



Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 10. 2. 2021; Sprejeto Accepted: 6. 3. 2021
UDK UDC: 27-67:929Aleksič J.
DOI: 10.34291/Edinost/76/Skralovnik
© 2021 Skralovnik CC BY 4.0

Samo Skralovnik

Jakob Aleksič: Poklicanost človeka k dialogu

Jakob Aleksič: Man's Calling to Dialogue

Izvleček: V prispevku je na podlagi razprav, ki jih je dr. Jakob Aleksič objavil po drugi svetovni vojni v *Zborniku Teološke fakultete in Bogoslovnem vestniku*, predstavljeno in kritično ovrednoteno njegovo razumevanje dialoga, enotnosti obeh zavez in judovstva. Besedilo predstavlja nadaljevanje prispevka z naslovom *Jakob Aleksič – znanilec pomladi biblične znanosti*, ki ga je avtor objavil v reviji *Edinost in dialog* 74 (2019-1). Aleksičeve razprave »zvesto sledijo nauku cerkvenega učiteljstva« (Stainer 1980, 497), tj. sklepom drugega vatikanskega koncila in drugim dokumentom cerkvenega učiteljstva, in ne predstavljajo posebnega izvirnega znanstvenega doprinosa, temveč bolj strokovne prikaze, »ki ima[jo] le bolj splošno uveden značaj«, kot zapiše Aleksič sam (1955, 144).

Sveto pismo Aleksič razume kot zapis dialoga med Bogom in človekom oz. kot zgodovinsko usedlino tega dialoga, ki je vtkana v zgodovino izvoljenega ljudstva. V sozvočju z *Dogmatično konstitucijo o Božjem razodetju (Dei Verbum)* tako poudari enotnost obeh zavez, Stare in Nove, kajti odrešenjska zgodovina »se ni začela šele ob lesu križa na Golgoti, ampak ob drevesu spoznanja dobrega in hudega v raju« (1967, 6). Iz tega izhaja, da oznanila Jezusa iz Nazareta ni mogoče pravilno razumeti, če ga »ne motrimo v okviru žive, tisočletne preroške tradicije in zgodovinske stvarnosti judovskega naroda« (1965b, 236). Zato tudi vprašanje judov in judovstva postavi v okvir celotnega Božjega odrešenjskega načrta. Upoštevaajoč dejstvo, da je bil Aleksič prvi, ki je v Sloveniji zelo natančno in obsežno strokovno poročal o sprejemanju t. i. judovske sheme, ki je v svoji končni (četrti) obliki postala znana kot *Izjava o razmerju Cerkev do nekrščanskih verstev (Nostra aetate)*, je ovrednoten kot narodni buditelj, ki je bodoče generacije duhovnikov vzgajal za dialog. Njegovo delovanje se na poseben način zaokroža prav s to (in predhodno) številko revije *Edinost in dialog*, ki obeležuje 55. obletnico objave koncilске izjave *Nostra aetate*.

Ključne besede: Jakob Aleksič, dialog, judovstvo, Sveto pismo, enotnost Stare in Nove zaveze, drugi vatikanski koncil, *Dei Verbum*, shema o judih, *Nostra aetate*, *Izjava o razmerju Cerkev do nekrščanskih verstev*

Abstract: *This paper presents and critically evaluates dr. Jakob Aleksič's view of dialogue, the unity of the Scripture, and Judaism, based on the discussions published by him in the journals Zbornik teološke fakultete and Bogoslovni vestnik after the Second World War. The paper is a continuation of the article Jakob Aleksič - The Messenger of the Biblical Science Spring published in the Unity and Dialogue 74 (2019-1). In his discussions Aleksič »faithfully follows the teachings of the Church« (Stainer 1980, 497), i.e. the Council's and other documents of the Church. As Aleksič (1955, 144) himself asserted, his discussions do not represent an original*

scientific contribution but a more professional presentation, »which has only a more general introductory character«.

