

Dialoške strukture v Cerkvi in teologija občestva II. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora

1. KONCIL – IZKUSTVO DIALOGA ENE GENERACIJE

Pred dobrimi petdesetimi leti se je s papežema Janezom XXIII. in Pavlom VI. v Cerkvi začelo novo obdobje. O papežu Janezu pripovedujejo tole: Ko so ga vprašali, kaj želi doseči s koncilom, ki ga je napovedal, naj bi šel k oknu in ga na stežaj odprl. Ni pomembno, ali je to bilo tako ali ne, sam prizor, ki je kmalu zaslovel, vsekakor zelo posrečeno nakaže njegov namen. Papežu je bilo jasno, da Cerkev ne more bežati pred sodobnim svetom. In Pavel VI. je temu hotenju našel posrečen izraz: dialog. Dialog s sodobnim svetom, z nekatoliškimi kristjani in z nekrščanskimi verstvi.

Oba papeža sta tako sprožila dialoško naravnano gibanje, ki je bilo sicer že dolgo prisotno v temeljih Cerkve, namreč liturgično in ekumensko gibanje ter gibanje laiškega apostolata. Liturgično gibanje je razumelo mašno slavlje kot medsebojni pogovor med Bogom in občestvom, ekumensko gibanje je šlo v smeri dialoga z drugimi veroizpovedmi, katoliški laiki pa so bili že vajeni pogovora s svojo družbo. Temu se je pridružilo še dejstvo, ki ga je teologija ponovno odkrila, da je bila Cerkev v prvem tisočletju bolj dialoška – o

skupnih zadevah je razpravljala na sinodah in koncilih.

Že sklic koncila papeža Janeza je bil prvi korak na poti ponovne oživitve te prvotne usmerjenosti. V njegovem času je bilo to vse prej kot samo po sebi razumljivo. Zadnji koncil, namreč I. vatikanski cerkveni zbor v letih 1869/70, je razglasil kot versko resnico papeževu jurisdikcijsko prvenstvo in nezmožnost njegove učiteljske službe. Zagovorniki trde roke, ki so hoteli Cerkev obdržati v njenem nasprotovanju sodobnemu svetu, so se sklicevali na ti dogmi – tako naj bi prevladalo avtoritarno vodenje celotne Cerkve. Sinode in koncili bi bili potemtakem odveč, saj lahko papež na temelju svoje avtoritete o vsem odloča sam. Ni se treba čuditi, če so bili zagovorniki takšnih stališč prisotni nenazadnje tudi v rimski kuriji in papeževega načrtovanja koncila so bili vse prej kot veseli.

Ko je papež naročil rimski kuriji, naj pripravi koncil, je ta poskušala vzeti vodenje koncila v svoje roke. Večina koncilskih očetov je seveda te račune prekrižala. Hoteli so biti svobodni in so odklonili prvotno pripravljene predloge. Koncil je tako postal dogajanje dialoga. To izkustvo je zaznamovalo celo generacijo, to je koncilsko generacijo, katere

pripadniki se vse do danes zavzemajo za Cerkev, ki deluje v dialogu.

Papež Janez je umrl po prvem obdobju zasedanja koncila. Njegovega naslednika Pavla VI. je čakala težka naloga, da nadaljuje koncil. Še pred začetkom drugega obdobja zasedanja je 6. 8. 1964 objavil svojo okrožnico ob nastopu *Ecclesiam Suam*.¹ Z njo in ob soglasju koncilskih očetov je postal dialog s sedanjim svetom to, kar si je pravzaprav koncil zastavil kot prenovu. Tako je nastala pastoralna konstitucija "o Cerkvi v sedanjem svetu" (*Gaudium et spes*). To je prvo besedilo v zgodovini koncilov, ki je dejansko spregovorilo o razmerju med Cerkvijo in družbo. Zatem so vzniknili besedila, ki so vabila k dialogu z ločenimi kristjani in z nekrščanskimi verstvi.

2. PAVEL VI. O DIALOGU

Zazrimo se najprej v okrožnico *Ecclesiam Suam* Pavla VI., ki so jo poimenovali kot razpravo o dialogu, in pojdimo nato h koncilskim izjavam o dialogu.

Še pred tem pa je treba na kratko opredeliti pojem "dialog", da lahko prav beremo koncilskih besedila. "Dialog" se rabi na splošno v ožjem in v širšem pomenu. Raba v širšem pomenu že meji na "pogovor". Za razliko od pogovora so za dialog v pravem pomenu značilni trije pogoji. Prvič: udeleženci imajo v dialogu načelno enake pravice; govorijo s pogledom drug v drugega. Drugič: vsak udeleženec zastopa različna stališča. Tretjič: smoter dialoga je skupno iskanje in medsebojno priznavanje resnice glede določenega vprašanja oziroma ustrezno reševanje neke naloge. Medsebojnost, različnost pogledov in iskanje resnice so, kot je razvidno, tri značilnosti dialoga.

