN 1210-0676, 1993, roč. 3, č. 2, s. 141-174.
- POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA OBRADOV. Inštrukcia *Inter Oecumenici*. In *Acta Apostolicae Sedis*. 1964, roč. 56, s. 877-900. Slovenské znenie: In *Inštrukcia Inter Oecumenici*. Trnava : SSV, 2001. 50 s. ISBN 80-7162-337-7.
- Sväté písmo*. Trnava : SSV, 1996. 2624 s. ISBN 80-7162-152-8.
- Všeobecné smernice Rímskeho misála, druhé typické vydanie (1975). In *Rímsky misál*. Città del Vaticano : Typis Polyglottis Vaticanis, 1980. s. 19*-72*. bez ISBN.
- Všeobecné smernice Rímskeho misála, tretie typické vydanie (2002). In *Liturgia*. ISSN 1210-0676, 2008, roč. 18, č. 4, s. 198-284.

Literatúra

- AUGÉ, M. *Liturgia*. Praha : Paulínky, 2011. 303 s. ISBN 978-80-7450-014-5.
- CABAN, P. *Liturgika*. Trnava : SSV, 2010. 103 s. ISBN 978-80-7162-803-3.
- GRACH, P. *Rok viery*. Bratislava : Don Bosco, 2012. 41 s. ISBN 978-80-8074-169-3.
- HANUS, L. *Kostol ako symbol*. Bratislava: Lúč, 1995. 384 s. ISBN 80-7114-141-0
- JUDÁK, V. *Modlime sa za kňazov*. Trnava : SSV, 2003. 192 s. ISBN 80-7162443-8.

- KRIVDA, A. Oltár v pokoncilových liturgických normatívnych textoch. In *Liturgia*. ISSN 1210-0676, 2011, roč. 21, č. 1, s. 50-67.
- NADOLSKI, B. *Ambona*. Krakov : Petrus, 2008. 122 s. ISBN 978-83-927267-2-2.
- POLC, J.V. *Posvätná liturgia*. Řím : Křesťanská akademie, 1981. 490 s. bez ISBN.
- RATZINGER, J. *Duch liturgie*. Trnava : Dobrá kniha, 2005. 192 s. ISBN 80-7141-477-8.
- RICHTER, K. *Liturgie a život*. Praha : Vyšehrad, 2003. 296 s. ISBN 80-7021-575-5.
- SCOTT, H. *Baránkova večera*. Bratislava : Lúč, 2005. 152 s. ISBN 80-968638-4-3.
- SITARČÍK, M. *A kamene rastú*. Prešov : Anna Nagyová, 1995. 96 s. ISBN 80-967041-4-1.
- ZVARA, P. Presbytérium a jeho prvky vo svetle katolíckej tradície a súčasných predpisov. In *Nové Horizonty*. ISSN 1337-6535, 2011, roč. 5, č. 4, s. 190-196.

Mgr. Roman Haško
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Katedra praktickej teológie
Hlavná 89
041 21 Košice

POSVÄTNÁ LITURGIA AKO SLÁVENIE VEĽKONOČNÉHO TAJOMSTVA V KATECHIZME KATOLÍCKEJ CIRKVI

Andrej Krivda

V príhovore účastníkom stretnutia na tému nového Kódexu kánonického práva, usporiadanom Pápežskou Gregorovou univerzitou v Ríme dňa 21. novembra 1983, bl. Ján Pavol II. povedal, že Kódex kánonického práva by sme mohli nazvať „posledným dokumentom koncilu“.¹

Chcel tým zrejme konštatovať skutočnosť, ktorú by sme inými slovami mohli vyjadriť: koncilové a pokoncilové teologicko-pastoračné učenie a revízia nového Kódexu patria k sebe. Kódex kánonického práva z roku 1983 uvádza teda do života Cirkvi podstatné zásady súčasnej ekleziológie i sakramentálnej teológie, ale aj iných teologických disciplín, tak ako boli formulované na Druhom vatikánskom koncile.²

Úlohou koncilu bolo primeranejšie chrániť a vysvetliť vzácny poklad katolíckeho učenia, aby sa stalo zrozumiteľnejším pre veriacich v Krista a pre všetkých ľudí dobrej vôle.

