

Temeljna načela liturgične reforme po bogoslužni konstituciji *Sacrosanctum Concilium**

Če hočemo pravilno razumeti in izpeljati liturgično reformo, ki jo je sprožil II. vatikanski koncil, moramo brati *Sacrosanctum Concilium* (1963) v kontekstu in luči zgodovinskega razvoja. Pogled v zgodovino liturgije pokaže, da reforme, ki jih je želel koncil, nikakor niso bile zanesenjaški navdihi, ki bi prišli iz nič.¹ Prav tako postane ob proučevanju same konstitucije jasno, da v njej podanih načel ne smemo izolirati in da morajo biti ta načela upoštevana pri formulaciji posameznih reform, ki jih zahteva konstitucija. Pri tem imajo različna načela v *Sacrosanctum Concilium* različno težo. Konstitucija temelji na določenih temeljnih principih, ki jih je treba upoštevati in pravilno interpretirati, če ne želimo zgrešiti resničnega namena koncilске liturgične reforme. Zato je poučno in neobhodno potrebno imenovati ta načela in jih zgodovinsko osvetliti.

NAČELA REFORME PO *SACROSANCTUM CONCILIIUM*

Kardinal Eugène Tisserant (1884–1972) je 14. novembra 1962 19. splošnemu zasedanju II. vatikanskega koncila predlagal, naj predloži v glasovanje naslednje:

"Potem ko je pregledal in preveril shemo svete liturgije, drugi vatikanski ekumenski koncil potrjuje v njej navedena splošna pravila, ki želijo na moder in razumljiv način narediti različne dele svete liturgije bolj žive in poučne za vernike, v skladu s pastoralnimi zahtevami današnjega časa."²

Prav tako so bili očetje naprošeni za soglasje, da bi koncilska komisija za liturgijo na

osnovi predlogov izboljšav koncilskih očetov pripravila novo besedilo liturgične sheme, ki naj bi bilo v predvidenem roku predloženo generalni skupščini v pretres. 2.162 koncilskih očetov je glasovalo za, 46 proti; 7 glasov je bilo neveljavnih.³

6. decembra so bili koncilski očetje na 35. splošnem zasedanju naprošeni, naj dajo svojo privolitev za glasovanje o popravljeni različici uvoda (= členi 1–4) in prvega poglavja sheme (= členi 5–46) tako, da vstanejo. Predlog je bil enodušno izglasovan.⁴ Naslednjega dne so očetje na zadnji generalni skupščini prvega zasedanja koncila glasovali o sprejetju predgovora in 1. poglavja konstitucije o sveti liturgiji: 1922 jih je bilo za, 11 proti, 180 za z

manjšimi zadržki, 5 glasov pa je bilo neveljavnih.⁵ S tem so očetje sprejeli to, kar je kardinal Tisserant imenoval "*criteria directa*" (splošna pravila) konstitucije, torej tiste smernice, po katerih naj bi bila izpeljana reforma. Le-te niso bile nič drugega kot "*altiora principia*", h katerim je leta 1960 v svojem apostolskem pismu *Novum Rubricarum* pozval Janez XXIII.⁶ Kljub nekaterim spremembam, ki jih je decembra 1962 potrjeno besedilo doživelo na drugem zasedanju koncila, so pravila v bistvu ostala enaka.⁷

Nekaj tednov zatem, 18. januarja 1963, je profesor Joseph Ratzinger na predavanju v Bonnu izrazil navdušenje glede sprejetja liturgične konstitucije:

"Perspektivna odločitev, ki je obenem na spodbuden način pokazala, da so sile prenove močnejše, kot si je kdorkoli drznil upati."⁸

Za katera pravila je šlo? Poznana so kot členi 5–46 bogoslužne konstitucije *Sacrosanctum Concilium*. Členi 5–13 predstavljajo teološko osnovo njim sledečih pastoralno-praktičnih principov. V tem bogatem teološkem ekspoziju najdemo v 5. členu razmeroma novo, v 20. stoletju razvito teologijo velikonočne skrivnosti, v 7. členu različne načine Kristusove navzočnosti v liturgiji in v 10. členu stavek, da je liturgija "*culmen et fons*" (vrhunec in izvir) življenja Cerkve. 11. člen spomni na to, da mora biti vernik, če naj bo bogoslužje zanj rodovitno, z njim povezan, tako da sodeluje pri liturgičnih dejanjih. Dolžnost vseh pastirjev je, da spodbujajo takšno sodelovanje.⁹ Člena 12 in 13 poudarjata prvenstvo svete liturgije navkljub trajen pomen in vrednost zasebne molitve in zasebne pobožnosti.

Členi 14–20 izražajo dve temeljni načeli. Prva je "*actuosa participatio*". Koncil pravi takole:

"Pri prenovi in spodbujanju svete liturgije je treba kar najbolj upoštevati polno in dejavno sodelovanje celotnega ljudstva, saj je to prvi in nepogrešljiv vir, iz katerega naj bi kristjani črpali resnično krščanskega duha."¹⁰

Podobnost z motu proprio "Tra le sollecitudini" Pija X. o cerkveni glasbi (1903) je

očitna.¹¹ To načelo dejavnega sodelovanja je navdihovalo in vodilo liturgično gibanje 20. stoletja in je zagotovo vplivalo na osebne izkušnje in nazore koncilskih očetov.

14. člen navaja tako pastoralni motiv ("zakaj") kot tudi želeni rezultat ("kaj") koncilске liturgične reforme, namreč: kot motiv spodbujanje bogoslužne pobožnosti in kot rezultat na to, da bi krščanski verniki našli potrebno hrano za svoje krščansko življenje v dejavnem in zavestnem premišljevanju o veri Cerkve, kot se obhaja v liturgičnih obredih in molitvah menjajočih se svetih časov in v praznikih liturgičnega leta. Vse to ima prednost pred zasebnimi izrazi pobožnosti, ki so sicer dragoceni, vendar niso povezani z liturgijo.

14. člen nadalje izraža prepričanje, da takšna reforma predpostavlja poglobitev liturgične izobrazbe in formacije klerikov in laikov ter skorajda preroško napove: "Vendar pa ni upanja za uresničitev te zahteve [po *actuosa participatio*], če ne bodo najprej dušni pastirji globoko prežeti z duhom in močjo liturgije in v tem postali mojstri. Zato je nujno potrebno, da se temeljito poskrbi za liturgično izobrazbo klera."¹² To je drugo temeljno načelo: apriorna nujnost liturgične izobrazbe.

Ta poziv k aktivni udeležbi in široki liturgični izobrazbi sta prvi dve liturgični navodili, ki so ju sprejeli koncilski očetje. Naj dodamo, da preostanek konstitucije *Sacrosanctum Concilium* beremo pravilno le, če dajemo načelu *actuosa participatio* in liturgični izobrazbi temeljno prednost. Izobrazba "v duhu in moči liturgije" – tako so 1962 razumeli koncilski očetje v dvorani ta stavek –¹³ je bistven za liturgično prenovu Cerkve, ki jo je želel koncil.

Obe načeli sta neločljivi, kot izpostavlja že 14. člen in kot poudarjajo sledeči pojasnjevalni členi 15–20. Če bi ju ločili, ali bi enemu načelu dajali prednost na škodo drugega, bi to zagotovo imelo resne posledice. O vsaki reformi obredja, ki bi ne slonela na želeni izobrazbi, bi lahko rekli, da tvega, da bo zgrajena na pesku (Mt 7,26 in nasl.) Prav tako tvega aktivistično razumevanje principa *participatio actuosa*, da zapade v Martino zmoto, ki je svoji

sestri Mariji oporekala njeno neodpovedljivo kontemplativno nalogo (Lk 10,48–32).¹⁴

V prvem poglavju bogoslužne konstitucije sledijo še druga načela reforme (členi 21–46). Nedvomno so členi 21–25 ključ reforme, ki je bila cilj koncilskih očetov. Priznajo možnost razvoja liturgije (21), razjasnijo pristojnosti za posamezne vidike reforme (22), vztrajajo pri potrebi, da se obdrži zdravo izročilo in se obenem odpre možnost legitimnega napredka, če to resnično in nedvomno služi dobrobiti Cerkve (23), vztrajajo na eminentnem pomenu Svetega pisma in se jim zdi bistveno voditi k živi ljubezni do njega (24) ter zahtevajo čimprejšnjo uresničitev, k čemur je treba pritegniti strokovnjake in se posvetovati s svetovnim episkopatom (25).

