



**1/2019**  
*ročník XVII*

**Albín Masarik, Alena Mulder**

Komunikovanie nádeje v súčasnej evanjelíkálnej kázni

**Vlastimil Dufka SJ**

Historicko-liturgické aspekty procesiových spevov Eucharistie

**Miroslav Karaba**

Aplikácia vedeckých výskumných programov na teológiu

**Tomáš Jellúš SJ**

Hnutie pre manželské páry *Équipes Notre-Dame*  
a jeho antropologický model kontextuálnej teológie

***Teologický časopis***

*Fórum pre kresťanský dialóg*

*Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave*

ISSN 1336-3395



9 771336 339003 10

*Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave Bratislava*

**1/2019**  
*ročník XVII*

***Teologický časopis***  
*Fórum pre kresťanský dialóg*

**Teologický časopis**  
ročník XVII, 2019, číslo 1

**Recenzovaný časopis**  
Vychádza dvakrát ročne  
© Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2019

Vydáva Dobrá kniha  
IČO 00 599 051  
P. O. Box 26  
Štefánikova 44, 917 01 Trnava  
pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity

**Dátum vydania:** jún 2019

**Edičná rada:**

Marcela Andoková, PhD.  
prof. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.  
doc. Martin Dojčár, PhD.  
prof. S.S.L. Ing. Peter Dubovský SJ, ThD.  
doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.  
doc. Bohdan Hroboň, DPhil.  
ThDr. Maria Kardis, PhD.  
prof. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.  
doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

**Poradná rada:**

Dr. Jamem K. Aitken (University of Cambridge)  
Dr. Peter Juhás (University of Münster)  
Dr. Brigit Weyel (University of Tübingen)

**Šéfredaktor:** Dr Jozef Tiňo

**Grafická úprava:** Ivan Janák

Registrácia MK SR č. 3841/09  
ISSN 1336-3395

**Teologický časopis**

XVII, 2019, 1

**Peer-reviewed theological journal**

© Theological Faculty of Trnava University, 2019

Published by Dobrá kniha

IČO 00 599 051

P. O. Box 26

Štefánikova 44, 917 01 Trnava

for Theological Faculty of Trnava University

**Published:** June 2019

**Editorial Board:**

Marcela Andoková, PhD.

prof. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.

doc. Martin Dojčár, PhD.

prof. S.S.L. Ing. Peter Dubovský SJ, ThD.

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.

doc. Bohdan Hroboň, DPhil.

ThDr. Maria Kardis, PhD.

prof. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

**Advisory Board:**

Dr. Jamem K. Aitken (University of Cambridge)

Dr. Peter Juhás (University of Münster)

Dr. Brigit Weyel (University of Tübingen)

**Editor-in-chief:** Dr Jozef Tiňo

**Typography:** Ivan Janák

Registered: MK SR n. 3841/09

ISSN 1336-3395



# Obsah

## ČLÁNKY, ŠTÚDIE

**Albín Masarik, Alena Mulder**

Komunikovanie nádeje v súčasnej evanjelíkálnej kázni . . . . . 7

**Vlastimil Dufka SJ**

Historicko-liturgické aspekty procesiových spevov Eucharistie . . . . . 21

**Miroslav Karaba**

Aplikácia vedeckých výskumných programov na teológiu . . . . . 41

**Tomáš Jellůš SJ**

Hnutie pre manželské páry *Équipes Notre-Dame*  
a jeho antropologický model kontextuálnej teológie . . . . . 53

# Contents

## ARTICLES

**Albin Masarik, Alena Mulder**

Communicating Hope in the Contemporary Evangelical Sermon . . . . . 7

**Vlastimil Dufka SJ**

Historical-liturgical aspects of the processional chants of the Eucharist . . . 21

**Miroslav Karaba**

The Application of Scientific Research Programs to Theology . . . . . 41

**Tomáš Jellůš SJ**

Movement for christian couples *Équipes Notre-Dame*  
and its anthropological model of a contextual theology . . . . . 53

## Komunikovanie nádeje v súčasnej evanjelikálnej kázni

Albín Masarik, Alena Mulder

### Communicating Hope in the Contemporary Evangelical Sermon

The present article aims at tracing as to how the contemporary evangelical sermon in Slovakia presents hope to two basic aim groups – believers and the people out of the church. Based on results of analytical reading of research samples of sermons, the authors provide suggestions for practice and for further research.

**Keywords:** homily, hope

### NÁDEJ V SPOLOČENSKOM KONTEXTE

*Stav po r. 1989.* Bezprostredne po politických zmenách sme prežívali úžasnú eufóriu. Očakávali sme, že veci sa budú meniť k lepšiemu a zo situácie prirodzene vyplývala nádej. Bývalý systém chcel vybudovať spravodlivú spoločnosť, ale budoval ju nespravodlivými nástrojmi. V mnohých oblastiach sme boli konfrontovaní s obmedzovaním reálnej tvorivosti, s obmedzovaním podnikavosti a na základe ideologických východísk aj s obmedzovaním náboženskej slobody. Veriaci ľudia boli považovaní za „nábožensky zaťažených“ a predstavovali obyvateľov 2. kategórie. Nemohli pôsobiť vo významných pozíciách a kvôli viere sa napríklad z obľúbenej učiteľky stala robotníčka v továrni. Preto o socialistickej spoločnosti, ako sme ju zažili, nemôžeme hovoriť ako o ideálnej a v roku 1989 sme sa tešili, že tento politický systém zanikol.

Získali sme novú príležitosť k tomu, aby sme sa zaradili medzi demokratické štáty. Ale nová spoločnosť neostala dlho bez problémov. Vysoké nádeje, ktoré mali ľudia bezprostredne po revolúcii v roku 1989, že vybudujeme slobodnú a spravodlivú sociálnu štruktúru, neboli naplnené.

Rozpad tzv. východného bloku viedol ku strate trhov a s ňou spojeným krachom podnikov. Iné podniky skrachovali pre zlú privatizáciu. Preto sme zápasili s vysokou nezamestnanosťou, ktorú sme dovtedy nepoznali a nebolo možné ju znížiť zamestnaním ľudí v iných podnikoch alebo odchodom do za-



hraničia. Štát nemal zdroje na pokračovanie bytovej výstavby, ako to bolo za socializmu – a neexistovali možnosti výstavby z vlastných alebo hypotekárnych finančných zdrojov. To sa prejavovalo aj vo veľmi nízkej pôrodnosti. V rokoch prechodu z jedného systému do druhého radosť z konca vlády jednej politickej strany striedali každodenné ekonomické problémy veľkej časti obyvateľstva.

## STAV V NEDÁVNEJ MINULOSTI

Aj po desaťročiach od zásadnej politickej zmeny sme konfrontovaní s aroganciou moci<sup>1</sup>, zneužívaním verejných zdrojov v prospech privilegovaných skupín, napríklad v poľnohospodárstve<sup>2</sup>, čo bolo možné len kvôli „zrasteniu polície a súdov so straníckou svojvôľou“<sup>3</sup>, so zneužívaním verejných zdrojov určených pre vedu a výskum<sup>4</sup>, a napokon aj so správaním, ktoré vedie k rozkladu etických zásad a aktívnemu rozkladaniu spoločnosti<sup>5</sup>.

Ak sme bezprostredne po politických zmenách r. 1989 dúfali v možnosť vytvorenia novej, fungujúcej spoločnosti, ktorá bude fungovať tak ekonomicky, ako aj eticky, tak dnes prežívame hlboké sklamanie z korupcie a neprofesionality politického riadenia jednotlivých rezortov.

Tieto okolnosti vyvolávajú hnev a beznádej. Deje sa tak paradoxne aj napriek mnohým nádejným zmenám v oblasti ekonómie a sociálneho progresu v raste príjmov a raste životnej úrovne. V súčasnosti sa krajine ekonomicky darí. Ale pre znechutenie z politiky, dotačných schém, podvodov, korupcie pre-

<sup>1</sup> Počas pokusu o odvolanie z funkcie ministra práce Jána Richtera v roku 2014 odkázal opozičným poslancom Pavol Paška, predseda parlamentu SR: „Vyhraj voľby a môžeš všetko.“ Táto veta charakterizuje spôsob vládnutia a riadenia štátu za posledné 3 volebné obdobia.

<sup>2</sup> Dochádzalo k podvodnému nakladaniu s eurofondami pre poľnohospodárstvo. Zdroje, určené na obrábanie poľnohospodárskych plôch, boli bývalej poslankyni Smeru, Ľubici Roškovej, poskytnuté aj na výmery, ktoré sú v skutočnosti asfaltová cesta a parkovisko. Viď <https://dennikn.sk/1077695/mapy-jasne-ukazuju-ako-byvala-poslankyna-smeru-brala-agrodotacie-na-asfalt-aj-na-cudzie-zahrady/>

<sup>3</sup> Viď KEPPLOVÁ, Z.: <https://komentare.sme.sk/c/22024193/operacia-na-state-pokracuje.html#ixzz5sMghObM6> (článok z 8. januára 2019).

<sup>4</sup> Podobné môžeme uviesť aj v oblasti ministerstva školstva. R. 2017 prideliло ministerstvo školstva pod vedením ministra Plavčana 300 mil. eur na dotáciách na vedu a výskum. Veľká časť zdrojov nebola pridelená výskumným inštitúciám, ale firmám, ktoré vedu nerobili. Viď <https://www.aktuality.sk/clanok/514824/plavcanove-eurofondy-tiekli-blizko-smeru-sns-mostu-aj-bonaparte/>

<sup>5</sup> Predseda parlamentu Andrej Danko, bol verejne usvedčený z plagiátorstva pri svojom získaní doktorského titulu, ale z pozície neodstúpil. Poslanci vládnej strany hlasovali proti jeho odvolaniu. Ministerka školstva Martina Lubyová (tiež SNS) relativizovala problém vetou: „Po 20 rokoch vás nemôžu začať sekírovať za to, že ste nedali niekde úvodzovky.“ Preto je predsedom parlamentu dodnes.

trváva na Slovensku veľmi zlý pocit z verejného života, a, zdá sa, akoby chýbali oblasti, ktoré by dávali snaženiu zmysel a prinášali nádej.

## ÚLOHA CIRKVI AKO NOSITEĽA NÁDEJE

Ako si v tomto kontexte plní svoju úlohu cirkev, ktorá má byť nositeľ dobrej správy a nádeje? Situáciu by sme mohli skúmať na úrovni všeobecne prospešných aktivít alebo charitatívnych (diakonických) aktivít, alebo v prípade evanjelikálnych cirkví aj na zakladaní nových cirkevných zborov, kde nachádzame viaceré pozitívne trendy. Ale pre účely tohto článku sme sa rozhodli sledovať túto úlohu v bohoslužobných kázňach, pretože kresťanská teológia, rozvíjaná v cirkevnej praxi, musí dokázať svoju hodnotu tým, že sa uplatní pri mnohých problémoch, ktoré prináša transformácia posttotalitnej spoločnosti<sup>6</sup>.

Našou výskumnou otázkou je, či vôbec evanjelikálne cirkvi v SR komunikujú nádej vyplývajúcu z viery a kto je adresátom tejto nádeje.

## DEFINOVANIE NÁDEJE

Reálna nádej má vždy svoj zdroj. Ním môže byť dobrá ekonomická či politická situácia, finančné zabezpečenie, dobrý zdravotný stav atď. V našom článku sa zameriavame na nádej, ktorá svoj zdroj nachádza v stretnutí sa s Bohom v jeho slove a v Kristovej obeti. Nádej, ktorá má základy v tom, ktorý sa predstavuje ako „Ja som“, je prepojená s historickým poznaním, súčasným zakotvením v ňom a v smerovaní do budúcnosti.

Hb 6, 19 charakterizuje kresťanskú nádej ako „istú a pevnú kotvu duše, ktorá siaha až dovnútra, za oponu“, čím v kontexte listu vyjadruje hlbokú späťnosť s Kristovou obetou. Súčasne konštatuje, že ju „máme“, t. j. nie je to niečo, k čomu by sa kresťan teoreticky mohol dostať, ale čo má a na čo sa môže spoliehať. Preto kresťanská nádej nie je len nejakým neistým očakávaním, ale stáva sa kotvou našej duše, ktorá je zakotvená hlbšie ako je nami vnímaná realita. Skrze Ježiša Krista, ktorý je naveky veľkňazom, dostáva aj nádej kresťana rámec, ktorý presahuje časnosť.

*Kresťan je človek nádeje.* Ak hľadáme vymedzenie nádeje, jej protipólom môže byť beznádej, v krajných prípadoch vedúca až do zúfalstva. Ale ak je pro-

---

<sup>6</sup> Túto ambíciu cirkev má a vyjadruje ju napríklad slovami evanjelického biskupa Júliusa Fila v úvode k novej Agende z r. 1996: „Kiež Otec nebeský, Spasiteľ Ježiš Kristus a Duch Boží požehná našu cirkev a dovoľ nám zosilnieť na vnútornom človeku, aby sme sa ukázali ako užitoční v našom národe.“

tipólom nádeje beznádej, súčasne ju musíme odlišovať aj od nereálnej eufórie. Kresťanská nádej, o ktorú nám ide, sa vyrovnáva s existujúcou realitou a obohacuje ju. Trpezlivo vie zaobchádzať aj s neistotou.

Zvláda ju v dôvere v Božiu dobrotu a starostlivosť, a to aj v prípadoch ohrozenia života, ktoré viditeľne vedie alebo môže viesť k smrti (choroba, vojnové udalosti a pod.). Preto pod komunikovaním nádeje nemôžeme rozumieť šírenie lacného optimizmu, že všetko bude v poriadku. Veľmi cenný príklad tejto nádeje sme našli u Mathilde Sabbagh, ktorá pôsobí ako duchovná v National Evangelical Presbyterian Church v Al-Hassakeh v Sýrii. Komunikovanie nádeje vyjadrila slovami: „Ak sa ma pýtate, či mám nádej do budúcnosti, potom odmietnem odpovedať.“ Človek, ktorý jej kládol otázku, chcel vedieť, či má stále nádej pre Sýriu. Vyjadril presvedčenie, že nie je ľahké byť pastorom zboru v severnej Sýrii, kde 35 z 50-tich rodín odišlo kvôli vojne a kde každý deň hrozí vojnové násilie. Ako môžete mať v takej situácii nádej? Jej odpoveď bola: „Ako kresťania sme ľudia nádeje. Nemôžeme zmeniť svoju identitu len preto, že žijeme v časoch vojny. Nádej je to, kým sme, a ak sme nádejou, ponúkame ju tam, kde svetu niečo chýba. Cirkev je miestom nádeje vyplývajúcej zo vzkriesenia Ježiša. K tomu sa musíme vrátiť a to robíme.“<sup>7</sup>

V jej postoji môžeme pozorovať, že jej nádej sa nesýti pozitívnym myslením, ktoré by utiekalo pred dramatickou realitou. Perspektíva viery sa stáva zdrojom sily pre unesenie života a aktívne plnenie úloh. Súčasne dáva silu aj pre unesenie strát, ktoré život prináša. V tom sa líši od nereálnych očakávaní, ktoré sú len odsunom sklamaní do budúcnosti. To bol dôvod, prečo F. Nietzsche považoval nádej za to najhoršie zlo, ktoré len predlžuje utrpenie človeka<sup>8</sup>. Práve naopak, táto nádej vnútorne premieňa človeka a sekundárne môže premieňať aj svet. Preto je dôležité, aby jeho ohlasovanie cirkev vykonávala cielene, múdro a s veľkým dôrazom na reálnosť obsahov.

## CHARAKTERISTIKA VZORKY

Naša skúmaná vzorka pozostáva zo 100 bohoslužobných kázní, ktoré sú zbierané z evanjelikálnych cirkevných zborov, kde kážu kazatelia s 2. stupňom

<sup>7</sup> Vid' <https://www.kerkinactie.nl/actueel/2018/08/ds-mathilde-sabbagh-wij-zijn-de-mensen-van-hoop>

<sup>8</sup> NIETZSCHE, F. W.: *Menchliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, 1878-1880. Erster Band. Zweites Hauptstück: Zur Geschichte der moralischen Empfindungen: „Zeus wollte nämlich, dass der Mensch, auch noch so sehr durch die anderen Übel gequält, doch das Leben nicht wegwerfe, sondern fortfahre, sich immer von Neuem quälen zu lassen. Dazu gibt er dem Menschen die Hoffnung: sie ist in Wahrheit das übelste der Übel, weil sie die Qual der Menschen verlängert.“

vysokoškolského vzdelania v teológii a ich laickí pomocníci. Jednotlivé kázne sme zostavili do výskumnej vzorky, v ktorej dostali kvôli anonymizovaniu jednoduché číselné označenie v štruktúre: K (kázeň) a nasledujúce číslo (napr. 20) ako číslo kázne v našej výskumnej vzorke.

V tejto vzorke sme sledovali, aké prvky nádeje sú v kázňach komunikované a koho sa týkajú.

## KÁZANIE BOŽIEHO SLOVA AKO CESTA K NÁDEJI

Táto časť bude rozdelená nasledovne: a) nádej pre praktizujúcich kresťanov; b) nádej pre svet.

### NÁDEJ PRE PRAKTIZUJÚCICH KRESŤANOV

V analyzovaných kázňach nachádzame opakované podnety, ktoré rozvíjajú dôveru voči Bohu pri vyrovnávaní sa so záťažou každodenného života. Kresťan môže dôverovať Bohu, a to aj vo vzťahu k blízkej i ďalekej budúcnosti. V tom je nádej pre praktizujúcich kresťanov. Napríklad v kázni K14 sa kazateľ sústreďuje na hľadanie nádeje pre praktizujúcich kresťanov, ktorí môžu v každodenných starostiach dôverovať Bohu. Podobne aj v K21 kazateľ konštatuje: „Áno, prídu do života nasledovníka Krista chvíle, kedy povie: „Nedá sa, nie je možné. Nevládzem.“ A opäť je tu to pozvanie: „Mysli na Krista. A on Ti ukazuje, že sa dá.“ A viete prečo sa dá a ako je možné, že sa dá, a kedy sa dá? Keď mám spojenie s Bohom.“

Podobne aj v K36: „...Pán Boh je zvrchovaným Bohom nad každou situáciou, a tak máme právo očakávať, že bude riešiť naše situácie a my máme dôverovať Pánu Bohu a vyznať na našich modlitbách: „Tvoja vôľa nech sa stane.“ A tým dať Bohu plnú moc nad situáciami, v ktorých sa nachádzame.“

V inej kázni nachádzame konštatovanie K11: „Pán Boh nám vyčlenil určitý priestor vďaka svojej múdrosti a zvrchovanosti, kde môžeme vstupovať s modlitbami. A my sme pozvaní, aby sme to robili. Aby sme mohli účinne ovplyvňovať realitu... a aby sme mohli svoje ruky naplňať dobrými darmi. Takže proste a dostanete, hľadajte a nájdete, klopte a bude vám otvorené.“

*Redukovaný spôsob vyvodzovania konzekvencií z textu.* Kázeň K91 hovorí o pripravenosti na Kristov príchod (10 paniien, Mt 25). Kazateľ sa sústreďuje len na výraz „pripravenosť“ a oslovuje veriacich. Ale túto pripravenosť nijako nespája s požiadavkami na konanie dobra v prospech núdzných, ktoré Mt rozvíja v tej istej kapitole. Preto kazateľ nemôže dosiahnuť ani oslobodzujúcu radosť poslucháča, že s pomocou Božou žije a koná tak, ako má, a ani jasný

podnet pre nápravu (ak to treba). Ježišov dôraz na spravovanie hodnôt (hrivny) a službu bližnému (o poslednom súde) sa tak úplne stráca zo zreteľa, hoci tvorí kontext podobenstva, na ktoré kazateľ kázal. Potom poslucháčov vedie len k tomu, aby strážili vybrané náboženské znaky a nie ku komplexnému kresťanskému životu, ktorý má byť prínosný pre kráľovstvo Božie tým, že je prínosný pre okolie veriaceho.

Skúmané kázne vedú veriacich k tomu, aby pre zvládanie ťažkostí života hľadali nádej v aktívnom živote viery, teda v duchovnom vzťahu s Bohom. Tento dôraz opakovane nachádzame v kázňach v najrôznejších vzťahových väzbách: vo vzťahu k rodinným, zdravotným, ekonomickým či pracovným problémom, a napokon aj vo vzťahu k eschatologickému zakotveniu existencie veriacich.

### NÁDEJ PRE LUDÍ MIMO CIRKVI

Čo prinášajú tieto kázne ako nádej pre spoločnosť ako celok, ktorá je v mnohom ohľade zneužívaná a z viacerých hľadísk disfunkčná a nielen pre ľudí v cirkvi?

*Nedopovedané súvislosti.* Ak sa vyskytnú náznaky vzťahu k prostrediu, v ktorom daná cirkev pôsobí (mesto, štát...), tieto náznaky nie sú dotiahnuté do reálnych súvislostí, ako napr. v K6, kde nachádzame formuláciu:

„A tak nech nám Pán Boh dá milosť, aby sme v tom čase a v tom spoločenskom a politickom systéme, v ktorom žijeme, naozaj mohli žiť ako Božie deti a Boží ľudia.“

V tejto kázni nás zaujalo, že kazateľ sa dotýka spoločenského a politického kontextu. Chce spolu s veriacimi „žiť ako Božie deti“, ale komunikuje, ako keby aplikovanie týchto obsahov bolo jasné. Preto ani nepotrebuje hľadať, čo znamená „žiť v tomto politickom systéme ako Božie deti“. Veriacich vedie k tomu, aby sa uchovali „čisti“, ale nevedie ich k praktizovaniu viery, ktoré by malo nejakým spôsobom súvisieť s ozdravným procesom v spoločnosti, resp. so zlepšovaním kvality života bližného.

Podobne môžeme vidieť nedostatočné formulovanie aj v kázni K76:

- „Modlime sa za nás, aby sme boli dokonalí ku každému dobrému skutku, aby sme boli pripravení na každý dobrý skutok.“

Tu by sme mohli čakať, že kazateľ rozvinie príklady „každého dobrého skutku“ aj voči ľuďom mimo cirkvi, ale on to jedným dychom presmeroval misijne:

- Boh chce viac, než aby sme sa mali dobre, on chce, aby všetci ľudia sme boli spasení a prišli ku poznaniu pravdy.

To znamená, že ak sa má dobro vyplývajúce z viery nejako dotýkať aj ľudí mimo cirkvi, býva to vyjadrené skoro výlučne v misijnom koncepte. Je pravda, že ten vyrastá z Písma, preto ho ako taký nechceme problematizovať. Ale musíme vyjadriť námietku voči jeho nekomplexnosti. Ježišovo konanie nemalo dosah len na prehlbovanie života viery, ale aj na riešenie životných problémov (uzdravenie, nasýtenie, utíšenie búrky je vlastne bezpečnosť na rozbúrenom mori a pod.). Preto konštatujeme, že evanjeliový prístup je oveľa širší ako to, čo nachádzame v analyzovaných kázňach. Chýba v nich vnútorné prijatie ľudí, ktorí nie sú vo vzťahu k cirkvi a chýba vyjadrenie prajného postoja voči nim. Problém je možno ešte hlbší. Chorvátska docentka v odbore biblistiky Ksenja Magda pozoruje podobné prostredie v Chorvátsku a konštatuje:

„Evanjelikáli veľa rozprávajú o milosrdenstve a láske, ale na mnohých miestach sa ich malé cirkevné getá viac zaoberajú... posudzovaním iných ako milosrdenstvom a odpustením. ... Kresťania v strednej a východnej Európe sú oveľa viac pripravení na to, aby iných vylúčili, než aby ich zahrnuli (do spoločenstva) a milovali.“<sup>9</sup>

Zhrnújúc možeme skonštatovať, že ak tieto kázne čítame s otázkou, aká nádej je tu pre spoločnosť mimo cirkvi, potom zisťujeme, že problémy a potrebu nádeje pre bežný život ľudí mimo cirkvi tieto kázne neskúmajú ani sa o ňu nezaujímajú<sup>10</sup>

- (a) ani z perspektívy, ako sa k týmto ľuďom stavia Boh;
- (b) ani tým, že by formovali postoje kresťanov, ktorí sa majú stať ich „bližnými“.