Do tohto kontextu zapadá aj podnet na vznik Katechizmu Katolíckej cirkvi. Bola ním požiadavka synodálnych otcov na mimoriadnej biskupskej synode, ktorá sa konala v roku 1985 pri príležitosti 20 rokov od ukončenia Druhého vatikánskeho koncilu. Jeho vydanie zas pripadlo na 30 výročie od začiatku koncilu.³

Katechizmus Katolíckej cirkvi je teda takto do značnej miery aj historicky prepojený s Druhým vatikánskym koncilom. A možno by sme dnes mohli aplikovať na tento Katechizmus vyššie spomenuté slová bl. Jána Pavla II. z roku 1983 a povedať, že Katechizmus Katolíckej cirkvi je posledným dokumentom koncilu.

¹ Porov. GIOVANNI PAOLO II., *Magistero pontificio* VI, 2 (1983), s. 525-527.

² Porov. GROCHOLEWSKI, Z., Špecifika práva Katolíckej cirkvi, in *Tribunál* 1/2005, dostupné na internete: <http://tribunal.kapitula.sk/2005-1/specifika.htm> (28.11.2013)

³ Porov. JÁN PAVOL II., Apoštolská konštitúcia *Fidei depositum*, 1, 11.10.1992, in *AAS* 86 (1994) 113-118.

Prechodca súčasného Katechizmu Katolíckej cirkvi bol ovocím Tridentského koncilu. Tento katechizmus je známejší azda viac pod menom *Rímsky katechizmus* (*Catechismus Romanus*) a bol vydaný v roku 1566. Odtedy dosiahol azda tisícku vydaní v mnohých nových a nových prekladoch a v mnohých vydavateľstvách. Jedno z jeho posledných vydaní sa dokonca objavilo aj v 70. rokoch minulého storočia. Bol to úspešný projekt aj na obnovu Cirkvi.⁴

Rímsky katechizmus (1566) obsahuje druhú časť, ktorá pojednáva o sviatostiach (*De Sacramentis*)⁵, ale nepozná výraz „liturgia“ (používa latinské výrazy „ritus“ a „ceremonias“). V tejto časti sa hovorí o udeľovaní a prijímaní sviatostí a o zachovávaní obradov a ceremónií. Liturgia sa chápe práve v tomto kontexte ako súbor úkonov a obradov, gest a symbolov. Samozrejme je to preto, lebo koncept teológie liturgie v súčasnom chápaní sa obnovuje až v 20. storočí počnúc Lambertom Boduinom (1909).

Katechizmus Katolíckej cirkvi (1992)⁶ chápe posvätnú liturgiu omnoho komplexnejšie a teologicky hlbšie. Pritom čerpá jednak z diela liturgického hnutia ako i náuky pápežov 20. storočia. Jeho druhá časť, tak ako aj Rímsky katechizmus (1566), predkladá náuku o sviatostiach. Táto druhá časť je nazvaná „Slávenie kresťanského tajomstva“. Samozrejme obsahuje aj náuku o vysluhovaní sviatostí, ale vysluhovanie sviatostí chápe ako sviatostné slávenie Kristovho veľkonočného tajomstva. Zároveň v Katechizme nie len že nachádzame použitý pojem „liturgia“, ale dokonca tu nájdeme aj definíciu liturgie, a to z pohľadu Starého i Nového zákona.

V úvodných článkoch druhej časti (1066-1075) KKC predkladá teologickú reflexiu o posvätnnej liturgii. Začína možno trochu prekvapivo nie definovaním rítov, úkonov a obradov, ale namiesto toho hovorí o ekonómii vteleného Slova, o ekonómii spásy:

„Toto dielo vykúpenia ľudstva a dokonalej oslavy Boha, ktorého predhrou boli veľké Božie skutky uprostred ľudu Starého zákona, uskutočnil Kristus Pán predovšetkým veľkonočným tajomstvom svojho požehnaného umučenia, zmŕtvychvstania a slávneho nanebovstúpenia. V tomto tajomstve svojou smrťou

⁴ Porov. DUDA, J., *Tridentský katechizmus*, dostupné na internete <http://duda.kapitula.sk/2012/08/tridentsky-katechizmus/> (28.11.2013)

⁵ Porov. *Catechismus ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini*, Venetiis 1590, s. 159.