Aleksič understands the Bible as a written record of the dialogue between God and man or as a historical sediment of this dialogue woven into the history of the elected people. In harmony with the Dogmatic Constitution on Divine Revelation (Dei Verbum), he emphasizes the unity of the two covenants, the Old and the New, for the history of salvation »did not begin with the wood of the cross on Golgotha, but with the tree of the knowledge of good and evil in Eden« (1967, 6). Thus, the message of Jesus of Nazareth cannot be properly understood without »observing it in the context of the living, millennial prophetic tradition and historical reality of the Jewish people« (1965, 236b). Similarly, the question of Jews and Judaism is placed within the framework of God's universal plan of salvation. Due to the fact that Aleksič was the first in Slovenia to report very accurately and extensively on the so called Declaration on the Jews, which in its final (fourth) form became known as the Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions (Nostra aetate), he is valued as a national awakener who educated future generations of priests for dialogue. His work thus in a special way prelude the present (and previous) issue of Unity and Dialogue, which marks the 55th anniversary of the publication of the Nostra aetate.

Key words: Jakob Aleksič, dialogue, Judaism, Holy Scripture, Bible, the unity of the Old and New Testament, Second Vatican Council, Dei Verbum, Declaration on the Jews, Nostra aetate, Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions

Uvod¹

V tem članku bomo predstavili in poskusili ovrednotiti Aleksičevo obsežno pisateljsko zapuščino, natančneje razprave o dialogu in stališče Aleksiča do judov in judovstva. Osredotočili se bomo na njegove razprave, objavljene v *Zborniku Teološke fakultete in Bogoslovnem vestniku* (glej seznam referenc).

Članek predstavlja nadaljevanje razprave z naslovom *Jakob Aleksič – znanilec pomladi biblične znanosti*, ki ga je avtor objavil v reviji *Edinost in dialog* 74 (2019-1) in kjer pokaže, da Aleksičeve razprave nimajo strogega znanstvenega značaja, temveč so bolj strokovni prikaz, »pregled, ki ima le bolj splošno uvoden značaj« (Aleksič 1955, 144), kakor avtor sam zapiše v sklepu ene svojih bolj dognanih in obsežnih razprav. V vsej njegovi obsežni bibliografiji ne najdemo namreč niti ene v tujem jeziku,² prav

1 Članek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti*, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

2 Aleksič je govoril oz. razumel, tako lahko sklepamo, vsaj deset jezikov. Sam je imel poznavanje jezikov za pogoj za predavatelja in prevajalca Svetega pisma. »Učitelj Svetega pisma bi moral obvladati vsaj osem ali deset jezikov,« je trdil. »Zato sem se – poleg materinščine in hrvaščine, latinščine in grščine – moral učiti še štirih svetovnih jezikov (nemščine, angleščine, francoščine, italijanščine) toliko,



tako niti ene znanstvene študije, ki bi jo lahko razumeli kot izvirni znanstveni prispevek (Krašovec 1980, 493). Aleksič ni imel možnosti večletnega specializiranega študija v tujini, opravil je le enoletno specializacijo na Vzhodnem inštitutu univerze Gregoriana v Rimu (1930–31) in na francoski biblični in arheološki šoli v Jeruzalemu (1936–37). Razmere po drugi svetovni vojni prav tako niso bile ugodne za nemoteno znanstveno delo, saj ni bilo mogoče ne potovati ne (prosto) kupovati v tujini izdanih knjig, toda vseeno je svojo pozornost ravno v tem času, tj. po vojni, preusmeril na svetopisemsko področje. Pred vojno namreč v *Zborniku Teološke fakultete oz. Bogoslovnem vestniku* ne objavi niti ene same strokovne razprave.³

Aleksič, kot se zdi v luči navedenih »omejitev«, ni imel ambicij znanstvene kariere. V članku je zato predstavljen kot »glas vpijočega v puščavi« (prim. Mt 3,3; Mr 1,3; Lk 3,4, Jn 1,23): ni bil raziskovalec, ki bi odkrival povsem nova obzorja v svoji stroki (Peklaj 1998, 191), toda kot profesor, ki je vzgajal nove generacije duhovnikov in se pri tem ni »ljubosumno zaprl v stare pozicije« (Krašovec 1980, 493), je pokazal odprtega duha za spremembe. Tako je »ravnal« Gospodovo pot, »globoko zaoral v brazdo religioznega in kulturnega življenja v slovenski Cerkvi« (Dolinar 1982, 103).

