

PAPEŽ BENEDIKT XVI.

## Nepreklicna milost in poklicanost

*Pripombe k traktatu »De Iudeis«*

*Kardinal Kurt Koch, Spremna beseda*

Izjavo drugega vatikanskega koncila o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev »Nostra aetate«, katere četrti člen je posvečen Judom, so koncilski očetje 28. novembra 1965 sprejeli skorajda z moralno soglasnostjo in jo je blaženi Pavel VI. razglasil. Koncilski svetovalec Joseph Ratzinger je tedaj predvsem o četrtem členu ocenil, da so odprli »novo stran v knjigi obojestranskih odnosov« (*Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966, 68). Ob 50. obletnici razglasitve izjave »Nostra aetate« je vatikanska komisija za verske odnose z judovstvom objavila nov dokument z naslovom: »Nepreklicni sta milost in poklicanost, ki ju naklanja Bog« (Rim 11,29). Ta dokument je bil izročen javnosti z namenom, da »bi bil izhodišče za nadaljnjo teološko premišljevanje, tako da bi obogatili in okrepili teološko razsežnost judovsko-krščanskega dialoga«.

To povabilo je ljubeznivo sprejel zaslužni papež Benedikt XVI. in napisal obsežne *Pripombe k traktatu »De Iudeis«*. Te *Pripombe* seveda niso bile namenjene za javnost. Zaslužni papež Benedikt XVI. mi jih je marveč izročil kot predsedniku vatikanske komisije za osebno uporabo, ko sem ga smel preteklo jesen spet obiskati. Ko pa sem temeljito preučil besedilo, sem prišel do prepričanja, da naj bi v besedilu vsebovane teološke misli vnesli v prihodnji

---

*Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat »De Iudeis«, v: Internationale katholische Zeitschrift Communio 47 (2018) 387–406. Prevedel Anton Štrukelj.*

pogovor med Cerkvijo in Izraelom. Zato sem zaslužnega papeža Benedikta XVI. prosil, da bi smeli njegovo besedilo objaviti v reviji »Communio«. Hvaležen sem, da sem mogel zaslužnega papeža Benedikta XVI. prepričati, da je dal svoje soglasje. Kajti njegova premišljevanja so pomemben odgovor na povabilo vatikanske komisije k poglobljenemu teološkemu dialogu med katoliško Cerkvijo in judovstvom, ki je bil Josephu Ratzingerju – papežu Benediktu XVI. stalno pri srcu. Prepričan sem, da bo predloženi prispevek obogatil judovsko-krščanski pogovor.

\* \* \*

### *I. Teološki pomen dialoga med Judi in kristjani*

Od Auschwitzta naprej je jasno, da mora Cerkev na novo premisliti vprašanje o bistvu judovstva. Drugi vatikanski koncil je s svojo izjavo *Nostra aetate* dal k temu prva temeljna navodila. Pri tem pa je seveda najprej potrebno pojasniti, o čem govori traktat o Judih. Po pravici zelo slavna knjiga, ki jo je o tej témi napisal Franz Mußner, je v bistvu knjiga o trajnem pozitivnem pomenu stare zaveze. To je brez dvoma zelo važno, a ne ustreza témi *O Judih – De Iudeis*. Kajti z »judovstvom« v pravem smislu ne razumemo Stare zaveze, ki je v bistvenem skupna Judom in kristjanom. V zgodovini sta marveč dva odgovora na porušenje templja in novo, korenito izgnanstvo Izraela: judovstvo in krščanstvo. Izrael je moral sicer že večkrat doživeti položaj porušenja templja in razpršitve, a je vendar vsako krat smel upati na ponovno zgraditev templja in vrnitev v obljubljeni deželo. To je bilo drugače v dejanskem položaju po porušenju templja leta 70 po Kristusu in dokončno po polomu Bar Kohbe. Porušenje templja in razpršitev Izraela je bilo treba v danem položaju sprejeti vsaj kot zelo dolgo trajajoče. Končno je šele v nadaljnjem razvoju postajalo vedno jasneje, da templja z njegovim bogočastjem ni bilo več mogoče vzpostaviti, tudi če bi politične razmere to dovoljevale. Temu se je za Jude pridružilo še to, da je na porušenje in razpršitev obstajal odgovor, ki

je od vsega začetka to predpostavljal kot dokončno in tako nastali položaj kot dogajanje, ki ga je bilo mogoče pričakovati na osnovi vere Izraela: to je odziv kristjanov, ki sprva res še niso bili povsem ločeni od judovstva, ampak so zatrjevali, da v svoji veri ohranjajo nepretrganost Izraela. Kakor vemo, je le manjši del Izraela zmogel sprejeti ta odgovor, medtem ko mu je večji del nasprotoval in je moral iskati rešitev na drugi način. Obe poti seveda nikakor nista bili od samega začetka razločno ločeni med seboj in sta se vedno znova razvijali v diskusiji.

Skupnost, ki je nastala ob naslonitvi na oznanilo, življenje, trpljenje in križ Jezusa iz Nazareta, si je sprva utirala svojo pot povsem sredi Izraela, kakor kažejo Apostolska dela. Nato pa je svoje oznanjevanje postopoma razširila v grške prostore in pri tem vidno prišla v spor z Izraelom. Za to dogajanje je značilen sklep Apostolskih del, po katerem je Pavel v Rimu še enkrat začel z Judi in jih skušal pridobiti za razlago Svetega pisma o Jezusovem dogodku, a je zadel na odklonitev, kakor jo je napovedal Iz 6,9–10. Če se zdi, da je tu ločitev obeh skupnosti zaključena, se je drugje nedvomno vlekla še veliko dlje, tako da se je dialog nadaljeval in sta obe strani še naprej ostali v medsebojnem spopadu.

Skupnost kristjanov je izrazila svojo istovetnost v novozaveznih spisih, ki so v glavnem nastali v drugi polovici prvega stoletja. A trajalo je še veliko časa, da so spisi zrasli v kanon, ki nato predstavlja odločilen dokument za krščansko istovetnost. Ti spisi pa ne stojijo sami zase, ampak se vseskozi nanašajo na »Staro zavezo«, se pravi na Izraelovo Biblijo. Njihov smisel je pokazati pristno razlago starozaveznih spisov v dogodkih okoli Jezusa Kristusa. Krščanski kanon zato po svojem bistvu obstoji iz dveh delov: »Stare zaveze«, spisa Izraela in zdaj judovstva, kakor »Nove zaveze«, ki ob Jezusu avtentično pojasnjuje pot razlage stare. Obema skupnostma ostajajo skupni »starozavezni spisi«, četudi so drugače razloženi. Poleg tega je bil pri kristjanih grški prevod starozaveznih spisov, imenovan Septuaginta, ki je nastal nekako v 3. stoletju pred Kristusom, dejansko sprejet kot kanoničen poleg in skupaj s hebrejsko Biblijo. V tem pogledu je bil kanon kristjanov obsežnejši kakor

kanon Judov. Poleg tega obstajajo med Septuaginto in hebrejskim besedilom delno ne čisto nepomembna odstopanja. Judovstvo je v času postopnega medsebojnega izključevanja dalo hebrejskemu besedilu svojo dokončno podobo. Poleg tega je v prvih stoletjih po Kristusu v Mišni in Talmudu odločilno izoblikovalo svoj način branja hebrejskih spisov. Vse to pa nič ne spremeni dejstva, da je sveta knjiga skupna obema stranema.

