

Govorica Cerkve v liturgiji in premagovanje komunikacijskih ‚vozlov‘ znotraj obredja po zadnjem cerkvenem zboru

Cerkev s svojim obredjem človeku govori s pomočjo dveh ‚orodij‘: s pomočjo verbalne komunikacije (liturgične knjige) in neverbalne komunikacije (glasba, telo, simboli). V prispevku imamo v obziru aktualno situacijo Cerkve, ki ji strokovnjaki nalagajo bremenečo situacijo pluralizma, sekularizacije, pojava zasebne religioznosti in s tem izpostavljenosti sinkretizmu itd. A po besedah Pridigarja, ki ugotavlja, da ni »nič novega pod soncem« (Prd 1,9), nas lahko današnja situacija po mnogih potezah spominja na rimsko-helenistično družbo Pavlovega časa, ki ga mnogi imenujejo prvega nosilca inkulturacije¹. Po njegovem zgledu se nam izrisuje jasen recept za uspešno govorico Cerkve v današnji sodobni zahodni družbi: »razvijati jezik komunikacije, ki bo razumljiv ljudem sodobnosti, tako kristjanom kakor vsem tistim ljudem dobre volje, ki krščanstva ne poznajo« (Bahovec 2009, 343).

Ko stopamo v področje komunikacije, se kaj hitro zavemo, da je človek, ki komunicira, vselej vezan na bližnjega, saj je komunikacija mogoča le v dialogu. Levinas v luči odgovornosti do drugega celo prepozna »rojstvo religije v drugem, ki je pred čustvi in glasovi« (1987, 346). Na področju teološke govorice pa jezik trči na mejo v komunikaciji, saj se mu področje presežnega izmika. Po eni strani grozi nevarnost, da bi teološka govorica postala preveč rutinska in s tem vsakdanja, po drugi strani pa se lahko zapade v skrajnost, kjer nihče več ne ve, kaj teološka govorica sporoča. Kakšen jezik komunikacije torej razvijati znotraj bogoslužja, da bo na tako na verbalnem področju kot v simbolnem jeziku ohranjal verodostojnost ter »identiteto in

enotno izraznost« (LA 5) ter hkrati nagovarjal današnjega človeka? Le-ta danes pogosto mnogih znamenj več ne razume oz. jih sploh več ne zazna, ob tem pa se družba sama po eni strani poslužuje raznovrstnih sekularnih znamenj in po drugi strani zavrača verska znamenja. Poleg tega naj bi Cerkev v svojem misijonskem poslanstvu, ki je po Kristusovem naročilu lastno vsakemu krščenemu, imela v mislih ne samo nedeljskih kristjanov (za katere bi morda še lahko predvidevali, če že ne razumevanje religiozne govorice, pa vsaj dobronamernost v odnosu do nje), ampak tudi oddaljene kristjane in tiste, ki so do krščanstva bodisi ravnodušni bodisi ga zavračajo. Ob vseh teh obremenilnih okoliščinah pa ne gre pozabiti še dejstva, da pri današnjem

človeku ne gre le za odtujen odnos do religioznega, ampak vedno močnejšo izgubo čuta za transcendentno. Takšno stanje povzročajo ukvarjanje z materialnim, egocentrična usmerjenost in občutek samozadostnosti, ki ga svet medijev in kultura nasploh vceplja evropskemu človeku. Skratka, nastala situacija ne govori ravno v prid prenovi, ki »je v tem, da stalno razvijamo zavest o pomenu skrivnosti« (CVE 72). S pomočjo kakšne obredne govorice torej z veselo novico odrešenja vendarle prodreti do današnjega človeka?

NOVE PASTORALNE RAZMERE TERJAJO NOVE PRISTOPE

Ob hitrem pregledu razvoja misli zadnjega vatikanskega cerkvenega zbora nam kaj hitro postane jasno, da priprava osnovnih izdaj liturgičnih knjig ni mogla zadostovati za izpolnitev poslanstva oznanjati Kristusa svetu. Prav pokoncilski razvoj priprave obrednih knjig, nato prevodi bogoslužja v ljudske jezike, vključevanje posameznih simbolov v obredje idr. kažejo na jasno zavedanje tega dejstva. Trenja med pristaši konzervativne in progresivne smeri razvoja obredja ne smejo zastreti tiste poti, ki bo po eni strani v obzir vzela skrb za tradicijo in po drugi strani prepoznala priložnosti, kako lahko oznanilo evangelija s svojim bogoslužjem vstopa v določeno kulturo na nove, kdaj tudi neustaljene načine².

Drugačnost zadnjega cerkvenega zbora glede na pretekle je gotovo povzročila številna stranpota, ki jih je potrebno pogumno priznati, a vračanje k izvirom prvih krščanskih skupnosti in novi poudarki, ki jih je v tem duhu cerkveni zbor prinesel med krščansko ljudstvo, so vendarle odločilno vplivali na Katoliško cerkev in njeno željo po resnični prenovi. Sedanji papež Frančišek jo posebej prepoznava v njeni misijonski naravnosti, ko pravi: »Sanjam o ‚misijonarski izbiri‘, to je o misijonarskem zagonu, ki je zmožen preoblikovati vse, da bi navade, slogi, urniki, govorica in vsaka cerkvena struktura postali

ustrezen prevodnik za evangelizacijo sedanjega sveta, bolj kakor za njeno samoohranitev.« (VE 27)

Sodobni misijonarji Evrope pričajo o učinkovitosti mestnih misijonov v obliki, ki temelji na dialogu s svetom. Na področju konkretnih dejavnosti to pomeni zlasti obliko srečanj po domovih, organiziranih pogovorov o veri v kavarnah, pubih, uličnih festivalov, srečanj z ubogimi in bolnimi ter misijonskih svetih maš (Neubauer 2015, 139–145). Pri tem je ključnega pomena pristni dialog z oddaljenimi, drugače vernimi ali nevernimi, česar se moramo katoličani pogosto na novo učiti. Temelji na spoštovanju do vsakega človeka, opustitvi predsodkov in pogledu na bližnjega ne ‚od zgoraj‘, ampak v ponižni drži ‚od spodaj‘. Pomeni najprej poslušanje in šele nato govorjenje, v zaupanju, da to, kar oznanjamo, deluje po svoji lastni moči in potrebuje le naše pričevanje. Pri tem ima izrazito pričevanjsko moč tudi novo ustvarjena liturgična glasba, ki je po zgledu gregorijanskega korala preprosta, pogosto enoglasna in vključuje občestvo, ki obhaja evharistijo, hkrati pa vsebinsko kvalitetna in zasidrana v besedilih Svetega pisma in liturgije.

