

JAN-HEINER TÜCK

Koncil in Judje

Petdeset let izjave Nostra aetate – dediščina in naloga

*»In ni sploh vse krščanstvo vstalo
iz judovstva? Jezilo me je večkrat
in me veljalo dosti solz, ko so
kristjani kar povsem pozabljali,
da je Gospod naš sam bil tudi Jud.«
Gotthold Ephraim Lessing, Modri Natan, IV/7
(prevedel Josip Vidmar)*

V ozračju, ki je religijsko politično pregreto, ni prav lahko spodbujati k sporazumevanju med religijami. Ob napadih v Parizu in Københavnu je dokončno postalo jasno, da so zdaj tudi Evropo dosegli umori v Alahovem imenu. Spaka islamizma grozi, da bo iznakazila obraz islama. Odgovor nanj je vedno več napadov na muslimanske ustanove, v odnosu do islama je vedno več nezaupanja. Toda tudi antisemitizem – 70 let po osvoboditvi Auschwitza – spet zaskrbljujoče narašča. Grozi nevarnost, da bo na šolskih dvoriščih v Nemčiji beseda »Jude« spet postala zmerljivka. V skoraj vseh evropskih deželah so povečali varnostne ukrepe za judovske ustanove. Izraelski predsednik vlade je Jude iz Evrope kar naravnost pozval, naj se vrnejo v Izrael. V tem zaostrenem negotovem položaju, ki ga

Jan-Heiner Tück, rojen 1967, profesor za dogmatično teologijo na Dunajski univerzi, urednik nemške izdaje revije Communio. – Članek Das Konzil und die Juden. 50 Jahre Nostra Aetate – Vermächtnis und Auftrag, v: IKZ Communio 44 (2015) 303–320 je prevedel Marijan Peklaj.

ni težko ilustrirati še z drugimi primeri, je potrebno spomniti na to, da ni nobene druge možnosti kot potrpežljiv dialog, ki je zavezan resnici. Brez razumevanja in obojestranskega spoštovanja na svetu ne more biti mirnega sobivanja verstev. To je zapuščina dokumenta *Nostra aetate*. Naša naloga je, da sprejmemo to pobudo za dialog in jo tudi danes odločno uveljavljamo v spremenjenih pogojih.

Da bi iz tega, kar ni bilo dobro, pojasnil obrat, ki je omogočil *Nostra aetate*, naj navedem nekaj besed iz katekizma Pijevega bratstva, ki se trdovratno upira koncilskemu dialoškemu odpiranju in predstavlja zamrznjen odsek izročila katoliškega nauka. Tam je v ustreznem oddelku o nekrščanskih verstvih zapisano: »Kot vse te krive vere [sic] Judje odklanjajo Zveličarja Jezusa Kristusa. Četudi je bilo judovstvo pred Kristusovim prihodom resnična vera, to zdaj ni več, ker ni spoznalo svoje ure in ni sprejelo svojega Odrešenika. Pravi Judje so se spreobrnili h Kristusu; z njegovim prihodom je judovska vera stare zaveze zgubila svoj smisel in upravičenost do svojega obstoja.«¹

Katekizem Pijevega bratstva, ki je izšel leta 1997, še danes izraža isto tradicionalno protijudovstvo, s katerim je koncil dokončno prekinil pred 50 leti. Po njihovo je judovska vera »napačna vera«, ki je zaradi tega, ker ni priznala Mesija, »izgubila svoj smisel in upravičenost do svojega obstoja«. V skladu s teorijo nadomeščanja izvajajo sklep, da je vloga starega zaveznega ljudstva v zgodovini odrešenja prešla na katoliško Cerkev. Druge izjave Pijeve bratovščine gredo še dlje in tudi danes živčim Judom očitajo, da so »morilci Boga«,² kot da se nikoli ne bi zgodil »civilizacijski prelom« Auschwitz.³ Nasprotno pa je koncil zaznal *holokavst* kot znamenje časa in v *Nostra aetate* prelomil z usodno tradicijo protijudovstva v cerkvenem učenju.

Govorjenje o prelomu vsekakor v sporu o primerni hermenevtiki 2. vatikanskega koncila vzbuja nekakšen nemir. Tako tradicionalisti, ki sledijo Lefebvrju, kakor tudi posamezni progresivni teologi poudarjajo, kaj ta zareza pomeni za samorazumevanje

katoliške Cerkve. Tako ima Pijevo bratstvo koncil za »največjo nesrečo v cerkveni zgodovini« in odkrito govori o »izdajstvu nad tradicijo«. ⁴ Teologi kot Hans Küng pa »prelom« presoja kot nekaj pozitivnega. Pravijo, da se je katoliška Cerkev z 2. vatikanskim koncilom končno odprla za paradigme reformacije in moderne. V ta prepir o primerni razlagi koncila je posegel Benedikt XVI. v svojem božičnem nagovoru leta 2005 in zavrnil »hermenevtiko preloma in nepovezanosti« kot neprimerno. Rekel je, da ni prav, če razlikujemo med predkoncilsko in pokoncilsko Cerkvijo, kot da je koncil razvodje, ki bi cerkveno izročilo odrezalo od njegove sedanjosti. V oči pade, da Benedikt nasproti temu branju o prekinitvi ne postavlja, kot bi mogli pričakovati, branja o kontinuiteti. Pač pa si prizadeva za »hermenevtiko prenove«, ki je značilna za »skupno učinkovanje kontinuitete in diskontinuitete na različnih ravneh«. ⁵ S tem v prostoru obvisi vprašanje, kako naj glede na posamezne sporne teme natančneje določimo razmerje med kontinuiteto in diskontinuiteto. V okviru »hermenevtike reforme« lahko pokoncilsko liturgično reformo, ekumensko odpiranje, celo Izjavo o verski svobodi, razlagamo tako, da tradicionalistični tezi o prelomu z izročilom spodmaknemo njeno podlago. ⁶ Toda ali je smiselno poseči po hermenevtiki reforme tudi tedaj, ko gre za *Nostra aetate* in prenavljanje odnosa do judovstva? Ali ne bi bilo v tem primeru edino prav odkrito govoriti o jasnem »prelomu« z usodno tradicijo protijudovstva v cerkvenem učenju?

