

Zgodovinske postaje rabe latinščine v bogoslužju*

Vprašanje bogoslužnega jezika je posebej aktualno ne le v teološki razpravi, temveč tudi v cerkveni praksi. Po eni strani je zaznati ponovno zanimanje za latinščino, bogoslužni jezik krščanskega Zahoda, ki še danes uživa prednost v uradnih izdajah (*editiones typicae*) rimskega obreda, čeprav se večina maš dejansko daruje v ljudskih jezikih.¹ Najmočnejši impulz za ponovno oživitev latinskega liturgičnega jezika je pomenil motuproprij *Summorum Pontificum* papeža Benedikta XVI., ki je bil izdan 7. julija 2007 in je odpravil nekdanje omejitve, ki so veljale za Rimski misal iz leta 1962 in druge liturgične knjige, ki so bile v uporabi pred letom 1970. Uporaba latinščine pri bogoslužju se je v kontekstu, ki seveda daleč presega jezikovno vprašanje, občutno razširila.²

Po drugi strani je navodilo *Liturgiam Authenticam*, ki ga je leta 2001 izdala Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov, dalo pobudo za temeljit pregled in revizijo prevodov liturgičnih knjig, narejenih po 2. vatikanskem koncilu.³ Iz razlogov, ki jih na tem mestu ne moremo obravnavati,⁴ je bil ta proces v angleško govorečih deželah posebnega pomena in njegov glavni rezultat predstavlja novi "Roman Missal", ki je bil v večini anglofonskih držav vpeljan v letu 2011. V nemško govorečem prostoru je revizija mašne knjige že toliko napredovala, da je Nemška škofovska konferenca na svojem plenarnem zasedanju jeseni 2012 odobrila revidirani prevod *Ordo Missae* in ga poslala Kongregaciji za bogoslužje v pregled.⁵ V tem

sestavku želimo osvetliti tri pomembne zgodovinske postaje glede vprašanja liturgičnega jezika in na ta način prispevati svoj delež k ne vedno objektivni razpravi.⁶

OD GRŠČINE K LATINŠČINI: JEZIK RIMSKE LITURGIJE V POZNI ANTIKI

V prvih krščanskih skupnostih v Rimu je bil prevladujoči jezik grščina. To izpričujeta tako Pavlovo pismo Rimljanom kot tudi najzgodnejša krščanska literatura, ki je nastala v Rimu, Prvo Klementovo pismo, Hermov Pastir ter spisi mučenca Justina. V prvih dveh stoletjih je izpričanih več papežev z grškim imenom in napisi na krščanskih grobovih so napisani v grščini.⁷ Ponuja se

domneva, da je bila v tem obdobju grščina v rabi tudi pri bogoslužju. Preobrat k latinščini se ni zgodil v Rimu, temveč v severni Afriki; tam so bili "prvi nam znani spreobrnjenci [...] domačini iz provinc, ki so govorili latinsko, in ne grško govoreči priseljenci".⁸ Od srede 2. stoletja naprej so v Rimu nastajale latinske različice grških zapisov (Prvo Klementovo pismo in Hermov Pastir).⁹

Do srede 3. stoletja je v rimski Cerkvi prehod k latinščini že močno napredoval: člani rimskega klera so Ciprijanu v Kartagino pisali v latinščini in v tem jeziku je Novacijan napisal *De trinitate*, pri čemer je navajal citate iz neke latinske Biblije. Zdi se tudi, da je v drugi polovici 3. stoletja pojenjal dotok priseljencev z Vzhoda, ki so iskali pot v Rim. Ta demografski preobrat je pomenil, da so na življenje rimske Cerkve imeli vedno večji vpliv latinsko govoreči verniki.¹⁰

Neko mesto v delu *Adversus Arium*, ki ga je okoli leta 360 napisal Marij Viktorin, se v splošnem razume kot indic za to, da je grščina še v drugi polovici 4. stoletja služila kot jezik rimske liturgije. Viktorin, ki je živel v Rimu in pisal v latinščini, citira v drugi knjigi svojega dela iz neke evharistične molitve ("*oratio oblationis*"): – "reši svoje [Tebi lastno] ljudstvo, ki si polno vneme prizadeva, da bi delalo dobro", v grščini po nekem stavku iz Pisma Titu 2,14.¹¹

Tega dokaza pa ne moremo spejeti brez pomislekov. Viktorin navaja omenjeno mesto, ko brani nicejski izraz *homoúsios* pred tistimi, ki ugovarjajo, da se beseda *ousía/substantia* ne pojavi nikjer v Svetem pismu. Opozori na podobno jezikovno rabo, se pravi na sestavljene pridevnike s končnico *-oúsios*: najprej v prošnji iz očenaša: "daj nam danes naš vsakdanji kruh" (*epioúsios ártos*), poleg tega pa še v Tit 2,14, kjer so odrešeni imenovano kot *laòs perioúsios*, "ljudstvo [...], ki mu pripada kot posebna lastnina", in končno v že navedeni "*oratio oblationis*".¹² V prvi knjigi svojega dela *Adversus Arium* predstavi Viktorin isti argument in se sklicuje na ista besedila, vendar pa navaja svoj citat iz evhatistične

molitve v latinščini: "*munda tibi populum circumvitalem, aemulatorem bonorum operum*". Ker pa mu latinski "*circumvitalem*" pri njegovi utemeljitvi ni v pomoč, doda pojasnilo "*circa tuam substantiam venientem*".¹³ Negotovo je, ali so molitev, ki jo navaja Marij Viktorin, v različnih cerkvah v Rimu molili v grščini ali latinščini, ali pa morda v obeh jezikih. Izkušeni govornik se je morda odločil, da bo predložil različico molitve, ki se v njegovem času ni več uporabljala, in sicer z namenom, da bi svojemu zagovoru pojma *homoúsios* dal večjo težo. Poleg tega je treba opozoriti na to, da prošnjo "Reši svoje ljudstvo, ki si polno vneme prizadeva, da bi delalo dobro", sicer najdemo v vzhodnosirski liturgiji,¹⁴ v poznejšem rimskem mašnem kanonu pa ni zapustila nobene sledi.¹⁵

Težko je tolmačiti argumente iz del avtorja, ki je poznan pod imenom Ambroziaster in je bil domnevno rimski prezbiter, dejaven v času pontifikata papeža Damaza (366-384).¹⁶ Vprašljiva mesta se nahajajo v Ambroziastrovem komentarju h 1 Kor 14:

"Očitno je, da je naš razum (*animus*) nevreden, če govori v jeziku, ki ga ne pozna, prav tako, kot so latinsko govoreče osebe navajene [molitve] peti v grščini, in so vse prevzete od zvena besed, a kljub temu ne razumejo, kaj govorijo. Zato pa ve duh (*spiritus*), ki je podarjen pri krstu, kaj razum (*animus*) moli, ko govori ali moli v njemu neznanem jeziku; razum (*mens*) pa, ki je *animus*, nima od tega nobene koristi. Kaj bi tudi lahko imel od tega, če ne ve, kaj govori?"¹⁷

"[...] ljudstvu v cerkvi so raje govorili v nepoznanem jeziku, tako kot [imajo] nekatere latinsko govoreče osebe [raje] vero v grščini."¹⁸

"Govorjenje v jezikih", ki ga je obravnaval Pavel – *lingua* ali *linguis loqui* v Ambroziastrovem, pred Vulgato nastalem besedilu v latinščini – je tukaj razumljeno kot govorjenje v tujem ali nepoznanem jeziku. Komentator se torej komajda lahko ubrani očitka, da je izkrivil svetopisemsko besedilo in to toliko bolj, ker se zdi, da se zaveda, da je "govorjenje v jezikih" karizmatičen pojav ("*donum spiritus*

sancti").¹⁹ Ambroziastrovi komentarji očitno odsevajo stanje v času Damazovega pontifikata, ko so znotraj v veliki meri latinsko govoreče rimske cerkve (še vedno) obstajale skupnosti, ki so molitve izgovarjale, ali bolje rečeno pele, v grščini. Amroziaster z neodobravanjem pripomni, da se nekateri držijo te navade, ker jim ugaja estetski učinek, ne da bi pri tem razumeli jezik. A te navade ne zavrne v celoti; prizna, da ima človek od tega lahko duhovno korist. Kljub temu ima molitev v poznanem jeziku za višjo obliko, saj prinaša tudi intelektualno ali kognitivno korist.