V svoji nastopni okrožnici Pavel VI. pojasni, kako hoče uporabiti danes splošno sprejeti izraz "dialog", da tako ustrezno poda odnos med Cerkvijo in sedanjim svetom. Tak pristop je v soglasju z "večjo zrelostjo človeka, bodisi verujočega ali neverujočega, ki ga ob današnji vzgoji in kulturi usposablja za mišljenje, govorjenje in dostojno vodenje dialoga"

(št. 78). Dialog je potemtakem izvrsten način, kako naj Cerkev danes razume svoje služenje odrešenju. "Cerkev mora vzpostaviti dialog s svetom, v katerem živi. Cerkev sama postaja beseda, oznanilo, dialog." (št. 65.)

Da se lahko dialog vodi, mora Cerkev svojega sogovornika v dialogu poznati in se mu približati. Papež prav v sedanji družbi vidi resnega sogovornika za takšen pogovor, ki vsebuje prvine medsebojnosti. "Še preden govorimo, moramo prisluhniti glasu, da, celo srcu človeka; treba ga je razumeti in, če je le mogoče, spoštovati in, kjer je primerno, mu dati prav" (št. 87). To "nam omogoča, da tudi v gledanju drugih odkrijemo prvine resnice" (št. 83).

Dialog naj ne bo vzvišen in žaljiv, temveč potrpežljiv, pogumen in zaupen. "Njegova moč je v njem samem zaradi resnice, ki jo prinaša na dan, zaradi ljubezni, ki žari iz njega, in zaradi zgleda, ki ga daje." Odvija naj se v razpoloženju prijateljstva, ki "povezuje duhove v skupnem sprejemanju tiste vrednote, ki izključuje vsak sebično zastavljen cilj" (št. 82). Vsekakor pa naj zavzetost, da se približamo sogovorniku v dialogu, "ne vodi do oslabitve ali zanemarjanja resnice. Naš dialog nas ne more odvezati od dolžnosti, ki jo imamo do svoje vere." (št. 88.)

Pavel VI. utemeljuje značaj dialoga, s katerim Cerkev vrši svoje poslanstvo "v samem Božjem načrtu ... Razodetje, to je nadnaravni odnos, ki ga je Bog sam hotel po svobodnem sklepu vzpostaviti z ljudmi, se uresničuje v dialogu, kjer pride Božja Beseda do izraza v učlovečenju in zatem v evangeliju ... Odrešitvena zgodovina pripoveduje o tem dolgem in raznolikem dialogu, ki izhaja iz Boga in postane čudovit mnogoter dvogovor z ljudmi." (št. 70.)

Pripravljenost za poslušanje, še več, medsebojnost, potreba po dialogu s sedanjim svetom, pa presenetljivo prenehata, ko papež spregovori o dialogu znotraj Cerkve. Tudi ta dialog papež priporoča, pravi pa, da ne sme okrniti vodstvene službe pastirjev. Domala zabičani sta dolžna poslušnost do pastirjev in "podrejenost vodstvu zakonitih predpostavljanih, kakor

se spodobi za svobodne in ljubeče otroke. Duh upornišтва, kritike in zoperstavljanja se ne ujema dobro z ljubeznijo, ki naj bo duša življenja v skupnosti, kakor tudi ne z mirom in složnostjo v Cerkvi, in sprevrže dialog v prerekanje, izmenjavo besed in v spor, kar se žal vse prehitro dogodi." (Št. 115.)

Tu se na nek način srečamo s širšim pojmom dialoga oziroma z milostno naklonjenim razgovorom. Vsekakor nam papežev svarilo da misliti; isti papež namreč, ki sodobnemu človeku priznava "večjo zrelost /.../ za mišljenje, za govorjenje in za dostojno vodenje dialoga",² odreka katoličanom zrelost somišljenja in sogovorjenja, čeprav so katoličani prav tako sodobni ljudje. To je mogoče pripisati le prevladujoči klerikalni miselnosti, ki bi hotela videti v laikih "ljubeče otroke". Ta miselnost je še do danes prisotna v dialogu znotraj Cerkve.

3. KONCIL O DIALOGU

Ob pobudi Pavla VI. je postal "dialog" vodilni izraz koncila in ključni pojem za nov odnos Cerkve do sedanjega sveta. Kaj se da reči o jezikovni rabi tega pojma v koncilskih besedilih? Na nekaterih mestih se čuti izrecno vabilo k dialogu v pravem pomenu, ko gre za medsebojnost v dialogu. Večkrat je v rabi bolj splošen pojem "pogovor" ("*colloquium*"), bodisi v neposredni izmenjavi pogledov, ali pa je medsebojnost šibkeje prisotna.

Dialogu s sedanjim svetom je posvečena vsa pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (*Gaudium et spes*). V njej se nazorno govori o "medsebojnem dialogu" ("*mutuus dialogus*"; CS 40); ta temelji na bratstvu vseh ljudi pred Bogom in med seboj, ko jih povezujejo skupni interesi in skupne naloge, med drugim "socialna pravičnost med narodi" (CS 90). Znana je postala uvodna poved konstitucije, ki izrazi prav to: "Veselje in upanje, žalost in tesnoba današnjih ljudi, posebno ubogih in vseh kakorkoli trpečih, je hkrati tudi veselje in upanje, žalost in tesnoba Kristusovih učencev." (CS 1.)