Rad bi razjasnil to občutljivo koncilsko hermenevtično vprašanje, zato želim v *prvem* koraku usmeriti pogled nazaj na Janeza XXIII. (1959–1963), ki ni le sklical koncila, ampak je od vsega začetka dajal jasne signale za prenovo odnosa do judovstva. Potem bom v *drugem* koraku na kratko pregledal dokument *Nostra aetate* – in pri tem osvetlil prenovljeno držo Cerkve ne samo do judovstva, ampak tudi do drugih nekrščanskih verstev. Teza je, da se je prelom s protijudovsko tradicijo v nauku zgodil na globlji osnovi protimarkionistične temeljne odločitve prve Cerkve in da koncil prvič jemlje v obzir tudi judovstvo, ki živi po svetopisemskih časih. To dialoško odpiranje k judovstvu ima značaj paradigme

tudi za odnos do drugih verstev. V pontifikatu Janeza Pavla II. (1978–2005) so to jasno ponazorile geste in globoko pomenljive besede. V tretjem koraku naj zato še kratko skiciram, kako sta pokoncilski papeža Pavel VI. in Janez Pavel II. ustvarjalno nadaljevala izjavo *Nostra aetate*.⁷

1. Janez XXIII. – prvo znamenje prenovljenega odnosa do judovstva⁸

Dolga stoletja je bilo razmerje med katoliško Cerkvijo in judovstvom zelo obremenjeno, v 20. stoletju pa se je vidno izboljšalo, in temeljito spremenilo. Pred koncilom so v akademski teologiji nastopili le posamezni pionirji, ki so opozarjali na teologijo o Izraelu v Pismu Rimljanom. Poleg Jacquesa Maritaina in njegovega dela *Le mystère d'Israël*⁹ je tu treba omeniti knjigo Hansa Ursa von Balthasarja *Samotni dvogovor. Martin Buber in krščanstvo* iz leta 1957. Baselski teolog je odkrito označil teološko neprimerni položaj: »Pokore, preganjanja, trpljenje, ki jih je krščanstvo naložilo judovstvu, kažejo na brezdanje nesporazume in teološke kratke stike ... Niso videli silne eshatološke luči, ki iz 11. poglavja Pisma Rimljanom sije na Izraela.« Povrh je von Balthasar podal diagnozo odsotnosti pogovora, ki je trajala stoletja: »Bili smo si edini, preden se je sploh začel pogovor. Kje pa so v zadnjih stoletjih resno govorili o razlikah med staro sinagogo in prvo Cerkvijo?«¹⁰ Končno graja odsotnost pogleda na posvetopisemsko judovstvo: »Prav res smemo postaviti vprašanje, ali so se kristjani od Pavlovih dni, v dva tisoč letih krajevno-časovnega sobivanja z judovskim ljudstvom, sploh kdaj čutili od tega nagovorjeni ali v svojem krščanstvu prizadeti. Ali je kjerkoli vsaj od daleč obstajalo nekaj takega kakor dialoški položaj med obema 'ljudstvom', ki je od kristjanov predpostavljal več kakor voljo, da bi razsvetlili slepega in zakrknjenega brata in mu pomagali na pravo pot: pričakovanje namreč da bi od živega Juda zaznali nekaj živega, ne le s črkami Pisma posredovanega, ampak nekaj, česar ni mogoče ločiti od živega glasu, nekaj zdra-

vilnega, morda nadvse nujnega.«¹¹ Zakopano teologijo o Izraelu, ki jo vsebuje Pismo Rimljanom, je koncil znova odkril, vsaj v zasnovi je tudi posvetopisemskemu judovstvu dal priznanje kot živemu partnerju Cerkve. K temu, da je postala ta sprememba perspektive možna, je odločilno prispeval papež Janez XXIII.

Že kot apostolski delegat za Turčijo in Grčijo (1935–1944) je nadškof Roncalli s *praktičnim ukrepanjem* rešil številne Jude, ki so hoteli preko nevtralne Turčije pobegniti v Palestino. Večkrat se je pri raznih političnih avtoritetah diskretno, a odločno zavzel proti deportacijam Judov.¹² Franz von Papen, ki je bil svoje dni nemški veleposlanik v Turčiji, je pozneje, pri postopku za beatifikacijo za Janeza XXIII., podal oceno, da je posredoval za 24.000 Judov.¹³

Povrhu teh praktičnih ukrepov pomoči, papež Roncalli takoj po nastopu papeške službe začrta vidna znamenja za prenovljeno držo do judovstva; *izbriše sledi protijudovstva v bogoslužnih besedilih*. Pri prvem bogoslužju velikega petka, ki ga obhaja novi papež leta 1959, spremeni prošnjo »za neverne Jude« in črta pridevnik *perfidus* in tudi zvezo *perfidia iudaica*. To reformo prošnje velikega petka, ki jo je judovski svet ocenil kot znamenje upanja, je še Pij XI. odklonil, ko je od duhovniškega združenja *Amici Israel* dobil ustrezno spomenico.¹⁴ Nasprotno pa je Pij XII. leta 1955 z odlokom *Maxima redemptionis nostrae mysteria* vseeno ponovno vpeljal poklek, ki je bil v navadi v bogoslužju vse do 9. stoletja, nedotaknjeno pa je pustil besedilo prošnje »za spreobrnitev Judov«, ki so jo nespremenjeno molili vsa stoletja od uvedbe *Sacramentarium Gelasianum* iz 8. stoletja. Kako priostren čut je imel Janez XXIII. za ta vprašanja, se vidi tudi iz tega, da je dal izbrisati protijudovske besedne zveze tudi iz drugih bogoslužnih besedil, kot sta bili »Posvetilna molitev najsvetejšemu Srcu Jezusovemu« in obred krsta katehumenov. Prav začetna spodbuda za izdelavo izjave o Judih pa je bila zasebna avdienca, ki jo je imel Janez XXIII. 13. junija 1960 za judovsko-francoskega zgodovinarja *Julesa Isaaca* (1877–1963).¹⁵ Isaac, ki je ženo in hčer izgubil v koncentracijskem taborišču,¹⁶ je objavil knjigi o »Jezusu in judovstvu« in »Geneza antisemitizma«.¹⁷ V njih se je ukvarjal z vprašanjem, kako je moglo v s krščanstvom

zaznamovani Evropi priti do Hitlerjeve »končne rešitve judovskega vprašanja«. Njegova žalostne izkušnje so ga spodbudile, da se je po vojni – kot soavtor Seelisberških tez (1947) – zavzel za izboljšanje odnosov med Cerkvijo in judovstvom. Pri neki zasebni avdienci je papežu predložil spomenico, ki je vsebovala tri poudarjene prošnje:¹⁸

1. vse krivične izjave o Izraelu v krščanskem nauku podvreči kritični reviziji;

2. popraviti trdoživo prepričanje, da moramo judovsko diasporo razumeti kot kazen za križanje Jezusa, in

3. poklicati v spomin izjave tridentinskega katekizma, ki krivde za Jezusovo smrt ne pripisujejo judovskemu ljudstvu, temveč »našim grehom«.¹⁹

Ob koncu avdience je judovski zgodovinar postavil vprašanje, ali sme upati. Janez XXIII. je odgovoril, da sme več kot upati – in je mimogrede naložil kardinalu Augustinu Bei, predsedniku pravkar osnovanega Tajništva za pospeševanje krščanske edinosti, naj stvar prevzame.²⁰ Vprašanje o judovstvu in Cerkvi, ki pri 3000 dospelih glasovih svetovnega episkopata presenetljivo ni igrala nobene vloge, je tako prišla na agendo koncilskih opravil po papeževi pobudi. Razen tega je Janez XXIII. poskrbel, da se vprašanja o judovstvu uvrsti na področje ekumenizma. Ko gledamo nazaj, moramo označiti kot manj posrečeno potezo, da je koncil v *Nostra aetate* judovstvo obravnaval skupaj z drugimi nekrščanskimi verstvi. S tem je bil zakrit posebni teološki položaj judovstva kot korenine Cerkve. Tu je Karl Barth videl ostreje, ko je v svojem *Ekumenskem testamentu* iz leta 1966 zapisal, da »je končno samo eno veliko ekumensko vprašanje: naše razmerje do judovstva.«²¹