Misijonska metoda pogosto hkrati z oznanjevanjem oddaljenim posledično prenavlja že obstoječe krščansko občestvo, ki si v poslanstvu oznanjevanja zada nalogo iskati razumljivejši jezik za oddaljene in pri tem pogloblja razumevanje bogoslužnega jezika na vseh ravneh, kot tudi pri subjektih misijona, ki jim tako preoblikovan bogoslužni jezik naenkrat ni več tuj, ampak vsakdanji, in vendar drugačen zaradi novega, veselega oznanila. O kakšnem jeziku torej govorimo?

UČINKOVITOST PREVODA LITURGIČNEGA JEZIKA

Komunikacija, ki je cilj govora, se udejanji šele, ko se poslušalčeve čutne zaznave prevedejo v kombinacijo podob in misli. Zato se govorni cikel začne in konča na področju glasov. Ker pa jezik ni le skupek besed in

fraz, ampak predvsem ogledalo mišljenja in vrednot ljudi, bi moral liturgični jezik, če hoče biti učinkovit, osvojiti jezikovne kvalitete skupnosti: po eni strani vzvišene in po drugi dosegljive dojemanju občestva, po eni strani pobožne in duha povzdigujoče in po drugi strani nagovorljive v določenem jeziku. Zanemarjanje slovstvenih kvalitet določenega jezika ustvarja suhoparne molitve, nesposobne izraziti vernikom karkoli uporabnega za življenje (Chupungco 1996, 89–90). Vendar pa znotraj liturgičnega obhajanja pomen prevoda, ki v splošnem razumevanju pomeni pretvorbo pisanega ali govorjenega jezika v drug, prav tako pisan oz. govorjen jezik, ni čisto enostavno razumljiv in enoznačen.

V krščanskem obredu je pomembno pred razumevanjem običajnega pomena prevoda vzeti v obzir še za en vidik, in sicer oznanilo, to je izkustvo srečanja Boga in človeka v utelešenju Jezusa Kristusa (Šaško 2011, 6). Prvi ‚prevod‘ je torej samo utelešenje Božje besede v tuzemskost, v osebo Jezusa Kristusa in njegovo oznanilo. To oznanilo, tako zapisano kot ustno posredovano naslednjim generacijam skozi obhajanje bogoslužja, je neprecenljivi zaklad Cerkev, ki je vselej varovan s skrbno premišljenim prevajanjem Božje besede in obrednih besedil. A že sv. Hieronim se je zavedal, da je med prevajalcem in tolmačem zelo šibka meja in da je neko besedilo vselej prepuščeno interpretaciji, ki mu mora dati duha ter smisel in s tem razumevanje besedila (7). Ob tem je nujno opiranje na izvorno besedilo, ki se mu mora prevod po eni strani prilagoditi in se tako ogniti prilagoditvam, ki bi spremenile in popačile prvotni pomen besedila, po drugi strani pa iskati kulturne izraze, lastne okolju, znotraj katerega bo obhajana Beseda in bogoslužje Cerkev. Pri prevajanju liturgičnega besedila je nujno upoštevati, da ima vsak jezik svoj lastni karakter, da je za učinkovito komunikacijo v drugem jeziku potrebno spoštovati to enkratnost določenega jezika in se izražati v njegovih okvirih ter da je za ohranitev vsebine sporočila potrebno spremeniti obliko, torej vidne sestavine, kot so besede, geste in

morda tudi liturgično opremo, preko katerih se vsebina izraža (Chupungco 1996, 89–90; 81–82). *Splošna ureditev Rimskega misala* v 15. členu poudarja, da so vsa besedila potrebna prilagoditev oz. posodobitev, ko pravi: »Zaradi zavesti o novem položaju današnjega sveta se tudi glede uporabe besedil iz najstarejšega izročila ni zdelo, da bi delali kakršno koli krivico tako častitljivemu zakladu, če so bili nekateri stavki spremenjeni. S tem je bil njihov slog bolj usklajen z govorico sedanje teologije, pa tudi bolje ustreza resničnim pogojem sedanjega reda v Cerkv. Iz tega razloga so spremenjeni nekateri izrazi, ki se tičejo presoje in uporabe zemeljskih dobrin, in nekateri, ki so bili povezani z neko zunanjo spokorno prakso, lastno prejšnjim časom Cerkev« (RMu 15).

Navodilo *Liturgiam authenticam* je na tem področju ubralo veliko previdnejšo smer pri prevajanju in spreminjanju stavkov in tako v mnogih zbudilo razočaranje ter upravičeno očitane, da zavrača predhodne dokumente na temo prevajanja. Navodilo namreč prevajanje omejuje na metodo formalne skladnosti,³ ignorira pa metodo dinamične ustreznosti,⁴ tako da v tem smislu sploh ne moremo govoriti o liturgični inkulturaciji, kar bi naj prevajanje v domače jezike bilo. Kako se je prevajanje v narodne jezike odvijalo po zadnjem cerkvenem zboru in kaj je pripeljalo do takih rigorističnih odločitev v zadnjih letih?