Najpogosteje se pojavi izraz "dialog" v odloku o ekumenizmu (*Unitatis redintegratio*), in sicer v najbolj pravem pomenu. Izrecno se namreč reče, da je treba ekumenski dialog voditi "*par cum pari*", kot je to med dvema enakima udeležencema, ko vsakdo od njiju "ravna kakor enak z enakim" (E 9). V izjavi o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev (*Nostra aetate*) se priporoča pogovor s temi verstvi z naročilom, naj sinovi Cerkve tiste duhovne, moralne in socialno-kulturne vrednote, ki jih pri njih najdejo, priznavajo, varujejo in pospešujejo (N 2). Poseben pomen ima bratski pogovor med judi in kristjani (N 4); v odloku o misijonski dejavnosti Cerkve (*Ad gentes*) pa se tak pomen vsaj posredno prideva pogovoru z nekrstjani (M 16).

Temeljne poglede o samem dialogu najdemo v izjavi o verski svobodi (*Dignitatis humanae*), kjer se vloga dialoga opredeli takole: "Resnico pa je treba iskati na način, kakor je primeren dostojanstvu človeške osebe in njeni družbeni naravi, to se pravi s svobodnim iskanjem, s pomočjo učiteljstva ali poučevanja, z izmenjavanjem mišljenja in s pogovorom. Na ta način namreč ljudje drug drugemu odkrivajo resnico, ki so jo našli, ali menijo, da so jo našli, in se tako medsebojno podpirajo v iskanju resnice. Spoznane resnice pa se je treba z osebno pritrditvijo trdno oklepiti." (VS 3.)

V tem besedilu se Cerkev ne razume kot učiteljica tistim, ki še potrebujejo poučevanje. Bolj kot posredovanje resnice s poučevanjem se poudarja, kot je razvidno, odkrivanje resnice ob svobodnem iskanju, za kar se priporoča dialog, ko si ljudje na poti do resnice medsebojno pomagajo. Vsi potrebujemo drug drugega: oni, ki še iščejo resnico, in tisti, ki mislijo, da so že v njeni posesti, pri tem pa začitijo mnogotere nedoslednosti pri spoznanju resnice.

Kar spet preseneča, je okoliščina, da je govora o medsebojnosti le, ko gre za dialog navzven, ne pa, ko je v ospredju dialog znotraj Cerkve. V tem pogledu se je tudi koncil ravnal po smernicah Pavla VI. v njegovi okrožnici

Ecclesiam Suam. Pastoralna konstitucija pa vendarle nakaže, da iskren dialog s sedanjim svetom predpostavlja "vedno plodnejši pogovor z vsemi, ki so eno božje ljudstvo, pa naj so dušni pastirji ali drugi verniki" (CS 92). Zaupen pogovor med škofi, duhovniki in laiki je sicer vedno znova predmet priporočanja, ni pa to dialog v medsebojnosti. Ob tem izstopa misel, ki velja kot navodilo: "Bodi edinost v potrebnem, v dvomnem svoboda, ljubezen v vsem" (CS 92). Najdemo jo namreč v okrožnici *Ad Petri Cathedram* papeža Janeza XXIII., s katero je napovedal koncil.

Zadržanost koncila, da v primeru dialoga znotraj Cerkve ne govori o medsebojnosti, izstopa toliko bolj, ker koncil dejansko nemalokrat nakazuje v svojih besedilih dialog v pravem pomenu. V dogmatični konstituciji o Cerkvi (*Lumen Gentium*) je koncil povedal, da Cerkev kot občestvo (*communio*) samo sebe razume kot Božje ljudstvo; njene člane povezujeta skupna poklicanost in skupno poslanstvo. Ljudje v Cerkvi so potemtakem med seboj veliko tesneje bratsko povezani kakor pa z drugimi ljudmi. Vrh tega je Bog obdaril Cerkev z različnimi karizmami in službami; njeni člani so med seboj kakor udje enega telesa, kar je tudi okoliščina resnične medsebojnosti. S tem se vernikom, imenovanim laiki, prav tako priznava, da so osebe z lastno pristojnostjo, ki smejo pričakovati, da se jih jemlje resno. Njihov verski čut, imenovan *sensus fidei fidelium*, je pomemben za spoznanje in življenje Cerkve iz vere (C 12).

Ob tem je seveda pomembno povedati, da je koncil poleg pozitivne sinodalnega dela priporočal še ustanovitev teles za medsebojno izmenjavo na vseh cerkvenih ravneh. Sem sodi stalna škofovska sinoda, ki je v oporo papežu; zatem so škofovske konference v celinskem in narodnem obsegu ter sveti na ravni škofije in župnij. Čeprav so to hvalevredni koraki v smeri miselne in strukturne reforme, pa je treba ob tem povedati tudi, da pristojnosti škofovske sinode in škofovskih konferenc so in ostanejo omejene. Sveti so bolj posvetovalni odbori. To pomeni, da so

dialogu znotraj Cerkve, če bi ga smeli sploh tako imenovati, po cerkvenem pravu postavljene meje. Ali torej ni bil koncil nič drugega kot zadetek v prazno? Nikakor, saj je ustvaril teološke temelje za dialoško Cerkev, le da koncil in pokoncilsko dogajanje in zakonodaja – kar se tiče dialoga znotraj Cerkve – iz njih niso izpeljali ustreznih zaključkov.