⁶ Ďalej v texte „KKC“.

našu smrť premohol a svojim zmŕtvychvstaním obnovil nám život. Lebo z boku Krista zosnulého na kríži sa zrodilo obdivuhodné tajomstvo celej Cirkvi.“ (KKC 1067)

Toto Kristovo tajomstvo Cirkev ohlasuje a slávi vo svojej liturgii, aby veriaci z neho žili a svedčili o ňom vo svete:

„Liturgia, ktorou sa uskutočňuje dielo nášho vykúpenia, nadovšetko v božskej eucharistickej obete, najväčšmi prispieva k tomu, aby veriaci svojim životom prejavovali a iným odhaľovali Kristovo tajomstvo a skutočnú povahu pravej Cirkvi.“ (KKC 1068)

Čo je výrazné na týchto textoch KKC? Všimnime si, že KKC nehovorí o tom, ako sa liturgia slávi (súbor úkonov), ale čo sa vlastne v liturgii slávi: v liturgii sa ohlasuje a slávi Kristovo veľkonočné tajomstvo, aby z neho veriaci žili a svedčili o ňom vo svete (porov. KKC 1068). Liturgia je vlastne aktualizáciou tohto Kristovho tajomstva, ktoré my nie len zvestujeme, ale ho aj uskutočňujeme obetou a sviatosťami (porov. Sacrosanctum Concilium 6). Liturgia uskutočňuje dielo nášho vykúpenia.

Katechizmus sa ďalej snaží definovať posvätnú liturgiu. V bode 1070 preberá definíciu liturgie z koncilovej konštitúcie o posvätnnej liturgii (SC 7):

„Liturgia sa teda právom pokladá za vykonávanie kňazského úradu Ježiša Krista. V nej sa vnímateľnými znakmi naznačuje a spôsobom vlastným každému z nich uskutočňuje posväcovanie človeka a tajomné telo Ježiša Krista, čiže Hlava a jej údy, vykonáva dokonalý verejný kult.“ (KKC 1070)

Cirkev je teda pri liturgickom slávení služobnicou na obraz svojho Pána, jediného „Liturga“, lebo má účasť na jeho kňazstve. Liturgia je vykonávanie tohto Kristovho kňazského úradu. V nej sa vnímateľnými znakmi uskutočňujú nadprirodzené skutočnosti – aktualizuje sa vykupiteľské dielo. Liturgia má zároveň dva ciele, ktorými sú oslava Boha a posväcovanie ľudí.

Katechizmus v tom istom bode 1070 pokračuje ďalej:

„Preto každé liturgické slávenie ako dielo Krista Kňaza a jeho tela, ktorým je Cirkev, je nanajvýš posvätnou činnosťou, ktorej účinnosti sa ani významom, ani stupňom nevyrovná nijaká iná činnosť Cirkvi.“ (KKC 1070)

Teda v liturgii sa s maximálnou účinnosťou dosahuje oslava Boha a posväcovanie človeka, pričom sa nevyklučuje, že sa to môže dosiahnuť aj inými prostriedkami. V liturgii sa to však deje s maximálnou účinnosťou.

Aby sme však neupadli do akéhosi panliturgizmu, KKC hneď zdôrazňuje:

„Liturgia nevyčerpáva celú činnosť Cirkvi: má ju predchádzať evanjelizácia, viera a obrátenie.“ (KKC 1072)

To sú veľmi dôležité slová vzhľadom na správne miesto liturgie v živote Cirkvi. Na jednej strane tieto slová hovoria, že nemôžeme len „liturgovať“. Musíme aj evanjelizovať a katechizovať. Ale tieto slová zároveň aj upozorňujú na to, že viera a obrátenie majú predchádzať liturgiu. Liturgia je pre veriacich. Ona sama nemá slúžiť ako prostriedok na evanjelizáciu.

Práve zlé chápanie tejto skutočnosti, alebo jej nedocenenie, zapríčiňuje rôzne úlety a výstreky pri slávení liturgie. Niekedy sa snažíme liturgiou zaujať neveriacich, nepraktizujúcich. Chceme ju urobiť príťažlivejšou. Ale evanjelizácia nemá miesto v liturgii, musí prísť skôr a privádzať ku sláveniu liturgie. Samozrejme liturgia obsahuje aj akýsi evanjelizačný moment alebo akési vzdelávanie vo viere, ale len ako prehĺbenie pre tých, ktorí už sú veriaci.