Na Aleksičeve razprave so močno vplivali takratno dogajanje v Cerkvi in veliki premiki na področju uradnega odnosa Katoliške cerkve do Svetega pisma ter s tem tudi judovstva. Skoraj v vsaki razpravi se sklicuje na pomembne papeške dokumente tistega časa, zlasti *Divino Afflante Spiritu* (1943), *Providentissimus Deus* (1895) in *Humani generis* (1953), predvsem

da lahko berem knjige; enako tudi semitska jezika: hebrejskega in aramejskega.« (Skralovnik 2019, 33) Vse to končno potrjuje njegovo prevajalsko delo, saj je za t. i. mariborsko izdajo Svetega pisma (1958–61) pripravil prevod vseh malih prerokov. Sodeloval je tudi pri pripravi t. i. ekumenske izdaje Svetega pisma (1974), za katero je pregledal prevode Stare zaveze in ob sodelovanju protestantskih bibličistov pripravil pripombe po francoski predlogi. Opravil je tudi celotno korekturno delo.

3 V času študija in takoj po študiju so ga zanimala zlasti sociološka, politična in širša družbena vprašanja; v bogoslovnem glasilu *Lipica* je 1923–24 objavil razpravo *Krščanstvo in socializem*, v *Času* pa *Boljševizem v boju proti Bogu* (1930/31). V povezavi s socialno encikliko papeža Pija XI. *Quadragesimo anno* (1931) je 1933 objavil razpravo *Stanovska država po načelih okrožnice Quadragesimo anno*, v kateri se je po zgledu Janeza Evangelista Kreka zavzemal za stanovsko ureditev družbe. (Kolar 2013, 123–125) V letih 1931–1941 je napisal tri tipkana skripta iz Nove zaveze (*Razlaga lista Galačanom*, *Teologija sv. Pavla* in *Uvod v Sv. pismo Nove zaveze*). Toda šele po vojni je napisal skripta iz Stare zaveze, in ta »po strokovnosti in temeljitosti presega tista iz Nove zaveze« (Krašovec 1980, 494): *Kratko slovnico hebrejskega jezika* (1951), skripte *Biblična arheologija* (1965), *Splošni uvod v Sv. pismo Stare zaveze* (1967) in *Uvod v razlago Stare zaveze* (1971), ter pomožna skripta v treh delih *Kristus in njegovo kraljestvo* (1961), pomožno skripto *Kratek uvod v razumevanje psalmov* (1968/69) in pomožno skripto *Luč Sv. pisma* (1965). (Krašovec 1980, 494)



pa na dokumente drugega vatikanskega koncila. Kriterij, ki vodi Aleksiča, je »zgodna cerkvenost«, kakor se je izrazil Stainer (1980, 497), kar pomeni, da njegove razprave »zvesto sledijo nauku cerkvenega učiteljstva« (497). (Skralovnik 2019, 53–55)

Ali navedeno velja tudi za razprave, ki govorijo o dialogu in judih, bo vprašanje, ki nas bo vodilo v tem članku.

1 Poklicanost človeka k dialogu z Bogom

Po hebrejskem mišljenju so vidne stvari nastale po pozitivni poti stvarjenja, po stvariteljskem deju ali besedi Boga, medtem ko je starobabilonska kozmologija učila, da so stvari nastale po negativni poti razkroja: bog Marduk je razdelil ali razkrojil telo Tiamate, iz katere je nekoč sam izšel, in iz delov telesa naredil kozmos. V isti smeri kakor starobabilonska se giblje glede nastanka stvarnega sveta grška platonska in novoplatonska metafizika.

[...]

Stari jonski filozofi so si postavljali kot glavno vprašanje: Kaj je tisto prvo, iz česar je vse nastalo? Grški filozof Tales odgovarja na to enako kot babilonski kozmološki ep Enuma eliš: voda!

[...]