Jednoducho títo ľudia ostávajú mimo otázky o nádeji. Pomerne často to môžeme vidieť aj tam, kde sú prítomní veriaci vyzývaní k modlitbám. V takýchto prípadoch nachádzam schému: Kazateľ hovorí o možnosti prosiť Boha (v čom vidíme širokú možnosť – otvorený koncept), ale napokon ju obsahovo naplní len predmetmi, ktoré sa týkajú potrieb veriacich (obsahové zúženie – uzavretý koncept). Ostatní sú mimo pozornosti.

V určitom zmysle výnimku nachádzame u laického kazateľa K76, ktorý pred voľbami vyzýval veriacich k modlitbám za dobrých politikov. Tieto mod-

<sup>9</sup> MAGDA, K.: *Evanjelium podľa Jána, Central and Eastern European Bible Commentary*. Nepochikovaný rukopis.

<sup>10</sup> Kazatelia sa sústreďujú na to, aby biblické texty aplikovali do životného kontextu svojich poslucháčov. Možno práve preto nie sú v ich zornom poli ľudia mimo cirkvi a môžeme predpokladať, že úplne inak by postupovali pri oslovení necirkevného človeka v misijno-evanjelizačnej kázni.

litby chápal ako službu národu, kde „Boh chce skrze kresťanov, ich život a modlitbu požehnať aj nekresťanov, ľudí zbitých životom, vládu aj štát.“

Táto kázeň pristupuje k ľuďom mimo cirkvi pozitívne, ale ešte stále neotvára priestor pre príspevok kresťana k bytiu spoločnosti a nádej pre ľudí mimo cirkvi. Interakciu s nimi alebo konanie v ich prospech redukuje na modlitbu za dobrých politikov.

Prirodzene, cirkev sa má modliť za dobro blízkych, ale to nemôže byť jediná cesta naplňovania úlohy „milovať bližneho“. V Mt 25 Ježiš hovorí o poslednom súde. Ako kritérium hodnotenia uvádza vo v. 31-46, či boli jednotlivci ochotní vstúpiť do problémov iného človeka a pomôcť mu ich riešiť. Ježiš tým zdôrazňoval praktické konanie v prospech bližneho, ktoré sa týka zlepšenia jeho života. Preto môžeme povedať, že tam, kde cirkev pri myšlienke na ľudí mimo cirkvi ostáva len pri modlitbe, koná časť svojej služby, ale svoju úlohu nechápe v celej jej šírke. Týmto súvislostiam je potrebné venovať pozornosť v evanjelikálnej kázňovej tvorbe.

## ZÁVER

### KÁZNE KOMUNIKUJÚ NÁDEJ

Na základe analytického čítania vybraných bohoslužobných kázni sme dospeli k pozorovaniu, že tieto kázne venujú pozornosť dôrazom na (1) vnútornú čistotu kresťanov, (2) ich životnú odpoveď viery a (3) ich osobné medziľudské vzťahy a tým vedú veriacich k životu, ktorý reálne poznamenáva kresťanská nádej.

Vo viere nachádzajú zdroj nádeje pre súčasný život, tým že poskytujú hodnotovú orientáciu, rozvíjajú dôveru v Boha v životných a zdravotných ťažkostiach a pod. Komunikujú aj nádej pre večnosť. Tieto obsahy sme mohli nachádzať nielen v kázňach, ale aj v rozhovoroch s veriacimi v rámci pastorácie nemocných a zomierajúcich. Rovnako môžeme považovať za pozitívne, že tieto kázne nerozvíjali spiritualitu úteku pred svetom a patologického uzatvárania sa pred ním.

### NEGATÍVNE POZOROVANIA

*V kázňach nenachádzame nádej a dobro pre ľudí mimo cirkvi.* S veľkým prekvapením pozorujeme, že hoci tieto kázne charakterizuje dôraz na kvalitné interpersonálne vzťahy, láska k bližnemu nie je rozvíjaná v šírke, ktorá by zodpovedala podobenstvu o milosrdnom Samaritánovi. Veriaci sú motivovaní k tomu, aby žili kresťansky, ale kázne jednoznačne neukazujú, že sa to bez vý-

hrady týka aj ľudí mimo cirkvi a ktorýkoľvek jednotlivec, ktorý potrebuje našu pomoc, je podľa Ježiša náš „blížny“. To znamená, že tieto kázne nevedú veriacich ku komplexnému hľadaniu dobra a nádeje pre mimo-cirkevnú verejnosť. Ak by sa naše pozorovania potvrdili aj v ďalšom kontrolnom bádani, mohlo by to znamenať, že prinajmenšom tie časti evanjelikálnych cirkví, z ktorých pochádzajú naše výskumné vzorky, rezignovali na úlohu zodpovedne sa podieľať na formovaní spoločnosti. Mohlo by to znamenať, že pre človeka mimo cirkvi majú len misijnú ponuku, ale obrazne povedané, nemajú pre neho „pohár vody“ a nepremýšľajú o tom, ako byť pre neho „soľou a svetlom“, ktoré by do jeho existencie prinášalo nádej. Takýto obraz poskytujú kázne.

Ale realita v skúmanom prostredí je oveľa bohatšia. Praktické konanie v sledovanom cirkevnom prostredí predbieha jej teologickú reflexiu javov. Aj samotní kazatelia z tohto prostredia mimo kázňovej práce organizujú a podporujú:

- vytváranie pracovných miest pre dlhodobu nezamestnaných (aj keď len v malých číslach);
- podpora systémovej práce s alkoholikmi tak v teréne, ako aj v psychiatrických liečebniach,
- petície na zamedzenie schvaľovania prevádzok hazardných hier v slovenských mestách a pod.

*Prečo je to tak?* Zatiaľ je pre nás neobjasnenou záhadou, prečo sa toto širšie chápanie nepremieta aj do znenia kázní. Pri ich analýze sme v textoch nenašli záchytné body pre interpretovanie nálezu. Predbežne sme sa pokúšali hľadať interpretáciu nálezu aspoň v rozhovoroch s ľuďmi, ktorí evanjelikálne prostredie dobre poznajú. Poľský novozákonník Piotr Lorek<sup>11</sup> v osobnom rozhovore konštatoval, že podľa neho môžu pozorované javy vyplývať z blízkeho očakávania parúzie, ako to pozorujeme aj v ranej cirkvi. Z tohto očakávania podľa neho vyplýva postoj, že sa nie je potrebné zaoberať zlepšovaním stavu sveta, ktorý je odsúdený na zánik a sústredenie na pripravenosť na Kristov 2. príchod. Podľa nás však túto interpretáciu vylučujú praktické životné postoje v miestnych evanjelikálnych cirkvách. Veriaci (a duchovní s nimi) sú zakotvení v „tomto“ živote a o masívnej dominantnej orientácii na 2. príchod, pre ktorú by všetko ostatné strácalo zmysel, nie je možné hovoriť.

Slovenský baptistický kazateľ Miloš Masarik<sup>12</sup> sa domnieva, že tento nález asi môže súvisieť so skutočnosťou, že evanjelikálni kazatelia v konečnom dô-

<sup>11</sup> Piotr Lorek, EWST Wrocław, osobný rozhovor počas jeho návštevy v rámci projektu Erasmus+ na KTaK PF UMB 11.4.2019.

<sup>12</sup> Miloš Masarik – diskusia k nášmu nálezu dňa 30.04.2019.



sledku nepoznajú inú nádej, ako tú, ktorá vyplýva z Krista a ktorá presahuje pozemské bytie človeka (1Kor 15, 19). Ale aj podľa neho náš nález ukazuje, že z tohto zásadne správneho prístupu sú prezentované len fragmenty, vypúšťajú sa z neho dôležité súvislosti a tým sa vlastne deformuje.

Ak by naše pozorovanie ukazovalo, že medzi teológiou a praktickým konaním nie je príčinnno-dôsledková väzba, mohol by tento prístup viesť ku dvojitém negatívnym dosahom: (a) mohlo by hroziť, že sa praktický život a služba cirkvi môže v niektorých prípadoch vyvíjať v napätí s vieroukou cirkvi; (b) aj tam, kde ide o reálne prejavy viery v praxi, ak tieto nie sú rozpoznávané ako realizované konzekvencie vierouky, nebudú slúžiť ako zdroj radosti kresťana zo života v nasledovaní Krista.<sup>13</sup>

#### PODNETY PRE ĎALŠIU KÁŽŇOVÚ PRAX

Vyššie uvedená sýrska pastorka ukazuje, že komunikovanie nádeje je oveľa širšia téma a netýka sa len „slov“, ale komplexne existenciálneho zakotvenia človeka vo vzťahu s Bohom a z toho vyplývajúceho konania. Preto aj vtedy, keď sa dopracuje k biblicky definovanému obsahu nádeje viery, ktorá súvisí s Kristovým vykupiteľským konaním, musí sa hermeneuticky prepracovať k významu Kristovej obete pre každodenný život kresťana v jeho zraniteľnosti.

Holandský doktor medicíny Jan Hermans<sup>14</sup> poukazuje na to, že nádej nie je len darom, ale aj úlohou a výzvou na vytvorenie lepšej budúcnosti nielen pre nás samých, ale pre ľudí blízkych i vzdialených, a nielen pre ľudí, ale pre všetky živé bytosti, pre všetko, čo nás obklopuje. V tomto zmysle nie je možné udržať predstavu, že cirkev komunikuje nádej tým, že mechanicky opakuje náboženské výpovede.

Kresťanská bohoslužobná kázeň má byť nositeľom evanjelia, teda nádeje pre dnešného človeka, aj toho, kto stojí mimo cirkvi, musí predstavovať ako cenného (Boh ho miluje, J 3, 16), a preto aj hodného nášho konania v jeho prospech. Tu je potrebné zdôrazniť, že práve pracovná oblasť môže a má byť priestorom, kde sa kresťan sústreďí na kvalitu (bez ohľadu na to, či je robotník, učiteľ, lekár, právnik, politik a pod.) a tým prispieva k nádeji, že inštitúcie, priemysel a štát budú zdravo fungovať.

<sup>13</sup> V pastoračnej praxi sa stretávame s prípadmi, keď sa tak zo strany evanjelického cirkevného prostredia, ako aj zo strany veriacich prejavy viery podhodnotia, napr. len ako prejavy sociálnej práce alebo sociálneho cítenia, a neprípisuje sa im ich reálna hodnota.

<sup>14</sup> HERMANS, J.: *HoopopHerstel*. Weert : Bull's Eye Publishing, 2016.

To nás vedie k potrebe zmeny prístupu v aplikačnom domýšľaní podnetov biblických textov a poskytovať veriacim príklady pozitívnych konzekvencií viery aj v ústretovom prístupe kresťana k jeho prostrediu<sup>15</sup>. Napr. v K08 kazateľ vie, že Boh pripravil sz Jozefovi „vysoké postavenie“ – ale toto isté nevzťahuje na úlohy dnešných veriacich v spoločnosti. Nie je celkom jasné, prečo kazateľ využíva tento podnet biblického textu na kritiku karietizmu<sup>16</sup> (bezohľadná snaha o kariérny rast), a nie na to, aby ukázal, že Jozef ako etický človek, ktorý slúži Bohu, má zásadný význam pre ekonomiku a zabezpečenie krajiny pre budúce ťažké obdobie sucha. Úplne proti jeho poznámke by sme tu radi videli významnú motiváciu pre dnešných kresťanov, aby boli (ak bude príležitosť) pripravení vstupovať do zodpovedných pozícií. Kritická poznámka, ktorú sme našli, môže vyznievať, ako keby sme mentálne ostali v podmienkach socializmu, kde veriaci museli kvôli viere akceptovať diskriminačné obmedzenia kariérneho rastu. Ale dnes sme v inej situácii. Nové, Bohom darované podmienky potrebujeme správne biblicko-teologicky hodnotiť, aby sme v práci nevideli len cestu k peniazom, ale hlavne nástroj služby bližnému a nástroj oslavy Boha.

Spravodlivosť, ktorej zdrojom je Ježišova obeť a vzkriesenie, prináša nádej do oboch základných úrovní, t. j. a) do postoja veriaceho voči stvorenstvu a b) do interpersonálnych vzťahov.

*Ad a) nádej v postoji voči stvorenstvu (životné prostredie).* Gen 2, 15 uvádza, že „Hospodin, Boh, vzal človeka a umiestnil ho v záhrade Eden, aby ju obrábal a strážil.“ (ekum.) To znamená, že Boh nám zveril zodpovednosť za zem, tak za jej použitie (obrábať), ako aj za jej ochranu (strážiť). Preto ekologické témy nie sú vnášanie externej agendy do života cirkvi, ale naplnenie úlohy, ktorú človek dostal od svojho Stvoriteľa. Má ju plniť tak, aby sa rozvíjala pozitívna perspektíva (a tým aj nádej)<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Iným príkladom kresťanskej ponuky nádeje pre verejnosť môže byť rozvoj služieb, ktoré jednotlivcom pomáhajú lepšie zvládať ich život. Sem môžu patriť napríklad: rodinná mediácia, kvalifikovaný výkon duchovenskej starostlivosti v nemocniciach, sprevádzanie smútiacich, porozvodová podpora (ako napríklad Divorcerecoverytraining v USA), kresťanské komunitné centrá a pod. Prirodzene, týchto možností je ďaleko viac.

<sup>16</sup> K08: pokračovanie: „...A tak Bohu verný kresťan alebo človek skutočne nemá potrebu sa biť o svoje postavenie, už či v cirkvi, alebo v pracovnoprávných vzťahoch, alebo aj v politike, alebo kdekoľvek, nepotrebuje si ho získavať cez protekcie a šplhaním sa po chrbte iných, jednoducho on je pozvaný k poctivej práci, zodpovednej práci, na ktorej je jednoznačne badať Božie požehnanie.“

<sup>17</sup> Pre ďalšie bádanie tu vyplýva výskumná otázka, či evanjelikálna kázeň zvyšuje povedomie o pôvodnej úlohe človeka „obrábať“ a „strážiť“ záhradu a či označuje priestupky voči „obrábaniu“ a „stráženiu“ zeme ako hriech. Konkrétne je vhodné sledovať, či sa vôbec do kázňového spracovania dostávajú podnety ako starostlivosť o prírodné zdroje, faunu, flóru, ale aj čo človek nakupuje, ako nakladá s odpadom a pod. Medzi prípadnými nálezmi treba hľadať pozitívne príklady.

*Ad b) nádej v interpersonalných vzťahoch.* Človek je stvorený pre vzťah so Stvoriteľom a s človekom, t. j. s ľuďmi okolo nás. V rámci týchto vzťahov prijíma nádej a súčasne dostáva priestor aj pre jej komunikovanie a pre konanie, ktoré iným prináša nádej, v podstate vo všetkých úrovniach života jednotlivca i spoločnosti, ako napríklad v školstve (žiaci a študenti sa pripravujú pre dosiahnutie významných výsledkov vo svojom živote), v zdravotnej starostlivosti (nielen nádej na uzdravenie, ale aj vtedy, keď sa stratia možnosti zlepšenia), v sociálnej starostlivosti (nádej, že človek neostáva na svoje problémy sám; angažovanie sa veriacich v závažných problémoch, ako je zastavenie novodobého otroctva, otrockej práce detí<sup>18</sup>, obchodu so ženami a pod.).

#### PODNETY PRE ĎALŠIE SKÚMANIE

Z týchto pozorovaní vyplývajú úlohy pre ďalšie bádanie v evanjelíkálnej homiletike:

- a) skúmať, či sa pozícia nádeje viery v ich živote rozvíja len vtedy, keď sa úspešne prepracujú cez závažné ohrozenia (napr. život ohrozujúce choroby) alebo má táto nádej významné miesto aj za štandardných podmienok života;
- b) skúmať, v akom vzťahu je u veriacich evanjelíkálnych cirkví táto nádej a ich vnímanie ekologických, politických, zdravotných a iných nebezpečí;
- c) skúmať, akým spôsobom im pomáha eschatologická nádej akceptovať diskomfort, ktorý prináša radikálne nasledovanie Krista (napríklad obmedzenia príjmov pri poctivom podnikaní, strata príležitostí v korupčnom prostredí a pod.);
- d) skúmať, či tieto kázne pomáhajú svojim veriacim čerpať z (eschatologickej) perspektívy viery silu k tomu, aby vnášali dobro a pomoc do existujúceho stavu sveta – tak do vnútra spoločenstva viery, ako aj pre ľudí mimo cirkvi;
- e) skúmať, či sa s negatívnymi javmi súčasnosti nevyrovnávajú formami, ktoré v konečnom dôsledku predstavujú útek zo sveta a ignorovaniu jeho problémov v očakávaní parúzie.

---

<sup>18</sup> Naša priateľka, lekárka z Anglicka, ktorá roky robí misijné lekárske návštevy Indie, bola prizvaná na zásah do dielne, kde deti v neľudských podmienkach šijú šaty pre Európanov. Konštatovala, že mnohé z týchto detí už roky neboli na dennom svetle. To ukazuje, že nádej je výrazne spojená s konaním spravodlivosti.

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.  
Katedra teológie a katechetiky  
Pedagogická fakulta  
Univerzita Mateja Bela  
Ružová 13  
974 11 Banská Bystrica  
albin.masarik@umb.sk

Mgr. Alena Mulder  
Katedra teológie a katechetiky  
Pedagogická fakulta  
Univerzita Mateja Bela  
Ružová 13  
974 11 Banská Bystrica



## Historicko-liturgické aspekty procesiových spevov Eucharistie

Vlastimil Dufka SJ

### Historical-liturgical aspects of the processional chants of the Eucharist

The Vatican II states that the liturgical music “forms a necessary or integral part of the solemn liturgy” (*Sacrosanctum concilium*, # 112), and that the celebration of the Eucharist „is the fount and apex of the whole Christian life“ (*Lumen gentium*, # 11). Liturgical music has different functions in the celebration of the Eucharist. A specific function belongs to processional chants, which accompany the procession at the beginning of the celebration (*introit*), the procession with gifts (*cantus ad offertorium*) and the communion procession (*communio*). This article analyses processional chants from the historical perspective as well as from the point of view of the contemporary church legislation. The article also reflects the situation of the liturgical music in Slovakia and indicates some ways for its development.

**Keywords:** Eucharist, liturgical music, processional chant, entrance chant (*introit*), offertory chant (*cantus ad offertorium*), communion chant (*communio*)

Eucharistia je „prameňom a vrcholom celého kresťanského života“<sup>1</sup> a je sviatosťou jednoty, kde sa formuje spoločenstvo medzi Bohom a človekom, ako aj medzi veriacimi navzájom. Bez Eucharistie si teda nemožno predstaviť rozvinutie autentického kresťanského a cirkevného života. Slávenie Eucharistie však má svoju „reč“, ktorej súčasťou je ohlasovanie Božieho slova a rituálne úkony, symboly atď. Neodmysliteľnou súčasťou slávenia Eucharistie je aj hudba, ako o nej hovorí 112. článok konštitúcie o posvätnnej liturgii *Sacrosanctum concilium*: „Hudobná tradícia všeobecnej Cirkvi je poklad neoceniteľnej hodnoty. Vyniká nad ostatné umelecké prejavy najmä preto, lebo ako posvätný spev spojený so slovami je potrebnou alebo integrálnou súčasťou slávnostnej liturgie.“<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Lumen gentium*, dogmatická konštitúcia o Cirkvi, čl. 11. In: DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2008, s. 73.

<sup>2</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Sacrosanctum concilium*, čl. 112. In: DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2008, s. 195.

Pre poznanie tejto „hudobnej reči liturgie“ je nevyhnutné poznanie jej historických aspektov, ako aj jej súčasnej legislatívy, ktorá nám môže otvoriť cesty pre lepšie porozumenie ďalšieho rozvoja tohto „pokladu neoceniteľnej hodnoty.“

Cieľom tejto štúdie je prehĺbenie poznania troch spevov, ktoré sú súčasťou slávenia Eucharistie a ktoré sa viažu na procesie veriacich. Preto ich voláme procesiovými spevmi. Ide o úvodný spev (*introit*), spev pri príprave obetných darov (*cantus ad offertorium*) a spev počas svätého prijímania (*communio*). Každému zo spomínaných spevov sa budeme venovať z hľadiska historického kontextu, ako aj z pohľadu súčasnej praxe s osobitným prihliadnutím na usmernenia *Všeobecných smerníc Rímskeho misála*.<sup>3</sup>

## ÚVODNÝ SPEV (*INTROIT*)

Spevy prvých kresťanských spoločenstiev, ktorých základným prameňom boli predovšetkým žalmy, boli uvádzané najmä antifonálnym,<sup>4</sup> teda striedavým spôsobom, kde sa striedali dva zbory alebo dve časti spoločenstva. Prvým miestom, kde sa antifonálny prednes začal kultivovať, bola Antiochia. Od starobylých čias bola pre antifonálny spev charakteristická melódia, ktorá predchádzala spevu žalmu. Táto melódia, ktorú nazývame antifóna, pozostávala obyčajne z jedného verša žalmu alebo iného, zvyčajne biblického textu.<sup>5</sup> Spevom antifóny sa uviedla melódia žalmu. Podľa J. A. Jugmanna tento predspevaný verš zrejme vznikol z hudobných požiadaviek: v antickej hudbe sa hudobnými nástrojmi uvádzali melódie aj preto, aby mohlo dôjsť k zjednoteniu a zladeniu následného jednoglasného spevu. Keďže hudobné nástroje boli spočiatku pokladané za pohanské, nemohli sa používať v kresťanskej bohoslužbe a boli zakázané. Úlohu uvedenia melódie teda musel prevziať ľudský hlas.<sup>6</sup>

Antifonálny spev bol v Ríme uvedený pápežom Celestínom I. († 432 Rím) ako introit, teda ako úvodný spev eucharistického slávenia. Pápežovi Celestínovi I. sa pripisuje autorstvo *Liber Pontificalis*,<sup>7</sup> kde nachádzame najstarší odkaz

<sup>3</sup> Pre uvedenie tretieho vydania Všeobecných smerníc Rímskeho misála budem používať skratku VSRM<sup>3</sup>. V štúdiu budem používať text VSRM<sup>3</sup>, ktorý bol schválený na 86. plenárnom zasadnutí KBS (6.2. – 7.2.2017).

<sup>4</sup> *Antifónéo*, gr. = odpovedať (nahlas); hovoriť niečo ako odpoveď; odpovedať niekomu.

<sup>5</sup> Antifóna, ktorá pozostávala z jedného verša žalmu, ktorý za antifónou nasledoval, sa nazývala *regularis*. V prípade, že text antifón nevychádzal zo žalmu, ktorý nasledoval za antifónou, vtedy sa takéto antifóny nazývali *irregulares*.