Povsem drugače je glede dialoga navzven. V prvi vrsti gre za ekumenski dialog. Kar se je kljub oviram doseglo z mnogoterimi oblikami dialoga na področju ekumenizma, bi se nam pred 50 leti zdelo še nemogoče. Pomembni pogovorni stiki – kot primer naj bo Assisi – so se odvijali po koncilu tudi z nekrščanskimi verstvi; prav tako so potekala srečanja z ljudmi iz sveta kulture, znanosti, umetnosti in družbe. Pristojni za ta različna pogovorna področja so tako imenovani sveti, ki so se v rimski kuriji pridružili dotedanjim kongregacijam. Z njimi na čelu so papeži postavili zares pristojne voditelje. Odmevna je bila listina "Dialog in oznanjevanje", ki ga je predložil papeški svet za medverski dialog. Kar se nanaša na njegov prvenstveni reformni namen, namreč na dialog z današnjimi ljudmi, koncil vsekakor ni ostal brez uspehov.

4. DIALOŠKA NARAVNANOST - FILOZOFSKO OBZORJE

Preden se soočimo s problemom, ki je prisoten v Cerkvi očitno vse do danes, to je dialog znotraj Cerkve, je zanimivo vprašanje, zakaj sta Pavel VI. in z njim koncil sploh uvedla pojem "dialog". V njunem času je bil ta pojem dejansko že močno v ospredju. Papež Montini je izhajal iz družine, ki je bila vodilna v katoliškem gibanju laikov v Italiji in je dala tudi poslance v parlamentu. Vrh tega je bil dolga leta voditelj Katoliškega študentskega združenja Italije in je prav zato najboljše poznal vodilne politike Krščanske demokracije. Zelo znan življenjepis Pavla VI. upravičeno nosi naslov "The First Modern Pope".⁴

Prijatelji na področju filozofije so posredovali Montiniju filozofske tokove v Franciji

in Nemčiji, ki jim pravimo personalizem in dialoško mišljenje.⁵ Njihovi nosilci so bili Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner in Romano Guardini.⁶ Zanimivo je, da je tej miselni smeri pripadalo nemalo judovskih in tudi krščanskih mislecev, katerih versko prepričanje se odraža v njihovi misli. Tako ima na primer za Martina Buberja dialoška medsebojnost med jaz in ti, človeku tako lastna, transcendentno-verski temelj, saj Bog človeka v zgodovini in v razodetju srečuje kot svoj "večni ti".⁷

5. V "DIALOGU" Z BOGOM, NE PA MED SEBOJ V CERKVI?

Podobno kot Martin Buber, toda s krščanskim pristopom, je tudi Pavel VI. v okrožnici *Ecclesiam Suam* izpostavil transcendentni izvor dialoške sestavljenosti človeka in dialoški značaj razodetja. Potemtakem ni nobeno naključje, da se gledanje na razodetje kot na dialoško dogajanje zrcali tudi v koncilski dogmatični konstituciji o Božjem razodetju (*Dei Verbum*). "V /.../ razodetju nevidni Bog iz preobilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kot prijatelje in občuje z njimi, da bi jih povabil in sprejel v svoje občestvo" (BR 2). Čeprav koncil na tem mestu ne uporabi pojma "dialog" in ne omenja odnosa medsebojnosti, pa je temu pojmu, ko govori o prijateljskem odnosu, vendarle prav blizu. Nedvomno je v tem nekaj povsem novega v primerjavi z dotadanjim običajnim pojmovanjem razodetja, ki je videlo v razodevajočem se Bogu učitelja, ki zahteva poslušnost. Korak naprej v smeri odnosa dialoške medsebojnosti napravi koncil, ko predstavi občestvo med Očetom, Sinom in Svetim Duhom znotraj Svete Trojice kot najvišji pravzor Cerkve in kot njen zgled (E 2). Kljub temu koncil same medsebojnosti v dialogu, ki je tako izrazita za dialoško mišljenje, ni omenil, čeprav je nekaj izjem, ki pa se nanašajo na dialog navzven.

Samo po sebi vznikne vprašanje, ali ne bi mogla Cerkev – že iz razlogov, navedenih

v dogmatični konstituciji o Cerkvi (*Lumen Gentium*), in zatem preko njih – na temelju doslej izdelanih teoloških povezav pojmovati dialoga, in ali ga naj ne bi dojemala znotraj Cerkve bolj kot dialog v medsebojnosti in ne kot enostrano dajanje in prejemanje. Ko gre za razodetje, je razodevajoči se Bog nedvomno neskončno presegajoči dajalec in mi tisti, ki prejemamo. Toda, ali se ni ta Bog, razodevajoč se v novi zavezi, tako rekoč odrekel svoji vsepresežnosti; ali ni v svojem Sinu, kot pravi Pismo Filipijanom, opustil svojega božanstva, ko "se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom" (Fil 2,6), da bi se nam približal kot človek? Ali ni postal nam enak v vsem, razen v grehu, da bi nas nagovoril iz oči v oči – nas ni kot "svoj ti" vzel tako zelo resno, da si večje velikodušnosti ni moč zamisliti? Ali torej ni to dialog v medsebojnosti; seveda, kar se tiče nas, v medsebojnosti, ki jo Bog podarja, in prav zato v resnični in pravi medsebojnosti? V Jezusovem odnosu do ljudi se je ne da spregledati. Zakaj je torej potem ni v dialogu znotraj Cerkve, med nosilci služb in njihovimi sestrami in brati po veri? Ali Cerkev ob tem ne vidi občestva, ki vlada v sami Sveti Trojici in temelji na popolni medsebojnosti, svojega najvišjega vzora in zgleda? Zakaj je potem koncilu ter cerkvenemu učiteljstvu in vodstvu tako težko, da bi omogočili dialog v medsebojnosti znotraj Cerkve?

