

Adrian Káčerik

LITURGICKÝ ROK

História - Slávenie - Teológia

Ročník II.

Teologický inštitút pri Kňazskom seminári sv. Gorazda v Nitre
dispense ad usum auditorum privatum
akademický rok 2000 - 2001

1. Liturgický rok počas prvých štyroch storočí.

Komplexný názov toho, čo my dnes nazývame „liturgický rok“ je pomerne mladý a teda vo východných a západných prameňoch nemá vlastné meno. Je to názov mladý, ktorý vyjadruje dnešnú mentalitu — organizovanie času. Aj keď už v XIII. storočí niektorí autori vymedzujú systém ročného slávenia a prikláňajú sa k myšlienke liturgického roku, predsa až tri storočia neskôr sa začína chápať komplex sviatkov slávených počas roku ako jednotný celok s označením „Cirkevný rok“. Tento názov („Kirchenjahr“) bol prvý krát použitý v Ev. luthrovej Cirkvi v XVI. stor. v Nemecku, neskôr pod označením „Kresťanský rok“ (Année chrétienne) vo Francúzsku. Francúzske označenie (XVIII. stor.) „duchovný rok“ („l'année spirituelle“) nemal úspech. Tridentský koncil nepoužíva ešte toto označenie. V XIX. storočí, P. Guéranger používa výraz „Liturgický rok“ vo svojom diele „L'année liturgique“. Odvtedy sa tento výraz udomácnil. V každom prípade, chápanie liturgického roku sa vyhraňuje už v IV. storočí a je ovocím procesu, ktorý sa započal už za čias apoštolov slávením nedele, ktorú sprevádzalo ročné slávenie Paschy.

II. stor.	Pascha, niekoľko prípravných dní — pôst
sv. Augustín	Pascha = posledným týždňom roku Narodenie — nie je <i>sacramentum</i> Pascha — je <i>sacramentum</i>
IV. - V. stor.	niektoré cykly - stále miesto v roku 4 prípravné týždne na Paschu Hieronym prvý spomína Quadragesimu Pascha + 50 dní: Pentecosten
V. stor. (r. 505)	Proprium de Tempore: od Paschy po Paschu (Luxeuilský Lekcionár — s-gall. lit.)
<i>Circulus anni</i>	(HaGr, GeVe) — názov, ktorý neprihliada k liturgickému sláveniu ale sleduje rytmus času
VII. stor GeVe	začína Vianocami nemá Advent (Advent — IX.–X. stor.)
sv. Gregor Veľký	Aj Narodenie je <i>Sacramentum</i> — HaGr — začína Vianocami
CNL	De Tempore: Nedeľa Vzkriesenia — Sobota De Sanctis: 25. december — Narodenie

- Lit. rok — nie je liturgickým úkonom
 — nie je ani sériou ideí a sviatkov
 — je nosnou štruktúrou slávenia kresťanského tajomstva
 — je to osoba J. Krista ktorá sa celebruje

1.1. Slávenie nedele.

1.1.1. Pôvod nedele ako kultového dňa.

V NZ sa nachádzajú niektoré miesta, ktoré keď konfrontujeme s prvými patristickými textami, poskytnú nám možnosť spoznať, že nedeľa vznikla ako kultový deň.

1 Kor 16, 1–2: Sv. Pavol sľúbil na koncile v Jeruzaleme, že bude pamätať na chudobných tejto Cirkvi (cfr. Gal 2, 10). Následne píše veriaci v Korinte, aby pripravili soje dary za týmto účelom. Dôležitosť tejto výzvy spočíva v tom, že sv. Pavol udáva moment pre prípravu kolekty: „každý prvý deň v týždni“, t.j. „v každý prvý deň po sobote — čiže v nedeľu“. Apoštol udáva tento deň, aby zabezpečil pravidelnosť v zbieraní darov pre chudobných. Skutočne komunita veriach v Korinte zachovávala tento rytmus židovského týždňa (7 dní) a prvý deň po sobote mal zvláštny charakter. Podobne sa to dialo aj v iných miestnych komunitách.

Napr. v polovici II. stor. svedčí sv. Justín, že v Ríme sa konala kolekta (zbierka) s úmyslom pomôcť chudobným na konci nedel'ného eucharistického slávenia¹.

Sk 20, 7–12: Sv. Pavol sa nachádza v Troade, ako hosť kresťanskej komunity, ktorú sám založil. Posledný deň jeho návštevy na tomto mieste je práve „prvým dňom týždňa“, a všetci sa zišli na „lámaní chleba“ - výraz ktorý označuje slávenie eucharistie. (Cfr. Lk 24, 35; Sk 2, 46; 1 Kor 10, 16). Poznámka o mieste slávenia „vrchné poschodie“ (Cfr. Mk 14, 15) a o spôsobe „veľký počet svetiel“ ktoré osvetľovali miestnosť dávajú vytušiť, že sa jednalo o zhromaždenie, ktoré malo kultový charakter. Jedná sa teda o eucharistické slávenie, v deň, ktorý je presne stanovený. Všetko nasvedčuje tomu, že sa jedná o zhromaždenie pravidelné. Komunita sa neschádza preto, aby pozdravila apoštola, pretože v správe ktorú prinášajú Sk prítomný apoštol sa včleňuje do eucharistického slávenia a nie naopak. Jedná sa teda o pravidelné eucharistické slávenie, ktoré sa koná v prvý deň týždňa.²

Sk 1, 9–10: Dôležitosť tohoto citátu spočíva v tom, že toto miesto NZ je jediným v ktorom je pomenovaný prvý deň týždňa ako „deň Pána“ (Gr. originál používa adjektívum *kyriaké*) — výraz z ktorého priamo pochádza kresťanské pomenovanie nedele *dominica* (z lat. *dominica dies*).³ Niektorí autori udávajú *Didaché*⁴ (*Učenie Apoštolov*) ako dielo v ktorom po prvý raz je pomenovaný deň v ktorý sa schádzala komunita kresťanov a v ktorý sa pravidelne slávila eucharistia:

„V nedel'ný deň Pána (chemerá kyriaké tu kyriú) sa zhromaždíte, lámte chlieb a vzdávajte vďaky, potom čo ste vyznali svoje hriechy, aby vaša obeta bola čistá.“⁵

[Upozorňujeme, že výraz „deň Pána“ má vzťah aj k výrazu „deň Jahveho“, ktorý má v SZ význam výsostne eschatologický a môže vyjadrovať, okrem iného, aj definitívny zásah Boží v mesiánskom veku.⁶ Môžeme teda konštatovať, že tento výraz aplikovaný na nedeľu zahrňuje celú totalitu veľkonočného tajomstva Ježiša Krista a nie iba jeho vzkriesenie, ako udalosť izolovanú.]

Horeuvedené NZ-né texty aj keď nám neposkytujú definitívnu odpoveď na problém pôvodu kresťanskej nedele ako kultového dňa, predsa jasne ukazujú, že „Deň Pána“ je kreáciou výsostne kresťanskou.

Prvotná príčina vzniku nedele ako kultového dňa sa musí hľadať v zjavovaní sa Zmŕtvychvstalého.

Synoptici označujú deň zmŕtvychvstania Pána a jeho zjavenie sa apoštolom ako: prvý deň v týždni, alebo prvý deň po sobote (Mt 28, 1; Mk 16, 2; Lk 24, 1). Aj sv. Ján rozpráva o tom ako sa zbožné ženy vybrali na hrob „v prvý deň po sobote“ (Jn 20, 1), ako ho našli prázdny a ako sa večer v ten istý deň zjavil P. Ježiš apoštolom (Jn 20, 19). Osem dní potom, znovu v nedeľu, sa im zjavil druhý krát už aj za účasti sv. Tomáša (Jn 20, 26). Zjavenie sa Zmŕtvychvstalého Emauzským učeníkom sa udialo tiež v ten istý deň vzkriesenia (Lk 24, 13). Zarážajúca je presnosť s ktorou sú označované dni v ktorých sa Ježiš zjavil. Podobne je nápadná aj správa, ktorá niektoré z týchto zjavení sprevádza, a síce o tom ako Ježiš počas týchto zjavení spolu so svojimi učeníkmi stoloval (Lk 24, 30.42; Mk 16, 14; Sk 1, 4–10, 41). Eucharistia,

¹Cfr. Justín, *Apologia I*, 67, 6, v RORDORF W., *Sabato e domenica...*, *Op. cit.*, n. 80, p. 139.

²Medzi autormi nie je jednota vzhľadom na čas tohto slávenia. Ak súhlasíme s tými, ktorý tvrdia, že sv. Lukáš v Sk používa počítanie dní verne podľa židovského systému, potom toto zhromaždenie začalo v sobotu večer, kedy podľa židovského počítania začínal nový deň. Ak sv. Lukáš použil v Sk. počítanie grécke, alebo rímske, v tomto prípade sa spomínané večerné eucharistické zhromaždenie konalo „v prvý deň týždňa“ čiže v nedeľu večer. (Cfr. RORDORF W., *Origine et signification de la célébration du dimanche...*, pp. 111 - 116.)

³Tento názov pripomína podobné pomenovanie v 1 Kor 11, 20: „večera Pána“. Adjektívum *kyriaké* má vzťah k Pánovi (*Kyrios*) ktorý vstal zmŕtvych ako Mesiáš a Boží Syn. (Cfr. Sk 2, 36 - 1 Kor 12, 3 - Flp 2, 9 - 11).

⁴Dokument takmer súčasný ku Sk sýrskeho pôvodu.

⁵Didaché 14, 1 v RORDORF, *Op. cit.*, n. 77, p. 135.

⁶Cfr. AUVRAY P. - LÉON-DUFOUR X., *Giorno del Signore* v „Dizionario di Teologia Biblica“, Marietti, Torino ⁴1972, pp. 473 - 480.

ktorá od týchto stretnutí so Zmŕtvychvstalým vytvorila jadro nedeľného kultového slávenia, sa viaže práve k týmto stolovaniam.

Môžeme teda skonštatovať, že nedeľa sa zrodila v ovzduší eucharistickom a duchovnom (pneumaticko–eschatologickom) uprostred zjavovaní sa Zmŕtvychvstalého svojim v Jeruzaleme. Aj keď jediné NZ-é svedectvo ktoré explicitne spomína nedeľnú celebráciu (Sk 20, 7–12) sa viaže na pavlovskú komunitu mimo Palestíny, môžeme povedať, že hlavné údaje ktoré poskytuje sú veľmi príbuzné tým, ktoré sprevádzali zjavenia Zmŕtvychvstalého.

1.1.2. Sobota a jej vzťah k nedeli.

Sobota ako deň patriaci (zasvätený) Pánovi je zároveň jediným dňom hebrejského kalendára, ktorý mal svoje vlastné meno. Všetky ostatné dni Židia pomenovávali veľmi jednoducho — v súvislosti so sobotou — ako „prvý deň po sobote, druhý deň po sobote, tretí... Názov sobota (*Shabbath*) sa odvodzuje z koreňa, ktorý znamená „prerušiť, zastaviť, oddýchnuť“. Následne prvá charakteristika sobotného dňa bola: zdržovanie sa práce.

Počas dlhej tradície Izraela, sobotné slávenie bolo preniknuté veľmi hlbokou a peknou teológiou Božej Zmluvy s vyvoleným národom. Znak spoločenstva a rodinnosti Božieho mesiánskeho prísľubu, dovolil jednotlivým členom tohto ľudu aby zakusovali jednotu vlastnej viery, tým že sa sami stali živou spomienkou

— Boha Stvoriteľa, ktorý „si odpočinul na siedmy deň“ (Ex 20, 11; cfr. Gn 2, 1–3), a

— Boha Osloboditeľa z Egyptského otroctva (cfr. Dt 5, 12 - 15).

V poexilovom období sa sobota stala objektom mnohých rituálnych upresnení (cfr. Jer 17, 19–27; Neh 13, 15–22) ale aj škrupulózneho „všetko–spredpisovania“. Všetko toto, čo malo svoj počiatok vo veľkolepom uctievaní si soboty, zakončilo ako deň „jarma“, ktoré bolo pre ľudí ťažké. Nebola to viac sobota ako sviatočný deň radosti ale ako ťažký deň jarma zákona.

Problém vzťahu medzi židovskou sobotou a kresťanskou nedeľou v období ranného kresťanstva je pomerne rozsiahly. Polemika na túto tému siaha do čias verejného pôsobenia P. Ježiša (cfr. Mt 12, 1–8; Mk 3, 1–6; Lk 14, 1–6).

Postoj P. Ježiša, ktorý prehlásil, že je „Pánom soboty“ a ktorý postavil sobotu do služby človeka (cfr. Mk 2, 27–28), sa ukázal ako prvok osvetľujúci jeho mesiášske poslanie. Je pravdou že P. Ježiš nikdy nehľásal odstránenie soboty. Skôr môžeme na sobotu aplikovať to, čo povedal ku SZ vo všeobecnosti: „neprišiel som zrušiť, ale doplniť“ (Mt 5, 17). On neochudobnil sobotu, ale obohatil jej význam začleniac ju do mesiášskej typológie.

Podobne ani pre prvých kresťanov pochádzajúcich zo židovstva nepredstavovalo praktizovanie soboty problém. Jednoducho pokračovali v zachovávaní Zákona, navštevovali chrám a sinagógu (cfr. Sk 13, 14. 44; 17, 2; 18, 4). Vo Filipách, kde podľa všetkého chýbala synagóga, sa v sobotu schádzali kresťanskí misionári a ľud vonku za mestskou bránou pri rieke (cfr. Sk 16, 13). Prví kresťania sa nezdráhali postupne premiestniť sobotný odpočinok na nedeľu: videli sme, že nedeľa nevznikla ako deň odpočinku, ale ako deň kultu. Spôsob, akým vystupoval P. Ježiš k Zákona a ku sobote nemohol nechať prvých kresťanov indiferentnými. Apoštolský list zaslaný z Jeruzalema Cirkvám v Sírii a Ázii nespomína zachovávanie soboty medzi povinnosťami kresťanov, ktorí pochádzali z pohanstva (cfr. Sk 15, 28–29), a Pavol sa stavia proti tendencii požidovčovať, ktorá sa prejavila v komunitách Galácie a v Kolosách (cfr. Gal 4, 8–10; Kol 2, 16–17).

Je potrebné dodať, že počiatkové kresťanstvo veľmi rýchlo vypracovalo teológiu soboty, ktorá predstavuje prijatie nesoršieho židovského pohľadu na sobotu a jeho transplantáciu v kresťanskom priestore. Už list Hebrejom ohľadom soboty, po odvolaní sa na Ž 95, 8–11 a Gn 2, 2 začína hovoriť na tému sobotného odpočinku (cfr. Hebr 4, 4) ako o dimenzii eschatologickej, budúcej: ako o sobote dokonalej, ako o sobote, ktorá má byť výzvou k tomu, „aby

niekto nezaostal, kým trvá prisľúbenie“ (cfr. Hebr 4, 1). Z tohoto pohľadu sobota a sobotný odpočinok je nebeským dobrom, smerom ku ktorému sa namáha kresťanský ľud, je budúcim časom spásy, je absenciou zla a žitím dobra, jednoducho je všetkým dobrom v Kristovi. Táto problematika je spracovávaná apoštolskými Otcami a ďalšími starokresťanskými spisovateľmi prvých troch storočí.⁷

1.1.3. Mená nedele.

Nedeľa je prvotným jadrom celého liturgického roku. Analýza jej rozličných mien, ktoré dostala počas prvých storočí Cirkvi nám pomôže pochopiť toto jadro.

„PRVÝ DEŇ PO SOBOTE“ Toto prvé meno, ktoré nedeľa dostala pochádza z čisto židovskej terminológie. V rozprave evanjelia (Mk 16, 2), tento deň prináša spomienku na zmŕtvychvstanie P. Ježiša, ktoré nastalo v prvý deň po sobote. Toto meno prevzali kresťania kvôli jeho symbolizmu. Vskutku k „prvému dňu“ sa v Gn 1, 1 viaže počiatok stvorenia, a ešte presnejšie stvorenie svetla (Gn 1, 3–5). V tomto kontexte deň kresťanského kultu nesie názov pochádzajúci z pohanstva „deň slnka“. Bol to sv. Justín, ktorý ako prvý spomedzi kresťanských autorov použil tento symbolizmus: spojac počiatok stvorenia so zmŕtvychvstaním Pána:

„*Naše spoločenstvo sa schádza v deň slnka, pretože bol to prvý deň v ktorom Boh stvárnil temnotu a matériu, stvoril svet a pretože Ježiš Kristus náš Spasiteľ v ten istý deň vstal zmŕtvych.*“⁸

Následne, mnoho Otcov prevzalo tento biblický symbolizmus svetla a interpretovali „prvé“ stvorenie ako typ a predobraz „druhého“ stvorenia.⁹ Na podklade prvého lepšie vynikne tajomstvo druhého – zmŕtvychvstanie Ježiša Krista. Už proroci predstavovali budúcu spásu ako nové stvorenie (cfr. Iz 41, 20; 45, 8; 48, 7). Nedeľa stála na začiatku stvorenia, preto sa nazýva „prvým dňom“, pričom stvorenie je predobrazom spásy, ktorá vrcholí v Pasche J. Krista. Veľkonočné tajomstvo spásy obopína celú minulosť počnúc od stvorenia. Z tohto dôvodu nedeľa, ktorá je dňom Pána, pripomína tak prvé ako aj nové stvorenie v Kristovi. Iste je v prvom rade spomienkou Paschy, ale videnej zo zorného uhla veľkolepého Božieho plánu spásy. Výraz „prvý deň týždňa“ vzťahovaný na nedeľu stavia nedeľu do svetla Paschy ako deň prechodu z tmy na svetlo, ako deň víťazstva nad smrťou, ako deň vzkriesenia a deň nového života. Z tohoto dôvodu je nedeľa dňom, ktorý kresťania prežívajú s radosťou.¹⁰

„DEŇ PÁNA“. Tento názov sa nachádza v Zjv 1, 10. Videli sme, že v *Didaché* tento výraz sa objavuje v jasnom kultovom kontexte. „Deň Pána“ nás upomína predovšetkým na zmŕtvychvstanie, pretože Pán (*Kyrios*) je označenie Ježiša Krista zmŕtvychvstalého. (cfr. Rim 1, 4; 10, 9; Flp 2, 11). V deň Turíc (Pentecosten) sv. Peter prehlasuje, že Ježiš Kristus vstal zmŕtvych a zoslal Ducha Svätého, zakončiac týmito slovami: „Nech teda s istotou vie celý dom Izraela, že toho Ježiša, ktorého ste vy ukrižovali, Boh urobil aj Pánom, aj Mesiášom“ (Sk, 2, 36). Sv. Hieronym hovoriac o Pasche používa podobnú terminológiu:

„*Deň Pána, deň vzkriesenia, deň kresťanov je našim dňom. Voláme ho Deň Pána preto, lebo v tento deň náš Pán víťazne vystúpil k Otcovi.*“¹¹

„Deň Pána“ je dňom, kedy sa schádzali komunity prvých kresťanov, aby slávil pamiatku Pána v eucharistii, aby slávil „Večeru Pánovu“ (1 Kor 11, 20).

Euzébius Cézarejský o tom podáva takúto správu:

⁷Texty sú k dispozícii na konzultáciu v zbierke vedenej od RORDORF W., *Sabato e domenica, Op. cit.*, nn. 11ss, pp. 23ss.

⁸JUSTÍN, *Apologia I*, 67, 7, v RORDORF W., *Sabato e domenica, Op. cit.*, n. 80, pp. 139-141.

⁹Cfr. Eusebius z Cézarey, Atanázius z Alexandrie, Hieronym...

¹⁰Cfr. *Didaskalia*, 5, 20, v RORDORF, *Op. cit.*, n. 104, p. 171.

¹¹HIERONYM, *Omelia per la domenica di Pasqua*, v *Op. cit.*, n. 129.

„*My (veriaci) novej Zmluvy, sláviac našu Paschu, každý Deň Pána sa živíme telom a krvou nášho Spasiteľa majú takto účasť na krvi Baránka...*“¹²

Na začiatku 4. storočia kresťania z Abitínie (Afrika Proconsolare), ktorých počas prenasledovania Diokleciána prekvapili pri slávení nedeľnej Eucharistie a predviedli ako väzňov pred prokonzula mesta takto odpovedali na obvinenie z účasti na zakázanom zhromaždení: „*My nemôžeme žiť bez Večere Pánovej.*“¹³

Nedeľa, zatiaľ čo pripomína Paschu je aj dňom Cirkvi, ktorá ju prežíva počas eucharistického zhromaždenia. V nedeľnej celebrácii eucharistie, si Cirkev uvedomuje že je *Synaxis*: „*spoločenstvom zvolaným*“ k celebrácii, v ktorej prežíva že je založená a budovaná v jednote, ako Telo Kristovo:

„*Pretože ste Kristovými údmí, nevzd'ľajte sa od Cirkvi svojou neúčastou na zhromaždení... ale v nedeľný deň, odložiac bokom každú vec, ponáhľajte sa do Cirkvi. Ved' aké ospravedlnenie by mohol predložiť Bohu ten, kto sa v tento deň vyhýba spoločstvu a nepočúva slová spásy a neživí sa (božským pokrmom, ktorý trvá naveky)?*“¹⁴

Deň Pána je teda pamiatkou a prítomnosťou vzkrieseného Krista medzi svojimi, ktorých On zhromaždil vo svojom mene. Je to deň kresťanov (zmierených s Otcom), ktorí zhromaždení na slávnostnej oslave s radosťou vyznávajú historicko-spásno-sviatosťnú prítomnosť paschálneho tajomstva ich Pána.

„*ÔSMY DEŇ*“. Toto označenie nedeľe prvými kresťanmi je podložené v NZ a zrejme pochádza z rozprávání o zjavovaní sa Vzkrieseného Pána v Jn 20, 26: „*O osem dní...*“.

Povedať, že nedeľa je ôsmym dňom (týždňa) sa môže zdať byť paradoxné, pretože ôsmy deň — čiže ten ktorý nasleduje po siedmom — je zhodný s prvým dňom, vlastne je prvým dňom. Ak však pozeráme na toto označenie z pohľadu eschatológie, ôsmy deň vovádza do novej reality, zvestuje večnú blaženosť a definitívne spoločstvo s Bohom. Vychádzajúc z tohoto pohľadu Otcovia Východu i Západu rozličným spôsobom vypracovali teológiu „*ôsmeho dňa*“.

Prvú zmienku o nedeli ako o „*ôsmom dni*“ nachádzame okolo roku 135 v *Barnabášovom Liste*. Autor tohoto listu sa v kontexte protižidovskej polemiky vyjadruje takto:

„*Dávajte pozor na to čo chce povedať: Nepáčili sa mi soboty slávené doteraz, ale sobota, ktorú som ustanovil, v ktorej dajúc odpočinok stvoreniu, signalizujem počiatok ôsmeho dňa — t.j. počiatok nového sveta. Z tohto dôvodu oslavujeme s radosťou ôsmy deň, v ktorý Kristus vstal zmŕtvych a slávnostne vystúpil do neba.*“¹⁵

Z tohto pohľadu sobota zostane siedmym dňom, ktorý ukončuje Starú Zmluvu, zatiaľ čo deň zmŕtvychvstania J. Krista — nedeľa — je „*ôsmym dňom*“ — začiatkom nového veku.

Ďalší Otcovia¹⁶ obohatili symboliku nedele ako ôsmeho dňa poukázaním na ďalšie vzťahy: spomínajú v súvislosti s týmto dňom typológiu krstu a zmierenia, vychádzajúc z Kol 2, 11–13, alebo spomínajú nedeľu v súvislosti s Potopou, pred ktorou sa zachránilo osem ľudí: Noe, jeho žena, traja synovia a tri nevesty, vychádzajúc pritom z 1 Pt 3, 18–21, alebo z 2 Pt 2, 5. Slávenie krstu z tohoto pohľadu sa stalo predobrazom počiatku ôsmeho a definitívneho dňa spásy.

Všetky tieto aspekty nedele, ako ôsmeho dňa, nás upomínajú že žijeme v čase očakávania budúceho veku, v čase očakávania Krista, ktorý isto príde, že žijeme v čase očakávania nášho definitívneho vykúpenia. Ôsmy deň je aj dňom našej plnej účasti na paschálnom tajomstve Krista. Do tohto kontextu sa začleňuje aj veľkonočný dar Ducha Svätého v deň Turíc. Deň

¹²EUSEBIO DE CESAREA, *Sulla festa di Pasqua* 7, v RORDORF, *Op. cit.*, n. 114, p. 183.

¹³Cfr. RORDORF, *Op. cit.*, n. 109, p. 177.

¹⁴*Didaskalia* 2, 59, 2 - 3, v RORDORF, *Op. cit.*, n. 102, p. 169.

¹⁵Epistola di Barnaba 15, 8-9, v RORDORF, *Op. cit.*, n. 15., p. 29.

¹⁶Cfr. Justín, Origenes....

Turíc (Pentecosten) je dňom, ktorý nasleduje po poslednom zo siedmych týždňov — je to 50 deň po Pasche ($7 \times 7 = 49 + 1$). Nedeľa je aj spomienkou na eschatologický dar Ducha Svätého, ktorý pripravuje druhý Pánov príchod. Historicko-spásny význam nedele sa rozprestiera, podobne ako tajomstvo spásy, od Genézy až po Pentecosten — čiže od stvorenia sveta až po zoslanie Ducha Svätého, a po tomto zoslaní až po návrat Pána na konci vekov:

„Všetko to čo má súvislosť so spásou človeka, má svoj počiatok i završenie v Deň Pána.“¹⁷

1.1.4. Vývoj nedele počas 4. storočia.

— rok 313 — Konštantínov edikt — sloboda kresťanov

— 3. marec 321 [8 rokov po získaní slobody] — cisár Konštantín stanovil, že v „deň slnka“ sa zdržia práce sudcovia, obyvatelia miest, a všetci remeselníci s výnimkou sedliakov

— júl 321 — ďalší imperiálny zákon zakázal v nedeľu akýkoľvek súd hašterivého charakteru, ale povolil procesy, z ktorých vyplýval pokoj a radosť, ako napríklad oslobodenie otrokov

— rok 337 — nové zákony ohľadom nedele náboženského charakteru takajúce sa vykonávania kultu

— IV. stor. — niektoré miestne synody stabilizujú normy, z ktorých vyplýva povinnosť zúčastniť sa v nedeľu slávenia eucharistie, aj keď preukazujú stále v tejto otázke veľkú mieru tolerancie

— Koncil v španielskom meste Elvira (300–302 alebo 306–313) — prijal uznesenie, ktoré je prvým zásadnejším riešením otázky účasti na sv. omši v nedeľu (následne prijaté na viacerých miestnych synodách):

„Ak niekto žijúci v meste tri nedele za sebou nezúčastní sa na nedeľnej sv. omši, nech mu je na určitý čas zakázaná účasť na eucharistickom slávení, takým spôsobom, aby bolo zrejmé, že sa jedná o pokarhanie.“¹⁸

— začiatok IV. stor. — kultová dimenzia nedele sa stabilizuje a rozvíja sa modlitbové nedeľné ofícium. Koncom tohto storočia nachádzame v Jeruzaleme a v iných východných Cirkvách prax nedeľných modlitbových stretnutí celej kresťanskej komunity.

Jeruzalemskú modlitbovú prax poznáme vďaka rozprávaniu Egeria o jeho púti do Jeruzalema. Jednalo sa o ofícium zostavené zo žalmov a modlitieb. Modlitbové bdenie končilo čítaním evanjelia o zmŕtvychvstaní, ktoré čítal vždy samotný biskup, ktorý ohlasujúc zmŕtvychvstanie vystupoval ako svedok, ako „anjel pri prázdnom hrobe“. Bolo to ofícium ľudové, veľmi slávnostné, ktoré vyzdvihovalo nedeľu, ako týždňovú spomienku na tajomstvo Paschy.

Ako vidíme v tomto storočí sa uskutočnilo to, čo my nazývame „transformáciou nedele na kresťanskú sobotu.“ Sv. Efrém Sýrsky bol prvým, ktorý zdôrazňoval nedeľný odpočinok pred sobotným.

2. Ročná celebrácia Paschy.

Otázka: Poznali už za čias apoštolov ročné slávenie kresťanskej Paschy?

— Priame svedectvá o jej slávení sa v NZ nenachádzajú

— Sk 12, 3–4: Herodes dal chytiť Petra. „Boli práve dni Nekvasených chlebov.“ (udalosť sa odohrala práve počas Veľkonočných slávností. Ale tento text hovorí iba o Pasche Židov.)

¹⁷Cfr. AMBROSIASTER, Libro di questioni sull'Antico e sul Nuovo Testamento 95, 2, v RORDORF, Op. cit., n. 118, pp. 187-189.

¹⁸CONCILIO DI ELVIRA, can. 21, v RORDORF W., Sabato e domenica..., Op. cit., n. 110, p. 177.

— Sk 20, 6: (Lk): „My sme sa po dňoch Nekvasených chlebov odplavili z Filíp...“ (iba Židovská Pascha?)

Aj keď nemáme presnú správu o tom, že kresťanské slávenie Veľkej noci sa už v časoch apoštolov oddelilo od židovskej formy slávania, predsa je opodstatnené predpokladať, že tento proces nastal už v apoštolskej dobe:

1 Kor 5, 7–8: Pavol interpretuje smrť P. Ježiša ako smrť opravdivého Veľkonočného Baránka: „Veď bol obetovaný náš veľkonočný Baránok Kristus. Preto slávme sviatky nie v starom kvase...“.

1 Pt — má charakter veľkonočnej katechézy pre novopokrstených [katechéza o sviatosťiach sa konala až po prijatí krstu, krst sa nechal prežívať]

2. 1. Dátum slávania (celebrácie) Paschy.

Prvé svedectvá, ktoré výslovne spomínajú ročné slávenie Paschy pochádzajú z polovice 2. stor. z Malej Ázie. Miestne Cirkvi na tomto území slávil Paschu 14 Nisana — t. j. v deň, v ktorý mali Židia predpísané obetovať baránky. Títo kresťania sa volali „Quatrodecimani“.

QUATRODECIMANI — boli presvedčení, že Kristova smrť sa udiala presne v deň židovského *Pesach*.

— 14. Nisana sa postili a pôst končili slávením Eucharistie, ktorá sa konala na konci nočného bdenia medzi 14. a 15. Nisan-om.

— ostatné Cirkvi, riadené z Ríma slávil Paschu v nedeľu po 14. Nisan-e.

— polovica IV. stor. — EUSEBIUS Cézarejský vo svojej *Storia ecclesiastica* 5, 23–25, podáva správu o kontroverzii ohľadom dátumu slávania Paschy, ktorá sa uskutočnila na konci 2. stor. Pápež Viktor (193–203) hrozil Quatrodecimanom exkomunikáciou, ak sa nezjednotia v dátume slávania s celou Cirkvou. Biskup z Lyonu IRENEJ (pochádzajúci z Východu) upozornil pápeža, že asi pred 40 rokmi bol v Ríme sv. Polykarp zo Smyrny, aby prediskutoval s pápežom Anicetom tento problém. Polykarp vtedy dosiahol s pápežom dohodu, že bude rešpektovať rozdielnu tradíciu Východných Cirkví. [Väčšia časť dnešných vedcov priznáva väčší stupeň historickej priority sláveniu Paschy podľa zvyku Quatrodecimanov.

Problém nebol v tom či Pascha (kresťanov) pripomína smrť, alebo zmŕtvychvstanie P. Ježiša, ale problém spočíval v tom, či má byť slávená v deň kedy zomrel, alebo v deň, kedy vstal z mŕtvych. Prvá perspektíva zdôrazňuje kontinuitu kresťanskej Paschy, druhá alternatíva jej novosť. Tradícia správne odôvodňuje slávenie Paschy podľa Quatrodecimanov sv. Jánom. Zdá sa, že zvyk sláviť Paschu v nedeľu, ktorý sa odvoláva na sv. Petra a Pavla je viac zahmlený. Treba pripomenúť, že v príbehu III. stor. sa ustáľuje zvyk sláviť Paschu v nedeľu.

1. ekumenický koncil — Nicea — r. 325 — sa už nezaobrá problémom kontroverzie s quatrodecimanmi (viac menej prestal), ale sa zaoberá len princípmi, podľa ktorých sa má deň slávania vypočítať. (Niektoré Cirkvi používali totiž spôsob počítania, veľmi defektný.)

— Alexandria — astrológovia — patriarcha z Alexandrie oznamoval ostatným Cirkvám na Východe deň, kedy sa má sláviť Pascha v listoch, ktoré sa volali „Sviatočné listy“ (najslávnejšie pochádzajú od sv. Atanáza.)

2. 2. Štruktúra slávania Paschy.

II.–III. stor.

— v najstarších dokumentoch sa Pascha predstavuje ako deň prísneho pôstu¹⁹

— následne: nočné bdenie na modlitbách + čítanie Sv. Písma

— zakončenie: Eucharistické slávenie

¹⁹Cfr. JOUNEL P., *Le jeûne pascal* v „La Maison-Dieu“ n. 45 (1956), 87-92.

— nasledovalo 50 slávnostných dní Paschy

PENTECOSTEN — pre starovekých kresťanov nebol 1 deň, ale jednota 50 dní, so zvýrazneným 50. dňom. Napr. TERTULIÁN hovorí o týchto 50 dňoch ako o „jednom sviatočnom dni“²⁰, ktorý „požíva tú istú slávnosť a radosť“ ako deň Paschy.