<sup>6</sup> Porov. JUNGSMANN, J. A.: *Missarum sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe* (I. Band). Wien : Herder, 1949, s. 399.

<sup>7</sup> Porov. RAINOLDI, F.: *Psallite sapienter: Note storico liturgiche e riflessioni pastorali sui canti della messa e della liturgia delle ore*. Roma : C.L.V.-Edizioni liturgiche, 1999, s. 103.

na spev žalmu introitu.<sup>8</sup> Vstupná antifóna sa v liturgii udomácnila najmä s rozvojom *scholy cantorum* v rokoch 490 – 530.<sup>9</sup> Pred týmto obdobím sa slávenie Eucharistie začínalo pozdravom predsedajúceho kňaza a čítaniami, ako o tom svedčí sv. Augustín vo svojom diele *De Civitate Dei* (XXII, 8), kde opisuje Veľkonočné ráno v roku 426: „Vybrali sme sa do kostola preplneného ľuďmi a burácajúceho výkrikmi: ‚Bohu vďaka! Bohu chvála!‘ Nebolo tam takého človeka, čo by nebol chválil Boha svojím hlasom. Keď som pozdravil zhromaždený ľud, ozývali sa ešte hlasnejšie výkriky. Napokon sa všetci utišili a začali sme čítať zvyčajný odsek zo Svätého písma.“<sup>10</sup>

Ako bolo už vyššie naznačené, základným prameňom textov na spevy slávenia Eucharistie boli predovšetkým žalmy.<sup>11</sup> *Introitus*, ktorý pozostával z antifóny, žalmu a doxológie, mal funkciu procesiového spevu. Dĺžka trvania spevu závisela od dĺžky trvania procesie.<sup>12</sup> Spev introitu prednášala *schola cantorum*, teda školení speváci, nie zhromaždené spoločenstvo veriacich.<sup>13</sup> *Schola* bola rozdelená na dva zbory, ktoré sa striedali po každom verši.

Zreteľné svedectvo o úvodnom speve podáva *Ordo Romanus Primus* (OR I), zostavený za pontifikátu pápeža Sergiusa I. (687 – 701). V tomto prvom opise pápežskej omše na Veľkonočnú nedeľu je *introitus* zjavne spevom *scholy*. Keď bol pápež pripravený na slávenie Eucharistie, dal znamenie príslušnému klerikovi (tzv. *quartus scholae*), ktorý ukázal vedúcemu scholy, že môže začať spievať. Schola, ktorá nebola súčasťou procesie, pozostávala z mužov a chlapcov, ktorí boli zoradení v dvoch radoch. Po uvedení antifóny bol prednesený žalm antifonálnym spôsobom. Keď pápež

<sup>8</sup> Porov. RAFFA, V.: *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*. Roma : C.L.V-Edizioni liturgiche (100), 2003, s. 248.

<sup>9</sup> Porov. RAINOLDI, F.: *Psallite sapienter: Note storico liturgiche e riflessioni pastorali sui canti della messa e della liturgia delle ore*, s. 103.

<sup>10</sup> SV. AUGUSTÍN: *Boží štát* (22:8), II. zväzok. Trnava : Spolok svätého Vojtecha; Bratislava/LÚČ, 2005, s. 383. Pôvodný latinský text (22,8,67): „Procedimus ad populum, plena erat ecclesia, personabat vocibus gaudiorum: Deo gratias, Deo laudes nemine tacente hinc atque inde clamantium. Salutauit populum, et rursus eadem ferventiore voce clamabant. Facto tandem silentio scripturarum divinarum sunt lecta sollemnina.“ In: <http://www.monumenta.ch/latein/text.php?table=Augustinus&rumpfid=Augustinus,%20De%20Civitate%20Dei,%20Liber%2022,%20%20%20&nf=1> (cit. 15.4. 2019).

<sup>11</sup> Otcem hymnických spevov na západe je sv. Ambróz. Jeho hymny však spočiatku neboli používané v kontexte slávenia Eucharistie.

<sup>12</sup> Porov. RAFFA, V.: *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, s. 248.

<sup>13</sup> O aktívnej účasti veriacich na speve *propria* hovorí inštrukcia *Musicam sacram* nasledovne: „Je užitočné, keď sa zhromaždenie veriacich podľa možnosti zúčastní na spevoch *propria*, a to ľahšími odpoveďami alebo inými vhodnými nápevmi.“ (POSVÁTNA KONGREGÁCIA OBRADOV: *Musicam sacram*. Inštrukcia Rady a Posvätej kongregácie obradov o posvätej hudbe v liturgii, čl. 33. In: *Liturgia*, roč. II, č. 2 – 3, 1992, s. 119.)



s asistenciou prišiel pred oltár, pozdravil bozkom pokoja svoju asistenciu a dal znamenie schole, aby spievala *Gloria Patri*, teda doxológiu. Pri slovách *sicut erat* diakoni vstali a pobozkali oltár. Pápež zostával na kolenách, kým neodznelo opakovanie verša („usque ad repetitionem versus“), čím sa myslelo zopakovanie antifóny.<sup>14</sup> Jungmann usudzuje, že v období 7. storočia sa v Ríme nespievala antifóna po každom jednotlivom verši. Opakovanie antifóny po každom verši sa udomácnilo pravdepodobne až pod vplyvom Franskej ríše a galikánskej tradície.<sup>15</sup>

Najstaršie rukopisy liturgických kníh na spev v rímskom obrade, ktoré sa nazývajú *Antifonária*, pochádzajúce z obdobia okolo roku 800, neudávajú skrakovania žalmov. Na prelome tisícročia boli uvádzané znaky, kedy sa má spev žalmov ukončiť doxológiou *Gloria Patri* alebo sa uvádza napríklad druhý verš, ktorým sa má spev žalmov ukončiť. Jednou z príčin skrakovania textov žalmov bol aj postupný rozvoj jednohlasného spevu. Spev samotnej antifóny a jej opakovanie zaberalo totiž pomerne dlhý čas. Postupným skrakovaním vstupnej procesie a uvedením čoraz rozsiahlejších trópov<sup>16</sup> bol žalm zredukovaný na jeden verš, za ktorým nasledovala doxológia *Gloria Patri* a opäť antifóna. Antifóna slúžila iba na orámčovanie spevu. *Introitus* tak postupne začal strácať charakter procesiového spevu.<sup>17</sup>

Na základe rubriky z *Ordo Missae* pápežskej kúrie z 13. storočia, kedy sa už praktizovalo aj súkromné slávenie Eucharistie, sa dozvedáme, že text introitu bol prečítaný („perlegit introitum cum ministris“) po tom, čo pápež inezoval oltár.<sup>18</sup> Na tomto mieste teda niet zmienky o pôvodnom procesiovom charaktere úvodného spevu, hoci Wiliam Durand (1230 – 1296) vo svojom *Rationale* (IV, 6) potvrdzuje starobylú tradíciu spevu počas procesie celebranta od sakristie k oltáru.<sup>19</sup>

V 16. storočí verše žalmov a *Gloria Patri* boli často spracované polyfonicky. Okrem spevu sa v rámci úvodu ku sláveniu Eucharistie rozvíjala organová prax

<sup>14</sup> Porov. GRIFFITHS, A. (ed.): *Ordo Romanus Primus. Latin Text and Translation with Introduction and Notes*. Norfolk : Joint Liturgical Studies (JLS) 73, 2012, č. 42 – 50, s. 38 – 40.

<sup>15</sup> Porov. Porov. JUNGSMANN, J. A.: *Missarum sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe* (I. Band), s. 401.

<sup>16</sup> Trópus je text, ktorý sa v liturgii vkladal pod rozsiahlejšiu, melizmatickú melódiu. Pápež Pius V. v Rímskom misáli (1570) eliminoval všetky trópy.

<sup>17</sup> Porov. RAINOLDI, F.: *Psallite sapienter: Note storico liturgiche e riflessioni pastorali sui canti della messa e della liturgia delle ore*, s. 106.

<sup>18</sup> Porov. RAFFA, V.: *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, s. 249, pozn. 45.

<sup>19</sup> Porov. RAFFA, V.: *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, s. 249, pozn. 46.

*alternatim*,<sup>20</sup> ktorá spočiatku zdôrazňovala *cantus firmus*, neskôr sa však postupne od neho vzdalovala. *Coeremoniale Episcoporum* z roku 1600 umožňuje hru organu počas vstupnej procesie, kedy úvodný spev začal až vtedy, keď sprievod prišiel k oltáru.<sup>21</sup> Tieto aspekty tiež prispeli k tomu, že zo žalmu úvodného spevu bol napokon uvedený iba jeden verš.

Hoci po Tridentskom koncile prebehli viaceré snahy o reformu v oblasti liturgie a hudby, radikálnu zmenu priniesol až Druhý vatikánsky koncil. Liturgická reforma po Druhom vatikánskom koncile nariadila úpravu omšového poriadku, a teda aj tých častí, ktoré sa týkajú liturgického spevu. Osobitný dôraz koncil kládol na aktívnu účasť veriacich na liturgických sláveniach: „Omšový poriadok sa má upraviť tak, aby jasnejšie vynikol vlastný význam jednotlivých častí a ich vzájomný súvis a aby sa uľahčila nábožná a aktívna účasť veriacich.“<sup>22</sup> Aj *Všeobecné smernice Rímskeho misála*, keď uvádzajú jednotlivé časti svätej omše, v súvislosti s úvodnými obradmi upriamujú pozornosť na zhromaždené spoločenstvo a hovoria, že úlohou úvodných obradov „je vytvoriť spoločenstvo zo zhromaždených veriacich a správne ich pripraviť na počúvanie Božieho slova a na dôstojné slávenie Eucharistie.“<sup>23</sup> Úvodný spev, ktorý je súčasťou úvodných obradov, je prvým komunitným rituálnym úkonom liturgického spoločenstva.<sup>24</sup> VSRM<sup>3</sup> vo svojich článkoch 47, 48 a 121 stručne naznačujú funkciu a povahu tohto spevu, jeho spôsob prednesu a jeho základné textové východiskové pramene:

„Keď sa ľud zišiel a prichádza kňaz s diakonom a posluhujúcimi, začína sa spievať úvodný spev. Tento spev otvára slávenie bohoslužby, utužuje jednotu zhromaždených, ich myseľ uvádza do tajomstva liturgického obdobia alebo slávnosti a sprevádza prichádzajúceho kňaza a jeho asistenciu.“<sup>25</sup>

„Úvodný spev spieva zbor spevákov striedavo s ľudom alebo kantor s ľudom, alebo sám ľud, alebo sám zbor. Možno spievať antifónu s príslušným žalmom z Rímskeho graduála alebo z Jednoduchého graduála, alebo to môže byť aj iný spev primeraný posvätnému úkonu, liturgickej povahe dňa alebo

<sup>20</sup> Prax *alternatim* spočívala v tom, že sa liturgický spev scholy striedal s hrou organu. Táto prax sa používala aj v rámci spevov ordinária.

<sup>21</sup> TRIACCA, A. M. – SODI, M. (ed.): *Coeremoniale episcoporum*. Lib II, kap. VIII. Editio Princeps (1600). Città del Vaticano : Libreria editrice Vaticana, 2000, s. 166 – 167. In: RAFFA, V.: *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, s. 249.

<sup>22</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Sacrosanctum concilium*, čl. 50, s. 179.

<sup>23</sup> VSRM<sup>3</sup>, čl. 47.

<sup>24</sup> Porov. GELINEAU, J.: *Les chants de la messe dans leur enracinement rituel*. Paris : Les éditions de CERF, 2001, s. 38.

<sup>25</sup> VSRM<sup>3</sup>, čl. 47.

obdobia.<sup>26</sup> Text tohto spevu nech je schválený konferenciou biskupov. Ak sa úvodný spev nespieva, recitujú antifónu uvedenú v misáli buď veriaci, alebo niektorí z nich, alebo lektor, alebo ak to nie je možné, recituje ju sám kňaz, ktorý ju môže upraviť aj na spôsob úvodného povzbudenia (porov. č. 31).<sup>27</sup>

„Keď sprievod kráča k oltáru, spieva sa úvodný spev (porov. č. 47 – 48).“<sup>28</sup>

Hoci tieto články VSRM<sup>3</sup> iba stručne charakterizujú úvodný spev, rozoberme si podrobnejšie ich jednotlivé aspekty. Hneď v úvode 47. článku VSRM<sup>3</sup> naznačujú dôležitú úlohu veriacich počas eucharistického slávenia: „keď sa ľud zišiel...“ Na rozdiel od Rímskeho misála z roku 1570, ktorého *Ritus servandus* poskytuje usmernenia iba pre liturgických služobníkov, VSRM<sup>3</sup> upriamujú pozornosť na prítomnosť liturgického zhromaždenia. Philippe Robert vo svojej knihe *Spievať liturgiu (Chanter la liturgie)* uvádza citát Josepha Gelineau, ktorý charakterizuje úvodný spev nasledovne: „Úvodný spev je komunitným a slávnostným gestom, v ktorom sa zhromaždenie spája, vytvára telo a začína sláviť skrze to, čo koná. Zhromaždenie sa prezentuje pred Bohom cez to, čo hovorí.“<sup>29</sup> V úvodnom speve si zhromaždené spoločenstvo uvedomuje *svoju identitu* pokrstených členov Cirkvi, bratov a sestier v Kristovi.

47. článok VSRM<sup>3</sup> uvádza štyri základné funkcie úvodného spevu:

1. otvára slávenie bohoslužby,
2. utužuje jednotu zhromaždených,
3. myseľ ľudu uvádza do tajomstva liturgického obdobia alebo slávnosti,
4. sprevádza prichádzajúceho kňaza a jeho asistenciu.

Požiadavky týchto štyroch aspektov úvodného spevu môžu v praxi vytvárať určité dynamické napätie, lebo intenzita ich prítomnosti môže byť rozdielna. Napríklad niektoré spevy môžu vhodne otvoriť slávenie bohoslužby, ale menej výrazne uvedú do tajomstva liturgického obdobia či slávenia; alebo v snahe o to, aby spev lepšie upevnil jednotu veriacich, trvá dlhšie, ako je potrebné pre sprevádzanie prichádzajúceho kňaza a jeho asistencie atď.

<sup>26</sup> Porov. JÁN PAVOL II.: Apoštolský list *Dies Domini*, 31. mája 1998, č. 50: AAS 90 (1998), s. 745. Slovenské vydanie: JÁN PAVOL II.: *Deň Pána*. Apoštolský list o svätení nedele. Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 1998.

<sup>27</sup> VSRM<sup>3</sup>, čl. 48.

<sup>28</sup> VSRM<sup>3</sup>, čl. 121.

<sup>29</sup> „Un chant d’ouverture est un geste communautaire et festif où l’assemblée se noue, prend corps, commence à célébrer par ce qu’elle fait. Elle se situe devant Dieu par qu’elle dit.“ (ROBERT, Ph.: *Chanter la liturgie*. Paris : Les Editions de l’Atelier/Les Editions Ouvrières, 2000, s. 28.)

48. článok VSRM<sup>3</sup> poukazuje na štyri spôsoby uvedenia úvodného spevu. Dva z nich sa týkajú striedavého spevu (medzi zborom a ľudom alebo medzi spevákom a ľudom) a dva z nich sú bez alternácie (spev samotného ľudu alebo samotného zboru). Už zo samotného uvedenia možnosti spievania je zjavný dôraz na spev ľudu. Spev zboru bez zapojenia ľudu je poslednou alternatívou. Okrem toho je dobré všimnúť si, že 48. článok nepočíta s možnosťou uvedenia sólového spevu (bez striedania z ľudom) alebo s čisto inštrumentálnou hudbou bez spevu. V pozadí tohto článku rezonuje 40. článok VSRM<sup>3</sup>, ktorý zdôrazňuje a vysoko hodnotí spev zhromaždeného ľudu. Okrem zdôraznenia dôležitosťi spevu, ktorý má byť prispôbený jednotlivým národom a tiež jednotlivým liturgickým zhromaždeniam, 40. článok VSRM<sup>3</sup> udáva prvotné miesto spevu liturgických služobníkov, najmä tých častí slávenia Eucharistie, kde služobníci vstupujú do dialógu s ľudom alebo kde majú spievať spolu s ľudom:

„Nech sa teda *vysoko hodnotí spev pri slávení omše* s prihliadanim na svojráz národov a na schopnosti jednotlivých liturgických zhromaždení. Hoci nie je záväzné, napr. vo feriálnych omšiach, spievať vždy všetky texty určené na spev, treba dbať na to, aby sa nevynechával spev služobníkov a ľudu v sláveniach, ktoré sa konajú v nedele a v prikázané sviatky.

Pri výbere textov, ktoré sa majú skutočne spievať, treba dať prednosť tým, ktoré sú dôležitejšie, a najmä tým, *ktoré má spievať kňaz alebo diakon, či lektor a na ktoré odpovedá ľud, alebo ktoré má predniesť kňaz spolu s ľudom.*<sup>30</sup>

Okrem spôsobu prednesu 48. článok VSRM<sup>3</sup> hovorí o možných prameňoch, z ktorých úvodný spev môže čerpať. Ako prvú možnosť udáva použitie antifóny so žalmom z Rímskeho graduálu, *Graduale Romanum*.<sup>31</sup> Ďalšou možnosťou je použitie Jednoduchého graduálu, *Graduale simplex*.<sup>32</sup> Obidva graduály sú pre bežných hudobníkov vo farnostiach na Slovensku pomerne neznáme. Použitie Rímskeho graduálu predpokladá školených spevákov alebo scholu. Vzhľadom k náročnosti antifón, uvedených v tomto graduáli, nemožno predpokladať, že by sa do jeho spevu zapojilo zhromaždenie. Na rozdiel od Rímskeho graduálu, Jednoduchý graduál obsahuje jednoduchšie a kratšie antifóny s väčším množstvom veršov žalmov. Jednoduchý graduál ponúka menej spevov, ktoré sa však môžu častejšie opakovať v priebehu určitého obdobia. Na-

<sup>30</sup> VSRM<sup>3</sup>, čl. 40. Porov. POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA OBRADOV: Inštrukcia *Musicam sacram*, 5. marca 1967, č. 7, 16: AAS 59 (1967), s. 302, 305.

<sup>31</sup> *Graduale Romanum. Graduale sacrosanctae Romanae Ecclesiae de tempore et de sanctis*. Solesmis, 1979.

<sup>32</sup> *Graduale simplex in usum minorum ecclesiarum*. Città del Vaticano : Libreria editrice Vaticana, 1999<sup>2</sup>.

príklad pre tridsaťštyri týždňov „obdobia cez rok“ Jednoduchý graduál udáva osem možností pre úvodný spev a ďalšie procesiové spevy.<sup>33</sup> Vzhľadom na to, že všetky spevy obidvoch graduálov sú v latinčine, vo farnostiach na Slovensku sa takmer vôbec nepoužívajú. Texty graduálov, najmä na väčšie sviatky, však môžu byť určitým východiskovým materiálom a prameňom pre texty nových kompozícií v národných jazykoch.

Je potrebné spomenúť, že antifóna, ktorá je uvedená v Rímskom misáli, nie je určená na spev, ale na recitáciu v prípade, že sa úvodný spev nespieva. Keďže táto antifóna nie je určená na spev, nie je k nej uvedený verš zo žalmu alebo *Sláva Otcu*.<sup>34</sup>

VSRM<sup>3</sup> vo svojom článku 48 napokon udávajú, že v rámci úvodného spevu možno použiť aj iné spevy, ktoré sú primerané liturgickému dňu alebo liturgickému obdobiu. Na Slovensku majú svoju stáročnú tradíciu hymnické spevy, ako to dosvedčuje prvý katolícky tlačený spevník *Cantus Catholici* z roku 1655.<sup>35</sup> Mnohé zo spevov z *Cantus Catholici* sa udomácnili aj v *Jednotnom katolíckom spevníku* (JKS),<sup>36</sup> ktorý však najmä z hľadiska textov nie vždy zodpovedá požiadavkám pokoncilovej teológie.

Hoci v súčasnosti je na Slovensku zaužívaný predovšetkým hymnický spev, v rámci úvodného spevu možno použiť aj responzóriový spev. Gelineau zdôrazňuje, že responzóriový spev, teda spev veršov s refrénom, je najľudovejšou a najjednoduchšou formou ľudového spevu,<sup>37</sup> ktorý napomáha aktívnu účasť ľudu. Taktiež forma litánií zodpovedá procesiovému charakteru úvodného spevu. V litániách sa krátke aklamácie sólového speváka alebo menšieho počtu spevákov pravidelne striedajú so zvolaním ľudu.<sup>38</sup>

Akcenty, ktoré pred nás kladú tieto dva články (čl. 47 – 48) VSRM<sup>3</sup>, v nás vyvolávajú niekoľko praktických otázok, ktoré sa týkajú slovenského prostredia. Hoci povaha úvodného spevu predpokladá, že do úvodného spevu bude predovšetkým zapojený ľud, nezriedka sa stáva, že hlavnými protagonistami tohto spevu sú malé skupinky spevákov, ktorých repertoár spevov nepodporuje aktívnu účasť zhromaždenia. 40. článok VSRM<sup>3</sup> naznačuje tiež dôležitosť spevu predsedajúceho, ktorý má napomáhať lepšej účasti ľudu na speve. Jedna z dô-

<sup>33</sup> Porov. *Graduale simplex in usum minorum ecclesiarum*, s. 215 – 252.

<sup>34</sup> Porov. AINSLIE, J.: The Entrance Song – Antiphon or hymn? In: *Music and Liturgy*, 348, vol 39, No 1, May 2013, s. 53.

<sup>35</sup> Porov. DUFKA, V.: *Il canto sacro del XVII secolo e il Cantus Catholici (1655)*. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe Collegium Bobolanum, 2019.

<sup>36</sup> SCHNEIDER-TRNAVSKÝ, M. (ed.): *Jednotný katolícky spevník*. Spolok sv. Vojtecha : Trnava, 1937.

<sup>37</sup> Porov. GELINEAU, J.: *Les chants de la messe dans leur enracinement rituel*, s. 42.

<sup>38</sup> Porov. GELINEAU, J.: *Les chants de la messe dans leur enracinement rituel*, s. 40.

ležitých funkcií úvodného spevu spočíva v tom, že „utužuje jednotu zhromaždených.“<sup>39</sup> Podľa Paula Turnera neúčasť veriacich na spoločnom speve môže neúmyselne signalizovať ich vzájomnú nejednotu.<sup>40</sup> Hoci Eucharistiu možno sláviť aj bez spevu, predsa „je vhodné, aby sa podľa možností, najmä v nedele a prikázané sviatky, konala so spevom.“<sup>41</sup>

### SPEV PRI PRÍPRAVE OBETNÝCH DAROV (*CANTUS AD OFFERTORIUM*)<sup>42</sup>

Prvá správa o speve, ktorý sprevádzal sprievod s obetnými darmi, pochádza zo severnej Afriky z čias sv. Augustína (354 – 430).<sup>43</sup> Zrejme v tom istom čase bol spev pri príprave obetných darov uvedený aj v Ríme. Hoci pomenovanie *offertorium* označuje predovšetkým rituálny úkon obetovania darov zo strany ľudu a kléru, od 7. storočia sa pod týmto názvom označoval aj spev počas prinášania a prezentovania obetných darov.<sup>44</sup>

*Ordo Romanus Primus* zo 7. storočia dosvedčuje, že spev, ktorý sprevádzal prinášanie darov, bol ukončený po odovzdaní darov a po tom, čo pápež dal *schole* znak, aby skončila spev.<sup>45</sup> Nasledovalo ticho, ktoré poukazovalo na za-

<sup>39</sup> VSRM<sup>3</sup>, čl. 47.