Delovna skupina Tajništva za edinost je z vodilnim piscem kardinalom Beo do decembra 1961 sestavila osnutek koncilskega odloka, tako imenovani *Decretum de Iudaeis*. To je osnova poznejšega dokumenta *Nostra aetate*. Vendar je sledila dramatična zgodovina nastanka besedila.²² Po aferi Wardi, posegu arabskih držav in političnem pritisku na tam živeče kristjane, a tudi zaradi zadržkov v kuriji je pripravljalna osrednja komisija ta odlok junija 1962 vzela z dnevnega reda koncila. K sreči pa je v javnost pri-

curljalo že preveč informacij, zato se je tema v medijih ohranjala v vsej svoji življenjski silovitosti. Tudi kardinal Bea se je v času prvega zasedanja s spomenico papežu odločno zavzel za ponoven sprejem odloka o Judih. Pozitivni odgovor na to spomenico je zadnje dejanje glede Judov, s katerim je Janez XXIII. posegel v delo koncila. Ko se je razširila novica, da papež umira, zanj niso molili samo po cerkvah, ampak tudi po sinagogah. Njegova smrt je odmevala v zapisih judovskih medijev z žalovanjem, počastili so ga kot »pravičnega med narodi«.²³

2. Nostra aetate: Prelom s protijudovstvom in prodor k teološkemu priznanju posvetopisemskega zaveznega ljudstva

Izjava *Nostra aetate*, ki je bila po dolgotrajni in težavni zgodovini nastajanja besedila izglasovana 28. oktobra 1965 z 2221 glasovi za in 88 proti, je dunajski kardinal Franz König nekoč označil za »najkrajši, a najpomembnejši koncilski dokument«.²⁴ Ta dokument dejansko »v komaj petsto besedah obravnava dva tisoč let star problem«, ²⁵ stališče Cerkve do nekrščanskih verstev in posebno do judovstva. Pri tem izvrši spremembo paradigme iz obrambne drža razmejitve k dialoški odprtosti. To je očitno že v jeziku: ogiba se izrazov, kot sta »pogani« in »neverni«, prav tako tu ni več zaničljive govornice o »krivih verah«, pač pa je govor o nekrščanskih verstvih vrednostno nevtralen, ne da bi bila podana kaka definicija verstva. Dejanski pluralizem verstev izjava priznava kot dejstvo.

S povezovanjem človeštva v globalni moderni postaja vprašanje o mirnem sobivanju verstev neodločljivo. Zaradi tega dokument poudarja to, kar je verstvom skupnega, ne to, kar jih razlikuje (prim. N 1). V tem nikakor ne gre za kako irenistično postavljanje vprašanja resnice v oklepaj, je pa to programatično novo naravnavanje pristopa do drugih verstev. V uvodu je rečeno, da je v smislu univerzalne odrešenjske ekonomije Bog stvarnik in končni cilj vsakega človeka, da njegova previdnost zaobjema vse (prim. 1 Tim 2,4). Ne da bi razvil izrecen pojem verstva, se koncil odloča za

antropološki pristop in izpostavi velika vprašanja in skrite zagonetke človekovega obstoja: »Od kod prihajamo? Kdo smo? Kam gremo? Kakšen smisel ima trpljenje?« – Vprašanja, na katera kulture in verstva ponujajo vsaka svoj odgovor.

Potem dokument govori o gibanjih verskega iskanja, ki se skrivnosti božanstva bližajo v podobah in pojmi. Od azijskih velikih verstev sta omenjena budizem in hinduizem. Dialoška drža izjave *Nostra aetate* osvetljuje dvojno načelo. Po prvem »katoliška Cerkev ne zameta ničesar od tistega, kar je v teh verstvih resničnega in svetega. Z odkritosrčno spoštljivostjo gleda na one načine delovanja in življenja, na ona pravila in nauke, ki se sicer v mnogočem razlikujejo od tistega, česar se sama drži in uči, a neredko odsevajo žarek resnice, ki razsvetljuje vse ljudi« (N 2). Po drugem načelu pa se zaveda, da je sama zavezana kristološkemu načelu, da je Kristus »pot, resnica in življenje« (Jn 14,6), »v katerem ljudje najdejo polnost religioznega življenja« (prav tam). Očitek relativizma, ki vedno znova prihaja od tradicionalistov, torej ne upošteva dejanskega besedila.

V nadaljevanju se *Nostra aetate* obrača k islamu, ki ga je cerkveno izročilo pogosto označevalo kot demonično verstvo.²⁶ Prvič se je zgodilo, da je uradni cerkveni dokument podal spoštljiv pogled na Mohamedovo verstvo. Koncil daje priznanje tako enoboštvu kakor tudi predanosti Bogu in s tem konstruktivno sprejema pogled, s kakršnim islam gleda nase. Omenjen je očak Abraham, čigar obljube ne veljajo le potomstvu po Izaku, ampak tudi po Izraelu. S tem dokument implicitno v eno Božjo odrešenjsko zgodovino priteguje tudi izročilo o potomstvu iz Hagare. Hkrati pa s spoštovanjem navaja češčenje Jezusa in njegove deviške matere Marije. O razlikah spregovori previdno; muslimani Jezusa ne častijo kot Božjega Sina, temveč kot preroka. Vera v Božjo sodbo spodbuja k moralnemu načinu življenja, dokument pozitivno omenja tri od petih stebrov islama: molitev, miloščino in post. Vendar pa koncilsko besedilo molči o »razodetju« Kora- na in ne omenja Mohamedovega imena. To sta praznini, ki so ju muslimani ob branju dokumenta ocenili s kritiko. Kljub temu pa

izjava odkrito govori o nesporazumih in sovražnosti, ki bremenijo zgodovino odnosov med Cerkvijo in islamom. Namesto da bi se besedilo osredotočilo na popravljanje preteklih krivic, spodbuja k vzajemnemu razumevanju, vzpostavljanju povezav, s katerimi bi skupaj gradili pravičen in miren svet.