NAJSTARŠIE SVEDECTVÁ O SLÁVENÍ PASCHY:

- List Apoštolov (Apoštolské listy?) (Apokryf, napísaný okolo r. 150)
- Homília o Pasche (Veľkonočná homília) Melitona zo Sardi (okolo r. 165)
- Homília o Svätej Pasche od Neznámeho autora quattrodecimana (koniec II. stor.)
- ďalšie svedectvá menšieho významu

LIST APOŠTOLOV

- odvoláva sa na udalosť zo Sk 12, 3–4 (Peter vo väzení)
- vo forme proroctva necháva hovoriť Krista: „*Po mojom návrate k Otcovi, slávejte pamiatku mojej smrti. V čase slávenia Paschy, jeden z vás pre moje meno bude uvrhnutý do väzenia a bude naplnený smútkom a úzkosťou (nepokojom?) pretože vy slávite Paschu, zatiaľ, čo on sa nachádza vo väzení, ďaleko od vás. Bude plakať, pretože nemôže sláviť Paschu s vami. Preto ja pošlem svoju moc v podobe anjela Gabriela a dvere žalára sa otvoria. On vyjde von a vráti sa k vám a spolu s vami prežije noc v bdení, zostanúc spolu s vami až do spevu kohúta...*“²¹

V tomto texte je Pascha predstavená ako spomienka na smrť P. Ježiša počas bdenia, ktoré končí slávením eucharistie.

VEĽKONOČNÁ HOMÍLIA MELITONA ZO SARDI

- uisťuje, že počas nočného bdenia malo veľmi dôležité postavenie čítanie state z knihy Exodus (Ex 12)
- o celebrácii na vigíliu nič nehovorí
- upozornenie na spásnu hodnotu Paschy
- vysvetľuje že spásne Božie dielo je v službe záchrany hriešneho ľudstva
- SZ-Židovský ľud, ktorému bol zverený predobraz Paschy kresťanov je potrestaný Bohom a starý symbolizmus je neužitočný
- skutočnú Paschu uskutočnil J. Kristus, Vít'az nad hriechom a smrťou

HOMÍLIA O SVÄTEJ PASCHE OD NEZNÁMEHO AUTORA QUATTRODECIMANA

- text zameraný na Ex 12
- jasne zaradená celebrácia eucharistie do slávenia Paschálneho mystéria
- podobný obsah ako Homília Melitona zo Sardy
- text začína Hymnom na Krista — Svetlo Života
 - 1. časť: židovská Pascha
 - 2. časť: kresťanská Pascha
 - oslava Krista–Paschy

DIDASKÁLIA

- Sýria, prvá polovica III. stor.
- viac detailný opis bdenia počas Paschy

²⁰TERTULIANO, *De baptismo* 19, 2 in CANTALAMESSA (Ed.), *La Pasqua nella Chiesa antica*, *Op. cit.*, n. 93, p. 145.

²¹*Epistola degli Apostoli* 15, v RORDORF W., *Op. cit.*, n. 14, p. 31.

— po predpísaní úplného pôstu na piatok a sobotu na znak smútku kvôli utrpeniu a smrti Pána, text pokračuje: „*Počas celej noci zostaňte bdeli a zhromaždení pospolu. Počas bdenia sa modlite a proste, čítajúc Prorokov, Evanjelium a Žalmy, so strachom a chvením a vo vytrvalej modlitbe až po tretiu nočnú hodinu...*“.²²

V prvej polovici III. stor. Tertulián v jednom texte, nie moc jasnom, diela *De Baptismo 19, 1* a Hypolit v komentári *In Daniele 1, 16*, predstavujú Paschu ako deň predurčený pre krst. Svedectvá o tejto praxi sa množia na začiatku IV. storočia.

2. 3. Od chápania Paschy–utrpenia (Pasqua–passio) ku chápaniu Paschy–prechodu (Pasqua–phas)

Koncept Paschy ako „utrpenia“ (Passio) je založený na ľudovej etymológii, ktorá dala do súvisu slovo *pascha* s gréckym slovom *paschein*, *pathos* a s latinským *pati*, *passio*. Takto to urobil Meliton zo Sardi, Neznámy quartodeciman a následne iní. V tomto chápaní je Pascha slávením nášho vykúpenia, pričom na prvom mieste sa zdôrazňuje víťazná smrť Krista, ktorá sa porovnáva s obetovaním veľkonočného baránka, ktoré praktizovali Židia. Centrálnym rítom tejto Paschy je eucharistia v ktorej sa ohlasuje smrť Pána až kým nepríde (1 Kor 11, 26).

Na začiatku III. storočia KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ a ORIGENES boli prvými kresťanskými autormi, ktorí hoci neprestali chápať Paschu ako pamiatku Ježišovej smrti, predsa zdôraznili, že:

SLOVO PASCHA NEPOCHÁDZA Z GR. *PASCHEIN* ALE Z HEBR. *PHAS* — T. J. PRECHOD (GR. *DIA-BASIS*)

— Klement Alexandrijský vyvodzuje z toho konsekvencie predovšetkým mravné: Pascha je „prechod od každého utrpenia a od každej zmyslovej veci“.

— Podobne Origenes špiritualizuje a univerzalizuje Paschu. Podľa neho Cirkev a každý veriaci celebruje Paschu (v krste a eucharistii) a stále takto „*prechádza od pozemských skutocností k životu s Bohom a ponáhľa sa smerom k večnému mestu*“.²³

— Hieronym hovorí o Pasche ako o prechode a hoci poukazuje na prechod v Ex, Pascha je na prvom mieste Paschou Pána.

— Augustín spája dve chápania Paschy: Pascha–passio a Pascha–phas (prechod): „...*tým že Pán prešiel zo smrti do života, otvoril cestu nám, ktorí veríme v jeho zmŕtvychvstanie, aby sme aj my prešli zo smrti do života*“.²⁴

2. 4. Podoba celebrácie Paschy na konci 4. storočia.

— proces historizácie slávenia Paschy začal v Jeruzaleme, nebol jednotný, rýchlejší na Východe ako na Západe.

2. stor. — Vigília Paschy predchádzaná 1 alebo viacerými dňami pôstu

— 50 dní slávených ako jeden deň (Tertulián)

3. stor. — od Vigílie sa prešlo k trom dňom (Piatok — smrť, Sobota — pochovanie, Nedeľa — vzkriesenie)

4. stor. — Svätý týždeň

— prípravný pôst sa predĺži na 40 dní (Quaresima) — sv. Atanáž (r. 334) *Sviatočný list*

— oktáva Paschy počas ktorej biskupi dokončujú mystagógiu neofitov

²²*Didaskalia 5, 19*, v RORDORF W., *Op. cit.*, n. 86, p. 135.

²³ORIGENE, *Contro Celso 8, 22* v RORDORF W., *Op. cit.*, n. 43, p. 75.

²⁴AGOSTINO, *Esposizioni sui Salmi 120, 6* v RORDORF W., *Op. cit.*, n. 130, pp. 199-201.

3. Liturgický rok v Rímskom Ríte (IV.–XVI. stor.)

— študujeme liturgický rok metódou historicko–geneticou
— z toho dôvodu hovoríme o jeho oporných bodoch v poradí v akom sa stabilizovali: Obdobie Paschy s jej prípravným časom (Quadragesima), Obdobie Vianoc (Epiphania) s ich prípravným časom Adventu a zakončíme Obdobím cez rok („per annum“).

— Rím

— I.–IV. stor. veľmi skromné informácie o slávení Paschy

— V.–VII. stor. — pramene bohaté na informácie:

— Homílie sv. Leva Veľkého

— Rímske Sakramenáre + Ordines + Lekcionáre

— v V.–VII. stor. je dokumentovaný prechod od starého spôsobu slávania Paschy (globálneho) (Veľkonočná Noc — Veľkonočné Trojdnie) k formácii Svätého Týždňa a Pentecosten

Pentecosten — 50 veľkonočných dní po Zmŕtvychvstaní nie je viac chápaný ako jedno slávenie (jeden deň), ale Pentecosten sa javí ako bodová celebrácia na 50-ty deň po Pasche

— nakoniec sa stabilizuje prípravný čas na Paschu, ktorý je jadrom dnešného Veľkého Pôstu (Quadragesima)

— VII. — prvá polovica VIII. stor. — prenikanie rímskej liturgie do prostredia gallofranského

— X. stor. — PRG (Rímsko-nem. pontifikála) + rímske lit. knihy obohatené gallofranskými prvkami, ktoré sa vrátili do Ríma — rozhodujúci vplyv na konečnú podobu liturgie:

— XII.–XIII. stor. — libri plenari Rímskej Kúrie

— XVI. stor. — Tridentská reforma

Nové prvky z tohto dlhého obdobia:

— Zelený štvrtok (štvrtok Sv. týždňa) — ktorý bol posledným dňom Quadragesimy tvorí teraz súčasť Veľkonočného Trojdnia

— anticipácia celebrácie Veľkonočnej Vigílie na Bielu Sobotu

V tomto zložení nie je Veľk. Trojdnie „utrpenie-smrť-zmŕtvychvstanie“ Krista, ale sa stáva Trojdním „smrť“, ktoré nasleduje „Trojdnie zmŕtvychvstania“ — ktoré obsahovalo nedeľu, pondelok a utorok Paschy.

SVÄTÉ TROJDNIE A SVÄTÝ TÝŽDEŇ.

— koniec IV. stor. — sv. Ambróz používa názov „Triduum sacrum“ na označenie dní, počas ktorých Kristus trpel, odpočíval v hrobe a vstal zmŕtvych.²⁵

— o niekoľko rokov — sv. Augustín používa označenie: „Sacratissimum triduum crucifixi, sepulti, suscitati“.²⁶

— Rím rok 416 — list pápeža Innocenta I. biskupovi Decenziovi v Gubbio: spomína: slávenie utrpenia na Veľký Piatok, Vzkriesenie v Nedeľu ako aj (nonché) pôst v piatok a sobotu.²⁷

²⁵AMBROGIO, *Epist.* 23, 12 - 13: PL 16, 1073 - 1074.

²⁶AGOSTINO, *Epist.* 55, 14, 24: PL 33, 215.

²⁷Cfr. INNOCENZO I, *Epist.* 25, 4, 7: PL 20, 555 - 556.

ŠTVRTOK VEĽKÉHO TÝŽDŇA

- pôvodne nemal vzťah a nebol zameraný na Veľký Týždeň
- IV. stor. Rím — zmierenie kajúcnikov v tento deň
- VII. stor. — zmierenie kajúcnikov bolo začlenené do rannej omše slávanej na (Zelený) štvrtok v titulárnych (farských) chrámoch Ríma
 - GeV — nn. 352–359, 360–363, 364–357
 - svedok druhej sv. omše slávanej v tento deň v titulárnych chrámoch večer, pričom hlavnou témou bolo dvojité „traditio“: Judášova zrada a ustanovenie (odovzdanie – „traditio“) eucharistie učeníkom (GeV 39–394, cfr. GrH, nn. 328–332)
 - v Lateráne (pápež) — celebroidal na poludnie sv. omšu na pamiatku Poslednej Večere, počas ktorej posvätil Krizmu a požehnal oleje (GeV, n. 375–390/GrH, nn. 333–337).
 - PGR — X. stor. — pozná iba „Krizmovú sv. omšu“ slávenú večer, ktorá bývala anticipovaná na terciu (ráno) [PGR XCIX, 222 a 252] a zahŕňala aj zmierenie penitentov pred Krizmovou Omšou [PGR XCIX, 224].
 - XIII. stor. — lit. knihy — a MR 1570 obsahujú iba formulár, ktorý zodpovedá sv. omši slávanej na pamiatku ustanovenia Sviatosti Oltárnej
 - Posvätenie Krizmy a požehnanie olejov sa konalo len v katedrálach a odtiaľ sa roznášali do farností — formulár tejto sv. omše obsahovali už iba *Pontifikále* [PR 1596]
 - XVI. — jediná sv. omša na Zelený štvrtok — slúžila sa anticipovane už ráno

USCHOVÁVANIE A UCTIEVANIE SVIATOSTI OLTÁRNEJ NA ZELENÝ ŠTVRTOK

- prvé správy tohto druhu pochádzajú z XII.–XIII. stor. (zavedenie sviatku „Tela Kristovho bolo v roku 1264)
 - miesto uschovávania bola zakrstia slávnostne vyzdobená
 - XVI. stor. — lit. knihy — predpisujú, aby sa Sviatosť Oltárna vystavila v chráme na mieste k tomu pripravenému a aby sa jej zanesenie tam konalo v podobe procesie
 - slávnostný ráz vystavenia eucharistických spôsobov uschovávaných v pixide (ktorá bola ľudovou zbožnosťou považovaná za Kristov hrob) bolo rozhodujúcim momentom, ktorý začlenil Zelený štvrtok k Veľkonočnému Trojdníu
 - umývanie nôh, ako prvok liturgie Zeleného Štvrtku prichádza do Ríma s PRG (XCIX, 287–294), podľa ktorého tento obrad mal svoje miesto po večerách.

VEĽKÝ PIATOK

- polovica VII. stor. Rím
- pápežská liturgia — správa v GrH (nn. 338–355) — lit., ktorá obsahovala slávnostné prosby „orationes sollemnes“, ktoré patrili k bohoslužbe slova liturgie Veľkého Piatku slávanej v Jeruzaleme
 - kňazská liturgia v titulárnych (farských) chrámoch Ríma — liturgia slova bola spojená s uctievaním Sv. Kríža a s euch. prijímaním ľudu (GeV, nn. 395–418)
 - prvá pol. VIII. stor. — rítus uctievania Sv. Kríža preberá aj pápežská liturgia, ale pápež a ľud neprijímajú eucharistiu (OR XXIII)
 - XIII. stor. — lit. knihy obsahujú predpis o prijímaní eucharistie len pontifexom. Takto sa ustálila prax, že na Zelený štvrtok prijímal len predsedajúci kňaz (biskup). Táto norma bola v platnosti až do reformy Pia XII. v roku 1956.

SVÄTÁ SOBOTA (BIELA SOBOTA)

- aliturgický deň, zasvätený modlitbe, pokániu a pôstu
- deň bez sv. prijímania
- Cirkev očakáva moment zmŕtvychvstania

VELKONOČNÁ VIGÍLIA

— kulminantný moment Veľkonočného Trojdnia a celého Svätého týždňa

— slávi: „totum paschale sacramentum“

— sv. Lev Veľký v jednej zo svojich homílií na Veľk. Vigíliu povedal: „Evanjelium nám dnes predstavilo celé tajomstvo Paschy“²⁸, čím nás upovedomil o tom, že stať z evanjelia v tento deň obsahovala tak správu o utrpení a smrti ako aj o zmŕtvychvstaní Pána

— r. 385, pápež Siricius - informuje, že Veľkonočná Vigília je Veľkou nocou krstu²⁹

— sv. Lev Veľký (440–461) — dosvedčuje, že tých, ktorí sa počas Veľkého Pôstu pripravovali na krst je veľký počet.³⁰

— VII. stor. — [— pre páp. liturgiu cfr. GrH 362–382/ — pre liturgiu Titulárnych chrámov cfr. GeV 425–462] bohatá Veľkonočná Vigília založená na troch základných prvkoch:

— slávenie Bohoslužby slova

— vysluhovanie sviatosti Krstu

— slávenie Eucharistie

[Veľkonočná Vigília titulárnych chrámov Ríma začínala zažatím a požehnaním veľkonočnej sviece — rítus, ktorý vstúpil do pápežskej liturgie iba neskôr]

— VI. stor. — Veľkonočná Vigília sa začína sláviť v sobotu večer. Táto tendencia s osilňuje v ďalších storočiach.

— Pius V. (MR 1570) — zákaz celebrowať sv. omšu po poludní — Vigília Paschy sa celebruje ráno

Nové prvky Veľkonočnej Vigílie:

— VIII. stor. — pápežská liturgia priberá „obrad svetla“ bez sprievodných slov

— PR XII (XXXII, 1–10) je prvým dokumentom, kde sa nachádzajú:

— formuláre požehnaní ohňa

— procesia so zvolaniami: „Svetlo Kristovo“

— požehnanie veľkonočnej sviece

— Exultet

Slávnostný obrad svetla sa začínal večer, zažatím sviec, potrebných pre celebráciu

NEDEĽA PASCHY.

— zvyk sláviť Nedeľu vzkriesenia sa neudomácnil v Ríme rýchlo

— sv. Lev Veľký — sa uspokojil kázaním počas Posvätnéj Noci

— VI. stor. — eucharistia, ktorá ukončuje Vigíliu (sobota) je Jánom Diakonom³¹ považovaná za patriacu k sobote

— GeV — po omšovom formulári „Orationes et praeces ad missam in nocte“ (nn. 453–462), nasleduje formulár pre druhú omšu nazvanú „Dominicum Paschae“ (nn. 465–467). Iste táto druhá omša bola súčasťou nedele.

ČÍTANIE PAŠÍÍ.

— kázne sv. Leva Veľkého „*De Passione Domini*“ — svedčia o čítaní Pašíí v nedeľu, stredu, piatok a sobotu pred Zmŕtvychvstaním

²⁸LEONE MAGNO, *Tractatus 72 (De Passione Domini)* 1: CCL 138, 441. (Podľa A. Chavasse, zodpovedajúceho za edíciu, táto kázeň bola povedaná na Veľký Piatok).

²⁹Cfr. SIRICIO, *Epist. 1, 2*: PL 13, 11 - 34 - 1135.

³⁰Cfr. LEONE MAGNO, *Tractatus 40, 2*: CCL 138, 225.

³¹Cfr. GIOVANNI DIACONO, *Epistula ad Senarium*, 12: PL 59, 405.

Nedeľa pred Paschou (Kvetná Nedeľa).

— GeV (nn. 329–333) — „*Dominica in palmas de passione Domini*“ — odkaz na „palmy“ však chýba vo všetkých starých rímskych Lekcionároch a Evanjeliároch VII. a VIII. stor. Pôvodný názov pravdepodobne nemal na mysli „palmy“ pretože rítus spojený s palmami prišiel do Ríma až na konci X. stor.

— PGR (XCIX, 162–206) — obsahuje procesiu s palmami „*Ordo de die palmarum*“

— rozhodujúci vplyv na ďalší vývoj tejto nedele (XIII. stor. a neskôr.)

— Liturgia Kvetnej Nedele („*Domenica delle palme*“) obsahuje kombináciu starej rímskej liturgie: čítanie Pašii s prvkom novým — pamiatka na vstup P. Ježiša do Jeruzalema (palmový sprievod)

50 VEĽKONOČNÝCH DNÍ.

Celebrácia 50 dní po Veľkej Noci, ako jednotné slávenie, je neskoršieho pôvodu ako Trojdnie a Svätý týždeň. Ale organizácia nediel po Veľkej Noci už v starých fontoch rímskej liturgie má charakter 50 dní do Pentekosten.

— niektoré spisy z konca IV. a začiatku V. stor. dosvedčujú, že slovo „Pentecoste“ viacej vyjadruje 50-ty deň ako jednotu 50 veľkonočných dní

— zostúpenie Ducha Svätého na Apoštolov je pre sv. Leva Veľkého prvotný obsah dňa Pentekosten. Ten istý pápež ako prvý dosvedčuje v Ríme slávenie Nanebovstúpenia Pána na 40-ty deň po zmŕtvychvstaní.³²

Anticipácia Veľkonočnej Vigílie už v sobotu, napomáhala formovaniu vlastnej a autonómnej liturgie v Nedeľu Paschy, ktorej texty zdôrazňovali udalosť zmŕtvychvstania ako čiastkový aspekt jedného tajomstva Veľkej noci. Vidíme to napríklad vo formulári „*In dominica sancta ad missam*“ GrH (nn. 383–391), ktorý potom prevzal MR 1570. Tento formulár je okrem toho jasne oddelený od sobotného slávenia. Skutočne deň Oktávy Paschy padá na sobotu pred prvou nedeľou, ktorá sa nazývala „*dominica post albas*“ (GrH 429–434). Týmto spôsobom Oktáva stráca svoj pôvodný význam a skraca Veľkonočný týždeň na tri dni slávenia: nedeľu, pondelok a utorok. Prvé stopy tohoto skrátenia nachádzame v VII./VIII. storočí v OR I, ktoré na tento týždeň obsahujú iba tri liturgie: v nedeľu, pondelok a utorok (OR I, 15–18).

VEČERNÁ LITURGIA — NEDELE ZMŔTVYCHVSTANIA.

VII. stor. — zavedenie Veľkonočných vešpier — silný krstný charakter

— GrH (389–391) — modlitby na vešpery

— OR XXVII (67–79) detailný opis

tri časti slávenia:

— Lateránska bazilika — začiatok

— procesia so zastavením v Baptistériu

— končí v Oratóriu Sv. Kríža, kde pápež Hyláriu v V. stor. uložil Konštantínovu relikviu Sv. Kríža

— zatiaľ čo v Ríme v priebehu XIII. storočia tieto vešpery už nenachádzame, v iných západných cirkvách sa ešte slávia.

OKTÁVA PASCHY A PENTEKOSTEN

— za čias sv. Leva Veľkého neexistovali

³²LEONE MAGNO, *Tractatus de Ascensione Domini*: CCL 138, 450 - 461.

— VI.–VII. stor. — sa nachádzajú formuláre oktávy v GeV — formulár na každý deň týždňa „totius albae“ (nn. 468–498) a na omšu nasledujúcej nedele „Octabas Paschae die dominico“ (nn. 499–503). Tento prvý týždeň odobral Veľkonočnému obdobiu charakter 50 slávnostných dní (ako jeden deň). Dokonca aj nedele, ktoré nasledujú sa nazývajú v GeV: druhá, tretia... „post clausum Paschae“.

GeV ďalej obsahuje:

- (624–636) — dva formuláre na vigíliu Pentecosten
- (646–651) — „Orationes ad vespers infra octabas Pentecosten“
- (676–682) — In dominica octavorum Pentecosten

Nedeľa Pentecosten so zavedením jej Oktávy sa stala autonómnou a stratila definitívne svoj charakter pôvodný: záver Veľkonočného obdobia.

V tom istom čase sa ale Nedeľa Pentecosten stáva akousi ozvenou slávnosti Paschy a vysluhujú sa cez ňu sviatosti Iniciácie.

VELKÝ PÔST (QUADRAGESIMA)

— pôvod nie je jasný. Vyvinul sa z prípravných pôstnych dní (piatku a soboty) na Paschu — okolo r. 384 — sv. HIERONYM „List Marcellovi“ — prvý dôkaz existencie Quadragesimi v Ríme, ktorej hlavnou črtou bol pôst

— sv. Lev Veľký — Pôstne (Quadragesimálne) Kázne — charakter asketico-mravný zameraný na pôst a praktizovanie čností

— Quadragesima — sa stane pre katechumenov vrcholným obdobím prípravy na krst

GeV — liturgia quadragesimale — preniknutá témami pre katechumenov (neskôr tento aspekt zoslabol, v dôsledku absencie pravého katechumenátu v Cirkvi)

— pôstny čas = penitenciálne obdobie pre tých ktorí sa museli podrobiť verejnému pokániu

— začiatok pôstu: VI. nedeľa pred Paschou + neskôr streda nazvaná už v GeV, n. 83: „Caput Quadragesimae“, pravdepodobne, aby sa dosiahol presný počet (40) pôstnych dní.

STREDA

— verejní kajúnci, si obliekli kajúce rúcho a posypali sa popolom, na znak pokánia boli vzdialený (vyčlenený) zo spoločenstva

— začiatok V. stor. — svedok: Innocent I. — Rím — kajúnci boli zmierení (znovupriatí) vo štvrtok (Zelený štvrtok) pred Veľkou Nocou.³³ Ten istý zvyk neskôr potvrdzuje aj GeV (nn. 349–363).

VI. — VII. stor. — čas Quadragesimy sa rozšíril o zavedenie nedele Settuagesima, Sesagesima a Quinquagesima [formuláre v GeV (69–72, 73–77, 84–88) sú neskoršou interpoláciou do tohto sakramentára]

— toto predĺženie nastalo pravdepodobne pre zvýraznenie kajúceho obdobia v čase kedy invázie Gótov a Longobardov ohrozovali Rím (následkom čoho bol čas vhodný k zosilneniu modlitby a pokániu)

VIII. stor. — pp. Gregor II. (715–731) — Štvrtok (Zelený štvrtok) bol obohatený eucharistickými formulármi na sv. omšu, čo dovtedy nebolo (zvýraznenie pamiatky Poslednej večere).

Je jasné že časom sa kresťanská komunita počas Pôstu rozčlenila na skupiny: katechumeni a verejní kajúnci, ktorí sa zvláštnym spôsobom pripravovali na Veľkonočné obdobie: počúvaním Božieho Slova, intenzívnou a predĺženou modlitbou, skutkami kajúcnosti — partikulárne pôstom. Príprava sa stávala v priebehu storočí čím ďalej tým viac organizovaná.

³³Cfr. INNOCENZO I, *Epist.* 25, 7, 10: PL 20, 559

- Koniec XI. stor. — zaniknutie „stavu“ verejného kajúcnika
 - v Ríme dokumentovaná prax udeľovať popol všetkým veriacim v Popolcovú stredu pred I. nedeľou Quardagesimy
 - 1091 — synoda v Benevente, predsedal pp. Urban II. — predpísal tento obrad (popolec) tak pre klerikov ako aj pre laikov počas kajúcej procesie
 - MR 1570 — si osvojil tento obrad a začlenil ho do sv. omše
 - Výraz „Feria IV Cinerum“ sa v MR nenachádza až do druhej polovice XV. stor.

3. 1. Slávenie Paschy po reforme II. Vatikánskeho Koncilu.

- od MR 1570 až po XX. stor. (po II. Vat. Koncil)
 - neuskutočnili sa žiadne zásadné zmeny ohľadom veľkonočného slávenia
 - najvýraznejšie novosti:
 - obnova (znovuzavedenie) Veľkonočnej Vigílie v roku 1951 (pp. Pius XII)³⁴, následne sa obrad dostal do Orda³⁵ celého Svätého týždňa „Ordo Hebdomadae Sanctae“ vydanom v roku 1956. Ordo bolo včlenené do edície MR 1962. Táto úprava bola prevzatá a vylepšená II. Vat. Koncilom, z toho dôvodu sa na tomto mieste budeme zaoberať iba liturgiou, upravenou týmto koncilom.
 - Kritériá ktoré upravujú dnešné slávenie Paschy sa nachádzajú v Normách Kongregácie pre bohoslužbu a disciplínu sviatostí „Normae generali, nn. 18–31“
 - vrcholom veľkonočného slávenia i celého liturgického roku je Veľkonočné trojdnie „utrpenia a zmŕtvychvstania Pána“
 - svojou povahou Veľkonočná Vigília je chápaná ako „matka všetkých vigílií“
 - Veľkonočné obdobie (50 dní) je slávené ako „jeden jediný deň radosti (sviatku)“, ako „jedna veľká nedeľa“
 - Prefácia zo Zoslania DS: „Lebo na ZAVRŠENIE veľkonočného tajomstva našej spásy zoslal si dnes Ducha Svätého na tých...“
 - Pôstny čas (Quadragesima) je prípravou na Paschu „pripomenutím si krstu a pokánia“
 - Svätý týždeň má za cieľ: „uctenie si Kristovho utrpenia, počnúc jeho slávnym vstupom do Jeruzalema“
 - reforma XX. stor. - predovšetkým II. Vat. koncilu znamená znovuzavedenie najcennejších prvkov starej rímskej tradície do slávenia a vedie k jednotnému pohľadu na veľkonočnú celebráciu.

3. 1. 1. VEĽKONOČNÉ TROJDNIE.

- Aktuálne liturgické knihy používajú moderný výraz „Sacrum Triduum Paschale“, na označenie periódy, ktorá začína večernou sv. omšou „in Cena Domini“ na Zelený štvrtok, má svoj oporný bod vo Veľkonočnej Vigílii a končí večerami v Nedeľu Zmŕtvychvstania (cfr. CR, *Normae generalis*, n. 19/MR 1970).
 - Veľkonočné Trojdnie slávi tajomstvo smrti a zmŕtvychvstania Krista v celistvosti a v následnosti udalostí
 - Hlavné momenty celebrácie Veľkonočného Trojdnia sú:

³⁴Táto reforma bola promulgovaná Dekrétom Kongregácie pre Ritus 9. 2. 1951 „ad experimentum“ na dobu jedného roku (AAS 43 [1951] 128-137) a v roku 1952 bola predĺžená na ďalšie tri roky (AAS 44 [1952] 48-63).

³⁵dekrét a inštrukcia Posv. Kongregácie pre ritus zo 16. 11. 1955 (AAS 47 [1955] 838-847).

<i>Proemio</i> (večer Zeleného Štvrtku):		
Večera	rituálna Pascha	sv. omša „in Cena Domini“
(skutočné a vlastné) <i>Veľkonočné trojdnie</i> (Piatok, Sobota, Nedeľa):		
Kríž Hrob Prázdny hrob	Obeta J. Krista Pochovanie (odpočinok) Zmŕtvychvstanie Krista	slávenie utrpenia modlitbové officium Veľkonočná Vigília

Zo schémy vidíme, že určitým spôsobom bolo znovuzavedené staroveké Trojdnie „Kristovej smrti, pochovania a zmŕtvychvstania“. Vskutku, večerná celebrácia Zeleného Štvrtku (nie celý deň) vstupuje ako „sviatostné“ predĺženie do počtu troch dní, ktoré zostávajú znovu piatok, sobota a nedeľa. Môžeme povedať, že zatiaľ, čo Trojdnie nám predstavuje realitu veľkonočného tajomstva v jej dimenzii historickej, večerné slávenie na Zelený Štvrtok toto slávenie včleňuje do dimenzie rituálnej, je „sviatostným“ prvkom jedného tajomstva Veľkej Noci.

Sv. omša „Večere Pána“ má slávnostný, zjednocujúci a komunitný charakter. V nej sa slávi ustanovenie Sviatosti Oltárnej, ktorá je v blízkom vzťahu ku krížu a zmŕtvychvstaniu. V Poslednej Večeri P. Ježiš slávi v podobe eucharistického rítu svoju obeť z perspektívy víťazstva. Podstatné prvky večerného slávenia eucharistie na Zelený Štvrtok sú:

- liturgia Slova (Ex 12, 1–8.11–14; 1 Kor 11, 23–26; Jn 13, 1–15)
- umývanie nôh (na výber podľa okolností)
- liturgia Eucharistie
- obnaženie oltára (urobené v tichu po celebrácii)
- vystavenie Sviatosti Oltárnej

Vzhľadom na reformu z roku 1956, novým najdôležitejším prvkom je prvé čítanie (Ex 12), ktoré nás informuje o predpisoch slávenia Veľkej Noci Židmi a Žalm vybraný zo Ž 115. Týmto spôsobom je zdôraznená Posledná Večera Pána, ako pamiatka Paschy. Kristus nám zanechal svoju Paschu (prechod) v podobe eucharistického rítu, ktorý nás vyzýva k láske a službe bližným (v tomto kontexte treba chápať obrad umývania nôh).

Vzhľadom na pestrosť prvkov, ktoré obsahuje toto slávenie (Zeleného Štvrtku) je potrebné zdôrazniť veriacim ich súvislosť a jednotu. V skutočnosti jedna rubrika v MR to celebrantovi predpisuje: „V homílii treba vysvetliť hlavné tajomstvá, ktoré sa pripomínajú v tejto omši: ustanovenie Sviatosti Oltárnej, ustanovenie kňazstva a Pánov príkaz lásky“. Treba si všimnúť, že služobné kňazstvo a láska (*caritas*) sú neodmysliteľné pri každom slávení eucharistie. Čo sa týka ustanovenia Sviatosti Oltárnej (poverenia sláviť), toto ustanovenie musí byť viditeľné zo zorného uhla starej rímskej tradície - ako odovzdanie (poverenie) „*traditio*“ učeníkov sláviť (celebrovať) jeho Paschu, lebo ich Pán ustanovil za kultových služobníkov jeho tela a krvi. (cfr. „*Hanc igitur...*“ MR 1970: „*tradidit discipulis suis*“.)

VEĽKÝ PIATOK.

Popoludňajšie slávenie na Veľký Piatok zamerané na úctu k utrpeniu Pána sa skladá z troch častí:

- liturgia Slova (Iz 52, 13–53, 12; Hebr 4, 14–16; 5, 7–9; Jn 18, 1–19, 42)
- adorácia Sv. Kríža
- sv. prijímanie

Reforma z roku 1956 znovuzaviedla prijímanie pre veriacich. V aktuálnej štruktúre slávenia Veľkého Piatku — ktorá predstavuje syntézu viacerých tradícií — jednotiacu myšlien-

ku: Utrpenie Krista ohlasované (Passione proclamata) (liturgia Slova), Utrpenie Krista vzývané (Passione invocata) (slávnostné Prosby), Utrpenie Krista uctievané (Passione venerata) (adorácia Sv. Kríža), Utrpenie Krista prijímané (Passione comunicata) (eucharistické prijímanie).

Problém ale nespočíva v harmónii, alebo štruktúre celebrácie ako takej, ako skôr v harmónii (súlade) tohoto slávenia v jeho celistvosti ku ostatným sláveniam Veľkonočného Trojdnia. Celé Trojdnie je totiž zamerané na eucharistickú celebráciu počas Veľkonočnej Vigílie.³⁶ Ak si uvedomíme, že počas Veľkého Piatku a Bielej Soboty sa „celebruje veľkonočný pôst“ (cfr. CR, *Normae generali*, n. 28), problematickosť prijímania na Veľký Piatok vystúpi ešte viac do popredia. Spomínali sme aká prax bola ohľadom sv. prijímania na Veľký Piatok počas storočí. Problém ale nie je historický (tým menej archeologický), ale teologický. Nie je zbytočné spomenúť si, že okrem prítomnosti eucharistickej, existujú aj iné formy reálnej prítomnosti Krista (cfr. SC, n. 7). Centrálnym prvkom Veľkého Piatku (a to nielen, čo sa týka celebrácie) je Kristov víťazný kríž.