<sup>40</sup> Porov. TURNER, P.: *Let us pray. A Guide to the Rubrics of Sunday Mass*. Collegeville : The Liturgical Press, 2006, s. 36.

<sup>41</sup> VSRM<sup>3</sup>, čl. 115.

<sup>42</sup> Pomenovanie tohto spevu nie je jednotné vo VSRM<sup>3</sup>. Slovenský preklad VSRM<sup>3</sup> čl. 37b hovorí o *speve pri príprave obetných darov*, avšak VSRM<sup>3</sup> čl. 74 sa vracia k používaniu predkoncilového pomenovania: *spev na obetovanie (cantus ad offertorium)*. Obetovanie v pravom zmysle slova je však súčasťou eucharistickej modlitby, ako na to poukazujú VSRM<sup>3</sup> čl. 79f. Viac o tejto problematike pozri: FOLEY, E. – MITCHELL N. D. – PIERCE, J. M. (ed.): *A Commentary on the General Instruction of the Roman Missal*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2007, s. 124. Patrick Regan vo svojom teologickom komentári k *Ordo missae* poukazuje na nejednotnosť v pomenovaní aj v oficiálnych cirkevných dokumentoch. Porov. REGAN, P.: *The preparation of the Gifts. Theology of the Latin Text and Rite*. In: FOLEY, E. (ed.): *A Commentary on the Order of Mass of The Roman Missal*. Collegeville, Minnesota : Liturgical Press, 2011, s. 21 – 212.

<sup>43</sup> Porov. AUGUSTINUS, *Retractationes* II, 37 (CSEL 36, 144): „...ut hymni ad altare dicerentur de psalmodum libro sive ante oblationem, sive cum distribuaretur populo, quod fuisset oblatum.“ In: JUNGMANN, J. A.: *Missarum sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe* (II. Band). Wien : Herder, 1962, s. 36, pozn. 7. Samotný sv. Augustín zaviedol spev ku príprave obetných darov v Hippo.

<sup>44</sup> Porov. JUNGMANN, J. A.: *Missarum sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe* (II. Band), s. 34, pozn. 1. V niektorých rukopisoch sa tiež používalo pomenovanie *offerenda*.

<sup>45</sup> „Et pontifex, inclinans se paululum ad altare, respicit scolam et annuit ut sileant.“ (GRIFITHS, A. (ed.): *Ordo Romanus Primus*, n. 85, s. 48.)

čiatok kňazských obetných liturgických úkonov. Koncom stredoveku sa stratil zmysel pre takéto ticho a spev antifóny sa predĺžil až k prefácii.<sup>46</sup>

Podobne ako *introit*, tento spev bol prednášaný *scholou* zvyčajne antifonálnym spôsobom; schola, ktorá pozostávala predovšetkým z kléru, bola rozdelená na dva zbory.<sup>47</sup> Spev pozostával zo žalmu, pred ktorým bola antifóna nazývaná *antiphona ad offertorium*.<sup>48</sup> Antifonálny prednes však nebol jedinou formou prednesu *offertoria*. Antifonár z Compiègne (Compendiensis) z 9. storočia nám ponúka výzácny príklad starobylého rímskeho *offertoria*, začínajúceho slovami „Exaltabo te,“<sup>49</sup> ktoré má rezponzóriovú formu:

„Exaltabo te,<sup>50</sup> Domine, quoniam suscepisti me, nec delectasti inimicos meos super me. [*Responzórium*.:] Domine clamavi ad te et sanasti me.

V. I. Domine abstraxisti ab inferis animam meam, salvasti me a descendentibus in lacum.

[*Responzórium*.:] Domine clamavi ad te et sanasti me.]

V. II. Ego autem dixi in mea abundantia non movebor in aeternum Domine in voluntate tua praestitisti decori meo virtutem.

[*Responzórium*.:] Domine clamavi [ad te et sanasti me].<sup>51</sup>

V rezponzóriovej podobe sa spev *offertoria* objavoval v knihách omšových spevov od raného stredoveku. Obsahoval jeden až štyri verše, čo záviselo od

<sup>46</sup> Porov. WITCZAK, M.: The preparation of the Gifts. History of the Latin Text and Rite. In: FOLEY, E. (ed.): *A Commentary on the Order of Mass of The Roman Missal*, s. 202.

<sup>47</sup> „Der Offertoriumsgesang wird von Anfang an dieselbe antiphonische Anlage besessen haben wie der Gesang zum Introitus: die Schola singt, in zwei Chören abwechselnd, einen Psalm, dem eine Antiphon vorhergeht; der Psalm wechselt von Feier zu Feier und nimmt an Festtagen und zu Festzeiten nach Möglichkeit auf das Kirchenjahr Rücksicht.“ (JUNGMANN, J. A.: *Missarum sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe* (II. Band), s. 36.)

<sup>48</sup> V porovnaní s *introitom* pri speve *offertoria* sa nespievala doxológia *Gloria Patri*.

<sup>49</sup> Toto *offertorium* nachádzame tiež v *Graduale Romanum* v rámci 17. nedele v období „cez rok“, kde je uvedený však iba prvý verš. Spomínané *offertorium* je určené tiež pre Popolcovú stredu (*Graduale Romanum*, s. 313, s. 67.)

<sup>50</sup> Text *offertoria* vychádza zo žalmu 30, 2-4. 7-8, pričom 3. verš sa opakuje ako refrén: „<sup>2</sup>Budem ťa, Pane, oslavovať, že si ma vyslobodil a že si nedovolil, aby sa moji nepriatelia radovali nado mnou. [R.:] <sup>3</sup>Pane, [Bože môj,] k tebe som volal a ty si ma uzdravil. <sup>4</sup>Pane, vyviedol si ma z ríše zosnulých, navrátil si mi život, aby som nezostúpil do hrobu. [R.:] <sup>7</sup>Keď som bol v bezpečí, povedal som si: ‚Už nikdy sa nezakolíšem.‘ <sup>8</sup>Pane, vo svojej priazni si ma obdaril mocou a ctou.“ [R.:]

<sup>51</sup> HESBERT, R. J.: *Antiphonale Missarum Sextuplex*. Rome : Herder, 1935, 37b, s. 51.

dĺžky obetného sprievodu. Tento spev bol obyčajne dlhší ako *introit*. Pri introite bola v sprievode iba asistencia, ale na sprievode s obetnými darmi sa ešte koncom prvého tisícročia zúčastňovala každú nedeľu celá farnosť. Až od 11. storočia je badateľný úpadok nedeľného obetného sprievodu, ktorý sa obmedzil iba na veľké sviatky. S úpadkom obetného sprievodu súviselo vynechávanie veršov pri speve *offertoria*. Tak sa spev postupne redukoval iba na antifónu. V 12. storočí už verše tohto spevu často chýbajú, hoci sa výnimky objavujú do konca stredoveku. Napriek tomu, že sa spev *offertoria* redukoval na antifónu, skladatelia ju často bohato polyfónne spracovávali najmä počas sviatkov. Tak sa antifóna predĺžovala a stala sa spojujúcim článkom s prefáciou.<sup>52</sup>

VSRM<sup>3</sup> vo svojom článku 74 sa k spevu na prípravu obetných darov vyjadrujú iba veľmi stručne:

„Sprievod, v ktorom sa prinášajú obetné dary, sprevádza spev na obetovanie (porov. č. 37, b). Spieva sa aspoň dovtedy, kým sa dary nepoložia na oltár. O tom, ako sa má spievať, platí to isté ako pri úvodnom speve (porov. č. 48). Obrad na obetovanie môže vždy sprevádzať spev, aj keď sa neprinášajú obetné dary.“<sup>53</sup>

VSRM<sup>3</sup> vo svojom článku 74 odporúčajú riadiť sa usmerneniami, ktoré sa týkajú úvodného spevu vo VSRM<sup>3</sup> v článku 48. Tento článok sme už analyzovali vyššie, kde sme mohli vnímať dôraz na spev ľudu a na dôležitosť komunitného charakteru úvodného spevu. Usmernenia 48. článku VSRM<sup>3</sup> platia v kontexte prípravy obetných darov predovšetkým v zmysle inštrukcií týkajúcich sa spôsobu hudobného prednesu. Rímsky misál k príprave obetných darov však neudáva antifónu,<sup>54</sup> ako je uvedená pri úvodnom speve. Ak sa počas prípravy obetných darov nespieva alebo neznie inštrumentálna hudba, príprava obetných darov prebieha v tichosti a slová „Benedictus es, Domine, Deus universi“ („Dobrorečíme ti, Bože, Pane svetov...“) kňaz prednáša nahlas. Na rozdiel od *introitu* spev na prípravu obetných darov možno plne nahradiť vhodnou inštrumentálnou hudbou,<sup>55</sup> prípadne by mohol zaznieť liturgický spev určený pre

<sup>52</sup> Porov. JUNGSMANN, J. A.: *Missarum sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe* (II. Band), s. 35.

<sup>53</sup> VSRM<sup>3</sup>, čl. 74.

<sup>54</sup> Antifóny k príprave obetných darov boli uvedené v misáloch pred Druhým vatikánskym koncilom. Rímsky misál Pavla VI. však antifónu k príprave obetných darov neudáva. (Porov. AINSLIE, J.: *The Entrance Song – Antiphon or hymn?*, s. 52.) Jedinou antifónou s veršami je spev „Kde je láska opravdivá, tam Boh prebýva“ (Ubi caritas), ktorá je súčasťou slávenia večernej omše na pamiatku Pánovej večere, teda na Zelený štvrtok.

<sup>55</sup> Porov. *Sing to the Lord, Music in Divine Worship*. Washington, D. C. : USCCB Publishing, 2008, čl. 174. Použitie inštrumentálnej hudby v liturgickom slávení bližšie špecifikujú



sólistu. Hoci spev k príprave obetných darov je vo svojej podstave procesiovým spevom, 74. článok hovorí, že „obrad obetovania môže *vždy* sprevádzať spev, *aj keď sa neprinášajú obetné dary*.“<sup>56</sup> Spev teda nie je neodmysliteľne spájaný iba s procesiou a prinášaním obetných darov. Hoci spomínaný 74. článok VSRM<sup>3</sup> hovorí, že spev pri príprave obetných darov sa spieva „aspoň dovtedy, kým sa dary nepoložia na oltár,“ tento spev alebo inštrumentálna hudba zvyčajne pokračuje dlhšie.

Liturgická reforma po Druhom vatikánskom koncile presne nešpecifikuje konkrétne texty, ktoré by mali byť spievané počas prípravy obetných darov. Je zaujímavé, že texty latinských antifón sa explicitne netýkajú Eucharistie, ani nez dôrazňujú chlieb a víno alebo obetovanie. Lawrence J. Johnson vo svojom komentári k štrukturálnym elementom omšového poriadku zdôrazňuje, že texty spevov k príprave obetných darov sa majú vyvarovať témy obetovania, ktorá by nesúvisela s úkonom Krista.<sup>57</sup> Ježiš Kristus je v kresťanskej liturgii jedinou obetou. Vychádzajúc z *Graduale Romanum*, texty *offertoria*, podobne ako *introitu* alebo *communía*, vychádzajú zo Svätého písma, najmä zo žalmov. Väčšina textov antifón a žalmov spevu k príprave obetných darov nemá vopred dané tematické okruhy. Niektoré texty sa týkajú témy sviatku. Iba malý počet textov má charakter obetovania, napr. „Domine Deus, in simplicitate cordis mei laetus obtuli universa,“<sup>58</sup> „Reges Tharsis et insulae munera offerent,“<sup>59</sup> „Hostias et preces tibi Domine laudis offerimus.“<sup>60</sup>

Texty spevov k príprave obetných darov majú obsahovať oslavný alebo ďakovný charakter.

---

VSRM<sup>3</sup> v článku 313: „...V Adventnom období sa organ a iné hudobné nástroje používajú s takou umiernenosťou, ktorá je v súlade s povahou tohto obdobia, aby sa nepredbiehalo plnej radosti Narodenia Pána. Počas Pôstneho obdobia je povolený zvuk organa a iných hudobných nástrojov len na podporu spevu. Výnimkou je nedeľa *Lætare* (Štvrtá pôstna nedeľa), slávnosti a sviatky.“ VSRM<sup>3</sup> považujú použitie inštrumentálnej hudby ako „prostriedok“ pre vyjadrenie väčšej radosti. Nazdávam sa však, že inštrumentálna hudba prináša oveľa širšiu výrazovú škálu ako iba radosť. Hudba má veľké výrazové schopnosti aj pre vyjadrenie smútku či pokánia... Primerané a citlivé použitie inštrumentálnej hudby, ktorá by zodpovedala povahe daného liturgického obdobia, môže byť vhodnou súčasťou liturgie počas prípravy obetných darov alebo sv. prijímania.

<sup>56</sup> VSRM<sup>3</sup>, čl. 74.

<sup>57</sup> „To be avoided are texts that speak of offering apart from the action of Christ.“ (JOHNSON, L. J.: *The Mystery of Faith. A study of the Structural Elements of the Order of the Mass*. Washington, D. C. : The Federation of Diocesan Liturgical Commissions, 2017<sup>5</sup>, s. 61.)

<sup>58</sup> Sviatok posvätenia chrámu (Pane, Bože, v úprimnosti svojho srdca ochotne som obetoval všetko; porov. 1 Krn 29, 17.18), *Graduale Romanum*, s. 401.

<sup>59</sup> Zjavenie Pána (Králi Taršišu a ostrovov prinesú mu dary; porov. Ž 72, 10.11), *Graduale Romanum*, s. 58.

<sup>60</sup> Žádušná sv. omša (Tebe, Pane, prinášame obety a modlitby chvály), *Graduale Romanum*, s. 675. „Hostia set preces“ je verš k antifóne „Domine Iesu Christe.“

SPEV POČAS SV. PRIJÍMANIA (*COMMUNIO*)

Spev, ktorý sprevádza sväté prijímanie veriacich, je najstarším procesiovým spevom eucharistického slávenia.<sup>61</sup> Spev počas prijímania, nazývaný tiež *communio*,<sup>62</sup> bol už od 4. storočia spevom, v ktorom ľud odpovedal antifónou na spev žalmu, ktorý bol prednášaný spevákom. Už sv. Ján Chryzostom (349 – 407) vo svojom výklade k 144. žalmu spomína, že ľud počas prijímania odpovedal veršom: „Oči všetkých sa s dôverou upierajú na teba a ty im dávaš pokrm v pravý čas.“ (Ž 144 /145/, 15).<sup>63</sup> Sv. Ambróz (333/340 – 397) vo svojom diele *O tajomstvách* potvrdzuje, že sa počas sv. prijímania uvádzali úryvky zo 42. a 102. žalmu, ale najmä z 23. žalmu:

8.43. „Lud obmytý a zahrnutý týmito vyznačeniami sa potom náhli ku Kristovmu oltáru a hovorí: ‚Pristúpim k Božiemu oltáru, k Bohu, ktorý naplnia moju mladost' radostou.‘<sup>64</sup> Po vyzlečení rúcha starých chýb a ‚obnovení mladosti ako u orla‘<sup>65</sup> sa ponáhla pristúpiť k nebeskej hostine. A keď pri príchode vidí pripravený presväty oltár, povie: ‚Prestrel si stôl pred mojimi očami.‘ K takýmto slovám ho privádza Dávid, keď hovorí: ‚Pán je môj pastier, nič mi nebude chýbať, usadil ma na pasienkoch. Priviedol ma k osviežujúcej vode.‘ A ďalej: ‚I keby som mal ísť uprostred tône smrti, nebudem sa báť zlého, lebo ty si so mnou. Tvoj prút a tvoja palica, tie sú mi útechou. Prestrel si stôl pred mojimi očami naprotiveň tým, čo ma sužujú. Polial si mi olejom hlavu a tvoj opojný kalich je znamenitý.‘<sup>66</sup>

Sv. Ambróz spomína 23. žalm v kontexte svätého prijímania aj vo svojom diele *O sviatostiach*, kde v piatej katechéze vysvetľuje novopokrsteným hlbší zmysel prijímania Kristovho tela:

3. 12. „Prišiel si teda k oltáru a prijal si Kristovo telo. Počúvaj ešte raz, aké sviatosti si získal. Počúvaj slová svätého Dávida. On tieto posvätné tajomstvá v duchu vopred videl, radoval sa a povedal, že už mu nič nechýba.<sup>67</sup> Prečo? Lebo ten, čo prijme Kristovo telo, nebude naveky hladovať.<sup>68</sup>

<sup>61</sup> Porov.: JUNGSMANN, J. A.: *Missarum sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe* (II. Band), s. 486.

<sup>62</sup> V ambroziánskej liturgii sa tento spev nazýva *transitorium* a v hispánskej liturgii *antiphona ad accedentes* (Porov.: RAINOLDI, F.: *Psallite sapienter: Note storico liturgiche e riflessioni pastorali sui canti della messa e della liturgia delle ore*, s. 199, pozn. 25.)

<sup>63</sup> Porov. CRISOSTOMUS, *In Ps. 144 expos.* I (PG 55, 464). In: JUNGSMANN, J. A.: *Missarum sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe* (II. Band), s. 486.

<sup>64</sup> Ž 42, 4.

<sup>65</sup> Porov. 102, 5.

<sup>66</sup> Porov. Ž 23 /22/, 5.1-2. 4-5. SV. AMBRÓZ: *De mysteriis* (VIII, 43). In: SV. AMBRÓZ: *Výklad vyznania viery, o sviatostiach, o tajomstvách*. Trnava : Dobrá kniha, 2017, s. 283.

<sup>67</sup> Porov. Ž 23, 1.

<sup>68</sup> Porov. Jn 6, 35.

3. 13. Zakaždým, keď si počul dvadsiaty druhý žalm,<sup>69</sup> nerozumel si mu. Pozri len, ako ladí s nebeskými tajomstvami. „Pán ma pasie a nič mi nechýba na mieste hojnej potravy, kam ma zaviedol. Zaviedol ma k osviežujúcej vode, dušu mi zachránil. Priviedol ma na cesty spravodlivosti kvôli svojmu menu. Aj keby som mal kráčať stredom tieňa smrti, nebudem sa báť zlého, lebo ty si so mnou. Tvoj prút a tvoja palica, tie ma upokojili.“<sup>70</sup> Prútom je moc, palicou utrpenie. Čiže večné Božstvo Krista, ale aj jeho telesné utrpenie. Tým prvým stvoril, tým druhým vykúpil. „Rozprestrel si predo mnou stôl naprotiveň tým, čo ma utláčajú. Pomazal si olejom moju hlavu a aký skvelý je tvoj opojný kalich.“<sup>71</sup>

3. 14. Prišli ste teda k oltáru a dostali ste Kristovu milosť. Získali ste nebeské tajomstvá...<sup>72</sup>

Sv. Hieronym (347 – 420) uvádza, že účasť ľudu bola pri speve rezponzória z 33. (34) žalmu, kde bol obľúbené opakovaný text z deviateho verša: „Skúste a presvedčte sa, aký dobrý je Pán; šťastný človek, čo sa utieka k nemu.“ (Ž 33 /34/, 9).<sup>73</sup> Tento žalm bol počas prijímania používaný rovnako na kresťanskom východe, ako aj na západe. Sv. Cyril Jeruzalemský ho uvádza vo svojej piatej katechéze<sup>74</sup> a sv. Ambróz ho tiež spomenul vo svojom diele *O tajomstvách*:

9. 58. „Keď aj Cirkev vidí túto veľkú milosť, povzbudzuje svojich synov a povzbudzuje ich blížnych, aby sa ponáhľali prijať sviatosti slovami: „Jedzte, moji blízki, a pite, opájajte sa, bratia moji.“<sup>75</sup> Čo máme jesť a čo máme piť, to ti Duch Svätý odhalil na inom mieste skrze Proroka: „Skúste a presvedčte sa, aký dobrý je Pán; blažený muž, čo sa utieka k nemu.“<sup>76</sup> V tejto sviatosti je Kristus, lebo to je Kristovo telo...“<sup>77</sup>

<sup>69</sup> Ambróz používa číslovanie žalmov podľa LXX. Podľa hebrejského číslovania ide o 23. žalm.

<sup>70</sup> Porov. Ž 23, 1-4.

<sup>71</sup> Porov. Ž 23, 5.

<sup>72</sup> SV. AMBRÓZ: *De sacramentis* (5, 3, 12-14). In: SV. AMBRÓZ: *Výklad vyznania viery, o sviatostiach, o tajomstvách*, s. 213 – 215.

<sup>73</sup> „Quotidie coelesti pane saturati dicimus: Gustate et videte quam suavis est Dominus.“ (HIERONYMUS, *In Isaiam comment.* II, 5, 20 (PL 24, 86 D)). In: JUNGSMANN, J. A.: *Missarum sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe* (II. Band), s. 486. Sv. Hieronym tento verš spomína v súvislosti s prijímaním Eucharistie a spevom žalmistu aj vo svojom liste 71: *Ep.* 71, 6; (PL 22, 672). In: RAFFA, V.: *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, s. 573.

<sup>74</sup> „Potom slyšíte žalmistu, který vás vybízí Božím napěvem k účasti na svatých tajinách a říká *Okuste a vizte, že Pán je dobrý*. Nepovolujte <však> soud tělesnému hrdlu, ale <pouze> nepochybné víře. Okoušející okuste ne chléb a víno, ale antitypos těla a krve Krista.“ (SV. CYRIL JERUZALÉMSKÝ: *Mystagógické katechese*. /V, 20/ Velehrad : Refugium, 1997, s. 65.

<sup>75</sup> Porov. Pies 5, 1.

<sup>76</sup> Porov. Ž 34, 9

<sup>77</sup> SV. AMBRÓZ: *De mysteriis* (IX, 58). In: SV. AMBRÓZ: *Výklad vyznania viery, o sviatostiach, o tajomstvách*, s. 295.

Sv. Augustín (354 – 430) z 34. žalmu zdôrazňoval 6. verš: „Na neho hľadte a budete žiarit a tvár vám nesčervenie hanbou.“<sup>78</sup> V Rímskej liturgii sa spev žalmov počas prijímania prednášal antifonálnym spôsobom. Žalm striedavo prenášali dve časti zboru *scholae cantorum*. Antifonálny spôsob spevu počas prijímania bol zavedený za čias sv. Augustína, v 4. storočí v severnej Afrike.