Iz naslednjih stavkov komentarja (k vrstici 24-25) lahko razberemo, kaj je Ambroziaster nagnilo k temu, da je uporabil svetopisemsko besedilo na tako polemičen način:

"Če [nekdo, ki ni veren ali ne pozna krščanske vere] razume, in sicer razume ob poslušanju, da se slavi Boga in moli Kristusa, tedaj spozna v vsej jasnosti, da je to resnična in spoštovanje vzbujajoča vera, na kateri ni nič napačnega. Spozna, da se nič ne dogaja na skrivaj kakor pri poganih, katerih oči so zastrte, da ne morejo zaznati tega, čemur pravijo 'sveto' (*sacra*), in torej ne razumejo, da se smešijo z različnimi neumnostmi. Kajti vsak slepar išče temo in prikazuje laž kot nekaj resničnega. Zato se med nami nič ne dela na skrivnem, nič za tančico; pač pa na preprost način dajemo hvalo enemu Bogu, od katerega prihaja vse, in Gospodu Jezusu, po katerem je vse. Kajti če ni nikogar, ki bi ga razumel ali bi mu lahko oporekal, lahko reče, da je [naša vera] prevara in norost in bi bilo sramotno, če bi se obelodanila."²⁰

Ambroziasteru je očitno šlo za to, da bi krščanstvo razmejil od misterijskih kultov svojega časa; menil je, da uporaba tujega jezika pri bogoslužju vzbuja vtis, da ni krščanstvo nič drugega kot še en poganski kult. Tako je ekseget uporabo latinščine v rimski liturgiji lahko le zagovarjal, saj je le-ta na omenjeni način postala dostopnejša.²¹ Ambroziastrovi komentarji pa so zgodovinskega pomena predvsem zato, ker dajejo vpogled v prehodni čas, o katerem imamo na voljo le nepopolne

vire. Sicer pa so se na 1 Kor 14 v razpravah glede liturgičnega jezika v zgodovini Cerkve vedno znova sklicevali, na primer v sporu glede cerkvenoslovanske liturgije Cirila in Metoda, v polemikah za časa reformacije in na tridentinskem koncilu.²²

V delu "Vprašanja o Stari in Novi zavezi", ki se prav tako pripisuje Ambroziasteru,²³ najdemo še eno zanimivo pričevanje avtorja: v povezavi z vprašanjem, v katerem zastopa nenavadno tolmačenje Melkizedeka kot manifestacije Svetega Duha, se naveže na evharistično molitev v Rimu, v kateri je ta skrivnostna oseba stare zaveze naslovljena kot "summus sacerdos";²⁴ to je poimenovanje, poznano iz dokončne različice mašnega kanona.

RIMSKI KANON

Najpomembnejši vir rimske evharistične molitve v poznem 4. stoletju je Ambrož Milanski. V njegovem spisu *De sacramentis*, zbirki katehez za novokrščence iz časa okrog leta 390, Ambrož izčrpno citira iz evharistične molitve, ki je bila tedaj v njegovem mestu vpeljana v bogoslužje. Navedena mesta so starejše oblike molitev *Quam oblationem, Qui pridie, Unde et memores, Supra quae in Supplices te rogamus*. Na drugem mestu v *De sacramentis* milanski škof poudarja, da je njegova želja, da bi v vsem sledil običajem rimske Cerkve. Zato lahko s precejšnjo gotovostjo domnevamo, da je bila evharistična molitev, ki jo je citiral, v rabi tudi v Rimu.²⁵

Prva molitev, ki jo navaja Amrož, se začneja z besedami "*Fac nobis hanc oblationem*", zato je mogoče domnevati, da je bila pred njo še neka druga molitev, na katero se nanaša "ta daritev. Michael Moreton je predstavil prepričljivo hipotezo, ki se opira na Ambroževe komentarje v *De sacramentis* in na naše poznavanje poznejše oblike mašnega kanona. Domneva namreč, da bi lahko bila prejšnja omemba daritve spričo Ambroževe predhodne razlage "*oratio petitur pro populo, pro regibus, pro caeteris*" komajda kaj drugega kot *Te igitur*

rimskega kanona ali nekaj zelo podobnega. Ta *oratio* za tiste, ki predstavljajo krščansko občestvo, je v *Te igitur* povezana z "*dona, munera, sancta sacrificia illibata*", ki jo Ambrož imenuje "*sacramenta posita super altare*". Nadalje je mogoče, da vsebuje Ambroževa omemba angelov, ki opazujejo prihod novo-krščencev od krstilnice k oltarju – "*spectarunt angeli*" – namig na molitev pred Sanctus na koncu *laus*, na katerega se nanaša v stavku "*laus deo defertur*".²⁶

Tudi pridige Zenona, ki je bil med leti 362 in 372 škof v Veroni, vsebujejo verjetne paralele z rimskim kanonom: gre za opredelitev Melkizedeka kot *summus sacerdos* in Abrahama kot *patriarcha noster* kot v molitvi *Supra quae* ter navezavo na *immaculata hostia*. Zgovorni dokazi izpričujejo geografsko razširjenost te evharistične molitve v obdobju, za katero mora to dejstvo že samo po sebi pritegniti pozornost.²⁷

Besedilo molitev, ki jih navaja Ambrož, se razlikuje od mašnega kanona, ki ga je določil papež Gregor Veliki v poznem 6. stoletju in je izpričano z maloštevilnimi nepomembnimi spremembami v najstarejših ohranjenih liturgični knjigah, med katerimi je predvsem Gelazijev zakramentar, ki izvira iz sredine 8. stoletja, vendar morda odseva liturgično rabo iz sredine 7. stoletja. Vsekakor so razlike med Ambrožovo evharistično molitvijo in gregorijanskim kanonom veliko manj opazne kot njuno ujemanje, če upoštevamo, da je liturgija v skoraj tristoletih letih, ki ločijo obe besedili, doživela intenziven razvoj.²⁸ Zato je nadvse zanimivo, da se je v poznem 4. stoletju pojavila dovršena oblika rimskega kanona brez kakršnih koli predhodnih razlik.²⁹