OD BOGOSLUŽJA V LATINSKEM JEZIKU DO BOGOSLUŽJA V NARODNIH JEZIKIH

Znanstveno preučevanje antičnih liturgij je ob koncu 17. stoletja opozorilo na prva bogoslužja kot na živ zaklad Cerkev in pripeljalo do spoznanja, da so že takratna bogoslužja doživljala pomembne spremembe in da potemtakem liturgična edinost zahodne Cerkev ni absolutno nespremenljivo dejstvo. Istočasno je naraščala pozornost do vzgoje in pomembnosti oblikovanja ljudske kulture. Ljudem je bilo potrebno dati ‚orodje‘ za

razumevanje in v tem okviru se je pojavila ideja o prevajanju liturgičnih besedil. Odpor Rima je bil deloma zaradi konzervativnih teženj, deloma pa zaradi uvida v probleme ob morebitnem prevajanju bogoslužnih besedil (spremenljivost in množičnost ljudskih jezikov) precej močan (Calapaj Burlini 1996, 30). Ob soočanju z izrazito antikatališkimi ideologijami v 19. stoletju se je pojavilo tudi nostalgčno hrepenenje po obdobju, v katerem Cerkev niso stale nasproti druge oblasti. Zvestoba Rimu se je izražala kot zvestoba ‚zlato dobi‘ krščanstva in liturgični enotnosti zahodne Cerkve, latinski jezik pa je bil spomenik te zvestobe.

V trudu preseganja te težke zgodovine sta liturgično gibanje in reforma II. vatikanskega cerkvenega zbora poudarila, da je bogoslužje najbolj avtentičen način molitve in da mora biti zato liturgični jezik razumljiv.⁵ Papež Pavel VI. je malo pred razglasitvijo novega mašnega reda (na prvo adventno nedeljo, 30. novembra 1969) v splošni avdienci 26. novembra 1969 poudaril: »Najbolj očitna je ravno sprememba jezika. Od sedaj naprej bodo domači jeziki, in ne latinski jezik, temeljni jezik maše. Za tiste, ki cenijo lepoto latinskega jezika, njegovo moč in zmožnost izraziti sveto, zamenjava z ljudskimi jeziki gotovo pomeni veliko žrtev. Izgubljamo idiom krščanskega veka; postajamo nekakšni profani napadalci svetišča tega svetega jezika; izgubili bomo velik delež gregorijanskega petja, te čudovite in neprimerljive umetniške in duhovne realnosti. Imamo vse razloge za žalost in celo osuplost. Kaj bo nadomestilo ta angelski jezik? Zakaj žrtvujemo ta neprecenljivi zaklad? Kaj je vredno več od teh vzvišenih vrednot Cerkve? Odgovor bo morda deloval banalno in vsakodnevno, a obstoji. [...] Veliko vrednost ima sodelovanje ljudi, sedanjih ljudi, ki so obkroženi z jasnim, razumljivim jezikom, ki ga je možno prevesti v dnevne pogovore. Če bi nas naša sveta latinščina kot debela zavesa ločila od sveta otrok, mladih, [...] ali je potemtakem od nas, ribičev ljudi, modro, da dovolimo njeno prevlado nad

religioznim in molitvenim jezikom?» (Pavel VI. 1969).⁶ Pavel VI. se je zavedal, da bodo mnogi težko sprejeli novo obliko bogoslužja, zlasti uporabo domačih jezikov, a je modro presodil, da je vredno pustiti za sabo zaklad latinskega bogoslužja, če bo to omogočilo ljudem razumevanje češčenja Boga.

Tudi papež Janez Pavel II. je nadaljeval v tej smeri; že skozi svoj študij polonistike in ukvarjanjem z gledališčem in literaturo v mladosti je gojil čut do jezika, kar se je očitno kazalo tudi v njegovem pontifikatu. V zvezi z njegovimi obiski tolikih držav in narodov pripovedujejo: »Nekaj tednov pred odhodom je maševal v jeziku, ki naj bi ga uporabljal v državi, kamor je bil namenjen, običajno z duhovniki in redovnicami, ki so prihajali iz tiste države. Na ta način se je hotel pokloniti kulturi vsakega ljudstva in preko obhajanja liturgije tudi sakralizirati njihov jezik. Na pisalni mizi je imel slovarje in posebne priročnike, v katere je pogledal od časa do časa, in se zanesel na vatikanske uslužbenke, ki so govorili materni jezik, da je izpilil izgovorjavo« (Oder in Gaeta 2011, 99–100). Mar ta dejanja ne govorijo v prid enakovredni uporabi ljudskih jezikov v bogoslužju? Ni slučajno, da se je težnja po enakovrednosti narodnih jezikov pojavila ravno v prelomnih časih zadnjega cerkvenega zbora; neposredno je namreč povezana s priznanjem kulture in s tem samega obstoja naroda, kakor je zapisal papeški svet za kulturo: »Pravica do obstoja po svoji naravi obsega pri vsakem narodu pravico do lastnega jezika in do lastne kulture« (PK 10). Ta nujnost priznanja enakovrednosti vseh narodov se v Cerkev ne bi mogla lepše izraziti, kot se je – s popolnoma naravno logiko nadaljevanja miselnosti cerkvenega zbora, torej prevajanjem liturgičnih besedil v narodne jezike, tudi če II. vatikanski cerkveni zbor tega ni izrecno zapisal.

Bugnini je podrobno raziskal razloge, ki so privedli do tega, da se je sčasoma vse začelo prevajati. V prvi fazi reforme, ki je zadevala evharistijo (do 21. aprila 1964), so lahko bili prevedeni naslednji deli evharistije: Božja

beseda, molitve vernikov, mašni ordinarij in proprij, vzkliki, pozdravi in dialogi, Gospodova molitev s povabilom in embolizmom in tri predstojniške molitve (1990, 101); v roku enega leta je 87 škofovskih konferenc zaprosilo za uporabo domačega jezika. Prevesti je bilo mogoče vse, razen prefacije (in Rimskega kanona ter večine obredov posvetitve), a to ni imelo smisla, če je bil preveden tako dialog oz. vabilo v prefacijo kot tudi Svet. Vse več konferenc je zaprosalo za prevajanje tako prefacije kot tudi Rimskega kanona. Leta 1967 je bilo tako dovoljeno prevesti celotno evharistično bogoslužje, kar torej ni bil dosežek posameznikov, ampak istih škofov, ki so glasovali za *Konstitucijo*. Bugnini celo utemeljuje, da je prevod celotnega evharističnega bogoslužja le sad širše razlage členov 36 in 54. Skratka, za pobudnike reforme prevod celotne liturgije v domače jezike ni pomenil izdaje, ampak izpopolnitev II. vatikanskega cerkvenega zbora (Baldovin 2008, 116).