Četrti člen je dejansko osrednji del izjave *Nostra aetate*. Iz njega se vidi, da se je katoliška Cerkev naučila svojo lekcijo iz zgodovine. Po Auschwitzu je treba zavriniti kakršnokoli obliko cerkvenega in teološkega protijudovstva. Cerkev izjavlja, da je po skupnem praočetu Abrahamu »duhovno povezana« (*spiritualiter coniunctus*) z Izraelom. Očake, Mojzesa in preroke imenuje za skupno dediščino, spadajo v »Cerkev pred Cerkvijo«. Koncil s hvaležnostjo priznava, da je Cerkev po izvoljenem ljudstvu Izraelu prejela »razodetje stare zaveze«. Poleg tega je zelo pomembno, da koncil ne izkazuje spoštovanja judovstvu le kot dejstvu odrešenjske zgodovine preteklosti, ampak upošteva tudi sedanji Izrael. Sprememba slovničnega časa iz preteklika v sedanjik je jasen signal v besedilu; ne omenja samo tega, da je Cerkev »razodetje stare zaveze prejela (*accepisse*), ampak prav tako, da »se hrani (*nutriri*) iz korenine plemenite oljke, v katero so bile vcepljene veje divje oljke poganov« (prim. Rim 11,17–24). Kdor – tako kot Pijeva bratovščina do danes – izjavlja, da je Izrael kot dejstvo odrešenjske zgodovine zgolj preteklost, in s tem nekako odseka plemenito drevo, v katerega so bili narodi vcepljeni kot divje mladike, ta sam sebe oropa, če se tega zaveda ali ne, za moč, ki prihaja iz korenine.

Tu se moramo spomniti na *protimarkionistično temeljno odločitev prve Cerkve*, ki je za razmerje Cerkve do judovstva postala paradigmatična usmeritev.²⁷ Markion je v 2. stoletju pavlovsko razlikovanje med postavo in evangelijem radikaliziral v strogo nasprotje. Staro zavezo je izločil iz kanona, ker ga je pripisal Bogu Stvarniku, ki sicer vlada svet s svojo postavo, a je hkrati tudi kot »stvarnik vsega zla« nepredvidljiv in spotikljiv.²⁸ Namesto nje je Markion ustvaril nekakšen osnažen evangelij, očiščen vseh judovsko zvenečih izjav in v katerem je bil prostor le za drugačnega in dobrega Boga Odrešenika, ki ljudem zagotavlja svojo milost brez

njihovega sodelovanja. »Markionov poskus, da bi nekakšnemu zastarelemu Bogu stare zaveze pripisal vse, kar je v Stari zavezi nerazumljivega, spotakljivega in nesprejemljivega, in imeti v Novi zavezi samo Boga ljubezni in usmiljenja, je mogoče izpeljati le na silo in pušča za seboj teološke razvaline, v katerih ni mogoče prepoznati ne starozaveznega ne novozaveznega izkustva Boga.«²⁹ Cerkev se je uprla tej rušilni usmeritvi, kajti *Markionov antinomizem je bil končno protijudovstvo. S tem da se je Cerkev postavila proti njemu, je branila Izraelovo in svojo dediščino ter njen trajni pomen za Cerkev*. Prepad med pravičnim Bogom Stvarnikom in milostljivim Bogom Odrešenikom pri Markionu ni pripeljal samo do vprašanja, ali je Izrael res izvoljeno ljudstvo, ampak tudi k oslabitvi vere v inkarnacijo; Božji Sin po tej teologiji ni smel priti v stik z Bogom Stvarnikom, saj ga je Markion razglasil za zlobno bitje. Kristusovo telo zato razume kot privid. Nasproti Markionovi doketični kristologiji, ki Sinu pripisuje zgolj navidezno telo, so cerkveni očetje kot Irenej Lyonski zagovarjali Logosovo inkarnacijo (prim. Jn 1,14),³⁰ a tudi Izraelovo izvoljenost. Med Izraelom in Cerkvijo obstaja povezava glede na odrešenjsko zgodovino, čeprav so v prikazovanju rabinskega judovstva v zgodovini teologije in Cerkve dolgo, predolgo prevladovali negativni stereotipi. S tem da je Cerkev ubranila kanoničnost Stare zaveze, vseeno ostaja jasno, da je edini Bog avtor obeh zavez in da skupna vez objema Izrael in Cerkev. Na podlagi te odločitve prve Cerkve³¹ stoji tudi obnovev odnosov z judovstvom, ki jo na temelju pavlovske teologije o Izraelu uvaja dokument *Nostra aetate*. Jezus, apostoli in Marija, Gospodova Mati, so judovskega izvora. Čeprav takrat pretežna večina judovskega prebivalstva ni priznala Jezusa za Mesija, Izrael vseeno ostaja v zavezi, ki ni bila nikoli preklicana: »Bog se ne kesa svojih milostnih darov« (Rim 11,28sl.). Koncil spodbuja k »bogoslovnemu preučevanju« in »bratskim pogovorom«, da bi izboljšali vzajemno razumevanje med judovstvom in Cerkvijo. Če pogledamo celoto, vidimo, da se je upanje, ki ga je Janez XXIII. obljubljal Julesu Isaacu, izpolnilo v vseh treh točkah. Kajti koncil 1. se jasno *odpoveduje tezi o kolektivni krivdi Judov za Jezusovo smrt na križu*, za kar je Jules

Isaac izrecno prosil: »Četudi so judovske oblasti pritiskale na to, da bi bil Kristus usmrčen (prim. Jn 19,6), vendar tega, kar je bilo izvršeno pri njegovem trpljenju, ni mogoče pripisovati niti vsem tedaj živečim Judom brez razlike niti današnjim Judom« (N 4). Obžalovanja vredno pa je, da so črtali prvotno predvideno kritiko očitka, da so Judje umorili Boga.

2. Potem sledi jasno navodilo, da je treba *kritično pregledati cerkveno oznanjevanje*. Rečeno je, »naj Judov ne prikazujemo kot od Boga zavrženih ali prekletih«, saj bi bilo tako predstavljanje v nasprotju s Svetim pismom. Koncil »obžaluje [...] sovraštvo, preganjanja in izraze antisemitizma«. Izročilo cerkvenega učenja je torej treba očistiti vseh protijudovskih potez.³²

3. Končno izjava izpostavlja, da je Kristus v neizmerni ljubezni zaradi grehov vseh ljudi prostovoljno vzel nase trpljenje in smrt, da bi vsi dosegli zveličanje. Vesoljni Božji načrt odrešenja, ki se dramatično konkretizira na Golgoti, zajema tudi tiste, ki ne priznavajo Kristusa. Križ je »znamenje vesoljne Božje ljubezni«, ³³ zato ni razloga, da bi drugim očitali krivdo ali jih obravnavali z aroganco. Kristus ni umrl le za določeno skupino, temveč za vse ljudi (prim. 1 Tim 2,5sl.; 2 Kor 5,19; Ef 2,16; Rim 5,18sl.).