Da je obstajala starejša, grška različica kanona, predpostavlja Anton Baumstark, pri čemer se naslanja na "*summus sacerdos*", kjer gre po njegovem za napačen prevod grškega teksta, ki je prevzel besedilo Septuaginte iz 1 Mz 14,18: *ên d' hiereûs toû theoû toû hypsístou*, "bil je duhovnik Najvišjega Boga"³⁰ Pomembni strokovnjak za liturgiko domneva, da je v originalu pisalo nekaj podobnega

kot *tên prosphorân Melchisédek toû hieréous sou toû hypsístou*. Prevajalec v latinščino je oznako za Melkizedeka domnevno napačno razumel kot "najvišji duhovnik Boga", od tod zapis "*quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech*".³¹ Bernard Botte je temu ugovarjal in opozoril, da je Melkizedek na nekem mestu v Apostolskih konstitucijah iz poznega 4. stoletja prav tako imenovan kot "veliki duhovnik" (*tôn Melchisédek archieréa*). To naj bi nakazovalo na to, da je bila ta oznaka v času, ko je nastal latinski izraz "*summus sacerdos*", na krščanskem Vzhodu do neke mere že običajna in ne kaže nujno na napako pri prevajanju.³² Baumstark je na to odgovoril, da je latinski mašni kanon sredi 3. stoletja verjetno že obstajal in je torej precej starejši od Apostolskih konstitucij.³³ Zdi se mu celo mogoče, da je bilo latinsko besedilo te evharistične molitve v Rimu vpeljano kmalu po papežu Korneliju (251-253), prvem papežu, katerega nagrobni napis je bil napisan v latinščini.³⁴

Da bi bila rimska evharistična molitev v latinski obliki v uporabi že sredi 3. stoletja, je sicer zelo neverjetno,³⁵ res pa je, da izvirajo posamezni elementi vsebinsko brez dvoma iz nekega zelo zgodnjega obdobja; tako se je lahko v molitvah, ki sledijo uvodnim besedam, *Unde et memores* ter *Supra quae*, uveljavil vpliv judovskega krščanstva.

KRŠČANSKA LATINSKA KULTURA

Po Optatu iz Mileve, ki je pisal v 60. letih 4. stoletja, je bilo v Rimu še pred Milanskim ediktom leta 313 več kot štirideset cerkva.³⁶ Zato lahko domnevamo, da so tam v 3. stoletju, če ne že prej, obstajala latinsko govoreča občestva. Deli liturgije so bili že pred drugo polovico 4. stoletja v latinščini, predvsem svetopisemska berila. V poznem 4. stoletju je zgodnja različica liturgičnih psalmov dosegla nedotakljiv status, tako da se je Hieronim le s previdnostjo lotil predelave. Pozneje je prevedel psalter iz hebrejskega jezika, a ne v liturgične namene, temveč, kot je dejal, da bi

dal na razpolago tekst, namenjen raziskavam in razpravam.³⁷

Christine Mohrmann je vpeljala uporabno razlikovanje: na eni strani razlikuje "čista molitvena besedila", v katerih je jezik predvsem izrazno sredstvo; na drugi strani besedila, "ki so namenjena branju, pisma in evangeliij", ter slednjič "besedila veroizpovedi" kot je *Credo*.

V "molitvenih besedilih imamo opravka z izraznimi oblikami, v drugih primarno z obliko komunikacije".³⁸ Novejše raziskave jezika in obreda potrjujejo stališče Mohrmannove, da je jezik v različnih delih liturgije prevzemal različne funkcije, ki presegajo golo komunikacijo ali informacijo.³⁹ Ta razmišljanja nam pomagajo razumeti zgodnjo rimsko liturgijo: tisti deli, katerih

glavni element je komunikacija – berila – so bili prevedeni prej, medtem ko so evharistično molitev veliko dlje molili v grščini.

Skleniti je mogoče takole: na podlagi razpoložljivih prič lahko z veliko gotovostjo domnevamo, da je bil prehod od grščine k latinščini v rimski liturgiji počasen in postopen.⁴⁰ Ta razvoj je trajal več kot stoletje in se je zaključil v času pontifikata Damaza, ki je umrl leta 384. Odtlej so bogoslužje v Rimu obhajali v glavnem v latinskem jeziku, z izjemo nekaj reminiscenc na starejšo tradicijo, kot so berila v grščini pri slovesni papeški maši.⁴¹

Vprašanje, zakaj se je liturgija v Rimu tako pozno obrnila k latinščini, je našlo različne odgovore, od katerih ima vsak svojo težo. Theodor Klauser vidi razlog v konservativni

Iskanje



drži Rimljanov in njihovem vztrajanju pri verskih izročilih. To zagotovo lahko velja tudi za rimsko Cerkev. Po drugi strani, takšno je stališče ameriškega benediktinca Allana Bouleya, je tla za oblikovanje uradne oblike mašnih molitev v latinščini pripravila potreba po skrbno oblikovanem pravovernem jeziku, ki se je pokazala zlasti v času arijanskega spora. Bouleyjevo tezo, da je bila težnja po pravovernih molitvah tista, ki je ugodno vplivala na oblikovanje obredov v latinščini, nedvomno potrjujejo Ambroževa prizadevanja, da bi z zapisom liturgičnih himen tradicionalno vero razmejili od arijanstva, ki je bilo razširjeno med barbarskimi ljudstvi. Nadalje pojasnjuje Mohrmannova, da je bilo oblikovanje bogoslužne latinščine mogoče šele, ko je cesar Konstantin Cerkvam zagotovil versko svobodo. Krščanske skupnosti odtlej v marsikaterem pogledu niso več čutile nuje, da bi se definirale z razmejevanjem od poganske kulture in okolja. Njihov novi, zaščiteni položaj je zahodnim Cerkvam dajal večjo svobodo, da so pri razvijanju svojih liturgij vsaj glede stila, če že ne tudi vsebine, črpale iz verske zapuščine Rima. Končno je Peter Burke, ki je zaslužen za bistveni prispevek k relativno novi akademski disciplini "sociolingvistike" ali "socialne zgodovine jezika", opozoril na to, da "izbira enega izmed več jezikov ni nikoli nevtralen ali transparenten proces".⁴² Zato je pomembno, da prehod z grščine k latinščini obravnavamo v njegovem zgodovinskem, socialnem in kulturnem kontekstu. Izoblikovanje latinskega liturgičnega jezika je treba razumeti kot del daljnosežnejšega podviga kristjanizacije rimske kulture. Pontifikat Damaza, ki je Hieronimu zaupal nalogo, naj pripravi novo verzijo Svetega pisma v latinščini, ki je postala znana kot "Vulgata", je bil mejnik na poti krščanske latinizacije. Ni nepomembno, da se je preobrat k latinski liturgiji v Rimu zaključil v času pontifikata tega papeža španskega porekla. Pomen Damazovega osebnega prispevka v tem razvoju je med raziskovalci sporen. Klauser mu pripisuje zaslugo, da je na lastno pobudo določil latinščino kot "novi"

jezik liturgije. Bernard Botte in Charles Pietri zastopata prepričljivejša stališča, da se je v času Damazovega papeževanja zaključil že dalj časa trajajoči proces.⁴³

V drugi polovici 4. stoletja je bilo mesto Rim še vedno močno zaznamovano s poganstvom, še zlasti aristokracija, kljub temu da se je uradno izreklo za krščanstvo.⁴⁴ Rim ni bil več središče politične moči, vendar je rimska kultura imela še vedno močan vpliv na duhovni svet elite, da, 4. stoletje velja za čas literarne renesanse, ko se je rodilo novo zanimanje za "klasične" rimske poezije in proze. Prišlo je celo do ponovne oživitve latinščine v vzhodni polovici cesarstva. Tudi cesarji 4. stoletja so gojili to *latinitas*.⁴⁵ Rim se je z značilno vztrajnostjo držal svojih tradicij.