V drugi polovici drugega stoletja je seveda Markion s svojim gibanjem skušal razbiti to edinost, tako da bi judovstvo in krščanstvo nastali dve nasprotujoči si religiji. Markion je s tega svojega stališča ustvaril kanon Nove zaveze, ki je v strogem nasprotju z Biblijo. Bog Izraela (stara zaveza) in Bog Jezusa Kristusa (nova zaveza) sta dve različni božanstvi, ki si nasprotujeta. Bog stare zaveze je Bog pravičnosti brez milosti. Bog Jezusa Kristusa pa je nasprotno Bog milosrčnosti in ljubezni. V skladu s tem je Markion oblikoval novozavezni kanon samo iz Lukovega evangelija in desetih Pavlovih pisem, ki jih je bilo seveda treba predelati, da bi služila danemu namenu. Cerkev v Rimu je Markiona že po kratki dejavnosti izobčila; njegova vera je bila izključena, ker ni pripadala krščanstvu. Markionistična skušnjava pa obstaja še naprej in se spet pojavlja v določenih trenutkih cerkvene zgodovine.

Na tem mestu ugotavljamo, da sta se judovstvo in krščanstvo v težavnem procesu razhajala in se oblikovala v ločeni skupnosti. A kljub avtoritativnim spisom, v katerih je izražena lastna istovetnost obeh, sta vendar ostala med seboj povezana s skupno podlago »Stare zaveze« kot svoje skupne Biblije.

Na tej točki se zastavlja vprašanje, kako obe ločeni in vendar s skupno Biblijo povezani skupnosti presojata druga drugo: Nastane traktat *De Iudeis*, ki se pogosto imenuje *Adversus Judaeos* in je bil polemično usmerjen. Negativne sodbe o Judih, ki odsevajo tudi politične in družbene probleme medsebojnega razmerja, so znane in so vedno znova vodile v izpade, sovražne do Judov. Po drugi strani pa je Cerkev v Rimu, kakor smo pravkar že videli, v drugem stoletju z odpovedjo Markionu jasno povedala, da kristjani in Judje častimo istega Boga in svete knjige Izraela so tudi svete knjige

krščanstva. Abrahamova vera je tudi vera kristjanov, Abraham je tudi zanje »oče v veri«.

V teh temeljnih skupnih točkah pa je vsebovano tudi nasprotje razlag:

1. Za Jude je jasno, da Jezus ni Mesija in zato se kristjani po krivici sklicujejo na njihovo Biblijo, na »Staro zavezo«. Njihov temeljni argument je in se glasi: Mesija prinaša mir. Kristus ga ni prinesel na svet.

2. Temu kristjani ugovarjajo, da je bilo treba napisano »Staro zavezo« na novo razložiti po uničenju templja 70 let po Kristusu in spričo diaspore, v kateri se je znašel Izrael. Biblije v dotedanji obliki ni bilo več mogoče živeti in razumevati. Jezus je v svoji besedi o porušenem in v treh dneh spet postavljenem templju anticipiral dogodek porušenja templja in napovedal novo obliko češčenja Boga. Središče bogočastja naj bi bilo darovanje njegovega telesa, s čimer naj bi bila tudi sinajska zaveza dokončno vzpostavljena, postala naj bi nova zaveza. Tako je zaveza hkrati razširjena na vse verujoče in tudi obljubi dežele je podeljen dokončni smisel.

Za kristjane je bilo zato očitno, da je Bog sam legitimiral oznanilo Jezusa Kristusa, njegovo smrt in njegovo vstajanje, ki je pomenilo od Boga samega uresničeni preobrat časa in s tem tudi razlaganje svetih knjig na temelju Jezusa Kristusa.

Tradicionalno je Stara zaveza razdeljena v tri vrste knjig: *Tora* (postava) – *Nebiim* (preroki) – *Ketubim* (modrostne knjige in psalmi). Medtem ko je v judovstvu težišče postavljeno docela na tori, postavi, in imajo dejansko ostale knjige, če izvzamemo psalme, – zlasti preroške knjige – bolj drugoten pomen, je perspektiva pri kristjani obrnjena. Celotna Stara zaveza je dojeta kot prerokba, kot *sacramentum futuri*. Tudi petere Mojzesove knjige so bistveno prerokba. To pomeni dinimizacijo Stare zaveze; njihovih besedil ne smemo brati statično v sebi, ampak jih moramo v celoti razumevati kot gibanje naprej – v smeri h Kristusu. V življenju Cerkve se je na ta način izvršila konkretna porazdelitev uteži: Modrostne knjige so podlaga moralnega pouka v katehumenatu in v življenju kristjanov sploh. Toro in preroke je treba brati kot vnaprejšnjo kristologijo.

Psalmi postanejo veliki molitvenik Cerkve. Tradicionalno velja David za njihovega pisca. Za kristjane pa je šele Jezus Kristus resnični David in torej molivec psalmov, ki jih molimo v njegovem duhu in z njim.

Prvotni zgodovinski pomen besedil naj s tem ne bo odpravljen, a ga moramo preseči. Značilni za to sta obe prvi vrstici znamenitega dvostiha o štirih pomenih Svetega pisma: *Littera facta docet. Quid credas allegoria. Moralis quod agas. Quo tendas anagogia.* (Dobesedni pomen uči dogodke; alegorični, kaj je treba verovati; moralni, kaj je treba delati; in anagoški, kam težiti).

Že pri Gregoriju Vélíkem pa se pokaže preobrat v odnosu do teh pomenov: »Alegorija«, kristološko branje celotnega Svetega pisma, izgubi pomen, medtem ko moralni pomen vedno bolj stopa v ospredje. Če je pri Tomažu Akvinskem z novim gledanjem na teologijo bistveno razvrednotena alegorija (pri dokazovanju je treba uporabljati samo besedni pomen) in de facto Aristotelova Nikomahova Etika postane podlaga krščanske morale, tedaj je za celotno Staro zavezo nevarnost izgube pomena očitna.

## II. Novo pojmovanje vprašanja na drugem vatikanskem koncilu

V 4. številki *Izjave drugega vatikanskega koncila o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev* je odločilno opisano razmerje med krščanstvom in judovstvom. Zgodovinske zmote so zavrnjene in zares pristne vsebine krščanskega izročila v zadevah judovstva opisane, s čimer je dano veljavno merilo za traktat *De Judeis*, ki ga je treba na novo napisati.