Izhodišče hebrejskega mišljenja o nastanku sveta pa ni vprašanje, kaj je tisto prvo, iz česar je vse nastalo, temveč: Kdo je tisti, ki je vse to naredil? Na to odgovarja Geneza: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo.« (1,1) In medtem ko stari grški modrijan Hesiod uči: »V začetku je bil Haos,« pa evangelist Janez pravi: »V začetku je bila Beseda.« (1,1) (Aleksič 1962, 171)

Začetek sveta oz. stvarjenje je v (staro)babilonski mitologiji utemeljeno na nasilju. V babilonskem mitu o nastanku sveta Marduk razpolovi Timat in iz zgornje polovice telesa ustvari nebo, iz spodnjega pa zemljo. Pred tem ji z gorjačo razčesne lobanjo ... (Enûma Eliš, četrta tablica) Tudi drugi



miti, ki so ohranjeni, so presenetljivo nasilni.⁴ Nastanek sveta je v (staro) babilonski pa tudi v grški in rimski mitologiji utemeljen z nasiljem, ki tako postane neke vrste »mimetični«⁵ temelj družbe.

Svetopisemska metafizika postavlja v svoje izhodišče popolno nasprotje tega. V Svetem pismu srečamo Boga, enega in edinega ter vsemogočnega, ki s samo besedo kliče svet in človeka v obstoj in s tem v dialog:

Čutni svet sam na sebi je neka izreka, govornica in substancialna manifestacija stvariteljske božje besede. Beseda je nekaj, kar mora biti od nekoga izgovorjeno, za njo stoji tisti, ki jo je izgovoril, beseda je njegov glas in utelešenje njegove misli. In izgovorjena je bila zato, da jo nekdo sliši in razume.

Hebrejec je prepričan, da je naše uho ustvarjeno za to, da govornico čutnega sveta sliši, naš razum za to, da razbere njen smisel, in usta za to, da na izgovorjeno božjo besedo odgovorimo. Stvarjenje po božji besedi potemtakem vključuje namero za dialog. (1962, 174)

V razpravi z naslovom *Sveto pismo – zapis o dialogu med Bogom in človekom*, ki jo je prof. Aleksič objavil v *Bogoslovnem vestniku* (1978, 242–254), in drugih razpravah spregovori o svetopisemski utemeljenosti dialoga. »Sv. pismo je zapisnik o dialogu med Bogom in človekom.« (1970, 135) Prebujanje zavesti o pomenu dialoga pomeni prebujenje »duhovne prasi-le«, ki ima svoj izvor v daljni preteklosti, v času, ko je Bog Stvarnik ustvaril človeka in začel z njim dialog. (1978, 242) »Bog hoče s človekom govoriti,

4 O tem priča npr. tudi besedilo, najdeno v Tell el-Amarni, ki obravnava težave pri vzdrževanju stikov med vrhovnimi božanstvi v nebesih in kraljico podzemlja Ereškigal. Ko so bogovi pripravljali pojedino, so poslali sla k svoji sestri Ereškigal: »Mi se ne moremo spustiti k tebi in ti se ne moreš dvigniti k nam, torej pošlji nekoga po svoj delež hrane.« Ereškigal je poslala svojega sla Namtarja, vendar se eden ob bogov – Nergal (bog vojne in kuge, soprog boginje Ereškigal) – ni dovolj spoštljivo vedel do njega. Ko je Namtar o tem poročal svoji kraljici, ga je poslala nazaj, rekoč: »Boga, ki ni vstal pred mojim slom, pripelji sem, da ga ubijem!« Nergal je kasneje ob pomoči demonov, ki jih je poslal Ea (bog vodá in modrosti), premagal Ereškigal: »V hiši je zgrabil Ereškigal, za lase jo je potegnil s prestola na tla, da bi ji odsekal glavo.« (Cavendish in Trevor 1988, 88–89) Tudi v rimski mitologiji, npr. v mitu o nastanku Rima, srečamo nasilje Romula, ki umori svojega brata Rema.

5 »V posnemanju, v mimetičnem razmerju, ki je izvor človeka in temeljna oblika medčloveških odnosov, posnemovalac posnema svoj model. Imeti hoče to, kar ima model; biti hoče to, kar je model. Zdi se, da posnemovalca privlači to, kar model ima. A to je le videz! Posnemanje se dogaja na globlji ravni: želja posnemovalca v resnici ni usmerjena k zelenemu predmetu, ampak k želji modela; želja posnema željo. Posnemanje pa je lahko pozitivno ali negativno: v mimetičnih razmerjih prevladuje negativno posnemanje, ki vodi v tekmovalnost, v rivalstvo, v izključevanje ter končno v umor in v vojno; pozitivno posnemanje, ki vodi k spravi in razumevanju, je šibkejšje in izgublja.« (Petkovšek 2020, 295–296)



zato ga je za govor in razgovor usposobil, zato ga v Sv. pismu nagovarja na človeški način, s človeško govorico« (1968, 75):