Vsak člen zahteva natančno preverjanje in razlago.¹⁵ Gre za temeljna načela glede sredstev ("kako") liturgične reforme. Brati jih je treba skupaj in v kontekstu. Prevečkrat se posamezni stavki – zlasti iz 21. člena z njegovim razlikovanjem med od Boga postavljenih elementov liturgije in "spremembo podrejenih elementov" – uporabljajo za utemeljevanje stališč, ki nasprotujejo celovitemu branju konstitucije.¹⁶

Ostala načela prvega poglavja gradijo na zgoraj omenjenem: členi 26–32 podrobneje opišejo učinek na hierarhijo in občestveni značaj liturgije; členi 33–36 navajajo učinke iz pastoralnega in didaktičnega značaja liturgije; členi 37–40 opišejo korake liturgične inkulturacije; člena 41 in 42 zahtevata ciljno naravnane ukrepe za prenovo po škofijah in župnijah; in končno zahtevajo členi 43–46 ustanovitve škofijskih in nadškofijskih komisij za pospeševanje pastoralno-liturgičnega dela.

Poglavja 2–7 bogoslužne konstitucije dajejo na podlagi v prvem poglavju predstavljenih načel navodila za reformo posameznih obredov in področij liturgije.

Očitno je, da moramo imeti te razlage za subsidiarne. Prav tako je jasno, da je v prvem poglavju treba razlikovati med teološkim utemeljitvenim kontekstom, temeljnim

pastoralnim prizadevanjem in sredstvi reforme – v načelnem in praktičnem smislu.

Pastoralno prizadevanje za spodbujanje liturgične pobožnosti ter obe za izpeljavo reforme potrebni načeli - *participatio actiosa* in apriorna potreba po liturgični izobrazbi, da dejavno sodelovanje sploh lahko uspe, so vogelni kamen, na katerem sloni *Sacrosanctum Concilium* v svoji celovitosti in s tem bogoslužna reforma drugega vatikanskega koncila. Kakšen smisel imajo prenovljena liturgična teologija ali novi obredi, če krščanski verniki nimajo od tega nobene koristi? Josef Andreas Jungmann S. J. (1889–1975) je v svojem, l. 1966 objavljenem komentarju k bogoslužni konstituciji zapisal: "To zahtevo po 'dejavni udeležbi', ki se v prenovljenem razumevanju Cerkve izkaže kot nujna, po pravici imenujejo 'refren' konstitucije [...]. Da bi pa zagotovili to dejavno udeležbo ljudstva, želi konstitucija poskrbeti s takojšnjim ukrepom v odločilni točki: pri izobrazbi in formaciji klera."¹⁷

Moj namen je pokazati, da je bil predpogoj in temelj vsakršne plodne *participatio actiosa*, ki ga je imenoval koncil – torej široka liturgična izobrazba – v sledečih letih prepogosto prezrt zaradi naglice, s katero so spodbujali aktivno, če ne kar aktivistično sodelovanje v na hitro sestavljenih obredih.¹⁸ Zato sledi v nadaljevanju nekaj zgodovinskih opazanj od poznega srednjega veka naprej, ki nam lahko pomagajo globlje razumeti temelje konstitucije *Sacrosanctum Concilium* in zaznati potrebo po liturgični prenovi na začetku 21. stoletja.

POZNI SREDNJI VEK

Razširjeno je prepričanje, da je bila podoba liturgije na predvečer tridentinskega koncila (1545–1563) po besedah Theodorja Klauserja (1894–1984) "prav klavrna".¹⁹ Znani strokovnjaki za liturgijo poznega 20. stoletja, kot je bil Anscar Chupungco O. S. B. (1939–2013), zaslužni predsednik liturgičnega inštituta na papeški univerzi sv. Anzelma, so govorili celo o tem, da je tisti čas imel v sebi nekaj zahrbtnega, da je nosil v sebi nevarno

bolezen, ki je napovedovala popoln kolaps bogoslužnega življenja Cerkve.²⁰ Chupungco meni, da je zunanja vitalnost prikrivala bolezen klerikalizma, pretirano alegorično tolmačenje, zgrešeno mašno pobožnost, od liturgije ločene oblike pobožnosti in predvsem izgubo cerkvene zavesti, ki jo je povzročil individualizem.²¹ Po tem prepričanju, ki se lahko močno naslanja na Jungmanna,²² se je liturgično življenje Cerkve v srednjem veku pravzaprav izrodilo. Sodelovanja pri bogoslužju je bilo malo ali nič, še manj pa je bilo liturgične izobrazbe. A medievisti prikazujejo niansirano, celo popolnoma drugačno sliko. Vrsta raziskav o srednjeveških liturgičnih knjigah izpričuje bogato liturgično življenje v katedralah, kolegijskih in samostanskih cerkvah.²³ Vendar pa, ali takšne knjige ne dokumentirajo prav tiste "klerikalne" liturgije, pri kateri laiki niso sodelovali? Morda je res tako. Vendar pa dokazujejo raziskave, ki se ukvarjajo z viri onkraj uradnih bogoslužnih knjig, na primer z brevirji in drugo literaturo laikov, z liturgično umetnostjo in arhitekturo, s soodvisnostjo med liturgijo in ljudsko kulturo itd., da so tako izobraženi kot neizobraženi laiki običajno dejansko sodelovali v liturgičnem življenju Cerkve.

Virginia Reinburg v svoji raziskavi "Liturgy and the Laity in Late Medieval France"²⁴ trdi, da je duhovščina od laikov pričakovala drugačno sodelovanje, ki se je razlikovalo od bolj učiteljsko zaznamovane udeležbe klerikov, vendar je vsekakor imelo svojo lastno formo in veljavo. Po njenih besedah se je to razumevanje udeležbe laikov pri maši vsekakor razlikovalo od razumevanja poznejših reformatorjev med protestanti in katolici. Ni šlo toliko za intelektualno dojetje evharističnega ali svetopisemskega nauka, temveč bolj za prevzemanje svoje vloge v drami maše. To vlogo so prevzemali laiki kot občestvo, ne glede na starost, družbeni položaj, spol, izobrazbo in lastno pobožnost. Maša je bil sveti obred, ki je vse povezal z Bogom, Cerkvijo in med seboj. Poznosrednjeveško liturgijo, nadaljuje Reinburgova,

lahko vidimo kot udejanjanje družbene in duhovne solidarnosti med Bogom, Cerkvijo in občestvom laikov.

Sodelovanje, o katerem govori Reinburgova, zagotovo ni v modernem smislu polno, zavestno in dejavno sodelovanje pri liturgičnih obredih in molitvah, pa vendar je to za takratni čas resnično sodelovanje.

Integralno vlogo liturgije v vsakdanjem življenju laikov je potrdila raziskava profesorja Eamona Duffyja z univerze v Cambridgu, v kateri je orisal pomen liturgije za kulturno sintezo v predreformacijski Angliji.²⁵ Po mnenju strokovnjakov ne moremo oporekati dejstvu, da je bilo bogoslužno življenje v Angliji med 1450 in 1550 zelo intenzivno ter močno čustveno in intelektualno zaznamovano.²⁶

V nasprotju s tem pa moramo oporekati poenostavljenim in v marsičem revizionističnim trditvam izvedencev za liturgijo poznega 20. stoletja, ki jih ponavljajo tudi njihovi učenci, kot je na primer sedanji profesor liturgike na papeški univerzi Gregoriana Keith Pecklers S. J. (1958–), ki meni, da je bilo bogoslužno življenje na predvečer tridentinskega koncila turobno in da liturgija ni imela več nobene povezave z vsakdanjim življenjem kristjanov.²⁷ Ta povezava je vsekakor obstajala; bila je zelo globoka in je predstavljala resnično sodelovanje pri bogoslužju.