Leta 2015 je komisija za verske odnose z judovstvom objavila *Premišljevanja o teoloških vprašanjih v katoliško-judovskih odnosih ob 50. obletnici »Nostra aetate«* (št. 4), v katerih je avtoritativno povzet dosednji razvoj. Iz tega pregleda je pač mogoče reči, da novo gledanje na judovstvo, ki se je razvilo po koncilu, lahko povzamemo v dveh trditvah:

1. Zavrnuti je treba »substitucijsko teorijo«, ki je dotlej določala teološko mišljenje o tem vprašanju. Teorija o namestništvu pravi,

da je Izrael po zavrnitvi Jezusa Kristusa prenehal biti nositelj Božjih obljub, tako da je zdaj lahko označen kot ljudstvo, »ki je bilo tako dolgo izvoljeno« (molitev za posvetitev človeškega rodu presvetemu Srcu Jezusovemu).

2. Pravilno pa je govorjenje o nikdar preklicani zavezi, ki se je po koncilu razvilo v navezavi na Rim 9–11.

Obe tezi – da Cerkev ni nadomestila Izraela, in da zaveza ni bila nikoli preklicana – sta v bistvu pravilni. Vendar sta v marsičem netočni in ju je treba kritično preudariti.

Najprej moramo ugotoviti, da »substitucijske teorije« kot takšne pred koncilom ni bilo. Nobena od treh izdaj »Lexikon für Theologie und Kirche« (Buchberger – Rahner – Kasper) ne pozna gesla nadomestniške teorije, pa tudi evangeličanski leksikoni ne, na primer RGG<sup>3</sup>. Pač pa se v seznamu gesel v Kasperjevem LThK pojavi beseda substitucijska teorija, in sicer pod gesli *Stara zaveza II* (Breuning), *Izrael III* (Breuning) in *Božje ljudstvo I* (W. Kraus).

Kakor »substitucijske teorije« kot takšne ni bilo, tako tudi teologija ni enotno dojela predstave o položaju Izraela v odrešenjski zgodovini po Kristusu. Pravilno pa je vsekakor, da je misel o zavrženju Izraela v veliki meri zaznamovala predstavo o njegovi vlogi v sedanji odrešenjski zgodovini – in sicer na osnovi besedil, kakršna je prilika o najemnikih vinograda (Mr 12,1–11) ali prilika o gostiji (Mt 22,1–14; Lk 14,15–24), na katero povabljeni ne pridejo in jih nadomestijo drugi.

Po drugi strani je vendar ostalo jasno, da je Izrael oz. judovstvo obdržalo posebno mesto in nikakor ne izgine v svet drugih religij. Zlasti dva vidika sta vedno ovirala misel na takšno totalno izločitev judovskega ljudstva iz obljube:

1. Izrael je nesporno nadaljnji lastnik svetih spisov. Drugo pismo Korinčanom sicer pravi, da pri branju pisma ostaja srce Izraela zakrito z zagrinjalom in da se to zagrinjalo sname šele s spreobrnjenjem h Gospodu Jezusu Kristusu (2 Kor 3,15s). A vendar ostaja dejstvo, da Izrael s svetimi spisi drži v rokah Božje razodetje. Cerkveni očetje, kakor na primer Avguštin, so poudarjali, da za izpričevanje pristnosti svetih spisov ni potrebno, da bi Izrael pripadal občestvu Cerkve.

2. O tem, da »bo rešen ves Izrael«, ne govori samo sveti Pavel, ampak tudi Razodetje svetega Janeza vidi dve skupini rešenih: 144.000 iz dvanajstih Izraelovih rodov, ki v drugačni govorici izražajo isto, kar je hotel povedati Pavel z besedo »ves Izrael«, in poleg tega »velika množica, ki je ni mogoče prešteti« (Raz 7,9), ki predstavlja odrešeni svet poganov. Ta eshatološka perspektiva ni na osnovi novozaveznega izročila preprosto stvar po več tisočletjih, ki bo na koncu nekoč prišla, marveč »eshatološkost« je vedno tudi nekakšna sedanjost.

Z obeh vidikov je bilo za Cerkev jasano, da judovstvo ni postala religija med drugimi, ampak ostaja v posebnem položaju in ga mora kot takšnega tudi Cerkev priznavati. A na tej osnovi se je v srednjem veku razvila ideja o dvojni papeževi dolžnosti varovanja: po eni strani mora papež varovati kristjane nasproti Judom, a varovati mora tudi Jude, tako da so edino oni v srednjeveškem svetu mogli poleg kristjanov ostati *religio licita* (dovoljena vera).

Vprašanje substitucije, namestništva, pa se ne zastavlja skupaj samo za Izrael kot takšen, ampak se konkretizira v posameznih prvinah, v katerih je prikazana izvoljenost: bogočastna zakonodaja, h kateri s tempeljskim bogočastjem spadajo tudi veliki Izraelevi prazniki (1); obredne zapovedi, ki se tičejo posameznih Izraelcev: sobota, obreza, zapovedi glede jedi, predpisi očiščevanja (2); pravna in moralna navodila tore (3); Mesija (4); obljuba dežele (5). Od tu je treba nato obravnavati tudi vprašanje o zavezi.

### III. Vprašanje »substitucije«

Obravnavajmo torej v prvem delu bistvene prvine obljube, za katere je mogoče uporabiti pojem substitucije; v drugi točki se bomo lotili vprašanja zaveze.

#### 1. Tempeljsko bogočastje

Kaj zavrnitev substitucije pomeni glede tempeljskega bogočastja, ki je urejeno v tori, postavi? Vprašajmo čisto konkretno: Ali evharistija stopi na mesto obrednih daritev, ali te ostajajo nujne? Mislim,



da ob tej točki postane jasno, da je na tem mestu nujno premagano statično pojmovanje postave in obljube, ki stoji za nediferencirano zavrnitvijo »substitucijske teorije«. Vprašanje obreda se je v Izraelu očitno že od začetka gibalo v dialektiki med kritiko bogočastja in zvestobo bogočastni zapovedi. V ta namen bi rad opozoril na tretje poglavje prvega dela svoje knjige *Duh liturgije. Uvod*. Bogočastno tematiko najdemo v besedilih 1 Sam 14,22; Oz 6,6; Am 5,21–27 in drugih. Medtem ko je kritika bogočastja v helenističnem prostoru vedno bolj vodila k popolnemu odklanjanju obrednega žrtvovanja in je dosegla konkretno podobo v misli o logični daritvi, pa v Izraelu vedno ostaja zavest, da čisto duhovna daritev ne zadostuje. Opozarjam na dve besedili: Dan 3,37 in Ps 51,19ss.

Psalm v 18s vrstici enoumno pove: »Klavne daritve ne maraš ... Daritev, ki ti je všeč, je skesan duh«. Nato presenetljivo v vrstici 20s sledi prošnja in napoved: »Pozidaj jeruzalemske zidove! Tedaj boš imel veselje nad pravimi daritvami, nad žgalno in celostno daritvijo«. Današnji razlagalci nam povedo, da so tukaj na koncu konservativne prvine spet dodale tisto, kar je v prejšnji vrstici zanikano. V resnici obstaja neko protislovje med obema skupinama vrstic. A to, da zadnja vrstica nesporno spada h kanoničnemu besedilu, vendarle kaže, da se jim zgolj duhovne daritve ne zdijo zadostne. Isto se pokaže v omenjenem Danijelovem besedilu.