Hebrejski človek ni nikdar težil za tem, da bi svoje spoznanje o Bogu zgradil v pojmovni sestavi, v miselno »gledanje« ali teorijo. Njegovo spoznanje o Bogu se je osnovalo na predpostavah, da človek na zemlji Boga ne more videti, ker Bog nima telesa, pač pa ga more slišati, zakaj »glas Gospodov je mogočen, glas Gospodov je veličasten, glas Gospodov lomi cedre libanonske« (Ps 28,4-5). Zato je prisluškoval božji besedi, vedoč, da je absolutno zanesljiva, ker je beseda Boga Stvarnika. (1962, 176)

»Zato izraelska vera v Boga ne poteka iz teoretskega, abstraktnega ugotavljanja, ampak gre pred teorijo, poraja se iz osebnega in občestvenega izkustva.« (Aleksič 1962, 176) Boga ni mogoče miselno in besedno izraziti, a to ne pomeni, da ga tudi ni mogoče doživeti oz. »izkusiti« (Pevce Rozman 2017, 298). Prava vera je v razlastitvi, ki pomeni »odprtost za Boga, za njegov nagovor in ljubezen« (Pevce Rozman 2017, 298). Svetopisemski avtor v poročilu o stvarjenju (1 Mz 1,1-2,4) posebej poudarja, da je Bog človeka ustvaril »po svoji podobi« (1 Mz 1,26). To misel poudari kar štirikrat, kar pomeni, da se mu zdi zelo pomembna:

S človekom pa je stopilo v bivanje bitje, ki ustreza Bogu kot stvarniku, osebnemu Bitju. [...] Človek kot tak predstavlja stvar, s katero se Bog lahko pogovarja, ker je bitje, ki Boga sliši in je sposobno, da mu odgovori. Prav to dela iz človeka stvar, ki je Bogu »slična«. Človek je čudovito božje delo, je Stvarnikov vis-à-vis, je njegov sogovornik »iz oči v oči«, skratka, ustvarjen je kot oseba in dialoško bitje. V tem je njegova bogopodobnost. (Aleksič 1978, 243)

Človekova »bogopodobnost« je njegova sposobnost dialoga, meni Aleksič. Vsebinska ideja »Božje podobe« je v Svetem pismu izražena s posebno besedno zvezo, sestavljanko iz dveh besed: *selem*, podoba, in *demut*, podobnost. Kaj pomenita ta izraza v Svetem pismu oz. kaj je z njima želel sporočiti svetopisemski avtor? S prvim izrazom je želel poudariti, da je človek podoben Bogu, človek je teomorfen. Drugi izraz, *demut*, je po mnenju nekaterih razlagalcev pisec dodal, da bi oslabil materialni pomen oz. materialno podobnost prvega izraza: človek je Božja podoba, toda



ne materialna, temveč »podoba podobnosti«. Hotel je poudariti, da je med Bogom in človekom le določena podobnost. V čem je ta podobnost? Po prepričanju Aleksiča je podobnost človekova sposobnost dialoga s svojim Stvarnikom:

Božje razodetje je po svojem bistvu dvogovor ali dialog med Bogom in človekom. V Svetem pismu se Bog osebno obrača k človeku, mu govori in od njega terja odgovor. To je dialog in živi stik med osebo in osebo. Zavedati se moramo ne samo, da je Bog oseba in človek oseba, temveč tudi, da je odkritje globlje in zadnje resnice možno samo v stiku med osebo in osebo. Samo oseba lahko osebi razodene svojo bit in svojo naravo, svoje misli in svoja čustva. Samo oseba more osebo tako ljubiti, da se pred njo ne zapre v molk, ampak se ji razodene. Zato se pravo razodetje poraja samo iz globoke ljubezni. Take ljubezni pa ni sposobna nobena brezosebna stvar v naravi. (1965a, 6–7)