6. OVIRE ZA DIALOG ZNOTRAJ CERKVE – TEOLOŠKI POGLEDI

Dva primera sta smotrna, da ju navedemo. Prva ovira je enostransko pojmovanje služb. Vsaka globlja udeležba pri odločanju – pri papežu s strani škofov in pri škofih s strani laikov – se razume kot omejevanje suvereno zamišljene pravice odločanja nosilcev služb, čeprav bi jim je s tem prav nihče ne jemal. Preprosto nočemo vedeti za iskustvo, da uradne odločitve, če jih pripravljamo ob večji udeležbi, samo pridobijo na avtoriteti in primernosti, čeprav je to iskustvo vedno znova prisotno v koncilskih besedilih. Dosedanji način vodenja

je avtoritativen za današnje gledanje in kviri razpoloženje med sestrami in brati.

Druga ovira za dialog v medsebojnosti znotraj Cerkve, povezana s prvo, je okoliščina, da pri medsebojnem pogovoru znotraj Cerkve enostransko prevlada poslanstvo pastirjev. Dejansko so le oni poslani, da posredujejo resnico evangelija in jo utrjujejo. Toda poleg naloge posredovanja resnice je še dolžnost, da se resnica proučuje. Tudi če jih vodi Sveti Duh, pa so in ostanejo pastirji, papež in škofje, ko razlagajo evangelij, da bi postal rodoviten za vsakokratne izzive, končno samo ljudje. Že t. i. apostolski koncil (Apd 15,1–34; Gal 2,1–10) kaže, koliko skupnega napora je bilo treba, da so se dokopali do spoznanja resnične Božje volje glede vprašanja, ali bi bilo potrebno obrezati kristjane, ki so bili prej pogani. Pri tem proučevanju je sodelovalo vse občestvo. Prav zato so kasneje vedno znova sklicevali sinode in koncile, kjer so si škofje kot voditelji in zastopniki svojih krajevnih Cerkva prizadevali, da bi spoznali Božjo voljo zastran določenih vprašanj. In njihovi sklepi so v prejšnjih stoletjih postali veljavni šele, ko so jih sprejele krajeвне Cerkve, z njimi soglasne v veri. Proučevanje resnice se je odvijalo kot dialog pastirjev med seboj in z občestvi, kot dialog v medsebojnosti.

Ne pozabimo! Pri dialogu znotraj Cerkve gre za to, da spoznamo Božjo voljo glede tega, kakšna naj bo Cerkev in kako naj ravna v sedanjem času. Ozmimo se še enkrat na apostolski koncil. Ob spornem vprašanju glede obreze so prosili Boga za znamenja njegove volje. Našli so jih v dogajanju, ko so kristjani, pred tem pogani, tudi brez obreze prejeli Svetega Duha. Srčika dialoga med seboj je bil torej dialog z Bogom. In zato vse do danes koncili zborujejo ob odprti evangeljski knjigi in začenjajo z molitvijo za razsvetljenje. Dialog, če naj bo uspešen, postavlja udeležencem visoke zahteve. Sem sodi pripravljenost, da spremenimo svoje stališče, da se damo globlje voditi v resnico in se zavemo, da je vseh nas spoznanje resnice delno in v določenem zornem kotu. V dialogu med kristjani je potemtakem potrebna odprtost, da

s poslušanjem drug drugega postane skupno poslušanje Božje besede in volje.

V povzetku lahko rečemo tole: Brez škode za posebno poslanstvo pastirjev pri posredovanju in utrjevanju resnice je pri odkrivanju resnice v primeru konkretnih izzivov povsem možen in v vrh tega primeren dialog v popolni medsebojnosti znotraj Cerkve, da lahko tako vsi dajo svoj prispevek v soglasju s svojimi karizmami in s svojim spoznanjem. Tu velja pravilo, ki sta ga postavila papež Janez in koncil: "Bodi edinost v potrebnem, v dvomnem svoboda, ljubezen v vsem." Da se tako vzpostavi sam dialog in da se zatem na temelju pridobljenih spoznanj v odgovornosti pred Bogom in verniki sprejme odločitev, moramo vsekakor razumeti kot nalogo pastirjev. Podobna je misel v pismu, ki so ga po apostolskem koncilu poslali občinam: "Sveti Duh je sklenil in mi (apostoli in starešine skupaj s celotno skupnostjo) z njim ..." (Apd 15,22.28),