Papeži poznega 4. kot tudi 5. stoletja so, začeni z Damazom, izvedli zavesten in obsežen poskus, da bi simbole rimske kulture postavili v službo krščanske vere. Del tega poskusa je predstavljala uporaba javnega prostora za obsežne gradbene projekte. Potem ko je Konstantinova dinastija z monumentalnimi gradnjami lateranske bazilike, bazilike sv. Petra in bazilikami nad katakombami zunaj mestnega obzidja začela s tem gradbenim programom, so ga poznejši cesarji in papeži nadaljevali in tako je Rim postal mesto, v katerem so dominirale cerkve. Najprestižnejši projekt je bil morda gradnja nove bazilike na Vii Ostiensis, ki je bila posvečena sv. Pavlu in je zamenjala majhno konstantinsko stavbo s hišo božjo, ki se je po velikosti lahko kosala s sv. Petrom.⁴⁶ Drug pomemben vidik je bila zapolnitev javnega časa z letnim ciklom krščanskih praznikov, ki so stopili na mesto poganskih praznovanj, kot že v koledarju Kronografa iz leta 354. Stvaritev liturgične latinščine je bila del tega prizadevanja, da bi evangelizirali rimsko kulturo in pridobili vplivne elite cesarstva za krščansko vero. Bilo bi napačno, če bi ta proces obravnavali le kot prevzem "lokalnega jezika" v liturgijo, če imamo pri tem v mislih pogovorni jezik. Latinski jezik mašnega kanona, oracij in prefacij je bil daleč od pogovornega jezika.

Za liturgične jezike so praviloma značilne stilistične poteze, ki jih ločijo od pogovornih. To razliko lahko pogosto pripišemo razvoju vsakdanjega jezika, ki na sakralni jezik zaradi njegove stalnosti ni imel vpliva. V primeru latinščine kot jezika rimske liturgije pa je že od vsega začetka obstajala določena distanca. Bila je zelo stiliziran jezik, ki ga je povprečen rimski kristjan 5. stoletja in poznejših časov komajda razumel, predvsem tudi zato, ker je bila takrat stopnja pismenosti mnogo nižja od današnje.⁴⁷ Poleg tega je treba spomniti, da je prevzem latinizacije na Zahodu sicer naredil liturgijo za večino prebivalcev Milana in Rima dostopnejšo, ne pa tudi za tiste, katerih materni jezik je bil gotski, keltski, iberski ali punski.

Zahodni Cerkvi se latinščina ni nujno kar sama od sebe ponujala, da bi postala jezik liturgije. Vsekakor bi lahko uporabila tudi druge kulturne jezike, kot se je na primer zgodilo na krščanskem Vzhodu, kjer so poleg grščine kot jezika liturgije uporabljali in še uporabljajo tudi sirski, koptski, armenski, gruzijski in etiopski jezik.⁴⁸ Vendar je bil položaj na Zahodu povsem drugačen; na to, da je latinščina postala liturgični jezik, je vplival središčni položaj rimske Cerkve in njena privlačna moč. To je bil pomemben dejavnik pri spodbujanju cerkvene, kulturne in politične enotnosti. Latinizacija je na ta način postala razpoznavni znak zahodne Evrope.⁴⁹

OD POZNE ANTIKE DO ZGODNJEGA SREDNJEGA VEKA

Čeprav prehod iz antike v zgodnji srednji vek ne more biti prikazan enostavno kot zgodovina propadanja in je poleg očitnih prelomov obstajala tudi kontinuiteta socialnih in kulturnih institucij, je vendarle prišlo do vulgarizacije liturgične latinščine. Robert Coleman opozarja na to, da je rimski kanon v Misalu iz Bobbia, pomembnem viru galikanske tradicije, ki je nastal na prelomu v 8. stoletje, zapisan v okrnjeni obliki, ki zamegljuje njegov pomen. Kot primer

navaja stavek "*intra quorum nos consortium non aestimator meriti sed ueniae, quaesumus, largitor admitte*" (ne ocenjuj našega zaslužnja, temveč milostno podari odpuščanje in nas vzemi v njihovo občestvo), ki je zapisan v tej obliki: "*intra quorum nos consorcio non stimator meritis sed ueniam quesumus largitur admitte*". Te spremembe lahko tolmačimo kot pravopisne posebnosti, ki so bile tipične v obdobju prehoda od latinščine k romanskim jezikom. Coleman pa govori o "popačenju" in razloži: "V religiji, kjer bi odkloni od predpisane besedne oblike lahko vzbudili sum glede veljavnosti obredov, se je posebej močno vsiljevala vrnitev k starim oblikam."⁵⁰ Po mojem mnenju prepričljivo sklepanje.

Els Rose dokaže, da so bile v Misalu iz Bobbia molitve iz nekoliko starejšega *Missale Gothicum* (7. stoletje) tako na silo iztrgane, da je prišlo do slovnične zmede in je oteženo vsebinsko razumevanje: "Metoda 'izreži in prilepi', ki jo je uporabljal kompilator Misala iz Bobbia, je ustvarila slovnično nepravilna in nerazumljiva besedila."⁵¹ Primeri te vrste potrjujejo propad latinske literature v času Merovingov, kar je duhovnike in učenjake pod Karlom Velikim napeljalo na to, da so pregledali in standardizirali liturgične knjige.

Karolinška reforma izobraževalnega sistema ni le obnovila klasičnih pravil oblikoslovja in skladnje. Po mnenju filologa Rogerja Wrighta je najpomembnejša sprememba tistega časa prehod na poenoteno obliko govorne latinščine, ki je še danes veljavna. Sloni na "fonografskem stališču, da lahko vsaki zapisani črki standardnega pravopisa pripišemo določen glas".⁵² Ta vrsta izgovorjave je bila običajna že pod anglosaškimi učenjaki, kot sta bila Alkuin in Raban Maver. Tuja pa je bila vsem tistim iz pozneje romansko govorečih predelov Evrope, katerih materni jezik je še vedno bila latinščina. Ta območja so bila kljub lokalnim in sociolingvističnim razlikam še v zgodnjem 8. stoletju "monolingvalna jezikovna skupnost"⁵³

Enotna izgovarjava latinščine, ki so jo uspešno pospeševali karolinški učenjaki, bi v ušesih rojenih govorcev zvenela nenaravno, saj so bili isti črki v besedi v različnih pokrajinah pripisani različni glasovi. Novi sistem je končno pripeljal do "pojmovne ločitve latinščine od romanskih jezikov" in je naredil latinščino za tuji jezik, vendar ni bil zaključen pred "renesanso" 12. stoletja, v nekem pogledu pa celo šele v 16. stoletju.⁵⁴

Ni se nam treba pridružiti Wrightovi uničujoči sodbi glede karolinške šolske reforme in njegovemu očitnemu odporu do poenotenja slovnice in pravopisa. Nadvse spekulativno se zdi njegovo stališče, da bi predkarolinška enojezičnost lahko trajala stoletja, ne da bi se razvila v različne romanske jezike, podobno kot se danes širom po svetu govori angleško.⁵⁵ A Wrightovo glavno tezo o spremembi latinske izgovorjave, ki se je nedvomno močno občutila v obhajanju cerkvenega bogoslužja, so njegove zgodovinske raziskave potrdile. Pokazal je na primer, da so težave pri ustni komunikaciji med Winfridom (Bonifacij, umrl 755) in papežem Gregorjem II. (umrl 731) izvirale iz dejstva, da se je anglosaški misijonar latinščino kot tuj jezik učil z umetno ustvarjeno standardno izgovorjavo, ki se je orientirala po zapisani besedi, medtem ko je papež, rojeni Rimljan, latinščino seveda govoril na "romanski" način. To bi razložilo Winfridovo nelagodje v pogovoru s papežem, čigar besede so mu zvenele preveč neformalno in domače. Z Gregorjem II. si je raje dopisoval, saj sta v uradni korespondenci oba upoštevala iste jezikovne norme in pravila.⁵⁶

Wrightova teorija osvetljuje tudi pisma, ki jih je Bonifacij izmenjal s papežem Zaharijem (umrl 752): na Bavarskem je misijonar ugotovil, da so bili otroci krščevani "in nomine patria et filia et spiritus sancti", in zdelo se mu je, da se zakrament mora vnovič podeliti. Ta odločitev pa je vzbudila neodobravanje pri papežu, ki ni videl nobene potrebe po tem.⁵⁷ Zaharija je izhajal iz grške družine iz Kalabrije, ki je tedaj pripadala Bizantinskemu cesarstvu, vendar je preživel veliko let v

Rimu, kjer je pred izvolitvijo na Petrov sedež leta 742 deloval kot diakon, in ga zato lahko prištevamo k monolingvalnemu romanskemu okolju. Slovnico nepravilne končnice zakramentalnega obrazca se mu očitno niso zdele spotikljive in ni videl razloga za to, da bi se bilo treba bati odpora do izpovedi vere v Sveto Trojico. Za Bonifacija pa je bil ta odklon tako velik, da mu je vzbudil dvome glede veljavnosti zakramenta.