Niektoré východné liturgie používali ako responzórium k spevu na prijímanie zvolanie *Alleluia*. Tak tomu bolo napríklad v spojení so 148. žalmom v arménskej liturgii alebo v spojení so 150. žalmom v koptskej liturgii.<sup>79</sup> Okrem spomínaných žalmov východné liturgie používali 115. žalm.<sup>80</sup> Okrem žalmov sa neskôr používali počas spevu na prijímanie aj iné biblické texty.<sup>81</sup>

Spočiatku sa na speve prijímania zúčastňovali prijímajúci, neskôr tento spev bol zverený *schole cantorum*, čo súviselo nielen s rozvojom melódií, ale aj s rozširovaním používaných textov. Okrem žalmov sa tak počas liturgie používali aj hymny, ako o tom svedčí napríklad hymnus *Sancti venite, Christi corpus sumite*, ktorý sa nachádza v Bangorskom antifonári<sup>82</sup> s titulom *Ymnum quando communicarent sacerdotes*.<sup>83</sup>

Podľa prvého rímskeho *Ordo*, keď pápež začal podávať prijímanie, schola zaintonovala *antiphonam ad communionem*, po nej nasledoval spev žalmu, ktorý sa spieval do konca svätého prijímania. Potom arcidiakon dal znak scholle, aby zaspievala *Gloria Patri*, po ktorej sa ešte raz zopakoval verš (antifóna). Pri tomto antifonálnom prednese žalmu sa striedali arcidiakon a schola can-

<sup>78</sup> AUGUSTINUS, *Serm.* 225,4 (PL 38, 1098). In: JUNGSMANN, J. A.: *Missarum sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe* (II. Band), s. 487.

<sup>79</sup> POROV. JUNGSMANN, J. A.: *Missarum sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe* (II. Band), s. 488.

<sup>80</sup> RAINOLDI, F.: *Psallite sapienter: Note storico liturgiche e riflessioni pastorali sui canti della messa e della liturgia delle ore*, s. 200.

<sup>81</sup> POROV. RAFFA, V.: *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, s. 573.

<sup>82</sup> Bangorský antifonár (*Antiphonarium Benchorensis*) je stredovekým rukopisom z konca 6. storočia, ktorý obsahuje latinské liturgické spevy, používané v opátstve Bangor v dnešnom Severnom Írsku. Je to najstaršia dochovaná liturgická kniha keltského ritu.

<sup>83</sup> „Sancti venite, Christi corpus sumite, / sanctum bibentes quo redempti sanguinem. Salvati Christi corpore et sanguine, / a quo refecti laudes dicamus Deo. Hoc sacramento corporis et sanguinis / omnes exuti ab inferni faucibus. Dator salutis Christus, Filius Dei, / mundum salvavit per crucem et sanguinem. Pro universis immolatus Dominus / ipse sacerdos existit et hostia. Lege praeceptum immolari hostias / qua adumbrantur divina mysteria. Lucis indultor et salvator omnium / praeclaram sanctis largitus est gratiam. Accedant omnes pura mente creduli, / sumant aeternam salutis custodiam. Sanctorum custos rector quoque Dominus / vitae perennis largitor credentibus. Caelestem panem dat esurientibus / de fonte vivo praebet sitientibus. Alfa et Omega ipse Christus Dominus / venit, venturus iudicare homines.“ (LODI, E. (ed.): *Enchiridion eucharisticum fontium liturgicorum*. Roma : C.L.V.-Edizioni liturgiche, 1979, s. 1102, n. 2584.)

torum. Spev prijímania mal tú istú štruktúru ako úvodný spev, *introit*, kde po úvodnej antifóne sa antifonálne prednášal žalm. Po skončení žalmu nasledovala doxológia *Gloria Patri*, po ktorej opäť nasledovala antifóna, ako zaznela na začiatku.<sup>84</sup> Ak sa počas spevu na prijímanie spieval ten istý žalm ako počas introitu, bola uvedená poznámka: *Psalms. ut supra*.<sup>85</sup>

Spev *Agnus Dei*, ktorý bol zavedený do liturgie v 7. storočí ako spev pri lámaní chleba, sa javí už začiatkom deviateho storočia v časti karolínskych prameňov ako spev na prijímanie, alebo aj k bozku pokoja.

Podobne ako to bolo v prípade úvodného spevu, od 10. storočia sa v speve na prijímanie žalm skracoval alebo sa celkom vynechával. Spevom na prijímanie zostala postupne iba antifóna, ktorá dostala názov *Communio*.

V období vrcholného stredoveku výrazne slabla účasť veriacich na svätom prijímaní. Namiesto vstupovania veriacich do Kristovej obety prijímaním Pánovho tela a krvi sa omša pre veriacich stávala tajomstvom Božieho zostupovania, ktoré sa v adorácii z diaľky obdivuje a kontempluje. Keďže ku Eucharistii nepristupovali mnohí veriaci ani na sviatky, postupne sa vytrácal dôvod pre spev prijímania. Frekvencia prijímania Eucharistie sa znížila tak dramaticky, že IV. Lateránsky koncil v roku 1215 bol nútený predpísať povinnosť prijímať Eucharistiю aspoň raz do roka. Vínou na tom neniesla nedostatočná zbožnosť, ako skôr neúmerne prestrašená úcta k sviatosti. Mohli by sme očakávať, že sa spev počas prijímania celkom vytratí, keďže bol určený pre sprevádzanie prijímania veriacich a nie prijímania kňaza. Spev sa však zaradil po kňazovom prijímaní ako určitý symbol prijímania ľudu, ktoré sa malo konať. V ďalšom vývoji sa spev chápal ako poďakovanie, a preto sa aj nazýval *antiphona post communionem* alebo jednoducho *postcommunio*. Z tohto chápania sa napokon dospelo k tomu, že keď sa aj podávalo sväté prijímanie, verš sa intonoval až po skončení prijímania.<sup>86</sup> V niektorých oblastiach sa do prijímania vsúvali časti chórovej modlitby, teda modlitby z Liturgie hodín.

Základné usmernenia pre procesiový spev počas sv. prijímania po Druhom vatikánskom koncile sú formulované vo VSRM<sup>3</sup> v článkoch 86 a 87:

<sup>84</sup> „Nam, mox ut pontifex coeporit in senatorio communicare, statim scola incipit *antiphonam od communionem* per vices cum subdiaconibus et psallunt usquedum communicato omni populo, annuat pontifex ut dicant ‘Gloria Patri’: et tunc repetito versu quiescunt.“ (GRIFFITHS, A. (ed.): *Ordo Romanus Primus*, n. 117, s. 56 – 57.)

<sup>85</sup> Porov. JUNGSMANN, J. A.: *Missarum sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe* (II. Band), s. 489.

<sup>86</sup> Porov. JUNGSMANN, J. A.: *Missarum sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe* (II. Band), s. 492 – 493.

„Kým kňaz prijíma Sviatosť, začína sa spev na prijímanie. Tento spev má jednotou hlasov vyjadriť duchovnú jednotu prijímajúcich, prejavíť radosť srdca a viac osvetlíť „komunitárnu“ povahu sprievodu k prijatiu Eucharistie. Spev pokračuje dokiaľ sa vysluhuje veriacim Sviatosť.<sup>87</sup> Ak sa má však po prijímaní spievať hymnus, nech sa spev na prijímanie včas zakončí.

Treba dbať na to, aby aj speváci mohli pohodlne prijímať.<sup>88</sup>

„Pre spev na prijímanie sa môže použiť buď antifóna z Rímskeho graduála, buď so žalmom, alebo len sama antifóna, alebo antifóna z Jednoduchého graduála, alebo iný vhodný spev schválený konferenciou biskupov. Spieva buď sám zbor, buď zbor alebo kantor s ľudom.

Ak sa nespieva, môžu recitovať príslušnú antifónu z misála buď všetci veriaci, alebo niektorí z nich, alebo sám lektor. Ak ju nerecituje nikto, sám kňaz ju prednesie po svojom prijímaní, ale pred prijímaním veriacich.<sup>89</sup>

Jedno z prvých odporúčaní VSRM<sup>3</sup> v 86. článku sa viaže na komunitný alebo spoločenský charakter sv. prijímania. Napriek tomu, že prijímanie Pána Ježiša pod spôsobom chleba a vína sa dotýka každého veriaceho osobne, predsa tento liturgický úkon má komunitný charakter. Keďže jednota hlasov lepšie vyjadruje aj jednotu prijímajúcich, uprednostňuje sa spev ľudu.

VSRM<sup>3</sup> v 87. článku ponúkajú niekoľko možností, kde možno hľadať východiskové pramene pre text tohto spevu. Na prvom mieste je v článku spomenutý Rímsky graduál (*Graduale Romanum*), ktorý obsahuje 163 antifón na prijímanie. Z týchto antifón Rímskeho graduála je 69 žalmových, 67 evanjeliových a 21 ďalších biblických antifón a 6 nebiblických antifón. Hoci článok 87 VSRM<sup>3</sup> udáva ako jednu z možností použitie antifóny bez žalmu, v tejto podobe sa na Slovensku používa pomerne zriedkavo. Okrem toho zhudobnené slovenské preklady antifón (ak by k nim nebol priložený vhodný žalm alebo iný text), by zrejme nekorešpondovali s dĺžkou trvania sv. prijímania.

Východiskovými námetmi pre spev na prijímanie sú texty, ktoré vyjadrujú radosť, úžas, jednotu, vďačnosť a chválu. V zhode so starobyľou tradíciou Rímskej liturgie sa spev na prijímanie môže vracieť k témam čítania z evanjelia z daného dňa. Samotný liturgický úkon a porozumenie jeho liturgicko-teologického kontextu je dôležitým prameňom pre text spevu na prijímanie.<sup>90</sup> Prirodze-

<sup>87</sup> POROV. POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA PRE SVIATOSTI A BOŽÍ KULT: Inštrukcia *Inaestimabile donum*, 3. apríla 1980, č. 17: AAS 72 (1980), s. 338.

<sup>88</sup> VSRM<sup>3</sup>, čl. 86.

<sup>89</sup> VSRM<sup>3</sup>, čl. 87.

<sup>90</sup> Porov. *Sing to the Lord. Music in Divine Worship*, čl. 191, s. 55.

ne, že pri výbere spevu je potrebné, aby sa zohľadnil duch daného liturgického obdobia.

Hoci na Slovensku je výraznejšie zaužívaný najmä hymnický spev, ktorý vychádza z tradície spevov z JKS, práve cez sväté prijímanie by boli vhodnejšie spevy s krátkymi responzóriami alebo antifónami, do ktorých by sa ľud mohol ľahko zapojiť svojím spevom. Responzóriový spev napomáha aktívnejšej účasti veriacich na speve. To platí najmä počas procesie k svätému prijímaniu, kedy si ľudia so sebou zvyčajne nenesia modliace knižky alebo spevníky, aby sa mohli zapojiť do spevov, ktoré obsahujú obsiahlejšie texty. Z hľadiska lepšej účasti veriacich na speve je vhodnejšie, aby sa počas prijímania nestriedalo príliš veľké množstvo spevov alebo responzórií, aby si ich ľudia mohli lepšie zapamätať častejším používaním.<sup>91</sup>

V prípade, že sv. prijímanie trvá dlhšie, je vhodné striedanie spevu ľudu so spevom zboru alebo sólistu. Počas svätého prijímania môže zaznieť aj vhodne vybratá inštrumentálna hudba.<sup>92</sup>

V historickej časti tejto štúdie sme poukázali na bohatstvo textov žalmov, ktoré boli spájané s účasťou na eucharistickej hostine. Boli to najmä žalmy 23 (22), 34 (33) atď. Tieto žalmy, ako aj ďalšie spevy, ktoré vyjadrujú radosť z účasti na eucharistickej hostine, môžu vhodne obohatiť repertoár spevov.

Dôležitým aspektom spevu na prijímanie je jeho *procesiový charakter*. Spevy počas prijímania svojím charakterom nie sú adoračnými spevmi.<sup>93</sup> Podľa Paula Turnera adoračné spevy nie sú vhodné počas svätého prijímania, lebo oslabujú „komunitárnu povahu sprievodu k prijatiu Eucharistie,“ ktorá je zdôraznená vo VSRM<sup>3</sup> v článku 86.<sup>94</sup> Spevy počas prijímania majú viesť k plnšej účasti na živote Pána Ježiša a k hlbšiemu porozumeniu sv. prijímania. Spevy tak otvárajú hlbší zmysel poslania, ktoré veriaci človek dostáva účasťou na Kristovom tele a krvi.

86. článok VSRM<sup>3</sup> poznamenáva, že je „treba dbať na to, aby aj speváci mohli pohodlne prijímať.“ Touto drobnou poznámkou sa však zreteľne vyjadruje skutočnosť, že tí, ktorí vykonávajú hudobnú službu v danom spoločenstve, sú riadnymi a plnými členmi zhromaždenia. Služba hudobníkov teda nemá spôsobiť, že by nemali možnosť pristúpiť k sv. prijímaniu tak, ako ktorýkoľvek iný člen spoločenstva. Liturgická služba hudobníkov a spevákov nemá zapríčiňovať ich vylučovanie z účasti na eucharistickej hostine. Keďže spev k prijímaniu má

<sup>91</sup> Porov. *Sing to the Lord. Music in Divine Worship*, čl. 192, s. 55.

<sup>92</sup> Porov. *Sing to the Lord. Music in Divine Worship*, čl. 193, s. 55.

<sup>93</sup> Väčšina spevov z JKS, ktoré sa spievajú počas svätého prijímania, sú vhodnejšie k adorácii ako k sv. prijímaniu, lebo majú adoračný charakter (napr. *Klaniam sa ti vrúčne... atď.*)

<sup>94</sup> Porov. TURNER, P.: *Let us pray. A Guide to the Rubrics of Sunday Mass*, s. 136.

začať vtedy, keď kňaz prijíma Najsvätejšiu sviatosť, speváci a hudobníci majú mať možnosť pristúpiť k prijatiu Eucharistie napríklad na konci prijímania.<sup>95</sup>

VSRM<sup>3</sup> vo svojom 88. článku naznačujú aj spev, ktorý nasleduje po svätom prijímaní: „Po rozdávaní prijímania kňaz a veriaci sa podľa okolností chvíľu v tichosti modlia. Keď sa uzná za dobré, celé zhromaždenie môže spievať aj žalm, nejaký chválospev alebo hymnus na poďakovanie.“<sup>96</sup> Spev po prijímaní by mal upriamiť pozornosť zhromaždenia na tajomstvo svätého prijímania, na ktorom veriaci mali účasť. Ďakovným chválospevom alebo oslavným hymnickým spevom si veriaci hlbšie uvedomujú dar, ktorý prijali. Článok 88 naznačuje možnosť zachovania ticha po sv. prijímaní, ktoré je súčasťou liturgického slávenia a o ktorom viac hovoria VSRM<sup>3</sup> vo svojom 45. článku.<sup>97</sup>

V uvedenej štúdií sme sa pokúsili prehĺbiť porozumenie troch procesiových spevov, ktoré sú súčasťou slávenia Eucharistie: úvodného spevu, spevu pri príprave obetných darov a spevu počas prijímania. Historické okolnosti vývoja jednotlivých rituálnych úkonov slávenia Eucharistie nepochybne vplývali na rozvoj týchto troch spevov, a preto sme im venovali patričnú pozornosť. Hoci porozumenie historického kontextu je nevyhnutné pre lepšie pochopenie spomínaných spevov, našou snahou bolo tiež poukázať na súčasné usmernenia týkajúce sa procesiových spevov a naznačiť aspoň niektoré východiská, ktoré by mohli napomôcť ďalšiemu rozvoju „spevu Eucharistie“, ktorá je „pokladom neoceniteľnej hodnoty.“<sup>98</sup>

Mgr. Vlastimil Dufka SJ, SL.D

Katedra pastorálnej teológie, liturgiky a kánonického práva

Teologická fakulta Trnavskej univerzity

Kostolná 1, P. O. Box 173

814 99 Bratislava

vlastimil.dufka@truni.sk

<sup>95</sup> Porov. *Sing to the Lord. Music in Divine Worship*, čl. 195, s. 56.

<sup>96</sup> VSRM<sup>3</sup>, čl. 88.

<sup>97</sup> „V patričnom čase treba zachovať ako súčasť slávenia aj posvätné ticho. Jeho ráz závisí od toho, v ktorom bode liturgického slávenia sa zachováva. Pri úkone kajúcnosti a po výzve na modlitbu napomáha chvíľa ticha sústredene sa vnoriť do seba; po čítaniach alebo po homílii pomáha veriacim rozjímať o tom, čo počuli; po prijímaní umožňuje vnútornú modlitbu chvály a vďakyvzdania.“ (VSRM<sup>3</sup>, čl. 45)

<sup>98</sup> Porov. SC 112.





## Aplikácia vedeckých výskumných programov na teológiu

Miroslav Karaba

### The Application of Scientific Research Programs to Theology

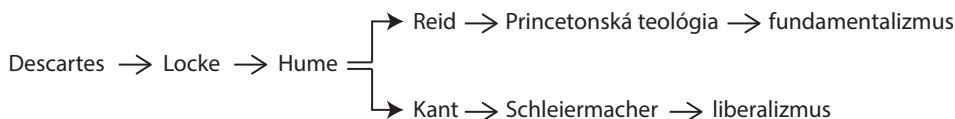
The aim of this paper is to show how Nancey Murphy advocates the importance of Lakatos' theory of rationality for theology with an emphasis on the importance of scientific research programs. She considers the basic features of science represented by form and logic of its theoretical structures, the means through which these facts arise and their objectivity. She believes that systematic presentation of church doctrines can be reconstructed as a scientific research program supported by the ability to explain various kinds of facts such as sacred texts, historical events and customs of relevant religious communities. Church practice thus becomes a source of data relevant to theology, which - in addition - demonstrate a certain form of objectivity and experimental reproducibility, so they do not differ very much from data relevant e.g. to the disciplines of natural science.

**Keywords:** scientific research programmes, Imre Lakatos, Nancey Murphy, religious knowledge

Otázka, či je teológia možná, a ak áno, tak v akej forme, sa niekomu azda môže javiť ako zbytočná, naivná a v určitom kontexte aj provokatívna. Samozrejme, že je možná, stačí sa predsa pozrieť koľko teologických kníh nájdeme v knižnici. Stredoveká syntéza chápala teológiu ako kráľovnú vied a ostatné vedy boli systematizované tak, aby odrážali hierarchické usporiadanie samotného vesmíru a samotný kozmický poriadok zdôvodňoval cirkevné a politické usporiadanie spoločnosti. Začiatok novoveku bol sprevádzaný narušením starého usporiadania tak politických, ako aj náboženských pomerov. Najznámejšími prejavmi týchto tendencií bol vznik národných štátov a reformácia. V intelektuálnej oblasti bol príchod Ockhamovho nominalizmu, popierajúceho skutočnosť metafyzických univerzálií, predznamenáním zrodu modernej epistemológie. Potreba odvolávať sa pri argumentácii na „súhlas autorít“, rozvinutá v Augustínovom učení, podľa ktorého nie je intelekt človeka po prvotnom páde ochotný alebo schopný dospieť ku skutočnému poznaniu, bola podlomená v súvislosti s reformáciou. Rozdelenie západnej cirkvi znamenalo „príliš veľa autorít“ a problém, ktorej autorite možno dôverovať. Mnoho renesančných

filozofov sa ohľadom možnosti dosiahnutia skutočného poznania dočasne uspokojilo s nejakou formou umierneného skepticizmu. Aj napriek vždy prítomným prvkom continuity v intelektuálnom snažení je filozofia 17. storočia charakteristická takými presunmi záujmov, premenami základného teoretického aj praktického postoja a modifikáciami pravdivostných a hodnotových kritérií, že sa zdá byť legitímnym považovať toto obdobie za epochálny zlom. Preorientovanie sa filozofie od transcendentných cieľov smerom k imanentným cieľom býva zvyčajne interpretované ako proces sekularizácie. Moderná filozofia je však viac ako iba nejakou paródiou na teologické koncepcie, kladie si svoje vlastné otázky a odpovedá na ne svojimi vlastnými prostriedkami. Tým, že sa filozofia chápe ako autonómna disciplína, dospieva k ostrému rozlíšeniu medzi vedením a vierou. To vedie k vytvoreniu slobodného priestoru, v rámci ktorého sa môžu filozofia a veda rozvíjať nezávisle na teológii a príležitostne aj v rozpore s ňou.

Po Humovej kritike deizmu a v snahe vyrovnáť sa s novým „pravdepodobnostným zdôvodňovaním“ sa teológom ukazovali dve základné možnosti ďalšieho postupu. Prvý spočíval v prijatí Humovej kritiky ako konečného postoja a v snahe nájsť iné zdôvodnenia pre teológiu a všeobecne náboženstvo, a to mimo kognitívnej oblasti. Druhý postoj vychádzal z ignorovania krízy spôsobenej epistemologickým obratom ohláseným v novoveku a jeho predstavitelia pokračovali v intelektuálnej činnosti, ako keby Huma ani nebolo.<sup>1</sup> Oba tieto smery zobrazuje nasledujúca schéma:



Podľa Jeffreyho Stouta je „dialektický vývoj“ od Kanta a Schleiermachera smerom k Hegelovi, Marxovi, Kierkegaardovi, Barthovi a Tillichovi samozrejmosťou, vyplývajúcou z odpovede na Humovu filozofiu. Naopak, pokusy ignorovať Huma ustúpili podľa Stouta na konci viktoriánskej epochy do temných kútov. Kant a Schleiermacher oddelili náboženské myslenie od vedeckej oblasti. Zatiaľ čo Kant ho presunul do morálnej oblasti a ríše praktického rozumu,

<sup>1</sup> Neznamená to, že by predstavitelia tohto prúdu nepoznali Humove práce a jeho kritiku deizmu. Práve naopak, boli s nimi dobre oboznámení, ale prijali práce Thomasa Reida (1710 – 1796) ako uspokojivú odpoveď na všetky výzvy vyplývajúce z Humovej filozofie. Reidov vplyv na amerických fundamentalistických teológov sa uplatnil najmä cez Princetonský teologický seminár, ktorý rozvíjal reformovanú (kalvínsku) a presbyteriánsku teológiu. Do tejto línie patrili napr. Charles Hodge, Samuel S. Smith, John Witherspoon a ďalší.

Schleiermacher zasa do ríše citov a bezprostredného vedomia úplnej závislosti na Bohu. Podľa Stouta majú teológovia iba dve principiálne možnosti:

1. Ignorovať Huma s tým dôsledkom, že teológia sa stáva irelevantnou pre tú časť kultúry, ktorá je ovplyvnená osvietenstvom.
2. Akceptovať Humovu filozofiu tak, že a) nájdú nejaké iné zdôvodnenie pre teológiu (morálne, estetické, existenciálne), ktorá tak ale stratí svoj kognitívny obsah a stane sa nezaujímavou, alebo b) predefinujú pojmy tak, aby mala teológia svoju formu racionality, dôsledkom čoho ale bude stav, v ktorom sa teológia stane nezrozumiteľnou pre tých, ktorí pracujú so štandardnou epistemológiou.