Vzhľadom na reformu z roku 1956, novým dôležitým prvkom v liturgii Slova Veľkého Piatku je výber dvoch prvých čítaní:

- Iz 52, 13–53, 12 — obraz trpiaceho Krista
- Hebr 4, 14–16; 5, 7–9 — Kristus pôvodca večnej spásy všetkých, ktorí ho poslúchajú
- Passio: Jn — pre Jána smrť P. Ježiša nie je neúspech, ale víťazstvo

BIELA SOBOTA.

- je to deň Kristovho odpočívania v hrobe a nemá vlastnú liturgiu
- Cirkev odporúča pôst a bdenie pri Božom hrobe v očakávaní zmŕtvychvstania
- význam tohoto dňa je vyjadrený v textoch na LH
- ml. zvyk chodiť s „rapkáčmi“ — po večerách ľud prišiel do kostola s rapkáčmi, kde kňazi „búchali“ breviárom na oltár — bol to prejav protestu proti Židom.

VEĽKONOČNÁ VIGÍLIA.

— „Cirkev očakáva v bdení zmŕtvychvstanie a túto udalosť celebruje v sviatostiach“ (CR, *Normae generali*, n. 21).

— v MR 1970 Vigília a sv. omša, ktorá má vzťah k nedeli vzkriesenia sú uvedené pod názvom: „Domenica di Pasqua in Resurrectione Domini“

— základná štruktúra vigiliárnej celebrácie je zhodná s MR 1570, alebo s úpravou z roku 1951

— štyri základné časti:

- *lucernarium*, alebo „Obrad svetla“
- Liturgia Slova (Gn 1, 1–2, 2; Gn 22, 1–18; Ex 14, 15–15, 1; Iz 54, 5–14; Iz 55, 1–11; Bar 3, 9–15.31–4, 4; Ez 36, 16–28; Rim 6, 3–11; [A]: Mt 28, 1–10; [B]: Mk 16, 1–8; [C]: Lk 24, 1–12)

— celebrácia krstu (ak sa nevysluhuje krst, požehná sa voda a obnovia sa krstné služby)

— slávenie Eucharistie

³⁶Obežník Kongregácie pre Bohoslužbu a disciplínu sviatostí: *De festis paschalibus praeparandis et celebrandis* (O príprave a slávení veľkonočných sviatkov) (nn. 91-92) zo 16. 1. 1988, hovorí o prijímaní počas Veľkonočnej Vigílie ako o „momente plnej účasti na slávenom tajomstve“, a chce, aby sa táto plná účasť vyjadřila aj eucharistickým znakom - t.j. účasťou pod obidvoma spôsobmi.

Za pomoci „sviatostných“ znakov svetla, vody, chleba a vína vysvetlených a Božím Slovom obdarených účinnosťou sa sprítomní Pánova Pascha, aby sa tak stala našou Paschou, ktorú vyjadríme životom.

— základný (hlavný) symbolizmus Veľkonočnej Vigílie je aby bola „osvetlenou nocou“ namiesto „noci premoženej dňom“, aby sa tak pomocou rituálnych znakov ukázalo že život milosti prúdi zo smrti Krista. Z tohoto dôvodu je Veľkonočná Vigília svojou povahou nočnou vigíliou

— očakávanie, charakteristika bdenia, je zamerané na posledný príchod Pána, ako výslovne pripomína rubrika MR na začiatku celebrácie

— Liturgia Slova nás pozýva spoluprežiť všetky etapy histórie spásy, ktorá vrcholí v Pasche Krista

— Pascha J. Krista sa stáva aj Paschou Cirkvi, ako oznamuje Rim 6, 3–11 (mocou krstu participujeme na smrti a zmŕtvychvstaní Krista)

— Pascha je aj výzvou (pozvaním) aby sme efektívne žili svoju vlastnú krstnú voľbu.

NEDELA VZKRIESENIA.

— slávi veľkonočnú udalosť ako „Deň Krista Pána“

— biblické čítania obsahujú veľkonočnú kerygmu a výzvu žiť novým životom v Kristovi

— ako hovorí aktuálny text kolekty, celebrowať Paschu znamená „byť obnovený v Tvojom Duchu, pre znovuzrodenie vo svetle zmŕtvychvstalého Pána“ [slov. text MR: „obnov nás Duchom Svätým, aby sme povstali k novému životu.“]

— celý veľkonočný čas je časom Ducha Svätého: Kolekta z Veľkonočnej Nedele: odkaz na Ducha Svätého (v MR 1570 tento odkaz na DS nie je)

— tam kde je zvyk sláviť v tento deň „Krstné vešpery“ tento zvyk sa má zachovať [Obežník *De festis paschalibus praeparandis et celebrandis* (O príprave a slávení veľkonočných sviatkov) (nr. 98) požaduje prípadné obnovenie týchto vešpier]

Nedele vo Veľkonočnom období = tématická jednota čítaní (v nedeliach „cez rok“ táto jednota nie je)

— nedele „cez rok“: jednota: SZ + Ev

— NZ-čítanie sleduje iný systém

[Veľký pôst: od Popolcovej stredy — po Zelený Štvrtok, po omšu Poslednej večere (tá do Quadragesimy už nepatrí)].

3. 2. Obdobie Paschy.

Vďaka obnoveniu jednoty Veľkonočného obdobia (50 veľkonočných dní), nedele sa nazývajú „Veľkonočné nedele“ (nie nedele „po Veľkej noci“), a Oktáva pre Pentecoste bola zrušená. Súčasný MR 1970 zrušil aj názov „Tempus Ascensionis“, ktorý sa nachádzal ešte v MR 1962 na začiatku rovnomenného sviatku. „Nanebovstúpenie Pána“ sa slávi na 40-ty deň, ale s možnosťou presunúť toto slávenie na nasledujúcu nedeľu. Veľkonočná svieca sa nezhasína po Evanjeliu v deň Nanebovstúpenia, ale po Kompletóriu v deň Pentecoste — na záver Veľkonočného obdobia. Kolekta sv. omše „Na Vigíliu nedele Pentecoste“ (Zoslanie Ducha Svätého) potvrdzuje, že slávenie Paschy jeden celok 50-tich dní: „...v posvätnom okruhu päťdesiatich dní sa podľa tvojej vôle dovŕšilo veľkonočné tajomstvo...“ a prefácia zo dňa Pentecoste výslovne pripomína, že v tento deň „sa završuje veľkonočné tajomstvo našej spásy“. Oktáva Paschy bola zachovaná kvôli jej historickej spätosti s „mystagogickým“ týždňom, alebo s týždňom „iniciácie neofytov (novopokrstených) na Veľkonočnú Vigíliu“. Týchto osem dní sa zjednotených s nedeľou Vzkriesenia a slávených ako „Solemnitas“ Pána (CR, *Normae*

generali, n. 24). Euchologické texty počas celého veľkonočného obdobia zdôrazňujú, že toto obdobie je aj obdobím Ducha Svätého, aby sa nezabudlo, že tajomstvo Krista je aj tajomstvom Ducha Svätého. Jednoducho povedané „Mystérium Paschy“ sa slávi ako jedno tajomstvo (smrti, zmŕtvychvstania, nanebovstúpenia a zoslania Ducha Svätého). [Aj keď farba liturgického rúcha nie je to podstatné na slávení, viac by napomohlo uviesť si jednotu tohto obdobia, keby liturgická farba v nedeľu Pentecoste, ktorá ukončuje veľkonočné obdobie nebola červená, ale tá istá ako po ostatné (50) dni slávenia Veľkonočného tajomstva — t.j. biela.]

3. 3. Obdobie Quadragesimy.

Druhá forma požehnanie (popola) na Popolcovú stredú MR 1970 pripomína, že v pôstnom období sa chceme snažiť „začať nový život a stále viac s podobať Tvojmu vzkriesenému Synovi“. Quadragesima je teda obdobím prípravy na Paschu, čo potvrdzujú rozličné dokumenty (cfr. CR, *Morem generali*, n. 27/SC, n. 109).

Quadragesima sa začína Popolcovou stredou a trvá až po „Omšu na pamiatku Pánovej večere“ na Zelený Štvrtok, ktorá už do nej nepatrí. (cfr. CR, *Normae generali*, n. 28). Týmto spôsobom je Quadragesima jasne oddelená od Veľkonočného Trojdnia. (Nedele: Septuagesima, Sexagesima, a Quinquagesima boli zrušené).

Obiad požehnanie a značenie popolom, ktorým začína obdobie prípravy na Paschu bolo zjednodušené a včlenené na koniec liturgie Slova (po homílii). (Ešte v MR 1962 sa tento obrad konal na začiatku sv. omše). Obrad udeľovania popola obsahuje novú formulu (zostavenú z Mk 1, 15 — pozvanie k obráteniu) „Kajajte sa a verte Evanjeliu“, ale môže sa použiť aj stará formula (z Gn 3, 19) „Pamätaj, že si prach a na prach sa obrátiš“. Obrad udeľovania popola sa môže konať aj mimo sv. omše, v rámci bohoslužby Slova.

Okrem euchologických textov, vzhľadom na MR 1570 máme významné obohatenie hlavne v sérii biblických textov. Trochu sa zastavíme nad nedeľnými formulármi, zvlášť nad čítaním z Evanjelia, pretože liturgická celebrácia aj vzhľadom na tematiku tohto obdobia kladie hlavný dôraz na nedeľu. V troch cykloch (A, B, C) prvé dve nedele predkladajú klasické epizódy pokúšania P. Ježiša na púšti a premenenia na hore, podľa rozprávania Mt, Mk alebo Lk. V ďalšie tri nedele, ktoré predchádzajú Kvetnú nedeľu „De Passione Domini“, čítania nám predkladajú tri navzájom sa dopĺňujúce motívy, ktoré nás majú pripraviť na Paschu:

a) Motív SVIATOSTNÝ, alebo KRSTNÝ: cyklus A nás vovádza do reality tajomstva našej kresťanskej iniciácie. Tri nedele predkladajú evanjeliové state zo sv. Jána, ktoré boli odpradáva spojené s krstnými skrutíniami (prípravnými skúškami na krst) a exorcizmami (v MR 1570 boli čítané vo všedné dni): Samaritánka (Jn 4, 5–42), uzdravenie slepeho od narodenia (Jn 9, 1–41), vzkriesenie Lazára (Jn 11, 1–45). V týchto čítaniach zaznieva osobné zjavenie Ježiša človeku („živá voda“, „svetlo sveta“, „vzkriesenie a život“) ako predobraz krstnej reality. Cyklus A môže byť braný každý rok podľa pastoračnej potreby komunity (katechumeni). Omšové formuláre obsahujú vlastnú prefáciu, ktorá zahŕňa tematiku evanjelia dňa.

b) Motív KRISTOCENTRICKO–PASCHÁLNY: cyklus B obracia našu pozornosť na Paschu P. Ježiša. Tri nedele predkladajú state z Jána, v ktorých môžeme v „predstihu“ kontemponovať veľkonočné tajomstvo: Ježiš je pravým chrámom ktorý bude zničený (smrť), ale On ho znovuvybuduje svojim zmŕtvychvstaním (Jn 2, 13–25), Kristus svojim bolestným a potupným pozdvyhnutím na kríž je splnením typológie o hadovi, ktorého Mojžiš vyzdvihol na púšti (Jn 3, 14–21), Ježiš je tým pšeničným zrnkom, ktoré padne do zeme, aby umierajúc dalo život (Jn 12, 20–33).

c) Motív PENITENCIÁLNY: cyklus C je zostavený vo forme katechézy pre kajúcnikov, je pozvaním k obráteniu. Počas troch nediel, ktoré nás zaujímajú, sú čítané state z Lukáša, v ktorých je zvýraznené Božie milosrdenstvo: podobenstvo o neplodnom figovníku (Lk 13, 1–

9), podobenstvo o márnotratom synovi (Lk 15, 1–3.11–32), epizóda o odpustení cudzoložnici (Jn 8, 1–11). (Niektorí vedci sú presvedčení, že toto tretie evanjelium je súčasťou Lukášovho podania.)

V týchto motívoch, krst a pokánie vystupujú do popredia ako 2 hlavné prostriedky zmierenia s Bohom na ktoré je zameraný pôstny čas. Kolekta z 1. pôstnej nedele hovorí o pôstom slávení ako o „sviatostnom znaku nášho obrátenia“ (text prevzatý z GeV 104 — používa výraz „sacramentum“ quadragesimae). Férie 5 týždňov Quadragesimy zachovávajú si svoju nezávislosť, predsa dopĺňajú niektoré témy nedelí.

Veľký týždeň začína Kvetnou Nedeľou, ktorá pripomína vstup P. Ježiša do Jeruzalema v podobe obradu požehnanja ratolestí (paliem, ...) a ohlasuje Passio Pána počas omše. MR 1970 preberá v podstate *Ordo* z 1956 roku. Texty Liturgie Hodín často odkazujú na Utrpenie a Zmŕtvychvstanie.

Krizmová sv. omša vo štvrtok ráno uzaviera Quadragesimu. Je to celebrácia, ktorá má svoju zvláštnu hodnotu. Pavol VI. z nej urobil sviatok „služobného kňazstva“ v ktorom kňazi obnovujú za prítomnosti svojho biskupa záväzky prijaté pri ordinácii.

4. Obdobie Zjavenia Pána.

Popri procese rozvoja ročného slávenia Paschy sa počas IV. storočia vyvinuli iné sviatky, ktoré sledujú solárny kalendár a preto majú v kalendári presne stanovený dátum. Tieto slávenia boli zavedené na začiatku ako slávenia samostatné (jednoduché sviatky), nezávislé na sebe a bez vzťahu k Pasche. V Západných liturgiách sa pospájali neskôr a vytvorili „Obdobie Vianoc“ (Epifánia), ktoré predchádza Obdobie Adventu. Tieto dve obdobia spolu predstavujú dnes druhý pól liturgického roku. V súčasnom zložení liturgického roku, obdobie Vianoc začína prvými večerami Narodenia a končí nedeľou po Epifánii (Zjavení) [cfr. CR, Normae generalis, nn. 33–38]. Nemáme teda viac zvláštne Obdobie pre Epifániu, ako to ešte nachádzame v MR 1962, kde sviatok 6. Januára má názov „Tempus Epiphaniae“. Na podklade indikácií liturgickej reformy II. Vatikánskeho koncilu sme zahrnuli pod názov „Zjavenie Pána“ obdobie Adventu–Vianoc (Epifánie), (cfr. CR, Normae generalis, n. 32).

Na tomto mieste sa budeme zaoberať iba sviatkami Zjavenia Pána podľa liturgie rímskej (západnej). Budeme sa zaoberať ich pôvodom, vývojom a charakteristikami slávenia.

4. 1. Pôvod Vianoc.

Najstarší dokument, ktorý spomína slávenie Narodenia Pána 25. december je rímskeho pôvodu. Týmto dokumentom je „Chronograf“ z roku 354. Je to prepychový kalendár, ktorý obsahuje informácie početné informácie z civilného života a dva listy s pohrebnými údajmi: jeden o rímskych biskupoch a druhý o mučeníkoch, obidve skupiny aj s udaním pohrebiska v Ríme kde boli pochovaní. Obidva zoznamy sú zostavené v podobe kalendára a nie podľa historickej následnosti pohrebu. Prvým zápisom v časti „Depositio Martyrum“ je 25. december: „VIII. KAL. IAN. NATUS CHRISTUS IN BETLEEM IUDEAE“. V časti „Depositio Episcoporum“ prvá správa je dátum 27. december, deň pochovania pp. Dioniza. Podľa spôsobu zapísania úmrtí ďalších pápežov, mučeníkov, možno stanoviť, že najstaršia časť kalendára pochádza z roku 336. V tomto roku v Ríme sviatok Narodenia Pána 25. decembra udával aj začiatok liturgického roku.

Ako to, že 25. december bol vybraný pre slávenie Narodenia? Za týmto účelom boli formulované rôzne hypotézy. Jednou z nich je, že dátum slávenia bol zvolený, aby sa oslávili skutočné „narodeniny“. Aj keď presný dátum narodenia P. Ježiša nie je známy, 25. december zodpovedá starej tradícii, podľa ktorej *P. Ježiš mal byť počatý a umrieť v ten istý deň a me-*

siac — t. j. 25. marca. Treba ale vziať do úvahy, že táto tradícia nebola rozhodujúcou pri vzniku sviatku, ale iba napomohla k jeho vysvetleniu. V starokresťanskej Cirkvi pokusy o datáciu narodenia Krista sú veľmi diferentné a nie jednotné.

Druhou hypotézou, inšpirovanou apologetikou a históriou náboženstiev je, že Cirkev dátumom tohto sviatku reagovala na pohanský sviatok „Natalis (Solis) Invicti“, ktorý bol zavedený cisárom Aurelianom v r. 275 na deň zimného slnovratu. Cirkev predstavuje v tento deň narodenie Krista, pravého „Slnka Spravodlivosti“ (cfr. Mk 3, 20, Lk 1, 78). Treba podotknúť, že takéto zavedenie sviatku by bolo v zhode s Konštantínovými úpravami ohľadom nedele z roku 321, podľa ktorých Deň Pána, alebo Deň Slnka sa stal aj dňom civilného odpočinku. V prospech tejto hypotézy sa cituje aj kresťanská mozaika z polovice III. stor. na „Mausoleu Giulia“ na Vatikánskom cintoríne, ktorá zobrazuje Krista ako Héliu na jeho víťaznom voze. Ch. Mohrmann³⁷ podoprel túto mienku filologickými argumentami, upozorniac na to, že latinský termín „natalis“ prevzatý kresťanmi mal význam narodenín — „narodenia sa pre nebo“ a teda označoval deň smrti (mučeníka). Iba neustály kontakt s bežným jazykom mohol zmeniť tento pôvodný kresťanský význam slova „natalis“ — deň smrti na „natalis“ — deň narodenia.

Tretia hypotéza viac vysvetľuje rýchlosť s ktorou sa sviatok, ktorý má počiatok v Ríme rozšíril po celom kresťanskom svete, než aby objasnila pôvod tohto sviatku. Boj proti arianizmu zdôrazňoval osobu Boho-človeka. Sviatok Narodenia Pána napomáhal liturgickému vyjadreniu viery Nicejského koncilu (325), ktorý odsúdil arianizmus. O niečo neskôr, z polovice 5 storočia máme svedectvo svedka najkvalifikovanejšieho ohľadom slávenia tohto sviatku — pp. sv. Leva Veľkého, ktorý je nielen autorom 10 vianočných kázní, ale aj autorom liturgických textov pre tento sviatok, ktoré sa nachádzajú vo Ver.

4. 2. Vývoj slávenia Vianoc až podnes.

Na začiatku 5. storočia sv. Augustín potvrdzuje, že tento sviatok je iba „memoria“ — pamiatka na narodenie. Naopak Pascha pre neho bola klasifikovaná ako „sacramentum“ — t. j. celebrácia, ktorá hoci slávi minulosť „predkladá ju nášmu vedomiu (v znaku) spôsobom posvätné reality, ktorý máme prijať sväto“.³⁸ Zameraný na jediné „mystérium Paschy“ v ktorom sa aktualizuje náš prechod zo smrti do života, Augustín nechce pripustiť, žeby tajomstvo Vianoc obsahovalo konštitučné prvky pre „sacramentum“. Problém sa podarilo vyriešiť sv. Levovi Veľkému, ktorý aj Vianoce považuje za „sacramentum“, ale nie nezávislé od Paschy — ako sacramentum, ktorým začína tajomstvo našej spásy (Paschy).³⁹ V ročnom slávení tajomstva spásy, ktoré má svoju plnosť a vrchol v Pasche, slávenie Vianoc má zvýrazniť aspekt nového zrodzenia sa, ktoré vykúpenie obsahuje.

Najstaršie formuláre celebrácie Narodenia sa nachádzajú vo Ver na konci zbierky (nn. 1239–1272). Je to spolu sedem omšových formulárov, jeden lebo dva na Vigíliu a ostatné na sviatok. V textoch sa odzrkadľuje učenie sv. Leva Veľkého (jedného z možných autorov). ... Niektoré z týchto formulárov tvoria súčasť MR 1970. Prax slúžiť tri sv. omše na Vianoce je doložená najprv GrH (nn. 36–40, 41–48, 49–53), kde sa nachádzajú umiestnené na troch pápežských štáciách: S. Maria Maggiore (o polnoci), S. Anastazia (na svitani) a S. Pietro (cez deň). Podobne aj GeV obsahuje (preberá) tri omše, ktoré ale nie sú rozmiestnené podľa štácií. MR 1970 chráni pre každého kňaza možnosť celebrowať v tento deň tri sv. omše, ale nie jednu za druhou, lež oddelene podľa zodpovedajúceho času.

GeV poskytuje vlastný formulár na deň oktávy: „In octabas Domini“ (nn. 48–53). V GrH (nn. 82–84) štácia na deň oktávy je „ad S. Mariam ad Martyres“ (Pantheon) a kolekta sv. om-

³⁷Cfr. MOHRMANN Ch., *Epiphania* in *Études...*, Op. cit., 267.

³⁸AGOSTINO, *Epist.* 55, 1: PL 33, 205.

³⁹Cfr. LEONE MAGNO, *Tractatus* 28 (De Natale Domini) 1: CCL 138, 139.

še má mariánsky obsah. Tu by sme mali liturgickú stopu slávenia prvého mariánskeho sviatku v rímskej liturgii — 1. Januára, alebo „Natale sanctae Mariae“, ktorá sa rýchlo stratilo so zavedením ďalších mariánskych sviatkov.⁴⁰ V každom prípade mariánska stopa v liturgii Nového roku (1. Jan.) začína prevládať až v stredoveku. V MR 1570 názov sviatku je: „In Circumcisione Domini et octava Nativitatis“. Reforma II. Vat. koncilu obnovila mariánsky charakter tohoto dňa a pomenovala liturgické slávenie v MR 1970: „In octava Nativitatis Domini, Sollemnitas Sanctae Dei Genetricis Mariae“. Kongregácia pre rítus (Normae generali, n. 35) pripomína, že v tento deň sa spoluslávi aj spomienka na Najsv. Meno Ježiš.

Medzi slávením Vianoc a ich Oktávou nachádzame sériu sviatkov svätých tak úzko spätých s Vianočnými sviatkami, že s nimi tvoria takmer spoločné telo. Už Ver hned' po omšiach narodenia, prezentuje dva formuláre: „In Natale Sancti Iohannis Evangeliste“ (nn. 1273–1283) a ďalšie dva „In Natale Innocentum“ (nn. 1284–1293). Würzburgský Lekcionár udáva slávenie sviatkov: sv. Štefana, sv. Jána Evanjelistu, sv. Neviniatok a sv. Silvestra. Podobne aj GrH (nn. 62–66, 67–74, 75–78, 79–81). V GeV chýba sviatok sv. Silvestra. [Stredovek považoval týchto svätých za čestný sprievod Krista–dieťaťa a volal ich „Comites Christi“.] Neskoršie knihy obsahujú formulár aj na nedeľu po Vianociach. MR 1570 obsahoval nasledujúce celebrácie: sv. Štefan, sv. Ján Evanjelista, Sv. Neviniatok, nedeľu „infra octavam“, sv. Tomáš z Canterbury, VI. deň „infra octavam“, sv. Silvestra. MR 1970 obsahuje tie isté sviatky svätých, ale tieto sú včlenené do „Proprium De Sanctis“, nedeľa „infra octavam“ je nazvaná „Sviatok Najsv. Rodiny“, a naviac feriálne dni 29, 30 a 31 decembra majú vlastný formulár na sv. omšu. Lekcionár na Vianoce a vianočnú oktávu predkladá väčšiu pestrosť čítaní ako v minulosti. Z euchologických a biblických textov sa dá vidieť, že Vianoce sú celebrované v zhode s najstaršou rímskou tradíciou, ktorá obsahuje stopy reformy sv. Leva Veľkého, ktorý videl vo Vianociach sviatok „vykúpenia“ — fakt ktorý môžeme pozorovať už na kolekte z omše na vigíliu (text sa nachádza v GrH 33, MR 1570 a v terajšom MR 1970):

„Najláskavejší Otče, z tvojej dobroty každý rok radostne očakávame sviatky našej spásy; daj nám s čistým srdcom privítať tvojho Syna, keď nás prichádza vykúpiť, aby sme bez obáv hľadeli na neho, keď nás raz príde súdiť.“

4. 3. Pôvod Epifánie.

Sviatok Epifánie Pána, ako už vyplýva z názvu („Epipháneia“ = zjavenie, manifestácia) je východného pôvodu. Jeho najstaršie korene vedú do Alexandrie v Egypte, kde už v II. stor. bol tento sviatok slávený gnostickými sektami ako spomienka na Ježišov krst, ktorý podľa nich bol pravým dátumom narodenia Božieho Syna.⁴¹ Nie je jasné, kedy a ako sa tento gnostický sviatok Ježišovho krstu stal sviatkom Zjavenia Pána Cirkvi v Egypte. Vieme, že na konci IV. stor. „Epifánia“ bola slávená 6. januára v rozličných miestnych Cirkvách východných i Západných s veľkou rôznorodosťou obsahu: Krst P. Ježiša, narodenie, adorácia Troch kráľov, Zázrak v Káne, Po zavedení sviatku narodenia aj na Východ, Epifánia v týchto cirkvách slávila predovšetkým krst Krista. Prvá istá zmienka o tomto sviatku v Ríme pochádza z polovice 5. stor. od sv. Leva Veľkého. Predmetom slávenia podľa jeho homílií bola v tento deň poklona Troch mudrcov, téma, ktorá prevláda vo väčšine západných cirkví.

Zdá sa, že dôvod zavedenia sviatku Epifánie na Východe nie je veľmi odlišný od toho dôvodu, ktorý sa pričínal o zavedenie sviatku Vianoc (Narodenia) na Západe. Pohania v Egypte slávili sviatok svetla na počesť narodenia boha–slnka Aion z panny Kore. Tento sviatok sa slávil vo vrcholnom momente zimného slnovratu, asi dva týždne po 25. decembri, a to v noci

⁴⁰Cfr. BOTTE B., *La première fête mariale de la liturgie romaine* in *Ephemerides Liturgicae* 47 (1933), 425–430.

⁴¹Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* 1, 21: PG 8, 887.

z 5. na 6. januára. Počas tohto slávenia bola vzatá a uchovávaná voda z Nílu. Asi z toho dôvodu predmet slávenia tohto sviatku u kresťanov na Východe bol viac Krst Pána ako jeho narodenie.

4. 4. Vývoj slávenia Epifánie až podnes.

Najstaršie formuláre sv. omše nachádzame v GeV (nn. 61–68), kde sviatok je nazývaný „Theophania“. Následne v GrH (nn. 87–91) máme formulár s názvom „Epiphania ad sanctum Petrum“. Medzi najmladšími formulármi GeV sa nachádza aj omša na Vigíliu (nn. 57–60). Formulár na Oktávu tohto sviatku sa nachádza iba v Gelaziánoch VIII. stor. Liturgické knihy Rímskej kúrie XIII. stor. a neskoršie, MR 1570 prijímajú všetky štádiá vývoja sviatku a osvojujú si formulár z GrH. *Codex Rubricarum* z roku 1960 definitívne zrušil pre tento sviatok vigíliu a oktávu. MR 1970 obsahuje formulár omše na deň Zjavenia, ktorý obsahoval už MR 1570.

Adrien Nocent predkladá prehľad biblických čítaní na deň Epifánie a konštatuje tradíciu pomerne stabilnú pri výbere perikop. Podľa starých Antifonárov všetky spevy v tento deň sú zostavené podľa Ž 71 [72], ktorý je aj dnes použitý, ako responzoriálny žalm. Môžeme teda konštatovať, že tak texty euchologické, ako aj biblické pre tento sviatok zostali v rímskej liturgii prakticky nezmenené. Toto nám umožňuje zamyslieť sa nad obsahom sviatku.

Mudrci, ktorí sa ponáhľajú pokloniť sa Pánovi (Mt 2, 1–12) sú považovaní za „prvotiny ľudstva“ ktorým sa Pán zjavuje ako Pán všetkých národov sveta. Na pozadí tohto obrazu, embolizmus prefácie v MR 1970, ktorý sa nachádza v celej tradícii (od omše na vigíliu v GeV 59, ..., vyjadruje synteticky slávené tajomstvo takto:

„...*Lebo dnes si odhalil tajomstvo našej spásy, dnes si nám zjavil Svetlo národov, svojho Syna Ježiša Krista. On sa zjavil v našom smrteľnom tele, a obnovil nás nevidaným svetlom svojej nesmrteľnosti...*“

Myšlienka, ktorá sa nachádza v pozadí textu je naša obnova vo svetle Kristovom, ktorý prišiel osvetliť temnotu ľudí. Epifánia slávi to isté tajomstvo ako Sviatok Narodenia ale kladie do popredia zjavenie nekonečnej Božej slávy jednorodného Otcovho Syna a povolanie všetkých národov ku spásy v Kristovi. Preto aj Epifánia je sviatkom Vykúpenia.

Antifóna na Benediktus v ranných chválach a Antifóna na Magnifikat pri Vešperách obsahujú zmienku o troch predmetoch slávenia v tento deň: Mudrci, Krst P. Ježiša a Zázrak v Káne. Rímska liturgia ale až na prvé dve nedele v období „cez rok“ slávi Krst Pána a spomienku na Zázrak v Káne (čítanie ev. na rok C).

4. 5. Pôvod Adventného obdobia.

Latinský výraz „adventus“ (preklad gr. „parusia“, alebo aj „epipháneia“), v pohanskom kultovom jazyku znamenalo ročný príchod božstva do svojho chrámu za účelom návštevy svojich veriacich. *Rímsky Chronograf* (Kalendár) z roku 354 používa formu „Adventus Divi“ na označenie dňa (ktorý sa každý rok slávil) kedy nastúpil na trón Konštantín. U kresťanských autorov III.–IV. stor. tento termín, okrem iných významov, je klasickým označením príchodu Božieho Syna medzi ľudí, jeho zjavenie sa v tele.⁴² V starých sakramentároch tento termín je použitý tak na označenie príchodu Božieho Syna v tele („Adventus secundum carnem“), ako aj na označenie jeho návratu na konci vekov (cfr. GrH 813).

Na konci IV. stor. nachádzame v Gálii a v Španielsku stopy prípravného času na Epifániu. Najstarším dokladom tohoto slávenia by bol text pripísaný sv. Hiláriovi z Poitiers (+367), ktorý hovorí o troch prípravných týždňoch na Epifániu. 4. kánon I. Koncilu v Taragoze, ktorý

⁴²Cfr. CIPRIANO, Testimoniorum adversus Judaeos 2, 13: PL 4, 735.

sa konal v roku 380, pozýva veriacich aby sa zúčastňovali spoločenstva po dobu troch týždňov, ktoré predchádzajú sviatok Epifánie. Je to obdobie, ktoré malo charakter voľne asketický bez špeciálneho liturgického slávenia. Zdá sa, že išlo o obdobie prípravy na krst, ktorý sa udeľoval, podľa zvyku východného, v deň Epifánie. Z V. stor. pochádzajú presnejšie informácie z prostredia Gálie. Najdôležitejšou správou je nariadenie pôstu od Perpetua z Tours (+490). Jedná sa o pôst držaný trikrát do týždňa v období, od sviatku sv. Martina (11. nov.) až po Narodenie. J. A. Jungmann verí, že tento zvyk bol pokračovaním pôvodnej „Quadragesimy sv. Martina“.⁴³ V Ríme, kde sa krst na Narodenie (Epifániu) neslávil nikdy, neexistoval prípravný čas na Vianoce pred druhou polovicou VI. storočia. Najstaršie dokumenty, ktoré obsahujú obdobie Adventu sú GeV a potom GrH. *Quattuor tempora* mesiaca december mali svoj vlastný význam, nezávislý od prípravy na Vianoce.

4. 6. Vývoj slávenia Adventu až podnes.

V GeV (1120–1156) a v GrH (778–813) nachádzame sériu formulárov, ktoré sú zozbierané na konci knihy, pod názvom „Orationes de Adventu Domini“. Nezdá sa, žeby tieto formuláre boli v priamom vzťahu ku sviatku Narodenia Pána (Texty na vianoce sa nachádzajú na začiatku knihy). Najskôr blízkosť slávenia Narodenia bola podnetom používať aj tieto texty. V každom prípade v týchto textoch je ťažké odlišiť, kedy hovoria o Narodení a kedy o Parúzii. Najstaršie Lekcionáre dokazujú, že počiatok slávenia Adventu v Ríme mal súvis tak s narodením, ako aj s príchodom Pána na konci vekov. Chavasse poukázal v starých adventných formulároch na dve odlišné textové tradície.⁴⁴ Najstaršia forma slávenia — t.j. forma slávenia titulárnych chrámov (GeV) by poznala 6 týždňov Adventu. Druhá forma — pápežská liturgia sv. Gregora veľkého (GrH) mala len štyri týždne. Po určitý čas existovali v Ríme dve rozdielne tradície. Iba v liturgických knihách XII./XIII. stor. sa definitívne zaviedli štyri týždne pre Advent.

Po stretnutí sa rímskej liturgie s liturgiou Galo–franskou, počas karolínskej epochy a tiež neskôr boli zavedené prvky asketico-penitenciálne (vlastné galikánskej liturgii) do slávenia adventu v Ríme, ale tieto prvky boli hneď modifikované vo svojej forme a štruktúre.

Vo vrcholnom stredoveku môžeme dokumentovať rímsky Advent na základe čítaní zo starých Lekcionárov:

I. Ne. Adv. = vstup Pána do Jeruzalema (Mt 21, 1–9)⁴⁵ (neprijaté potom do MR 1570). Čítanie, ktoré začínalo aj Svätý Týždeň predstavovalo Pána „ktorý prichádza“ v skromnosti a sláve, ako služobník i ako kráľ, ako človek i ako Boh. Táto udalosť bola predkladaná liturgiou ako obraz tajomstva prvého príchodu Pána v ktorom sa napĺňa mesiášske očakávanie Vyvoleného Národa až po jeho slávny druhý príchod, ktorý naplní očakávania Cirkvi.