Trajno dediščino karolinške *renovatio* je predstavljala obnova klasičnih oblik liturgične latinščine. Kot je ugotovil že pomembni literarni raziskovalec Erich Auerbach, se je s tem ustvarila tudi večja distanca med jezikom liturgije in razvijajočim se pogovornim jezikom ljudstva.⁵⁸

LITURGIČNA LATINŠČINA IN LJUDSKI JEZIK V NOVEM VEKU

Ko so se v srednjem veku postopoma izoblikovali evropski narodni jeziki in kulture, se je latinščina kot jezik liturgije še bolj oddaljila od jezika ljudstva. Pretirano pa bi bilo iz tega potegniti sklep, da je uporaba latinščine kot sakralnega jezika v osnovi ovirala razumevanje maše in udeležbo vernikov. Takšen sklep bi pomenil, kot je razložil strokovnjak za liturgijo (in luteranec) Frank Senn, preozko razumevanje udeležbe, ki "razume liturgijo zgolj kot besedilo in omejuje udeležbo na govorne vloge". Senn nadaljuje:

"Laiki so vedno našli možnost, da sodelujejo pri liturgiji, pa naj je bila ta v njihovem jeziku ali ne, in vedno so v liturgiji našli pomen, pa naj je bil to zamišljeni pomen ali ne. Poleg tega so bili laiki pri bogoslužju obdani z drugimi splošno razumljivimi izraznimi oblikami, ki niso jezikovne, nenazadnje s samimi cerkvenimi stavbami in njihovo dekorativno ureditvijo liturgične umetnosti."⁵⁹

Senn še omenja, da so bili običajni ugovori proti latinščini v liturgiji močno pretirani. To zagotovo velja za dežele, katerih narodni jezik se je razvil iz latinščine. Augustine Thompson

Spokoj



v svoji raziskavi verske prakse v italijanskih mestih visokega srednjega veka pokaže, da je bilo v nasprotju s trditvami heretičnih skupin, kot na primer valdežanov, razširjeno osnovno razumevanje vsaj glede pomena latinskih liturgičnih besedil, in to, tako Thompson, celo med manj izobraženimi, v kolikor so besedam naklanjali potrebno pozornost.⁶⁰ Leta 1296 je sinoda v Gradežu naročila diakonom, naj se pri petju evangelija odpovejo melizmom, kajti "le-ti otežujejo razumevanje poslušalcev in je na ta način okrnjena pobožna zbranost v duhu vernikov". Tonalno okraševanje je bilo dovoljeno le pri branju Jezusovega rodovnika za božič in Gospodovo razglasenje, kot tudi pri "prvem evangeliju, ki ga je zapel na novo posvečeni diakon".⁶¹ Ljudski jezik v Italiji je bil v tesnem sorodu z latinščino in razumevanje liturgičnih besedil nikakor ni bilo omejeno na izobraženo duhovništvo. V svojem delu o Evropi z začetka novega veka Peter Burke zapiše, da se je vse več laikov učilo latinščino, med njimi tudi majhno, a naraščajoče število učenih žensk.⁶² Vpliv sakralnega jezika na vsakdanji jezik je poleg tega viden v odmevu liturgične latinščine v ljudskih jezikih romanskih dežel, ki sega vsaj do zgodnjega novega veka.⁶³

V tem času je bila uporaba latinščine še vedno primer diglosije, torej "je uporaba tega jezika v nekaterih situacijah in na nekaterih področjih veljala kot ustrezna".⁶⁴ Bila je jezik kulturnih elit in je služila mednarodnemu povezovanju duhovnih skupnosti, predvsem Cerkve in sveta učenjakov. V času renesanse in reformacije so se kljub temu množili ugovori proti uporabi latinščine ne le v liturgiji, temveč tudi na drugih področjih tako cerkvenega kot javnega življenja. Ta situacija se je poostрила, ko so humanisti pozvali k vrnitvi k čistosti Ciceronove latinšine, kajti njihova zahteva je pomenila, da bi "mrtev" jezik izpodrinil "živi drugi jezik".⁶⁵

Pereč je ta problem postal v 16. stoletju, ko so protestantski reformatorji po stopinjah odpadniških gibanj poznega srednjega veka nasprotovali latinščini kot jeziku liturgije,

kar je bila kritika, ki je bila tudi teološko utemeljena. Prepričanje, da bogoslužje v bistvu pomeni razglasenje Božje besede, je privedlo do sklepa, da je uporaba jezika, ki je nerazumljiv zboru vernikov, v nasprotju z evangelijem. Martin Luter je latinščino v omejenem obsegu rad dopuščal, če jo je ljudstvo razumelo, in temu pravilu so nekaj časa sledile tudi luteranske skupnosti. Jean Calvin pa je uporabo latinščine v bogoslužju kategorično zavračal.⁶⁶

Na tridentinskem koncilu so o vprašanju liturgičnega jezika temeljito razpravljali in resno pretresli argumentacijo reformatorjev.⁶⁷ Dekret o sveti mašni daritvi 22. zasedanja v letu 1562, ki je izšel iz te razprave, vsebuje skrbno izpeljan nauk o tej temi; njegova vsebina priča, da se koncilskim očetom ni zdelo *priporočljivo*, da bi sveto mašo *običajno* obhajali v ljudskem jeziku. Vendar so priznali vrednost liturgičnih besedil za poduk vernikov, ki naj bi bila v njim razumljivem jeziku. Iz tega razloga naj župniki in vsi tisti, ki jim je zaupana dušna oskrba, pogosto pridigajo o tem, kar je bilo prebrano pri maši, zlasti še ob nedeljah in praznikih.⁶⁸ Poleg tega je po kanonu 9 tega istega dekreta o sveti mašni daritvi *izobčen* vsakdo, ki pravi, da se *sme* mašo obhajati *samo* v ljudskem jeziku; tudi tukaj je opazna subtilna formulacija koncilskega besedila.⁶⁹

Uporaba latinščine in ljudskega jezika v cerkveni liturgiji je bila predmet razprav tudi v stoletjih po Tridentu, še zlasti med katoliškim razsvetljenstvom v 18. in 19. stoletju, in je v 20. stoletju stopila v ospredje diskusije.⁷⁰ Drugi vatikanski koncil je vprašanju jezika v bogoslužju posvetil veliko pozornost in dal ljudskemu jeziku obsežen prostor v katoliški liturgiji, pri čemer naj bi se seveda latinščina ohranila.⁷¹ Ravno v obdobju, ki ga označujeta mobilnost in globalizacija brez primere, je ta skupni liturgični jezik "za vse prepoznavo in lepo znamenje edinosti in mogočno obrambno sredstvo proti vsakršnemu uničenju resničnega nauka", kot je razložil Pij XII. v času, ko so njeni uporabi že ugovarjali.⁷²