Na tem mestu bi mogli raztegniti lok vse do eshatologije in opozoriti na to, da se črti judovskega pričakovanja Mesija in krščanskega upanja v Kristusa drugi prihod stekata v skupni konvergenčni točki – tega vidika niti eshatološko poglavje konstitucije o Cerkvi ne obravnava podrobneje.³⁴

Pri vsem pomenu te izjave, ki ga ne moremo dovolj visoko oceniti, je treba hkrati reči, da se koncil loteva določitve odnosa do judovstva na napačnem mestu. Če drži, kakor je rekel Karl Barth, da je naš odnos do Judov »edino resnično ekumensko vprašanje«; če dalje drži, da je Cerkev konstitutivno naravnana nazaj na Izrael kot korenino; če končno drži, da moramo »pra-razpoko« (Erich Przywara) med Sinagogo in Cerkvijo vzdržati z držo bratstva v spravljeni različnosti, dokler ne bo eshatološko ozdravljena, potem bi morali izvajanja o judovstvu razviti v okviru nauka o Cerkvi ali ekumenizma. Že obravnava judovstva v modelu stopenj pripa-

dnosti Cerkvi (C 16) ni ravno posrečena, saj se o Izraelu govori v »modelu čebulnih plasti« na zunanjem robu, namreč pod rubriko o nekristjanih. Na judovski strani so to vsekakor videli in postavili kritično vprašanje: »Ali ni s tem iztegnjena roka sredi poti spet umaknjena?«³⁵ Analogno to velja tudi za obravnavanje judovstva v izjavi *Nostra aetate*. Določitev odnosa do izvoljenega ljudstva Izraela spada v najbolj notranje samorazumevanje Cerkve.

3. Kako so pokoncilski papeži ustvarjalno nadaljevali izjavo *Nostra aetate*

Pokoncilski papeži so sprejeli zapuščino *Nostra aetate* kot na- logo. Pavel VI. se je leta 1964 kot prvi papež v zgodovini podal na romanje v Sveto deželo, da bi v Jeruzalemu skupaj s patriarhom Atenagoro iz spomina Cerkve izbrisala izobčenji med Vzhodom in Zahodom. Ob tej priložnosti je papež o Judih govoril kot o »sinovih zaveznega ljudstva« in s tem posredno dal priznanje današnjemu posvetopisemskemu judovstvu. Prav tako je treba poudariti, da Pavel VI. Komisije za verske odnose z judovstvom, ki je bila ustanovljena 22. oktobra 1974, ni dodelil Svetu za medverski dialog, temveč Papeškemu svetu za pospeševanje edinosti kristjanov. Ta odločitev je v skladu s posebnim položajem judovstva.³⁶

Bolj kot vsi njegovi predhodniki pa je prijateljstvo do Judov okrepil papež Janez Pavel II. (1978–2005), ki je zrasel nedaleč od Auschwitza in je od otroških let gojil osebne odnose z Judi.³⁷ Vedno znova je postavljajl znamenja sprave. Ob svojem prvem obisku Poljske leta 1979 je obiskal koncentracijsko taborišče Auschwitz-Birkenau in ga označil za »Golgoto našega časa«. Pred spominsko ploščo s hebrejskim napisom, ki spominja na judovske žrtve, je izrekel roteče svarilo proti pozabljanju: Ta plošča »prebujaj spomin na ljudstvo, katerega sinovi in hčere so bili določeni za popolno iztrebljenje. To ljudstvo izhaja iz Abrahama, ki je 'oče naše vere' (prim. Rim 4,12), kot se je izrazil Pavel iz Tarza. Ravno to ljudstvo, ki je od Boga prejelo zapoved: 'Ne ubijaj!', je moralo v prav

posebni meri na sebi doživeti, kaj pomeni ubijanje. Nihče ne sme ravnodušno iti mimo tega spominskega kamna.«³⁸

Ob srečanju s Centralnim svetom Judov v Nemčiji 17. novembra 1980 v Mainzu je Janez Pavel II. govoril o »srečevanju med Božjim ljudstvom nikoli preklicane stare zaveze in novozaveznim Božjim ljudstvom«. ³⁹ S tem je nedvoumno ohranil trajni pomen Izraelove izvoljenosti in priznal današnje judovstvo kot »zavezno ljudstvo«, hkrati pa je vendar navrgel vse do danes sporno vprašanje, »kako naj spravimo prepričanje o večni veljavi Božje zaveze z izraelskim ljudstvom s prepričanjem o novosti nove zaveze, ki jo je prinesel Jezus«. ⁴⁰ Janez Pavel II. je ob neki drugi priložnosti sam poudaril, da srečanje med katoličani in Judi »ni srečanje dveh starih verstev, ki hodita vsako svojo pot«. V resnici je med njima bližina, ki je »utemeljena na skrivnostni duhovni povezavi« – na povezavi, »ki nas med seboj približuje v Abrahamu in po Abrahamu v Bogu, ki je Izrael izbral in dal, da je iz Izraela izšla Cerkev«. ⁴¹ Vprašanje je, ali je teza o dveh vzporednih poteh odrešenja, ki so jo razvili v tem okviru, v duhu koncila. Ta teza razlaga govorjenje o nikoli preklicani zavezi tako, kakor da bi bil Izrael rešen mimo Jezusa Kristusa, in s tem oporeka, da bi bil *Mesija iz Izraela tudi Mesija za Izrael*, čeprav se je Jezus sam zavedal, da je najprej poslan k izgubljenim ovcam Izraelove hiše. Tudi koncil ni omejil vesoljnega pomena odrešenja Jezusa Kristusa glede Izraela. Treba je priznati, da je Izrael ravno zaradi zvestobe Postavi v svojem zgodovinskem času odklonil Izraelovega Mesija in ga še naprej zavrača. Toda v duhu vesoljnosti odrešenja smemo upati, da bo ves Izrael ob koncu dni vendarle našel pot k priznanju Kristusa paruzije in bo po njem rešen. ⁴² Janez Pavel II. je kot prvi papež v zgodovini leta 1986 obiskal veliko sinagogo v Rimu. To srečanje je sad prenovljenih odnosov med Cerkvijo in judovstvom, ki jih lahko presodimo šele, ko zgodovinsko pomislimo, da so judovsko občestvo pod papežem Pavlom IV. leta 1555 prisilili v geto in so morali Judje vse do ukinitve cerkvene države leta 1870 pod prisilo redno poslušati pridige za spreobrnitev h krščanstvu. Poljski papež se v svojem nagovoru nasloni na *Nostra aetate* in ponovno spominja na obrat v odnosu

katoliške Cerkve do judovstva: »Judovska vera za nas ni nekaj 'zunanjega', temveč nekako spada v 'notranjost' naše vere. Vi ste naši bratje s prednostjo in tako bi lahko rekli, da ste na neki način naši starejši bratje.«⁴³ S tem je potrdil odločilni pomen judovstva za katoliško Cerkev in to predstavil z učinkovito podobo.⁴⁴

V svetem letu 2000 je Janez Pavel II. podal javno priznanje krivde in s tem izrekel tudi prošnjo za odpuščanje protijudovskih prestopkov. Pozitivno gleda na današnje judovstvo in ga označuje kot »ljudstvo zaveze in hvalnic«. Hkrati pa obžaluje zgrešeno ravnanje vseh, ki so v teku zgodovine povzročali trpljenje sinovom in hčeram izraelskega ljudstva. Ravno ob pogledu na stoletja staro izročilo protijudovstva pa lahko postavimo vprašanje, ali ni premalo ostajati le na ravni subjektivnih človeških napak in ali ne bi bilo treba govoriti tudi o grešnih strukturah Cerkve. Seveda je Cerkev po tem, kakor razume samo sebe, sveta, in seveda institucije ter strukture niso moralni akterji, ki bi mogli grešiti. Kljub temu je treba reči, da morejo institucije in strukture postati »vir drugih grehov ter močno vplivajo na vedenje ljudi.«⁴⁵ In Cerkev je dolgo, vse predolgo posredovala popačeno podobo izvoljenega ljudstva. Ravno če upoštevamo to razsežnost strukturnega greha, postane jasno, da mora nameravano »očiščenje spomina« onkraj ravni osebnih grehov zadeti tudi Cerkev samo.