II. Vat. koncil chcel spresniť zmysel prípravy na Vianoce, ktoré je aj prípravou (očakávaním) posledného príchodu Krista:

„*Obdobie Adventu má dvojité charakter: je to čas prípravy na slávnosť Vianoc, v ktorých si pripomíname prvý príchod Syna Božieho medzi ľudí, a súčasne je to čas v ktorom, na základe tejto spomienky, duch nás vedie k očakávaniu druhého príchodu Krista na konci čias*“ (CR, *Normae generali*, n. 39).

Advent nie je teda v prvom rade penitenciálnym obdobím, hoci slávenie narodenia P. Ježiša nás pripravuje aj na konečné stretnutie sa s Ním (cfr. kolekta z 21. decembra). Prvým príchodom Krista sa začalo to, čo bude dovŕšené pri jeho druhom príchode. Prítomnosť týchto dvoch aspektov Kristovho tajomstva objasňuje prečo sa v lit. textoch tieto dva príchody stre-

⁴³Cfr. JUNGSMANN J. A., *Advent und Voradvent...*

⁴⁴Cfr. CHAVASSE A., *Le Sacramentaire Gélisien*.

⁴⁵Cfr. *Evangelario di Würzburg* v jeho druhom štádiu.

tajú a prekrývajú. Z druhej strany v každej celebrácii, ktorá je historická i eschatologická zároveň, vystupuje do popredia jednota paschálneho tajomstva, ktoré sa započalo vtelením, a bude mať svoje zavŕšenie v konečnom príchode Pána na konci vekov.

V súčasnom poriadku slávenia, Advent začína prvými večerami nedele, ktorá nasleduje po 30. novembri, alebo nedele, ktorá je najbližšie k tomuto dátumu a končí pred večerami Narodenia. (cfr. CR, *Normae generali*, n. 40). V MR 1970 majú férie od 17. po 24. december svoj vlastný formulár zatiaľ čo férie po 16. december dostali len vlastnú kolektu a biblické čítania. Môžeme pozorovať zdôraznenie eschatologického očakávania v euchologických a biblických textoch prvých dvoch adventných týždňov a zvláštnu pozornosť na prípravu Narodenia samotného počas ďalších týždňov Adventu, zvlášť počnúc od 17. decembra.

5. Obyčajný čas, alebo Obdobie „cez rok“.

Začiatok obdobia „cez rok“ musíme vidieť v slávení nedele, bez ďalších zvláštností. Počet „obyčajných“ nediel (alebo týždňov) sa od prvých storočí stále zmenšoval, postupne, ako sa rozvíjalo slávenie lit. roku. V prvých dokumentoch tieto nedele nemali žiadne zvláštne označenie. Tak napríklad GeV obsahuje 16 omšových formulárov pod všeobecným názvom „...per dominicis diebus“ (nn. 1178–1241). Neskôr v Gel VIII. stor. a v ďalších im časovo blízkych prameňoch nachádzame napr. 6 nediel „post Theophaniam“ a od 22. po 27. nedeľu — nedele „post Pentecoste“. V MR 1570 sú 4–6 nediel „post Epiphaniam“ a 24 nediel „post Pentecoste“.

Tieto príklady stačia, aby sme pochopili aký veľký kus práce urobil II. Vat. koncil v tejto oblasti. Môžeme povedať, že určitým spôsobom vytvoril nové liturgické obdobie — nové čo do mena i čo do obsahu. Nedele tohto obdobia sa už nevolajú nedele „post Pentecoste“ alebo nedele „post Epiphaniam“ a získali vnútornú jednotu, continuitu, vytvoriac tak nové obdobie, ktoré my dnes voláme obdobie „cez rok“ (Tempus «Per annum»). Toto obdobie sa začína v pondelok po nedeli po 6. januári a sa preruší v utorok pred Popolcovou stredou. Potom sa v tomto období znovu pokračuje v pondelok po Pentecoste a skončí sa pred prvými večerami z I. Adventnej nedele (Cfr. CR, *Normae generali*, n. 44).

Charakter tohto obdobia vytvárajú predovšetkým biblické čítania. Zatiaľ čo počas zvláštnych lit. období (Advent, Epiphania, Quadragesima, Pascha) sú čítania povyberané za účelom tématickej harmónie s obdobím slávenia, čítania na obdobie cez rok sú zoradené podľa kritéria následnosti. Jedna biblická kniha je čítaná za druhou, pričom boli vynechané iba niektoré časti z pastoračných dôvodov. Zhrnieme teda kritériá podľa ktorých boli vybraté čítania na obdobie cez rok. [viac detailov: OLM 1981, *Praenotanda*, nn. 103–110]

Nedele majú tri čítania: SZ, apoštolské, Evanjelium. Od tretej nedele začína semikontinuálna lektúra synoptických evanjelií:

Mt (v roku A),

Mk (v roku B) a

Lk (v roku C).

Do roku B, pre krátkosť Markovho evanjelia, je po XVI. nedeli vložených 5 čítaní zo 6. kapitoly Jánovho evanjelia.

Čítania zo SZ sú podľa možnosti tematicky zladené s evanjeliami.

Ako čítanie z Apoštolov je semikontinuálne čítanie Pavlových listov, Listu Jakuba a Listu Židom.

Čítania XXXIV. nedele, poslednej v období „cez rok“, sa vzťahujú na Krista — Kráľa universa, ktorý kraluje i dnes vo svojej Cirkvi a vráti sa na konci čias“ (OLM 1981, *Praenotanda*, n. 108).

FERIÁLNE DNI, aj keď nemajú vlastnú euchológiu na sv. omšu, majú vlastný poriadok biblických čítaní. Tieto sú rozdelené do dvoch rokov, ale evanjeliá sú každý rok rovnaké. Prvé čítanie obsahuje čítanie zo SZ a potom spisy nie evanjeliové, podľa dĺžky jednotlivých kníh. Evanjeliá sú zostavené tak, že najprv sa číta Mk (1.–9. týždeň), potom Mt (10.–21. týždeň) a nakoniec Lk (22.–34. týždeň). Zdôrazňujeme, že Feriálny lekcionár na obdobie „cez rok“ je úplná novinka v rímskej liturgii.

Obsah euchologických textov tohto obdobia je veľmi pestrý vďaka celkovému spôsobu, akým sa tu slávi tajomstvo Krista. Niektoré „národné“ Misále pridali do svojho prekladu *Editio typica* vlastné prefácie, alebo série koliekt na výber, ktoré sú viac zladené s tematikou feriálnych čítaní.

Nedele obdobia „cez rok“ môžeme charakterizovať, ako nedele v čistom stave. Ony vyjadrujú, bez akejkoľvek druhotnej špecifikácie nedeľné tajomstvo ako týždňové slávenie Paschy Krista. Obdobie „cez rok“ slávi tajomstvo Krista (a Cirkvi) v jeho komplexnosti, každý týždeň, zvlášť každú nedeľu. Kľúč k čítaniam tohto času je preto vždy tajomstvo Krista. Semikontinuálne čítanie z evanjelia je v centre kresťanskej spirituality nielen preto že spája život samotný s Ježišovým slovom kontemplujúc pritom veľké „tajomstvá“, ale aj preto že Ježišove slová sú tu ohlasovné v ich evanjeliovej prirodzenosti.

Aktuálne rímske liturgické knihy prinášajú na konci obdobia „cez rok“ sériu sviatkov Pána: Najsvätejšej Trojice, Najsv. Tela a Krvi Kristovej, Najsvätejšieho Srdca Ježišovho, Krista–Kráľa. Tieto sviatky, objaviac sa počas 2. tisícročia kresťanskej éry, nemajú za objekt celebrácie nejaký nový aspekt tajomstva Krista a nemajú ani obsah, ktorý by bol špecificky nový a ktorý by nebol už prítomný v iných sláveniach liturgického roku. Každopádne sú to sviatky ktoré dobre zapadajú do teologického kontextu obdobia „cez rok“, ktorý sme vyššie načrtli.

6. Teológia liturgického roku.

Už pionieri liturgického hnutia, ale zvlášť autori po II. Vat. koncile upozorňovali na nevyhnutnosť včleniť „liturgický rok“ do teologického chápania, ktoré by usmernilo jeho pochopenie a viedlo by kresťanov od čisto organizačnej štruktúry k duchovnému významu cyklického slávenia. Liturgický rok sa skutočne svojou štruktúrou predstavuje, ako ročná celebrácia tajomstva — tajomstva Krista, a sviatkov svätých ktorí sú konkrétnou realizáciou tohto tajomstva. Liturgický rok je aj oporou na ceste rastu kresťanskej komunity a jednotlivých členov, ktorí sú povolani k jednote s Kristom.

6. 1. Smerom k teológii liturgického roku.

MR 1570, ako už jeho predchodcovia, začína „Temporál“ obdobiím Adventu a končí XXIV. nedeľou po Pentecoste. Toto jasne ukazuje, že ročné liturgické slávenie je jasne odlíšené od civilného roku a tvorí vlastnú jednotu. Bolo to Liturgické hnutie, ktoré podnietilo hlbšie zamyslenie sa nad Liturgickým rokom. Hľadal sa predovšetkým spôsob, ako osvetliť niektoré jeho línie pre teologickú spiritualitu, než spôsob ako zdôrazňovať prvky liturgického roku vhodné pre katechézu, aby kresťanský ľud mal možnosť žiť realitu tajomstva v priebehu roku priamo uprostred slávenia. My sa obmedzíme na tomto mieste na dvoch najdôležitejších autorov obdobia pred II. Vat. koncilom.

Benediktín P, GUÉRANGER (1805–1875), vo svojom diele „*L'année liturgique*“ v 9. zväzku, publikovaných v rokoch 1841–66 a následne znovuvydaného a preloženého, zdôrazňuje silu celebrácie liturgického roku, ktorý predstavuje spásu. „Cirkevný rok — hovorí on — nie

je ničím iným než manifestáciou Ježiša Krista a jeho tajomstiev v Cirkvi a vo veriacej duši⁴⁶. A o niečo ďalej, použivúc výraz sv. Pavla (Gal 4, 19), dosvedčuje, že výsledkom účasti veriacich na rozličných radostných, bolestných a slávnostných tajomstvách, ktoré sa celebrujú počas liturgického roku je „vytvorenie Krista v nás“.⁴⁷ Toto jeho dielo malo veľký vplyv na formovaní liturgickej spirituality. V každom prípade, aj keď P. Guéranger formuloval predpoklady správneho teologického videnia, prevláda u neho pedagogický koncept Liturgického roku.

K pohľadu podstatne teologickému na lit. rok sa dopracoval iný benediktín O. CASEL (1886–1948) svojou „doktrínou o tajomstvách“ (Mysterienlehre). Vo svojom diele *Das christliche Kultmysterium*, ktorého prvá edícia vyšla v roku 1932, Casel vysvetľuje, že nadhistorický obsah liturgického roku je „veľkolepý spásny Boží čin smerom k ľudstvu, vykupiteľské dielo Krista určené k tomu, aby viedlo ľudí od časového obmedzenia (zovretia) k šírke večnosti“.⁴⁸ Liturgický rok prebieha krok za krokom a ukazuje progresívny vývoj Kristovho tajomstva, ale „v každom okamihu (okolnosti) ročného cyklu je prítomné ako celé tajomstvo spásy, ako tajomstvo v celej svojej integrite (celosti) a takto sa stavia pred oči Cirkvi a každého jedného kresťana“.⁴⁹ Je to možné preto, lebo „pri každom (významnom) slávení tajomstva sa vždy celebruje sv. omša v ktorej sa uskutočňuje všetko“.⁵⁰ Vo svojej podstate, táto „caselovská“ koncepcia bola prevzatá tak Konštitúciou II. vat. koncilu o liturgii, ako aj aktuálnymi autormi.

6. 2. Metodologické predpoklady.

Takmer väčšina autorov, ktorí sa zaoberajú Liturgickým rokom, postupujú od historickej kapitoly, ktorou začínajú k analýze liturgických textov euchologických a biblických, rozličných období roku. V celku táto metóda autorov odráža skôr historický vývoj liturgického roku, ktorý je neodmysliteľný k tomu aby sme pochopili samotný predmet jednotlivých slávení, ako aj obsah (doktrinálny aj duchovný) jednotlivých období a sviatkov. Treba ešte dodať, že títo autori, takmer jednotne, pokračujú potom krátkou syntézou koncepcie času a sviatku na základe biblickej tradície.

Niektorí vedci pridávajú ešte úvodnú kapitolu venovanú teológii celého liturgického roku, kapitolu v ktorej nachádzame pestrosť argumentov (čas, sviatok, tajomstvo — tajomstvo Krista, dimenzia trojičná, ekleziálna a antropologická liturgického roku, etc.). Z čisto metodologického pohľadu vidíme, že len po globálnom pohľade na liturgický rok a na každú jeho časť z hľadiska historického, liturgicko–celebratívneho, teologického a pastorálneho, sa môžu vymedziť niektoré syntetické línie teológie lit. roku v jeho celosti. Je pravdou, že vo väčšine monografií o lit. roku chýba takáto záverečná teologická kapitola, ktorá by systematicky spracovala všetky prvky vystupujúce z jednotlivých slávení počas rozličných období lit. roku. Môžeme teda konštatovať, že medzi štúdiami o lit. roku nenájdeme skutočnú a vlastnú teológiu lit. roku, iba rozličné teologické syntézy, ktoré zodpovedajú jednotlivým liturgickým obdobiam a sviatkom.

Liturgický rok sa nám predstavuje akoby zostavený z mnohých, rozličných ale organicky spojených celebratívnych prvkov, ktoré pripomínajú a predstavujú jedno jediné tajomstvo Krista z rozličného uhla pohľadu. Verný tomuto pohľadu, ktorý ponúka liturgický rok sám od seba predkladáme krátku teologickú syntézu, ktorá ukáže centralitu Kristovho tajomstva v

⁴⁶GUÉRANGER P., *L'anné liturgique. L'Avent*, Paris-Poitiers 1905, XVIII.

⁴⁷*Ivi*, XXVI.

⁴⁸CASEL O., *Il mistero del culto cristiano*, 115.

⁴⁹CASEL O., *Il mistero del culto cristiano*, 115.

⁵⁰CASEL O., *Il mistero del culto cristiano*, 116.

liturgickom roku, ktorý je jeho pamiatkovou a cyklickou celebráciou. Nakoniec poukážeme na niektoré texty, ktoré poukazujú na toto tajomstvo v rozličných obdobiach ročného cyklu.

6. 3. Liturgický rok a pamiatkové cyklické slávenie (celebrácia) Kristovho tajomstva.

Liturgický rok obsahuje predovšetkým každý týždeň „Deň Pána“ ktorý slávením pripomína zmŕtvychvstanie Pána (cfr. SC 102, 106) a ročne, slávnosť Paschy a iné sviatky, ktoré vytvárajú slávenie „ročného cyklu Kristovho tajomstva“ (SC 103). Osobitosť časov slávení v priestore kresťanskej liturgie spočíva teda nielen v somienkovosti a historickosti sviatkov Biblie, ale predovšetkým, v ich vzťahu k tajomstvu Krista, ktoré je centrálnou udalosťou a podstatným objektom každého sviatku alebo sláveného momentu. Je učením II. Vat. koncilu:

„Dobrotivá Matka Cirkev pokladá si za povinnosť oslavovať v priebehu roka v stanovené dni spásonosné dielo svojho božského Ženícha posvätnou spomienkou. Každý týždeň, v deň, ktorý nazvala dňom Pánovým (Dominica — nedeľa), si pripomína Vzkriesenie Pánovo, ktoré okrem toho slávi raz do roka, spolu s blaženým umučeníím Pána, na najväčšie sviatky — na Veľkú noc.

Cez rok však Cirkev postupne predkladá celé tajomstvo Kristovo od Vtelenia a Narodenia až po Nanebovstúpenie, po Turíce a po očakávanie blaženej nádeje a príchodu Pána.

Keď takto pripomína tajomstvá Vykúpenia, otvára veriacim poklady čností a zásluh Pána a takrečeno im ich neprestajne sprítomňuje, aby z nich čerpali a naplnili sa spasiteľnou milosťou“ (SC 102).

Liturgia, videná ako pokračovanie zásahu Božieho, ktorý zachraňuje prostredníctvom rituálnych znakov, celebráciou predlžuje a aktualizuje v čase spásne bohatstvo Pána. Môžeme teda spolu s S. Marsilim⁵¹ potvrdiť, že Liturgický rok je momentom, v ktorom sa sprítomňuje plnosť histórie spásy — čiže Kristus, v jeho rozličných časových zásahoch, minulých-súčasných-budúcich, a to v konkrétnej komunite Cirkvi, v presnom čase v priestore jedného roku. V pomínutelnosti času, ktorý plynie, čas liturgického slávenia nadobúda hodnotu „kairos“, alebo časového priestoru v ktorom sa aktualizuje a sprostredkuje spása:

„Po slávnom nanebovstúpení Krista do neba, dielo spásy pokračuje prostredníctvom liturgickej celebrácie, ktorá, nie bez dôvodu, je považovaná za konečný moment histórie spásy“ (Omše o Prebl. Panne Márii, Úvod, n. 11.).

Z tohto dôvodu liturgický rok nie je sériou ideí, alebo následnosť sviatkov, viac či menej dôležitých, ale je to Osoba „Kristus sám, prítomný vo svojej Cirkvi“.⁵² Spása ktorú uskutočnil, „predovšetkým veľkonočným tajomstvom svojho blaženého umučenia, zmŕtvychvstania a slávneho nanebovstúpenia“ (SC 5), je nám sprístupnená v rozličných sviatostných akciách, ktoré charakterizujú dynamizmus liturgického kalendára. Týmto spôsobom sa potvrdzuje, že Pascha Krista, alebo realita vykúpenia ním vytvorená a sprístupnená, je v centre histórie spásy a v centre liturgie a teda aj v centre celebrácií Liturgického roku. Z jediného Veľkonočného prameňa (milosti) vyteká bohatý prúd tajomstiev, z ktorých žije Cirkev. Tá istá skutočnosť, ktorú Liturgický rok slávi v nedeľné dni (týždenná Pascha), sa zvláštnym spôsobom oslavuje v deň Paschy (ročná Pascha) a je základným obsahom ostatných celebrácií počas liturgického roku.

Liturgia Cirkvi, tým že slávi tajomstvo, ktoré je večne prítomné (aktuálne) v Kristovi, historizuje jednotlivé aspekty tohto tajomstva tým, že ich pripomína v určené momenty v priebehu roka. Táto centralita Kristovho tajomstva v Liturgickom roku, neodmieta kozmický symbolizmus, naopak, rozličné prvky a fenomény kozmu (spln, Slnko...) spolupôsobia a pô-

⁵¹Cfr. MARSILI S., Anno liturgico v ID., I segni del mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti, Op. cit., 439.

⁵²PIUS XII, Encyklika *Mediator Dei* v AAS 39 (1947), 580.

sobili na určenie času pre mnohé sviatky a hrali dôležitú úlohu vo vývoji prvkov ich celebrácie a rituáli. Takéto prvky a fenomény kozmu slúžia ako nosné piliere slávenému tajomstvu.

Nadpisy (sviatkov) v starých rímskych sakramentároch vyjadrujú veľmi jasne „cyklický“ charakter celebrácie propria liturgického roku: ročná celebrácia tajomstva — tajomstva Krista sa rozvíja v „anni circulus“.⁵³ Liturgický(é) čas(obdobie), charakteristický(é) „opakovateľnosťou“ (circularita) vlastnou kozmickému roku, vytvára z histórie spásy syntézu, ale neuzatvára ju (spásu) do svojho kruhu. Kruhovitosť (špirálovitosť) liturgického roku nabáda skôr k tomu, aby sme videli celý rok v jeho celistvosti, kde sa v časovej následnosti prežívajú rôzne prvky histórie spásy. K takémuto pohľadu nás vedie aj slávenie jubilejného roku (cfr. Lv 25), alebo „roku milosti Pána“ ohláseného Kristom (cfr. Lk 4, 19.21).

Liturgický rok teda nemožno zamieňať s večnou a fatálnou následnosťou ročných období. Je to čas, ktorý sa opakuje ako progresívna špirála ktorá smeruje k parúzii. Opakovanie celebrácií, rok po roku, poskytuje Cirkvi príležitosť nepretržitého a neprerušeného kontaktu s tajomstvom Krista:

„Ako cesta, ktorá stúpa serpentínovite na vrchol pohoria (vrchu), s cieľom dosiahnuť kúsok po kúsok v neustálom výstupe strmý vrchol, tak aj my musíme opakovať, vždy na trochu vyššej úrovni tú istú cestu, kým nedosiahneme vrcholný bod, samotného Krista, ktorý je našou metou (Cieľom)“.⁵⁴

Kristova udalosť, so svojím vrcholom v Pasche, dáva času plnosť ale ho neuzatvára. Z tohoto dôvodu každý človek ktorý prežíva časť histórie je povolaný aby sa začlenil do spásnej udalosti. Týmto spôsobom, liturgia skutočne tvorí históriu spásy vyplňujúc všetok čas tajomstva Krista.

6. 4. Slovo a sviatosť v Liturgickom roku.

Liturgický rok má charakter sviatosťný, t.j. je znakom, ktorý účinne sprítomňuje paschálnu možnosť spásy pre každého veriaceho človeka, nakoľko on je tým jadrom v ktorom sa ohlasuje Slovo a sa vysluhujú sviatosti, zvlášť eucharistia. Vykupiteľský skutok Ježiša Krista vrcholiaci v paschálnom tajomstve, ktorý sa udial jeden jediný krát (hapax: cfr. Hebr 9, 26–28; 1 Pt 3, 18) a to jeden krát navždy (ephápax: cfr. Rim 6, 10; Hebr 7, 27; 9, 12; 10, 10), neprestáva byť prítomný a účinný pre ľudí všetkých čias v Komunitě, ktorej boli zverené tajomstvá spásy, ktorou je Kristova Cirkev (cfr. Sk 2, 42–46 4, 32ss; ...). Liturgický rok je spásnou dynamikou Božej ekonómie spásy, ktorá je možná pôsobením Ducha Svätého.⁵⁵ Po Pasche historickej, sú Kristus a jeho tajomstvá zduchovnené. Od tohto momentu, ako potvrdzuje O. Casel „Duch Boží preniká tajomstvá Krista“.⁵⁶ Z toho vyplýva že ten istý Duch preniká aj Kristove tajomstvá slávené (celebrované) v priebehu ročného cyklu.

Zatiaľ čo Biblia rozpráva udalosti spásy počnúc od Genézy až po Apokalypsu, liturgia tento jeden plán spásy sprítomňuje (robí dosažiteľným) počas putovania od prvej nedele Adventu až k poslednej nedeli obdobia cez rok. Tento plán spásy sa v samotnej Biblii rozvíja *„udalosťami a slovami, ktoré medzi sebou vnútorne súvisia, takže činnosť Božia v dejinách spasenia odhaľuje a potvrdzuje učenie a skutočnosti vyjadrené slovami, a slová zas ohlasujú skutky a vysvetľujú v nich skryté tajomstvo“* (DV 2). Spôsobom jej vlastným, liturgia vyrozpráva toto putovanie, interpretuje ho a ohlasuje jeho dovŕšenie v tajomstve Krista, *„ktorý je prostredníkom a zároveň plnosťou celého zjavenia“* (DV 2). Liturgia predkladá Božie slovo zvláštnym realizmom, nakoľko potvrdzuje jeho splnenie v našom „dnes“:

⁵³Cfr. nadpis GeV, GrH.

⁵⁴CASEL O., *Il mistero del culto cristiano*, Op. cit., 108.

⁵⁵Cfr. Katechizmus katolíckej Cirkvi, n. 1092.

⁵⁶CASEL O., *die Liturgie als Mysterienfeier* („Evvesia Orans“ 9), Freiburg im Breisgau 1922, 102.

„Cirkev, zvlášť v období Adventu, Quadragesimy a predovšetkým v noci Paschy, ohlasuje (znova prečíta) a oživuje všetky veľké udalosti histórie spásy v „dnes“ jej liturgie“.⁵⁷

Uprostred liturgickej celebrácie nadobúdajú Ježišove slová: „*Dnes sa splnilo toto Písmo, ktoré ste práve počuli*“ (Lk 4, 21) zvláštnu váhu a opravdivosť. Môžeme ale povedať, že liturgia s ešte väčšou vieryhodnosťou realizuje vlastnú schopnosť aktualizácie: vskutku, „[Kristus] je prítomný vo svojom Slove, On sám hovorí, keď sa v Cirkvi číta Sväté Písmo“ (SC 7).

V každom prípade plnosť Kristovho tajomstva sa slávi „per verbum et sacramentum“, To čo Slovo ohlasuje sa uskutočňuje vo sviatostnom akte. Slovo a sviatosť aj keď sú materiálne následné počas priebehu celebrácie, v skutočnosti sú navzájom preniknuté a zaručujú trvalý spásny kontakt medzi Kristom, vždy živým a pôsobiacim skrze Ducha, a jeho komunitou. Liturgia je „miestom (locus) ktoré dáva zažiť Božiemu Slovu v jeho plnosti, tým že ho aktualizuje prostredníctvom slávanej (celebrovanej) spomienky“.⁵⁸

Sviatostná prítomnosť víťazného Krista v Liturgickom roku nie je ničím iným než paschálnym tajomstvom Krista, ktoré v sebe zahrňuje všetky historické momenty našej spásy. Lit. rok slávením potom sprítomňuje spásnu udalosť Božiu v Kristovi pre nás uprostred aktualizovaného „dnes“, čo je možné preto, lebo „pred Bohom „dnes“ je prítomnosť je aktualita, ktorá nikdy neprestáva“.⁵⁹ Spásny čin Krista sa nám stáva dostupným v podobe „tajomstva“, ktoré je „akciou“ prostredníctvom ktorej v Kristovi sa prejavuje spásny plán Boha. Z tohto dôvodu Cirkev môže na každý sviatok ospevovať „dnes“ sprítomneného tajomstva,⁶⁰ ktoré sa v daný deň spomína. Viera Cirkvi skutočne vidí v udalostiach života svojho Pána „tajomstvá“, ktoré v tom istom čase obsahujú, uskutočňujú a predstavujú spásu. Preto liturgický rok je komplexnou celebráciou spásnych akcií Krista, ktoré zahrňujú celú históriu spásy, od jej počiatku v stvorení až po konečnú realizáciu.

Pius XII. vo svojej encyklike „*Mediator Dei*“ dosvedčuje, že tajomstvá Kristovho života sú stále prítomné a účinné „tak, že každé spôsobom jemu vlastným je príčinou našej spásy“.⁶¹ Aj keď encyklika hovorí o Kristových tajomstvách predovšetkým ako o príkladoch čnosti, (a teda slúži v tomto bode viac na zamyslenie sa nad líniou „morálneho príkladu“ než nad ich hodnotou „ontologickou“) predsa doktrína Pia XII. je dôležitá pre pochopenie toho, čo sme povedali doteraz a čo môžeme zhrnúť v nasledujúcich slovách P. Neunheusera:

„*Spásna schopnosť jednotlivých tajomstiev Krista sa uskutočňuje vtedy, keď celebrujeme zodpovedajúci sviatok, v ohlasovaní Slova Božieho, v celebrácii sviatosti a v celej symbolickej akcii*“.⁶²

V skutočnosti Liturgický rok neodzrkadľuje „pozemský život“ Pána, ale oveľa viac jeho „tajomstvo“, ako aj aktualizovanie spásneho obrazu Boha, ako sa nám zjavil v Kristovi. Pretože ten istý Kristus je protagonistom rozličných spásnych udalostí, každá spomedzi nich (udalostí) celebrovaná Cirkvou sprítomňuje, skrze silu Ducha Svätého, celé tajomstvo, ktorým je Kristus. Nejedná sa, akoby si niekto mohol myslieť, o dramatickú reprodukciu pozemského života Krista — obsah, posledná realita týchto slávení je vždy celosť jedného Kristovho tajomstva. Pri každom slávení čiastkovej udalosti sa totiž slávi eucharistia, v ktorej sa uskutočňuje všetko. Slávené „tajomstvo je vždy celé“. Môžeme povedať, že Liturgický rok je

⁵⁷Katechizmus katolíckej Cirkvi, n. 1095.

⁵⁸TRIACCA A. M., *La Parola celebrata. Teologia della Celebrazione della Parola* in AA.VV., *Dall'esegesi all'ermeneutica attraverso la celebrazione*, Op. cit., 46.

⁵⁹CASEL O., *Il mistero del culto cristiano*, Op. cit., 179.

⁶⁰Cfr. *Veľkonočný Chválospev*: „Haec nox est, in qua, destructis vinculis mortis, Christus ab inferis victor ascendit“.

⁶¹AAS, 39 (1947), 580.

⁶²NEUNHEUSER B., *L'Année liturgique selon Dom Casel* v *Questions Liturgiques et Paroissiales*, 38 (1957) 290.

zdvojenou paschálnou eucharistiou, slávenou počas celého roku spolu, z rozličných aspektov vykupiteľského tajomstva.

Liturgický rok preberá a rozvíja v priebehu roku to isté tajomstvo Pána, ktoré pripomína eucharistická modlitba. Lebo ako hovorí kolekta zo Zeleného štvrtku (MR 1970): „... quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur“. [...vždy keď slávime pamiatku Kristovej obety, uskutočňuje sa v nás dielo vykúpenia.“]

Liturgický rok má teda aj svoju dimenziu mystagogickú, smeruje k tomu vovádzať veriacich do tajomstva Krista.⁶³ Prítomnosť Kristovho tajomstva v ročnom cykle nie je statickou prítomnosťou, ale prítomnosťou dynamickou, ktorá očakáva od cirkevného spoločenstva a od jeho jednotlivých členov, že prijímú objektívne Kristove tajomstvo do subjektivity ich „zbožšteného“ života. Účasť na kultovej službe živí vieru, rozhojňuje nádej a posilňuje lásku (cfr. MR 1970, poskomúnia na I. Nedeľu Quadragesimy). Sú to predovšetkým kolekty a modlitby po prijímaní, ktoré vyjadrujú túto dimenziu slávenia.

Pr. - MR 1970, kolekta na Piatok, V. týždňa Paschy

- MR 1970, postkomúnia XXV. nedele „per annum“.

„Zjednotiť náš život“ s veľkonočným tajomstvom, alebo byť „premenený“ slávenými tajomstvami je úloha, ktorá sa nemá odohrať len na úrovni psychologickkej, citovej, intelektuálnej, alebo etickej, ale aj na úrovni ontologicko-skrytej (tajomnej). Zo sviatostnej účasti na tajomstvách Krista má plynúť svedectvo života:

MR 1970, postkom. III. Ne. Quadragesimy: „... Domine, supplices deprecamur, ut, quod in nobis mysterio geritur, opere impleatur“.

Spásny čas liturgického roku má bytostný vzťah k Cirkvi a pre Cirkev. Tajomstvo Krista slávené je prameňom života pre Cirkev (cfr. MR 1970 postkomúnia, sobota po Popolcovej strede), a Cirkev svojím spôsobom predlžuje a kompletizuje tajomstvo Krista. „Dnes“ liturgických sviatkov zjavuje v tom istom čase časovosť i večnosť v nich slávených tajomstiev, ako aj ich vzťah ku životu veriacich.

6. 5. V rozličných tajomstvách ročného cyklu slávime jediné tajomstvo Krista.

„Liturgický rok je slávením rozličných aspektov jedného paschálneho tajomstva. Skutočne, rozličné fázy ročného cyklu aj keď sú späté s determinovanými udalosťami spásy, tieto udalosti kontemplujú v jedinom obraze vykúpenia uskutočnenom Kristom a vrcholiacom v tajomstve jeho Paschy. Toto rozpamätávajúce sa a cyklické opakovanie Kristovho tajomstva a predkladané ako výzva pripodobniť sa Kristovi (prijat' jeho formu), je artikulované do troch období:

- Advent–Narodenie–Epifánia
- Quadragesima–Pascha
- Obdobie „cez rok“

Prezentujeme podstatný obsah týchto období nesledujúc poriadok chronologicko–liturgický, ale sledujúc poriadok teologicko–liturgický.

V období QUADRAGESIMY–PASCHY Cirkev ohlasuje veľkonočné udalosti utrpenia–smrti–zmŕtvychvstania a nanebovstúpenia Krista, ktoré vrcholia darom Ducha Svätého. Tieto udalosti sú slávené, ako centrálny prvok a naplnenie Božieho plánu spásy v prospech ľudstva. Sú to teda udalosti, ktoré sú charakterizované akciou Božou „pre nás“, aby sme sa my mohli stať účastníkmi nového života zmŕtvychvstalého Krista. Toto je obsahom, ktorý Cirkev zvláštnym spôsobom slávi na Veľkonočnú Vigíliu (matku všetkých Vigílií) - ktorá je srdcom všetkých veľkonočných slávení a celého liturgického roku. Quadragesima, ako prípravné obdobie a Veľkonočná Peťdesiatnica, ako predĺženie, slávia tú istú realitu.

⁶³Cfr. Katechizmus kat. Cirkvi, n. 1075.

Quadragesima má stavbu skutočnej duchovnej púte, ktorá je usmerňovaná tromi vedúcimi motívmi liturgických čítaní: (A) motív sviatostný, alebo krstný, (B) motív Kristocentricko-paschálny a (C) motív penitenciálny, ktoré sa navzájom dopĺňajú, ale všetky tri vedú k jednému tajomstvu spásy, ktoré vyvrcholilo v Pasche Ježiša.