Slávenie liturgie má aj svoje dôsledky. Katechizmus žiada, aby sa na ňom veriaci zúčastňovali vedome, aktívne a s úžitkom (porov. KKC 1071). Ten úžitok spočíva v tom, že „prostredníctvom liturgie sa vnútorný človek zakoreňuje a upevňuje v nesmiernej láske, ktorou nás miluje Otec vo svojom milovanom Synovi.“ (KKC 1073)

Následkom liturgického slávenia má byť zjednocovanie v láske, k čomu nás pobáda sama liturgia. To je nevyhnutný následok slávenia a možno aj dôkaz toho, či je skutočne slávená s úžitkom.

V závere tohto pojednania o liturgii v úvode druhej časti KKC ešte raz zdôrazňuje miesto liturgie v živote Cirkvi:

„Liturgia je vrchol, ku ktorému smeruje činnosť Cirkvi, a zároveň prameň, z ktorého vyviera všetka jej sila.“ (KKC 1074)

Zároveň je aj miestom katechézy Božieho ľudu. Liturgická katechéza sa zameriava na to, aby vovádzala do Kristovho tajomstva. Je teda mystagógiou (porov. KKC 1074).

KKC nehovorí, že liturgia vyučuje o Kristovom tajomstve, alebo že o ňom hovorí. Liturgia vovádza do Kristovho tajomstva, lebo ona toto tajomstvo aktualizuje, sprítomňuje.

Z predstavenia týchto niekoľkých článkov KKC vidieť, že ide o celkom iné chápanie liturgie, ako to bolo v predchádzajúcom Rímskom katechizme (1566). V súčasnom katechizme nachádzame veľmi hlboké teologické základy slávenia

posvätnéj liturgie. Liturgia je úkonom samotnej Najsvätejšej Trojice, lebo práve prostredníctvom Božských osôb sa uskutočňuje plán spásy.

KKC predstavuje myšlienky, ktoré sú v mnohom prebraté i citované z konštitúcie Sacrosanctum Concilium, ale nachádzame ich v novom prepojení a výrazne obohatené. Rozvíja sa tu napríklad teologická reflexia o úlohe Otca, Syna a Ducha Svätého v liturgii: „V liturgii Cirkvi sa Boh Otec zveľbuje a adoruje ako prameň všetkých požehnaní stvorenia a spásy, ktorými nás požehnal vo svojom Synovi, aby nám dal Ducha adoptívneho synovstva.

Kristovo pôsobenie v liturgii je sviatosťné, lebo jeho tajomstvo spásy sa v nej sprítomňuje mocou jeho Svätého Ducha; lebo jeho telo, ktorým je Cirkev, je akoby sviatosť (znak a nástroj), ktorou Duch Svätý dáva účasť na tajomstve spásy; lebo putujúca Cirkev prostredníctvom svojich liturgických slávení už má účasť na nebeskej liturgii a vopred ju okusuje.

Poslaním Ducha Svätého v liturgii Cirkvi je pripravovať zhromaždenie na stretnutie s Kristom; pripomínať a predstavovať Krista viere zhromaždenia; svojou pretvárajúcou mocou sprítomňovať a aktualizovať Kristovo spasiteľné dielo a pôsobiť, aby dar spoločenstva v Cirkvi prinášal ovocie.“ (KKC 1110-1112)

Boh Otec je teda pôvodcom ale i adresátom liturgie, Ježiš Kristus je prostredníkom, ktorý uskutočňuje svoje veľkonočné tajomstvo a Duch Svätý aktualizuje slávené tajomstvo spásy.