Epilog

Ob koncu se vrnimo k vprašanju koncilske hermenevtike, ali je *Nostra aetate* z obratom v razmerju do judovstva naredila prelom ali ne. V svojem nagovoru za božič 2005, ki smo ga že navajali, je Benedikt XVI. glede primerne interpretacije koncila prepričan: »Spričo zločinov, ki so se zgodili v času nacionalsocialistične oblasti, in sploh s pogledom nazaj na dolgo in težavno zgodovino bi morali *posebno* odnos Cerkve do Izraelove vere na novo ovrednotiti in določiti.«⁴⁶ To novo vrednotenje in nova določitev se je zgodilo z ene strani tako, da je izjava *Nostra aetate* na pretres Auschwitza

odgovorila s teološkim spraševanjem vesti. Koncil je na »civilizacijski prelom« holokavsta odgovoril s tem, da je prelomil s stoletja dolgim izročilom cerkvenega protijudovstva. Toda ta prelom ima svoje ozadje v globljem pogoju, ki v katoliški Cerkvi nikoli ni bil sporen, namreč da Stare zaveze ni mogoče izločiti iz Svetega pisma, da ima zgodovina zaveze izraelskega ljudstva trajni pomen za samorazumevanje Cerkve. Antimarkionistična temeljna odločitev prve Cerkve, da je edini Bog⁴⁷ avtor obeh zavez in da ni dovoljeno pretrgati povezane odrešenijske zgodovine, je podlaga, na kateri stoji preboj k teološkemu priznanju posvetopisemskega zaveznega ljudstva. Ta podlaga, ki jo je potrdila tudi dogmatična konstitucija o razodetju *Dei verbum*, se v novejšem času spet postavlja pod vprašaj; v naslonitvi na Adolfa Harnacka nekateri zahtevajo Markionovo rehabilitacijo in – s tem povezan – ustrezen odvzem kanoničnosti za Staro zavezo.⁴⁸ Monopolizacija zgodovinsko-kritične metode, ki odklanja kristološko branje Stare zaveze kot predmoderno, a tudi v krščansko-judovskem dialogu uveljavljena kritika, da kristološko branje Stare zaveze pelje v razlastitev judovstva, temu ponovnemu vzplamenevanju markionistične skušnjave omogočata, da si krije hrbet z argumenti. Joseph Ratzinger je že zgodaj opazil, kako se oživlja ta pobuda, ko je že leta 1998 svaril pred posledicami relativizacije kristologije v nekaterih različicah zgodovinsko-kritične eksegeze: »Če Stara zaveza ne govori o Kristusu, potem to ni Sveto pismo za kristjane. Harnack je iz tega že izpeljal sklepe, da je zdaj končno čas, da se uresniči Markionov korak in loči krščanstvo od Stare zaveze. To pa bi pomenilo ukiniti krščansko identiteto, ki sloni ravno na enotnosti zavez. To bi hkrati povzročilo razpad notranje sorodnosti, ki nas povezuje z Izraelom, in kmalu bi to rodilo posledice, o katerih je pisal Markion: Izraelovega Boga bi imeli za tuje božanstvo, ki gotovo ne more biti Bog kristjanov.«⁴⁹ Drugi vatikanski koncil pa je nasproti temu o Bogu zatrdil, da je »navdihovalec in avtor knjig obeh zavez« (BR 16), poudaril povezavo odrešenijske zgodovine med Staro in Novo zavezo in s sklicevanjem na svetopisemsko hermenevtiko prve Cerkve potrdil, da je kristološka interpretacija starozaveznih knjig zakonita.

Na osnovi te antimarkionistične usmeritve se je začel nov odnos do judovstva, kjer katoliška Cerkev ne more več stopiti nazaj. Pokoncilski papeži, posebno Janez Pavel II., a tudi Benedikt XVI. in nazadnje Frančišek,⁵⁰ so dediščino dokumenta *Nostra aetate* razumeli kot trajno nalogo. V tistih delih apostolske spodbude *Evangelii gaudium* – Veselje evangelija, ki se tičejo Izraela, je govorjenje o judovstvu kot »tujem verstvu« ustrezno jasno zavrnjeno in poudarjeno, da »dialog in prijateljstvo z Izraelovimi otroki« spada »v življenje Jezusovih učencev«. Tezi teorije o nadomestitvi, da je vloga Izraela v odrešitjski zgodovini ugasnila in prešla na »novi Izrael«, je v nekaj besedah postavljena nasproti tenkočutna teologija Izraela, s katero naj sklenem ta prispevek: »Bog še naprej deluje v ljudstvu Stare zaveze in omogoča nastanek modrostnega zaklada, ki se poraja iz srečanja z Božjo besedo. Zato se Cerkev obogati, če sprejme vrednote judovstva. Nekatera krščanska prepričanja so sicer nesprejemljiva za Jude in Cerkev se ne more odpovedati temu, da oznanja Jezusa kot Gospoda in Mesija. A vendar obstaja dopolnjevanje, ki nam dovoljuje, da skupno beremo besedila hebrejske Biblije in si med seboj pomagamo raziskovati bogastva Božje besede in medsebojno deliti mnoga etična prepričanja ter skupno skrb za pravičnost in razvoj ljudstev« (*Evangelii gaudium*, 249)

Opombe

¹ Matthias Gaudron, *Katholischer Katechismus zur kirchlichen Krise*, Jaidhof 1997, 73.

² Tako piše Franz Schmidberger v svojem polemičnem besedilu *Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Stuttgart 1989, 11: »Oni [Judje] so tako dolgo sokrivi za umor Boga, dokler se ne distancirajo od krivde svojih prednikov tako, da priznajo Kristusovo božanstvo in se dajo krstiti.« Na drugem mestu poudarja: »Pred dva tisoč leti so Judje zavrgli Jezusa Kristusa in ga dali pribiti na križ, ker je o sebi trdil, da je Božji Sin. Ali ne delajo tega na duhovni način vse do danes?« Isti, Editorial, v: *Mitteilungsblatt der Piusbruderschaft*, september 2008, 5.

³ Prim. Dan Diner (izd.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt/M. 1988.

⁴ Prim. navajanje v mojem prispevku: Die Verbindlichkeit des Konzils. Die Hermeneutik des Konzils als Interpretationsschlüssel, v: Jan Heiner Tück (izd.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform*, Freiburg

²2013, 94–113.

⁵ Benedikt XVI., Weihnachtsansprache, v: Kurt Kardinal Koch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform*, Augsburg 2012, 9–19, tu 15.