Veľkonočný čas slávi to isté tajomstvo spásy (Paschy Ježiša), ale vkladá do našej pozornosti ovocie, ktoré z Paschy plynie pre náš život prostredníctvom Cirkvi: sviatosti kresťanskej iniciácie (Krst–Birmovanie–Sviatosť Oltárna) a vďakyvzdanie za to, čo v nás spôsobil Duch Svätý. Prefácia sv. omše z nedele Pentecoste dosvedčuje, že Duch „vedie k naplneniu veľkonočného tajomstva“. Účasťou na sviatostiach Veľkej Noci Cirkvi si uvedomuje, že je budovaná Duchom Svätým a tvorí jednu realitu s Kristom: tajomné Telo Kristovo. Preto Cirkvi cíti v Pasche svoj počiatok a nachádza v nej svoju stálu silu. Udalosť Paschy je v Cirkvi žitá, ako udalosť eklesialno-sviatostná, ako požiadavka obnovovania sa a svedectva, ako účasť na novom živote v očakávaní naplnenia všetkého v Kristovi.

Obsah obdobia ADVENT–NARODENIE–EPIFÁNIA je v Cirkvi kontemplovaný v historickospásnom obale. Zvlášť narodenie P. Ježiša je videné v kontexte Božieho plánu spásy, uskutočneného Kristom jeho Paschou: Ježiš „narodený z rodu Dávidovho podľa tela“, je tým istým, ktorý „od vzkriesenia z mŕtvych bol ustanovený v moci ako Boží Syn“ (cfr. Rim 1, 1–7). [= druhé čítanie na IV. Nedeľu Adventu — A]. Narodenie Ježiša sa slávi ako narodenie Vykupiteľa, ktorý nás prišiel zachrániť. Modlitba nad obetnými darmi večernej omše na Vigíliu Vianoc používa toto vyjadrenie:

„...pomôž nám dôstojne sláviť tajomstvo narodenia tvojho Syna, ktoré je začiatkom nášho vykúpenia“.

Liturgia si je vedomá toho, že Narodenie je v Cirkvi vždy videné z pohľadu paschálneho tajomstva.

Druhý Kristov príchod, téma ktorá sa objavuje najmä v prvých adventných týždňoch, je v úzkom vzťahu k prvému príchodu: istota prvého príchodu Krista v tele nám dáva záruku, že sa splnia očakávania ohľadom jeho druhého príchodu, kedy mesiášske prísľuby budú s konečnou platnosťou naplnené. V narodení Ježiša sa splnili pradávne predpovede a nám sa otvorila cesta k večnej spásy, spásy, ktorá sa udiala v Pasche a ktorá sa definitívne naplní, keď Pán znovu príde. Tento koncept je rozvinutý v I. adventnej prefácii:

„Lebo pri svojom prvom príchode sa uponížil, vzal na seba telo, splnil pradávne prísľúbenia a otvoril nám cestu do večnej spásy, aby sme pri jeho slávnom a velebnom druhom príchode dostali prísľúbený dar spásy, ktorý teraz tak bedlivo a túžobne očakávame“.

Cirkvi očakáva toho, ktorý je už v jej strede prítomný, ale ktorý sa dáva spoznávať vždy znovu až po jeho slávny druhý príchod. Nádej ktorú ohlasuje Advent je pozvaním akceptovať stupňovitú príjmanie spásy v nás a vo svete.

Postoj, ktorý od nás požadujú liturgické texty tohto obdobia možno zhrnúť do bdelosti, ktorá vedie k dobrým skutkom, čestnosti, ktorá sprevádza konverziu chápanú ako spoločenstvo s Bohom a radosti, ktorá plynie zo skúsenosti spásy. Téma radosti je zvlášť zdôraznená v textoch III. adventnej nedele. Už vstupná antifóna MR pozýva aby sme sa radovali v Kristovi stále. Tá istá téma sa objaví v kolekte, v niektorých antifónach Liturgie hodín a v niektorých biblických čítaniach sv. omše.

OBDOBIE „CEZ ROK“ predkladá celkový pohľad na paschálne tajomstvo, vychádzajúc z jadra tohto obdobia, ktorým je nedeľa. v nej sa neprestajne sprítomňuje paschálne tajomstvo smrti, zmŕtvychvstania a nanebovstúpenia Pána a očakáva sa plné a definitívne uskutočnenie spásy v nedeli bez konca. Účasť na tajomstvách Krista slávených počas obdobia cez rok znamená, že vážne berieme svoju úlohu učeníkov, ktorí denne počúvajú a nasledujú svojho Majstra. Semikontinuálne čítanie kníh SZ a NZ nám dáva možnosť zmerať naše nasledovanie Krista s veľkými očakávaniami Božieho ľudu a s vernosťou prvých kresťanských komunit.

Obdobie „cez rok“ „je obdobím“ neustáleho dialógu medzi tajomstvom Krista a životom kresťanov.

Spomienky mučeníkov a svätých, ktoré sa z väčšej časti nachádzajú v Sanktoráli obdobia „cez rok“, nám predstavujú ako hlboko dokáže človek prijať Tajomstvo Krista. Svätí, zvlášť mučeníci, participujú na plnosti veľkonočného tajomstva Krista a ich svätosť existuje v závislosti na tejto participácii. Svätí sú natoľko svätí, nakoľko sa stotožnia s Kristom–Paschou. Iba v tomto kontexte môžu byť svätí predstavovaní ako modely kresťanského života a hodnotní prímluvníci kresťanského ľudu. (cfr. SC 104).

6. 6. Záver.

Liturgický rok aj keď predkladá veľké udalosti z pozemského života P. Ježiša, nie je zviazaný ohľadom ich celebrácie s hľadiskom historicko-chronologickým a nepredkladá nám ich ako jednoduché príklady na nasledovanie. Liturgický rok slávi (celebruje) tajomstvo (Mysterium) Krista ako spásnu udalosť, ktorá sa sprítomňuje pre nás v čase, počas počúvania Božieho Slova a v účasti na sviatostiach. Liturgický rok má teda sviatostný charakter. Je to skôr „memoria“ než „imitatio“, je to skôr „anamnesis“ než „mimesis“. Následne spiritualita liturgického roku sa vyjadrí ako proces progresívnej transformácie v Krista. V priebehu ročného cyklu, komunita je volaná znovu-objaviť, sláviť (celebrovať) a žiť dar spásy.

Končiac, môžeme vybadať, že teológia liturgického roku predpokladá a integruje všetko to, čo môžeme nazvať teológiou liturgie. Ak je liturgický rok ekleziálnym slávením tajomstva Krista v priestore času, jeho teológia je podstatne tá istá ako teológia liturgie. Špecifický prvok teológie liturgického roku môžeme vypozerovať jednoducho zo skutočnosti, že tajomstvo Krista sa celebruje cyklicky v čase — t. j. v priestore solárneho roku. Následné liturgické obdobia a sviatky vytvárajú plastický obraz Kristovho tajomstva spásy, ktorý je dotváraný textami biblickými a euchologickými používanými v Cirkvi počas celebrácie tajomstva/tajomstiev Krista.

7. Sviatky Pána a Božej Matky.

7. 1. Slávnosti Pána v období „per annum“.

Liturgia slávi historické udalosti Krista v ich jednote a v ich „spásnej dimenzii“, t. j. v ich vzťahu k paschálnej udalosti spásy a v poriadku, ktorým sa uskutočňovala. Momenty života P. Ježiša sú teda videné ako momenty spásy v jednom tajomstve, čím sa zabraňuje prehnánu fragmentárnemu zdôrazňovaniu čiastkových aspektov tajomstva, alebo z neho odvodených prejavov zbožnosti. Objektom slávenia Cirkvi je dielo Krista, Božieho Syna, ktorý bol poslaný Otcom pre našu spásu, ktorý zomrel pre nás a je oslávený. Preto klasická liturgia nepozná sviatky Pána, tak ako nepozná sviatky Otca a Ducha Svätého, ale slávi stále dielo Krista vzdávajúc vďaka Otcovi cez Krista v Duchu Svätom.

Aktuálne rímske liturgické knihy prinášajú na konci Proprium de Tempore sériu „*Slávností Pána — per annum*“: Najsv. Trojica, Najsv. Telo a Krv Krista, Najsv. Srdce Ježišovo, Krista Kráľa ... Keď sa na tieto slávenia pozeráme z teologického pohľadu zistíme, že nemajú ako objekt celebrácie nejaký partikulárny aspekt tajomstva Krista, ani nemajú nový obsah, ktorý by bol špecifický, neprítomný v iných sláveniach liturgického roku. Sú teda skutočnými zdvojeniami. Navyiac, sa nejedná o memoriálne (pamiatkové) celebrácie, kde by stála v centre pozornosti udalosť spásy. Táto skupina sviatkov patrí do kategórie nazývanej „ideo-

vé“, alebo „devocionálne“ sviatky.⁶⁴ Tento typ sviatkov, nie je jednoduché včleniť do rytmu celebrácie, ktorý je charakteristický pre teológiu liturgického roku: Pascha s prípravným obdobím (Quadragesima), a jej vývoj (Päťdesiatnica) a jej počiatok Narodenie (Epifánia) a jeho prípravné obdobie (Advent).

Jedná sa o sviatky, ktoré vznikli v druhom tisícročí kresťanskej éry, a sú vlastné Západnej liturgii.

Posledná liturgická reforma ich (zatiaľ?) ponechala, snažiac sa dať im vhodnejšie umiestnenie v liturgickom roku a výraznejšiu spätosť s niektorou udalosťou spásy. Tento cieľ bol dosiahnutý najmä starostlivým výberom biblických textov a z časti aj euchológiou viac doktrinálnou, ktorá citlivejšie začleňuje ten ktorý ideový sviatok do slávenia liturgického roku. Tradicionálny obsah týchto sviatkov však podstatne nebol zmenený.

7. 2. Slávnosť Najsvätejšej Trojice.

Po dlhej a rozporuplnej histórii, začala sa sláviť okolo roku 800, slávnosť Najsv. Trojice, ktorá bola oficiálne prijatá do Rímskeho kalendára v roku 1334 pápežom Jánom XXII. Táto slávnosť bola zaradená do liturgického roku na nedeľu po Pentecosten — na miesto, ktoré si zachovala dodnes.

Počiatky slávenia tohto sviatku siahajú do polovice 8. storočia, kedy v GeV nachádzame prefáciu o Najsv. Trojici a od roku 800 sa v (Gel?) objavujú formuláre nedeľných sv. omší o Najsv. Trojici, ktoré sa mohli použiť ako votívne formuláre. Sústredenosť na Najsv. Trojicu bola spôsobená obranou proti arianizmu, ktorý sa širil najmä v Španielsku a Francúzsku (Gálii). Samostatný sviatok zasvätený Najsv. Trojici bol zavedený v nedeľu po Pentecosten ešte pred prelomom tisícročia, v galo-franských benediktínskych kláštoroch (pôvod: Lüttich (Liège)).

Pápež Alexander II. (+1073) vydal prehlásenie, že Najsv. Trojici nesmie byť žiaden zvláštny deň zasvätený na spôsob sviatku, nakoľko každú nedeľu, dokonca každý deň je Najsv. Trojica uctievaná.

Asi 100 rokov neskôr sa k sviatku podobným spôsobom vyjadril aj pápež Alexander III. (+1181).

Napriek tomu sa sviatok širil, až ho pápež Ján XXII. počas exilu v Avignone (1334) zaviedol pre celú Cirkev.

To, že tento najstarší spomedzi ideových sviatkov (nie dátumom zavedenia pre celú Cirkev, ale počiatkom slávenia) bol umiestnený na nedeľu po Pentecosten, nás vedie k tomu, aby sme v tento deň upriamili vďačný pohľad na uskutočnené tajomstvo spásy, ktoré podľa starobylej teológie pôsobí Otec cez Syna v Duchu Svätom.⁶⁵

Euchológia svitaku vyjadruje jeho tradičný význam: oslavu, adoráciu a vyznanie Najsv. Trojice. Avšak úvodná časť kolekty bola v MR 1970 obohatená slovami vzťahujúcimi sa na spásno-historickú dimenziu tajomstva, ktorá je širšie rozvádzaná potom v čítaniach: „*Deus, Pater, qui, Verbum veritatis et Spiritum sanctificationis mittens in mundum, admirabile mysterium tuum hominibus declarasti...*“

MR 1570		MR 1970	
Omnipotens sempiternus Deus, qui dedisti famulis tuis in confessio-	Všemohúci, večný Bože, ktorý vyznávaním pravej viery , svojím	<i>Deus, Pater, qui, Verbum veritatis et Spiritum sanctificationis mit-</i>	Bože, láskavý Otče, Ty si poslal na svet svojho Syna, večné Slovo

⁶⁴ Pozri CIRELLI U., Solennita e feste del Signore, in Aa. Vv., Il Messale Romano del Vaticano II., Orazionale e Lezionario, II. Il Mistero di Cristo nella vita della Chiesa e delle singole comunità cristiane (= Quaderni di Rivista Liturgica, N.S. 7), Leumann (Torino) 1981, 19 – 22;

⁶⁵ Cfr. ADAM A. – BERGER R., *Pastoraliturgisches Handlexikon*, Leipzig 1982, str. 112-113.

<p>ne verae fidei, aeternae Trinitatis gloriam agnoscere, et in potentia maiestatis adorare Unitatem; quaesumus; ut ejusdem fidei firmitate, ab omnibus semper muniamur adversis. Per...</p>	<p>služobníkom dal si spoznať slávu večnej Trojice a v mo-hutnej velebnosti klaňať sa Jednote: prosíme Ťa, aby nás táto neochvejná viera vždy ochránila pred všetkými protivensťami. Skrze...</p>	<p><i>tens in mundum, admirabile mysterium tuum hominibus declarasti, da nobis, in confessione verae fidei, aeternae gloriam Trinitatis agnoscere, et Unitatem adorare in potentia maiestatis.</i> Per...</p>	<p>pravdy a Ducha Svätého, Potešiteľa, a tak si zjavil ľuďom nevyspytateľné tajomstvo božského života; daj, aby sme v duchu pravej viery vyznávali slávu večnej Trojice a klaňali sa jedinému všemohúcemu Bohu. Skrze...</p>
---	--	---	---

Predchádzajúci misál (MR 1570) predkladal na tento deň dve biblické čítania:

- Rim 11, 33–36
- Mt 28, 18–20

Nový MR 1970 (Lekcionár) predkladá nové čítania zadelené do troch rokov:

- SZ: Exodus, Deuteronomium, Príslovia
- NZ: 2 Kor, Rim
- Ev: Jn, Mt

Perspektíva týchto čítaní je jasne „historická“ a teda „spásna“:

Rim 11, 33–36 — ktoré hovorí o hĺbke a nepreskúmateľnosti Božieho tajomstva nebolo zaradené do čítaní na tento deň.

Podľa aktuálnych biblických čítaní, objektom celebrácie je: dar lásky Otca, náš život v Duchu, zmierenie človeka s Bohom, náš pokoj, naše synovstvo a dedičstvo slávy Krista zmŕtvychvstalého. Zvýraznenie týchto biblických tém urobilo zo sviatku Najsv. Trojice slávnosť takmer syntetickú tajomstva spásy, kedy v retrospektívnom rámci ďakujeme za tajomstvá celebrowané v cykle vianočnom a veľkonočnom.

7. 3. Najsvätejšie Telo a Krv Krista.

Pôvod tejto slávnosti, ktorá sa slávi vo štvrtok po nedeli Najsv. Trojice, treba vidieť v rozvoji eucharistickej úcty, ktorá od XII. stor. zaznamenala značný rozvoj, koncentrujúc sa na reálnu prítomnosť Krista vo Sviatosti a teda na jeho adorovanie. Na zavedenie sviatku mali značný vplyv videnia augustiánskej mníšky Giuliany di Cornillon z Liegi, pod vplyvom ktorých bol sviatok prvý krát oficiálne zavedený v roku 1247 v diecéze Liégi. Pápež Urban IV., voľakedajší arcidiakon z Liége a ctiteľ Giuliany sviatok zaviedol pre celú Cirkev v roku 1264.

Slávnosť, ktorá mala počas prvých storočí svojej existencie rozličné pomenovania, dostala v MR 1570 názov: Najsv. Telo Pána (*Corpus Domini*). V aktuálnom liturgickom poriadku je pomenovaná: *Slávnosť Najsv. Kristovho Tela a Krvi*. Nový názov lepšie vyjadruje celkový pohľad na Sviatosť Eucharistie a tiež že chce prevzať tematiku zrušeného sviatku, ktorým je *Sviatok Najdrahšej Krvi Ježišovej (1. júl)*.

Tri modlitby formulára Tridentského misála, ktoré sa dostali nezmenené aj do MR 1970, majú perfektnú vnútornú jednotu a ak nie sú dielom sv. Tomáša Akvinského, ako sa to snažia niektorí dokázať, celkom isto odzrkadľujú jeho náuku⁶⁶: eucharistia pamiatka utrpenia Krista, sviatosť jednoty veriacich s Kristom a navzájom, predobraz plodnosti božského života:

— **Kol:** „pomáhaj nám uctievať tajomstvo Tvojho Tela a Krvi s takou vierou a láskou, aby sme vždy pociťovali účinky tvojho vykupiteľského diela“

— **Off:** „udeľ svojej Cirkvi jednotu a pokoj, ktoré sú tajomne naznačené týmito darmi“

⁶⁶ GY M., *L'office du Corpus Christi et s. Thomas d'Aquin* in “Revue des sciences philosophiques et théologiques” 64 (1980) 491-507.

— **postkomúnia:** „aby sme vo večnosti dosiahli plnú radosť z tvojho božského života, ktorú nám už teraz dávaš okúsiť v prijímaní tvojho predraženého tela a krvi“

Omšový lekcionár z roku 1969 obohatil slávnosť o nové biblické čítania zadelené do trojročného cyklu. Tri cykly čítaní majú jednotnú štruktúru, v tom zmysle, že v každom z nich je tajomstvo eucharistie prezentované z iného uhla:

A: čítania sú zoskupené okolo skúsenosti exodu

B: čítania majú vzťah ku téme Paschy a Zmluvy

C: aj keď nemajú spoločného menovateľa, všetky sa zaoberajú témou chleba života

Hovorili sme, že **malá euchológia (Kol., Of., postkomúnia)** predkladá texty pripísané sv. Tomášovi Akvinskému. Novosťou MR 1970 sú dve prefácie o eucharistii: jedna zo Zeleného štvrtku, druhá novej kompozície. Tieto texty sú syntézou rozličných aspektov eucharistie, predstavených na základe biblických čítaní.

Slávnosť Kristovho Tela a Krvi je v úzkom vzťahu k Zelenému Štvrtku — mohli by sme povedať, že je akýmsi dvojníkom Zeleného Štvrtku, ktorý keďže spadá do Veľkonočného Trojdnia, nemôže osláviť dar eucharistie takým radostným spôsobom, ako na Božie Telo. Ale jedná sa samozrejme o slávenie, ktoré má hlboké korene v zbožnosti kresťanského ľudu.

7. 4. Najsvätejšie Srdce Ježišovo.

Úcta k ukrižovanému Srdcu Krista, ktoré bolo prebodnuté kopijou, sa vyvinula v XII. a XIII. storočí. Už na konci XIII. storočia, úcta ku Svätému Srdcu sa oddeľuje od uctievania utrpenia Krista, ktorého symbolom bol ukrižovaný Kristus, a sústreďuje sa na Srdce, ktoré začalo byť samostatne zobrazované. Neskôr počas „náboženskej moderny (devotio moderna)“, v XVI. storočí Jezuiti a v XVII. storočí francúzski Oratoriáni si privlastnili túto pobožnosť k Srdcu Ježišovmu a propagovali jeho kult. V druhej polovici XVII. storočia, oratorián Ján Eudes (+1680) bol prvý, kto v kruhu svojej komunity, s povolením biskupa z Rennes začal sláviť sviatok k úcte Ježišovho Srdca (20. október 1672). Nový impulz k tomuto sláveniu dali o trochu neskôr zjavenia, ktoré mala sv. Mária Margaréta Alacoque (+1690).

Prvé odobrenie tohto sviatku Rímom bolo od pápeža Klementa XIII., ktorý v roku 1765 povolil slávenie tohto sviatku poľským biskupom a rímskej arcikonfraternite Najsv. Srdca.

Pius IX. v roku 1856 začlenil tento sviatok do Kalendára latinskej Cirkvi, určiac mu ako deň slávenia tretí piatok po Pentecosten. V krátkej histórii sviatku nasledovali po sebe rozličné formuláre pre sv. Omšu — fakt, ktorý jasne hovorí o tom, že nie je jednoduché presne stanoviť objekt celebrácie. MR 1970 preberá z väčšej časti texty formulára *Cogitationes* promulgovaného Píom XI. v roku 1929 a obohacuje ho o nové biblické čítania zadelené do trojročného cyklu.

Hlavnou témou čítaní sv. omše je zjavená a darovaná láska Ježiša Krista, čo je zvlášť zdôraznené v cykle roku B. Čítania roku A hovoria o skúsenosti vyvolenia, ktorej počiatkom je slobodná Božia iniciatíva, ktorá sa manifestuje v plnej evidentnosti v Kristovi. Čítania cyklu C rozvíjajú tému Božieho milosrdenstva, ktoré sa plne realizovalo v Kristovi, Dobrom Pastierovi, ktorý hľadá stratenú ovečku.

Malá euchológia preberá z časti texty MR 1570: pridaná je alternatívna druhá kolekta, ktorá je nová a text modlitby po sv. prijímaní bol zjasnený. Všeobecne môžeme povedať, že tieto modlitby hovoria o vykúpení z hriechov — teda o myšlienkovom koncepte náboženského prostredia v ktorom sa slávnosť zrodila:

Kol (1): „pripomíname si veľké dobrodenia jeho lásky k nám“

Kol (2): „ty nám otváraš nekonečné poklady lásky v Srdci tvojho Syna, ktoré bolo ranené našimi hriechmi“

of: „prijmi obetu, ktorú Ti prinášame na zmierenie za naše hriechy“

postkomúnia: „prijali sme sviatosť, ktorá je darom tvojej lásky“

Najdôležitejším euchologickým textom je bezpochyby nová prefácia, ktorá je charakteristická biblickou a patristickou inšpiráciou. Je v nej ohlasované tajomstvo spásy v jeho dimenzii Kristologickej, ekleziologickej a sviatostnej:

„Lebo On sa s nesmiernou láskou obetoval za nás,
keď sa nechal pozdvihnúť na kríž.
Z jeho otvoreného boku vyšla krv a voda,
z neho pramenia aj sviatosti Cirkvi.
Spasiteľovo otvorené Srdce priťahuje všetkých,
aby s radosťou čerpali z prameňov spásy.“

7. 4. Krista Kráľa

Slávnosť Krista Kráľa je veľmi mladým sviatkom. Bola zavedená v roku 1925 pápežom Píom XI., ktorý ju určil na poslednú októbrovú nedeľu. V encyklike *Quas primas*⁶⁷ pontifex prehlasuje, že tento sviatok chce zdôrazniť absolútnu autoritu Krista nad ľuďmi a ich inštitúciami pred zrakom laicizácie v modernej spoločnosti. Niektoré texty oficiá dávajú cítiť túto starosť a kolekta sv. omše ju vyjadruje týmito slovami:

MR 1570, Kol. (z tal.): „*aby sa veľká rodina národov, rozdvojená ranou hriechu, poddala jeho múdrej vláde*“

V aktuálnom liturgickom poriadku, bola slávnosť reinterpretovaná v zmysle duchovnom a eschatologickom. Ten istý názov (Krista Kráľa univerza) rozširuje perspektívu primátu Krista v zmysle Kol 1, 12–20.

Posunutie slávnosti na poslednú nedeľu v liturgickom roku ju začleňuje do kontextu eschatologického, ktorý je tejto nedeli vlastný.

V malej euchológii MR 1970 najdôležitejšia novosť je vyjadrená v kolekte v podobe prosby, ktorá znie takto:

„*daj aby sa všetko tvorstvo, vyslobodené z otroctva hriechu, podrobilo tvojej božskej moci a bez prestania Ťa oslavovalo*“.

Omšový Lekcionár z roku 1969 prevzal dve čítania predchádzajúceho MR (Kol 1, 12–20; Jn 18, 33–37) a pridal k nim ďalších sedem, rozdelených do troch ročných cyklov:

- Rok A: reprezentuje Krista ako Pastiera ľudstva a zároveň, ako Najvyššieho Sudcu všetkých ľudí
- Rok B: rozvíja mesiášsky titul Kráľa
- Rok C: pripomína, že aj v ponížení a pokore Kristus zostáva Kráľom a má moc priviesť ľudstvo do slávy raja

Tematika slávnosti Krista Kráľa sa nachádza aj v iných sláveniach liturgického roku, v anamnetickom kontexte. Samozrejme každá nedeľa „deň Pána“ ohlasuje absolútnu zvrchovanosť Krista. Z tejto perspektívy, je potrebné povedať, že posledná nedeľa liturgického roku, chce celebrowať organickým spôsobom to, čo tvorí jadro každej nedeľnej celebrácie.

8. Mária v celebrácii Kristovho tajomstva.

Autori sa zhodujú v názore, že definovanie náuky o Božom Materstve P. Márie (Theotokos) v Efeze v roku 431, dalo citeľný impulz vývoju mariánskej úcty nielen na Východe, ale aj na Západe. Je evidentné, že tento kult už bol prítomný v najstaršej tradícii, predovšetkým v homíliách a v mnohorakých formách ľudovej zbožnosti a úcty. *Sensus fidelium* predchádzal konkrétne „zavedenie“ liturgického mariánskeho kultu. Vedci sa ale rozchádzajú v názore ohľadom označenia „oficiálneho“ vstupu mariánskeho kultu do liturgického slávania.

⁶⁷ AAS, 17 (1925), 593-610.

a) Podľa niektorých sa mariánsky kult začal už v I. storočí a bol zjavný v Ríme v II. Storočí.

b) Väčšina vedcov, ale spája počiatok oficiálneho mariánskeho kultu so zrodom kultu mučeníkov.

Tieto rozdiely v názore pochádzajú okrem iného aj z faktu, že samotný názov „mariánsky kult“ obsahuje dvojznačnosť.

Vychádzajúc z NZ-spisov, ako aj zo starokresťanskej literatúry môžeme stanoviť, že v prvom storočí kresťanstva Mária bola vnímaná, ako DVOJITÁ ZÁRUKA VIERY — Ako:

1. Privilegovaný svedok viery
2. Protagonista Božieho plánu spásy

1) — táto jej funkcia je doložená v splnení SZ-nych prorociev: „Veľké veci urobil na mne Ten, ktorý je mocný“ (Magnifikat Lk 46–55)

2) — druhá Máriina funkcia v starokresťanskej literatúre a v NZ-spisoch spočíva v tom, že Mária sa nechala viesť Božou vôľou, čím naplnila Božiu predstavu o jej živote a mieste v Dejinách spásy.

Fakt, že veriaci chápali Máriu ako Protagonistu Božieho plánu spásy vidíme: z DVOCH TITULOV ktoré jej veriaci dali. Starokresťanskí spisovatelia označovali Máriu:

- ako „prvú medzi veriacimi“, pretože jej viera sa osvedčila v každej skúške
- a ako „privilegovaného svedka Kristovho Tajomstva“

Tieto dve vlastnosti priznané Márii sa veľmi dobre spájajú aj s kultom mučeníkov. Aj oni boli považovaní za „prvotiny“ veriacich, a za „svedkov“ Kristovho tajomstva.

8. 1. Počiatok a vývoj Mariánskeho kultu.

a) Mária v modlitbe antickej Cirkvi.

V prvej polovici III. storočia, eucharistická modlitba a krstné vyznanie viery, ktoré sa nám zachovali v Apoštolskej Tradícii Hypolita Rímskeho, obsahujú mariánske prvky:

Eucharistická modlitba, v časti rezervovanej vďakyvdaniu Bohu skrze Syna, obsahuje prvotnú stopu mariánskej úcty: „Poslaný z neba do lona Panny, počatý v jej lone, stal sa telom a zjavil sa ako jeho Syn, narodený z Duchu a z Panny“.⁶⁸ Spomienka na inkarnáciu, vsadená do eucharistickej modlitby, bola veľmi obľúbená v nasledujúcich storočiach a stala sa konštantnou spomienkou na Máriu uprostred eucharistickej celebrácie.

Podobne krstné vyznanie viery hovorí: „Verím v Ježiša Krista, Božieho Syna, ktorý sa narodil za pomoci Duchu Svätého z (ex) Panny Márie...“.⁶⁹ Táto formulácia bola používaná aj v iných Cirkvách v Taliansku a v Afrike. Všetky staré vierovyznania sú Kristologické a spomínajú vtelenie Slova. Okrem toho väčšina z nich spomína počatie Pannou.

Starý Rímsky Kánon (v GeV) v *Communicantes*, robí spomienku: „predovšetkým na slávnú Pannu Máriu, Matku Boha a nášho Pána Ježiša Krista“.⁷⁰ Výraz „Genetrix Dei“ bol opakovane používaný Otcami, predovšetkým sv. Ambrózom. Jeho zaradenie do Kánonu je pred pápežom Levom Veľkým (+ 461) a existujú podklady pre tvrdenie, že aj pred Efezským koncilom.⁷¹

⁶⁸ HYPOLIT RÍMSKY, *La Traditione Apostolica*, 4: ed. Botte B. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39, Münster W. 1963, pp. 12-13.

⁶⁹ HYPOLIT RÍMSKY, *La Traditione Apostolica*, 21: ed. Botte B. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39, Münster W. 1963, pp. 48-49.

⁷⁰ *GeV*, nr. 1246 (ed. MOHLBERG L. C.)

⁷¹ Pozri: FRENAUD G., De intercessione B. V. Mariae in Canone Missae Romanae..., p. 230.

V III. storočí, sa objavuje modlitba *Sub tuum praesidium*, ktorá sa považuje za najstaršiu modlitbu k Márii. Je to kolektívna invokácia, liturgického charakteru, k Panne Márii Božej Matke. Bola zostavená v gréckom jazyku, ale nám sa zachovala v egyptskom papyruse.⁷² Dôležitosť tohto textu spočíva v tom, že kontext Božieho Materstva P. Márie je vyjadrený technickým termínom „Theotokos“. Táto vzácna modlitba sa rozšírila do všetkých rítov, tak na Východe ako aj na Západe.

Zvláštnu spomienku si zaslúži hymnus „*Akathistos*“.⁷³ Je to veľký liturgický hymnus starej gréckej Cirkvi, dlhá poetická kompozícia, ktorá oslavuje tajomstvo Matky Božej. Datovaný je do druhej polovice piateho storočia a prvých rokov šiesteho storočia. Tento hymnus podáva prvé výrazy mariánskeho kultu a je jedným z najkrajších mariánskych hymnov všetkých čias. V byzantskej liturgii má privilegované miesto.

b) Pôvod a rozšírenie Mariánskej úcty.

Mariánsky kult je adekvátnym spôsobom vyjadrený v sviatkoch slávených k úcte P. Márie. Takmer všetky prvé mariánske sviatky pochádzajú z Východu, odkiaľ sa rozličnými cestami dostali na Západ, a dosiahli aj Rím, ktorý im najviac odolával a najmenej bol ochotný ich prijať.

1.) Na Východe, mariánsky kult zdedil tradíciu, ktorá sa v V.–VI. storočí rozvíjala v Jeruzaleme v podobe spomienky na biblické udalosti na miestach prítomnosti Márie, pričom stále rástla dôležitosť tajomstva *Inkarnácie*, a v tomto kontexte slávenie Narodenia, pri ktorom Mária zohrala jedinečnú úlohu. V každom prípade v tomto ohľade zohrali veľmi dôležitú, často rozhodujúcu, úlohu aj apokryfné spisy.

Hneď po slávnostnom vyhlásení Božieho materstva P. Márie v Efeze v roku 431, nachádzame v Jeruzaleme slávenie sviatku označeného „*Pamiatka Svätej Márie*“, ktorý sa slávil 15. augusta. Zo začiatku malo toto slávenie silne ľudový charakter pričom bola Mária vzývaná na ochranu viniča. V Arménskom lekcionári z V. storočia sa tento sviatok objavil pod názvom: „*Svätá Mária, Matka Božia*“. Toto ľudové mariánske slávenie, ktoré malo zo začiatku charakter všeobecnej úcty k Márii, veľmi rýchle, pod vplyvom apokryfných spisov sa sústredilo na MÁRIINU SMŤ — pričom sa slávil „*dies natalis*“ v zmysle prechodu (gr. koimesis; lat. dormitio) Márie. Na konci V. storočia sa sviatok slávil už v Getsemani, v bazilike, kde podľa tradície bol uctievaný Máriin hrob. Podľa tejto interpretácie imperátor Maurício nariadil na konci VI. storočia slávenie tohto sviatku pre celé impérium. Prvý mariánsky sviatok chcel si teda pripomenúť „*dies natalis*“ Madony, analogicky k sláveniam podobných sviatkov u mučeníkov a neskôr u svätých všeobecne.

Sviatok NARODENIA P. MÁRIE slávený 8. decembra vznikol pravdepodobne v Jeruzaleme okolo V. storočia, kde vždy bola veľmi živá tradícia domu narodenia Madonny: apokryf *Protoevanjelium Jakuba* spája narodenie Márie s Jeruzalemom v blízkosti kúpeľov na sever od Chrámu. Sviatok vznikol s veľkou pravdepodobnosťou zasvätením kostola Márii na mieste, kde sa podľa tradície dnes nachádza svätyňa sv. Anny. Dátum 8. december podľa niektorých je v súvisi so začiatkom byzantského liturgického roku (1. september): tým, že Mária vzala na seba úlohu stáť na „začiatku“ diela spásy, bolo takmer nevyhnutné sláviť jej narodenie na začiatku liturgického roku. V priebehu VI. storočia, sa slávenie Narodenia P. Márie rozšírilo na celom Východe.