Končno je treba imeti pred očmi, da sta se v neprekinjeni krščanski kulturi srednjega veka liturgično izobraževanje in sodelovanje pri liturgiji odvijala naravno in intuitivno ter nista bila rezultat posebnega šolanja. Liturgija je bila naravna in temeljna danost tedanjega sveta, v kateri so ljudje odraščali; ni jim bilo treba najprej obiskovati študijskih tečajev, da bi jo razumeli.

TRIDENTINSKI KONCIL (1545-1563) IN ČAS PO NJEM

Srednjeveška kulturna sinteza se ni mogla dolgo časa upirati vplivu renesanse in humanizma. Po mnenju Reinburgove se nekateri

humanisti, protestanti, pa tudi katoliški reformatorji niso sprijaznili s strogim ločevanjem fizične oz. posvetne in duhovne sfere: "By insisting that lay congregants aspire to a reasonable level of informed participation, both Reformations together [protestantska in katoliška] created a definitive rupture with the late medieval drama of the Mass, in which everyone had distinct but equally valuable and necessary parts to play."²⁸

Intelektualno ozračje 16. stoletja, vznemirjenje, ki ga je v Cerkev zanesla protestantska reformacija v svojih različnih oblikah, in katoliški odgovor, ki je dosegel vrhunec v tridentinskem koncilu, so privedli do "novoveškega katolicizma", če si sposodimo posrečen izraz Johna W. O'Malleya S. J., profesorja v Georgetownu.²⁹ Dandanes običajni koncept liturgičnega sodelovanja in potreba po posebnem izobraževanju, ki usposablja za sodelovanje, izvirata iz tega časa in ju je treba razumeti v povezavi z določenimi okoliščinami.

Nedvomno je tridentinski koncil želel preseči liturgično sodelovanje, kot ga je poznal pozni srednji vek. Kot odgovor na protestantski očitek, da potrebuje srce tudi razumevanje in da je velika oslarija, če rečemo, da moramo med molitvijo in obredi ostati pobožno zbrani, tudi če nič ne razumemo,³⁰ je 22. zasedanje tridentinskega koncila (17. september 1562) sicer označilo uporabo ljudskega jezika pri maši kot škodljivo,³¹ vendar pa je vztrajalo pri zahtevi:

"Da Kristusove ovce ne bi stradale in bi majhni otroci ne prosili kruha, pa bi ne bilo nikogar, ki bi jim ga lomil, naroča sveti zbor pastirjem in vsem, ki skrbijo za duše, da pogosto med mašnim opraviлом sami ali drugi namesto njih razložijo kaj takega, kar se bere pri maši, in da poleg drugega kaj pojasnijo o skrivnosti te presvete daritve, še zlasti ob nedeljah in praznikih."³²

Ta poziv k umski izobrazbi laikov, za katero morajo poskrbeti dušni pastirji, gre z roko v roki z željo koncila, "da bi laiki pri mašah ne bili obhajani le v duhovnem hrepenenju,

temveč bi tudi prejemali evharistijo, da bi bil sad te najsvetejše daritve zanje še obilnejši,"³³ čeprav je bila zavrnjena možnost prejetja obhajila pod obema podobama, in sicer iz teoloških, ne pa liturgičnih razlogov.³⁴

Čeprav je tridentinski koncil želel zakramentalno udeležbo, je v obrambo pred protestantskim pojmovanjem sprejemal in priporočal tiste maše, pri katerih je le duhovnik prejel zakramentalno obhajilo, medtem ko so verniki iz pobožnosti prisostvovali.³⁵ Koncil torej ni obsodil pobožne udeležbe poznosrednjeveške Cerkve, vendar pa je obenem zahteval obsežno izobrazbo in šolanje glede svetih obredov in pogostejšo zakramentalno udeležbo pri njih.³⁶

Ta postopen dostop do liturgičnega sodelovanja je bil osnova katoliške prakse v zahodnoevropskem novem veku. Prizadevanji renesanse za boljšo izobraženost in razširitev tiska sta privedli do tega, da nabožne knjige z liturgičnimi besedili, vse pogostejše opremljene s prevodi v ljudski jezik, niso bile več privilegij bogatih: na ta način sta bila razumsko dojetje pomena bogoslužnih obredov in s tem tudi zavestna udeležba pri njih deležna močnejših spodbud.

Anton Baumstark (1872–1948) je glede liturgije rimskega obreda po Tridentu zabeležil pomembno opažanje: "Pozni humanizem je iz služenja čutni kulturi osebnosti v renesansi prestopil v službo Cerkve. Barok je ustvaril svoje mogočne prostore, prepojene s slepečo svetlobo belih štukatur in sijem močnih barv. Oboje je v službi svojega lastnega sijajnega vzpona gojila mlada Družba Jezusova. V nasprotju s sredobežnimi silami velikanskega odpada od stare Cerkve je uspel prodreti duh kar najbolj stroge cerkvene centralizacije in našel v jezuitih svojega zanesljivega čuvaja in na žrtve pripravljenega zastavonošo."³⁷

Na liturgičnem področju je bila kongregacija svetih obredov izraz tega centralizma. Ustanovljena je bila leta 1588 kot del splošne reforme kurije papeža Siksta V. Bila je odgovorna za spoštovanje svetega obredja, obnovo

in prenavo bogoslužnih obredov, reformo in popravek liturgičnih knjig in prazničnega koledarja ter za odločanje v sporih glede precedenčnih primerov in za druge liturgične zadeve.³⁸

Avstralec Geoffrey Hull opisuje ta čas kot obdobje prehoda od tradicije k pokorščini v Cerkvi; njen centralizem je omogočil vznik ultramontanizma in nekritične pokorščine ter potisnil cerkvene avtoritete, začeni s papeštvom, v vlogo razsodnika namesto čuvarja tradicije.³⁹ Medtem ko so bile vsebina in oblike tradicionalne vere ohranjene, se je spontana religioznost srednjega veka umaknila reglementiranemu in samozavestnemu katolicizmu protireformacije.⁴⁰

Na liturgičnem področju je kongregacija svetih obredov nedvomno skrbela za to, da bi krajevni škofi ohranili le malo ali nič posebnih pravic glede liturgičnih knjig in obredov, ki so jih njihovi predhodniki še uživali – z izjemo seveda galikanske Francije, ki se je Rimu liturgično povsem podredila šele v 19. stoletju.⁴¹ Podobno so rimske kongregacije vplivale na liturgično disciplino v oddaljenih misijonskih deželah, kot je bila Kitajska, a ne brez težav in morebitne škode za tamkajšnje misijonsko delo.⁴²

Ta centralizem je nedvomno zagotavljal doktrinarno pravovernost, ki je bila tridentinskemu koncilu nadvse pomembna. A ta tako odločno zahtevana enotnost boljši liturgični disciplini na ljubo se je pač lahko uveljavljala na račun legitimne različnosti in organske inkulturacije, ki je spoštovala bistveno enotnost. V tem času je prošnjam glede obreda – običajno je šlo za delno uporabo ljudskega jezika, zlasti pri petju – pogosto botrovala želja, da bi domačinom, ki sta jim bili latinščina in evropska kultura popolnoma tuji, omogočili lažjo udeležbo pri rimski liturgiji. Nepopustljivost, s katero so bile nekatere prošnje zavržene, je na misijonskih območjih zunaj zahodne Evrope dopuščala le zelo indirektno udeležbo pri liturgiji, delo na področju liturgične izobrazbe pa je bilo izjemno zahtevno.