Za kristjane je celostna daritev Jezusova smrt na križu, ki je z Božjega vidika možna in hkrati nujna sinteza obeh vidikov: Telesni Gospod se daruje za nas kot celoten. Njegova daritev obsega telo, celoten stvarni telesni svet. A privzeta je v osebo Jezusa Kristusa in povzdignjena povsem v osebno območje. Za kristjane je s tem jasno, da vsako prejšnje bogočastje dosega svoj smisel in svojo izpolnitev samo v tem ter da se približuje daritvi Jezusa Kristusa. V njem, na katerega bogočastje nenehno kaže, je celota smiselna. Zato dejansko ni nobene »substitucije«, ampak popotovanje, ki končno postane eno samo uresničenje in vendar nujno izginotje živalskih daritev, na mesto katerih (»substitucija«) stopi evharistija.

Na mesto statičnega gledanja substitucije ali ne-substitucije stopi torej dinamično pojmovanje celotne odrešenjske zgodovine,

ki doseže v Kristusu svojo ἀνακεφαλαίωσις (prim. Ef 1,10: »zedinjenje v eni glavi«).

## 2. *Bogočastni predpisi*

Okoli področja bogočastnih predpisov, ki zadevajo posamezne osebe (obreza, sobota itn.), se vrtili spor glede prostosti od postave kristjanov, zlasti pri Pavlu. Danes je jasno, da so te odredbe po eni strani varovale istovetnost Izraela v veliki razpršitvi med ljudstvi sveta in da je bila po drugi strani odprava njihove obveznosti pogoj za nastanek svetovnega krščanstva iz poganov. Zaradi tega prav ta vprašanja po ločitvi Izraela in Cerkve niso več dejanski problem za obe strani. Tukaj ni treba več razpravljati o tem, da so v medkonfesionalni polemiki od 16. stoletja naprej protestanti očitali katoličanom, da so z zapovedjo nedelje, zapovedjo petka itn. na novo med kristjani spet vzpostavili staro zakonitost (stare predpise »nadomestili, substituirali« z novimi).

## 3. *Pravo in morala*

Kar se tiče pravnih in moralnih navodil tore, postave, je tudi med Judi že s stvarnim razvojem prava jasno, da tako imenovano kazuistično pravo nudi vzorce, ki so podvrženi razvoju. Zaradi tega tukaj ni potreben spor med kristjani in Judi.

Kar pa se tiče dejanskega moralnega navodila, ki je v dekalogu dobil svoj bistveni izraz, velja o njem to, kar Gospod pove v govoru na gori pri Mt 5,17–20 – namreč da traja naprej, tudi če ga je treba v novih okoliščinah brati na novo. Toda to novo branje ni odstranitev in ne nadomestitev, ampak poglobitev v nespremenjeni veljavnosti. Tu dejansko ni nobene substitucije.

V sedanjem položaju je nenavadno, da prav tu tudi danes mnogi zagovarjajo substitucijo, češ da osem blagrov stopi na mesto zapovedi, govor na gori v celoti nadomesti moralo stare zaveze. Za celotno vprašanje smem opozoriti na četrto poglavje prvega zvezka svoje knjige *Jesus iz Nazareta* (str. 85–141). Narobe dojet pavlinizem je razlog za nesporazum, da se je tu, v temeljnem navodilu krščan-

skega življenja, zgodila korenita substitucija. V resnici pa je tudi pri Pavlu popolnoma jasno, da moralno navodilo stare zaveze, povzeto v dvojni zapovedi ljubezni, ostaja v veljavi za kristjane, čeprav v novi povezavi ljubezni in ljubljenosti po Jezusu Kristusu. Tu se pri Pavlu točka 1 in 3 ujemata, in to je zares krščanska novost: Križani Kristus je nosil vso našo krivdo. V Izraelu sta bila daritev spravnega dneva in dnevna pravna daritev določena za to, da prestrežeta in odvezmeta vso krivico sveta. Žrtvovanja živali so mogle biti zato samo kretnja, ki se je stegovala k zares spravni moči.

Učlovečeni Božji Sin, ki prevzame nase vse trpljenje in vso krivdo sveta, je zdaj ta zmagovita moč. To, da je kristjan v krstu povezan z njegovo smrti, za kristjana pomeni, da je rojen v odpuščajoci Božji ljubezni. To pa ne pomeni, da bi bilo njegovo življenje nepomembno in da moralno navodilo zanj ne bi več obstajalo. To marveč pomeni, da je to navodilo mogoče in potrebno na novo živeti v tej edinosti s Kristusom v novi svobodi ljubezni.

Seveda se bo spor o pavlinskem krščanstvu nadaljeval, a mislim, da naj bi vendar bilo zdaj jasno, da je moralno navodilo v stari in novi zavezi naposled istovetno in se tu ne more zgoditi nikakršna »substitucija«.

#### 4. Mesija

Vprašanje je Jezusovem mesijanstvu je in ostaja dejansko sporno vprašanje med Judi in kristjani. Tudi če bo še naprej predstavljalo ločitev obeh poti, pa novejša raziskovanja Stare zaveze vendarle odpira tudi nove možnosti dialoga. V novejši eksegezi dosežena spremenjena datiranja in razlaganja velikih besed upanja za Izrael (1 Mz 49,1; 4 Mz 24,17; Sam 7,12–16; Ps 89,20–46; Am 9,14s; Iz 7,10–17; 9,1–6; 11,1–9; Mi 5,1; Ag 2,20–23; Zah 4,8–14 in razna besedila psalmov) kažejo večglasnost in mnogovrstnost upanja, med katerimi je pretežno politično določeni lik novega Davida – kot »mesijanskega Kralja« – samo ena oblika upanja med drugimi. Pravilno je, da je *celotna* Stara zaveza knjiga upanja. A hkrati velja, da se to upanje izraža v menjajočih se likih. Nadalje je pravilno,

da upanje vedno manj kaže na svetno in politično moč ter pomen pasijona kot bistvene prvine upanja vedno bolj stopa v ospredje.