Tretí mariánsky sviatok, jeruzalemského pôvodu je sviatok PREZENTÁCIE P. MÁRIE V CHRÁME. O tejto udalosti hovorí *Protoevanjelium Jakuba*. Pravdepodobne i tento sviatok sa

⁷² Pozri: GIAMBERARDINI G., *Il “Sub tuum praesidium”...*, p. 230.

⁷³ Pozri: TONIOLO E., *Akathistos*, str. 231.

zrodil pri príležitosti zasvätenia kostola v blízkosti Jeruzalemského Chrámu P. Márii: chrámu *P. Márie Novej*, ktorého posviacka sa udiala 21. novembra 543. Sviatok, ktorý mal zo začiatku striktné lokálny charakter sa rozšíril asi v polovici VIII. Storočia.

Ďalšie mariánske sviatky, svojím pôvodom sú v úzkom vzťahu k tajomstvu Inkarnácie a špeciálne k sláveniu Narodenia P. Márie. Len čo sa rímsky sviatok Narodenia Pána (25. december) rozšíril, a stal sa na Východe slávením tajomstva narodenia Pána, v Byzancii sa v priebehu V. storočia začala sláviť spomienka na Máriu — Matku Božiu 26. decembra, s názvom sviatku *Blahopriatie Márii Božej Matke*. V skutočnosti na Východe je starobyľný zvyk na druhý deň po pôrode navštíviť matku a potešiť sa s ňou z jej dieťaťa. Cirkev teda nerobila nič iné, ako že v tomto prípade aplikovala ľudový zvyk na úrovni kultu.

Tajomstvo PREZENTÁCIE PÁNA má úzky vzťah k Márii. Vieme, že okolo roku 386, táto správa z evanjelia (Lk 2, 22ss) sa stala objektom veľkolepej celebrácie v Jeruzaleme na 40-ty deň po Epifánii — t.j. 14. februára. Narodenie 25. december vtedy ešte nebolo prijaté Jeruzalemom. Neskôr, keď toto slávenie (Narodenie Pána) Jeruzalem prijal, premiestnil slávenie Prezentácie Pána na 2. február. Z Jeruzalema sa sviatok rozšíril na celý Východ, zvlášť do Byzancie, kde pod Justiniánom (527–565) sa stal sviatočným dňom s názvom YPAPANTE: „stretnutie“ Ježiša so Simeonom, výraz, ktorý naznačoval stretnutie sa Mesiaša so svojim národom.

Aj ZVESTOVANIE PÁNA bolo v úzkom súvisi so slávením Vianoc a teda i s Máriou. Počiatky Zvestovania ako sviatku sú však pomerne zahmlené. Je pravdepodobné, že už v IV. storočí v Palestíne sa slávil Zvestovanie.⁷⁴ Vieme, že sv. Helena dala postaviť baziliku na mieste, kde sa podľa tradície nachádzal Máriin dom.

Vidíme, že poväčšine zasvätenie baziliky nieslo so sebou aj ročné slávenie tajomstva, ktoré sa v nej uctievalo.

2.) Na Západe. Ešte skôr, ako slávnosti Prezentácia Pána, Zvestovanie, Usnutie a Narodenie P. Márie — všetky východného pôvodu — sa v VII. storočí do rímskej liturgie dostala OKTÁVA NARODENIA, ktorá sa slávila ako deň spomienky na Máriu, Ježišovu Matku. Už v GrH (Sakramentár Gregorianum Adrianum) kolekta z tohto dňa má mariánsky charakter: „*Deus, qui salutis aeternae beatae Mariae...*“ (GrH 16, ed. Deshusses J.), a pápežským stacionárnym chrámom v tento deň bol: *ad sanctam Mariam ad Martyres* (= starobyľný Pantheon). Tri staré antifonáre z VIII.–IX. storočia, dali podľa liturgie tohto dňa sláveniu názov: *Narodenie P. Márie*.⁷⁵ Podobný mariánsky sviatok, stále v priestore vianočného cyklu, sa slávil v Gálii⁷⁶ v VI.–VII. storočí 18. januára, a v Španielsku⁷⁷ 18. decembra — sviatok mal názov: *Festivitas sanctae Mariae*. Pravdepodobne Rím bol ovplyvnený Byzantskou Cirkvou (nie Gáliou a Španielskom), keď v V. storočí, ako sme povedali, začal sláviť spomienku Matky Božej 26. decembra.

V ďalšej etape, pod vplyvom galikánskej liturgie, nadobudla Oktáva Narodenia charakter sviatku OBRIEZKY PÁNA. Galikánske liturgické knihy majú dňa 1. januára slávenie s názvom *In Circumcisione Domini*.⁷⁸ Lekcionár z Murbachu⁷⁹, napísaný vo Francúzsku asi na konci VIII. Storočia predkladá na tento deň evanjeliový úryvok o obriezke (Lk 2, 21–32). Tento lekcionár sa potom dostal do Ríma a z väčšej časti ho použil Misál Pia V. Preto názov sviatku sláveného 1. januára v MR 1570 bol: *In Circumcisione Domini et octava Nativitatis*, aj keď euhologické texty dňa si udržali mariánsky charakter. Nový Rímsky kalendár (1969) znovu-

⁷⁴ Pozri: MORI E. G., *Annunciazione del Signore*, in “Nuovo Dizionario di Mariologia”, str. 78.

⁷⁵ Pozri: HESBERT R. J., *Antiphonale missarum sextuplex*, Bruxelles 1935, 22.

⁷⁶ Pozri: GREGORIO DI TOURS, *De gloria martyrum*, 9: PL 71, 719.

⁷⁷ Koncil X v Toledě, kan. 1.

⁷⁸ Pozri: *Missale Gothicum*, nr. 51 (ed. Mohlberg, 1961)

⁷⁹ Pozri: *Comes de Murbach*, ed. Wilmart A., RevBénéd, 30 (1913) 26-69.

obnovil starobylú mariánsku slávnosť, vynechajúc neskoršiu slávenú 11. októbra (zavedenú Piom XI. v roku 1931) a dal celebrácii 1. januára meno *Sollemnitatis sanctae Dei Genetricis Mariae*.

Okolo polovice VII. storočia, štyri mariánske sviatky, východného pôvodu sa dostali do rímskej liturgie (pravdepodobne zásluhou východných mníchov, ktorí v prvých desaťročiach VII. storočia hŕfne migrovali na Západ): Prezentácia Pána, Zvestovanie, Usnutie a Narodenie Márie. Podľa správy, ktorú prináša *Liber Pontificalis*,⁸⁰ pápež síro-sicílskeho pôvodu Sergej I. (687–701) obohatil tieto sviatky procesiou. V *Liber Pontificalis* si tieto sviatky zachovali charakter, ktorý mali na Východe: Prezentácia a Zvestovanie boli hlavne sviatkami Pána a slávenie 15. augusta sa ešte stále nazývalo „Usnutie“. Následne začala evolúcia, ktorú dosvedčujú GeV, GrH.

Slávnosť Prezentácie Pána sa v GeV nazýva: *In Purificatione sanctae Mariae*; euchologické texty omšového formuláru sa vzťahujú na tajomstvo Prezentácie Pána v Chráme.⁸¹

Mariánsky charakter sviatku Zvestovania zdôraznil už nadpis, ktorý dostal v GeV: *In Adnunciazione sanctae Mariae Matris Domini Nostri Iesu Christi*.⁸²

Sviatok „Usnutia (P. Márie)“ ktorý sa dostal na Západ rozličnými cestami má už v GrH názov *Assumptio*,⁸³ ktorý sa postupne rozšíril.

Nakoniec slávnosť Narodenia P. Márie má v GeV formulár s názvom: *In Nativitate sanctae Mariae*.⁸⁴

Nie je ľahké sledovať a presne zaznamenať ďalší vývoj mariánskeho kalendára na Západe. Môžeme ale naznačiť hlavné línie. Počnúc XI. storočím, latinská Cirkev, aj keď bola poplatná Východu, rozvíjala mariánsky kult a úctu s vlastnými prvkami. Jasnosť, ktorá bola príznačná pre kult P. Márie v staroveku Západu, vystriedalo v Stredoveku množenie slávností a sviatkov — mnoho z nich na lokálnej úrovni — a tiež (množenie) iných foriem mariánskeho kultu. Subjektívne hľadisko pri zavádzaní sviatkov dominovalo nad počiatocným hľadiskom historicko–biblickým. Teológia v tomto období predstavovala Máriu spôsobom autonómnym, čo sa prejavilo v tom, že Jej pridávala na čnostiach, moci a privilégiách. Došlo až k tomu, že sa skomponovali formuláre pre omšu a officium s cieľom uctiť si relikvie prinajmenej pochybné („mlieko P. Márie“), a k oslave Máriiných čností. Oficializovali sa rozličné súkromné zjavenia a partikulárne pobožnosti. Zrodili sa — aj pre Máriu — tkzv. „ideové“ sviatky, v ktorých idea často prevládla nad náukou. Mohlo sa hovoriť o „mariánskom cykle“, ktorý obsahoval aj soboty a mesiace „zasvätené Márii“ (máj, október...) a bol takmer nezávislý od Kristologického cyklu.

Tento divoký vývoj stredovekej mariánskej úcty — ktorý vyvrcholil v XII. storočí — nebol bezprostredne prijímaný do rímskeho kalendára, ktorý sa ukázal pomerne zdržanlivý v prijímaní nových sviatkov P. Márie. Šíril sa predovšetkým mimo Ríma, v rozličných diecézach a kláštoroch, kde sa mariánska úcta rozvíjala aj v podobe kultových iniciatív.

Väčšia časť mariánskych sviatkov včlenených do Rímskeho kalendára v stredoveku pretrvala až dodnes, nakoľko boli prevzaté do Rímskeho kalendára aj po Tridentskom koncile. Od VII. do XIII. storočia, rímska Cirkev nezväčšila počet mariánskych sviatkov. V priebehu XIV. storočia, dva sviatky východného pôvodu sa dostali do Ríma prostredníctvom križiackych výprav a pútnikov: NÁVŠTEVA P. MÁRIE a PREZENTÁCIA P. MÁRIE. Pápež Pius V. včlenil do Kalendára z roku 1568 „*Dedicatio sanctae Mariae ad Nives*“. Ďalšie sviatky boli prijaté v XVII. a XVIII. storočí, pod vplyvom mariánskej úcty niektorých Reholí, ako napr.

⁸⁰ *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I., Paris 1886, str. 376.

⁸¹ *GeV*, nrr. 829-831, str. 133.

⁸² *GeV*, nrr. 847-853, str. 135-136.

⁸³ *GrH*, nrr. 148, str. 262.

⁸⁴ *GeV*, nrr. 1016-1019, str. 157.

„P. MÁRIA KARMELSKÁ“ (Karmelitáni), „Ružencová“ (Dominikáni), „Bolestná“ (Služobníci Márie) a „Odmeny (Mercede = plat, odmena?)“ (Mercedari). V tej istej epoche sa objavujú v Univerzálnom Rímskom kalendári sviatky NAJSV. MENA P. MÁRIE (v roku 1683) a NEPOŠKVRNENÉHO POČATIA P. MÁRIE (1708). Nakoniec v našom storočí boli prijaté štyri mariánske sviatky: NAŠEJ PANI Z LOURDES (1908), MATERSTVA P. MÁRIE (1931), NEPOŠKVRNENÉHO SRDCA P. MÁRIE (1944) a P. MÁRIE KRÁĽOVNEJ (1954).

8. 2. Panna Mária v obnovennej liturgii II. Vatikánskeho Koncilu.

a) Mariánske sviatky v kalendári.

Súhrnne môžeme povedať, že mariánske sviatky sa prezentujú v poriadku Rímskeho kalendára ako odraz sviatkov Pána: „V celebrácii ročného cyklu tajomstva Krista, Sv. Cirkev si zvláštnym spôsobom uctieva blahoslavenú Máriu, Božiu Matku, ktorá je nerozlučne spätá s dielom spásy svojho Syna“.⁸⁵ Neexistuje ale zvláštny mariánsky cyklus, ktorý by mal vlastnú štruktúru. Cirkev si pripomína Máriu v celebrácii tajomstiev Kristovho cyklu a v úzkom vzťahu k nemu. Niekedy umiestnenie mariánskych sviatkov nie je v súlade s celebráciou Kristologického cyklu. V skutočnosti, mariánske sviatky nie sú výsledkom jednej chcenej a vedomej reflexie, ale ako sme videli zrodili sa v priebehu storočí na rôznych miestach a za rozličných okolností.

Liturgia celebruje tajomstvá spásy, ktoré majú historickú podmienenosť; jedná sa teda o slávenie spomienkové. Toto je základné kritérium pre interpretáciu významu sviatkov liturgického roku a ich dôležitosť v ňom. Aktuálny Rímsky kalendár hodnotí dôležitosť mariánskych sviatkov (slávnosť, sviatok, povinná spomienka, nepovinná spomienka) podľa stupňa ich súvislosti s dielom Krista, ktoré je nosnou štruktúrou sláveného tajomstva (objekt slávania = Kristus sám).

Zvlášť sú zvýraznené tie celebrácie (slávnosti a sviatky), ktoré pripomínajú udalosti spásy, pri ktorých je Mária protagonistka úzko spojený so Synom Ježišom v tajomstve inkarnácie a vykúpenia.

Druhou skupinou slávení sú povinné spomienky, ktoré pripomínajú partikulárne aspekty tajomstva života Márie, alebo posväcujú niektoré veľké prejavy mariánskej zbožnosti, ktoré vyplynuli z tradície.

Medzi nepovinné spomienky boli zadelené tie celebrácie, ktoré pripomínajú mariánsku zbožnosť, ktorá vznikla a rozvíjala sa v niektorých veľkých rehoľných rádoch, alebo v niektorých slávných mariánskych svätyniach.

V hlavnej línii, ako sme už povedali, mariánske celebrácie sú zadelené do rytmu liturgického roku, sledujúc rytmus udalostí histórie spásy, pre ktoré je liturgický rok takmer „*sviatostou*“. Nový Rímsky kalendár, na základe tohto kritéria, uskutočnil niektoré premiestnenia. Najvyváženejšia teologická a liturgická koncepcia znovu objavila dôležitosť Márie v histórii spásy, v tajomstve Krista a v cirkevnom spoločenstve, a teda aj jej funkciu v cykle Inkarnácie. Prítomnosť a spomienka na Máriu sú zvlášť zdôraznené v cykle Advent–Narodenie. Mariánsky charakter tohto obdobia liturgického roku bol posilnený reformou II. Vat. Koncilu: zvlášť mariánsky obsah má liturgia IV. Adventnej nedele a väčšia časť formulárov férií od 17. do 24. decembra, ako aj niektoré vianočné férie. Na rozdiel od Východných cirkví, v rímskej liturgii prítomnosť Márie vo veľkonočnom cykle je nepatrná. Možno však v tomto období celebrvať Spoločné omše o blahoslavenej Panne Márii určené pre Veľkonočné obdobie a votívnu omšu o Márii, Matke Cirkvi, ktoré kontemplujú Máriu ako model Cirkvi v modlitbe a očakávaní Ducha Svätého.

⁸⁵ SC, nr. 103.

Dve slávenia, ktoré v predchádzajúcom kalendári boli mariánskymi sláveniami:

- Očisťovanie Preblahoslavenej P. Márie (2. február)
- Zvestovanie Preblahoslavenej Panne Márii (25. marec)

v Rímskom kalendári z roku 1969 sú označené, ako slávnosti Pána:

- sviatok Obetovania Pána a
- slávnosť Zvestovania Pána.

Takto sa znovu zvýraznil prevažne Kristologický charakter, ktorý tieto sviatky mali v staroveku. Texty sv. omše a Modlitbového officia pokračujú v ohlasovaní nezastupiteľnej úlohy Márie v týchto tajomstvách jej Syna. Tieto dva sviatky by sme mohli istým spôsobom označiť ako najkrajnejšie sviatky cyklu Inkarnácie.

b) Mariánsky lekciónár sv. omše.

Ôsma kapitola konštitúcie *Lumen Gentium* II. Vatikánskeho koncilu, hovoriac o úlohe Márie v dejinách spásy, potvrdzuje, že starozákonné knihy krok za krokom stále viac osvetľujú postavu Matky Vykupiteľa. Udávajúc potom v krátkosti hlavné línie tohto „osvetľovania“, dokument sa vyhýba akémukoľvek súvisu so sapienciálnou literatúrou; používa iba texty historicko-prorocké. Mariánsky lekciónár pre sv. omšu, z roku 1969, všeobecne nasleduje toto kritérium, pričom ako prvé čítanie býva zväčša udaný úryvok zo Starozákonných spisov: iba dve čítania pochádzajú zo sapienciálnych kníh: Prísl. 8, 22–31; Sir 24, 1–2.5–7.12–16.26–30.

Ďalšie čítania pochádzajú z knihy Genesis (Protoevanjelium a prísľub Abrahámovi), 2. kniha Samuelova (proroctvo Nátana), 1. kniha Kroník (prenesenie Archy), alebo z prorokov, ako Izaiáš a Micheáš (téma Emmanuela), Sofoniáš a Zachariáš (téma dcéry Siona).

Ako čítanie z NZ (druhé čítanie), alebo z Apoštolov, aktuálny mariánsky lekciónár predkladá sériu perikop pavlovských čítaní (Rimanom, 1. list Korint'anom, Galat'anom, Efezanom) a nakoniec iné čítania z Listu Hebrejom, zo Skutkov Apoštolov a z Apokalypsy.

Najväčšia časť evanjeliových čítaní pochádza z prvých dvoch kapitol Matúša a Lukáša. Prevažujú evanjeliá, ktoré rozprávajú o detstve Ježiša, predovšetkým z Lukášového pohľadu. Úryvok, hovoriaci o Ježišovom narodení spomína Máriu v kontexte histórie vteleného Slova a spásnej misie, ktorú Boh ohlásil. Okrem toho nachádzame dve čítania zo sv. Jána (Mária v Káne Galilejskej a na Kalvárii pod krížom) a jednu kapitolu z Lukáša (kap. 11.), ktorá hovorí o blahoslavenosti tých, ktorí počúvajú Božie Slovo a zachovávajú ho.

Celkovo mariánsky lekciónár sleduje kritériá Konštitúcií *SC* a *LG*: centralita ročného cyklu tajomstiev Krista, do ktorej je organickým spôsobom vsadená spomienka na Máriu.

c) Mariánska euchológia MR 1970.

Euchológia formulárov MR 1970 si zaslúži rozlišujúce posúdenie.

Slávnosti a sviatky majú euchológiu, ktorá okrem dostatočnej inšpirovanosti Svätým Písmom poskytuje víziu tajomstva Márie silno integrovaného do *mysterium salutis*. Sú to texty bohaté na doktrínu, teologicky hlboké a predstavujú Máriu spôsobom nie izolovaným v jej privilégiách, lež si uvedomujú hlboký vzťah, ktorý Ona má s dielom spásy Krista a Cirkvi: Mária je videná z Božieho pohľadu, kde vystupuje ako Zornica spásy pri svojom narodení a ako milostivý počiatok nového stvorenia vo svojom Nepoškvrnenom počatí. V týchto formulároch je globálna história spásy kompletizovaná pomocou mariánskych obrazov — typov — ktoré nám lepšie pomáhajú pochopiť, tituly, ktoré vyjadrujú Jej zvláštnu hodnotu počas Jej pozemského života — zvlášť panenské počatie Božieho Syna. Ďalej tieto texty zdôrazňujú zvláštny vzťah Márie k Cirkvi: do tohoto kontextu je včlenené Nanebovzatie (*Assumptio*), pri

ktorom Mária vystupuje, ako prvotina obrazu Cirkvi a znak útechy a istej nádeje pre Boží ľud putujúci na zemi. Podobne aj antropologická dimenzia Márie, ako vzoru kresťanského života sa často objavuje vo vnútri mariánskej euchológie.

Iná časť MR 1970, ktorá má obsah mariánskej euchológie veľmi bohatý, je obdobie Adventu-Vianoc. Takmer všetky kolekty posledného adventného týždňa, konkrétne dní: 17., 19., 20. a 23. decembra, a tiež kolekta 4. adventnej nedele, opakovane osvetľujú rozličné aspekty tajomstva Inkarnácie, slovníkom jednoduchým, ale hlbokým: Slovo Otca vezme na seba telo z Panny Márie, a tak sa lesk Božej slávy zjaví svetu prostredníctvom pôrodu zo svätej Panny, ktorej stále panenstvo nebude porušené. Aj kolekty vianočných férií, konkrétne z pondelka, utorka a zo soboty, dostatočne vyjadrujú mariánsky obsah. Skutočnosť, že P. Ježiš sa narodil z P. Márie je garanciou jeho ľudskej prirodzenosti; fakt, ktorý predstavuje jeden zo základných bodov Kristológie. Ježiš je skutočným človekom, pretože sa zapojil do toku ľudskej generácie. Nadprirodzenosť jeho narodenia je zas garanciou spásy, ktorú prináša celému ľudstvu. To isté narodenie robí z Neho nášho brata, čo nám dovoľuje, aby sme raz mali účasť na Jeho sláve v nebi.

Menej pozitívne ohodnotenie si zaslúži euchológia mariánskych spomienok a tiež formulárov spoločných omší o Preblahoslavenej Panne Márii. Obsah týchto euchologických textov je trpí veľkou teologickou chudobou a ťažkou monotematickosťou. Jedná sa o kompozície nie dosť dôkladné a nie vždy odborne spracované, ktoré sa zaoberajú témami ako je príhovor a oslobodenie od zla, a navyše to robia pojmami veľmi všeobecnými.

d) Mariánske texty Liturgie Hodín.

V Posvätnom čítaní Liturgie Hodín, po biblickom čítaní nasleduje patristické čítanie (z Otcov), alebo cirkevných spisovateľov. Počas mariánskych sviatkov a počas memórií Márie v sobotu *per annum*, tieto čítania ponúkajú výkvet patristickej literatúry bohatý na doktrínu viery, ktorý zahrňuje učenie Otcov Cirkvi, od sv. Ireneja a Bédu Ctihodného (Venerabile) až po rozličné svedectvá mariánskej úcty stredoveku. Nachádzame tu aj skupinu textov sv. Bernarda a niektorých jeho učeníkov, ako aj učenie Pia XII., Pavla VI. a II. Vat. Koncilu.

Mariánska úcta podnietila bohatú poetickú tvorbu. Liturgia Hodín obsahuje bohatý repertoár mariánskych hymnov, tak na mariánske sviatky, ako aj pre obdobie Adventu–Vianoc. Vo všeobecnosti, majú vlastné hymny všetky slávnosti, sviatky a povinné spomienky na Máriu. Väčšia časť týchto hymnov sa zrodila v stredovekých kláštoroch od VIII. do XIV. storočia, a ich autori sú z väčšej časti neznámi.

Nakoniec je potrebné spomenúť aj modlitby a prosby ranných chvál a vešpier. Všetky mariánske slávnosti majú vlastný formulár. Na sviatky a spomienky sa odkazuje na Spoločnú časť Preblahoslavenej Panny Márie, ktorá ponúka dva texty na ráno a dva na večer. Tiež je potrebné si pripomenúť mariánsky obsah prosieb ranných chvál v sobotu 1. a 3. týždňa *«per annum»*.

e) Mariánske slávnosti.

Tri mariánske slávnosti aktuálneho Rímskeho Kalendára pozdvihujú na svetlo trojité privilegium, vďaka ktorému Mária má svoje miesto v Božom pláne spásy. Objekt týchto slávností je v súlade s tromi dogmami katolíckej Cirkvi o tajomstve Márie.

Podstatné jadro Zjavenia Božieho plánu Márii sa dotýka Jej Božieho materstva. Teda s vyzdvihnutím na najvyšší stupeň celebrácie (slávnosť) Božieho Materstva Márie, sa zdôrazňuje závislosť Jej Nepoškvrneného Počatia a Nanebovzatia od Jej Materstva, pretože vďaka nemu bola naplnená milosťou a počatá bez poškrvny a tiež bola plne oslávená na konci svojej pozemskej existencie.

Pokúsime sa teraz o systematickú syntézu euhologických a biblických textov týchto slávností:

1. Nepoškvrnené Počatie P. Márie

Tento sviatok má v Rímskom kalendári označenie: SOLLEMNITAS [prekladáme: SLÁVNOSŤ]

- dáte mi za pravdu: význam tohto označenia najlepšie pochopíme z latinčiny:
sollemnitas = quod solet in annis = periodicky každý rok (len raz za rok)
- takéto označenie majú sviatky, ktoré sa slávia len raz do roka

v stredoveku: slávnosti charakterizovalo: zvláštne lit. oblečenie, komplikovaný priebeh a dlhšie trvanie liturgie

v súčasnosti: (sviatok, ktorý je označený ako „slávnosť“) charakterizuje väčší počet účastníkov, usporadúvanie akadémií, alebo kongresov k danému sviatku. Čím väčšia slávnosť — tým viac zúčastnených.

Teologický obsah tohto sviatku:

— to že Mária od okamihu Jej počatia existovala len a len ako bytosť Kristom vykúpená,⁸⁶ že touto kvalitou Jej života eschatologicky zobrazuje Cirkev,⁸⁷ je primeraným spôsobom zdôraznené v dnešnej liturgii.

— Preto mi z tohoto miesta dovoľte poukázať na jednu z menej nápadných stránok dnešnej slávnosti: na to, že z pohľadu vývoja slávenia, sa slávnosť Nepoškvrneného počatia P. Márie, javí aj ako vynikajúci „stimul pre štúdium liturgiky“. Z vývoja slávenia dnešného sviatku totiž jasným spôsobom vystupuje do popredia tá pravda, ktorú veľký francúzsky teológ (dogmatik a liturgista) Louis Bouyer artikuloval nasledovnými slovami:

„... nie systematické formulovanie kerygmy viedlo ku zrodu [liturgických slávení], ... práve opak je pravdou: a síce, že z právd viery prežívaných v liturgii bolo konečné formulovanie týchto právd vydestilované“.⁸⁸

Akým nádherným spôsobom tieto slová⁸⁹ platia o dnešnom sviatku, o tom sa presvedčíme teraz:

Už od začiatku VIII. storočia Cirkev v Byzantskom obrade slávila 9. december ako sviatok s názvom: „*Počatie sv. Anny (sv. Annou), matky (matkou) Bohorodičky*“. Dokazujú to:

— kánon a hymnus na otvorenie slávenia skomponovaný Andreom z Kréty (+740)⁹⁰

— homília Jána z Eubeie (+750), v ktorej sa píše takto: „... je potrebné, aby sme veľkolepo oslávili desať dôležitých výročí. Prvým [spomedzi nich ...] je to, kedy Joachim a Anna obdržali radostnú správu o v ničom nepoškvrnenej Božej Matke Márii. Druhým výročím je

⁸⁶ Cfr. BOUYER L., *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Église Catholique*, p. 27: „Dès que Maria existe, elle existe comme une créature sauvée par le Christ“.

⁸⁷ Cfr. BOUYER L., *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Église Catholique*, p. 32: „Ainsi Marie, auprès de Jésus, apparaît-elle comme l'icone eschatologique de l'Église“.

⁸⁸ Cfr. BOUYER L., *Die Kirche II.*, Einsiedeln 1977, p. 183: „...nicht die systematische Formulierung des *kerygma* hat die ursprüngliche Eucharistie hervorgebracht, viel eher ist die Gegenteil wahr. ... Vielmehr hat sich aus dem Glaubensgebet die endgültige Formulierung dieses Glaubens destilliert“.

⁸⁹ Cfr. aj „*legem credendi statuat lex supplicandi*“ u pápeža: CELESTÍN I., *De Gratia*, cap. 8 (Denz. 246).

⁹⁰ Cfr. BOUMAN C. A., *The Immaculate Conception in the Liturgy*, u O'CONNOR E. D. (Ed.), *The dogma of the Immaculate conception, History and significance*, Notre Dame - Indiana 1958, pp. 114 - 115.

vznešené narodenie Márie; prvým výročím slávime (celebruje) počatie, druhým zas oslavujeme narodenie“.⁹¹

Tento mariánsky sviatok, aj keď sa nikdy netešil takej popularite ako (4 hlavné mariánske sviatky) Narodenie [8. IX.], Zvestovanie [25. III.], Očisťovanie [2. II. — dnes: Obetovanie Pána] a Nanebovzatie [15. VIII.], predsa len získaval na dôležitosti:

— v roku 883 ho spomína *Nomocanon* patriarchu Fócia⁹²

— od (patriarchu?) Leva Múdreho (+912) a Juraja — metropolitu z Nikomedie, ktorí žili v druhej polovici IX. stor., sa zachovali homílie, z ktorých vychádza najavo, že v ich časoch sa sviatok slávil v celom impériu⁹³

— v roku 1166 Emanuel Comen nariadil, že sviatok 9. decembra nech je priradený k tým sviatkom, na ktoré je predpísaný pracovný pokoj⁹⁴

Objektom tohto sviatku teda bolo počatie budúcej Božej Matky zo strany sterilnej Anny, ako je to zaznačené v *Protoevanjeliu Jakuba*,⁹⁵ ale na základe apokryfno-tradicionálneho dátumu, v slávení je zachytený, stále viac sa rozvíjajúci prvok mimoriadneho Božieho zásahu, ktorým bola Panna Mária, od samého počiatku svojej existencie pod zvláštnou ochranou Najvyššieho, uchránená od vplyvu zlého ducha.

Z Východu sa sviatok dostal na Západ aj vďaka usídľovaniu východných mníchov v Taliansku a cez kontakty, ktoré vládli medzi stredným Talianskom a Byzanciou. Dôkazom je:

— sviatok 9. dec. je zaznamenaný v slávnom mramorovom kalendári z Neapolu, vyrytom medzi rokmi 840–850, kde stojí: „*Conceptio sanctae Mariae Virg.(inis)*“⁹⁶

Okrem Talianska, sa v 11. stor. sviatok slávil aj v Anglicku. Dôkazom toho sú rozličné liturgické dokumenty:

— kalendáre, napísané po roku 1100, v ktorých dátum 8. december nesie pomenovanie: „*Conceptio sanctae Dei genetricis Mariae*“⁹⁷

— v Pontifikáli z Exeter čítame, pri tomto dátume čítame: „*Benedictio in Conceptione sanctae Mariae*“⁹⁸

— ďalší dôkaz o slávení tohto sviatku sa nachádza v Pontifikáli z Canterbury,⁹⁹ a tri formuláre pre 8. december v Misáli Leofrica.¹⁰⁰

Z týchto dokumentov je zrejmé, že objekt slávnosti sa presunul z tej, ktorá počala — z Anny na tú, ktorá bola počatá — na Máriu:

— napr. Pontifikál z Canterbury, sledujúc myšlienku *Protoevanjelia Jakuba*, hovorí, že počatie Márie bolo oznámené intervenciou anjela: „...*beatam Dei genetricem angelico concipiendam praeconavit oraculo*...“

⁹¹*Sermo in Conceptione sanctae Deiparae*, 10; PG 96, 1474 - 1475. Na konci homílie (23: PG 96, 1499) Ján z Eubeie upozorňuje, že sviatok 9. dec. „nie je všetkým známy“.

⁹²PG 104, 1069 (Tit. VII, cap. I.)

⁹³Cfr. BOUMAN C. A., *The Immaculate Conception in the Liturgy*, p. 115, pozn. č. 179.

⁹⁴Cfr. PASSAGLIA C., *De immaculato Deipare semper virginis conceptu*, III, Napoli 1855, pp. 1106 - 1107.

⁹⁵Cfr. MORALDI L., *Apokrifi del Nuovo Testamento*, I., cit., pozn. 30, pp. 123 - 126.

⁹⁶DACL 11/2. cc. 1591-1592.

⁹⁷Cfr. WORMALD F., *English Kalendars before A. D. 1100*, London 1934, pp. 125, 167, 223.

⁹⁸Cfr. BOUMAN C. A., *The immaculate Conception in the Liturgy*, cit. pozn. 179, p. 131.

⁹⁹Cfr. WOOLLEY R. M. (Ed.), *The Canterbury Benedictional*, London 1917, pp. 118 - 119.

¹⁰⁰Cfr. WARREN F. E. (Ed.), *The Leofric Missale as used in the Cathedral of Exeter (1059-1072)*, Oxford 1883, p. 268.

— Pontifikál z Exeter tvrdí, že *Mária skôr než sama počala Slovo, bola vybraná Duchom Svätým*. Boh zasiahol svojou milosťou pri Jej počatí, pretože z Nej (Márie) sa mal narodiť jeho jednorodený Syn: „*ex qua [Maria] eius [Dei] conciperetur Unigenitus*“

— aj Pontifikál z Canterbury potvrdzuje, že bola (za)posvätená ešte pred narodením a nazýva Máriino počatie „hodným úcty“ „*veneranda conceptio*“ na základe toho, že je vsadené do Božieho plánu spásy

Anglická liturgia teda zhrnula vieroučné poznatky ohľadom Božieho zásahu týkajúce sa Máriinho počatia a cítila potrebu celebrovat' ho primeranou oslavou. Misál Leofrica to jasne artikuluje takto: „*cuius [Mariae] conceptionis sacra solemnia congrua frequentatione celebratur*“ [„ktorej počatie posvätné slávnosti jednohlasne slávia (navštevovaním)“].