7. KRITIČNI POGLED NA PONUDBO DIALOGA NEMŠKE ŠKOFOVSKE KONFERENCE

V zrcalu spoznanja, da ovire, ki so napoti resničnemu dialogu znotraj Cerkve, ne vzdržijo teološke kritike, bi se naj sedaj zamislili ob dogajanjih, ki v zadnjem času vznemirjajo cerkveno javnost pri nas. Pod pritiskom te javnosti in ob škandalu zaradi zlorab, ki so prišle v javnost, se je Nemška škofovska konferenca s šibko večino odločila, da ponudi obliko dialoga, ki se naj imenuje "pogovorno dogajanje", ko se da sicer načelno govoriti o vsem, toda o določenih temah, ki se nanašajo na vso Cerkev in je zanje pristojen papež,⁸ ni moč razpravljati. Kako naj razumemo takšno prepoved glede razpravljanja in pogovora in kako je takšna prepoved v soglasju z duhom dialoga? Pri izključenih temah – npr. obvezen celibat, posvetitev žensk za duhovnice in cerkveni status ločenih in ponovno poročenih – gre za zahteve, ki pri nas postajajo čedalje bolj glasne in z njimi soglaša pretežna večina nemških katoličanov. Čeprav na tem mestu teh tem ne moremo

obravnavati, smemo reči tole: ob prenekateri površni in zgolj časovno pogojeni utemeljitvi obstajajo tudi resni nagibi, iz katerih se porajajo te zahteve. Kljub temu pa so tudi močni razlogi, ki govorijo v prid dosedanji praksi in tradiciji Cerkve; to so razlogi s takšno težo, da lahko povsem razumemo papeža, ko okleva in ne uvede nobene spremembe. Narobe bi bilo seveda trditi, da v Rimu, deloma na škofovskih sinodah, niso spregovorili o razlogih za in proti. Če bi šlo za vprašanja, v katerih bi bila dejansko prisotna vsebina z dogmatično veljavnostjo, ki obvezuje tudi papeža, bi njihova izključitev ne bila v nasprotju z duhom dialoga. Tako bi na primer sklep parlamenta, da uvede diktaturo, bil nezdržljiv z našo ustavo in zagadelj izključen. Po dosedanji temeljiti presoji pa pri navedenih vprašanjih ne obstaja obveznost z izrecno nespremenljivostjo. Možnost nadaljnje in poglobljene proučitve teh tem torej ni izključena.

To delo se, kot vidimo, sme odvijati in naj se tudi vrši v pogovornem dogajanju, ki ga je razglasila Nemška škofovska konferenca; to ni brezploden pogovor, temveč, kakor pravi koncil, "svobodno presojanje" razlogov za in proti. Kako drugače naj sicer škofje nagovorijo svoje katoličane, da zavzamejo njihovo stališče – gotovo ne tako, da izključijo nekatere teme in se sklicujejo na Rim. In če bi sami podvomili o primernosti dosedajih oblik dela – tudi to se naj dogodi –, bi naj to pošteno priznali. Svoje avtoritete s tem ne prizadenejo; ravno nasprotno, okrepila bi se.

Res je, da končne odločitve v marsikaterih vprašanjih ne more zavzeti neka krajevna cerkev, ki je vključena v *communio ecclesiarum*. Res pa je tudi, da pobude za razvoj v Cerkvi neredko pridejo iz krajevnih cerkva in da v Cerkvi, ki je razširjena po vsem svetu, ni nujno vse enotno urejeno. Kot resen partner v dialogu se lahko nemški kristjani počutijo le tedaj, ko je Rim ustrezno seznanjen o tem, kar se odvija v tukajšnjem dialogu, in kadar spregovori o tukaj iznesenih nasprotnih razlogih. Pri tem smemo pričakovati od nemških škofov, da se postavijo, četudi utegnejo

osebno sami drugače gledati, v odnosu do Rima kot zagovorniki dobrih razlogov, izraženih s strani ljudi v svojih škofijah. Tudi ne morejo reči, da to, kar želijo ljudje, niso znamenja Božje volje, ki so kažipot kot nekoč apostolom, kakor je Janez Pavel II. v svojem apostolskem pismu *Novo Millennio Ineunte* opomnil škofo z mislijo sv. Pavlina Nolanškega: "Zaupati hočemo ustnicam vernikom, kajti v njih veje Božji Duh" (št. 45).

In če si v dialogu, ki se odvija, nismo edini? Uspeh dialoga ni odvisen od tega, temveč od pripravljenosti, da se skupaj podamo na pot in iščemo Božjo voljo za njegovo Cerkev tukaj in danes. Tako se ustvarja razpoloženje, v katerem postanejo bolj jasni nagibi za postavljene zahteve in v njem more zoreti globlje razumevanje za vprašanja, ki se postavljajo. Utegne se zgoditi, da pride do vprašanj, ki še niso dovolj zreli, da bi se o njih odločalo. Toda če jih zamolčimo, potlačimo in ničesar ne storimo, bodo ostala še naprej nepojasnjena. Če bi bila razmišljanje in pogovor nenehno prepovedana, bi še danes obrezovali, mučili in smrtno kaznovali ter odklanjali versko svobodo in demokratičnost.