⁶ Prim. Kurt Koch, Die Konstitution über die Heilige Liturgie und die nachkonziliare Liturgiereform. Innovation und Kontinuität in Licht der Hermeneutik der Reform, v: Isti, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 69–98, kot tudi članka kardinala Kurta Kocha o Odloku o ekumenizmu *Unitatis redintegratio* ter Eberharda Schockenhoffa o Odloku o verski svobodi *Dignitatis humanae*, v: Tüch (izd.), *Erinnerung an die Zukunft*, Freiburg 2013, 403–436; 701–742.

⁷ Prim. Hans Hermann Henrix, Nostra aetate in krščansko-judovski odnosi, v: Dirk Ansorge (izd.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven*, Münster 2014, 228–245, ki mu dolgujem pomembne sugestije.

⁸ Prim. Dorothee Recker, *Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Osterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung*, Paderborn 2007, posebno 103–200, kakor tudi poglavje Gottes Konsul, v: Peter Hebblethwaite, *Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli*, Zürich–Einsiedeln–Koln 1986, 215–256.

⁹ Prim. Jacques Maritain, Le mystère d'Israël et autres essais, v: Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres complètes*, Vol. XII, Paris 1992, 429–660.

¹⁰ Hans Urs von Balthasar, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Freiburg i. Br. 1993, 12 (slovensko: *Samotni dvogovor. Martin Buber in krščanstvo*, Celje 2009, 12).

¹¹ Prav tam 15.

¹² Prtim. sledeča mesta v: Hebblethwaite, Johannes XXIII., ki dokumentirajo zavzemanje za Jude: 220, 241–242, 249–255. Septembra 1943 Roncalli pozdravi vatikanske ukrepe pomoči za italijanske Jude, hkrati pa v pismu kardinalu državnemu tajniku kritizira, da so begunce prepeljali v Palestino. Po njegovem mnenju je to dajalo videz, kakor da bi papež »posredno prispeval k uresničenju mesijanskih sanj«; potemtakem je imel jasne zadržke proti cionizmu. Kljub temu pa Roncalli še naprej podpira judovske begunce s praktično pomočjo, delno v neposrednem sodelovanju z vrhovnim rabinom v Jeruzalemu Jichakom Hercogom, ki se mu je v pismu z dne 28. februarja 1944 izrecno zahvalil »za energične korake« podpre.

¹³ Prim. navajanje v Hebblethwaite, Johannes XXIII., 241, ki pa je glede na statistiko števila žrtev skeptičen, čeprav Roncalli sam potrjuje to število (prim. prav tam 254).

¹⁴ Kardinal tajnik Svetega oficija Merry del Val zavrača poskus prodora v posebej sestavljenem izvedenskem mnenju iz treh razlogov: 1. Ker ni mogoče spremeniti starega in častiljivega obreda; izraža »gnus zaradi upora in izdajstva izvoljenega, verolomnega in bogomorilskega ljudstva«. Za idejo o umoru Boga navaja domnevno samoprekletstvo ljudstva: »Njegova kri naj pride na nas in na naše otroke« (Mt 27,25). 2. Povrhu se v bogoslužju velikega petka govori o judovskem ljudstvu kot kolektivu, ne o posameznih Judih; slednji imajo vsak čas možnost za spreobrnjenje, ljudstvo pa je zgrešilo svojo vlogo v zgodovini odrešenja; gre »za že od nekdaj zakrknjeno ljudstvo, ki ga bremeni prekletstvo, ker je hotelo kot ljudstvo s svojimi načeli prevzeti odgovornost za to, da je prelilo kri Svetega svetih«. 3. Judovsko ljudstvo ostaja »uporno« vse do danes, poskuša ponovno »zgraditi Izraelovo kraljestvo in pri tem nasprotuje Kristusu in njegovi Cerkvi«. Iz besedila veje odkrito proticionistično stališče. Končno Merry del Val vidi v samem poskusu združenja *Amici Israel* na delu judovske vplive. Priporoča, da se zahtevana reforma bogoslužja velikega petka zavrne, duhovniška zveza *Amici Israel* pa razpusti. Tej prošnji Pij XI. ustreže. Prim.

k temu Hubert Wolf, *Perfide Juden? Streit im Vatikan über den Antisemitismus* (1928), v: *Papst und Teufel. Die Archive des Vatikans und das Dritte Reich*, München 2008, 95–143, posebno 120–122 (tam tudi omenjeni navedki iz izvedenskega mnenja Merry del Vala).

¹⁵ Prim. Michael Quisinsky, Art. Jules Isaac, v: Isti – Peter Walter (izd.), *Personenlexicon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg 2012, 139–140.

¹⁶ Prim. Jules Isaac, *Jésus et Israël*, Paris 1948 (dt: *Jesus und Israel*, Wien 1968). V *In memoriam* na začetku knjige stoji: »Posvečeno moji ženi in moji hčeri, ki so ju umorili Hitlerjevi krvniki, ker sta se pisali Isaac.«

¹⁷ Prim. Jules Isaac, *Genèse de l'antisémitisme*, Paris 1956 (dt: *Genesis des Antisemitismus*, Wien 1969); v letu, ko se je začel koncil, je Isaac potem predložil tekst *L'enseignement du mépris* (1962), Paris 2004.

¹⁸ Prim. Recker, Wegbereiter, 164.

¹⁹ Prim. *Römischer Katechismus nach dem Beschluss des Konzils von Trient*, Kirchen/Sieg 1970, 46: »In pri tej krivdi se morajo imeti za udeležene vsi, ki večkrat padejo v grehe; kajti naši grehi so Gospoda Jezusa nagnili k temu, da je nase vzel smrt na križu. Tako v resnici 'sami v sebi znova križajo (prim. Heb 6,6) in sramotijo Božjega Sina', kolikor je na njih, tisti, ki se valjajo v sramotnih dejanjih in pregrehah. In ta zločin je pri nas veliko hujši, kot je bil pri Judih, ker oni po pričevanju istega apostola 'nikoli ne bi križali Gospoda slave, ko bi ga bili spoznali', mi pa izpovedujemo, da ga poznamo, pa ga vendar tajimo s svojimi deli in tako se nekako zdi, da polagamo nasilno roko nanj.«

²⁰ Prim. Augustin Bea, *Die Kirche und das jüdische Volk*, Freiburg i. Br. 1966.

²¹ Navaja Johann Baptist Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Mainz 1980, 47.

²² Prim. Johannes Oesterreicher, v: LTHK² E II 405 405–478; Roman Siebenrock, v: HThKVat II, Bd. 3, 633–643.

²³ Prim. dokumentacija: *Papst Johannes XXIII. in jüdischen und israelischen Nachrufen*, v: Freiburger Rundbrief (1963/64) 68–70.

²⁴ Franz König, Die Judenerklärung des II Vatikanums und der Vatikanischen Sekretariate von 1965 bis 1985 in katholischer Sicht, v: Erika Weinzierl (izd.), *Christen und Juden in Offenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart*, Wien–Salzburg 1988, 115–126, tu 120.

²⁵ Bea, *Die Kirche und das jüdische Volk*, 11sl.