Iz tega izhaja, da vse dogajanje v svetu poteka kot poziv človeka k dialogu (1978, 243; Platovnjak 2020, 230–231). »Vsi dogodki so božje vabilo za človeka: v njih se Bog osebno obrača do človeka.⁶ Svet in zgodovina nehata biti téma za filozofsko razčlenjevanje in postaneta téma za osebni dialog med Bogom in človekom« (Aleksič 1968, 70), povzame po Edwardu Schillebeeckxu (*Révélation et Théologie*, 1965). To je prvi spoznal Izrael, meni prof. Aleksič (1978, 244) in svoje mnenje podkrepi z mislijo Martina Bubra (*Die Chassidische Botschaft*, 1952):

Veličina Izraelove vloge ni v tem, da je učil resnico o enem edinem pravem Bogu, temveč bolj v tem, da je pokazal možnost z besedo nagovoriti Boga, možnost reči Bogu »Ti«, in se tako kot človek, kot oseba, povezati z osebnim Bogom iz obličja v obličje kot poklicano bitje. To je Izrael prvi razumel. Pravi Bog mu je oseba, ki se je nanjo mogoče obračati, kajti to je Bog, ki se sam, in to najprej, obrača z besedo k človeku.

6 »Ni človek tisti, ki bi ustvaril religiozno razmerje (ali celo Boga, kakor očitajo nekateri nasprotniki religije), temveč je človek v to razmerje povabljen. V odnos z Bogom je poklican. Gre torej za dialoški odnos med Bogom in človekom.« (Pevc Rozman 2017, 300)



Človek je edino bitje, ki je sposobno, da vpliva na razvoj Božje stvariteljske dejavnosti »bodisi pozitivno, tj. ustvarjalno, če se drži dialoga z Bogom, ali pa negativno, tj. razdiralno, če dialog z Bogom odkloni ali Bogu oporeka« (1978, 244). Na to je Bog človeka opozoril že v rajskem vrtu (1 Mz 3).

V simboličnem načinu izražanja Sv. pismo to pove s podobo o dveh drevesih: tako imenovano »drevo življenja« je simbol božjega zagotovila človeku, da bo večno živel, če bo ostal zvest dialogu z Bogom; »drevo spoznanja dobrega in hudega« pa je simbol božjega svarila človeku, da bo izgubil življenje, če bo dialog z Bogom pretrgal ali se mu odpovedal. (244)

Tretje poglavje Prve Mojzesove knjige poroča, da je človek »izgubil življenje«, ker je namesto z Bogom vstopil v dialog s kačo. S to svojo odločitvijo se je človek odvrnil od Boga, odpovedal dialog z Njim in mu odrekel pokorščino. (244) Vendar Bog človeka ni zavrgel, temveč je le spremenil način svojega dialoga s človekom. Človeku po odpadu napove kazen, vendar v isti sapi obljubi Odrešenika (1 Mz 3,14-15). V teh vrsticah so krščanski razlagalci prepoznali t. i. protoevangelij, prvo blagovest, Božjo napoved zmage nad satanom, tj. človekovo odrešenje. Aleksič jo z vidika dialoga interpretira na naslednji način: »Bog je s svojo obljubo Odrešenika človeku zagotovil svojo pripravljenost za dialog.« (1978, 245) Vsak posameznik, včeraj, danes in jutri, se mora sam odločiti, ali bo sprejel ta dialog z Bogom ali ne, to pa je »dejansko isto, ali sprejme vero v božjo obljubo Odrešenika ali ne« (246).⁷

Zato rešitev za današnjo družbo vidi najprej v dialogu človeka z Bogom. Iz živega dialoga med Bogom in človekom se poraja resničen dialog med človekom in človekom, dialog besed in dejanj. Ta dialog Aleksič ponazori z besedami papeža Pija XII., namenjenimi redovnicam, bolniškim sestram (252):

7 Občestva, ki je utemeljeno na veri v Jezusa Kristusa, ne more usodno ogroziti ne različnost med Judi in grki ne med sužnji in svobodnimi ne med moškimi in ženskami (Gal 3,28; 1 Kor 12,12-13). Takšno občestvo je sposobno prestati tudi številne konflikte, napetosti in stiske, o katerih Pavel pogosto poroča (1 Tes 2,14-16; 1 Kor 1,10-13; 2 Kor 1,8-11; 3,14-16; Rim 2,1-11) - in ohraniti edinstvo. To ne pomeni uniformiranosti, ampak sposobnost vključevati tudi različnost in z njo živeti. (Matjaž 2019, 191-192)