8. DIALOG - ZGREŠENE OBLIKE IN NAPAČNA GLEDANJA

Prav je, da si zastavimo vprašanje o zgrešenih oblikah dialoga in o napačnih gledanjih nanj. Zgrešene oblike dialoga nastanejo povsod tam, kjer ni zagotovljena nobena prava medsebojnost. Do njih lahko pride že, ko ne ločimo med posredovanjem in proučevanjem resnice, ali ko podcenjujemo pristojnost udeležencev v dialogu. Avtoritativna izključitev določenih tem, ki v Cerkvi nimajo nadčasovnega značaja, sodi prav tako sem. Napačno gledanje je tudi v tem, ko se dialog znotraj Cerkve zamenjuje z nekim jalovim demokratičnim ravnanjem. Gibanje leta 1968 in z njim povezano tedanjo zahtevo, da pride do demokratizacije na vseh družbenih področjih, bi lahko ravno tako razumeli kot zgrešenost v dialogu, ki je bil vrh tega

prisoten pri nemalo katoličanih. Danes bolj srečujemo temu sorodno hotenje, da merimo uspeh dialoga znotraj Cerkve po tem, koliko zahtev je bilo izpolnjenih.

Za domnevno demokratični značaj dialoga znotraj Cerkve neredko navajamo postopek glasovanja na sinodah in koncilih, ki se izvrši pred nekim sklepom. Toda pri teh glasovanjih ne gre kot v naših parlamentih za to, da bi prišla do izraza volja ljudstva, temveč je namen ta, da bi soglasno opredelili skupno vero ali da bi se ob molitvi dokopali do Božje volje za njegovo Cerkev tukaj in sedaj.

Neredko trčimo še na eno napačno naravnost, ki se nanaša na ekumenski in medverski dialog. Več ljudi meni, da mora za dialog potrebno spoštovanje do udeleženca v dialogu voditi tako daleč, da postavimo v ozadje ali celo umaknemo lastno prepričanje o resnici. Nazoren je naslednji primer: spoštovanje do nekrščanskega udeleženca v dialogu, ki zastoja svoj lastni pojem odrešenja in zveličanja, bi naj narekovalo, da mu ne bi predstavili Jezusa Kristusa kot resničnega in edinega odrešenika in srednika vseh ljudi, čeprav je Nova zaveza v tem povsem enoumno jasna. Judje in muslimani so pogosto začudeni, ko pri svojih krščanskih sogovornikih zasledijo tovrstno pripravljenost in jim več ne zaupajo, zlasti ker tega od njih nikakor niso pričakovali.

Listina "Dialog in oznanjevanje" Papeškega sveta za medverski dialog ob tem pripominja: pripravljenost za dialog "ne pomeni, da naj udeleženci v dialogu ob samem začetku srečanja umaknejo svoje versko prepričanje. Prav je ravno nasprotno: Iskrenost v medverskem dialogu zahteva, da se vsakdo vključi v dialog s celotno neokrnjenostjo svoje vere ... (kristjani bi naj vsekakor) pomislili tudi, da se je Bog razodel na neki način tudi pripadnikom drugih verskih izročil. Z odprtostjo se naj potemtakem bližajo prepričanjem in vrednotam drugih ljudi ... Dialog jih lahko nagiba k temu, da opustijo zakoreninjene predsodke, da preverijo vnaprej izdelana mnenja in marsikdaj celo prečistijo svoje versko pojmovanje." (Št. 48 sl.)

Nesporazum ali bolje rečeno napačno pričakovanje je sprožil že sam koncil, ko je izbral "dialog" za vodilni pojem; vsi so namreč pričakovali neko dialoško Cerkev, toda koncil je govoril, zlasti kar se tiče izmenjave znotraj Cerkve, le o dialogu v najširšem pomenu in je zato uporabil oznako "pogovor". Toda "dialog" je že bil med ljudmi in vsi so ga jemali v pravem pomenu. In to je to, kar v desetletjih zatem in vse do danes stopnjuje nezadovoljstvo. Razočaranje je vodilo do vrste javnih protestnih shodov, izjav in glasno izraženih zahtev, kar se je začelo s kölnsko izjavo teologov leta 1989, se nadaljevalo s cerkvenim referendumom (Kirchenvolksbegehren) leta 1995 in vodilo zatem v memorandum teologov leta 2011.

Razočaranje pa je tudi sprožilo načelno soočanje s temo "dialog". Omenimo naj troje od tozadevnih objavljenih besedil, saj ostajajo pomembna tudi danes. Sem sodi referat škofa Karla Lehmanna kot predsedujočega na jesenskem plenarnem zasedanju Nemške škofovske konference septembra 1994 z naslovom "Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute"⁹ (O dialogu kot obliki komunikacije in odkrivanja resnice v sedanji Cerkvi). To besedilo pravi, da v dialogu znotraj Cerkve ne sme "biti neke absolutne prepovedi razpravljanja".¹⁰ Drugič je komisija "Pastorale Grundfragen" (Temeljna pastoralna vprašanja) Centralnega komiteja nemških katoličanov bila avtor knjige "Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunfts-fähige Kirche" (Dialog namesto preprečevanja dialoga. Predlogi za Cerkev, doraslo v prihodnosti), ki jo je leta 1994 izdala Annette Schavan.¹¹ Tretjič pa je leta 1996 vodstveni odbor Katoliških akademij izdal poročilo o svojem zborovanju z naslovom "Dialog als Selbstvollzug der Kirche?"¹² (Je dialog samouresničenje Cerkve?).