- * Prevedeno po: Uwe Michael Lang, "Historische Stationen zur Frage der lateinischen Liturgiesprache", v: Stefan Heid (ur.), *Operation am lebenden Objekt: Roms Liturgiereformen von Trient zum Vaticanum II, Bebra Wissenschaft Verlag, Berlin-Brandenburg 2014, str. 221-237.*
- Janez Pavel II., apostolsko pismo *Dominicae cenae* (24. februar 1980), št 10; Benedikt XVI., posinodalna apostolska spodbuda *Evharistija – zakrament ljubezni* (22. februar 2007), št. 62.
Kratice: AAS = *Acta Apostolicae Sedis*; CCL = *Corpus Christianorum Series Latina*; CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum*; PL = *Patrologia Latina*, SC = *Sources Chrétiennes*.
 - Benedikt XVI., apostolsko pismo, motuproprij *Summorum Pontificum* (7. julij 2007), v: AAS 99 (2007) 777-781. Glej tudi: Papeška komisija *Ecclesia Dei*, navodila za izvajanje apostolskega pisma *Summorum Pontificum* Papeža Benedikta XVI. *Universae Ecclesiae* (30. april 2011), v: L'Osservatore Romano, 14. maj 2011, 4 in nasl.
 - Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov, Uporaba narodnih jezikov pri izdajanju knjig rimske liturgije *Liturgiam authenticam*, 5. navodilo "za pravilno izvajanje konstitucije 2. vatikanskega koncila o svetem bogoslužju" (28. marec 2001), v: Razglasi Svetega sedeža 154 (2001).
 - O tem obširno U. M. Lang, *Die Stimme der betenden Kirche. Überlegungen zur Sprache der Liturgie*. Freiburg im Breisgau, 2012.
 - Izjava za javnost predsednika Nemške škofovske konference, nadškofa dr. Roberta Zollitscha, na tiskovni konferenci ob zaključku jesenskega plenarnega zasedanja Nemške škofovske konference v Fuldi, 28. septembra 2012, št. 10 <http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/2012-159-Herbst-VV-Fulda-Pressebericht.pdf> (dostop 6. oktober 2012).
 - Prim. zbornik B. Kranemann / S. Wahle (ur.), "... Ohren der Barmherzigkeit": Über angemessene Liturgiesprache, Freiburg im Breisgau, 2011; U. M. Lang, *Überlegungen zur Verständlichkeit von liturgischer Sprache* (159-169).
 - M. K. Lafferty, *Translating Faith from Greek to Latin. Romanitas and Christianitas in Late Fourth-Century Rome and Milan*, v: *Journal of Early Christian Studies* 11 (2003) 29 ugotavlja, da so bili tudi poznejši napisi na grobovih grški, tudi pri papežih z latinskimi imeni – Urbanus, Pontianus, Fabianus in Lucius. Izjema je latinski epitaf papeža Kornelija (+ 253). O prisotnosti grško govorečih kristjanov v Rimu glej C. P. Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel* 3, *Christiania* 1875, 303-466, posebej 456 in nasl.
 - Lafferty (op. 7) 29, posebej 27 s kazalko na J. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Oxford 1995, 223-226. Prim. G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris 1948, 57-63.
 - Bardy (op. 8) 106-107.
 - B. Steimer, *Vertex Traditionis*. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen, Berlin/New York 1992; M. Metzger, "A propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue Tradition apostolique", v: *Revue des Sciences Religieuses* 66 (1992) 249-261; Ch. Marksches, "Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte", v: Marksches et. al., *Taufragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten "Traditio Apostolica", zu den "Interrogationes de fide" und zum "Römischen Glaubensbekenntnis"*, Berlin / New York 1999, 1-79; P. F. Bradshaw et. al., *The Apostolic Tradition. A Commentary*, Minneapolis 2002. Te raziskave novejšega datuma potrjujejo stališče v: L. Bouyer, *Eucharist. Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer*, Notre Dame / London 1968, 188-191.
 - Marius Victorinus, *Adversus Arium* 2,8 (CSEL 83, 182 in nasl.)
 - Dober primer za načelo "ut legem credendi lex statuat supplicandi", ki ga je pozneje formuliral Prosper iz Akvitanije (+ 455); prim. H. Denzinger / P. Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg im Breisgau, med drugim op. 37, 1991, št. 246.
 - Marius Victorinus, *Adversus Arium* 1,30 (CSEL 83, 64).
 - F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* 1, Oxford 1896, 264, l. 3.
 - Drži torej komentar Bardya (op. 8) 163: "Malgré tout, le témoignage de Victorinus est loin d'être décisif, et il est difficile d'en tirer quelque parti assuré."
 - Dober pregled novejših raziskav ponuja S. Lunn-Rockliffe, *Ambrosiaster's Political Theology*, Oxford 2007, 11-86.
 - Ambrosiaster, *In Epistulas ad Corinthios I*, 14,14 (CSEL 81,2, 153): "manifestum est ignorare animum nostrum, si lingua loquatur quam nescit, sicut adsolet Latini homines Graece cantare oblectati sono verborum, nescientes tamen quid dicant. spiritus ergo, qui datur in baptismo, scit quid oret animum, dum loquitur aut perorat lingua sibi ignota; mens autem, qui est animus, sine fructu est. quoniam enim potest habere profectum, qui ignorat quae loquatur?"
 - Ambrosiaster, *In Epistulas ad Corinthios I*, 14,19 (CSEL 81,2, 155): "ignota sibi lingua loqui malebant in ecclesia ad populum quam sua, siut Latini symbolum Graece."
 - Ambrosiaster, *In Epistulas ad Corinthios I*, 14,18 (CSEL 81,2, 154).
 - Ambrosiaster, *In Epistulas ad Corinthios I*, 14,24 (CSEL 81,2, 157).
 - Razlaga Ambrosiastra Mohrmannove je za spoznanje bolj samovoljna, vendar pa po pravici pripominja, da je njegovo "dokazovanje tesno povezano z danostmi tedanjega časa". Ch. Mohrmann, *Liturgical Latin, its Origins and Character*, London 1957, 52.
 - Prim. H. A. Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente*, Rim 1950. Omeniti velja tudi *Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli Tomaža Akvinskega*. Komentar Akvinca k 1 Kor 14, ki izvira morda iz časa njegove učiteljske dejavnosti v Rimu od 1265 do 1268, je ohranjena le v obliki zapiskov k predavanjem; prim. J.-P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas 1. The Person and his Work*, Washington D.C. 1996, 250-257, 340. Na *Lecturo* o 1 Kor 14 je očitno vplival Ambrosiaster, katerega dela so v srednjem veku ohranjena pod imenom Ambroža in so zato uživala avtoriteto tega cerkvenega očeta. Ambrosiaster je citiran tako v *Glossi Ordinaria* kot tudi v *Sentencah Petra Lombarda*. Tomaževa razlaga ni vedno jasno doumljiva, in ker ni na voljo kritične izdaje, je koherentno tolmačenje zelo težavno. Prim. R. Wielockx, *Au sujet du commentaire de saint Thomas sur le 'Corpus Paulinum'. Critique littéraire*, v: *L'interprétation de san Tommaso delle dottrine di san Paolo*, Atti della IX Sessione Plenaria, 9.21 giugno 2009 (Doctor Communis), Città del Vaticano 2009, 150-184.
 - Ambrosiastra je kot avtorja dela *Quaestiones identificirale A. Souter, A Study of Ambrosiaster*, Cambridge 1905; Souterjevi