²⁶ V eshatološki topografiji, kot jo riše Dante v svoji Božanski komediji, je Mohamed postavljen v pekel.

²⁷ Prim. Hildegard König, art. Marcion von Sinope, v: Siegm. Döpp–Wilhelm Geerlings (izd.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg ³2002, 483–485. Glede markionistične skušnjave v zgodnji duhovni zgodovini prim. izredno poučni prispevek v delu Karl-Heinz Menke, Marcion redivivus? Marcionistische Christologie und ihre Folge und ihre Folgen in der Geistgeschichte des 20. Jahrhunderts, v: George Augustin in dr. (izd.), *Christus. Gottes schöpferisches Wort* (FS Christoph Kardinal Schönborn), Freiburg 2010, 537–567.

²⁸ Irenäus von Lyon, *Adv. Haer. I, 21,2* (FC 8/1, uvod in prevod Norbert Brox, Freiburg i. Br. 1993, 319): »Brez sramu je žalil Boga, ki so ga naznanili postava in preroki. Zanj je on stvarnik vsega zla (*malorum factorem*), ki uživa v vojni, ni mogoče dojeti njegovih

namenov in je zapleten v nasprotje s samim seboj (*contrarium sibi ipsum*).« Prim. Klemen Aleksandrijski, *Strom.* II, 32,2.

²⁹ Ingolf U. Dalferth, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008, 410.

³⁰ Irenej Lyonski, *Adv. haer.* V, 1,2 (FC 8/5, uvod in prevod Norbert Brox, Freiburg i. Br. 2001, 27): »Hud nesmisel namreč govorijo tisti, ki zastopajo mnenje, da je bil le navidezno viden (*apparuisse*). To se namreč ni zgodilo samo po videzu, temveč se je odigralo na osnovi resničnosti (*in substantia veritatis*).« -- Le ob robu naj pripomnimo, da ima Markionov dualizem tudi eshatološke posledice, saj odrekanje vrednosti svetu Boga Stvarnika potegne za seboj tudi zanikanje vstajenja mesa: »Prihodnje odrešenje je samo za duše [...]. Nasprotno pa je telo v celoti izključeno iz odrešenja, saj bilo vendar vzeto iz zemlje« (*Adv. haer.* I 27,2 = FC 8/1 321).

³¹ »Kdor trdi ali veruje, da je Bog stare zaveze drug kakor Bog evangelijev, bodi izobčen.« (DH 198)

³² Lahko kritiziramo, da je v besedilu samo izraz »reprobat« in ne izraz »damnat«, ker je s tem odpoved nekako oslABLJENA. Toda ob opozorilu, da je »damnare« primerna beseda za doktrinalne kontekste, bi se dalo za razmeroma blago dikcijo navesti tudi izhodišče Janeza XXIII., da pastoralnega sloga koncila noče obremenjevati z obsodbami. Tudi sistematični ateizem ni obsojen (*damnat*) v *Gaudium et spes* 21, kot so želeli nekateri koncilski očetje, ampak ga »samo« z vso trdnostjo odklanja (*reprobat*).

³³ Bea, *Die Kirche und das jüdische Volk*, 101–104.

³⁴ Prim. k temu članek Christian Stoll, *Der eschatologische Charakter der Kirche nach Lumen Gentium – Anstöße für eine Kirche der Zukunft*, v: Tüch (izd.), *Erinnerung an die Zukunft*, 326–345.

³⁵ Daniel Krochmalnik, *In unserer Zeit – Nostra aetate jüdisch gelesen*, v: Ansorge (izd.), *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 246–260, tu 248.

³⁶ Ta komisija je izdala nekaj pomembnih dokumentov: Smernice in opozorila za izvajanje koncilске izjave *Nostra aetate*, člen 4 (1974); Navodila za pravilno prikazovanje Judov in judovstva v pridigi in katehezi katoliške Cerkve (1985); Spominjamo se. Premišljevanje o holokavstu (1998) (slednje slovensko v Cerkvenih dokumentih 77).

³⁷ Prim. izredno močna pričevanja pri George Weigel, *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. – eine Biographie*, Paderborn 2002, 27 in 683; Janez Pavel II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hamburg 1994, 120–124.

³⁸ Hans Hermann Henrix – Rolf Rentdorff (izd.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn–München 1988, Bd. 1, 66–70, tu 68sl.

³⁹ Henrix – Rentdorff (izd.), *Die Kirchen und das Judentum I*, 74–77.

⁴⁰ Nicola Gori, *Kleine Schritte, aber etwas bewegt sich*. Interview mit Kurt Kardinal Koch über den ökumenischen Dialog und die Beziehung zum Judentum, v: *L'osservatore romano* (D) z dne 8. avgusta 2014 (št. 32/33), str. 6.

⁴¹ Janez Pavel II., *Nagovor ob priliki avdience Anti-Defamation-League of B'nai B'rith* (1984). Navedeno po Weigel, *Zeuge der Hoffnung*, 537.

⁴² Prim. Franz Mussner, *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*, Freiburg 1991, 29–50; Walter Kasper, *Juden und Christen – das eine Volk Gottes*, v: *IKaZ Communio* 39 (2010) 418–427.

⁴³ Janez Pavel II., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge in Rom*, 175; Henrix–Rentdorff (izd.), *Die Kirchen und das Judentum I*, 106–111, tu 109.

⁴⁴ Prim. k temu roteča razmišljanja v članku Jean-Marie Lustiger, Zum Vierzigsten Jahrestag von Nostra Aetate, v: IKaZ Communio (2005) 614–620.

⁴⁵ Janez Pavel II., *Sollicitudo rei socialis*, Bonn 1987, št. 36 (slovensko: *Okrožnica o skrbi za socialno vprašanje*, Cerkveni dokumenti 37, Ljubljana 1988).

⁴⁶ Benedikt XVI., Weihnachtsansprache, v: Koch, Das Zweite Vatikanische Konzil, 15.

⁴⁷ Prim. kot pozen antimarkionistični refleks drugo anatemo izpovedi iz Sirmija iz leta 351: »Kdor trdi, da sta Oče in Sin dva bogova, naj bo izobčen« (DH 140).

⁴⁸ Prim. Notger Slenzka, Die Kirche und das Alte Testament, v: Elisabeth Gräb-Schmidt-Reiner-Preul (izd.), *Das Alte Testament in der Theologie* (Marburger Jahrbuch Theologie XXV), Leipzig 2013, 49–81. K temu izjava Ludger Schwienhorst-Schönberger, Die Rückkehr Markions, v: IKaZ Communio 44 (2015) 287–302.

⁴⁹ Ratzinger, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, 14.

⁵⁰ Papst Franziskus, *Über Himmel und Erde. Jorge Mario Bergoglio im Gespräch mit dem Rabbiner Abraham Skorka*, München 2013. Prim. moj esej: »Freundschaft mit den Kindern Israels«. Was Papst Franziskus Über das Judentum denkt, v: *Neue Zürcher Zeitung* z dne 16. maja 2014 (št. 112), str. 24.