Iz novozaveznih pričevanj o Jezusu postaja jasno, da je imel on sam kritičen odnos do naziva Mesija in predstav, ki so splošno povezane s tem. To je na primer vidno v Jezusovi pripombi, da bi bil Kristus Davidov sin, v navezavi na Ps 110. Jezus spomni, da pismouki predstavljajo Kristusa kot Davidovega sina. V psalmu pa Kristus ni opisan kot Davidov sin, ampak kot njegov Gospod (Mr 12,35s). A tudi kjer v nastajajoči veroizpovedi med učenci naziv Kristus–Mesija uporabljajo za Jezusa, tam Jezus tiste predstave, ki se skrivajo v tem nazivu, takoj dopolni in popravi s katehezo o trpljenju prinašalca zveličanja (prim. Mr 8,27–33; Mt 16,13–23). On sam se v svojem oznanjevanju ni navezoval na davidovsko izročilo, ampak predvsem na tisti lik upanja sina človekovega, kakršnega oriše Danijel. V ostalem mu je bila osrednja misel o pasijonu, namestniškem trpljenju in umiranju, spravi. Bistvena mu je misel o trpečem Božjem služabniku, o zveličanju prek trpljenja. Izajev trpeči služabnik, a tudi Zaharijeva skrivnostna videnja določajo njegovo podobo prinašalca zveličanja. V teh besedilih so izrečena verska izkustva Izraela v časih izgnanstva in helenističnega preganjanja in se javljajo kot bistveni odseki na poti Boga s svojim ljudstvom, ki vodijo k Jezusu iz Nazareta. A tudi Mojzes, ki se zavzema za svoje ljudstvo in namestniško ponudi svojo smrt, prosojno kaže na Jezusovo poslanstvo. Peter Kuhn je v svoji pomembni študiji *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (=StANT 17, München 1968, 13, Text1) pokazal, da tudi judovstvu ni tuja misel o ponižanju in trpljenju Boga samega in da obstajajo pomembna približevanja krščanski razlagi starozaveznega upanja v zveličanje, tudi če seveda ostajajo poslednje razlike.

V srednjeveških razpravah med Judi in kristjani je judovska stran običajno pogosto navajala Iz 2,2–5 (Mi 4,1–5) kot jedro mesijanskega upanja. Iz teh besed bi se moralo izkazati, kdo si vedno prilašča mesijansko poslanstvo: »Sodil bo med narodi ... Prekovali bodo svoje meče v lemeže, svoje sulicev vinjake. Ne vzdigne več narod zoper narod meča, ne bodo se več učili vojskovanja« (Iz

2,4; Mi 4,3). Jasno je, da te besede niso izpolnjene, ampak ostajajo pričakovanje prihodnjega.

Jezus je v resnici bral Izraelove obljube v obsežnem razumevanju, v katerem trpljenje Boga v tem svetu in tudi trpljenje pravičnega vedno bolj zavzema osrednje mesto. Tudi v njegovih podobah Božjega kraljestva nikakor ne prevladuje kar zmagoslavni poudarek. Tudi zanje je značilno prizadevanje Boga za človeka in z njim. Na njivi Božjega kraljestva na tem svetu raste plevel skupaj z žitom in ga ne izrujejo. V ribiški mreži Boga so dobre in slabe ribe. Kvas Božjega kraljestva le počasi od znotraj prekvaša svet, da bi ga preoblikoval. Učenca se v pogovoru z Jezusom na poti v Emavs naučita, da mora biti prav križ bistveno središče Mesijevega lika. Mesija ni prvenstveno mišljen kot Davidov kraljevski lik. Janezov evangelij kot sklepni povzetek Jezusovega pogovora z Judi, v katerem se hkrati že zrcali prihodnji pogovor med Judi in kristjani, je središčnost Jezusovega lika in s tem razlage Izraelovega upanja zasnoval drugače: Bistvena izjava o liku Obljubljenega je za Janeza v povezavi z Mojzesovim likom: »Preroka kakor mene bo Gospod, tvoj Bog, obudil iz tvoje srede ... Njega poslušajte« (5 Mz 18,15). Za Mojzesov lik pa je spet značilno, da je z Gospodom »govoril od obličja do obličja« (5 Mz 34,10). Peta Mojzesova knjiga pripominja, da je obljuba doslej ostala neizpolnjena in »da noben prerok v Izraelu ni več nastopil kakor Mojzes, s katerim je Gospod govoril iz obličja v obličje« (5 Mz 34,10). Janez v prvem poglavju svojega evangelija programatično pove, da so te še čakajoče besede zdaj izpolnjene v Jezusu: »Boga ni nikoli nihče videl. Edinorojeni Bog, ki je v Očetovem naročju, on je razložil« (Jn 1,18; prim. 13,25). Pri prvem poskusu smemo torej reči, da Jezus ni hotel neposredno prinesiti dovršeno novega sveta miru, kakor je napovedano v Iz 2 in Mi 4, marveč je hotel ljudem, tudi poganom, pokazati Boga in jim je razodel njegovo voljo, ki je prava odrešitev človeka.

V svoji analizi Jezusovega eshatološkega govora sem v drugem zvezku svoje knjige *Jezus iz Nazareta* (str. 37–62) pokazal, da bo med uničenjem templja in koncem sveta po Jezusovi podobi zgodovine prišel »čas poganov«. Ta čas so seveda sprva imeli za čisto kratek,

a je bistven kot del Božje zgodovine z ljudmi (str. 53–57). Tudi če tega obdobja v delovanju Boga s svetom ni mogoče neposredno ugotoviti v starozaveznih besedilih, to obdobje vendar ustreza izpolnitvi Izraelovega upanja, kakor se vedno razločneje dopolnjuje v poznem času (Devtero Izaija, Zaharija itn.).

Sveti Luka nam pripoveduje, da je Jezus, Vstali, na poti z dvema učencema hkrati oba vodil po notranji poti. Jezus tako rekoč z njima na novo bere Staro zavezo. Tako se naučita na novo razumevati Izraelove obljube in pričakovanja ter Mesijev lik. Učenca odkrijeta, da je prav usoda Križanega in Vstalega, ki je skrivnostno z učencema na poti, vnaprej opisana v knjigah. Naučita se novega branja Stare zaveze. To besedilo opisuje oblikovanje krščanske vere v prvem in drugem tisočletju in s tem opiše pot, ki jo je treba vedno znova iskati in hoditi po njej. To besedilo v bistvu opisuje tudi pogovor med Judi in kristjani, kakor naj bi se odvijal do danes in je na žalost samo v redkih trenutkih vsaj zazvenel.

Cerkveni očetje so se te nove razčlenitve zgodovine povsem zavedali – tako so recimo vzpenjanje zgodovine opisali v trojnem obrazcu: *umbra – imago – veritas*. Čas Cerkve (»čas poganov«) še ni prihod v odprti resnici – *veritas*. Je še podoba – *imago*, se pravi še stanje v začasnosti, tudi če v novi odprtosti. Bernard iz Clairvauxja je to stanje stvari pravilno predstavil, ko je govor o dvojnem Kristusovem prihodu spremenil v trojno Gospodovo navzočnost in čas Cerkve poimenoval kot vmesni prihod – *Adventus medius* (*Jezus iz Nazareta II*, str. 281s).