Možno súhlasiť so Stoutom v tom, že protestantská teológia utrpela metodologickú krízu práve v dôsledku kolapsu epistemológie autority. Rovnako postihol tento typ krízy aj katolícku teológiu, stalo sa tak však až o zhruba storočie neskôr. Cieľom tohto príspevku je ukázať, že existuje aj tretia alternatíva, ktorá je novou možnosťou racionálnej podpory teizmu, používajúc pritom zdroje postfundacionalistickej epistemológie.<sup>2</sup> Budeme tak polemizovať s majoritnými tendenciami súčasnej filozofie, smerujúcimi k tvrdeniam, že náboženstvo nemôže produkovať zdôvodnené kognitívne tvrdenia. Budeme pri tom vychádzať najmä z prác Nancey Murphyovej, profesorky kresťanskej filozofie vo Fullerovom teologickom seminári v Kalifornii. Murphyovej teologické postoje sú významne ovplyvnené jej doktorandským štúdiom v oblasti filozofie vedy pod vedením Paula Feyerabenda (1922 – 1994) na Kalifornskej univerzite v Berkeley. Základnou líniou Murphyovej koncepcie bolo sledovať a vyhodnocovať proces filozofického a teologického prechodu z moderny do postmoderny. Presnejšie, Murphyová preskúmala genézu a dopad fundacionalizmu na modernú americkú protestantskú teológiu, ktorého následkom bolo jej rozštiepenie na liberálne a konzervatívne protestantské krídlo. Vychádzala pritom z rozlíšenia modernej a postmodernej filozofie a teológie,<sup>3</sup> pričom modernú filozofiu celkom spája s fundacionalizmom, naopak postmodernú filozofiu identifikuje ako „holistickú“.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Inou možnosťou sú epistemologické koncepcie, ktoré „odmietajú evidencialistické námietky a tvrdia, že ich požiadavky sú neoprávnené, lebo teistické presvedčenia môžu byť skutočne základnými presvedčeniami (properly basic beliefs), a potom ich netreba zdôvodňovať nijakými argumentmi, podobne ako presvedčenia, ktoré získavame celkom prirodzene prostredníctvom našich zmyslov, pamäti alebo apriórny pochopením.“ SPIŠIAKOVÁ, M.: Sú spontánne teistické presvedčenia epistemicky oprávnené? In: *Studia Aloisiana*, roč. 2, č. 3 (2011), s. 22.

<sup>3</sup> Murphyová kladie počiatky postmoderny do roku 1951, v ktorom vyšlo Quinovo dielo *Two Dogmas of Empiricism* a v ktorom zároveň zomrel Ludwig Wittgenstein.

<sup>4</sup> Porov. MURPHY, N.: Scientific Realism and Postmodern Philosophy. In: *British Journal for*

## LAKATOSOVA METODOLÓGIA VEDECKÝCH VÝSKUMNÝCH PROGRAMOV

Klasické metodologické koncepcie vývoja vedy, predstavené až do začiatku šesťdesiatych rokov 20. storočia, vzbudzovali nádej na odhalenie základných smerníc pre aktuálne postupy vo vedeckej praxi a vysvetlenie pokroku vedeckého poznania. Čoraz jasnejšie sa však ukazovalo, že saturovať celú vedeckú metodológiu jedným, univerzálne platným princípom bude ťažšie, ako sa pôvodne zdalo. Vo filozofii vedy sa preto objavujú liberálnejšie koncepcie, usilujúce sa skôr o opis postupov a metód aktuálne uplatňovaných vo vede. Racionálna rekonštrukcia vedeckého pokroku bola najdiskutovanejšou témou vo filozofii vedy v šesťdesiatych rokoch. Popper a Kuhn zabezpečili základné texty pre diskusiu a nasledovalo obdobie interpretácií a vzájomných porovnávaní. V tejto situácii predstavil pôvodom maďarský matematik Imre Lakatos (1922 – 1974) svoju metodológiu vedeckých výskumných programov. Nadviazal pri tom na falzifikacionizmus K. R. Poppera, ako aj na historicko-holistickú koncepciu T. S. Kuhna, usilujúc sa obe koncepcie zblížiť, prípadne zjednotiť.

Lakatosova koncepcia vedy bola snahou o riešenie konfliktu medzi Popperovým falzifikacionizmom a Kuhnovým paradigmatickým prístupom. Popperova teória bola vnímaná ako radikálna, pretože nepresne interpretovaná nabádala vedcov vzdať sa teórie okamžite po tom, ako narazia na akýkoľvek (aj ojedinelý) falzifikujúci dôkaz, a usilovať sa ihneď ju nahradiť novou (odvážnou a riskantnou) hypotézou. Na druhej strane Kuhn opísal vedu ako skladajúcu sa z období „normálnej vedy“, počas ktorých vedci zotrvávajú pri svojich teóriách napriek objavujúcim sa anomáliám, premiešanú s obdobiami veľkých konceptuálnych zmien – „vedeckých revolúcií“. Podľa Kuhna dobrým vedcom je práve ten, kto v rámci „normálnej vedy“ ignoruje dôkazy smerujúce proti všeobecne akceptovanej teórii alebo im aspoň neprikladá význam. Samozrejme, Popper vedel, že v praxi nestačí jediný protipríklad na opustenie nejakej teórie, najmä ak ide o dobre etablovanú teóriu, ktorá vysvetľuje značné množstvo javov. Pokladal teda protipríklad za niečo, čo teóriu bližšie vysvetľuje alebo modifikuje. Popperova metodológia nebola ani tak orientovaná na skutočné správanie vedcov, ako skôr na to, čo by mali robiť, zatiaľ čo Kuhnov prístup opisoval predovšetkým konkrétne a skutočné správanie vedcov. Lakatos hľadal metodológiu, ktorá by zladila tieto očividne protichodné aspekty, metodológiu, ktorá by priniesla racionálny opis vedeckého pokroku, konzistentný s historickým záznamom.

Podľa Lakatosa sú dejiny vedy sledom po sebe nasledujúcich vedeckých výskumných programov. V priebehu vývoja vedy podlieha výskumný program

zmenám pri zachovaní tzv. „tvrdého jadra“ (*hard core*), ktoré je považované za v princípe neporušiteľné a predstavuje súbor základných predpokladov určujúcich smer výskumu a „ochranného obalu“ (*protective belt*), ktorý tvoria pomocné hypotézy a heuristika. Práve heuristika je súborom smerníc a návrhov, odporúčajúcich určité postupy vo vedeckom výskume. Negatívna heuristika predstavuje zákaz určitého postupu a umožňuje charakterizovať tvrdé jadro každého programu. „Negatívna heuristika programu nám bráni aplikovať *modus tollens* na toto „tvrdé jadro“.“<sup>5</sup> Ako klasický príklad úspešného výskumného programu uvádza Lakatos Newtonovu gravitačnú teóriu, ktorú považuje za snáď najúspešnejší výskumný program vôbec.<sup>6</sup>

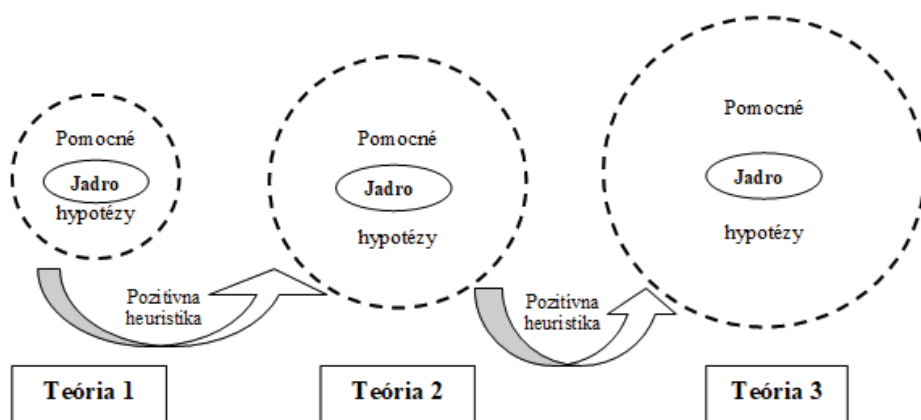
Pozitívna heuristika odporúča – z hľadiska daného programu – metódu efektívneho postupu vo vedeckom výskume. Z toho vyplýva aj jej významná úloha chrániť výskumný program pred deštruktívnym pôsobením empirických faktov, ktoré by mohli tento program narušiť. „... pozitívna heuristika pozostáva zo súboru návrhov a odporúčaní, ako zmeniť, zdokonaľiť ‘vyvrátiteľné alternatívy’ výskumného programu, ako modifikovať alebo kultivovať ‘vyvrátiteľný’ ochranný obal. Pozitívna heuristika programu chráni vedcov pred utopením sa v oceáne anomálií.“<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> „The negative heuristic of the programme forbids us to direct the *modus tollens* at this ‘hard core’. Instead, we must use our ingenuity to articulate or even invent ‘auxiliary hypotheses’, which form a *protective belt* around this core, and we must redirect the *modus tollens* to *these*. It is this protective belt of auxiliary hypotheses which has to bear the brunt of tests and get adjusted and re-adjusted, or even completely replaced, to defend the thus-hardened core. A research programme is successful if all this leads to a progressive problemshift; unsuccessful if it leads to a degenerating problemshift.“ LAKATOS, I.: Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In: LAKATOS, I. – MUSGRAVE, A. (ed.): *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge : Cambridge University Press, 1970, s. 133.

<sup>6</sup> Hneď ako sa táto teória objavila, musela sa vyrovnávať s veľkým množstvom anomálií a protipríkladov, čeliac pritom pozorovaniam podporujúcim tieto anomálie. Ale stúpenci Newtonovej fyziky sa s ohromnou húževnatosťou a vynachádzavosťou vyrovnávali s jedným protipríkladom za druhým tak, že koroborovali jednotlivé príklady najmä prostredníctvom zahrnutia pôvodných pozorovacích teórií, vo svetle ktorých boli protipríklady zavedené. Obrátili vo svoj prospech každú novú ťažkosť a v konečnom dôsledku ich využili na podporu víťazstva svojho programu. V Newtonovom výskumnom programe zabezpečuje negatívna heuristika odklonenie modusu tollens od Newtonových troch zákonov dynamiky a jeho gravitačného zákona. Nevyvrátiteľnosť tohto jadra je založená na metodologickom rozhodnutí jeho prívržencov. Anomálie môžu viesť iba ku zmenám ochranného obalu, teda pomocných hypotéz a počiatočných podmienok.

<sup>7</sup> LAKATOS, I.: Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes, s. 135.



Vo vývoji vedeckého poznania teda Lakatos rozlišuje dve odlišné fázy. Prvou z nich je prechod od jedných teórií k druhým, pričom priebeh tohto procesu je charakterizovaný určitým výskumným programom so zachovaním tvrdého jadra. V procese prechodu od jednej teórie k iným ide o postupnosť teórií  $T_1, T_2, \dots, T_n$ , z ktorých každá nasledujúca vznikla z predchádzajúcej tak, že k nej boli pripojené nové predpoklady alebo že bola sémanticky reinterpretovaná. Lakatos odmieta Kuhnovo chápanie tohto procesu ako náboženskej zmeny alebo sociálnej revolúcie a snaží sa ho racionalizovať. V procese nahradenia teórie  $T$  novou teóriou  $T'$  v rámci výskumného programu musia byť podľa Lakatosa splnené nasledujúce podmienky:

1.  $T'$  má v porovnaní s  $T$  rozšírený empirický obsah, teda predpovedá nové fakty, ktoré sú vo svetle predchádzajúcej teórie  $T$  nepravdepodobné alebo dokonca zakázané.
2.  $T'$  je schopná vysvetliť predchádzajúci úspech teórie  $T$ , teda všetok nevyvrátený obsah  $T$  je zahrnutý do obsahu  $T'$  (samozrejme v rámci obmedzení chýb merania).
3. Aspoň časť rozšíreného empirického obsahu v  $T'$  bola koroborovaná.<sup>8</sup>

Modifikácie teórie treba chápať ako opatrenie proti zisteným empirickým anomáliám. Postupnosť teórií, ktoré sa opierajú o rovnaké tvrdé jadro a v ktorej každá nasledujúca teória predvída nové fakty (nevyplývajúce z predchádzajúcej teórie) nazýva Lakatos „teoreticky progresívnou“ postupnosťou.<sup>9</sup> Ak

<sup>8</sup> Porov. LAKATOS, I.: *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, s. 116.

<sup>9</sup> Príkladom je Ptolemajovská astronómia, ktorá bola degenerujúcim výskumným program napriek tomu, že vykazovala určitý stupeň teoretickej progresívnosti – ptolemajovskí astronómovia mali vždy možnosť pridávať nové a nové epicykly. Problémom bola absencia

navyššie niektoré z nových dôsledkov po sebe nasledujúcich teórií nájdú svoje empirické potvrdenie, je táto postupnosť aj „empiricky progresívnou“.<sup>10</sup> Postupnosť, ktorá nie je ani empiricky, ani teoreticky progresívna, nazýva Lakatos „degenerujúcou postupnosťou“. Inkorporačné kritérium teda možno použiť na zhodnotenie stavu vedeckého výskumného programu. Avšak pozitívne hodnotenie programu nie je zárukou úspechu v pokračovaní aplikácie daného programu, pretože až doteraz progresívny program môže v blízkom čase stroskotať. Na druhej strane negatívne hodnotenie nerobí iracionálnou snahu vedcov o oživenie degenerujúceho programu, ktorý sa môže v nasledujúcom období ukázať ako progresívny. Lakatos však zdôrazňuje rozdiel medzi hodnotením výskumného programu a rozhodnutím pokračovať v takomto programe, alebo ho opustiť. Trval na tom, že úlohou filozofie vedy je iba hodnotenie a nemožno chcieť od filozofov, aby vydávali pre vedcov odporúčania ohľadom výskumných stratégií.<sup>11</sup>

Druhou fázou vo vývoji vedeckého poznania je prechod od jedného výskumného programu k druhému, ktorý je charakterizovaný zmenou tvrdého jadra a v dôsledku toho aj zmenou heuristiky. „... tvrdíme, že ak a keď program prestane predvídať nové fakty, jeho tvrdé jadro môže byť opustené.“<sup>12</sup> Výskumný program sa dostáva do tzv. „bodu nasýtenia“, kedy stráca svoju heuristickú silu, prudko sa v ňom zvyšuje počet hypotéz *ad hoc* a vo všeobecnosti sa stráca progresívny charakter programu. Prechod k novému výskumnému programu je však sprevádzaný problémom, ako v takejto situácii merať dosiahnutý pokrok.

Ak je vedec presvedčený, že nový výskumný program má potenciál rozvoja, je racionálnym rozhodnutím pracovať na ňom. Iracionálnym však nie je ani rozhodnutie zotrvať pri starom programe, dúfajúc že sa stane progresívnym. Lakatosov prístup tak javí znaky súhlasu s Kuhnovou koncepciou, v ktorej je zmena teórie skôr neurčitým a nejasným javom. Lakatos však zastával názor, že posúdenie budúcej progresivity alebo úpadku výskumného programu musí byť spojené s posúdením objektívnych faktov. Zároveň sa ale rozhodnutie vedcov

---

empirickej progresívnosti, pretože pridanie ďalšieho epicyklu viedlo k novým predpovediam, ktoré však neboli koroborované.

<sup>10</sup> „We may then say that we must require that each step of a research programme be consistently content-increasing: that each step constitute a *consistently progressive theoretical problemshift*. All we need in addition to this is that at least every now and then the increase in content should be seen to be retrospectively corroborated: the programme as a whole should also display an intermittently progressive empirical shift. LAKATOS, I.: *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, s. 134.

<sup>11</sup> Porov. LOSEE, J.: *Theories of Scientific Progress*. New York; London : Routledge, 2004, s. 43.

<sup>12</sup> LAKATOS, I.: *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, s. 134.



musí spoliehať na ich subjektívne predpovede budúceho smerovania vedy. Na rozdiel od Kuhna však Lakatos nikdy nepripustil, že by táto nejasnosť a neurčitost' pri rozhodovaní sa vedcov robila tieto rozhodnutia iracionálnymi.

### APLIKÁCIA „VÝSKUMNÝCH PROGRAMOV“ NA TEOLÓGIU

V nasledujúcej časti tejto štúdie si priblížime víziu rozvoja teológie, ktorá sa snaží o aplikáciu Lakatosovej metodológie vedeckých výskumných programov, pričom budeme vychádzať najmä z koncepcie Nancey Murphyovej. Aj keď primárne sa pritom usiluje oddeliť diskusiu o teologickej metóde, ktorá je v princípe neutrálna od diskusie zahŕňajúcej teologické obsahu, nie vždy je to úplne možné. Keďže medzi metódou a obsahom niekedy zaniká jasná a ostrá demarkačná línia, Murphyovej metodologické odporúčania zahŕňajú aj teologické propozície. Jej teológia sa môže vzhľadom na jej evanjelikálnu bázu javiť svojou povahou ako konzervatívna, ale je iba dôsledkom presvedčenia, že tradičné teologické formulácie sú vo svetle súčasného poznania ťažšie odôvodniteľné. Preto si podľa vlastných slov Murphyová zámerne vyberá „ťažší materiál“.<sup>13</sup>

Nie je ťažké si predstaviť, že teologický výskumný program môže byť vybudovaný zdola, t. j. prostredníctvom indukcie z dát. Murphyovej východiskovým bodom je presvedčenie, že teológovia potrebujú na začiatku nejakú organizačnú ideu. Tvrdé jadro by tak mohlo obsahovať teologické názory na to, čo obsahuje absolútne minimálny korpus relevantných vier príslušnej náboženskej komunity. Pre Murphyovú je týmto jadrom základné presvedčenie o Bohu, zahŕňajúce trinitárnu prirodzenosť Boha, Božiu svätosť a Božie zjavenie v Ježišovi Kristovi. Ako sme už vyššie ukázali, úlohou negatívnej heuristiky je ochrániť tvrdé jadro pred možnou falzifikáciou, a to prostredníctvom dodatkov a zmien v pásme ochranného obalu. Ako príklad uvádza Murphyová tvrdenia patriace do tvrdého jadra, podľa ktorých je Boh svätý a definitívne sa zjavil v Ježišovi Kristovi. Ako potenciálny falzifikátor týchto presvedčení sa javí spojenie dvoch záverov: 1) sexizmus je hriešny, a preto neprijateľný; 2) v Novom zákone nachádzame dôkazy o tom, že Ježiš diskriminoval ženy, napr. tak, že medzi dvanástimi nebola ani jedna žena. Na základe toho možno ukázať, že ak bol Ježiš sexista, tak Boh nie je svätý alebo Ježiš nie je jeho adekvátnym zobrazením. Negatívna heuristika neusmerňuje teológov ku zmene alebo opusteniu tvrdého jadra, ale skôr ku hľadaniu pomocných hypotéz, ktoré by odklonili potenciálnu falzifikáciu. Možno tak napr. prijať pomocnú hypotézu, podľa ktorej je potrebné

<sup>13</sup> Porov. MURPHY, N.: *Theology in the Age of Scientific Reasoning*. Ithaca and London : Cornell University Press, 1990, s. 183.

vziať do úvahy charakter Písma, identifikujúc kultúrne vplyvy pôsobiace na pisateľov, príp. redaktorov príslušnej časti Písma. Napr. Elisabeth S. Fiorenza predpokladá prítomnosť pokusov zamaskovať skutočnú úlohu žien v Ježišovom hnutí a využíva niektoré, z hľadiska feminizmu pozitívne opisy ako dôkaz v skutočnosti oveľa väčšej angažovanosti žien.<sup>14</sup> S touto stratégiou čítania sa môžeme dopracovať k úplne inému obrazu Ježiša a jeho vzťahu k ženám, takže tvrdé jadro je zachránené. Pridanie takýchto pomocných hypotéz možno hodnotiť ako progresívne vtedy, ak vedie k možnosti predpovedať nové skutočnosti.<sup>15</sup>

V kontexte konceptu výskumných programov zohrávajú dogmy<sup>16</sup> partikulárnych spoločenstiev v mnohých prípadoch úlohu pozitívnej heuristiky doktrinálneho výskumného programu. Znamená to, že v prípadoch snahy teológov o rozvoj nejakého programu sú chránené všetky doktrinálne miesta, zahrnuté v učení príslušného spoločenstva. Akýkoľvek ďalší rozvoj programu sa môže uskutočňovať iba spôsobom prihliadajúcim na relevantné dogmatické formulácie. Preto môžu súčasní teológovia vypracovať novú kristologickú teóriu, ktorá sa nebude obmedzovať iba na opakovanie formulácií Chalcedónskeho koncilu, a predsa bude regulovaná heuristickými pravidlami tak, aby neboli obmedzenia dané Chalcedónskym koncilom porušené. Podobne vysvetľujú architekti lundensianskeho programu<sup>17</sup> jeho konzistentnosť s učením Martina Luthera. Vo všeobecnosti pre cirkvi, ktoré sa snažia vyhnúť všeobecnej učiacej autorite, môže spĺňať podobnú funkciu princíp *Sola Scriptura*. Pozitívnu heuristikou je v tomto prípade snaha spracovať všetky tradičné miesta spôsobom konzistentným s náukami v Písme. Spôsob, akým je Písmo používané, môže byť považovaný za časť pozitívnej heuristiky alebo môže byť konštruovaný ako pomocná metodologická hypotéza. Pozitívna heuristika tak zohráva dôležitú úlohu v regulácii a riadení povahy teológie. S takýmto typom heuristiky sa spája tradičná alebo konzervatívna teológia. Naopak, s odlišnými druhmi pozitívnej

<sup>14</sup> Porov. FIORENZA, E. S.: *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York : Crossroad, 1983.

<sup>15</sup> Porov. MURPHÝ, N.: *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, s. 184 – 185.

<sup>16</sup> Vzhľadom na pomerne široké spektrum významov slova „dogma“ a jeho pomerne voľnú aplikáciu v rámci rôznych náboženských spoločenstiev, definuje Murphyová svoje použitie tohto slova ako normatívne vyjadrenie, oficiálne prijaté konkrétnou náboženskou komunitou, akými sú napr. *de fide* vyhlásenia pápežov v katolicizme alebo Augsburské vyznanie v luteranizme.

<sup>17</sup> Tento teologický program je vetvou luteránskej teologickej školy, dominujúcej na univerzite v Lund v dvadsiatych a tridsiatych rokoch 20. storočia. Hlavnými predstaviteľmi tejto školy boli Anders Nygren, Gustaf Aulén a Ragnar Bring. Nels S. F. Ferré charakterizoval lundensiansku teológiu ako „vzkriesenie historického kresťanstva“ a „nový biblicizmus“, uznávajúci Luthera ako poslednú autoritu v oblasti skúmania Písma.

heuristiky (napr. snaha reinterpretovať tradičnú náuku vo svetle existenciálnej filozofie) sa spájajú výrazne heterogénne teológie.<sup>18</sup>

V systematickom teologickom výskumnom programe môžeme nájsť skupiny teórií, ktoré sa zaoberajú pre danú komunitu obvyklými doktrinálnymi témami. (Každá takáto skupina môže byť považovaná za malý výskumný program.) Funkciou tohto príslušenstva je rozlúštenie významu tvrdého jadra na jednej strane a zároveň zabezpečenie spojenia medzi skôr abstraktným chápaním Boha a príslušným druhom dát. V tomto kontexte možno považovať niektoré doktríny za bližšie, iné za vzdialenejšie príslušným dátam. Napr. doktríny týkajúce sa pôsobenia Ducha Svätého patria určite do prvej zo zmienovaných skupín, pretože veľmi úzko súvisia so životom cirkvi a možno ich do značnej miery označiť za induktívne zovšeobecnenia pozorovaných faktov. Podobne aj náuka o dedičnom hriechu je veľmi úzko zviazaná s pozorovaním správania sa človeka ovplyvneného hriechom oveľa skôr, ako je schopný dopustiť sa osobného hriechu. Na druhej strane, niektoré časti náuky môžu byť oveľa vzdialenejšie kresťanskej skúsenosti a tieto časti môžu byť potvrdené iba do tej miery, nakoľko sú potrebné na vysvetlenie iných, prístupnejších doktrín. Napr. trinitárny charakter Boha je vo všeobecnosti vnímaný ako veľmi abstraktná doktrína. Je však zrejmé, že táto časť náuky je potrebná pri vysvetľovaní teórií nižších úrovní. Napr. kresťania od počiatkov pripisujú božskosť tak Kristovi, ako aj Duchu Svätému. Túto teóriu však bolo potrebné zosúladiť s monoteizmom inherentným v Izraeli. Kristus a Duch Svätý musia byť v nejakom zmysle Bohom, nemôžu byť časťami Boha alebo nejakými pridruženými božstvami. Trinitárna náuka sa tak stáva tradičným vysvetlením, ako sú Kristus a Duch Svätý spojení s izraelským JHWH. Nicejsko-caríhradské vyznanie viery je tak pre určité komunity formuláciou, ktorá špecifikuje obmedzenia, ktoré musia teológovia rešpektovať.