Že od koncilskih zasedanj naprej je prihajalo do trenj v zvezi z načini prevodov⁷ liturgičnih besedil v ljudske jezike; po besedah Piera Marinija je prav v Kongregaciji svetih obredov prihajalo do največje zadržanosti do liturgičnih reform oz. je Kongregacija v strahu, da bi izgubila kontrolo nad procesom reforme in na podlagi konzervativne teologije, ki ni zaupala koncilskim reformam, zahtevala, da ima monopol nad liturgično reformo in predvsem nad potrjevanjem liturgičnih besedil (Pecklers 2009, 32–33). To trenje je razvidno tudi iz pisma Francoske liturgične komisije članom rimske kurije v letu 1964.⁸

Sedanji papež Frančišek ni razočaral tistih, ki so pričakovali njegovo posredovanje v zvezi s to tematiko, saj je naredil prvi korak, ki krajevnim Cerkvam izraža zaupanje, da bodo same odgovorne za lastne prevode liturgičnih knjig. Dejanje decentralizacije je že dalj časa napovedoval: »Ni primerno, da papež namesto krajevnih škofov razsodi o vseh vprašanjih, ki nastanejo na njihovem ozemlju. V tem smislu zaznavam nujnost, da nadaljujem v koristni ‚decentralizaciji‘« (VE 16). Očitno

je tu imel v mislih tudi področje obredja, saj je v tem smislu prekinil s tendenco zadnjih navodil Kongregacije za bogoslužje in disciplino zakramentov, ki področje prevajanja liturgičnih knjig vedno bolj omejuje (gl. navodilo *Liturgiam authenticam*), hkrati pa z motu proprijem *Magnum principium* (2017) končno škofovskim konferencam izkazal tisto zaupanje, ki jim je bilo obljubljen že na zadnjem cerkvenem zboru.

SIMBOL IN NJEGOVO DOJEMANJE

Kljub vsemu trudu glede prevodov liturgičnih besedil pa ugotavljamo, da bogoslužni jezik pogosto ne uspe več doseči učinka evangelizacije, saj se ne more vključiti v sedanji kulturni kontekst, s tem ko nehote preskakuje osnovna pravila komunikacije. Sporočilo, ki ga prenaša, je namreč primerno za ‚že uvedene‘ ter zato manj enostavno in jedrnato, povprečni prejemnik pa ob kulturnih spremembah in ob nezadostni krščanski vzgoji nima več v lasti kode za razumevanje tega sporočila. Zato je razumljivost verbalne in neverbalne komunikacije v liturgičnem dejanju nezanemarljiv dejavnik, ki mu je potrebno posvečati veliko pozornosti. Ker je govorica večine obredov pravzaprav ‚govorica simbolov‘ ter hkrati govorica osebnega in skupnega izkustva, je tujcu, ki obred opazuje, ne deli pa izkustva razumevanja in sprejemanja simbolov, lahko obred sicer zanimiv, ne more pa seči v njegov globlji pomen. Kaj to pomeni za današnjo situacijo⁹ na področju Cerkve ‚stare celine‘, ki jo je krščanstvo zaznamovalo v globinah njene simbolne govorice, hkrati pa le-ta danes za mnoge generacije več ni razumljiva?

Adam je že leta 1979 glede simbolov in znamenj kritično ugotavljal: »Kar bi moralo kot znamenje pravzaprav nadomeščati pojasnjevalne besede, je treba najprej še samo pojasnjevati, da more spregovoriti. Dokler pa naš sedanji čas ni dovolj ustvarjalen, da bi postavil namesto starih nova in boljša znamenja, naj bi jih kot dragoceno dediščino

pridržali» (1979, 47). Ali je skoraj 40 let po tej ugotovitvi že prišel čas za nekatera nova znamenja in simbolno govorico, ali pa še vedno primanjkuje ustvarjalnosti? Je ohranjanje simbolov preteklosti ohranjanje dediščine, ali pa kaže na pomanjkanje iniciative s strani današnjih udeležencev liturgičnih dejanj? Da bomo lahko odgovorili, sprva spregovorimo o pomenu simbola in njegovi vlogi znotraj (krščanskega) obredja.

V vsakodnevni govorici pogosto enačimo izraza simbol in znamenje, ko pa govorimo o simbolu znotraj zakramentalne antropologije, je potrebno jasno določiti pomen besede *simbol*, hkrati pa bomo definirali tudi pomen izraza *znamenje* in njegovo povezavo s simbolom. Pri tem se naslanjamo predvsem na misel Louisa-Marie Chauveta, ki k zakramentalni teologiji pristopa s pomočjo sodobnih filozofij jezika in simbola, ponekod kritičnih do sholastične metafizike. Poudarja, da je vsaka človeška izkušnja pogojena z govorico telesa in kulture, kar odpira možnosti za preučevanje elementov znotraj jezika in kulture določene krajevnne Cerkve.

Prve krščanske skupnosti so izraz simbol prevzele iz antičnega pravnega jezika, kjer je *symbolon* pomenil predmet, ki so ga prelomili in razdelili med dva partnerja pogodbe, s čimer sta lahko dokazovala, da sta resnična partnerja (šlo je za prstan, kovanec ipd.) (Chauvet 1995, 112). Cerkveni jezik je v začetku ta izraz uporabljal za skupno izpoved vere kot razpoznavno znamenje kristjanov (Turnšek 2003, 168).

Od znamenja se simbol razlikuje v smislu, da nas ,prestavi' v svet, ki mu sam pripada, medtem ko znamenje usmeri v nekaj drugega, kot je samo. Znamenje torej ,ločuje' oz. pomeni drugost od stvari, ki jo označuje (Turnšek 2003, 170), medtem ko simbol označuje odnos med pomeni (Chauvet 1995, 113). Vendar pa sta znamenje in simbol, četudi sta dve resničnosti komunikacije, ki sta različni, znotraj jezika vendarle v tesni povezanosti. Na primer zakrament krsta predstavlja celovit sistem elementov: znamenj

(naravnih, jezikovnih, gestualnih ...), ikon (podob), znakov oz. signalov (npr. zvonec, besedno bogoslužje ...) ter indikatorjev (npr. slovilo). V vsej celovitosti pa ta sistem znamenj postane simbol: znamenja so geste, besede, voda, itd., celota krsta pa je simbol rojstva novega človeka (Turnšek 2003, 170). Chauvet poudarja, da pri simbolu ne gre za neko bolj intenzivno obliko znamenja, tudi ne gre za skrenitev jezika v subjektivizem, ampak simbol pravzaprav razvija »temeljno razsežnost jezika« (1995, 123). Npr. voda ni nikoli bolj resnična, kot takrat, ko vstopi v pomen obrednih kopeli. Simbol torej nikakor ni v nasprotju z realnostjo, četudi okolica pogosto tako razmišlja (123–124).