V povzetku moremo reči, da celotna Jezusova zgodba, kakor jo pripoveduje Nova zaveza, od poročila o skušnjavah do emavške zgodbe pokaže, da Jezusov čas, »čas poganov«, ni čas kozmičnega preoblikovanja, v katerem je že prišlo do dokončne odločitve med Bogom in človekom, ampak je čas svobode. V tem času Bog srečuje ljudi s križano ljubeznijo Jezusa Kristusa, da bi jih zbral v svobodni privolitvi Božjemu kraljestvu. To je čas svobode, in to pomeni tudi čas, v katerem ima zlo še vedno moč. Božja moč je v vsem tem času moč potrpljenja in ljubezni, ki ostaja učinkovita nasproti moči zla. Je čas Božje potrpežljivosti, ki se nam pogosto zdi prevelika – je

čas zmag, a tudi porazov ljubezni in resnice. Zgodnja Cerkev je bistvo tega časa povzela v besedi: »Regnavit a ligno Deus« (Bog je kraljeval s križa). V skupnem potovanju z Jezusom se Cerkev – kakor emavška učenca – venomer uči z njim brati in na novo razumevati Staro zavezo. Uči se spoznati, da je prav to napovedano o »Mesiji« in mora v dialogu z Judi vedno znova skušati pokazati, da je vse to »v skladu s pismi«. Zato je duhovna teologija vedno poudarjala, da čas Cerkve ni nekakšen prihod v raj, ampak ustreza 40-letnemu izhodu Izraela po vsem svetu. To je pot osvobojenih. Kakor je Izrael v puščavi vedno znova opomnjen, da je njegovo potovanje v puščavi posledica osvoboditve iz egiptovske sužnosti; kakor si je Izrael po poti vedno znova želel vrnitve v Egipt in ni mogel priznati dobrine svobode, tako velja tudi za krščanstvo na njegovi poti izhoda: ljudem bo vedno znova težko spoznati skrivnost osvoboditve in svobode kot daru odrešenja, zato hočejo nazaj za osvoboditev. Toda vedno znova se smejo po Božjem usmiljenju učiti, da je svoboda veliki dar za resnično življenje.

### 5. Obljuba dežele

Obljuba dežele je konkretno namenjena Abrahamovim otrokom kot ljudstvu zgodovine. Kristjani se sicer imajo za prave Abrahamove potomce, kar izrazito prikazuje zlasti Pismo Galačanom, toda ne kot ljudstvo v zemeljsko-zgodovinskem smislu. Ker so ljudstvo v vseh ljudstvih, zato ne pričakujejo določene dežele na tem svetu. Pismo Hebrejcem je takšno pojmovanje obljube dežele izrecno predstavilo: »Po veri se je Abraham naselil v obljubljeni deželi kakor v tujini in prebival v šotorih s ... sodedičema iste obljube. Pričakoval je namreč mesto, ki ga je Bog sam zasnoval in zgradil« (Heb 11,9s). »V veri so vsi ti pomrli, ne da bi prejeli obljubljeni, ampak so to od daleč gledali in pozdravljali in priznavali, da so tujci in priseljenci na zemlji« (Heb 11,13). Pismo Diognetu je to gledanje razvilo naprej: Kristjani živijo vsak v svoji deželi kot odgovorni sodržavljeni in vendar vedo, da je dejansko mesto, dejanska dežela, h kateri potujejo, prihodnja. Obljuba de-

žele se nanaša na prihodnji svet in relativira različne pripadnosti določenim deželam. Dialektika odgovorne pripadnosti temu svetu in sočasnega romarstva določa krščansko pojmovanje dežele in ljudstva. Do tega pojmovanja se je treba seveda vedno znova dokopati, ga pretrpeti in doživeti.

Judovstvo pa se je nasproti temu oklepalo misli o konkretnem izvoru od Abrahama in je moralo zato nekako nujno vedno znova iskati konkretno notranjesvetno osmišljenje za obljubo dežele.

Propad upora Bar Kohbe (132–135 po Kr.), ki ga je teološko podpiral del rabinov, pomeni seveda na dolgi rok odpoved takšnim oblikam političnega mesijanizma. Nasproti temu je Maimonides (1135–1204) vpeljal novo smer, ko je skušal pričakovanje dežele izpeljati iz teoloških razlogov, da bi pričakovanju dal razumen lik. Konkretna resničnost pa je iz tega nastala šele v 19. stoletju. Trpljenje velike judovske manjšine v Galiciji kakor sploh na Vzhodu je bilo za Theodorja Herzla izhodišče za ustanovitev sionizma. Njegov cilj je bil, da bi Judom brez domovine, ubogim in trpečim, spet podaril domovino. S holokavstom (šoa) je potreba po lastni državi postala še nujnejša. V propadlem osmanskem kraljestvu, kateremu je pripadala Sveta dežela, je moralo biti mogoče zgodovinsko domovino na novo napraviti za svojo deželo. Pri tem je segal radij notranjih utemeljitev in stvarnih predstav zelo daleč. Večina sionistov ni bila verna in je skušala spremeniti deželo v domovino za judovsko ljudstvo pod sekulariziranimi pogoji. A tudi verske sile so bile v sionizmu vedno dejavne. Na presenečenje agnostičnih očetov je v novi generaciji ne redko prihajalo do obrnitve k veri. Vprašanje, kako naj presojamo sionistični projekt, je bilo tudi v katoliški Cerkvi sporno. Vse od začetka je bilo vsekakor prevladujoče stališče, da je teološko pojmovana naselitev v smislu novega političnega mesijanizma nesprejemljiv. Po ustanovitvi dežele Izrael leta 1948 se je izoblikoval teološki nauk, ki je končno omogočal, da je Vatikan politično priznal državo Izrael. Jedro tega nauka je prepričanje, da si države v strogo teološkem pomenu, judovske verske države, ki bi se imela za teološko in politično izpolnitev obljub, po krščanski veri znotraj naše zgodovine ni mogoče misliti in bi bila v protislovju s



krščanskim razumevanjem obljub. Hkrati pa je bilo jasno izrečeno, da ima ljudstvo Judov kakor vsako ljudstvo naravno pravno pravico do lastne dežele. Kakor je že bilo omenjeno, je bilo očitno, da najdejo kraj za to v zgodovinskem življenjskem prostoru judovskega ljudstva. To je bilo na osnovi mednarodnega prava mogoče najti v politični situaciji propadlega osmanskega kraljestva in britanskega protektorata. V tem smislu je Vatikan priznal državo Izrael kot moderno pravno državo in v njej vidi zakonito domovino judovskega ljudstva. Seveda njenega osnovanja ni mogoče izpeljevati neposredno iz Svetega pisma, a vendarle more v širšem smislu izražati zvestobo Boga do svojega ljudstva.

Ne-teološki značaj judovske države vsekakor pomeni, da v njej ne moremo imeti obljub Svetega pisma za izpolnjene. Pot zgodovine marveč kaže rast in razmah obljub, kakor smo to videli tudi pri njenih ostalih vsebinah. Že v prvi veliki razpršitvi Izraela pod kraljem Nebukadnezarjem je bila sredi sodbe na delu Božja ljubezen do svojega ljudstva in je dala razpršitvi nov, pozitiven pomen. Šele v izgnanstvu se je popolnoma razvila Izraelova podoba o Bogu, monoteizem. Kajti po običajnih merilih Bog, ki ni mogel braniti svoje dežele, ni bil več Bog. Nasproti posmehovanju ljudstev, ki so prikazovala Izraelovega Boga kot poraženega in brez dežele, se je zdaj pokazalo, da je božanskost tega Boga zasijala prav v oddaji dežele. Izraelov Bog ni bil le Bog določene dežele, ampak njemu je pripadal ves svet kot celota. Bog je razpolagal s svetom in ga je mogel po svoji volji tudi na novo porazdeliti. Tako je Izrael v izgnanstvu dokončno spoznal, da je njegov Bog res Bog nad bogovi, ki svobodno razpolaga z zgodovino in ljudstvi.