- argumenti so danes splošno sprejeti; Lunn-Rockliffe (op. 16) 32.
24. Ps.-Avguštin, *Quaestiones veteris ac novi testamenti* 109,21 (CSEL 50, 268).
 25. Ambrož, *De sacramentis* 2,15 (CSEL 73, 40): „*ecclesia Romana [...] cuius typum in omnibus sequimur et formam [...] In omnibus cupio sequi ecclesiam Romanam.*” V svoji razlagi milanskih krstnih obredov upošteva Ambrož še posebej osrednjo točko, v kateri se odmakne od rimske prakse, to je umivanje nog krščencev.
 26. M. J. Moreton, *Rethinking the Origin of the Roman Canon*, in: *Studia Patristica* 26 (1993) 65 in nasl.
 27. G. Jeanes, *Early Latin Parallels to the Roman Canon? Possible References to a Eucharistic Prayer in Zeno of Verona*, v: *Journal of Theological Studies* N.S. 37 (1986) 427-431.
 28. Ambrož, *De sacramentis* 4,5,21 in nasl.; 6,26 (CSEL 73, 55 in 57); glej J. Beumer, *Die ältesten Zeugnisse für die römische Eucharistiefeier bei Ambrosius von Mailand*, v: *Zeitschrift für katholische Theologie* 95 (1973) 311-324; A. Bouley, *From Freedom to Formula. The evolution of the eucharistic prayer from oral improvisation to written texts*, Washington D.C. 1981, 200-215. Zdi se, da se je izraz "kanon" prvič pojavil v 6. stoletju; prvi dokaz za "prex canonica" najdemo v *Ep. ad Profuturum* 5 papeža Vigilija (PL 69, 18); Bouley, *ibid.* 208 in nasl.
 29. B. Botte / Ch. Mohrmann, *L'ordinaire de la Messe*, Paris / Louvain 1953, 17: "C'est à la fin du quatrième siècle que le Canon Romain sort des ténèbres de sa préhistoire." E. Dekkers je opozoril na to, da spominjajo določena mesta pri Tertulijanu na molitveni jezik rimskega kanona; prim. isti, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie*, Bruselj / Amsterdam 1947, 56-58. Morda se ta mesta kot citati ali namigi navezujejo na sodobne evharistične molitve, ki so bile potem (kot molitvena besedila) sprejete v rimski kanon. Druga razlaga bi bila ta, da je avtor kanona te stavke zavestno prevzel od Tertulijana, ne da bi med zgodnejšimi severnoafriškimi anaforami in poznejšim *Canon Missae* obstajala kaka povezava. Prim. M. Klöckner, *Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie der christlichen spätantike*, v: A. Gerhards et. al. (ur.), *Prex eucharistica* 3,1, Fribourg 2005, 53 (in op. 59), ki zagovarja drugo razlago.
 30. Prim. npr. Tertulijan, *Adv. Iudaeos* 2,14 (CCL 2, 1344): "Melchisedes quoque, summi Dei sacerdos".
 31. A. Baumstark, *Ein Übersetzungsfehler im Meßkanon*, v: *Studia catholica* 5 (1928) 378-382, in *Missale Romanum. Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme*, Eindhoven / Nijmegen 1929, 13.
 32. *Constitutiones Apostolicae* 8,12,23 (SC 336, 188); prim. B. Botte, *Le Canon de la messe romaine*, Louvain 1935, 42.
 33. A. Baumstark, *Antik-römischer Gebetsstil im Messkanon*, in: *Miscellanea Liturgica in honorem* L. C. Mohlberg 1, Rim 1948, 301-305.
 34. A. Baumstark, *Das "Problem" des römischen Messkanons. Eine Retractatio auf geistesgeschichtlichem Hintergrund*, v: *Ephemerides liturgicae* 53 (1939) 242 in nasl. Kornelij je imenovan kot zadnji v vrsti papežev, h katerim se obrača *Communicantes* v kanonu; sledi Sikstu, ki je 258 pretrpel mučeniško smrt. Domnevno so na ta način hoteli Kornelija neposredno povezati z njegovim sodobnikom Ciprijanom iz Kartagine, s katerim si je dopisoval. Prim. N. J. Roy, *The Roman Canon: deësis in eucharological form*, v: isti / J. E. Rutherford (ur.), *Benedict XVI and the Sacred Liturgy*, Dublin 2010, 191.
 35. Ch. Mohrmann, *Quelques observations sur l'évolution stylistique du Canon de la Messe romain*, v: *Études sur le latin des chrétiens* 3, Rim 1979, 230 in nasl. (prvič izšlo v: *Vigiliae Christianae* 4 [1950] 1-19).
 36. Optat, *Contra Parmenidem* 2,4 (CSEL 26, 39).
 37. Prim. dva predgovora k Hieronimovemu psalteriju v *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, izd. R. Weber / R. Gryson, Stuttgart⁴ 1994, 767-769; Ch. Mohrmann, *The New Latin Psalter. Its Diction and Style*, v: *Études sur le latin des chrétiens* 2, Roma 1961, 110 in nasl. (prvič izšlo v: *The American Benedictine Review* 5 [1953] 7-33).
 38. Mohrmann (op. 21) 75 najde to razlikovanje že v starokrščanskih časih.
 39. Prim. C. Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York 1997.
 40. Mohrmann (op. 20) 50-53; J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* 1, Wien² 1962, 65 in nasl.; Bouley (op. 28) 203-207; drugače Th. Klauser, *der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache*, v: *Miscellanea Giovanni Mercati* 1, Città del Vaticano 1946, 467-482. Proti Klauserjevi hipotezi, da je latinski mašni kanon prišel iz Milana, glej Ch. Mohrmann, *Rationabilis*, v: *Études sur le latin des chrétiens* 1, Rom 1961, 179-187 (prvič izšlo v: *Révue Internationale des Droits de l'Antiquité* 5 [1950] 225-234).
 41. V poznejših časih so bili grški elementi ponovno vpeljani v rimsko liturgijo, med njimi izstopa vzklik *Kyrie eleison* kot del latinskih litanij, ki so bile po papežu Gelaziju (492-496) imenovane *Deprecatio Gelasii*; prim. Bardy (op. 8) 164, op. 2, in B. Capelle, *Le Kyrie de la messe et le pape Gélase*, v: *Révue Bénédictine* 46 (1934) 126-144. V 7. stol. so imeli vzhodni kristjani v Rimu močan vpliv, ki se je čutil v prevzemu Trisagiona v očitjanju pri liturgiji velikega petka ter pri branju beril v dveh jezikih na več pomembnih dneh bogoslužnega leta: na božič in veliko noč (na nedeljo in ponedeljek), na velikonočno in binkošno vigilijo, na štiri kvatrne sobote in pri maši ob umestitvi papeža; prim. C. Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire de culte chrétien au moyen âge*, Spoleto 1981, 245 in nasl.
 42. Tako Lafferty (op. 7) s sklicevanjem na: P. Burke, *The Art of Conversation*, Ithaca 1993.
 43. Klauser (op. 40) pripisuje papežu Damazu odločilno vlogo pri uvajanju latinske liturgije; prim. M. H. Shepherd, *The Liturgical Reform of Damasus I*, v: P. Granfield / J. A. Jungmann (ur.), *Kyriakon, Festschrift Johannes Quasten* 2, Münster 1970, 847-863. Drugačna analiza pri Botte / Mohrmann (op. 29) 17 in Ch. Pietri, *Damase évêque de Rome, v: Saecularia Damasiana*, Città del Vaticano 1986, 50.
 44. Glede težavnosti definicije krščanske identitete v pozni antiki glej R. Marcus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, 19-83.
 45. Lafferty (op. 7) 26-28 s sklicevanjem na A. Cameron, *Latin Revival of the Fourth Century*, v: W. Treadgold (ur.), *Renaissances before the Renaissance. Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*, Stanford 1984, 42-58, in C. W. Hedrick, *History and Silence. Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity*, Austin 2000. O pomenu latinskega jezika v vzhodni polovici Rimskega cesarstva v 4. stol. glej tudi Bardy (op. 8) 123-125, 146 in nasl.
 46. H. Brandenburg, *Die frühkristlichen Kirchen in Rom*, Regensburg² 2005, z bogatimi ilustracijami. O pomenu bazilik mučencev za Konstantina glej St. Heid, v: Chr.