DEVOTIO MODERNA

Tudi duhovnost novoveškega katolicizma je slonela na udeležbi pri liturgiji in izobraževanju s tega področja. Poznosrednjevska *devotio moderna*, ki so jo nove redovne skupnosti, zlasti jezuiti (ustanovljeni 1534), na široko propagirale, je našla bogat sad v duhovnih vajah Ignacija Loyolskega (1491–1556).

Razpoznavni znak številnih redov 16. stoletja vključno z jezuiti je odpoved skupnemu molitvenemu bogoslužju. Robert Taft S. J. (1932–) poudarja, da to ni bilo storjeno s protiliturgičnim namenom, pač pa naj bi oprostitev skupne molitve zagotovila neovirano mobilnost in svobodo, ki ju je Ignacij potreboval za apostolsko dejavnost, h kateri se je s svojimi možmi čutil poklicanega.⁴³ Redovna pravila so izrecno vztrajala pri tem, da bodo jezuiti, ki pri skupnih molitvah doživljajo osebno pobožnost, našli veliko priložnosti, da bi se jih udeležili.⁴⁴

Dejansko pa tukaj ni vprašanje, ali je legitimno dajati prednost apostolski dejavnosti, pač pa je sporno, da postane liturgično obhajanje molitvenega bogoslužja le še ena izmed raznih oblik pobožnosti. Celo pri tistih novoustanovljenih redovnih skupnostih, ki so ohranile dolžnost korne molitve, na primer pri kapucinih (ustanovljeni 1528) in bosonogih karmeličanih (ustanovljeni 1593), je bilo recitiranje oficija *recto tono* pravilo. Liturgično obhajanje oficija je bila uradna zadolžitev, ki je morala biti učinkovito opravljena, da je ostal čas za premišljevanje in molitev na način moderne pobožnosti (*devotio moderna*). Spričo takšnega liturgičnega minimalizma bolje razumemo, kako je lahko javno obhajanje tihe maše v pastoralni in celo po samostanih tako hitro postalo pravilo. Ob takšnem načinu razmišljanja je moralo spoznanje, da je liturgija "prvi in nepogrešljivi vir, iz katerega kristjani črpajo resnično krščanskega duha,"⁴⁵ stopiti v ozadje.⁴⁶

V minimalističnem obhajanju liturgije izpade aktivno sodelovanje pač temu primerno minimalno. Če je liturgično

izobraževanje bolj stvar poglobljanja v živo in nenehno obhajanje Cerkve kot pozitivnega podučevanja, potem preprečuje liturgični minimalizem liturgično izobraževanje. In zares, kadar prevladujoča duhovna usmeritev daje prednost zasebni meditaciji ali drugim oblikam pobožnosti – pa čeprav v bogoslužju –, tedaj se izniči vsaka možnost udeležbe pri kakor koli že minimalizirani liturgiji in izobraževanju prek nje.

Angleški liturgični zgodovinar Edmund Bishop (1846–1917) v svoji znameniti študiji "The Genius of the Roman Rite" trdi, da liturgični centralizem po tridentinskem koncilu ter togost, s katero ga je kongregacija svetih obredov uveljavljala in ki je odpravila pred-reformacijsko elastičnost bogoslužnih knjig, pojasnjuje hitro rast, čudovito raznolikost in močan razvoj tako imenovanih pobožnosti.⁴⁷ Mogoča pa je tudi drugačna razlaga. Dejanskega razloga za hiter porast takšnih paralelnih praktik morda ne gre toliko iskati v liturgični togosti kongregacije svetih obredov, temveč bolj v aliturgični duhovnosti moderne pobožnosti (*devotio moderna*). Kajti tukaj izgubi liturgija svoje prevladujoče mesto za duhovno življenje, ki ji po pravici gre, in sicer ne zato, ker so liturgični obredi pisno določeni in pod nadzorom ali zato, ker zahtevajo sakralni jezik ali ker ne dopuščajo laikom prejetanja obhajila pod obema podobama, temveč zato, ker je bil renesančni človek, tako protestant kot katoličan, na prvem mestu individualist. V tem kulturnem okolju je *devotio moderna* naletela na plodna tla. Potem ko so se te praktike ukoreninile in porasle, je vsaka naslednja generacija razvila svoje duhovno življenje in se pri tem vse bolj oddaljevala od liturgije Cerkve. Pomena tega zgodovinskega fenomena ne gre podcenjevati.

PREPORODI LITURGIČNEGA DUHA

In vendar so naslednja stoletja doživela preporode liturgičnega duha. Prišlo je do poskusov, da bi udeležbo pri liturgiji spodbujali z razumevanjem. Leta 1600 je Joseph

de Voisin (okoli 1610–1685), kaplan princa de Conti in doktor na Sorbonni, v Prizu pri Fredericu Leonardu objavil "Missel romain selon le règlement du Concile de Trente. Traduit en François [sic]" v petih knjigah. Imel je kraljevo pooblastilo in dovoljenje pariškega generalnega vikarja in kanclerja univerze. Ta zelo zgodnji ljudski misal je vseboval celoten prevod ordinarija – vključno z rimskim kanonom –, proprija prazničnih časov in sanktorala.

Ni čudno, da je bil ta za takratni čas drzen podvig sporen: zbor klerikov je bil zaradi liturgičnih besedil in ljudskem jeziku vznemirjen, obsodil je misal in Rim obvestil o tej zadevi. Papež Aleksander VII. (* 1599; 1655–1667) je misal s pismom *Ad Aures Nostras* dne 12. januarja 1661 postavil na indeks in ukazal sežgati vse izvide. Francozi so izkoristili rimske zveze na dvoru mladega Ludvika XIV. (* 1638; 1643–1715) in ignorirali papeževo kritiko.⁴⁸ Misal je postal priljubljen, bil v sto letih sedemkrat ponatisnjen in vse bolj posneman.

De Voisinova prizadevanja niso bila osamljena. Spisi njegovega mlajšega rojaka Nicholasa Le Tourneauxa (1640–1686) so odražali njegovo prepričanje, da bi morale biti obhajanje bogoslužja vaja razuma in srca.⁴⁹ To je postalo očitno v njegovem leta 1680 izdanem delu "De la meilleure manière d'entendre la sainte Messe", v katerem se mu je zdelo posebej pomembno to, da ostane vernik v skladu z duhom Cerkve povezan z liturgičnimi obredi.⁵⁰ Podobno je v Italiji Ludovico Antonio Muratori (1672–1750)⁵¹ združil liturgično učenost s spodbujanjem liturgične pobožnosti. Njegovo znamenito delo "Della Regolata Devozione dei Cristiani" iz leta 1747⁵² seveda presega spodbujanje liturgične udeležbe, ko se izogiba vsemu, kar kakorkoli spominja na vraževerje in magijo, ter daje prednost temu, kar je bilo pozneje označeno kot "plemenita preprostost".⁵³

V tistem času je bil najslavnejši pospeševalec liturgičnega sodelovanja morda učeni in vneti teatinec Giuseppe Tommasi

(1649–1713). Bil je konzultor kongregacije svetih obredov, prizadeval si je za ustanovitev rimskega akademskega inštituta za liturgijo in bil goreč zagovornik reforme obreda.⁵⁴ Ob tem je spodbujal tudi dobro liturgično prakso, vključno z uvedbo gregorijanskega korala v naslovni cerkvi s. Martino ai Monti med svojim komaj polletnim kardinalatom. V svoji brošuri "Breve istruzione del modo di assistere fruttosamente al santo sacrificio della Messa, secondo lo spirito della Chiesa per le persone che non intendono la lingua latina" (prva izdaja 1710)⁵⁵ je Tommasi na 14 straneh preprostemu verniku ponudil osnove liturgičnega sodelovanja, s tem ko je sestavil *Ordo Missae* v poenostavljenem ljudskem jeziku, tako da mu je lahko sledil med ustreznimi deli maše. Na ta način je želel spodbujati kar najbolj ploden način sodelovanja pri sveti maši in je vernike celo opogumljal, naj duhovniku glasno odgovarjajo (v latinščini), kolikor je bilo to pač mogoče.⁵⁶

Takšna prizadevanja kažejo, da niti širjenje moderne pobožnosti niti centralizirani nadzor obredov nista povsem zadušila liturgičnega duha. Gotovo je šlo tukaj za izjeme, ki so naletele tudi na kritiko. Pričujejo pa vendarle tudi za sposobnost liturgije, da omogoča rast prepričanja, da njena bogastva ne veljajo tistim, ki gojijo posebno "liturgično" pobožnost, temveč da ponuja najpomembnejšo duhovno podlago za celotno Cerkev, tako za klerike kot laike, tako za učene kot neizobražene.