V današnji liturgični praksi je Kristusovo odrešenje pogosto še vedno razumljeno kot tisto, ki se tiče zgolj našega duhovnega sveta in ne kot resničnost, ki jo po zakramentalnem dejanju eksistencialno okušamo pri obredu. Takó liturgično izkustvo omejujemo na poslušanje in gledanje, nismo pa se pripravljene prepustiti *dotiku odrešenja* (Crnčević in Šaško 2009, 84). V strahu, da bi prišlo do tega dotika, smo obredna znamenja, tudi v Cerkvi na Slovenskem, zreducirali na nenagovornjive kretnje: krstno potopitev smo omejili na nekaj kapljic vode; maziljenje telesa na komaj zaznavno sled na čelu; evharistično použivanje na košček, v katerem je težko prepoznati kruh (84); belo oblačilo pri krstu je zreducirano na bel prtič; polaganje rok pri obredu sprave je samo nakazano z desnico skozi mrežico spovednice ipd. V današnjem obredju je moč najti veliko primerov uporabe znamenja zgolj zaradi tradicije, četudi je ta že zdavnaj izgubil svoj pravi pomen, pogosto niti ne po krivdi nenagovornjivosti, ampak zgolj praktične neuporabnosti. Tak primer je uporaba sveč, zlasti velikonočne sveče, v obredju. Sveča naj bi nagovorila (tudi) s svojo simboliko použivanja, v veliko cerkvah pa danes iz praktičnih in higienskih razlogov uporabljajo sveče s tekočim voskom. Ali pa primer liturgičnih oblačil, ki imajo v bogoslužju popolnoma drugo vlogo, kot je pragmatična vloga vsakdanjih

oblačil v človekovem življenju, nekateri duhovniki pa v njih poudarjajo in vidijo zgolj (ne)praktičnost in (ne)udobnost.

Problema ne bomo rešili, če bomo čezmerno povečali število besed in razlag ali če bomo vnašali nove simbole in geste, ki naj bi po mnenju nekaterih bili bolj razumljivi sodobnemu človeku. S tem bi celo tvegali nasprotni učinek in zdrknili v logiko hiperprodukcije podob in besed ter njihove hitre potrošnje. Prav tako se nam lahko zgodi, kot se dogaja v pastoralni nasploh, da se navzamemo liturgičnega aktivizma z besedno prenasičenostjo, ki še bolj zamegljuje obhajano skrivnost (Bonomo 1996, 111) ali pa zdrsnemo v nazadovanje, ki se hitro sprevrže v neoritualizem. Tako bomo vedno manj sposobni komunicirati s človekom moderne dobe (111). Kakšne ukrepe potemtakem sploh sprejeti za uspešno sporočilnost obredov današnjemu človeku?

V prizadevanju za približanje zakramentalne simbolike bo morda potrebno stopiti nekoliko iz ozkega okvira 'zgolj' obhajanja evharistije in tako v 'nedeljskih vernikih' kot v oddaljenih (najprej) prebuditi žejo po evharistiji in njeni simbolni govorici. Za mnoga (med)župnijska srečanja po slovenskih dekanijah je značilno, da se na njih vselej obhaja tudi evharistija, četudi so srečanja pogosto v nedeljo popoldan, kar pomeni, da je večina župljanov že obhajala župnijsko sveto mašo v lastni župniji. Razmišljati bi bilo smiselno o drugih oblikah obhajanj, ki osredotočajo na evharističnega Kristusa, npr. nove oblike češčenja Najsvetejšega, bogoslužje Božje besede itd., znotraj katerih se lahko na mnoge načine izrazijo posebnosti nekega občestva v molitvah, pesmih in pobožnostih.

Pri prizadevanju, da bi pritegnili oddaljene, pa je tudi na področju zakramentalne simbolike potrebno razmišljati širše v smislu, da je Cerkev tista, ki se mora približati oddaljenim, tudi v dobesednem pomenu besede in ne zgolj pričakovati, da bodo oddaljeni pristopili sami. Dejavnosti Cerkve, ki je odprla svoja vrata na nekonvencionalne načine (npr. Dolge noči cerkva v Avstriji¹⁰ ipd.), dokazujejo,

da ta prizadevanja odprtosti ne pomenijo oddaljevanja od nauka Cerkve ali občestvenega življenja, ampak obliko približevanja k življenju znotraj krščanskega občestva, ki ne sme biti omejeno na stene župnijske cerkve. Ključna pri tem je formacija krščanske skupnosti, ki bo oddaljene nagovorila, pritegnila in sprejela. Zanimivo je, da so verniki pogosto prej pripravljeni opustiti krščansko izročilo, kot pa ustaljene načine obhajanja obredov: mnoge župnije npr. nimajo nobenih pomislov glede organiziranja božičnih koncertov v adventnem času, ob predlogu, da bi zaradi velike udeležbe vernikov in tudi oddaljenih pri polnočnici za božič to evharistično slavje obhajali v občinski dvorani namesto v cerkvi, pa bi bil potreben dolg proces vzgajanja občestva, da bodo verniki dojeli poslanstvo oznanjevanja oddaljenim tudi na tak način (gl. White in Corcoran 2015, 266–270). Pomembno je torej, da krščanska občestva prepoznajo krščansko simbolno govorico (s svetimi časi in trenutki) kot lastno njihovemu načinu življenja, hkrati pa ne ostajajo ukalupljena v ustaljenih navadah in okvirih obrednosti brez duha. V nadaljevanju nanizamo nekatere poudarke naše simbolne govorice, ki lahko občestvu pri tem pomagajo.