Takáto bola situácia sviatku 8. decembra v Anglicku pred Normanskou okupáciou. Normani ho zmietli spolu s inými liturgickými zvykmi.¹⁰¹ Sviatok bol ale znovu zavedený na začiatku XII. stor. hlavne zásluhou Anzelma mladšieho (+1148), Londýnskeho biskupa, synovca slávneho Anzelma z Canterbury (+1109). Medzi pomocníkmi Anzelma mladšieho vynikal hlavne jeho žiak a sekretár, benediktín Eadmer, ktorého *Tractatus de conceptione sanctae Mariae* zohral rozhodujúcu úlohu v histórii dogmy o Nepoškvrnenom počatí.¹⁰²

Objekt reštaurovaného sviatku sa objavil viac špecifikovaný: pozornosť nie je už sústredená na telo Márie z ktorej sa malo narodiť večné Slovo, ale na jej dušu: „Je to — píše Eadmer obrátiac sa na Pannu Máriu — pre synov Svätej Cirkvi povinnosť, aby uctievali prvé okamihy Tvojho stvorenia („*primordia creationis tuae venerari*“), pretože ich pokladajú za sväté, zbavené poškvrny hriechu a porušenia („*a corruptionis vel peccati ruga discreta*“¹⁰³ („od porušenia, alebo hriechu vrásky zbavená“).

Obnovený sviatok 8. decembra sa dostal z Anglicka do Francúzska — najprv do Noramndie a potom do diecézy Lion, čo vyprovokovalo reakciu sv. Bernarda (+1153), opáta z Clairvaux (dediča Augustínovej nauky o prenášaní dedičného hriechu), ktorý vyjadril svoje znepokojenie v slávnom liste *Ad canonicos Lugdunenses* [Lion], nad tým, že v starobylej a slávnej francúzskej cirkvi sa zavádza „nový sviatok, ktorý cirkevné zvyky ignorujú, ktorý rozum nepotvrdzuje a ktorý stará tradícia neodporúča“.¹⁰⁴

K teologickej pozícii sv. Bernarda sa pridali významní teológovia ako Tomáš Akvinský (+1274) a Bonaventúra (+1274). Na opačnej strane stáli už spomínaný Eadmer a napríklad anglický benediktín Mikuláš zo sv. Albána, obdivovateľ Bernarda, autor diela *De celebranda Conceptione beatae Mariae contra beatum Bernardum*.¹⁰⁵ Čoskoro sa k nim pridali aj františkán Ján Duns Scotus (+1308), ktorý prehľbil Eadmerove dôvody ohľadom nepoškvrneného počatia P. Márie, tvrdiac, že aj Mária bola vykúpená, ale celkom zvláštnym spôsobom: prostredníctvom uchránenia od hriechu pre budúce zásluhy Kristovej smrti.¹⁰⁶

¹⁰¹Cfr. GAGOV G., L'ambiente liturgico e culturale inglese a favore dell'Immacolata e Giovanni Duns Scoto vo Virgo Immacolata, Acta congressus mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati, IV, Roma 1955, pp. 74 - 89.

¹⁰²Cfr. GEENEN G., Eadmer, le premier théologien de l'Immaculée Conception vo Virgo Immacolata, V., cit. pozn. 190, pp. 90 - 136.

¹⁰³*Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, 19; kritická ed. pod vedením THURSTON H. a SLATER Th., Friburgo Br. 1904, p. 24.

¹⁰⁴*Epistola* 174, 1: *Opere di san Bernardo*, pod vedením GASTALDELLI F., VI/1, Milano 1986, p. 729.

¹⁰⁵Bolo uverejnené TALBOT C. H., *Nicholas of St. Albanus and Saint Bernard* v „*Revue Benedictine*“, 64(1954), pp. 83 - 117 (text: pp. 92 - 117).

¹⁰⁶Texty Duns Scota o Nepoškvrnenom počatí boli zozbierané od BALIC C., *Ioannes Duns Scotus Doctor Immacolatae Conceptionis*, I, Textus Auctoris, Romae 1954.

Počas XIII. a XIV. stor. sviatkov sa naďalej šíri a zaznamenáva nové významné fakty: počas avignonského zajatia (1309–1376), pápeži participovali na omši, ktorá sa slávila 8. decembra v chráme karmelitánov, a po svojom návrate do Ríma, povolili celebráciu tohto sviatku v Rímskej Kúrii a Meste (Rím). Je zaujímavé, že v tomto čase si liturgia slávená 8. decembra upravuje liturgické texty (aj z rozumových dôvodov) pre sviatok slávený 8. septembra. Z neho boli prevzaté čítania (epištola: Pr 8, 22–35, evanjelium: Mt 1, 1–16 [*Liber generationis Iesu Christi*]). Na viacerých miestach vo formulároch bolo dostačujúce nahradiť termín *nativitas* slovom *conceptio*, aby sme dostali text „vlastný (proprio)“ pre sviatok 8. decembra:

Ant. Magn. 8. sept.	Ant. Magn. 8. dec.	Slov:
Gloriosae Virginis Mariae <i>Nativitatem</i> dignissimam recolamus. Sentiant omnes tuum iu- vamen quicumque celebrant tuam sanctam <i>Nativitatem</i> .	Gloriosae Virginis Mariae <i>Conceptionem</i> dignissimam recolamus. Sentiant omnes tuum iuvamen quicumque celebrant tuam sanctam <i>Conceptionem</i> .	Slávne Panny Márie Narodenie (Počatie) čo najúcti- vejšie spomíname. Nech všetci cítia tvoju pomoc ktoríkoľvek slávia Tvoje sväté Narodenie (Počatie).

[cfr. ML, p. 329]

V XV. storočí dve udalosti hlboko zasiahli do liturgie Nepoškvrneného Počatia a teda aj do histórie rovnomenného článku viery:

— koncil, ktorý sa konal v Basilei (1431 - 1437)

— voľba kardinála Francesca della Rovere (Sixtus IV.) na pápežský stolec (1471)

V rokovacom programe koncilu v Basilei figurovala otázka Máriinho počatia, ale keď sa o nej rokovalo (17. septembra 1438), koncil bol už Eugenom IV. ukončený (18. septembra 1437). Závery tohto koncilu ohľadom danej otázky nemali teda žiadnu váhu. Predsa zidení v Basilei (schizmatické obdobie koncilu) formálne deklarovali:

„doctrinam illam disserentem gloriosam Virginem Dei Genetricem Mariam, ... , numquam actualiter subjacuisse originali peccato; sed immunem semper fuisse ab omni originali et actuali culpa, sanctamque et immaculatam ...“¹⁰⁷

[„ona doktrína vedecky rozoberaná, že preslávná Panna Matka Božia Mária, ... nikdy aktuálne nebola podrobená dedičnému hriechu, ale vždy bola čistá od akejkoľvek dedičnej, alebo aktuálnej viny“]

Pontifikát františkána a teológa dobre pripraveného pápeža Sixta IV. (1471–1484), znamenal dôležité obdobie v histórii sviatku Nepoškvrneného počatia.

— v roku 1475 Vincenzo Baldelli, dominikán, ohnivý kazateľ sa stal vodcom opozície voči doktríne o nepoškvrnenom počatí Márie a nazval ju „skazonosnou a diabolskou dogmou“ „dogma pestiferum, diabolicum“.

— pápež Sixtus IV. odpovedal v roku 1477 tak, že bulou *Cum praeclsa*,¹⁰⁸ schválil omšový formulár a officium sviatku Nepoškvrneného počatia, ktoré pripravil vynikajúci veronský klerik a protonotár pápežskej kancelárie Leonardo Nogarolo.

Touto bulou pápež neustanovil sviatok 8. decembra ako záväzný a všeobecný, ani nenařiadil začleniť jeho formuláre do rímskych liturgických kníh. Odobriac ale používanie formulárov pre sviatok Nepoškvrneného počatia a pre jeho oktávu, urobil významný krok v pro-

¹⁰⁷Sesia XXXVI: MANSI, XXIX, 183. K pozícii teológov v čase koncilu pozri AMERI H., *Doctrina theologorum de Immaculata B. V. Mariae Conceptione tempore Concilii Basileensis*, Romae 1954.

¹⁰⁸Cfr. kritickú ed. SERICOLI CH., *Immaculata B. M. Virginis conceptio iuxta Xysti IV constitutiones*, Sibenici-Romae 1945, pp. 153-154.

spech rozšírenia sviatku a tým v prospech doktríny o nepoškvrnenom počatí P. Márie. Bolo to prvý krát v histórii, že pápež oficiálne zasiahol, odvolajúc sa na svoju *auctoritas apostolica*, v prospech sviatku 8. decembra.

Spomedzi formulárov pripravených Leonardom Nogarolom je zaujímavá kolekta, ktorá bola prevzatá do konečného znenia formulára v roku 1854, a ktorá sa pri omši 8. decembra používa dodnes:

8. dec. – kolekta Leonarda Nogaroliho = kolekta z roku 1854 = MR 1970, collecta 653:	slov. MR 1970:	slov. — iný preklad:
Deus, qui per immaculatam virginis conceptionem dignum Filio tuo habitaculum praeparasti: quaesumus, ut qui ex morte eiusdem Filii tui praevisa eam ab omni labe praeservasti, nos quoque mundos eius intercessionem ad te prevenire concedas. ¹⁰⁹	Svätý Bože, nepoškvrneným počatím Panny Márie pripravil si dôstojný prýbytok svojmu Synovi a pre budúce zásluhy jeho smrti uchránil si ju od každého hriechu; prosíme ťa, daj, aby sme na jej orodovanie aj my prišli k tebe s čistým srdcom. Skrze nášho Pána...	Bože, ktorý si nepoškvrneným počatím Panny, pripravil dôstojný prýbytok svojmu Synovi, prosíme, aby tú, ktorú si od každého hriechu uchránil a pre smrť tohože tvojho Syna dopredu videl ospravedlnenú, daj(dopraj), aby sme aj my prišli k Tebe čistí, na Jej príhovor.

Tri roky neskôr, 4. okt. 1480, Sixtus IV. znovu zasiahol v prospech liturgie Nepoškvrneného počatia a pápežským listom *Libenter*, schvaľuje officium a omšové texty zostavené fran-tiškánom Bernardinom de Bustis (+1513). Schválenie týchto nových formulárov bolo akoby gestom priateľstva, ktorým Sixtus IV. povolil bratovi Bernardínovi a ďalším, ktorí si to priali, modliť sa „*pro devotione sua ... libere et licite*“ podľa novozostavených liturgických formulárov, ktoré boli preplnené metaforami, ako: chrám, sanktuárium, palác, slnko, hviezda, ruža, ľalia, prameň... ktoré sa symbolicky viazali na Nepoškvrnenú, a jej pomenovaniami, ako: Nevesta, Pani, Matka, Učiteľka, Dcéra. Nové formuláre však ďaleko zaostávali za vyváženosťou toho, ktorý zostavil Nogarolo.

Významné rozhodnutie v prospech sviatku padlo v roku 1708, kedy pápež Klement XI. rozšíril sviatok Nepoškvrneného počatia P. Márie na celú Cirkev.¹¹⁰

Po dogmatickom definovaní obsahu sviatku bulou „*Ineffabilis Deus*“ („Der unaussprechliche Gott“) pápeža Pia IX. z 8. decembra 1854 (DS 2803) sa v roku 1863 objavili nové liturgické texty pre breviár a slávenie eucharistie, ktoré sa z veľkej časti udržali dodnes. Reforma II. Vat. koncilu pridala do MR 1970 (Pavla VI.) nové čítania, medzispěvy a vlastnú prefáciu. Čo sa týka Liturgie Hodín zaujímavosťou je, že v nej boli vynechané texty, ktoré P. Márii dávali podobu Večnej Múdrosti.¹¹¹

Ak sme sa počas tohoto krátkeho naznačenia hlavných črt vývoja slávnosti presvedčili, že pravda viery o Nepoškvrnenom počatí P. Márie, celé storočia prežívaná v liturgii, len pred 145 rokmi získala záväznú dogmatickú formuláciu — inými slovami:

ak sme sa práve presvedčili, že nie dogmatická formulácia pravdy viery vedie k modifikácii pokladu viery, ktorý je žitý a bedlivo uchovávaný v liturgii, ale práve naopak, určitá

¹⁰⁹BOUMAN C. A. (Ed.), *The Immaculate Conception in the Liturgy*, p. 151.

¹¹⁰Cfr. ADAM A.-BERGER R. (Edd.), *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Leipzig 1982, p. 334.

¹¹¹Cfr. AUGÉ M. - CHUPUNGO A. J., ... (Edd.), *Anámnesis VI - L'anno liturgico*, Marietti 1994, p. 241.

konkrétne pravda viery, ak si to okolnosti vyžadujú, je z pokladu viery prežívanej v liturgii vydestilovaná [L. Bouyer] (vyabstrahovaná),

— alebo ak súhlasíte parafrázou na slová pápeža Celestína I.:

ak sme sa zhodli v tom, že „liturgia vymedzuje slovné formulovanie viery“ [„*legem credendi statuat lex supplicandi*“], potom mi dovoľte nasledujúcu otázku:

Nemalo by byť — práve v dnešnej dobe — dôverné poznanie liturgie hlavným predpokladom správnej vieroučnej formácie?

Samotné poznanie definovanej vieroučnej pravdy, totiž nedokáže uchrániť od omylu v takej miere, ako prežívanie tej istej pravdy v liturgickej celebrácii. Lenže ako budeme pravdy viery v liturgii prežívať, ak nebudeme rozumieť liturgickým formulárom?

Dôverné poznanie textov liturgických slávení — t. j. ich poznanie „z hľadiska tak teologického a historického, ako aj duchovného, pastorálneho a právneho,“ čo predpokladá Konštitúcia (čl. 16) — má totiž dvojaký osov:

1) chráni od vieroučných omylov [„zišli sme sa tu“ — ako zväzok rybárov!]

2) napomáha dôstojnú celebráciu liturgických slávností [kto vie, čo sa modlí samovoľne, prirodzene nájde správnu, dôstojnú a primeranú formu vyjadrenia... kto nevie čo číta, ten je odkázaný na rubriky, lenže rubriky ho nezachránia! Rubriky určujú hranice vonkajšieho prejavu, ale nijako nemôžu slúžiť ako záchrana pred hrubou neznalosťou textov a z toho vyplývajúceho nedostatku zbožnosti!]

Ani taký veľký a múdry pápež nášho storočia, ako bol Pavol VI., keď písal apoštolskú exhortáciu *Marialis Cultus*, určenú takému pozornému a náročnému adresátovi, ako „*Všetkým biskupom nažívajúcim v pokoji a spoločenstve s Apoštolskou stolicou*“, [ani On] sa nehanbil doložiť svoje tvrdenia presvedčivými dôkazmi z bohatstva liturgických textov,¹¹² a tam, kde svoj názor konzultoval s odborníkmi v tomto obore, to aj v exhortácii uviedol:

— napr. v čl. 4., ohľadom slávenia Adventu — teda súčasného obdobia — píše: „... toto obdobie [Advent] môžeme pokladať — ako potvrdili liturgisti — za zvlášť vhodné na uctievanie Bohorodičky“ — a pokračuje: „Tento náhľad [liturgistov] My nadobro schvaľujeme a želáme si, aby ho všade prijali a ulatňovali.“¹¹³

S náhľadom pápeža Pavla VI. ohľadom slávenia Adventu [že je zvlášť vhodný na uctievanie Bohorodičky], sme sa aj my stotožňujeme. Sme však toho názoru, že sa to nepodarí dostatočným spôsobom dosiahnuť „kým sa duchovní pastieri sami nedajú úplne preniknúť duchom a silou liturgie a nebudú ju majstrovsky ovládať.“¹¹⁴

2. Najsvätejšia Mária, Božia Matka (1. január).

Slávnosť znovu obsadila miesto, ktoré mala v starobylej rímskej liturgii. Jej začlenenie do vianočných celebrácií jasne poukazuje na úlohu prvoradého významu, ktorý mala Mária v tajomstve inkarnácie a teda v celej histórii spásy.

Euchológia misála: všetky modlitby sv. omše poukazujú — aj keď všeobecným spôsobom — na Božie materstvo Márie — to je hlavný motív vďakavdania v prefácii. V modlitbe po prijímaní, podľa výslovnej rady Pavla VI., Mária je nazvaná „Matka Krista a Matka Cir-

¹¹²Cfr. napr. PAVOL VI., *CM* 10.

¹¹³PAVOL VI., *CM* 4.

¹¹⁴CS 14: „Niet však nijakej nádeje, že by sa to mohlo uskutočniť, kým sa duchovní pastieri sami nedajú úplne preniknúť duchom a silou liturgie a nebudú ju majstrovsky ovládať.“

kvi“. Celebrácia Božieho materstva Márie je teda príležitosťou na rozšírenie tohto materstva na Cirkev a celé ľudstvo.

Biblické čítania sv. omše: starozákonné čítanie (Nm 6, 22–27) obsahuje požehnanie Mojžiša, ktorý zvoláva Božiu pomoc a pokoj. Kňazi Izraela ju zvestujú národu v termínoch náboženských ceremónií. Štvrtý verš apoštolského čítania (Gal 4, 4–7) je najstarším svedectvom, ktoré sa nám zachovalo o Márii. Je zvlášť cenné pre začlenenie postavy a funkcie Márie do histórie spásy. Evanjelium Lk 2, 16–21 kladie dôraz na partikulárne udalosti, ktoré sa vzťahujú na Máriu (vv. 16–17) a na obriezku Ježiša a danie mu mena (v. 21).

Ako vidíme, biblické a euchologické texty — predovšetkým tieto posledné — sa dotýkajú tém, ktoré tradícia spájala so slávením 1. januára: Oktáva narodenia, Mária — Božia Matka, Obriezka Ježiša a udelenie mena, začiatok civilného roku a deň pokoja.

3. Nanebovzatie Panny Márie (15. august).

Vzhľadom na jedinečný vzťah Márie k Ježišovi, bol Jej prechod k osláveniu v nebi celkom neobvyklý a ako taký tvorí udalosť histórie spásy. Po definovaní dogmy o Nanebovzatí P. Márie pápežom Píom XII. v roku 1950, liturgia tejto slávnosti bola reštrukturovaná, aby lepšie vyjadrovala tajomstvo Máriinho oslávenia. Posledná reforma urobila nové prepracovanie textov a pridala omšový formulár na vigíliu slávnosti. Sv. omša zo dňa si z veľkej časti zachovala texty z roku 1950, ale nie evanjeliové čítania a vlastnú prefáciu — sú celkom nové. My sa tu sústredíme iba na liturgiu zo dňa slávnosti.

Euchológia MR 1970: tajomstvo slávnosti sa rozvíja predovšetkým v prefácii, ktorá je hlboko inšpirovaná Konštitúciou *Lumen Gentium* (nr. 68) a predkladá peknú syntézu Kristologického a ekleziologického zmyslu mariánskej celebrácie: Božia Matka pozdvihnutá do neba, ktorej telo nepoznalo porušenie sa stala „obrazom Cirkvi ... naplnením tajomstva spásy... znakom útechy a istoty nádeje“ pre Boží ľud putujúci na zemi.

Omšové biblické čítania: prvé čítanie (Zjv 11, 19a; 12, 1–6a.10ab) je ťažkým textom kde sa v minulosti veľa diskutovalo o jeho mariánskej interpretácii. Dnes väčšina exegetov, v Zjv 12 vidia súčasne Máriu a Boží ľud. Boj draka proti panne a Jej Synovi je apokaliptickou interpretáciou boja medzi Božím ľudom a kráľovstvom satana. Tento boj končí Božím víťazstvom. V apoštolskom čítaní (1 Kor 15, 20–26), Pavol ohlasuje, že Kristus vstal z mŕtvych, ako „prvotina tých, ktorí spia“ (v. 20). Zmŕtvychvstanie Krista je základom zmŕtvychvstania „tých, ktorí patria Kristovi“ (v. 23) a teda predovšetkým Jeho Matky: Ona, ktorá viac ako každé iné stvorenie „je patriacou Kristovi“ a už participuje na sláve Syna. Z Lukášovho evanjelia sa nečíta iba prvá časť Magnifikatu, ako to bolo v MR 1960, ale celý Máriin spev (Lk 1, 39–56). Naviac, verše 39–40, ktoré neboli prítomné v perikope evanjelia MR 1960, dávajú pravý historický obsah celému rozprávaniu. Spev Magnifikatu, z teologickej perspektívy prvých dvoch čítaní, vyjadruje radostnú nádej Cirkvi z toho, že je určená zdieľať tú istú slávu, ktorá bola dopredu daná Matke Ježiša.

Texty Liturgie Hodín: biblické čítanie oficína (Ef 1, 16–2, 10) ohlasuje budúcu participáciu kresťanov na Kristovom triumfe nad smrťou. Krátke čítania z rána a večera rozvíjajú tú istú tému. Čítanie z Otcov obsahuje, na základe dogmatickej konštitúcie *Munificentissimus Deus*, Pia XII. (rok 1950), svedectvo viery Otcov Východnej Cirkvi v Nanebovzatí Márie.

Slávnosť Nanebovzatia Márie pozýva k pohľadu na túto pravdu (dogmu) viery v rámci celej histórie spásy, ako na realitu, ktorá sa z diaľky dotýka všetkých kresťanov. Predvykúpená a tiež pred-vzkriesená: po Kristovi a pred nami.

Ohľadom tejto slávnosti by sa mohla urobiť jedna kritická poznámka, a síce, že jej umiestnenie v liturgickom roku nenapomáha chápaniu tohto sviatku v jeho vzťahu k paschálnej udalosti.

f) Mariánske sviatky.

Aktuálny Rímsky kalendár dopĺňa dva sviatky, ktoré celebrujú dve mariánske tajomstvá v ktorých Mária je vo vzťahu s vykupiteľským poslaním svojho Syna.

1. Narodenie Preblahoslavenej Panny Márie (8. september)

Jedná sa o anamnetický sviatok, ktorý je vo vzťahu k cyklu Inkarnácie. Aktuálna rímska liturgia tohto sviatku zdôrazňuje tento jeho charakter.

Euchológia MR 1970: *kolekta* a *super oblata*, aj keď sú prevzaté z MR 1960, predsa pochádzajú zo VII.–VIII. storočia (porzi: GrH, nr. 156). Kolekta slávi narodenie tej, ktorá stane sa Matkou Vykupiteľa „signalizovala počiatok našej spásy“. Až *super oblata* poukazuje na panenské materstvo Márie. Novovytvorená *postkomúnia* sa viacej dotýka celebriovaného tajomstva, ktoré sa predstavuje ako nádej a zornica spásy pre celý svet: „quae universo mundo spes fuit et aurora salutis“. Pavol VI. v *Marialis cultus* sa odvoláva na túto modlitbu keď sa snaží syntetizovať obsah sviatku Narodenia P. Márie.¹¹⁵

Biblické čítania sv. omše: majú málo spoločného s udalosťou narodenia P. Márie. Vzťahujú sa všeobecne na miesto, ktoré P. Mária zaberá v histórii spásy. Lekcionár udáva dve perikopy na výber, ako prvé čítanie: Mich 5, 2–5a, alebo Rim 8, 28–30. V oboch prípadoch sa vynára postava Krista. To isté možno povedať o evanjeliovom čítaní (Mt 1, 1–16. 18–23) ktoré teraz obsahuje aj panenské počatie podľa Matúša a nie ako predtým iba genealógiu P. Ježiša.

Texty Liturgie Hodín: mnohé texty pochádzajú z oficií pred Rímskym Breviárom. Iné boli prevzaté z bohatého repertoáru stredoveku a nie zriedka sú byzantskou inšpiráciou (napr. antifóna spevu *Benediktus* a patristické čítanie). Biblické čítania hlavných hodín vyvolávajú tému Novej Evy (Gn 3, 9–20), koreň Jesseho (*radix Jesse*) (Iz 11, 1–3) a zjavenia sa Krista Izraelskému národu (Rim 9, 4–5).

Záverom môžeme povedať, že euchologické texty a biblické a patristické čítania sviatku Narodenia Panny Márie pozývajú ku kontemplácii tohto mariánskeho tajomstva v rámci Božej histórie spásy. Mária je zornicou nového sveta, ktorá bola od Boha túžobne želaná od večnosti.

2. Návšteva Preblahoslavenej Panny Márie (31. máj).

Presunutie sviatku z 2. júla na 31. máj sa udialo zo škrupulozity ohľadom historickej pravdivosti. Tento dátum je viac vhodný pre evanjeliové rozprávanie: Návšteva je situovaná medzi Zvestovanie (25. marec) a Narodenie Jána Krstiteľa (24. jún). *Marialis cultus* zdôrazňuje, že aktuálny Kalendár začleňuje organickejšim spôsobom „*spomienku na Božiu Matku do cyklu tajomstiev Jej Syna*“ (pozri *Marialis cultus*, 2). Môžeme ale povedať, že táto udalosť by sa veľmi dobre dala umiestniť aj do obdobia Adventu.

Euchológia misála: modlitby predchádzajúceho misála boli všeobecné a opakovali repetitívne, pričom *postkomúnia* bola zbavená akéhokolvek mariánskeho charakteru. Naopak dnešné tri modlitby, všetky novej kompozície, zdôrazňujú niektoré iné dimenzie Máriinho gesta ohľadom Alžbety, Jej príbuznej. *Kolekta* upozorňuje, že Máriino konanie bolo realizované pod vplyvom Ducha Svätého. (*Kolekta* bola inšpirovaná *Missale Bracarense*, Roma 1924, 657). *Super oblata* označuje Máriin skutok ako „gesto lásky (charity)“. *Postkomúnia* sa vzťahuje na *Magnifikat*.

¹¹⁵ PAVOL VI., Apoštolská exhortácia *Marialis cultus*, 7: AAS, 66 (1974), str. 121.

Biblické čítania sv. omše: prvé čítanie je možné si zvoliť medzi Sof 3, 14–18a a Rim 12, 9–16b. Úryvok zo Sofoniáša, zharmonizovaný s evanjeliom dňa, zdôrazňuje tému radosti a šťastia z „prítomnosti“ Pána, ktorý „navštívil“ svoj ľud. Tento text potom hovorí o „Dcére Siona“, výraz, ktorý prevzal II. Vat. Koncil, keď hovorí o funkcii Panny v histórii spásy. Je pravdou, že tento výraz sa na prvom mieste vzťahuje na historický Izrael, ale tiež je správne aplikovaný aj na Máriu, ktorá ztelesňuje historický Izrael z ktorého sa narodil očakávaný Vykupiteľ. Naopak stať čítania z listu Rimanom zvýrazňuje tému lásky Márie k Alžbete, tému, ktorú sme našli aj v euchológii dňa, ale ktorá je viac periférnou a menej vovádzajúcou do historicko-spásnej dimenzie sviatku. Nakoniec, evanjeliové čítanie (Lk 1, 39–56) predkladá nie iba úryvok o Návšteve, ako predtým, ale aj celý Máriin spev *Magnificat*; týmto spôsobom je rozšírená historická perspektíva udalosti.

Texty Liturgie Hodín: antifóny a responzoriá, prevzaté z evanjelia, pochádzajú zo starého officia Rímskeho Breviára. Patristické čítanie je jedna homília Bédu Ctihodného na *Magnificat*. Hymnus *Veni, praecelsa Domina* (z XIII. storočia) bol vylepšený zo stránky teologickej.

g) Menšie mariánske celebrácie

Tieto celebrácie sú jednoduchými spomienkami, ktoré sú takmer všetky umiestnené do obdobia «*per annum*».

1) Povinné spomienky:

- B. V. Mária Kráľovná (22. august)
- B. V. Mária Bolestná (15. september)
- B. V. Mária ružencová (7. október)
- Prezentácia Preblahoslavenej Panny Márie (21. november)

2) Nepovinné spomienky:

- B. V. Mária z Lourdes (11. február)
- Nepoškvrnené Srdce B. V. Márie (sobota po slávnosti Najsv. Srdca Ježišovho)
- B. V. Mária z Vrchu Karmel (16. júl)
- Posvätenie baziliky S. Márie Maggiore (5. august)

9. Svätí v celebrácii tajomstva Krista.

Liturgický rok slávi jedno jediné paschálne tajomstvo Krista. Rozdelenie, ktoré prinášajú liturgické knihy na *Proprium de Tempore* a *Proprium de Sanctis* nás nemá viesť k omylu: nejedná sa o dva nezávislé, alebo paralelné cykly celebrácie a ešte menej o dva protistožace cykly. Cirkev, ktorá každoročne slávi *dies natalis* mučeníkov a svätých, slávi v nich uskutočnenie veľkonočného tajomstva. V priebehu vekov táto pravda nie vždy bola jasne artikulovaná, boli obdobia, kedy sme mohli pozorovať istý dualizmus medzi *Temporálom* a *Sanktorálom*, tak na úrovni teoretickej, ako aj v praxi. Bolo to zapríčinené chápaním liturgického roku nie v jeho celistvosti, lež z pohľadu rozdrobenosti na jednotlivé obdobia — inými slovami zapríčinila to pozornosť, ktorá sa sústredila na organizačnú stránku liturgického roku a nie na jeho teologický obsah.

Je teda veľmi potrebné, aby sme už v počiatkoch formovania kultu svätých videli úzky vzťah tohto kultu k celebrácii tajomstva Krista, ktoré predstavuje stále centrálny bod kresťanského slávenia a vo vzťahu ku ktorému možno teologicky a pastorálne správne hodnotiť Sanktorál celého liturgického roku.

9. 1. Pôvod a vývoj kultu svätých.

a) Kult mučeníkov — prvé svedectvá

V období apoštolskej éry prví kresťania pochovávali hrdinov viery s patričnou úctou. Takto sa hovorí o prvomučeníkovi sv. Štefanovi, že „Štefana pochovali bohobojní muži a veľmi nad ním plakali.“ (Sk 8, 2). Ale o skutočnom kulte mučeníkov v kresťanskej komunite máme niektoré izolované svedectvá až zo začiatku druhej polovice II. storočia, s pribúdaním jasnejších a častých svedectiev z polovice III. storočia a následne.

Prvým svedectvom, ktoré si zaslúži pozornosť, je kult mučeníka, ktorý sa spomína v liste Cirkvi zo Smirny, Cirkvi Filomelia a všetkým kresťanským cirkvám o mučeníctve biskupa Polykarpa.¹¹⁶ Tento list obsahuje očité svedectvo kresťanov, ktorí sa udalosti zúčastnili. Dnes najakceptovanejší dátum smrti biskupa zo Smirny je rok 156. Dokument teda pochádza z polovice II. storočia a bol napísaný v Malej Ázii.

Po smrti Polykarpa veriaci v Smyrne konali nasledovne: „*Takto sme my iba oveľa neskôr mohli pozbierať jeho kosti, oveľa hodnotnejšie než cenné drahokamy a oveľa úctyhodnejšie než zlato, a uložili ich na vhodné miesto. Tam, nakoľko nám to je možné sa zhromažďujeme s radosťou a veselosťou, aby sme celebrowali, s pomocou Pána, deň narodenia jeho mučeníctva, aby sme si tak spomenuli na toho, ktorý bojoval pred nami, a aby sa udržali pripravení a vyskúšaní tí spomedzi nás, ktorí budú musieť podstúpiť boj*“.¹¹⁷ Text, napriek svojej krátkosti obsahuje jasnú správu o kulte mučeníka:

1.) Veriaci preukázali osobitnú úctu Polykarpovi pri jeho pohrebe. List oznamuje, že jeho telo bolo spálené „podľa pohanského zvyku“, ale kresťania zo spáleniska potom povyberali kosti a uložili ich na vhodnom mieste.

2.) Kresťanská komunita zo Smirny si zaumienila zhromažďovať sa pri hrobe svätého biskupa v deň výročia jeho mučeníctva, ktorý nazývali „dies natalis“. Zisťujeme, že kult mučeníkov vo svojich počiatkoch bol prísne lokálny, stojaci na určitej presnej komunite, a nakoniec aj viazaný na presné miesto, kde bol mučeník pochovaný. Pohania ročne slávili pamiatku na svojich zosnulých, ale nie vo výročný deň ich smrti, ktorý nazývali „zlovestným dňom“, ale vo výročný deň ich telesného narodenia. Kresťania si naopak pre spomienkový deň zvolili deň usnutia, alebo *depositio* (pochovania) mučeníka, ktorému ale rezervovali názov *dies natalis*, — názov ktorý všeobecne označoval deň narodenia. Kresťania hovorili o dni smrti zosnulého ako o dni skutočného narodenia, narodenia pre večný život. Tento koncept nachádzame už u svätého Ignáca z Antiochie: „*Hľa, už je blízko deň, kedy budem porodený! Majte súcit so mnou bratia! Nebráňte mi, aby som sa narodil pre život*“.¹¹⁸

1.) Výročný deň sa slávil „v radosť a veselosti“. Niektorí vedci tvrdia, že táto terminológia „radosť“, je terminológiou vyjadrujúcou radosť tých, ktorí sa zúčastňujú na eucharistickej hostine.¹¹⁹ Oveľa jasnejšie správy ohľadom tejto radosť máme potom v III. a IV. storočí.

2.) Kresťania „rozpomenúť“ sa na skutky mučeníka, sa pripravovali k podstúpeniu podobných možných okolností života, ktoré v období prenasledovania boli časté. Toto „rozpomenutie“ sa pravdepodobne udialo tak, že počas slávenia eucharistie sa prečítalo rozprávania o mučeníctve oslavovaného.

¹¹⁶ Pozri DELEHAYE H., *Les origines...*, str. 42-43.

¹¹⁷ *Martirio di s. Policarpo*, 18, 2-3 (ed. BOSIO G. = *Corona Patrum Salesiana, Series grecca*, vol XIV, part. II. Torino 1942, str. 240-241).

¹¹⁸ IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Romani 6, 1-2* (ed. GOSIO G. = *Corona Patrum Salesiana, ... vol. XIV, part. II, Torino 1942, str. 108-109*).

¹¹⁹ Pozri BERGER R., *Die Wendung „Offerre pro“ in der römischen Liturgie* (= *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, 41) Münster/W. 1965, 29-30.