DRUGI DUHOVI OGROŽAJO LITURGIJO

Pojav tako imenovanega janzenizma v 17. stoletju sodi verjetno med najznačilnejše duhovne in teološke fenomene potridentinske dobe. Težnja janzenizma po obnovi zgodnjekrščanskega nauka in prakse ter njegova usmeritev k asketskemu puritanizmu sta nujno vplivali tudi na liturgijo. Janzenizem se je rodil v Franciji, ki se je imela za strogo galikansko in je že zrla zarjo razsvetljenstva. Z

liturgičnega stališča so se stroga usmerjenost janzenizma k antiki, galikansko ograjevanje Francije od Rima in samozavestna modernost razsvetljenstva pomešali v močan koktajl.⁵⁷

Na prvem mestu ni bilo več vprašanje, kaj bi bilo potrebno postoriti v zvezi z izobraževanjem, da bi spodbudili sodelovanje pri liturgiji, pač pa se je vse bolj vrtelo okrog vprašanja, kako bi bilo treba poenostaviti bogoslužje, da bi bila udeležba pri njem lažja. Končno je bila liturgija tako spremenjena, da so ljudje pri njej radi sodelovali. Prizadevanja za liturgično izobraževanje in vsako spoštovanje do nastalih obredov so bila – ne glede na njihovo objektivno vrednost – potisnjena na stran, da bi z golo reformo obredja dosegli sodelovanje.

Pečat liturgij razsvetljenstva je bil torej sodelovanje po liturgični prenovi – to je poenostavitvi. Najbolj znana primera za to so reforme Abbéja Jacquesa Juvé (1674–1745) v njegovi župnijski cerkvi v Asnièresu pred vrati Pariza in reforme škofovske sinode leta 1786, ki jo je sklical škof iz Pistoie (Toskana) Scipio Ricci (1741–1810). Poznavalci liturgije iztekajočega se 20. stoletja so ta prizadevanja označili kot presenetljivo moderna: poenostavitev cerkvene arhitekture, omalovaževanje krašenja s cvetjem in relikvij, želja po glasnem sodelovanju ljudi pri maši vključno z uporabo ljudskega jezika, glasno izgovarjanje tihih molitev itd.⁵⁸

Vendar pa je bil Curé d'Asniè izobčen, prizadevanja škofa Riccija so privedla do upora ljudstva, papež Pij VI. pa ga je leta 1794 z bulo *Auctorem Fidei* formalno obsodil. Ni se spuščal v debato o smislu posameznih reform. Prav tako ni obsodil očitne nepokorščine liturgičnemu redu, pač pa je svojo obsodbo utemeljil z na hitro vpeljanimi novostmi, ki so se mu zdele škodljive za pobožne in preizkušene običaje Cerkve.⁵⁹ Dejansko je s tem zavrnil "skrajšano" liturgično udeležbo, kot so jo zagovarjali razsvetljenski izvedenci za bogoslužje, in vztrajal pri tem, da se z liturgijo, ki jo je oblikovalo izročilo, ne sme na ta način manipulirati. Da bi zagotovili

plodno sodelovanje, je bilo dejansko potrebno izobraževanje glede tradicionalne liturgije in ne hitre spremembe obredja.

FENOMENI 19. STOLETJA

Kot reakcija na razsvetljenske ekscese ali ne, 19. stoletje je doživelo nekaj takega kot obnovo liturgičnega zanimanja, tokrat zaznamovanega z romantiko in ultramontanizmom. Primer tega razvoja je bilo novogotsko gibanje v arhitekturi pod vodstvom Eugène Viollet-le-Duca (1814–1879)⁶⁰ v Franciji ter Augustusa Welbyja Pugina (1812–1852) v Angliji in drugod.

Pugin se je leta 1834 spreobrnil v katolištvo in je postal vnet apostol srednjeveške sinteze liturgične umetnosti, arhitekture in okrasja "to the edification of the faithful and as lively illustrations of the Sacred Mysteries", kot je zapisano v predgovoru njegovega dela "Glossary of Ecclesiastical Ornament".⁶¹ Menil je, da vodi stapljanje z liturgičnim prostorom, v katerem se vsi elementi povezujejo v integralno harmonijo – nikoli ne bi postavil pod vprašaj, da k temu spada tudi obred – k sodelovanju. Navajenost je oblikovala osebo in odpirala bogastvo globokih skrivnosti, ki so bile obhajane v vsakem elementu liturgične opreme in ambienta. Puginov čas je užival boljšo izobrazbo kot srednji vek in splošno razširjena je bila uporaba dvojezičnih misalov, s katerimi je bila olajšana udeležba pri vsebini liturgičnih besedil. In vendar Pugin še lahko opozarja na to, da je um le en, četudi pomemben element pri udeležbi v celotnem kontekstu katoliškega bogoslužja.⁶²

Antonio Rosmini (1797–1855), čigar spisi so bili v njegovih časih sporni, je razvil nauk, po katerem je Cerkev mistično Kristusovo telo, ter teologijo skupnega duhovništva vseh krščenih. Na tej osnovi se je izrekel za dejavno in zavestno sodelovanje pri liturgiji, vendar pa je istočasno zavračal uporabo ljudskega jezika. Liturgična udeležba zanj očitno ni bila stvar lahkega razumevanja ali izgovarjanja besed na pamet, pač pa je pomenila, da vsak

zavestno zavzame svoj zakoniti prostor v obhajanju Cerkve.⁶³

Nedvomno je bila slavna oseba liturgije 19. stoletja Dom Prosper Guéranger (1805–1875), čigar obnova meniškega življenja v Franciji in iz tega izhajajoča ustanovitev benediktinske skupnosti Solesmes vse do danes vpliva na zahodno liturgijo. Zagotovo je bil človek romantike in energični ultramontanist: praktično na svojo roko je dosegel kapitulacijo galikanskega obredja pred rimsko liturgijo.⁶⁴

Guérangerjevi številni spisi kažejo, da ga je liturgija zaposlovala prek okvirov samostana. Njegovega uspešnega dela v 15 zvezkih "L'Année Liturgique", ki je prvič izšlo leta 1841, ne moremo videti drugače kot ljudski priročnik za liturgično izobrazbo skozi cerkveno leto.

V predgovoru izrazi Guéranger prepričanje, da bo liturgična molitev kmalu izgubila svojo moč, če verniki ne bodo resnično sodelovali pri njej ali se ji pridružili vsaj v srcu. Liturgična molitev lahko zdravi in reši svet, vendar le, če jo ljudje tudi razumejo.⁶⁵ Mladi opat iz Solesmesa je pozval: "Dilitez donc vos cœurs, enfants de l'Eglise catholique, et venez prier de la prière de votre Mère."⁶⁶

Kot dokazujejo prevodi dela "L'Année Liturgique" (v angleščino 1867; v nemščino 1875; v italijanščino 1884),⁶⁷ je bila Guérangerjeva iniciativa široko sprejeta. Njen cilj je bil, da se navadno ljudstvo potopi v bogastvo liturgije – ne le maše – in se tako usposobi za sodelovanje pri njej. Guéranger ni poznal okrajšav; njegove sanje oz. njegovo prepričanje, da se preprost vernik mora in zmore povezati z bogastvom liturgičnega življenja Cerkve, ki so ga podpirala njegova praktična prizadevanja in po vsej Evropi razširjeni meniški otroci,⁶⁸ upravičuje ugotovitev, da so na neki način osamljeni napor preteklih stoletij za spodbujanje udeležbe pri liturgiji v 19. stoletju končno pognali korenine.