9. SAMOKRITIČNA VPRAŠANJA

Vse večja kritika v zadnjih desetletjih zaradi komuniciranja v Cerkvi samo v eni smeri, to je od zgoraj navzdol, in obenem

zahteva po dialogu, sta bili stalno namenjeni, kar domala ne vzbuja začudenja, istim naslovljencem: papežu in škofom, predvsem papežu. Tudi ni nič nenavadnega, da prihaja do nezadovoljstva predvsem v deželah, kjer so katoličani vajeni demokracije in sami na višji izobrazbeni ravni, kot je Pavel VI. prav ugotovil, razvili večjo samozavest in kjer se je izoblikovala teologija, ki kritičnost do Cerkve podpira s tehtnimi razlogi. Danes razumemo, kako je bila še nedavni poslušnosti do pastirjev primešana dobra mera nekdanj običajne podložnosti do oblastnikov in je obstajalo nemalo zaupanja izobraženim. Preprosto več ne mislimo, da papež in škofje v vseh rečeh vedno bolje vedo, kaj je Božja volja. Kdor v današnjem času pričakuje avtoriteto, mora nujno svoje odločitve utemeljiti in se resno soočiti s nasprotnimi razlogi.

Imamo pa seveda tudi mi dovolj razlogov, da sebe samokritično presodimo, ali izpolnjujemo pravila pravega dialoga, zlasti dialoga med kristjani. Nam gre za Božjo voljo ali pa nas pri naših zahtevah po reformi vodita zgolj trenutna sodobnost in nagnjenost k lahkotnemu krščanstvu? Smo resno prisluhnili utemeljenemu razmišljanju drugih, ali pa nam je dialog zgolj sredstvo za uveljavitev naših zahtev? Ali papežu in škofom ne očitamo prehitro, da so nedostopni, nazadnjaški in oblastiželjni? Ali smo si vzeli k srcu svarilo koncila, da vse reforme ostanejo zgolj nekaj zunanjega, če se jim ne pridružita doslednejša hoja za Kristusom ter rast v veri, upanju in ljubezni, če torej ni nobene spremenitve srca.

Končno bi se naj vprašali, če nismo sami vpeti v neki prikrit klerikalizem, ko vidimo prehod k dialoški Cerkvi v prvi vrsti v tem, da se papež in škofje odločijo za to smer. Nihče nas ne more in nas tudi noče ovirati, ko že sedaj dejavno gojimo dialog in ustanavljamo dialoške skupine tam, kjer je Cerkev resnično živa. In kje živi Cerkev v pravem pomenu? Ni je ne v rimski kuriji, ne v pisarnah generalnih vikarjev, temveč v občestvih in združenjih, v redovih in duhovnih gibanjih – povsod tam,

kjer se ljudje zbirajo ob Božji besedi in obhajajo evharistijo. Več, kot mislimo, je že dialoga v medsebojnosti med verniki, z duhovniki in celo s škofi. Iz Afrike in Azije prihaja k nam gibanje takoimenovanih malih krščanskih skupnosti (Small Christian Communities); v okoliščinah občutnega pomanjkanja duhovnikov se tako porajajo dialoške skupine, ki ohranjajo župnije. Življenjsko nujne in celo za preživetje pomembne se kažejo takšne skupine pri nas v tistih velikih župnijah, ki nastajajo z združevanjem dosedanjih župnij. Le tako je Cerkev živa in ostane Cerkev, kjer so ljudje. Koncilski veter nam pri tem piha od zadaj v hrbet, ko se privajamo na tovrsten način dela in nemalo koncilskih sklepov bodri in opugumlja laike, naj bodo samoiniciativni.

1. Prim. Herder-Korrespondenz 18 (1963/64) 567–583.
2. Prim. tudi G. Archetti (izd.), *Le dialogue possible. Paul VI et les cultures contemporaines*, Brescia-Rim 2007.
3. *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles*, št. 102, izdalo tajništvo Nemške škofovske konference, Bonn 1991.
4. F. Hebblethwaite, *Paul VI. The First Modern Pope*, London-New York 1993.
5. Prim. M. Lochbrunner, *Die Beziehungen zwischen G. B. Montini/Paul VI. und Romano Guardini. Eine biographische Skizze*, v: H. J. Pottmeyer (izd.), *Paul VI. und Deutschland*, Brescia-Rim 2006 133–158; A. Maffei, G. B. Montini, *Mario Bendiscioli e l'incontro con la cultura tedesca*, v: prav tam, 159–216.
6. Prim. B. Langemeyer, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie*, Paderborn 1963.
7. Prim. B. Casper, *Das dialogische Denken*. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber (1967). Razširjena nova izdaja Freiburg 2002.
8. Prim. Herder-Korrespondenz e-Dossier August 2011: *Kirche im Dialogprozess*; Herder-Korrespondenz 65 (2011) 385–387.
9. *Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz* št. 17, izdalo tajništvo Nemške škofovske konference, Bonn 1994.
10. Prav tam 16.
11. Kevelaer² 1995.
12. *Quaestiones Disputatae* 166, izdal G. Fürst, Freiburg 1997.