3.) Nakoniec veriaci rozlišovali medzi adoráciou vzdávanou Kristovi a úctou vzdávanou mučeníkovi: „*My adorujeme Jeho, pretože je Boží Syn; mučeníkov ale uctieваме, ako učeníkov a nasledovníkov Pána, kvôli ich nepredstihnuteľnému príľnutiu ktoré preukázali voči ich Majstromi*“.¹²⁰ V každom prípade mučeník bol uctievaný pre jeho špeciálny vzťah ku Kristovi a jeho tajomstvu. Náš dokument poukazuje na paralelizmus medzi smrťou mučeníka a utrpením Pána: „*Polykarp vskutku, ako (náš) Pán, trpezlivo čakal, aby bol odovzdaný*“.¹²¹

Čo sa týka Západu, iba v korešpondencii sv. Cypriána (ca. 210–258), Kartáginského biskupa, nachádzame po prvý krát spomínaný zoznam mučeníkov, ktorých si má miestna Cirkev pripomínať. Cyprián nabádal svoj klérus k dvom veciam: aby starostlivo pochovali pozostatky vyznavača viery, aby zaznačili deň jeho smrti, kvôli sláveniu pamiatky“.¹²²

b) Od kultu zomrelých ku kultu mučeníkov.

Je nespornou skutočnosťou, aj keď rozlične ohodnotenou a vysvetľovanou jednotlivými autormi, že počiatkový kresťanský kult mučeníkov bol istým spôsobom spojený s „kultom“ a pohrebnou úctou prejavovanou zosnulým. V antickej Cirkvi táto úcta mala rozličné formy podľa miesta: vo svete rímsko-gréckom, alebo židovskom. Pripomenieme si niektoré z týchto zvykov:

Vo všeobecnosti, *dies obitus* kresťana bol aj jeho *dies depositionis*. Spôsob *depositio* bola inhumácia. Nijaký dôvod nemáme k tomu, aby sme prijali, že kresťania si osvojili kremáciu, ktorá nebola nimi zavrhaná z doktrinálnych dôvodov, ale pravdepodobne kvôli pretrvávajúcim židovským zvykom.

Nenachádzame pohrebné zvyky kresťanov, alebo kult nejakého mučeníka, ktorý by nebol viazaný bezprostredne na jeho hrob, topograficky lokalizovaný, alebo ktorý by bol bez vzťahu k aspoň jednému, alebo viacerým zosnulým, ktorých miesto pochovania bolo isté. V týchto prvých storočiach vládlo presvedčenie, že duša zosnulého sa zdržuje v hrobe, alebo v jeho blízkosti.¹²³

Po uložení telesných pozostatkov do hrobu, kresťania sa zhromaždili v jeho blízkosti aby sa zúčastnili na spoločnom pohrebnom stolovaní — *refrigerium*. Prítomnosť kňaza je doložená od začiatku III. storočia, ale bola „podľa okolností“ (nepovinná), podľa toho, či sa celebravala aj eucharistia. *Refrigerium*, poprípade eucharistia, a iné pohrebné zvyklosti, boli opakované tretí, siedmy (nie deviaty) a tridsiaty (alebo štyridsiaty) deň, ako aj na výročný deň *depositio*. Tieto dni boli vybrané pravdepodobne tak v súvislosti s fázami vývoja ľudského embrya, ako aj s fázami procesu rozkladu mŕtveho tela.

Celebrácia eucharistie v blízkosti hrobu bola zvykom s veľkou pravdepodobnosťou už v polovici II. storočia. Početné explicitné doklady o tom máme zo IV. storočia a neskôr. Pohanský zvyk *refrigeria*, očistený od prvkov mytologických a erotických, začal tvoriť súčasť kresťanských pohrebov asi v priebehu III. storočia. Na tomto pohrebnom stolovaní symbolicky participoval aj zosnulý. Sv. Augustín popiera, žeby tieto *agapy* (hody lásky) boli v súvisi s pohanskými rítmi, pretože „*agapes enim nostrae pauperes pascunt, sive frugibus, sive carnisibus*“.¹²⁴ Paulín z Noly hovorí o pútnikoch, ktorí prebdeli noc, spievajúc posvätné hymny

¹²⁰ *Martirio di s. Policarpo*, 17, 3 (ed. BOSIO G. = *Corona Patrum Salesiana, Series grecca*, vol XIV, part. II. Torino 1942, str. 238-239).

¹²¹ *Martirio di s. Policarpo*, 1, 2 (ed. BOSIO G. = *Corona Patrum Salesiana, Series grecca*, vol XIV, part. II. Torino 1942, str. 216-217).

¹²² Pozri CIPRIANO, *Epist.*, 37: PL 4, 336-337.

¹²³ Koncil v Elvíre (ca. 300-306) ešte predpisuje: „*Cereos per diem placuit in cimitero non incendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt*“ (ed. VIVES J., *España Cristiana, Textos I.*, Barcelona-Madrid 1963, 7).

¹²⁴ AUGUSTÍN, *Contra Faustum Manichaeum*, 20, 20: PL 42, 383.

a pijúc víno pri hrobe sv. Felixa.¹²⁵ Isté prejavy neviazanosti na týchto banketoch vyvolali protesty a energický odpor niektorých Otcov (napr. Augustína), až nakoniec boli zakázané.

Vďaka evidentnej analógii medzi kultom gréckych hrdinov a kultom kresťanských mučeníkov, zrodila sa mienka, že tento druhý kult bol podmienený prvým. Až neskôr výskum osvetlil, že pôvod kresťanského kultu mučeníkov treba hľadať v židovskom kulte svätých.¹²⁶

V roku 1960, Theodor Klauser¹²⁷ po skúmaníach v tomto smere, naznačil hlavé obrysy problému: bol to predovšetkým judaizmus, ktorý odovzdal kresťanom zmysel rešpektovať a uctievať veľkých zosnulých veriach a zvlášť mučeníkov. Ale aj pohania uctievali zosnulých, zvlášť významných. Potom by prax kultových zhromaždení na počesť kresťanských mučeníkov mohla byť ovplyvnená aj kultom pohanských hrdinov. Jednalo sa však o oficiálny kult celého miestneho cirkevného spoločenstva. Spomienka na mučeníka, na rozdiel od spomienky nejakého zosnulého, nebola slávená iba blízkymi príbuznými, ale celou miestnou Cirkvou.

Celebrácia *memorie* mučeníka je výrazom, ktorý zahrňuje presne determinovaný čas (výročie) a miesto. Latinský termín *memoria*¹²⁸ označoval nielen spomienkový nápis, ale aj samotný hrob. V tomto zmysle ho Otcovia často používali. Okrem toho v literárnom a epigrafickom jazyku tento výraz označoval aj samotný chrám postavený nad hrobom mučeníka (AUGUSTIN, *Epist.* 78: PL 33, 269). Nakoniec, platí to špeciálne pre Afriku, slovo *memoria* označovalo aj samotné relikvie svätých (AUGUSTIN, *Serm.* 323: PL 38, 1446).

c) Od kultu mučeníkov ku kultu svätých.

Termín „mučeník“ pochádza z gréckeho „*martyrs*“, čo v profánnom jazyku znamená „svedok“. V kresťanskej terminológii však toto slovo, už od konca II.–III. storočia, bolo používané v presnom význame na označenie osoby, ktorá vydala svedectvo pre Krista, a Jeho učenie, obetou vlastného života.

V počiatkoch Cirkve rozvíjala kult iba voči mučeníkom, ktorí obetou vlastného života dosiahli špeciálny spôsob zjednotenia sa so zosnulým a zmŕtvychvstalým Kristom. Keď neskôr skončilo obdobie prenasledovania, začal sa kult prejavovať aj iným vynikajúcim zosnulým kresťanom.

H. DELEHAYE poukázal na to, ako v priebehu storočí, meno „mučeník“ sa začalo dávať nielen tým, ktorí zomreli za vieru násilným spôsobom, ale aj tým, ktorí vyznali svoju vieru a zomreli vo väzení, v exile a niekedy aj tým, ktorí sa vrátili z exilu a potom zomreli. V tomto posunutí významu slova mučeník, je obsiahnutý istý stupeň „degradácie“ tohto označenia, rezervovaného výlučne tým, ktorí „vyliali krv“ za Krista. K rozšíreniu tohto termínu prišlo vďaka istej podobnosti medzi mučeníkom a kresťanom „vynikajúcich čností“, ktorému chýbala príležitosť navonok trpieť pre vieru: jedná sa o vyznavačov viery, postavy veľkých biskupov, panien, ...atď.

Sv. HIERONYM (ca. 347–420) vetou, ktorá sa stala slávnou, hovorí o „každodennom mučeníctve (*quotidianum martyrium*)“ toho, kto žije až do dna, bez toho, žeby si uľahčoval, vlastné zasvätenie ideálom zriekania sa a čistoty.¹²⁹ Podobne sa vyjadrujú všetci veľkí Otcovia Cirkvi, ako napríklad sv. Bazil Veľký, sv. Ján Chryzostom, sv. Augustín, ktorý hovorí

¹²⁵ PAOLINO DI NOLA, *Carmen 27, Natale IX s. Felice*: PL 61, 661.

¹²⁶ JEREMIAS J., *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958.

¹²⁷ KLAUSER Th., *Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung*. Neue Einsichten und neue Probleme, Köln-Opladen 1960.

¹²⁸ Pozri: LECLERCQ H., *Memoria*, in *DACL*, XI Paris 1933, cc. 296-324.

¹²⁹ HIERONYM, *Epist.* 108, 31: PL 22, 905.

o priamosti toho, ktorý prežíva svoje mučenie na vlastnej posteli, očakávajú a posväcujú utrpenie duchom viery: „*Fit martyr in lecto, coronante illo qui pro illo pependit in ligno*“.¹³⁰

O sv. Martinovi z Tours (+397), jednom z prvých svätých nie mučeníkov, ktorí boli v liturgii uctievaní, hovorí Missál z Bobbia: „*Hľa Boží muž, ktorý môže byť pripočítaný k apoštolom a zaradený do počtu mučeníkov. Vyznavač týmto spôsobom je isto mučeníkom v nebi, pretože vieme, že nie Martin chýbal mučeniu, ale mučenie chýbalo Martinovi*“.¹³¹

Aby sme vedeli zodpovedajúco ohodnotiť toto rozšírenie mena mučeník, treba sa naň pozrieť z uhla kresťanskej svätosti, ktorá má iste rozličné podoby, ale vo svojej podstate a koreňoch a vo svojej skutočnej opodstatnenosti v mučeníctve, ako v perfektnom pripodobnení sa Kristovi mŕtvemu a zmŕtvychvstalému. Ak je mučenie najväčším skutkom lásky, skutky lásky predstavujú aj základ svätosti. V skutočnosti nasledovanie Krista až po slobodnú obeť vlastného života, mučeník, viac než ktorákoľvek iná osoba, je zasvätený a zjednotený s vteleným Slovom a premenený na obraz svojho Majstra (pozri: LG 42).

d) Od kultu lokálneho ku kultu univerzálnemu.

Pôvodom bol kult mučeníkom striktno lokálnym, viazaným nielen na determinovanú komunitu, ale aj na presné miesto, kde odpočívali telesné pozostatky mučeníka. Miestne Cirkvi, hrdé (žiarlivé) na svojich mučeníkov, oboznamovali aj iné komunity kresťanov s hrdinskými skutkami svojich mučeníkov. Príkladom tejto komunikácie medzi Cirkvami je napríklad už citovaný list komunity zo Smyrny o mučeníctve sv. Polykarpa.

Zvyk schádzať sa pri hrobe mučeníkov kvôli celebrácii výročia, podmienil zapísanie *dies natalis* každého z nich a teda dal impulz ku vzniku prvých kalendárov. Kalendáre obsahovali mená mučeníkov a svätých, ich *dies natalis* a miesto *depositio*, kde sa konala eucharistia. Neskôr rozličné miestne Cirkvi si vymieňali kalendáre a nemeškali v zostavovaní prvých martyrológií, ktoré obsahovali mená mučeníkov a svätých, ktorí prináležali k rozličným Cirkvám a ktorých výročie padalo na ten istý deň.

Fenomén, ktorý podstatne prispel k rozšíreniu kultu mučeníkov a svätých z prostredia lokálneho ku kultu všeobecne rozšírenému — a teda zväčšil Sanktorál liturgického roku — bolo prenášanie, výmena, alebo kúskovanie relikvií.

Nálezy a premiestňovania relikvií svätých boli výrazné na konci IV. storočia, tak na Západe, ako aj na Východe. V Ríme bol tento fenomén neskorší. Rímsky ľud mal totiž od začiatku veľmi prísne zákony, ktoré nedovoľovali násilie na hroboch, ani z dôvodu úcty. Sv. Gregor Veľký (590–604) svedčí o tejto starobylej tradícii, keď na žiadosť cisára Konštantína odpovedal negatívne: cisár si žiadal hlavu sv. Pavla, alebo nejakú inú relikviu jeho tela, aby ju mohol uložiť v Konštantínopole v chráme zasvätenom tomuto apoštolovi.

Takáto prísnosť nemohla trvať dlho. V Ríme, podobne ako na iných miestach, najslávnejšie hroby mučeníkov a vlastne všetky cintoríny boli umiestnené mimo mesta, a teda vystavené plieneniu a drancovaniu. To bola najhlavnejšia príčina, prečo sa v VII. storočí začali telá mučeníkov premiestňovať do Mesta. Keď potom nasledovali invázie Longobardov a Saracénov, pápeži organizovali systematické premiestňovanie tiel mučeníkov, exhumujú ich z prímestských cintorínov a umiestniac ich v bazilikách Mesta.

Premiestňovanie relikvií samozrejme dali príležitosť tým, ktorí ako napr. národy Gálie a Germánie túžili vlastniť relikviu slávnych mučeníkov. Bohatstvo a množenie relikvií vidíme predovšetkým v karolínskej dobe. S rozšírením relikvií sa dospelo k ďalšiemu fenoménu:

¹³⁰ AUGUSTIN, *Serm.* 286, 7: PL 38, 1301.

¹³¹ LOWE, E. A., *The Bobbio Missal, A Gallican Mass-Book*, London 1920, nr. 363, str. 108-109: „...cum sciamus non Martinum martyrium sed martyrium defuisse Martinum“.

k rozkúskovaniu (rozdeľovaniu) pozostatkov tiel svätých. Abúzy v tomto smere sa množili a zrodil sa skutočný obchod s relikviami. Tento fenomén, ako sme povedali, významne prispel k rozšíreniu a ustáleniu kultu svätých. Je jasné, že bazilika, ktorá vlastnila relikvie niektorého svätého bola predurčená k tomu, aby sa stala miestom kultu tohto svätca, čím sa množili centrá kultu svätých.¹³²

Tento stav úcty ku svätým je jasne dokumentovaný stále bohatším Sanktorálom v liturgickom kalendári, ktorý v XIII.–XIV. storočí nadobudol rozmery prekvapujúce a neúnosné. Takto sa zrodil konflikt medzi Sanktorálom a Temporálom, alebo Kristologickým cyklom. Postupne sa prichádzalo k nevyhnutnosti reformy, ktorá by znovu obnovila rovnováhu. Môžeme povedať, že obdobie reformy v tejto oblasti začína Tridentským koncilom a trvá až po Druhý Vatikánsky koncil.

e) Liturgické vyjadrenie kultu mučeníkov a svätých.

Veľmi široko je dokumentovaný zvyk kresťanov prvých storočí vzývať duše zosnulých veriacich. Rímska hagiografia je bohatá na epitafy tohto druhu.

Sv. Gregor Nazíánsky (ca. 329–390) potvrdzuje, že jeho matka Nonna odpovedala na modlitby svojich synov,¹³³ a vyjadrila dôveru v prosby svojho otca.¹³⁴ Sv. Hieronym (ca. 347–420) potešujúc matku Blesilly, vyjadruje sa takto: „*Ona prosí Pána za teba, a pre mňa vyprosuje odpustenie hriechov*“.¹³⁵ Podobné svedectvá sú početné.

Pomaly však zvyk vzývať zosnulých veriacich oslabil. Nadobudol formu vzývania mučeníkov a neskôr svätých všeobecne. Sv. Ambróz (ca. 340–397) pozýva veriacich aby sa modlili k mučenikom: oni sú naši orodovníci a dosahujú nám odpustenie hriechov.¹³⁶ Sv. Augustín (ca. 354–430) jasne rozlišuje medzi mučeníkmi a medzi ostatnými zosnulými veriacimi: „*Spravodlivosť mučeníkov je dokonalá; dosiahli dokonalosť v ich utrpení. Cirkev sa teda nemodlí za nich. Cirkev sa modlí za ostatných zosnulých veriacich, ale nemodlí sa za mučeníkov. Oni zanechali tento svet takým dokonalým spôsobom, že namiesto toho, aby boli našimi zverencami, stali sa našimi obhajcami*“.¹³⁷ Cirkev „*sa nemodlí za mučeníkov, ale sa zveruje do ich modlitieb*“.¹³⁸

Doktrína o zosnulých nebola ešte za čias biskupa z Hippo definitívne jasná. Len jedno storočie pred ním, sv. Cyprian svedčí o tom, že eucharistia sa obetuje tak za mučeníkov a za vyznavačov viery, ako za iných zosnulých veriacich.¹³⁹ Sv. Augustín, rozdielne vysvetľuje, že počas celebrácie Obety sú prednášané mená mučeníkov, pretože oni „sú Božími mužmi, ktorí vyznávajú Jeho sväté Meno, zvíťazili nad svetom“. Dodáva však, „Kňaz, ktorý celebruje Obetu nevzýva ich preto, aby Obeta bola obetovaná Bohu, ale preto, aby bola obetovaná v ich pamiatke (mene)“.¹⁴⁰ Ak teda na jednej strane zvyk vzývať mučeníkov bol ustálený v kresťanskej komunite IV. storočia, liturgický výraz ich kultu bol veľmi diskretný.

Prvky, ktoré sme postupne objavovali sú nasledovné:

— zhromaždenie kresťanskej komunity pri hrobe mučeníka vo výročný deň jeho smrti — v *dies natalis*, s cieľom celebrowať „v radosti a oslave“ eucharistiu, počas ktorej sa koná spomienka na mučeníka čítaním jeho *passio* a včlenením jeho mena do cirkevnej modlitby.

¹³² Pozri JOSI E., *Reliquie*, v Enciclopedia Cattolica, X, Città del Vaticano 1953, 749-757.

¹³³ Pozri *Carmina*, II, 78: PG 38, 52.

¹³⁴ Pozri *Oratio funebris in patrem*, 4: PG 35, 990.

¹³⁵ *Epist.*, 39, 6: PL 22, 473.

¹³⁶ Pozri *De viduis*, 9, 55: PL 16, 264.

¹³⁷ *Serm.* 285, 5: PL 38, 1295.

¹³⁸ *Serm.* 284, 5: PL 38, 1291.

¹³⁹ *Epist.*, 38, 3: CSEL 3, 583.

¹⁴⁰ *De civitate Dei*, I, 22, cap. 10 : PL 41, 772.

Vieme, že na konci IV. storočia, bol rímsky kalendár pomerne komplexný. Okrem Paschy a Pentecosten, obsahoval Narodenie a Epifániu. Sanktorál bol neobyčajne bohatý: v rímskom *Depositio Martyrum* z roku 354 čítame 50 mien mučeníkov a 12 mien pápežov, ktorých výročný deň je zapísaný v *Depositio Episcoporum*. Čo sa ale týka včlenenia ich mena do euchologických textov používaných v celebrácii, predovšetkým počas spomienky na mučeníkov, nemáme o tom ešte informácie. Je potrebné čakať až na zostavenie Veronenského sakramentára, ktorý obsahuje prvé formuláre sv. omši pre celebráciu dies natalis početných mučeníkov. S epochou sakramentárov, začína euchologická tradícia Sanktorála.

Prvé sakramentáre neobsahujú Spoločnú časť svätých ako to rozumieme dnes. Každý svätý bol oslávený vlastným formulárom. V Gelaziánoch VIII. storočia už nachádzame *Communia* pre apoštolov, mučeníkov a panny. Ďalší vývoj *Communií Svätých* bol úzko viazaný na proces, ktorý priviedol ku vzniku Plenárnych misálov (VIII.–XIII. stor.). Až potom reforma Pia V. fixovala vybrané formuláre *Communií*. Nakoniec reforma II. Vat. Koncilu reprezentuje syntézu najlepších prvkov tejto dlhej euchologickej tradície uskutočnenú s teologickou citlivosťou priradenou momentálnemu stavu Cirkvi. V textoch *Communií Svätých Misála* (1970), Lekcionára a Liturgie Hodín, môžeme vidieť niektoré charakteristické črty kresťanských svätých v ich typickej forme: mučeníci, pastieri, učelia, panny, svätí a sväté vo všeobecnosti. V Liturgii Hodín je tiež *Communio* pre apoštolov. Tieto formuláre odzrkadľujú obraz, ktorý má dnes Cirkvi o svätosti. Je zrejmé, že tento pohľad sa môže pohybovať iba v určitých hraniciach.

9. 3. Teológia kultu svätých.

II. Vatikánsky koncil neustále zdôrazňoval centrálnu postavu Paschy počas celebrácie liturgického roku, navrhujúc, aby sa obnovil kult svätých z perspektívy centrálneho postavenia paschálneho tajomstva Krista (SC 104): „*Do tohto ročného cyklu Cirkev zaradila aj spomienkové dni mučeníkov a iných svätých, ktorí sa stali dokonalými pomocou mnohotvárnej milosti Božej, dosiahli už večné spasenie, vzdávajú Bohu v nebi dokonalú chválu a orodujú za nás. Na výročité sviatky svätých Cirkev vlastne ohlasuje veľkonočné tajomstvo: svätí totiž trpeli spolu s Kristom a spolu s ním sú oslávení. Veriacim predkladá aj ich príklady, ktoré skrze Krista priťahujú všetkých k Otcovi. A ich zásluhami získava Božie dobrodenia*“. Svätí sú predstavovaní komunite kresťanov, ako tí, ktorí dokázali naplno prežívať paschálne mystérium Krista, a na základe ich zásluh môže si putujúci Boží ľud vyprosovať pomoc a požehnanie. V Sanktoráli Cirkev slávi jediné tajomstvo Krista umučeného a zmŕtvychvstalého, ktoré je prítomné v živote svätých. Keď Cirkev oslavuje svätých, uznáva a ohlasuje víťaznú milosť jediného Vykupiteľa a Prostredníka, Krista. Ďakuje Otcovi za milosrdenstvo darované v Kristovi, ktoré sa stalo viditeľným a účinným v živote niektorého z jej členov, a tým darom pre celé telo Cirkvi.

Svätý participuje na plnosti paschálneho mystéria Krista, a jeho svätosť existuje len vo vzťahu tejto participácie. To čo Cirkev považuje za rozhodujúce je elán, s ktorým každý zo svätých prežíval paschálne mystérium a spolu s Pánom realizoval svoj prechod z tohto sveta k Otcovi. Kristus je archetypom (predobrazom) akejkolvek svätosti, je svätým výnimočným spôsobom, je „jediným svätým“. Svätí sú takými v miere, v akej sa stotožnia s Kristom, v miere, v akej žijú plnosť veľkonočného spoločenstva s Kristom.

V tomto kontexte, niet sa čo čudovať, že prví, ktorým bol preukazovaný kult, boli mučeníci. Už v *Martýriu sv. Polykarpa* je vymedzená podobnosť medzi smrťou mučeníka a umučením Krista. Podľa starobylej rímskej euchológie, mučeník je „napodobňovateľ Pánovho

utrpenia“ („imitator dominicae passionis“)¹⁴¹. Adjektívum *dominicus* tak často používané v antickej kresťanskej literatúre, je v liturgickej euchológii viazané na tieto dva tradičné výrazy:

— *Dominicae Resurrectionis*

— *Dominicae Passionis*

Antické liturgické texty Veronského sakramentára, hovoria v identických termínoch o «*beata passione*» Pána¹⁴² a o «*beata passio*» mučeníkov¹⁴³. Mučeník sa teda stáva privilegovaným znakom tej lásky, ktorá viedla Krista, aby daroval vlastný život za bratov na oslavu Otca.

Ak pôvodne mučeník ideálnym spôsobom stelesňoval kresťanskú dokonalosť, a teda bol prvým, ktorý mal podiel na oficiálnom kulte, kult ostatných svätých — vyznavačov, biskupov, panien ... — sa zrodil vo vzťahu k tomuto kultu a ako jeho rozšírenie. Samozrejme najstaršou a vždy vzorovou formou kultu je kult mučeníkov, je *memoria*, ich «*spomienka*», ktorá je vsadená do srdca celebrácie eucharistického tajomstva. Existuje nádherný vzťah medzi paschálnym tajomstvom a *dies natalis* mučeníka, medzi spomienkou Pána a výročím, alebo memóriou svätého.

Eucharistia je prameňom mučeníctva a každej svätosti. V *dies natalis* svätých Kozmu a Damiána, *secreta = super oblata* Geláziovho sakramentára (*GeV*) používa túto formuláciu: «*Sacrificium illud offerimus, de quo martyrium sumpsit omne principium*»¹⁴⁴ = „slávime pamiatku obety Tvojho Syna, a vyznávame, že každé mučeníctvo má pôvod a silu v tejto jedinej obete Ježiša Krista“ (slov. *MR 1981*, str. 717).

Super oblata aktuálneho sviatku sv. Ignáca z Loyoly rozširuje tento kontext na každý druh svätosti: „*sacrosancta mysteria, in quibus omnis sanctitatis fontem constituisti*“ = „daj, aby nás posvätilo v pravde eucharistické tajomstvo, ktoré si ustanovil za prameň všetkej svätosti“ (*MR 1981*, str. 583).

Nakoniec jedna modlitba po sv. prijímaní aktuálneho *MR* potvrdzuje, že eucharistia dáva mučeníkovi duchovnú silu, ktorá ho uschopňuje prekonať všetky prekážky a podstúpiť mučeníctvo na obranu vlastnej viery.¹⁴⁵ Táto náuka je tradičná v Cirkvi a je doložená učením početných Otcov. Stačí si spomenúť na sv. Augustína, ktorý dosvedčuje, že tajomstvo mučeníctva má svoje korene v tajomstve oltára: *eucharistia je chlebom silných, ktorý žíví pre boj a mučeníkov robí pevnými*.¹⁴⁶ V inej časti, ten istý svätý Učiteľ vysvetľuje, že *eucharistia je základ milosti mučeníctva, pretože tajomstvo Poslednej večere nadobúda svoju plnú účinnosť vtedy, ak my vydáme vlastnú krv, za Toho, ktorý nás napája svojou krvou*.¹⁴⁷

Pri pohľade na liturgické texty naša otázka znie: Ako to, že rozliční autori opakovali eucharistické texty rímskych liturgických kníh, starých i moderných, ktoré hovoria, že Obeta je obetovaná *pro nataliciis*,¹⁴⁸ *pro commemoratione*”¹⁴⁹ = *pri spomienke* (*MR 1981* str. 716), *pro sanguine*,¹⁵⁰ *pro passionibus*,¹⁵¹ atď. svätého mučeníka.

¹⁴¹ Pozri Ver (ed. MOHLBERG L. C.) nr. 692, str. 88; tiež nr. 709, str. 90.

¹⁴² Pozri Ver, nr. 941, str. 118.

¹⁴³ Pozri Ver, nr. 286, str. 38; nr. 301, str. 40; nr. 311, str. 42; nr. 366, str. 50.

¹⁴⁴ *GeV*, nr. 1030 (ed. MOHLBERG L. C.), str. 159; = *MR 1970, Commune Martyrum*, str. 686.

¹⁴⁵ *MR 1981*, str. 714: „*nech nám sv. prijímanie dá duchovnú silu, kt. sv. mučeníka M. urobila verným v tvojej službe a víťazom v utrpení*“; str. 709, SO: „*daj, aby Eucharistia, ktorá bola pre nich zdrojom odvahy v prenasledovaní, aj nám dodávala sily v protivenstvách*“.

¹⁴⁶ Pozri: AUGUSTÍN, *Serm.* 333, 1: *PL* 38, 1464.

¹⁴⁷ Pozri: AUGUSTÍN, *Serm.* 304, 1: *PL* 38, 1395.

¹⁴⁸ *Ver*, nr. 48, str. 8.

¹⁴⁹ *GeV*, nr. 845, str. 135 = *MR 1970, Commune martyrum*, str. 681 a 685.

¹⁵⁰ *GeV*, nr. 881, str. 139.

¹⁵¹ *MR 1970, Commune martyrum* str. 680.

Jedno z možných vysvetlení prináša už Odo Casel, a po ňom ho opakujú mnohí autori:¹⁵² nemáme problém povedať, že Obeta je obetovaná za mučeníkov, tak ako ju obetujeme aj za ostatných veriacich, ak si uvedomíme, že v prípade mučeníkov sa obetuje *pro dormitione*, zatiaľ čo u ostatných veriacich *pro remissione peccatorum*. Tak ako v prípade zosnulých, tak aj v prípade mučeníkov, sväté tajomstvá sú vždy zdrojom ich posvätenia a slávy.

Mučeníctvo má ekleziálnu dimenziu — ukazuje všetkým ľuďom víťaznú silu Krista, ktorý premohol smrť, a tiež ukazuje nepochopiteľnú silu Ducha, ktorý oživuje a udržuje mystické Telo, Cirkve v jej boji proti mocnostiam zla a tmy. Mučeník nie je len nasledovník (napodobňovateľ) Krista, ale je aj súčasťou Cirkvi, Kristovej Nevesty. Z tohoto pohľadu sa obeta predstavuje ako odpoveď Cirkvi na duchovnú lásku jej Ženícha: vyliata krv mučeníkov je krvou samotnej Cirkvi. Takto sa vyjadruje prefácia Veronského sakramentára, keď hovorí, že prostredníctvom krvi svojich mučeníkov Cirkve obetuje vlastnú krv: *obsequium proprii cruoris exhibuit*.¹⁵³ Celebroujúc *memoriam* svätých, Cirkve vchádza do ich spoločenstva a mysticky s nimi participuje na ich osude.

Uctievanie svätých je súčasťou tajomstva Cirkvi. Konkrétne „miesto“ kde sa na prvom mieste rozvíja ich kult je miestna komunita kresťanov, do ktorej boli svätí historicky včlenení. Teda „príkladová“ funkcia svätých a ich „prosebná“ funkcia, musí byť najprv videná v kontexte rozličných lokálnych Cirkví.

V prípade, že sú nerozlučne spojené hrob a miestny výročný sviatok mučeníka, je prirodzené, že jeho kult je vidieť z perspektívy vzoru a prosebníka predovšetkým tej komunity veriacich, ktorá verí v jeho ochranu.

Počnúc karolínskou epochou môžeme pozorovať úpadok a ochudobnenie v kulte svätých práve kvôli prehnánuému zdôrazňovaniu ich divotvornej funkcie a teda ich vzývania kvôli očakávanému príhovoru.

Odkedy sa zaviedol zvyk pápežských kanonizácií svätých (XII.–XIII. storočie) ktoré boli charakteristické stále puntičkárskym hľadáním „hrdinských čností“, čo zvýraznilo hlavne „morálny“ aspekt svätosti — svätý začal byť predkladaný predovšetkým ako vzor kresťanského života. Svätosť však (žiaľ) nebola videná z pohľadu jeho úzkeho spojenia s mystériom Krista, ale vystupovala do popredia, ako súhrn čností, duchovných pravidiel a asketických praktík.¹⁵⁴

S II. Vatikánskym koncilom, a jeho následnou reformou, sa vynaložila nemalá námaha na prehlbenie teologického aspektu kultu svätých, ktorá viedla k návratu k najväčším hodnotám tradície: predovšetkým k zdôrazneniu spojitosti kultu svätých s mystériom Krista.

V pastoračnej praxi, kult svätých má byť príležitosťou na dozrievanie a prehlbovanie autentickej kresťanskej spirituality, v ktorej Ježiš Kristus má byť skutočne centrom a stálym objektom akejkoľvek námahy viery, ktorú dokázal vyjadriť a ochrániť v priebehu histórie kresťanskej spirituality.

Záver.

Liturgický rok aj keď predkladá veľké udalosti z pozemského života P. Ježiša, nie je zviazaný ohľadom ich celebrácie hľadiskom historicko-chronologickým a nepredkladá nám ich ako jednoduché príklady na nasledovanie. Liturgický rok slávi (celebruje) tajomstvo (Mystérium) Krista ako spásnu udalosť, ktorá sa sprítomňuje pre nás v čase, počas počúvania Božieho Slova a v účasti na sviatostiach. Liturgický rok má teda sviatostný charakter. Je to skôr „memoria“ než „imitatio“, je to skôr „anamnesis“ než „mimesis“. Následne spiritualita

¹⁵² Pozri: HILD J., *Le Mystère des saints...*, str. 256 ; DE GAIFFIER B., *Réflexions...*, str. 247 ; ...

¹⁵³ *Ver*, 818, str. 102.

¹⁵⁴ Pozri VISENTIN P., *Formazione e sviluppo ...*, str. 248.

liturgického roku sa vyjadri ako proces progresívnej transformácie v Krista. V priebehu ročného cyklu, komunita je volaná znovu–objaviť, sláviť (celebrovať) a žiť dar spásy.

Končiac, môžeme vybadať, že teológia liturgického roku predpokladá a integruje všetko to, čo môžeme nazvať teológiou liturgie. Ak je liturgický rok ekleziálnym slávením tajomstva Krista v priestore času, jeho teológia je podstatne tá istá ako teológia liturgie. Špecifický prvok teológie liturgického roku môžeme vypozerovať jednoducho zo skutočnosti, že tajomstvo Krista sa celebruje cyklicky v čase — t. j. v priestore solárneho roku. Následné liturgické obdobia a sviatky vytvárajú plastický obraz Kristovho tajomstva spásy, ktorý je dotváraný textami biblickými a euchologickými používanými v Cirkvi počas celebrácie tajomstva/tajomstiev Krista.