LITURGIČNO GIBANJE 20. STOLETJA

Potem ko so prizadevanja 19. stoletja padla na plodna tla, je prišlo v začetku 20.

stoletja do hitre rasti, ki je dala veliko sadov, poznanih pod imenom liturgično gibanje. Dom Lambert Beauduin (1873–1960), duhovni vnuk Guérangerja in menih belgijske opatije Mont-César, ki naj bi gibanje organiziral in populariziral, je leta 1909 z vso pravico poudaril, nanašajoč se na motu proprio Pija X. "Tra le sollecitudini"⁶⁹ iz 1903, da ni moč dovolj poudariti, da bi se morale duše, ki iščejo Boga, tako tesno in tako pogosto kot je le mogoče, prikleniti k liturgiji:

"To je najpomembnejši zakon posvečevanja duše. Za vse enako, modre in nevedne, otroke in odrasle, laike in redovnike, kristjane prvega in 20. stoletja, tiste, ki živijo aktivno ali kontemplativno življenje, za vse vernike Cerkve, brez izjeme je največja možna aktivna in pogosta udeležba pri duhovniškem življenju vidne hierarhije, ustrezno liturgičnemu kanonu, običajna pot, ki nezgrešljivo vodi k trdni pobožnosti, ki je zdrava, bogata in resnično katoliška, ki jih naredi za otroke njihove svete matere Cerkve v polnem pomenu tega starega in krščanskega izraza."⁷⁰

Strogost te izjave se pridružuje Piju X., ki govori o potrebi prejemanja resnično krščanskega duha iz njegovega neopustjivega vira, to je aktivne udeležbe pri svetih skrivnostih ter pri javni in slovesni molitvi Cerkve.⁷¹ Razumeti jo moramo v kontekstu kontroverz, ki jih je sprožilo liturgično gibanje pri predstavnikih moderne pobožnosti.

V dolgem in duhovitem prispevku v uglednem francoskem časopisu "Études" je Jean-Joseph-Navatel S. J. konec leta 1913 zagovarjal ne le vrednost urejenega osebnega premišljevanja po metodi, ki se je razvila v zgodnji moderni dobi, temveč tudi njegovo normativno mesto v duhovnem življenju.⁷² Osebni pobožnosti je zatoj treba priznati zgodovinsko prioriteto kot tudi veliko pastoralno vrednost.⁷³

Kdor ima liturgično pobožnost za normativno, je kriv, da podpira nekaj, kar ima le skromne učinke⁷⁴: "Le mot de liturgie ouvre devant 'esprit une perspective vague, indéfinie, susceptible de recevoir presque tout ce que

l'on veut y metre."⁷⁵ Po njegovem mnenju bi bilo izobraževalno delo, ki je potrebno, da bi bila udeležba pri slovesni službi božji donosnejša od udeležbe pri tihi maši, pretežko, da bi ga lahko opravili.⁷⁶

Pred tem je istega leta 1913 Dom Maurice Festugière (1870–1950), menih belgijske opatije Maredsous, ugotovil: "Les fils de saint Ignace – ils sont premiers à le reconnaître – tirent leur vie spirituelle de leur médiation; el l'objet de celle-ci est très souvent (Nous ne disons pas: toujours et nécessairement.) sans relation avec la liturgie. Le bréviaire ne représente pour eux qu'un devoir de religion. La grand'messe et les vêpres chantées ne sont à leurs yeux qu'actes tout à fait exceptionnels: ils ne s'emploieront donc pas à favoriser ces formes sociales de la prière, pourtant nécessaires à la vie paroissiale."⁷⁷

Festugière ob tem pojasnjuje, da liturgično gibanje priznava pastoralno prioriteto liturgični udeležbi, in sicer v čim višji obliki liturgičnega slavlja. V njenih začetkih so se prizadevanja usmerila v način, kako so se verniki približali liturgičnim obredom oziroma kako jih je duhovščina obhajala, in ne v reformo samega obredja.⁷⁸ Neštnevilne pobude gibanja, ki so služile temu namenu in ki so bile predstavljene že na drugem mestu,⁷⁹ so v naslednjih desetletjih gradile na tej osnovi. Ta prizadevanja so želela doseči in so stremela k široki izobrazbi glede narave skupnega bogoslužja v splošnem kot tudi glede narave in obreda vsakega bogoslužja posebej.⁸⁰ Potrebna je bila dobršna mera obsežnega in podrobnega poduka znotraj in izven liturgičnih časov.⁸¹

Liturgija pa je tudi o krščanski kulturi predpostavljala, da naj bi prizadevanje liturgičnega gibanja pripravilo vernike do večjega sodelovanja. Tako je neki avtor okoli 1930 opazil naslednje: "The liturgy is found to be no longer a part of the life of the people. In its place have arisen those expressions of devotion which are to the liturgy what every modern corruption is to the reality for which it is substituted. There is need for reform – but

at which end shall the reformers start? [...] You may cut down [the peoples'] 'devotions' and drive them to Vespers in the evening, but their attendance, as a general rule, at these services is unnatural and incompatible with the principles upon which their daily life is built. It is these which must first be changed."⁸²

Na koncu je bilo vprašanje: Kaj je storiti? Prenoviti vsakdanje življenje in kulturo na podlagi krščanskih in liturgičnih načel in ga na novo postaviti ali prenoviti liturgijo, da bi se približali potrebam sodobnega človeka? Ker pač tega vprašanja ni bilo mogoče skriti na preprost ali – ali, sta se liturgično gibanje in vse bolj tudi Sveti sedež od 40. let 20. stoletja spopadala s kompleksnostjo tega problema in tehtala možnost reform. V desetletju pred odprtjem drugega vatikanskega koncila je bila uvedena cela vrsta uradnih reform.⁸³ Te pobude in druga razmišljanja o obsežnejših reformah s strani navdušenih pripadnikov liturgičnega gibanja so našla neposreden odmev v osnutku bogoslužne konstitucije.

Čeprav se na tem mestu ne moremo poglobljati v delo pripravljalne komisije in v koncilске razprave ter želje sprememb glede liturgične sheme,⁸⁴ je vendarle jasno, da je *Sacrosanctum Concilium* izdal nalog za reformo obredja. Skrbno preučevanje same konstitucije pa pokaže tudi vztrajanje koncila, da je nase treba prevzeti potrebno in dolgotrajno nalogo liturgične izobrazbe, da bi tako spodbujali dejavno sodelovanje, in nikakor ne zahteva skrajšane oblike obreda, ki želi doseči lahko sodelovanje v poenostavljeni liturgiji. Zahteva, da morajo biti najprej "dušni pastirji globoko prežeti z duhom in močjo liturgije", da lahko formirajo sebe in druge. Po drugem vatikanskem koncilu je torej liturgična izobrazba tako klera kot tudi laikov nujen pogoj za to, da lahko dosežemo glavni cilj, tj. *actuosa participatio*.

Štirideset let po odprtju koncila je profesor Gerhard Ludwig Müller (1947–) ugotovil, da je v mnogih deželah nekdanje navdušenje liturgičnega gibanja zamenjalo razočaranje.