Katechizmus, rovnako ako koncilová konštitúcia Sacrosanctum concilium, hovorí o spôsoboch prítomnosti Krista v liturgických úkonoch: „Na uskutočňovanie takého veľkého diela [vysluhovania alebo udeľovania svojho diela spásy] je Kristus stále prítomný vo svojej Cirkvi, najmä v liturgických sláveniach. Je prítomný v obete svätej omše v osobe služobníka, lebo teraz službou kňazov prináša obeť ten istý, ktorý vtedy obetoval seba samého na kríži, ako aj, a predovšetkým, pod eucharistickými spôsobmi. Je prítomný svojou mocou vo sviatosťiach, takže keď niekto krstí, krstí sám Kristus. Je prítomný vo svojom slove, lebo to on hovorí, keď sa v Cirkvi čítajú sväté Písma. Napokon je prítomný, keď sa Cirkev modlí a spieva...“ (KKC 1088)

To, že téma liturgie je v KKC vnímaná komplexne, dokazuje i analýza vzťahu liturgie a katechézy. Už sme poukázali na výroky, kde sa hovorí o vzťahu liturgie a viery, ktorá je predpokladom liturgického slávania. O vzťahu liturgie a katechézy KKC hovorí:

„Katechéza je svojou povahou spätá s každým liturgickým a sviatostným slávením, lebo vo sviatostiach, najmä v Eucharistii, Ježiš Kristus plne pôsobí, aby pretváral ľudí. Liturgická katechéza sa zameriava na to, aby vovádzala do Kristovho tajomstva (je „mystagógiou“), a to tak, že postupuje od viditeľného k neviditeľnému, od označujúceho k označovanému, od „sviatostí“ k „tajomstvám“. (KKC 1074-1075)

Toto prepojenie liturgie a katechézy, môžeme tiež povedať liturgie a novej evanjelizácie, potvrdzuje tiež Svätý Otec František v aktuálnej posynodálnej apoštolskej exhortácii *Evangelii Gaudium*. Tretia kapitola je venovaná ohlasovaniu evanjelia a pojednáva aj konkrétne o homílii, ktorú zasadzuje do liturgického kontextu. Pripomína sa, že liturgické ohlasovanie Božieho slova, osobitne v kontexte eucharistického zhromaždenia, nie je len momentom meditácie a katechézy, ale je dialógom Boha so svojim ľudom, dialógom, v ktorom sa ohlasujú veľké Božie skutky. Homília je viac ako akákoľvek katechéza, keďže je najvýznamnejším momentom rozhovoru medzi Bohom a ľudom pred sviatostným prijímaním. Homília je súčasťou obety, ktorá sa odovzdáva Otcovi. Nevyhnutne musí nasmerovať zhromaždenie k spoločenstvu s Kristom v Eucharistii. Preto sa vyžaduje, aby homília nezaberala priveľké miesto v samotnom slávení, aby bol v popredí slávenia Pán a nie celebrant. (porov. EG 137-138)

Týmito aktuálnymi tvrdeniami sa znova priznáva liturgickým sláveniam privilegované miesto. Zároveň sa poukazuje, ako už v mnohých predchádzajúcich dokumentoch, že liturgia sa nemá riadiť pragmatickým prístupom. Nemá byť príťažlivá len ľudsky, akoby ju celebrant používal ako marketingový nástroj. Liturgia je totiž slávenie Kristovho veľkonočného tajomstva, sprítomnením dejín spásy a privilegovaným miestom rozhovoru Boha so svojim ľudom.

Použitá literatúra

Catechismus ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini, Venetiis 1590.

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Sacrosanctum concilium*. In *Acta Apostolicae Sedis*. 1964, roč. 56, s. 97-138. Slovenské znenie: In *Dokumenty II. vatikánskeho koncilu*. Trnava : SSV, 2008. s. 161-201. ISBN 978-80-7162-738-8.

DUDA, J., *Tridentský katechizmus*, dostupné na internete <http://duda.kapitula.sk/2012/08/tridentsky-katechizmus/> (28.11.2013).

- FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, 24.11.2013. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2013, 262 s. ISBN 978-88-2099-197-5.
- GROCHOLEWSKI, Z., Špecifická práva Katolíckej cirkvi, in *Tribunál* 1/2005, dostupné na internete: <http://tribunal.kapitula.sk/2005-1/specifika.htm> (28.11.2013).
- JÁN PAVOL II., Apoštolská konštitúcia *Fidei depositum*, 1, 11.10.1992, in *AAS* 86 (1994) 113-118.
- JÁN PAVOL II., *Magistero pontificio* VI, 2 (1983).
- Katechizmus katolíckej cirkvi*, Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1998, 918 s. ISBN 80-7162-253-2.

SLLic. Andrej Krivda
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89
041 21 Košice
krivdaa@gmail.com