Če bi imele živo vero, če bi za človeškimi obrazi – obrazi, prevzetimi od boleasnih krčev, ali za mrtvaško bledimi obrazi, ko gore v vročici, za brezčutno vdanimi obrazi – če bi za vsemi obrazi mogle spoznati Jezusa v vseh dvoranaah, ležečega na vseh posteljah, negibnega v skrivnostni slovesnosti operacijskih dvoran, bi ne opazile več prehoda iz kapele v bolniško sobo in se ne bi več bale, da bi redovna disciplina škodovala negi bolnikov ali da bi bila le-ta na škodo oni. Ljubile bi ga brez prestanka, v katerikoli obliki ali na kateremkoli kraju se skriva.

Če človek prisluhne klicu Boga, ki ga kliče k dialogu s seboj, zaključi Aleksič, in v tej poklicanosti vztraja, postane resničen sodelavec in soustvarjalec Boga, postane sposoben, da soodloča o usodi sveta. Najprej v dialogu z Bogom, s tem neločljivo povezano pa z dialogom s sočlovekom »v katerikoli obliki ali na kateremkoli kraju«. »Biblično usmerjena antropologija nas vodi do spoznanja, da je Bog ustvaril človeka za dialog, za sporazumevanje, za ljubezen, ne pa za nasprotstvo, za boj in sovraštvo.« (Aleksič 1978, 253) To spoznanje je mogoče samo v dialogu, v dialogu med osebo in osebo: poraja se iz osebnega in občestvenega izkustva, ne iz teoretičnega razmisleka.

2 Enotnost obeh zavez

Sveto pismo je zapis dialoga med Bogom in človekom (Aleksič 1970, 135), je zgodovinska usedlina tega dialoga (1965a, 8), saj je razodetje »vtkano v zgodovino izvoljenega ljudstva« (1967b, 171; 1968, 62). Ta zgodovina je razvojni proces, ki je utelešen v zgodovinskem razvoju izraelskega ljudstva (1967b, 172). Sveto pismo pojmuje zgodovino kot zapovrstje in medsebojno povezanost božjih odločitev in del, ki tečejo v določeni smeri. Svoj začetek ima v starozaveznem stvarjenju, vrhunec doseže v novozaveznem Kristusu. »Prehod iz Stare zaveze v Novo zato ne pomeni, da smo stopili v docela nov in tuj svet, v stvarnost, ki nima s preteklostjo nič skupnega.« (1968, 72) Nasprotno, trdi Aleksič, ne moremo razumeti Boga, če nismo poprej razumeli Izraela (1965a, 8).

Toda do drugega vaticanskega koncila je zeval med Staro in Novo zavezo nekakšen prepad, skoraj nekakšen antagonizem. Drugi vaticanski koncil



je vsaj načelno ta prepad premostil s tem, da je poudaril enotnost obeh zavez in s tem odprl perspektive za novo, globlje pojmovanje odrešitvenega misterija, za novo, globlje pojmovanje in razumevanje Kristusa samega. (1967a, 3) Aleksič kot temeljno listino koncila pojmuje *Dogmatično konstitucijo o Božjem razodetju (Dei Verbum/Božja beseda)*, objavljeno 18. 11. 1965, ki v 16. členu poudari, da je Bog navdihovalec obeh zavez. To pa pomeni, da med njima ne more zevati prepad:

Enotnosti Sv. pisma ne moremo primerjati enotnosti, na katero mislimo, ko govorimo o neki nacionalni literaturi ali o slovstvu neke določene zgodovinske dobe. Svetopisemska enotnost se da primerjati samo enotnosti ene in iste drame, v kateri spadajo vsi deli ali scene tako tesno, tako bitno skupaj, da le kot celota in enota izražajo to, kar je hotel avtor povedati. Obe zavezi se med seboj tako pojasnjujeta, da se ena brez druge ne more prav razumeti. Zato je Sv. pismo nezmotno resnično šele v svoji kanonični celoti in enoti, ne pa v svojih posameznih delih[.] (Aleksič 1967, 5)