TELESNOST KOT VSTOP V SIMBOLNO GOVORICO

Bogočastje je obhajanje utelešenja Kristusa pod podobo kruha in vina. Eden od ciljev preoblikovanja obreda v luči liturgične inkulturacije mora biti omogočiti človeku določene dobe, da bo na njemu znan in bližji način sposoben prepoznavati simbole in govorico obredja in skozi njo pomen Kristusove daritve zanj konkretno. Obhajanje evharistije človeka nagovarja najprej preko telesa, preko osnovnih čutov, saj vključuje vse človekove čute: sluh hranijo besede, pesmi, tihota; vid bogati lepota prostora in dogajanje pri obredu; otip čuti dotike rok pri pozdravu miru; vonj budi kadilo, ki se dviga kakor čista daritev; okus hrani samo telo in kri Jezusa

Kristusa. V današnjem času, ko je telo po eni strani zapostavljeno in po drugi strani zreducirano na golo telesnost, mu bogoslužje daje nov pomen, ki pa današnjemu človeku postaja vse manj prepoznaven. Cerkev ravno na tem področju vidi priložnost, da ponovno spregovori človeku in se zaveda, da »pozornost do telesnega, tako v teološkem kot tudi kulturno-antropološkem smislu, ne bo vodila k nazadovanju, ampak k napredku krščanske duhovnosti« (Crnčević in Šaško 2009, 90), kajti stična točka med evharistijo oz. drugimi obredi in življenjem kristjana je prav telo, po eni strani telo kristjana in po drugi strani Kristusovo telo (Lysaught 2009, 3). Pomen obredov je, podobno kot pomen simbolov, moč razbrati šele v samem obhajanju in to samo tistim, ki jih obhajajo. Obredi namreč nimajo namena sporočati pomena gledalcem, ampak samo udeležencem. Danes se zavedamo, da se transcendenca v liturgičnem slavu ne prepozna kot zanikanje telesa, ampak predvsem kot njegova popolna uresničitev (Crnčević in Šaško 2009, 79). Zato bi bilo prav, da krščanske skupnosti utemeljujejo svojo pozitivno naravnost do telesnega na način, ki je lasten krščanstvu, kot vzklika že sveti Pavel: »Ali mar ne veste, da je vaše telo tempelj Svetega Duha, ki je v vas, in da ga imate od Boga in da niste sami svoji? Odkupljeni ste bili namreč za visoko ceno: proslavite torej Boga v svojem telesu« (1 Kor 6,19-20), in ne tako, da uvajajo v pastoralno jogo in podobne elemente tujih kultur in religioznih govoric, ki so pogosto celo v nasprotju s temeljnim krščanskim naukom.

Kretnje oz. gibi v bogoslužju so simbolični; tudi dejanja, ki so sicer lahko čisto funkcionalna, so v obredu dobila simbolni pomen. Od udeležencev obreda se pričakuje, da bodo znali razlikovati med dejanji, ki so nebitvena in drugimi (npr. duhovnik si obriše nos med obhajanjem / duhovnik si umije roke pri darovanju ipd.). Bolj kot v dejanju samem, je razlika v razumevanju, da dolčena gesta postane simbolna, če je narejena v liturgičnem kontekstu. Vse, kar sestavlja obred, je na nek

način sporočilno: kropljenje z vodo, obhajilna procesija, sedenje, stoja, klečanje skupnosti, celo ‚ofer‘ – zbiranje darov. Da so dejanja simbolna, pomeni, da se zgodi več, kot zazna oko in da je dogajanje, ki ga čutno zaznamo, nosilec te simbolne govorice.

Značilnost obrednih kretenj je, da so preobilne ali pa minimalistične (oblivanje pri krstu je manj kot kopel, kruh in vino pri evharistiji sta manj kot večerja),¹¹ kar daje vedeti, da se dogaja nekaj nepragmatičnega. V liturgiji tako postanejo dejanja premišljena, gibi stilizirani in odnosi formalizirani; hrana in pijača postaneta več ali manj, kot je potrebno pri lakoti, obleka je nefunkcionalna, hoja v procesiji ne išče najkrajših poti do cilja ipd. Takšen odstop od norme kaže, da je dejavnost simbolna in da so hrana, oblačila in gibi odstopili od svoje pragmatične vloge v človekovem življenju ter prevzeli simbolni pomen. (Searle 2006, 59–60)

Najodličnejši način Kristusove navzočnosti se v bogoslužju vrši v telesu, središče celotnega bogoslužja je Kristusovo telo; to postaja tudi Cerkev, občestvo, ki se zbere v njegovem imenu,¹² zato je zavedanje, da pri obhajanju bogoslužja nismo zbrani naključno, ampak smo poklicani v občestvo, eno od bistvenih elementov za resnično obhajanje evharistije.

POMEN SKUPNOSTI KOT KRISTUSOVEGA TELESA V OBHAJANJU

Pozornost, ki jo je *Konstitucija o svetem bogoslužju* posvetila občestvu, zbranemu pri bogoslužju (B 14, 21, 26–32 idr.), je dosegla, da je bilo občestvo prepoznano kot resnični subjekt same slovesnosti, poglobila pa je tudi simbolično razlago njegovega pomena: »Občestvo ni množica, zborovanje ljudi, ki so individualno udeleženi pri obredu, temveč živa, zakramentalna resničnost, ikona Cerkve, ki moli, mistično telo Jezusa Kristusa, razčlenjen in zapleten organizem z mnogimi funkcijami in mnogimi službami« (Lameri 2004, 17). Tako II. vatikanski cerkveni zbor ni prinesel

le obrata duhovnika k ljudem, bogoslužja v narodnih jezikih in uporabe občestvenih pesmi, ampak od nas terja predvsem ponovno razumevanje občestva. Da bomo tega sposobni, je potrebno na novo ovrednotiti tri sočasne načine sodelovanja: »polni, dejavni in občestveni način« (B 21) (Searle 2006, 48). Searle razčlenjuje te tri načine sodelovanja na posamezne stopnje. Sprva se odpre sodelovanje v obrednosti, ki se je od cerkvenega zbora do danes že precej uresničilo (ponekod tudi v obliki skrajnosti, kjer je bogoslužje postajalo obremenitev z vedno novimi spremembami). Druga stopnja je sodelovanje v bogoslužju Cerkev kot delu Kristusa, šele preko tega pa vernik razvije še tretjo stopnjo sodelovanja: sodelovanje v življenju Boga, ko liturgija preraste v »bogoslužje po bogoslužju«, posvečevanje sveta.