Dôležitú úlohu podľa Murphyovej v teológii zohrávajú dáta, pretože rozdielne teologické programy sa budú zameriavať na rozdielne druhy dát. Ich voľba závisí od teologických názorov týkajúcich sa možnosti poznania Boha vo svete. Niektorí sa zamerajú na zjavenie a väčšinu relevantných dát budú hľadať v Písme. Príkladom iného prístupu je Pannenbergov koncept Boha ako zjavujúceho sa v celej histórii, ktorý nakoniec vedie ku zameraniu sa na historické dáta.<sup>19</sup> Iní hľadajú oporu pre svoju teológiu v náboženskej skúsenosti včlenenej do všeobecnej ľudskej skúsenosti (D. Tracy). Murphyová poukazuje na fakt, že každé kritérium výberu dát je spojené s určitými problémami. Napr. teológovia

<sup>18</sup> Porov. MURPHY, N.: *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, s. 185 – 186.

<sup>19</sup> Porov. HECZEL, M.: Pannenbergovo filozoficko-teologické chápanie času a večnosti v perspektíve eschatológie. In: *Studia Aloisiana*, roč. 5, č. 3 (2014), s. 5 – 20.

spoliehajúci sa primárne na dáta získané z Písma by mali vysvetliť, prečo by sme mali veriť, že príslušné posvätné texty nám hovoria o tom, aký je Boh, a nie iba o tom, ako si ho príslušná komunita (napr. Hebreji a rani kresťania) predstavovala. Na aký typ dát sa teda treba v teológii zamerať? Podľa Murphyovej, podobne ako v iných vedách, nemožno okruh relevantných dát úzko ohraničiť. Tak ako dáta relevantné pre psychológiu nebudú striktne psychologické a rovnako dáta zaujímavé pre astronóma nebudú obsahovať iba informácie o spektrálnych čiarach dôležité pre pochopenie štruktúry hviezd. Vo všeobecnosti možno povedať, že vedci využívajú všetky fakty javiace sa ako relevantné pre podporu ich teórie a nie je možné predvídať vplyv týchto faktov, pokiaľ nie je rozvinutá zmienená teória. Niečo podobné sa odohráva aj v teológii. Fakty týkajúce sa ľudského správania, starovekých, blízko-východných kultúr, textov a jazykov a mnohé ďalšie témy môžu zohrať významnú úlohu pri podpore konkrétnej teologickej teórie.<sup>20</sup> Murphyovej teologický program tak na jednej strane nabáda ku omnoho väčšiemu záujmu teológov o východiskové dáta a jasnejšiemu rozlišovaniu medzi novými dátami a faktami, ktoré už sú začlenené do aktuálnych teórií. Na druhej strane zdôrazňuje potrebu zintenzívnenia pokusov o nájdenie novej podpory pre teologické programy. Výskum teológa by sa nemal odohrávať iba v knižnici. V ideálnom prípade by sa mu jeho vlastná komunita mala stať laboratóriom, v ktorom bude testovať konzistentnosť navrhnutých teologických myšlienok pod vedením Ducha Svätého.

## ZÁVER

Prelom tisícročí je charakteristický uvedomením si, že žijeme v období prechodu z moderny do postmoderny. Parafrázujúc výrok Carla Raschka „v priebehu niekoľkých ostatných dekád postmodernizmus stihol zmeniť tvár kultúry, zvlášť spoločenských a humanitných vied, zatiaľ čo na dvere náboženstva začal klopať iba nedávno.“<sup>21</sup> Implikácie tohto prechodu sú v rámci evanjelických cirkví veľmi pozorne sledované. V protestantských cirkvách sa možno stretnúť tak s prijatím, ako aj odmietnutím pojmu „postmoderna“. Aj napriek svojim koreňom, siahajúcim do polovice dvadsiateho storočia, začína byť postmoderna až dnes chápaná vo svetle epochálnych zmien, ktoré ju reprezentujú. A práve v tejto súvislosti Nancey Murphyová poznamenáva: „ak niekto pracuje uprostred určitého svetonázoru alebo filozofickej epochy, základné pred-

<sup>20</sup> Porov. MURPHY, N.: *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, s. 189.

<sup>21</sup> Porov. RASCHKE, C. A.: *The Next Reformation: Why Evangelicals must Embrace Postmodernity*. Grand Rapids : Baker Academic, 2004, s. 11.

poklady tohto svetonázoru sú ako okuliare na niečiom nose. My, ktorí žijeme uprostred zmeny svetonázoru, sme si týchto okuliarov vedomí, pretože vidíme, ako sa pred naším pohľadom menia.“<sup>22</sup>

Murphyovej práca *Theology in the Age of Scientific Reasoning* je obhajobou významu Lakatosovej teórie racionality pre teológiu s dôrazom na význam vedeckých výskumných programov. Uvažuje pritom o základných črtách vedy, ktorými sú forma a logika jej teoretických štruktúr, prostriedky, skrze ktoré tieto fakty vznikajú a objektivita týchto faktov. Systematickú prezentáciu cirkevných doktrín tak možno podľa nej rekonštruovať ako vedecký výskumný program, podporovaný schopnosťou vysvetliť rôzne druhy faktov ako sú napr. texty, historické udalosti a zvyklosti príslušnej náboženskej komunity. Cirkevná prax sa tak stáva zdrojom údajov relevantných pre teológiu, ktoré navyše vykazujú istú formu objektivitu a experimentálnej reprodukovateľnosti, takže sa príliš neodlišujú od dát relevantných napr. pre prírodovedné disciplíny. Hlavný význam tejto publikácie a následnej myšlienkovvej línie Nancey Murphyovej však tkvie v zdôraznení potreby precízneho až rigorózneho rozvažovania, predovšetkým vo vzťahu k epistemologickým otázkam pri všetkých snahách o rozvoj vzájomného dialógu medzi súčasným svetom a náboženstvom.

doc. PhDr. Miroslav Karaba, PhD.

Katedra kresťanskej filozofie

Teologická fakulta Trnavskej univerzity

Kostolná 1, P. O. Box 173

814 99 Bratislava

miroslav.karaba@truni.sk

---

<sup>22</sup> MURPHY, N.: *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda*. Valley Forge : Trinity Press International, 1996, s. 154.

## Hnutie pre manželské páry *Équipes Notre-Dame* a jeho antropologický model kontextuálnej teológie

Tomáš Jellůš SJ

Movement for christian couples *Équipes Notre-Dame* and its anthropological model of a contextual theology

Christianity is about the human person and her or his fulfillment in a particular social context. The deepest human relationship is marriage. The Church seeks for new ways approaching married couples by offering them a more developed matrimonial spirituality based on the anthropological model, that means a solid appreciation of their humanity. The movement *Équipes Notre-Dame* tries to find a way of accompanying married couples in a new, profound way. It was founded in France by a diocesan priest Henri Caffarel, who wanted to create for christian couples a movement where their could unfold their matrimonial spirituality. Constitutions of the movement appeared in 1947 and this document is the basic text for understanding the ways of the movement. The church accepted the movement by various declarations as an international catholic gathering of christian laics. Nowadays over 55 000 married couples follow the road of the movement around the whole world. Its aim is to unfold and let flourish the sacrament of marriage in the everyday life of christian couples.

**Keywords:** marriage, contextual theology, anthropological model, matrimonial spirituality, sharing

### MANŽELSTVO Z ANTROPOLOGICKÉHO, SOCIÁLNEHO A DOGMATICKÉHO POHLADU

Manželstvo je z antropologického hľadiska vyznačenou kultúrnou formou spoluzitia muža a ženy s cieľom trvalejšieho a pevnejšieho zväzku, ktorý je spoločnosťou uznaný a dvojici zaručuje sociálne postavenie, ktoré sa spája s príznačným určitých práv a privilégií. Práva a povinnosti sa týkajú najmä rodinného života, vychovávania detí a začlenenie sa do širšieho príbuzenského vzťahu. Manželstvo nabera podľa kultúry, prostredia a náboženského cítenia rozličné formy. Vo väčšine kultúr a náboženstiev sa presadil monogamný zväzok, i keď s výnimkami a rozličnými chápaniami vzhľadom na konkrétny dejinný úsek

a kultúrno-náboženské prostredie. „Kresťanský ideálny obraz absolútnej monogamie predstavuje v medzi-kultúrnom porovnaní výnimku.“<sup>1</sup> Svadba predstavuje pre človeka prechod do nového sociálneho statusu v spoločnosti a popri narodení a puberte ako vstup do sveta dospelých je svadba jednou z najdôležitejších zmien v živote človeka, lebo pred spoločnosťou aj pred sebou samým dostáva jedinec nové úlohy a práva vzájomnej rodinnej podpory a vychovávaní svojho potomstva. Manželstvo v žiadnej kultúre nebolo individuálnou záležitosťou, vždy bolo spoločenským vyjadrením, ktoré zahrňovalo zaradenie sa do nového statusu v rámci spoločnosti s novými právami a povinnosťami. „Je pochopiteľné, že sa na manželstvo nikdy nehľadelo izolovane ako na záležitosť partnerov, ale sa vždy zaraďovalo do celo-ludských, nad-individuálnych, etických a náboženských súvislostí.“<sup>2</sup>

Manželstvo prináša láskyplné vzájomné oddanie sa jeden druhému v inštitucionálnom priestore manželského verejného súhlasu ako vyjadrenie ideálu vzájomnej vernosti a celoživotného zväzku. Za túžbou bezpodmienečného prijatia sa skrýva v človeku ukryté hľadanie Absolútna. Manželskí partneri si navzájom sprostredkujú Božiu lásku, vzájomne sa posväcujú, ich vzťah je pre nich znamením spásy. Podobne to vnímal apoštol Pavol, keď písal do spoločenstva v Korinte o manželstve medzi kresťanskou a pohanskou stránkou: „Neveriaci muž sa posväcuje v žene a neveriaca žena sa posväcuje v bratovi“ (1 Kor 7, 14). Manželia sú znakom spásy nielen jeden pre druhého, ale aj pre cirkevné spoločenstvo, lebo poukazujú na neodvolateľnú a vernú lásku Krista voči Cirkvi. Uskutočňujú a stelesňujú vo svojom životnom spoločenstve to, čo je podstatou Cirkvi v jej plnosti.

Manželstvo ako vzájomné bezpodmienečné prijatie v láske dvoch ľudí je sviatosťou, lebo je znakom neodvolateľného prijatia človeka Bohom. „V skutočnom vzťahu participácie má manželstvo účasť na zmluve medzi Kristom a Cirkvou.“<sup>3</sup> Druhý vatikánsky koncil opisuje vo svojej pastorálnej konštitúcii *Gaudium et Spes* manželskú lásku ako tú, ktorá „v sebe spája ľudské a Bo-

<sup>1</sup> „Das christliche Leitbild der absoluten Monogamie stellt im interkulturellen Vergleich die Ausnahme dar.“ In: KASPER, W. et al.: *Lexikon für Theologie und Kirche* (Dritter Band). Freiburg : Herder, 1995, s. 467.

<sup>2</sup> „So ist es nur zu verständlich, dass die Ehe nie isoliert als eine Angelegenheit zwischen den Partnern angesehen wurde, sondern dass man sie stets in die gesamt menschlichen, überindividuellen, ethischen und religiösen Zusammenhänge einordnete.“ In: RAHNER, K. et al.: *Sacramentum Mundi, Theologisches Lexikon für die Praxis* (Erster Band). Freiburg : Herder, 1967.

<sup>3</sup> „Über ein echtes Partizipationsverhältniss hat die Ehe Teil am Bund zwischen Christus und der Kirche.“ In: RAHL, Ch.: *Die Ehe als Sakrament im Verständnis der Katholischen Kirche*. Hamburg : Diplomica Verlag, 2013, s. 56.

žie“ (GS 49). Tým sa pre človeka otvára nový „indikatív“, že sa človek otvára a oslobodzuje pre nové možnosti svojho človečenstva. Prijatím manželstva ako sviatosti sa človek dostáva do pozície, že zodpovedá týmto novým možnostiam, lebo skrze manželskú lásku sa spája ľudské s Božím. Božia blízkosť sa prejavuje v „Duchu Svätom, ktorý sa vždy ukazuje ako duch Agapé, lebo Boh sám je dokonalým a čistým Agapé“.<sup>4</sup> Sviatosťné manželstvo sa tak zakladá na neodvolateľnom prísľube prítomnosti Ducha Svätého. Človeku sa tak otvára nový horizont rozvoja jeho možností a jeho osobnosti smerom k láske.

### KONTEXTUÁLNA TEOLÓGIA – MIESTO ĽUDSKOSTI

„Klasická“ teológia vnímala teológiu ako objektívnu vedu viery a ako reflexiu a uvažovanie nad dvoma *loci thelogoci* (pramene teológie) – Písmom a Tradíciou. Tieto dva pramene sa nemenia a sú ponad každú kultúru a ľudskú skúsenosť v každom dejinnom období. Kontextuálna teológia uznáva oprávnenosť nového *locus theologicus* (prameň teológie), a to konkrétne ľudské prežívanie. „Teológia, ktorá je kontextuálna, si uvedomuje, že kultúra, dejiny, súčasné myšlienkové prúdy a tak ďalej treba považovať popri Písme a Tradícii za platné pramene teologického vyjadrenia.“<sup>5</sup>

Nutnosť aplikovania kontextuálnej teológie je v prípade uchopenia manželskej spirituality očividná. Medziludské vzťahy a najmä manželské prežívanie sú pod neustálym vplyvom znamení čias. Cirkev reflektuje potrebu nového prístupu k sviatosti manželstva a sviežich pastoračných modelov na podporu manželských párov. Vznikajú početné hnutia na podporu kresťanských manželov a rodín. Ich nevýhodou je sústredenie sa na rodinu ako celok, kde vzájomný vzťah manželov nestojí na prvom mieste. Prevratnú nádej poskytol francúzsky diecézny kňaz Henri Caffarel, ktorý v prvej polovici dvadsiateho storočia položil základy hnutia *Équipes Notre-Dame* (skupiny Panny Márie), laického hnutia vedeného manželskými pármí pre rozvoj manželskej spirituality a posilňovania vzájomného vzťahu manželov.

Diecézny francúzsky kňaz Henri Caffarel (1903 – 1996) si uvedomoval, že popri štúdiu Písma a Tradície si musíme byť vedomí najmä kultúrneho pro-

<sup>4</sup> „Der Heilige Geist, der sich immer als der Geist der Agape erweist, denn Gott ist reine, vollkommene Agape.“ In: RAHL, Ch.: *Die Ehe als Sakrament im Verständnis der Katholischen Kirche*, s. 57.

<sup>5</sup> „Theology that is contextual realizes that culture, history, contemporary thought forms, and so forth are to be considered, along with scripture and tradition, as valid sources for theological expression.“ In: BEVANS, S. B.: *Models of Contextual Theology*. New York : Orbis Books, 2002, s. 4.



stredia, v ktorom človek žije, a vnímať človeka ako osobu. Skúmaním *signa temporis* (znamenania čias) ponúkol Cirkvi nové podnety pre rozvoj manželskej spirituality. Vo svojej dobe bol prorokom nádeje pre laikov, ktorí hľadali cestu k svätosti skrze rozvoj sviatosti manželstva, ktorý od Boha prijali ako dar. Vnímal kontext osoby, spoločenstva a sociálneho prostredia<sup>6</sup> svojej doby. Manželstvo poňal ako základný ľudský vzťah, ktorý môže uzdraviť celú spoločnosť a Cirkev. Svojím formačným programom obohatil manželské páry o nové pramene hľadania hĺbky duchovného života.

### HNUTIE *ÉQUIPES NOTRE-DAME* A JEHO ANTROPOLOGICKÝ MODEL PRÍSTUPU K MANŽELSKÝM PÁROM

V cirkevnom spoločenstve je úsilie o ochranu manželstva a rodiny, lebo je to základná bunka spoločnosti a Cirkvi, kde sa rodí všetko dobré, čo obohacuje tento svet. Vznikajú mnohé spoločenstvá, kde sa rodiny môžu stretávať, podporovať sa a vymieňať si skúsenosti. Vo Francúzsku vzniklo v minulom storočí hnutie *Équipes Notre-Dame* pre manželské páry, ktoré im má pomôcť hlbšie rozvíjať svoj vzťah. Na rozdiel od iných spoločenstiev, zameraných viac na rodinu a deti, je hnutie *Équipes Notre-Dame* prioritne orientované na rozvoj a podporu vzájomného vzťahu manželov. Spoločné „áno“ z dňa manželského obradu potrebuje denné aktualizovanie v každodennom živote. Sviatosť manželstva sa vyznačuje „aspektom tajomstva, je to skôr slávnostný zväzok ako len ľuďmi zaranžovaná dohoda“.<sup>7</sup> Hnutie v prístupe k manželom využíva antropologický model, to znamená, že buduje na ich vlastnej skúsenosti a prináša im obohatenie v tej kultúre a myslení, v akých sa nachádzajú. „Východiskovým bodom antropologického modelu je súčasná ľudská skúsenosť s osobitným dôrazom na ľudskú kultúru, sekulárnu alebo náboženskú.“<sup>8</sup>

Svoje počiatky má hnutie *Équipes Notre-Dame* v jednoduchej udalosti z roku 1938, kedy mladý manželský pár prichádza za francúzskym kňazom z Paríža – Henri Caffarelom, aby im pomohol napredovať v duchovnom živote. 25. februára 1939 sa schádza prvá skupina štyroch manželských párov spolu s otcom Caffarelom, aby spoločne uvažovali nad kresťanským manželstvom. To je doba,

<sup>6</sup> Porov. BEVANS, S. B.: *Models of Contextual Theology*, s. 6.

<sup>7</sup> „Aspekt des Geheimnisses, es ist eher ein feierlicher Bund als ein von Menschen arrangiertes Abkommen zwischen zwei Personen.“ In: AYMANS, W. (ed.): *11 Kardinäle zu Ehe und Familie, Essays aus pastoraler Sicht*. Freiburg : Herder, 2015, s. 24.

<sup>8</sup> „The starting point of the anthropological model is broadly speaking present human experience, with a particular focus on human culture, secular or religious.“ In: BEVANS, S. B.: *Models of Contextual Theology*, s. 57.

kedy „vzniká spoločná metóda prvých „Caffarelových skupín“ pre manželské páry, ktoré majú túžbu žiť svoju lásku hlbšie a byť súčasne zakorenení v Kristovi“.<sup>9</sup> Vytvárajú sa nové a nové skupiny, ich počet rastie a otec Caffarel a jeho zodpovední vedúci hnutia im postupne dávajú organizačnú formu. V roku 1947 vychádza zakladateľský dokument „Charte des *Équipes Notre-Dame*“ (Stanovy skupín Panny Márie). Prvé oficiálne schválenie Cirkvou je uznanie listom kardinála Feltina, parížskeho arcibiskupa, z roku 1960. V roku 1975 hnutiu pápežská rada pre laikov dáva štatút medzinárodného katolíckeho združenia a v roku 1992 ako združenie veriacich súkromného práva. Zmysel jestvovania skupín *Équipes Notre-Dame* je pomáhať párom, aby objavili bohatstvá sviatosti manželstva a aby mohli žiť manželskú spiritualitu v každodennom živote. Zakladateľ Henri Caffarel to vyjadril slovami: „Cieľ skupín Panny Márie je pomáhať manželským párom, aby naplno mohli žiť sviatosť manželstva.“<sup>10</sup> Skupiny Panny Márie si zvolili svoje meno, aby sa postavili pod ochranu Božej Matky.

Hnutie pristupuje k manželským párom použitím antropologického modelu, ktorý sa sústreďuje na dobro a hodnotu *anthropos* (človeka)<sup>11</sup> a chce vniesť evanjeliové hodnoty do jeho kultúrneho prostredia, ktoré mu je vlastné. Hnutie *Équipes Notre-Dame* načúva potrebám manželských párov dnešnej doby a chce im pomôcť v rozvoji duchovných hodnôt, ktoré prijali v deň daru sviatosti manželstva.

Označenie skupina (*équipe*) chce naznačiť túžbu spoločne napredovať a vzájomne sa podporovať v ľudských a duchovných snahách. Skupina sa stretáva raz mesačne na vzájomné duchovné povzbudenie. „Stretnutie je privilegovaný okamih zdieľania sa medzi členmi skupiny v ovzduší lásky bratskej náklonnosti. Toto zdieľanie jedných s druhými predpokladá prostredie vzájomnej dôvery.“<sup>12</sup> Každá skupina sa vníma ako „malá Cirkev“, lebo sa zhromažďuje v mene vzkrieseného Krista vo vzájomnej láske a úcte jedného voči druhému. Stretnutie skupiny je každý mesiac v inej domácnosti na zvýraznenie jednoty

<sup>9</sup> „Avec les premiers membres des „Groupes Caffarel“, une méthode commune, pour les couples désireux de vivre leur amour plus profondément enraciné dans le Christ, voit le jour progressivement.“ In: Équipe responsable Internationale: *Guide des Équipes Notre-Dame*. Paris : Imprimerie Présence Graphique, 2010, s. 5.

<sup>10</sup> „La finalité des Équipes Notre-Dame est d'aider les couples à vivre pleinement leur sacrement du mariage.“ In: Équipe responsable Internationale: *Guide des Équipes Notre-Dame*, s. 10.

<sup>11</sup> Porov. BEVANS, S. B.: *Models of Contextual Theology*, s. 55.