Helenistično preganjanje judovstva je po njihovem pojmovanju sicer slonelo na razsvetljeni podobi Boga, ki naj bi bila za vse izobražene ljudi v principu enotna, tako da za posebnosti in poslansko nalogo Izraelovega Boga ni bilo več prostora. Toda prav v soočenju med grškim politeizmom in enim samim Bogom nebes in zemlje, kateremu je služil Izrael, je prišlo med ljudmi, ki so v antiki iskali Boga, do nepričakovane pozornosti do Izraelovega Boga. To je dobilo stvaren izraz v gibanju »Bogaboječih«, ki so se zbirali okoli

sinagog. V svoji disertaciji *Ljudstvo in hiša Boga pri Avguštinu* sem skušal natančneje osvetliti notranjo utemeljitev tega dogajanja v naslonitvi na Avguštinove analize. Jedro celote je morda mogoče skrajšano takole podati: Antično mišljenje je končno prišlo do nasprotja med božanstvom, ki so ga častili v religijah, in stvarno zgradbo sveta. V tem nasprotju je bilo treba religiozna božanstva zavreči kot naposled nestvarna; stvarna moč, ki je svet ustvarila in prešinjala, pa se je javljala kot religiozno nepomembna.

V tem položaju se je judovski Bog, ki je res predstavljal prvotno moč vsega bivajočega, kakor ga je filozofija dojemala, javljal hkrati kot religiozna moč, ki te ljudi nagovori in v kateri se človek lahko sreča z Božjim.

Sovpadanje filozofske ideje in religiozne resničnosti je bilo nekaj novega in je moglo religijo spet napraviti za resničnost, ki jo je mogoče zagovarjati tudi razumsko. Na poti je stala samo vezanost Boga na eno samo ljudstvo in njegove pravne ureditve. Ko – kakor v Pavlovem oznanjevanju – je ta vez razvezana in morejo vsi imeti Boga Judov za svojega Boga, se je posrečila sprava med vero in razumom (prim. tudi mojo knjigo *Bog vere in Bog filozofov*).

Na ta način so Judje prav s svojo dokončno razpršenostjo po svetu odprli vrata za Boga. Njihova diaspora ni zgolj in ne prvenstveno stanje kazni, ampak pomeni poslanstvo.

#### IV. »Nikdar preklicana zaveza«

Z vsem doslej povedanim smo zavzeli stališče do prve temeljne prvine novega soglasja v zadevah krščanstvo – judovstvo, kakor je predloženo v premišljevanjih, ki jih je izdala komisija za verske odnose z judovstvom. Ta prva temeljna prvina pomeni, da za razmerje med judovstvom in krščanstvom »substitucijska teorija« ni ustrezna. To tezo smo študirali ob temeljnih prvinah, v katerih se najbolj odraža izvoljenost Izraela. Pri tem smo prišli so izida, da kritika substitucijske teorije sicer kaže v pravo smer, a jo je v podrobnostih potrebno premisliti na novo. Poslej se moramo po-

svetiti drugi prvini tega novega soglasja, se prvi govoru o »nikdar preklicani zavezi«.

Omenjena »Premišljevanja« opozarjajo na to, da teza, da »zaveza, ki jo je Bog sklenil s svojim ljudstvom Izraelom, trajno obstaja in ni nikoli razveljavljena« (str. 42), ni vsebovana v koncilski izjavi *Nostra aetate*, ampak jo je prvič izrekel Janez Pavel II. dne 17. novembra 1980 v Mainzu. Ta teza je bila nato sprejeta v »Katekizem katoliške Cerkve« (št. 121) in potemtakem v določenem smislu spada k današnjemu učiteljstvu katoliške Cerkve.

Kakor v primeru kritike substitucijske teorije tako je tudi tu treba imeti jedro povedanega za pravilno, a vendar v podrobnostih še potrebuje več natančnejših opredelitev in poglobitev. Najprej moramo ugotoviti, da Pavel v Rim 4 pri naštevanju posebnih darov Izraelu ne govori o »zavezi«, ampak o »zavezah«. V resnici je zgrešeno, če v naši teologiji na splošno zavezo vidimo samo v ednini ali tudi samo v strogem soočanju stare (prve) in nove zaveze. Za staro zavezo je »zaveza« dinamična resničnost, ki se konkretizira v razvijajoči se vrsti zavez. Kot glavne like omenjam Noetovo zavezo, Abrahamovo zavezo, Mojzesovo zavezo, Davidovo zavezo in končno v različnih likih oblubo nove zaveze.

Do Davidove zaveze zavzameta stališče Matejev prolog in pripoved o Jezusovem otroštvu pri svetemu Luku. Vsak na svoj način pokažeta, kako so ljudje zavezo prelomili in šla zaveza h koncu, kako pa je Bog iz Jesejeve korenike dal vzcveteti poganjek, v katerem se na novo začneja zaveza z Bogom (prim. Iz 11,1). Davidova dinastija propade kakor vse zemeljske dinastije. In vendar se izpolni obluba: Njegovemu kraljestvu ne bo konca (Lk 1,33).

Za naše vprašanje je pomembno Pismo Galačanom, ki v 3. in 4. poglavju izpelje primerjavo Abrahamove in Mojzesove zaveze. O Abrahamovi zavezi je rečeno, da je univerzalna in naklonjena brez pogojev. Nasprotno pa je Mojzesova zaveza sklenjena 430 let pozneje. Ta zaveza je omejena in vezana na pogoj izpolnjevanja zaveze. To pa tudi pomeni, da more propasti, kadar pogoji niso izpolnjeni: zaveza ima vmesno vlogo, a ne odpravi dokončnosti in univerzalnosti Abrahamove zaveze.

Novo stopnjo teologije zaveze najdemo v Pismu Hebrejcem, ki sprejema pri Jer 31 posebej svetlo donečo obljubo nove zaveze in jo postavlja nasproti dotedanjim zavezam, ki jih vse povzema pod geslom »prve zaveze«, to pa zdaj nadomesti dokončna, »nova« zaveza.