Zunanji opazovalec, ki ne pozna zakonitosti in pomenov krščanskih obredov, bo skupino vernikov prepoznal kot »enot« (v krščanskem besednjaku občestvo) preko poenotenega gibanja (poklekovanje, stoja, sedenje, priklon, procesija ipd.) in ko bo zaslišal skupne odgovore (*Amen*, *In s tvojim duhom* ipd.), kar pa je torej šele prva stopnja občestvenega sodelovanja. Resnično nagovarjajoče bo občestvo šele takrat, ko bo odražalo, da je občestvo »tistih, ki ljubijo«. ¹³

SEZNAM UPORABLJENIH KRATIC IN OKRAJŠAV

- B Konstitucija o svetem bogoslužju (Koncilski odloki – II. vatikanski cerkveni zbor; 1963)
- CVE Cerkev v Evropi (Janez Pavel II.; 2003)
- LA Liturgiam authenticam (Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov; 2001)
- PK Za pastoralo kulture (Papeški svet za kulturo; 2000)
- RMu Splošna ureditev Rimskega misala (Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov; 2002)
- VE Veselje evangelija (papež Frančišek; 2014)

LITERATURA

- Adam, Adolf. 1979. *Smisel in podoba zakramentov*. Celje: Mohorjeva družba.
- Bahovec, Igor. 2009. Prispevek svetega Pavla pri inkulturaciji krščanstva v helenistično kulturo: izziv in navdih za srečanje med evangelijem in sodobno kulturo. *Bogoslovni vestnik* 69: 321–345.

Baldovin, John F. 2008. *Reforming the Liturgy. A Response to the Critics*. Minnesota: The Liturgical Press.

Bonomo, Lucio. 1996. Celebrare nell'attuale contesto culturale. V: *Liturgia e cultura*. »Se uno è in Cristo è una creatura nuova« (2 Cor 5,17), 94–119. Rome: C.L.V. – Edizioni liturgiche.

Bugnini, Annibale. 1990. *The Reform of the Liturgy 1948–1975*. Minnesota: The Liturgical Press.

Calapaj Burlini, Anna. M. 1996. Liturgia, cultura e vissuto lungo la storia: reciproci rapporti e influenze. V: *Liturgia e cultura*. »Se uno è in Cristo è una creatura nuova« (2 Cor 5,17), 23–42. Rome: C.L.V. – Edizioni liturgiche.

Chauvet, Louis-Marie. 1995. *Symbol and sacrament. A Sacramental Reinterpretation of Christian Experience*. Minnesota: The Liturgical Press.

Chupungco, Anscar J. 1996. Two Methods of Liturgical Inculturation. V: S. Anita Stauffer, ur. *Christian Worship: Unity in Cultural Diversity*, 77–94. Geneva: Lutheran World Federation.

Crnčević, Ante in Ivan Šaško. 2009. *Na vrelu liturgije. Teološka prolazišta za novost slavljenja i življenja vere*. Zagreb: Hrvatski institut za liturgijski pastoral.

Koncilski odloki. 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov. 2001. *Liturgiam authenticam*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_liturgiam-authenticam_en.html (pridobljeno 1. 4. 2012).

Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov. 2002. *Splošna ureditev Rimskega misala*. CD 94. Ljubljana: Družina.

Lameri, Angelo. 2004. Sacrosanctum Concilium: teološko razmišljanje o bogoslužju. V: Julka Nežič, ur. *Prenova bogoslužja*, 11–23. Ljubljana: Družina.

Levinas, Emmanuel. 1987. Bog in filozofija (prevedel Anton Stres). *Bogoslovni vestnik* 47: 313–351.

Lysaught, Therese. 2009. »Ten Decades to a More Christ-Like You«: Liturgy as God's Workout Plan for the Church. *Liturgy. Journal of the Liturgical Conference* 24, št. 1: 3–15.

Neubauer, Otto. 2015. *Gremo na misijon. Priročnik za novo evangelizacijo*. Ljubljana: Emanuel.

Oder, Slawomir in Saverio Gaeta. 2011. *Zakaj je svet*. Ljubljana: Družina.

Papeški svet za kulturo. 2000. *Za pastoralo kulture*. CD 85. Ljubljana: Družina.

Pavel VI. 1976. *O evangelizaciji današnjega sveta*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Pecklers, Keith F. 2009. *The Genius of Roman Rite. On the Reception and Implementation of the New Missal*. Minnesota: The Liturgical Press.

Perše, Brigita. 2007. Novi rekord avstrijske pastore. *Naša pastoralna VII*, št. 30: 77–78.

Rimski misal [2. slovenska izdaja]. 1992. Ljubljana: Slovenska škofovska liturgična komisija.

Searle, Mark. 2006. *Called to Participate*. Minnesota: The Liturgical Press.

Steiner, Marjan. 2003. Teologija sakralne (krščanske) glazbe. V: *Religijske teme v glazbi. Zbornik radova mednarodnog simpozija održanog u Zagrebu 15. prosinca 2001*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.

Šaško, Ivan. 2009. Liturgijska inkulturacija u svjetlu obilježja suvremene kulture na Zapadu. *Živo vrelo* 26, št. 8: 7–12.

Šaško, Ivan. 2011. Liturgijsko prevođenje kao susret s kulturnim modelima. Nekoliko prolazišta i načela. *Živo vrelo* 28, št. 3: 6–11.

Špelič, Miran. 2004. Potreba po novih prevodih bogoslužnih knjig in težave pri tem delu. V: Julka Nežič, ur. *Prenova bogoslužja*, 86–96. Ljubljana: Družina.

Turnšek, Marjan. 2003. Zakramenti Cerkve. V: Ciril Sorč, ur. *Priročnik dogmatične teologije*, 153–342. Ljubljana: Družina.