<sup>12</sup> „La réunion est un moment privilégié de partage entre les équipiers dans une ambiance de charité et d'amour fraternel. Ce partage entre les uns et les autres suppose un climat de confiance mutuelle.“ In: *Équipes Notre-Dame: La réunion d'équipe*. Paris : Imprimerie Présence Graphique, 2012, s. 1.

a podpory, ktorú si členovia navzájom prejavujú. Život v hnutí *Équipes Notre-Dame* sa neobmedzuje len na mesačné stretnutie. K manželstvu ako ku každej sviatosti „podstatne patrí aj proces obrátenia a hľadania Boha“.<sup>13</sup> Manželské páry hnutia preto chcú žiť svoju manželskú spiritualitu v každodennom živote a v misijnom duchu šíriť okolo seba posolstvo lásky a vernosti. V dnešnej modernej dobe sa začína spochybňovať možnosť celoživotného vzťahu muža a ženy a mladí ľudia sa pýtajú, či je vôbec možné zaviazat sa k nedovolateľnému rozhodnutiu lásky a vernosti. Charakteristickým prvkom dnešného životného priestoru je komplexnosť a neprehľadnosť a celoživotné záväzky sa stávajú čoraz väčšou výzvou. Koordinovanie manželského a rodinného života s kariérom profesionálnym rastom a osobným životom sa stáva čoraz zložitejšie. Ideál manželskej lásky v jej nerozlučiteľnosti sa čoraz viac tlačí do sveta nerealizovateľnej idealistickej utópie. Psychoanalytik Erich Fromm odvodzuje narastajúcu neschopnosť mnohých ľudí k celoživotnému vzťahu k zamieňaniu čistých pocitov zaľúbenosti so skutočnou láskou, čo znamená zastavanie sa na nezrelom stupni ľudského rozvoja. „Niekoho milovať nie je len silný pocit, je to rozhodnutie, úsudok, príslub. Ak by láska bola len pocitom, nejestvoval by základ pre sľub ‚navždy sa milovať‘.“<sup>14</sup> Hnutie *Équipes Notre-Dame* chce rozvojom manželskej spirituality podnietiť vo svete a Cirkvi väčší záujem a starostlivosť o manželské páry. *Équipes Notre-Dame* sú hnutím s manželskou spiritualitou. Manželská láska nachádza svoj zdroj v láske Boha. „V srdci vzťahu medzi týmito dvoma druhmi lásky sa rodí manželská spiritualita.“<sup>15</sup> Manželskú spiritualitu rozvíja túžba poznať a plniť Božiu vôľu vo všetkých okolnostiach každodenného života. Jeden pre druhého sú si navzájom darom. Protestantský teológ Eberhard Jungel to vyjadril v jednoduchej formulácii, že neexistuje v láske žiadne vlastníctvo, ktoré by súčasne neznamenal aj odovzdanosť.<sup>16</sup> Manželské páry, ktoré vstupujú do hnutia *Équipes Notre-Dame* hľadajú cestu k svätosti cez posilnenie svojho vzájomného manželského vzťahu. Vzájomnú podporu vyjadrujú nachádzaním nových spôsobov modlitby ako manželského páru. Spoločnou reflexiou počas stretnutí prehľbujú svoju kresťanskú vieru a nanovo a hlbšie spoznávajú duchovnú silu sviatosti manželstva. „Manželské páry skupiny sa snažia prehľ-

<sup>13</sup> „Zum Sakrament gehört wesentlich auch der Prozess der Umkehr und der Suche nach Gott.“ In: BOFF, L.: *Kleine Sakramentenlehre*. Düsseldorf : Patmos, 1976, s. 102.

<sup>14</sup> „Einen anderen zu lieben ist nicht nur ein starkes Gefühl – es ist eine Entscheidung, ein Urteil, ein Versprechen. Wäre die Liebe nur ein Gefühl, gäbe es keine Basis für das Versprechen, einander für immer zu lieben.“ In: TANNER, E. (ed.): *Theologie der Liebe. Zur aktuellen Debatte um Ehe und Familie*. Wien : Herder, 2015, s. 36.

<sup>15</sup> „C'est au cœur du lien entre ces deux amours que naît la spiritualité conjugale.“ In: *Équipe responsable Internationale: Guide des Équipes Notre-Dame*, 12.

<sup>16</sup> Porov. TANNER, E. (ed.): *Theologie der Liebe. Zur aktuellen Debatte um Ehe und Familie*, 42.

biť svoje náboženské vedomosti a nasledovať tento cieľ spolu s ďalšími členmi hnutia za pomoci duchovného poradcu.<sup>17</sup> Potreby a aspirácie manželských párov sa líšia podľa ich veku a etapy ich manželského života. Hnutie *Équipes Notre-Dame* sa snaží reagovať na rozličné očakávania manželských párov podľa toho, ako dlho žijú v manželskom zväzku. V prvých rokoch manželského života mladému manželskému páru hnutie ponúka pocit bezpečia a rozvoja uprostred spoločenstva, ktoré ho podporuje a pomáha mu. Dáva mu vedomie širšej duchovnej rodiny, kde sa zdieľajú podobné hodnoty. Zrelým manželským párom, ktoré prechádzajú skúškami lásky, keď sú konfrontovaní s náročnosťou rodinného života, profesionálneho rastu v zamestnaní, materiálnymi obavami ohľadom zabezpečenia, napätiami spoločnosti, hnutie ponúka miesto vzájomnej výmeny skúseností a duchovnej podpory. A nakoniec počas jesene života hnutie sprevádza manželské páry, ktoré sú konfrontované s ťažkosťami dôchodkového veku, samotou, chorobou a odcudzením.

Hnutie sa snaží o pochopenie manželských párov nielen na úrovni spirituálnej, ale využíva aj poznatky zo sociológie a antropológie a praktizovaním antropologického modelu načúva osobitnému kontextu doby, v ktorom páry žijú, a vníma ťažkosti, ktorými musia prechádzať.<sup>18</sup> Okrem vzťahu k budovaniu spoločnosti povzbudzuje hnutie svojich členov, aby prehľadili svoj život v Cirkvi a stali sa jej aktívnymi členmi. Kardinál Danneels pri príležitosti 40. výročia vydania stanov povedal tieto pamätné slová: „Ďakujem, že ste nás nenechali sami pri ohlasovaní krásy lásky, veľkosti hodnoty manželského páru, ktorý je zjednotený a plodný. Ďakujem vám všetkým za všetkých pastierov Cirkvi. Vaša úloha je dôležitá, lebo vo veľkej miere tvoríte kredibilitu Cirkvi.“<sup>19</sup>

Skupiny chcú byť prepojené so súčasným svetom. Spoločnosť prechádza zmenami a inštitúcia manželstva je v kríze. Stroskotané manželstvá sú početné a prinášajú utrpenie a bolesť. Manželské páry hnutia *Équipes Notre-Dame* chcú vydávať svedectvo o manželstve ako mieste lásky. Posilňuje sa tým „osobná zrelosť, ktorú sprevádza hlboká, úprimná a veľmi potrebná ľudská láska. Týmto spôsobom láska muža a ženy v manželstve reflektuje vlastnú, Božiu, život darujúcu lásku“.<sup>20</sup> Hnutie *Équipes Notre-Dame* je zamerané misijne. Pomáha

<sup>17</sup> „Les couples d’une équipe essaient donc d’approfondir leurs connaissances religieuses et de poursuivre ce but avec les autres membres de l’équipe et l’aide d’un conseiller spirituel.“ In: Équipe responsable Internationale: *Guide des Équipes Notre-Dame*, 15.

<sup>18</sup> Porov. BEVANS, S. B.: *Models of Contextual Theology*, 58.

<sup>19</sup> „Merci de ne pas nous avoir laissés seuls à proclamer la beauté de l’amour, la grandeur du couple uni et fécond. Merci à vous tous de la part de tous les pasteurs de l’église. Votre tâche est importante, car vous êtes en grande partie la crédibilité de l’Église.“ In: Équipe responsable Internationale: *Guide des Équipes Notre-Dame*, 18.

<sup>20</sup> „The personal maturity that comes with deep and genuine human love is also very necessary.

párom, aby boli aktívnejšie v Cirkvi a vo svete. Angažuje sa v pastorácii manželských párov a rodiny. Skupiny sa zapájajú do sociálneho prostredia krajiny, v ktorej žijú, a venujú pozornosť potrebám miestnej Cirkvi. Na splnenie svojho poslania skupiny *Équipes Notre-Dame* podporujú svoju činnosť modlitbou. Zakladateľ otec Caffarel k tomu povedal: „Nie je modlitba tá sila, ktorá nás vyvádza z nás samých a otvára pre službu druhých?“<sup>21</sup> Sila spoločnej modlitby kresťanských manželov spoločne ako páru dodáva ich každodennému životu potrebnú silu a bezpečie. Vede k duchovnej jednote a vzájomnému porozumeniu. Hnutie *Équipes Notre-Dame* podporuje spoločnú modlitbu manželov ako najlepší spôsob na rozvinutie milostí z prijatia sviatosti manželstva. „Modlitba manželov je znakom jednoty nášho rodinného spoločenstva s Bohom. Je to okamih, kedy ako dvojica ponúkame náš deň Bohu.“<sup>22</sup> Spiritualita hnutia *Équipes Notre-Dame* vychádza zo sily spoločnej modlitby manželov ako dvojice pred Bohom. Vychádza z presvedčenia, že „rodina má svoj pôvod v Bohu, pochádza z tej istej lásky, ktorou Stvoriteľ objíma stvorený svet.“<sup>23</sup>

Veľký priestor v hnutí je venovaný vzájomnému zdieľaniu sa. Manželské páry skupiny sa raz mesačne stretávajú a zdieľajú sa o radoostiach, problémoch a výzvach svojho manželského a rodinného života a sú si navzájom oporou. „Zdieľanie praktizované medzi členmi skupiny je cestou spoločného obrátenia sa alebo duchovnej podpory.“<sup>24</sup> Hnutie ponúka tri oblasti zdieľania. Bežný manželský a rodinný život – toto zdieľanie sa prakticky uskutočňuje počas spoločného pohostenia v rámci mesačného stretnutia. Po druhé je to preberaná ročná téma, ktorú manželia doma študujú, a počas stretnutia za pomoci pridružených otázok a podnetov na diskusiu sa o tom zdieľajú s ďalšími členmi. Tretou oblasťou zdieľania sa je šesť základných zásad hnutia, šesť bodov úsilia (*six points concrets d'effort*), ktorými sú čítanie Božieho slova, osobná modlitba, spoločná modlitba manželov ako páru, ročné duchovné cvičenia alebo obnova, stanovené pravidlo života a vzájomné stretnutie sa manželov s cieľom

---

In this way, love of man and woman in marriage is meant to reflect God's own life-giving love.“ In: COOKE, B.: *Christian sacraments and christian personality*. New York : Holt Rinehart and Winston, 1965, s. 97.

<sup>21</sup> „La prière n'est – elle pas la force qui nous tire en dehors de nous – même et nous jette au service des autres?“ In: Équipe responsable Internationale: *Guide des Équipes Notre-Dame*, 46.

<sup>22</sup> „La prière conjugale c'est le trait d'union de notre foyer à Dieu. C'est le moment ou, à deux, nous offrons notre journées à Dieu.“ In: Équipe responsable Internationale: *La prière du foyer*. Paris : Imprimerie Présence Graphique, 2007, s. 13.

<sup>23</sup> ĎURICA, J.: *Manželstvo a rodina v Biblii*. Bratislava : Dobrá kniha, 2008, s. 7.

<sup>24</sup> „Le partage est chemin de conversion communautaire ou l'entraide spirituelle est pratiquée entre les membres de l'équipe.“ In: Équipes Notre-Dame: *Le partage*. Paris : Imprimerie Leclerc, 2006, s. 4.

diskusie. Body úsilia hnutia (*six points concrets d'effort*) sa opierajú o Božie slovo: „V témach manželstva zo zorného uhla biblickej teológie kontemplujeme texty Svätého písma, aby sme naplno čerpali z tohto najprvšieho prameňa Božieho zjavenia.“<sup>25</sup>

Každé ľudské spoločenstvo má určité pravidlá, podľa ktorých sa riadi, istý základný dokument, z ktorého vychádza. Buď je to ústava v prípade štátu alebo spísanie základných pravidiel pri menších spoločenstvách. Aj v Cirkvi sa duchovné hodnoty evanjelia odrážajú v encyklikách pápežov, dokumentoch koncilov či katechizme. Rehole a mníšske rády majú svoju regulu. Laické združenie *Équipes Notre-Dame* má svoje stanovy (*La Charte des Équipes Notre-Dame*). Stanovy hnutia boli spísané v roku 1947. Sú súhrnnou bázou, na ktorej je hnutie postavené. V nich nachádzame odraz ducha, ktoré hnutiu vdýchol zakladateľ Henri Caffarel, keď v roku 1939 spustil prvé stretnutia manželských párov. Stanovy odrážajú ducha a metódy hnutia, ktoré poznačujú *Équipes Notre-Dame*. Jedná sa o témy z oblasti manželskej lásky, ktorej hnutie pripisuje centrálny význam vo svojej spiritualite a ktorú aj teológia chápe ako hlavný cieľ manželstva. „Manželská láska – ľudská láska, ktorá zahrňuje aj dušu, aj telo sa musí bezpodmienečne predstaviť ako skutočný cieľ manželstva, ako niečo dobré v sebe samom, čo má vlastné potreby a vlastné zákonitosti.“<sup>26</sup> Od roku 1947, kedy boli stanovy zredigované, sa hnutie *Équipes Notre-Dame* posunulo dopredu. Prešlo procesom dozrievania a vo svete, ktorý sa neustále mení, hľadalo nové formy, ako lepšie ponúknuť svoje duchovné hodnoty. Z tohto dôvodu vzniká v roku 1977 nový dokument s názvom *Qu'est-ce qu'une Équipe Notre-Dame* – Čo sú a naznačujú skupiny Panny Márie? Je poznačený vývojom, ktorým Cirkev prešla od II. vatikánskeho koncilu, a chce reflektovať nové podmienky, v ktorých sa svet a Cirkev nachádza. Je akoby zrkadlom, nastaveným pre každú „*equipe*“ (skupina manželských párov v rámci hnutia) a povzbudením pre hlbšie čerpanie z bohatstva spirituality hnutia a duchovnej sily zo sviatosti manželstva.

## ŠTRUKTÚRA A FUNGOVANIE HNUZIA *ÉQUIPES NOTRE-DAME*

Každá skupina manželských párov (4 – 7) hnutia *Équipes Notre-Dame* má jeden vedúci manželský pár. Stanovy hnutia ho definujú ako toho, „kto je zod-

<sup>25</sup> ĎURICA, J.: *Manželstvo vo Svätom písme*. Trnava : Dobrá kniha, 2016, s. 11.

<sup>26</sup> „Die eheliche Liebe – die menschliche Liebe, die Seele und Leib umfasst, muss unbedingt als etwas in sich Gutes, vorgestellt werden, das seine eigenen Bedürfnisse und seine eigenen Gesetze hat.“ In: DAVIDE, J.: *Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre*. Frankfurt am Main : Verlag Gerhard Kaffke, 1967, s. 41.

povedný za bratskú lásku“.<sup>27</sup> Spolu s kňazom, duchovným poradcom skupiny (*conseiller spirituel*) alebo angažovaným laikom (*accompagnateur spirituel*) pripravuje mesačné stretnutie skupiny. Zabezpečuje prepojenie s centrálou hnutia *Équipes Notre-Dame*. Raz mesačne podáva správy o stave svojej skupiny, čo napomáha k lepšiemu poznaniu stavu skupín a okružný list *Lettre des Équipes* môže kvalitnejšie sprostredkovať nové skúsenosti ďalším párom. Zodpovedný vedúci manželský pár rieši v rámci skupiny prípadné problémy. Je volený na obdobie jedného roka všetkými manželskými párami na poslednom koncoročnom stretnutí. Je delikátnou zodpovednosťou vytvoriť novú skupinu. Ak by sa to spravilo unáhlene a bez vhodného dôrazu na presadzovanie hodnôt a postupovania hnutia, mohla by byť skupina viac na škodu ako na osoh. Stanovy odporúčajú „prípravu aspoň troch stretnutí, ktoré sa venujú čítaniu a diskusii o stanovách pod vedením *foyer pilote* „pilotného“ manželského páru“<sup>28</sup> (výraz, ktorý stanovy používajú na manželský pár, ktorý sa angažuje pri vznikaní novej skupiny a odovzdáva im svoje skúsenosti). Po prípravnom roku je novo vznikajúca skupina pozvaná, aby prijatím stanov a ducha hnutia zaujala svoje miesto v rámci *Équipes Notre-Dame* ako plnohodnotná skupina, ktorá sa chce učiť vnímať manželstvo ako pretrvávajúcu sviatosť, ktorá ovplyvňuje každodenný život. „Láska medzi mužom a ženou ... môže byť pretrvávajúcou sviatosťou, keď stelesňuje vzájomné prijatie a odovzdanosť oboch partnerov v Božej sile počas celého ich života.“<sup>29</sup> Na vytvorenie vzájomného puta medzi skupinami, ktoré sú často fyzicky veľmi vzdialené v rozličných mestách a štátoch a nemajú možnosť sa pravidelne stretávať, hnutie *Équipes Notre-Dame* rediguje okružný list *Lettre des Équipes*. V ňom informuje o nových skupinách, o celkovom smerovaní hnutia, je zárukou spoločnej spirituality a bratskej pomoci. Prináša úmysly spoločnej modlitby a zaručuje vzájomnú jednotu. Na zachovanie jednoty hnutia a lepšej administratívnej správy je v danej oblasti jeden vedúci manželský pár, *Foyer de Liasion* (manželský pár prepojenia), ktorý má na starosti tri až päť skupín a sleduje ich rozvoj a je nápomocný pri prípadných ťažkostiach. „Vďaka nemu vzťahy medzi skupinami a centrálou nie sú čisto administratívne, ale sa

<sup>27</sup> „...il est le responsable de l’amour fraternel.“ In: *Équipes Notre-Dame: La Charte des Équipes Notre-Dame*, 18.

<sup>28</sup> „Il faut donc une préparation, un minimum de trois réunions consacrées à la lecture et au commentaire de la Charte, sous la direction d’un „Foyer-Pilote.“ In: *Équipes Notre-Dame: La Charte des Équipes Notre-Dame*, 20.

<sup>29</sup> „Die Liebe zwischen Mann und Frau ... kann Dauersakrament sein, indem sie als wechselseitige Annahme und Hingabe der beiden Partner sich in Gottes Kraft lebensgeschichtlich verleibt.“ In: GANOCZY, A.: *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, s. 100.

vyznačujú bratskou srdečnosťou.“<sup>30</sup> Na čele hnutia je združenie pozostávajúce z manželských párov a kňazov. Jeho úloha nie je čisto administratívna, ale má dodávať celému hnutiu vedomie mystickej jednoty.

### PRÍNOS HNUZIA *ÉQUIPES NOTRE-DAME* PRE ROZVOJ MANŽELSKÉJ SPIRITUALITY DNES

Inštitúcii manželstva sa v dejinách Cirkvi kvôli dualistickému chápaniu sveta, kde všetko materiálne a telesné nepoživalo väčšiu vážnosť, nevenovalo v spisoch a vyjadreniach cirkevných otcov veľa priestoru, keďže sa venovali viac celibátu pre Božie kráľovstvo. „Napriek tomuto prehnanému oceňovaniu bezženstva sa Cirkev v priebehu stáročí usilovala poukázať na hodnotu manželstva.“<sup>31</sup> V novodobých dejinách Cirkvi bolo významným krokom vydanie posynodálnej exhortácie *Amoris Laetitia* pápežom Františkom v roku 2016. Predchádzali jej dve zasadnutia Biskupskej synody v rokoch 2014 a 2015. Nachádzame tu biblické východiská manželského a rodinného života. „Biblia je zaľudnená rodinami, príbehmi lásky a rodinnými krízami od prvej stránky, kde na scénu vystupuje rodina Adama a Evy, až po tú poslednú, kde sa objavuje svadba Nevesty a Baránka.“<sup>32</sup> Už z názvu je zrejmé, že Svätému Otcovi ide o radostné a pozitívne predstavenie lásky ako tej, ktorá naplňuje srdce človeka. O láske sa hovorí ako o životodarnej sile a rodina má dôležitý priestor v Božom stvorení. Skrze prijatie sviatosti manželstva vytvárajú domácu Cirkev. Pripodobnením sa Kristovi a jeho láske, prijatím sviatosti manželstva sa manželský pár a rodina stávajú „domácou Cirkvou“. Nový stav im dovoľuje, že sú manželskí partneri pozvaní pripravovať a vychovávať pre Kristovo telo Cirkev nových členov a rodina veriacich sa rozrastá. „Preto sa s kristologickým pohľadom na manželstvo spája pohľad eklesiologický.“<sup>33</sup> Rodina je Cirkev v malom. Spoločne ponúkajú svetu duchovné ovocie lásky a vernosti. Rodičia v manželstve získavajú schopnosti a poslanie, aby rozvíjali svoje všeobecné kňazstvo prijaté

<sup>30</sup> „Grace à eux, les relations entre équipes et centre, au lieu d’être purement administratives, ont une note de cordialité fraternelle.“ In: *Équipes Notre-Dame: La Charte des Équipes Notre-Dame*, 23.

<sup>31</sup> „Trotz dieser Überbewertung der Ehelosigkeit versuchte die Kirche im Laufe der Jahrhunderte den Wert der Ehe herauszustellen.“ In: RAHL, Ch.: *Die Ehe als Sakrament im Verständnis der Katholischen Kirche*, 29.

<sup>32</sup> LAPKO, R.: *Radost lásky vo Svätom písme a v apoštolskom liste*. In: LAPKO, R. (ed): *Amoris Laetitia očami teológov*. Košice : Viena, 2017, s. 7.

<sup>33</sup> „Daher verbindet sich mit der christologischen die eklesiologische Sicht der Ehe.“ In: SCHMAUS, M.: *Der Glaube der Kirche*. München : Max Hüber Verlag, 1970, s. 507.



v krste a viedli svoje deti k viere a účasti na spoločenstve veriacich. Pre túto svoju službu Cirkvi získavajú milosti počas prijatia sviatosti manželstva.

Hnutie *Équipes Notre-Dame* je hnutím v rámci Cirkvi pre rozvoj manželskej spirituality vo svete a pre konkrétnu pomoc manželským párom. Umožňuje zdieľanie, výmenu skúseností, vzájomnú pomoc a miesto pre upevňovanie spoločných hodnôt prijatých sviatosťou manželstva. Hnutie verí v prínos antropologického modelu v prístupe k teológii manželstva. „Centrálnym a určujúcim záujmom antropologického modelu je ľudská prirodzenosť, a teda ľudský kontext je dobrý, svätý a cenný.“<sup>34</sup> Chce pochopiť manželské páry a ich prežívanie sveta v dnešnej dobe a ponúknuť im nové cesty upevňovania ich vzájomného vzťahu.

Mgr. Tomáš Jellúš SJ  
Katedra pastorálnej teológie, liturgiky a kánonického práva  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava  
412tomasko@gmail.com

---

<sup>34</sup> „The central and guiding insight of the anthropological model is human nature and therefore the human context is good, holy and valuable.“ In: BEVANS, B. S.: *Models of Contextual Theology*, 56.



## POKYNY PRE PRISPIEVATELOV

Rukopisy sa prijímajú iba v elektronickej forme a v jednej tlačenej kópii (vo formáte MS Word). Rozsah štúdie je 10 – 20 normostrán (normostrana = 1 800 znakov). Každá štúdia musí obsahovať anglické resumé, kľúčové slová v slovenčine a v angličtine a názov v oboch jazykoch. K textu má byť pripojený zoznam použitej literatúry a kontaktná adresa autora (jeho pracoviska s elektronickým kontaktom e-mail).

Rozsah recenzie, článku (napr. správa z konferencie): 3 – 5 strán.

Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok príspevku a vykonať potrebné stylistické a jazykové úpravy.

Neobjednané rukopisy sa nevracajú.

Viac informácií nájdete na [www.tftu.sk](http://www.tftu.sk)

Adresa redakcie:

Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava  
tel.: +421 2 544 33 237  
fax: +421 2 544 30 244  
e-mail: [teologicky.casopis@tftu.sk](mailto:teologicky.casopis@tftu.sk)  
[www.tftu.sk](http://www.tftu.sk)

*Teologický časopis* si môžete objednať na adrese:

Dobrá kniha  
P. O. Box 26  
Štefánikova 44, 917 01 Trnava  
tel.: 033/59 34 221  
e-mail: [dobrakniha@dobrakniha.sk](mailto:dobrakniha@dobrakniha.sk)  
[www.dobrakniha.sk](http://www.dobrakniha.sk)