Opazil je, da moderni človek, ki ga oblikujeta sekularizem in tako imanentistično kot tudi posvetno okolje, ne razume več posameznih obredov in kretenj v liturgiji in je pozival naravnost k *sanatio in radice*.⁸⁵

Če se torej 50 let po koncilu vrnemo h koreninam liturgične reforme, je prav, da še naprej raziskujemo in proučujemo zgodovino sodelovanja pri liturgiji, kako je bilo skozi zgodovino poskrbljeno za izobrazbo, potrebno za dejavno udeležbo. Na ta način bi lahko naleteli na namige, katere poti bi se Cerkvi z začetka 21. stoletja splačalo ubrati; pa tudi namige, po katerih poteh bi bilo bolje, da ne bi bili šli in bi se jih v prihodnosti morali izogibati.

Sredi 60. let 20. stoletja je koncilski izvedenec William Baraúna O. F. M. naravnost preroško zapisal: "Even if all the liturgy of the future were in the vernacular, it would avail nothing unless people were first prepared by a deep and persevering indoctrination into [formation in] uhe spirit od the liturgy."⁸⁶ Pri iskanju *via prudentiae* bo prav, da skrbno upoštevamo njegove besede, prav tako pa tudi tiste iz 14. člena v *Sacrosanctum Concilium*.

* Prevedeno po Alcuin Reid, "Bildung und Teilnahme: Fundamentalphinzipien der Reform nach der Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium", v: Stefan Heid (ur.), *Operation am lebenden Objekt* (Berlin-Brandenburg, 2014), 201–219.

1. A. Reid, *The Organic Development of the Liturgy*, San Francisco² 2005.
2. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 1,3, Città del Vaticano 1971, 10.
3. Ibid. 55.
4. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 1,4, Città del Vaticano 1971, 362.
5. Ibid. 384.
6. *Acta Apostolicæ Sedis* 52 (1960) 593–595.
7. O genezi besedila 1. poglavja glej F. Gil Hellín, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*, Città del Vaticano 2003, 18–139.
8. J. Ratzinger, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung* (Gesammelte Schriften 7,1), Freiburg im Breisgau et. al. 2012, 311.
9. "in actione liturgica [...] fideles scienter, actuose et fructuose eandem participant"; Gil Hellín (po. 7) 18–139.
10. Čl. 14. "Quae totius populi plena et actuosa participatio, in instauranda et fovenda sacra Liturgia, summopere est

attendenda: est enim primus, isque necessarius fons, e quo spiritum vere christianum fideles hauriant."

11. „Essendo infatti Nostro vivissimo desiderio che il vero spirito cristiano rifiorisca per ogni modo e si mantenga nei fedeli tutti, è necessario provvedere prima di ogni altra cosa alla santità e dignità del tempio, dove appunto i fedeli si radunano per attingere tale spirito dalla sua prima ed indispensabile fonte, che è la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa." *Acta Sanctae Sedis* 36 (1903-1904) 331.
12. Čl. 14: "Sed quia, ut hoc evenire possit, nulla spes effulget nisi prius ipsi animarum pastores spiritu et virtute Liturgiae penitus imbuantur in eaque efficiantur magistri, ideo perneccesse est ut institutioni liturgicae cleri apprime consulatur."
13. Prim. pl. 14: "*Spiritu et virtute Liturgiae*." Je podobnost z R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg im Breisgau 1918 zgolj naključje?
14. Prim. homilijo kardinala Josepha Ratzingerja "Mary and Martha" v: A. Reid (ur.), *Looking Again at the Question of the Liturgy*, Farnborough 2003, 13-15.
15. K čl. 23 glej A. Reid, *Sacrosanctum Concilium* and the Organic Development of the Liturgy, v: U. M. Lang (ur.), *The Genius of the Roman Rite. Historical, Theological and Pastoral Perspectives on Catholic Liturgy*, Chicago 2010, 198-215.
16. Nekatere pokoncilne interpretacije 21. člena, ki imajo vse nenedeljske elemente bogoslužja za zunanje in zato za poljubne, zgrešijo liturgični in zakramentalni pomen različnih elementov liturgije, ki predstavlja kompleksen sestav z mnogimi kvalitetai. L. Beauduin, *Liturgy the Life of the Church*, Farnborough 2002, 17: "The whole priestly influence is exercised on the members of the Church only by means of sensible, authentic forms, which are its vehicle. Formulas, readings, chants, rites, material elements, in short, all the externals of the Liturgy, are indispensable for sharing in the thoughts, the teachings, the acts of adoration, the sentiments, the graces which Christ and His visible priesthood destine for us. Hence, to minimize this visible contact under the pretext that the soul can then better achieve something interior, or that invisible communion suffices, is at the same time to diminish the priestly influence of the hierarchy and consequently the action of Christ in our souls."
17. J. A. Jungmann, v: *Lexikon für Theologie und Kirche*², Ergänzungsband 1, Freiburg im Breisgau 1966, 28.
18. Prim. A. Reid, *Sacrosanctum Concilium* and Liturgical Formation, v: Zbornik "*Sacra Liturgia*", Rim, junij 2013 (v pripravi).
19. Th. Klauser, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965, 99. O Klauserju glej S. Heid / M. Dennert (ur.), *Personenlexikon zur Christlichen Archäologie* 2, Regensburg 2012, 738-740.
20. J. Chupungco, *History of the Roman Liturgy Until the Fifteenth Century*, v: isti (ur.), *Handbook for Liturgical Studies* 1. Introduction to the Liturgy, Collegeville 1997, 150.
21. Ibid. 151.
22. Reid (op. 1) 164-172.
23. Novejša študija glej R. W. Pfaff, *The Liturgy in Medieval England. A History*, Cambridge 2009.
24. V. Reinburg, *Liturgy and the Laity in Late Medieval and Reformation France*, v: *The Sixteenth Century Journal* 23 (1992) 526-547.
25. E. Duffy, *Marking the Hours: English People and their Prayers 1240-1570*, Yale 2006; isti, *The Voices of Morebath: Reformation and Rebellion in an English Village*, Yale 2001; isti, *The Stripping of the Altars*, Yale 1992.
26. Pfaff (op. 23) 552 in nasl.
27. K. F. Pecklers, *History of the Roman Liturgy from the Sixteenth until Twentieth Centuries*, v: Chupungco, *Handbook* (op. 20) 154.
28. Reingurg (op. 24) 546.
29. J. W. O'Malley, *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Harvard 2002.
30. J. Calvin, *Vorwort zu Pseaumes octantetrois de David* (1551), citat iz: Reinburg (op. 24) 545.
31. C. Korolevsky, *Living Languages in Catholic Worship. An Historical Enquiry*, London u.a. 1957, 96-99 (z dragocenimi bibliografskimi navedbami).
32. H. Denzinger / P. Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg³⁷ 1991, 565.
33. H. Denzinger / P. Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg³⁷ 1991, 564. Glej tudi 13. zasedanje (11. oktober 1551), pogl. z željo, da bi verniki „lahko pogosto prejemali tisti nadnaravni kruh in bi jim bil tisti [Kristus] resnično življenje duše in večno zdravje duha." Ibid. 534.
34. 21. zasedanje (16. julij 1562); ibid. 557-560.
35. 22. zasedanje, pogl. 6; ibid. 564 in nasl.
36. Glej tudi R. Theisen, *Mass Liturgy and the Council of Trent*, Collegeville 1965.
37. A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg 1923, 126. O Baumstarku glej S. Heid / M. Dennert (ur.), *Personenlexikon der Christlichen Archäologie* 1, Regensburg 2012, 138 - 140.
38. F. R. McManus, *The Congregation of Sacred Rites*, Washington DC 1954, 27.
39. G. Hull, *The Banished Heart. Origins of Heteropraxis in the Catholic Church*, London 2010, pogl. 9.
40. Ibid. 140.
41. Reid (op. 1) 56 - 60.
42. Korolevsky (op. 31) 102-104.
43. R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West*, Collegeville 1986, 301.
44. Ibid. 301 in nasl.
45. *Sacrosanctum Concilium* § 14. Glej tudi Pij X., *motu proprio "Tra le sollecitudini"*, 22. november 1903.
46. Sam sem na ta pojav prvič naletel dolgo po drugem vatikanskem koncilu: 1983 je Fr. Cornelius P. Finn S. J. (1910-1993), predstojnik mojega letnika na Corpus Christi Seminary nadškofije Melbourne (Avstralija), vztrajal, da ima vsakodnevna polurna osebna molitev prednost pred obhajanjem bogoslužja, kot je dnevna maša duhovnika ali brevir.
47. E. Bishop, *Liturgica Historica*, Oxford 1918, 18.
48. E. Bishop, *Liturgica Historica*, Oxford 1918, 18.
49. J. D. Crichton, *Lights in the Darkness. Forerunners of the Liturgical Movement*, Dublin 1996, 57.
50. N. le Tourneaux, *De la meilleure manière d'entendre la sainte Messe*, Paris 1680; prim. pogl. VII. 291 in nasl.