White, Michael in Tom Corcoran. 2015. *Prenovitev*. Ljubljana: Emanuel.

¹ Gl. Bahovec, Igor. 2009. »Prispevek svetega Pavla pri inkulturaciji krščanstva v helenistično kulturo: izziv in navdih za srečanje med evangelijem in sodobno kulturo«. *Bogoslovni vestnik* 69: 321–345.

² 'Misijonska pastoral' se odločno razlikuje od 'ohranjevalne pastoral', kakor so dosedanje delovanje Cerkve označili latinskoameriški škofje (Peto splošno zasedanje ... 2007, 548), kar še v veliki meri velja seveda tudi za Cerkev v Evropi.

³ Metoda formalne skladnosti ostaja na področju forme, oblike, zunanje videza. Kulturnih vzorcev, zgodovine in življenjskih izkušenj krajevne Cerkve ne jemlje v obzir, na področju jezika izvaja dobesedni prevod, s tem da zanemara jezikovne značilnosti vernikov (Chupungco 1996, 83).

⁴ Metoda dinamične ustreznosti izhaja iz tistega, kar že obstaja v krščanskem bogoslužju in upošteva, kako bo kultura vplivala na njegovo obliko; ta metoda je neke vrste prevod ali interpretacija. Obredno obliko izrazi v živem jeziku, obredih in simbolih krajevnega občestva (Chupungco 1992, 38).

⁵ V Konstituciji o svetem bogoslužju tako v 36. členu beremo, da naj se sicer v latinskih obredih 'ohrani raba latinskega jezika', a ker 'more biti tako pri maši kot pri delitvi zakramentov in pri drugih bogoslužnih opravilih uporaba domačega jezika za ljudi neredko zelo koristna, ga je mogoče uporabljati v večji meri, zlasti za berila in opozorila, ter za nekatere molitve in pesmi, v skladu z določbami [...] V okviru teh določb ima pristojna pokrajinska cerkvena oblast [...] pravico določiti, v koliki meri in na kakšen način naj se uporablja domači jezik; vendar mora te sklepe odobriti in potrditi apostolski sedež. Prevod latinskih besedil v domači jezik mora za liturgično uporabo odobriti zgoraj omenjena pristojna pokrajinska cerkvena oblast' (B 36).

⁶ Ta pomenljiv papežev govor omenja Baldovin (2008, 115–116) in je interni prevod avtorice članka.

⁷ Po principu kolegialnosti med škofi je Konstitucija jasno izrazila, da naj o liturgičnih zadevah krajevne Cerkve odloča škofovska konferenca in celo sam krajevni škof; takšna liturgična decentralizacija je opravljena skozi razumevanje,

da je krajevni škof pastir krajevne Cerkve in ne le 'podaljšek' cerkvene oblasti. Že v času koncilskih zasedanj pa je bilo v zvezi s temo kolegialnosti čutiti napetost med škofi in člani rimske kurije.

⁸ »Koncil ni določil, da se bodo morale škofovske konference glede prevodov liturgičnih knjig podrediti odobritvi s strani apostolskega sedeža; potrdil je, da bodo prevodi odobreni s strani škofovske konference in to naj bi bilo vse [...] Ljudje govorijo, da je že dva meseca po razglasitvi Konstitucije le-ta zatrta v kali, da so odločitve škofovskih zasedanj razvrednotene s strani rimske kurije, da je vloga škofovskih konferenc spodkopana v istem trenutku njene utemeljitve na koncilu, in da so odločitve koncila izpodbijane še preden se je koncil končal« (Memorandum by the Liturgical Commission of the French Episcopate, 17. februar 1964; v Pecklers 2009, 33).

⁹ Na splošno v današnji govorici zaznamo premik poudarka od besede k podobi in od pojma k simbolu. To je zaznal že papež Pavel VI., saj pravi v spodbudi *O evangelizaciji današnjega sveta*: »Dobro vemo, da je moderni človek, sit od poplave besed, dostikrat naveličan poslušanja; in še huje: da se ga beseda že kar nič več ne prime. Znale so nam tudi ideje mnogih psihologov in sociologov, ki trdijo, da je moderni človek že pustil za seboj kulturo besede, ki da je postala neuspešna in nekoristna, in da danes živi v kulturi podob« (OE 42).

¹⁰ V več evropskih mestih krščanske Cerkve (projekt ima tudi ekumenski poudarek) odprejo svoja svetišča za ogled prostorov in tudi udeležbo pri programu, ki ga pripravijo občestva. Noč med drugim zaznamujejo mistični glasbeni in drugi umetniški performansi, predavanja, razprave, gledališke igre, plesi, umetnostno-zgodovinska vodenja po sakralnih objektih ipd. (Perše 2007, 77–78).

¹¹ Takšno simboliko kretenj je moč najti tudi v sekulariziranih obredih, kjer je kretnja včasih posebej prepoznavna, ker je 'manj', kot je treba (npr. župan skoplje samo eno lopato zemlje ob graditvi nove dvorane ali ob slovesni posaditvi novega drevesa).

¹² Pokrižanje, tolikokrat narejeno v bogoslužnem prostoru in pri samem bogoslužju, jasno kaže na krstno pripadnost teles vernih Sveti Trojici. Razumevanje speva *Pojdite v miru*, ki daje kristjanom sporočilo 'evharistije' po evharistiji, poudarja, da postajajo Kristusovo telo v svetu; to telo pa potrebuje noge, ne metaforične, ampak resnične noge (Lysaught 2009, 9).

¹³ Zgodba pripoveduje o misijonarju, ki je v odročnem kraju iskal krščansko skupnost, za katero je bil poslan skrbeti. Po mukotrpnem neuspešnem iskanju se je ustavil v neki krčmi in kot že tolikokrat povpraševal o skupnosti kristjanov. Vsi so odkimavali, ko vendarle nekdo reče: »Ali niso to tisti, ki se ljubijo med seboj?« Tisto občestvo kristjanov se namreč zaradi nevarnosti ni moglo imenovati s pravim imenom, vsi pa so jih spoznali po njihovih dejanjih ljubezni.