Téma nove zaveze se v različnih variacijah pojavlja tudi pri Jeremiju, Ezekijelu, Devtero Izaiju in Ozeju. Posebno izrazit je opis ljubezenske zgodbe med Bogom in Izraelom v 16. poglavju pri Ezekijelu. Bog si ljubeče privzame Izrael v času njegove mladosti v svoji zavezi ljubezni, ki naj bo dokončna. Izrael ne drži zvestobe in se prostituira z vsemi mogočimi božanstvi. Božja jeza nad tem ni njegova zadnja beseda. Bog si marveč privzame ljudstvo v svoji novi zavezi, ki je ni več mogoče prelomiti. Pri besedi »nikdar preklicana zaveza«, ki jo raziskujemo, je pravilna razlaga, da Bog ne daje nobene odpovedi. Pač pa spada k stvarni zgodovini Boga z Izraelom, da človek prelomi zavezo z Bogom. Prvi takšen prelom je opisan v Drugi Mojzesovi knjigi. Dolga Mojzesova odsotnost je za ljudstvo priložnost, da si sami postavijo vidnega boga, ki ga molijo: »Ljudstvo je sedlo jest in pit, nato so vstali, da bi se zabavali« (2 Mz 32,6). Ob vrnitvi »je Mojzes videl, kako je ljudstvo razbrzdano« (2 Mz 32,25). Mojzes je spričo prelomljene zaveze zalučal proč po Božjem nareku napisani plošči in ju razbil (2 Mz 32,19). Božje usmiljenje je sicer Izraelu vrnilo plošči, a kot nadomestni plošči sta hkrati tudi svarilo, ki spominjata na prelomljeno zavezo.

Kaj to pomeni za naše vprašanje? Zgodovino zaveze med Bogom in Izraelom po eni strani neuničljivo nosi nepretrganost Božje izvolitve, hkrati pa jo sodoloča tudi celotna drama človeškega odpovedovanja. Besede »zaveze« pri neskončni različnosti zavezniških partnerjev seveda ne moremo pojmovati v smislu enakih partnerjev. Neenakost obeh partnerjev prikazuje zavezo po orientalskem vzorcu nekako tako, kakor veliki kralj izkazuje naklonjenost. To se izraža tudi v jezikovni obliki, v kateri ni izbrana partnerska beseda *syntheke*, marveč namesto tega *diatheke*. Zaradi tega Pismo Hebrejcem ne govori o »zavezi«, a ampak o »testamentu«. Skladno

s tem se svete knjige na splošno ne imenujejo Stara in Nova zaveza, ampak prva (stara) in nova zaveza.

Celotna pot Boga s svojim ljudstvom končno doseže svoj povzetek in dokončen lik pri zadnji večerji Jezusa Kristusa, ki vnaprej uresniči in nosi v sebi križ in vstajenje. Tu se nam ni treba spuščati v zapletene probleme oblikovanja obeh oblik izročila – Marko in Matej na eni strani ter Luka in Pavel na drugi. V prvo je sprejeto sinajsko izročilo. Kar se je tam zgodilo, se dokončno izpolni tukaj. In tako obljuba nove zaveze pri Jer 31 postane navzočnost: Sinajska zaveza je bila po svojem bistvu vedno že obljuba, približevanje dokončnemu. Po vseh uničenjih je to Božja ljubezen, ki gre vse do smrti Sina. In ta ljubezen sama je nova zaveza.

Poskušajmo zdaj najti zaključno presojo o obrazcu »nikoli preklicana zaveza«. Najprej smo morali ugotoviti dva jezikovna ugovora. Beseda »odpovedati/preklicati« ne spada v slovar Božjega delovanja. »Zaveza« v Bibliji opisane zgodovine Boga z ljudmi ni ednina, ampak se dogaja po stopnjah. Onkraj teh formalnih ugovorov moramo vsebinsko kritično povedati, da ednina ne ubesedi stvarne drame med Bogom in ljudmi. Gotovo, Božja ljubezen je neuničljiva. Toda k zgodovini zaveze med Bogom in človekom spada tudi človeško odpovedovanje, prelom zaveze in njegove notranje posledice: porušenje templja, razpršitev Izraela, klic k pokori, ki človeka znova naredi zmožnega zaveze. Božja ljubezen ne more kar tako ignorirati človekovega zanikanja. To rani Boga in nujno tudi človeka. Če so v preroških knjigah kakor tudi v tori, postavi, opisane Božja jeza in vsa trdota njegovih kazni, moramo vendarle imeti pred očmi, da Božje kaznovalno delovanje tudi zanj postaja trpljenje. To ni konec njegove ljubezni, ampak njena nova stopnja. Tu bi rad navedel samo eno besedilo, ob katerem je razvidno to sovpadanje jeze in ljubezni ter v tem dokončnost ljubezni. Po vseh grožnjah, ki so bile izrečene, se pri Oz 11,7–9 razodene rešujoča Božja ljubezen v vsej svoji veličini: »Moje ljudstvo je bolno od svoje nezvestobe. Vpijejo k Baalu, vendar jim ta ne pomaga. Kako bi te mogel zapustiti, o Efraim? Kako bi te mogel izročiti drugim, o Izrael? Moje srce se obrača v meni, moja notranjost v sočutju

gori. Ne bom izvršil svoje plamteče jeze in Efraima ne bom še enkrat pogubil.« Med človekovo krivdo in grožnjo dokončnega uničenja zaveze je trpljenje Boga: »Moje srce se obrača v meni ... Kajti Bog sem, ne človek ..., zato ne prihajam v ognju jeze.« Kar je tu povedano mogočno in pretresljivo, je uresničeno v Jezusovih besedah pri zadnji večerji: Jezus se izroča v smrt in tako v vstajenju odpira novo zavezo.

Preoblikovanje sinajske zaveze v novo zavezo v Jezusovi krvi, se pravi v njegovi ljubezni, ki premaga smrt, daje zavezi nov in za vedno veljaven lik. Jezus s tem vnaprej odgovori na dva zgodovinska dogodka, ki sta kmalu za tem v resnici bistveno spremenila Izraelov položaj in konkretno obliko sinajske zaveze. To sta uničenje templja, ki se je vedno bolj izkazalo za nepreklicno, in razpršitev Izraela v diasporo po vsem svetu. Tu se dotaknemo »bistva« krščanstva in »bistva« judovstva, ki je v Talmudu in Mišni pokazal odgovor na te dogodke. Kako je torej mogoče živeti zavezo? To je vprašanje, ki je konkretno resničnost starega testameta ločilo v dve poti: judovstvo in krščanstvo.

Obrazec o »nikdar preklicani zavezi« utegne biti v prvem obdobju novega dialoga med Judi in kristjani v pomoč, a za trajno ni primeren, da bi vsaj za silo ustrezno izražal veličino resničnosti. Če imajo kratke obrazce za potrebne, bi jaz opozoril predvsem na dve besedi Svetega pisma, v katerih se bistveno izraža veljavno. Glede Judov pravi Pavel: »Brez kesanja (nepreklicni) sta milost in poklicanost, ki ju Bog naklanja« (Rim 11,29). Vsem pravi Pismo: »Če ostanemo stanovitni, bomo z njim tudi kraljevali; če ga zatajimo, bo tudi on nas zatajil. Če smo nezvesti, on ostaja zvest, kajti samega sebe ne more zatajiti« (2 Tim 2,12s).

26. oktober 2017

Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.