51. A. Parati, *Pionieri del Movimento Liturgico. Cenni storici*, Città del Vaticano 2004, 15–21.
52. L. Muratori, *Della Regolare Devozione dei Cristiani*, Venezia 1747.
53. A. Reid, *Noble Simplicity Revisited*, v: D.V. Twomey / J. E. Rutherford (ur.), *Benedict XVI and Beauty in Sacred Art and Architecture*, Dublin / New York, 94.
54. Njegova načela so bila antikvarna in njegovi predlogi niso bili nikoli udejanjeni; Reid (op. 1) 48 in nasl. Glej tudi G. Mercati, *Opuscoli inediti del Beato Card. Giuseppe Tommasi Tratti in Luce*, Città del Vaticano 1905.
55. A. F. Vezzosi, *Venerabilis Viri Josephi Mariae Thomasii. Opera Omnia* 7, Roma, 1754, 337–350. Bibliografski podatki pri E. Cattaneo, *Il culto cristiano in occidente: note e storiche*, Roma 2003, 369 in pri Crichtonu (op. 49) 13 niso točni.
56. Ibid. 338 in nasl.
57. Reid (op. 1) 49 in nasl.
58. Ibid. 51 in nasl. (z bibliografijo in namigi glede pomena te reforme).
59. Ibid. 53 in nasl.
60. Heid / Dennert (op. 19) 1286 in nasl.
61. A. W. Pugin, *Glossary of Ecclesiastical Ornament*, London² 1846, vii.
62. Čeprav je bil Pugin gotovski ekskluzivist in bi utemeljeval, da so srednjeveške oblike predstavljale popolnost krščanske umetnosti in so s tem izključevale druge umetnostne stile, zlasti barok, lahko njegovo načelo integralne harmonije vendarle uporabimo analogno tudi pri drugih umetnostnih slogih. Zanimiv primer za to je kapela Janeza Krstnika s svojo opremo in ornamentiko, ki jo je dal postaviti portugalski kralj Janez V. (1689–1750) za jezuitsko cerkev sv. Roka v Lizboni.
63. Crichton (op. 49) 25–29. Glej tudi Parati (op. 51) 51–55.
64. Reid (op. 1) 56 in nasl. O Guérangerju glej Heid / Dennert (op. 37) 627.
65. P. Guéranger, *The Liturgical Year. Advent*, Dublin² 1870, 6 in nasl.
66. Prim. C. Johnson, *Prosper Guéranger (1805–1875)*. A Liturgical Theologian, Rome 1984, 350.
67. Ibid. 429.
68. Reid (op. 1) 66.
69. Ibid. 74, 78 in nasl.
70. Beaudin (op. 16) 15 in nasl. "On ne saurait donc trop inculquer aux âmes qui cherchent Dieu de s'associer aussi intimement et aussi fréquemment que possible à toutes les manifestations de cette vie sacerdotale hiérarchique que nous venons décrire et qui nous met directement sous l'influence de sacerdoce Jésus-Christ. Telle est la loi primordiale de la sainteté des âmes. Pour tous, savants et ignorants, enfants et hommes faits, séculiers et religieux, chrétiens des premiers siècles et chrétiens de XX, actifs et contemplatifs, pour tous les fidèles de l'Eglise catholique sans exception, la participation la plus active et la plus fréquente possible à la vie sacerdotale de la hiérarchie visible, selon les modalités fixées par celle-ci dans son canon liturgique, constitue le régime normal et infaillible qui assurera, dans l'Eglise du Christ, une piété solide, saine, abondante et vraiment catholique; qui fera de nous, dans toute la force de l'ancienne et si chrétienne expression, les enfants de notre Mère la sainte Eglise"; isti, *La Piété de l'Eglise: Principes et Faits*, Louvain 1914, 8.
71. Pij X., *Tra le sollecitudini*, 22. november 1903.
72. J.-J. Navatel, *L'Apostolat Liturgique et La Piété Personnelle*, v: *Études*, 20. november 1913, 449–476.
73. Ibid. 462, 465 in nasl.
74. "qu'une efficacité très relative"; ibid. 451.
75. Ibid. 452.
76. Ibid. 455, op. 1.
77. M. Festugière, *La Liturgie Catholique. Essai de Synthèse*, Abbaye de Maredsous 1913, 41.
78. K. Pecklers, *Ressourcement and the Renewal of Catholic Liturgy. On Celebrating the New Rite*, v: G. Flynn / P. D. Murray (ur.), *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth Century Catholic Theology*, Oxford 2012, 323 trdi, da je Dom Beauduin "lamented the fact that the liturgy of the day deprived the faithful of drinking from that deeper source as nourishment for the Christian mission." Takšne trditve so neosnovane, zlasti z ozirom na vir, na katerega se avtor nanaša (prim. La Vraie Prière de L'Eglise. Communication de Dom L. Beauduin au Congrès des Oeuvres Catholiques de Malines – 23. Septembre 1909, v: A. Haquin, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux 1870, 238–241). Beauduin kritizira povezavo vernikov s takratno liturgijo, ne z liturgijo samo po sebi.
79. Glej prispevke v: *Cours et Conférences des Semaines Liturgiques* 3, Louvain 1925; *La Participation Active des Fidèles au Culte. Cours et Conférences des Semaines Liturgiques* 11, Louvain 1934; *The Liturgical Conference Inc.. Participation in the Mass. National Liturgical Week 1957*, Elsberry 1958, Washington D.C. 1960. Prim. Reid (op. 1), pogl. 2.
80. G. Ellard, *Liturgical Formation. The Means and the Ends*, v: *Worship* 7 (1932–1933) 256.
81. Ibid. 260.
82. Iz pisma, objavljenega v 3. št. angleškega časnika *Order* (ok. 1930), citirano po: D. Attwater, *Two Years Later – and a Query*, v: *Orate Fratres* 4 (1929–1930) 152. Attwater ne imenuje imena pisca.
83. Reid (op. 1), pogl. 3.
84. Upam, da bom o tem lahko v kratkem predstavil študijo: *Continuity or Rupture? A Study of the Second Vatican Council's Reform of the Liturgy*.
85. G. L. Müller, *Can Mankind understand the Spirit of the Liturgy Anymore? V: Antiphon* 7.2 (2002) 2, 3.
86. W. Baraúna, *Active Participation: the inspiring and directive principle of the Constitution*, v: W. Baraúna / J. Lang (ur.), *The Liturgy of Vatican II*, 1 Chicago 1966, 148 (poudarek v originalu). Strani 148–156 predstavljajo dragocen ekspozé o liturgični izobrazbi kot predpogoju za liturgično reformo. V epilogu svojega koncilskega dnevnika zapiše škof Marion Forst (1910–2007): "One mistake that may have been made [...] was to allow changes, both on the part of the celebrant as well as the participants, without providing sufficient education and preparation"; M. F. Forst, *Daily Journal of Vatican II*, Olathe KS, 2000, 180.