- Gnilka et. al., *Blutzeuge. Tod und Grab des Petrus in Rom*, Regensburg 2010, 173-188.
47. Mohrmann (op. 21) 53 in nasl.; prim. M. Klöckener, *Zeitgemäßes Beten. Meßorationen als Zeugnisse einer sich wandelnden Kultur und Spiritualität*, v: R. Meßner et. al. (ur.), *Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie*, Innsbruck/Wien 1995, 126 in nasl.
 48. O tem P. Bruns, *Kult(ur)- und Volkssprachen in der Alten Kirche*, v: *Forum Katholische Theologie* 29 (2012) 241-250.
 49. Ch. Mohrmann, *The Ever-Recurring Problem of Language in the Church*, v: *Études sur le latin des chrétiens* 4, Rim 1977, 152 (prvič izšlo v: *Theology of Renewal* 2, Montreal, 1968, 204-220): "To prebivalstvo se v latinščini liturgije ni soočalo z osamljenim jezikovnim fenomenom. Latinščina je bila kot kulturni jezik istočasno tudi širše vpeljana – v šole ter v cerkevno in državno pravdo. Tako je latinščina kot jezik svete liturgije skozi ves srednji vek podpirala latinščina kot drugi jezik kulturne elite."
 50. R. Coleman, *Vulgar Latin and the Diversity of Christian Latin*, v: J. Herman (ur.), *Actes du 1er Colloque international sur le latin vulgaire et tardif* (Pécs, 2-5 septembre 1985), Tübingen 1987, 47.
 51. E. Rose, *Liturgical Latin in the Bobbio Missal*, v: Y. Hen / R. Meens (ur.), *The Bobbio Missal. Liturgy and Religious Culture in Merovingian Gaul*, Cambridge 2004, 72; prim. 71-76.
 52. R. Wright, *A Sociophilological Study of Late Latin*, Turnhout 2002, 347. Delo vsebuje članke, ki so bili objavljeni že drugod in so deloma predelani; prim. tudi isti, *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France*. Wright se ponovno nanaša na M. Banniard, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en occident latin*, Paris 1992.
 53. Wright (op 52) 99.
 54. *ibid.* 34; prim. 14 in nasl.
 55. *ibid.*, 14. Povsem drugače ocenjuje F. J. Thomson, SS Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy. Trilinguism. A Contribution to the Study of Patristic and Mediaeval Theories of Sacred Languages, in: *Analecta Bollandiana* 110 (1992) 93: "Merovingian Latin had [...] degenerated into a confused system in which solecism and incongruity were commonplace and it had become necessary to restore correct norms for use throughout the Empire and to instruct the nobility's children in these norms. It is surely no exaggeration to state that the restoration of the *norma rectitudinis* ensured the maintenance of Latin as the language of west European culture until the Renaissance."
 56. Wright (op. 52) 99-102.
 57. Zaharija, *Ep. 68 Bonifaciju*, 1. julij 746 (*Monumenta Germaniae Historica, Ep. Sel.* 1, 141)
 58. E. Auerbach, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958, 88, 197. Doseg tako imenovane "karolinške liturgične reforme" pa je pogosto precenjen. Nikakor ni prišlo do popolnega poenotenja liturgije v smislu rimskega obreda. Prim. Y. Hen, *The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul to the Death of Charles the Bald (877)*, London 2001. Ne smemo se dati zapeljati retoriki karolinških dokumentov: pomanjkanje učinkovitih vladnih organov in omejena sredstva komunikacije sploh niso dopuščala, da bi se tako obsežen projekt uresničil.
 59. F. C. Senn, *The People's Work. A Social History of the Liturgy*, Minneapolis 2006, 145.
 60. A. Thompson, *Cities of God: The Religion of the Italian Communes 1125-1325*, University Park, PA 2005, 239-241.
 61. *Cit. po ibid.* 240.
 62. P. Burke, *Languages and Communities in Early Modern Europe*, Cambridge 2004, 49, omenja naslednja imena: "Isotta Nogarola in Laura Cereta v Italiji, Caritas Pirckheimer v Nemčiji, Beatriz Galindo z vzdevkom 'La Latina' v Španiji, kot tudi Moidred Cooke".
 63. *Ibid.* 50 in nasl. navede nekaj sijajnih primerov: "V benečanski iz Chioggie na primer rečejo avtoritarni osebi šaljivo *potente de sede* in samovšečnemu človeku *egotum*, kar je izpeljano iz Magnifikata, *Deposuit potentes de sede*, oz. iz Jn 11,25: *Ego sum resurrectio et vita*. Drugi italijanski primeri so prevzete besede kot *introibo* za 'uvod' ali *confiteor* za 'opravičilo' [...] Spet drugi primeri so izrazi igrivosti, ironije in posmeha, vključno s posmehovanjem sami liturgični latinščini [...]. Ženska na primer, ki je dajala preveč pobožen vtis, je bila v 16. stoletju poznana kot *una magnificatte*, medtem ko so vpitje označevali kot 'molitev večernic', '*cantare il vespro*.'" O tem R. Bracchi, *Il latino liturgico sulla bocca del popolo*, v: E. dal Covolo / M. Sodi (ur.), *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*, Città del Vaticano 2002, 489-507.
 64. Burke (op. 62) 43.
 65. Mohrmann (op. 49) 152, kot tudi Burke (op. 62) 144 in nasl.
 66. Schmidt (op. 22) 23-79.
 67. *Ibid.* 81-198.
 68. Tridentinski koncil, 22. zasedanje (17. september 1562), Dekret o sveti mašni daritvi, pogl. 8: "*Etsi missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non tamen expedire visum est patribus, ut vulgari passim lingua celebraretur*" (S. Ehes [ur.], *Concilium Tridentinum* 8, Freiburg im Breisgau 1919, 961, vrstice 24 in nasl.).
 69. Tridentinski koncil, 22. zasedanje (17. september 1562), Dekret o sveti mašni daritvi, kanon 9: "*Si quis dixerit, Ecclesiae Romanae ritum, quo submissa voce pars canonis et verba consecrationis proferuntur, dammandum esse; aut lingua tantum vulgari Missam celebrari debere; aut aquam non miscendam esse vino in calice offerendo, eo quod sit contra Christi institutionem: anathema sit*" (S. Ehes [ur.], *Concilium Tridentinum* 8, Freiburg im Breisgau 1919, 962, vrstice 19-22).
 70. Veliko uporabnega materiala v: K. Pecklers, *Dynamic Equivalence. The Living Language of Christian Worship*, Collegeville 2003; glej tudi W. Trapp, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet*, Regensburg 1940.
 71. Drugi vatikanski koncil, Konstitucija o svetem bogoslužju *Sacrosanctum Concilium* (4. december 1963), št. 36 in 54.
 72. Pil XII., okrožnica o svetem bogoslužju *Mediator Dei* (20. november 1947), v: AAS 39 (1947) 521-595, št. 60.