Obe zavezi se med seboj »osvetljujeja in pojasnjujeta«, druga brez druge sta nedokončano delo, kajti odrešenjska zgodovina »se ni začela šele ob lesu križa na Golgoti, ampak ob drevesu spoznanja dobrega in hudega v raj« (6). Med Staro in Novo zavezo zato ni in ne more biti prepada. »To je eno in isto drevo Božje besede. Stara zaveza so korenine in deblo, nova zaveza je cvet in sad.« Stara zaveza je priprava na odrešenje, Nova je njegovo uresničenje in nadaljevanje. (1958, 27–28)

A vendar, ugotavlja, današnji kristjani v praksi razumemo Staro zavezo kot neživljenjsko in preživeto doktrino. Kako napačno in nevarno je takšno naziranje, Aleksič ponazori s pomenljivim zapisom: »Boj za enotnost obeh zavez je boj za pravo Kristusovo podobo.« (1967a, 12) Kristjani se premalo zavedamo, da je odrešenjska zgodovina progresivno dogajanje in da jo je treba vedno motriti z vidika njene celote. Svoje mnenje podkrepi in ponazori z mislijo Hansa Ursa von Balthasarja (*Einsame Zwiesprache*, 1958):

Judovsko-krščanska zgodovina je, vsaj če gledamo nanjo z zornega kota krščanstva, absolutno enotna, neločljiva zgodovina; po božji zasnovi ni na svetu nobene večje enotnosti kakor med Staro in Novo zavezo, razen če mislimo na enotnost Jezusa Kristusa samega,



ki pa je to zavezno enotnost [*Bundeseinheit*] vključil v svojo lastno enotnost. Vsaka ločitev pomeni tu smrt: krščanstvo brez stare zaveze postane takoj gnoza, marcionizem[.] (1967a, 14)

Balthasarjeva knjiga nosi podnaslov *Martin Buber in krščanstvo* in je zamišljena torej kot dialog med katoliškim teologom in velikim sodobnim judovskim verskim mislecem.

Če bi iz Svetega pisma izključili Staro zavezo – kot npr. Markion, ustanovitelj heretičnega krščanskega gibanja, ki je iz kanona izključil celotno Staro zavezo, med novozaveznimi spisi pa kot avtentične priznal samo Lukov evangelij in Pavlova pisma – bi dobili »popačeno podobo Kristusa«, ki »ne bi bila popolna, pravilna podoba Kristusa, ker ni univerzalno biblična, ampak delna, fragmentarna« (Aleksič 1967a, 19).

Aleksič pojasnjuje, da se je zaradi fragmentarne podobe Kristusa »katoliška pobožnost polagoma zoževala, izgubljala je širino in globino. Kristusova podoba je postajala vedno manj univerzalno biblična. Iz nje so izginjale moške poteze starozaveznih prerokov Amosa, Izaija, Jeremija, Ezekiela, Daniela, prevladovati pa so začele žensko sladkobne poteze. Kristus je nehal biti fenomenalen, postal je feminilen, nehal je biti glasnik socialne pravičnosti, postal je delivec miloščine, samostanski vratar.« (19–20) Kako se je to kazalo v konkretnem življenju, Aleksič ponazori z naslednjim primerom:

Ko pa je prišla v 19. stoletju industrijska revolucija in z njo delavsko vprašanje, socialno vprašanje, smo katoličani bili povsem nepriljubljeni. Delavskim množicam, ki so terjale socialno pravico, smo ponujali miloščino in jim govorili o »ljubem«, o »sladkem« Jezusu, kar je moralo v njihovih ušesih zveneti kot ironija, kot norčevanje in hinavščina. Postavljali smo prednje, pred lačne, pred žejne, pred socialno ponižane Kristusovo karikaturu. Kristus je božji Sin, je Očetova podoba, vendar nikoli ne beremo v evangeliju, da bi nagovarjal svojega nebeškega Očeta »ljubi Oče«, »sladki Oče«, pač pa »sveti Oče« (Jan 17, 1), »pravični Oče« (Jan 17, 25). In tak je tudi sam, ker je njegov Sin, njega podoba. Mi pa govorimo najrajši o »ljubem« in »sladkem« Jezusu. Da bi ga v svojih molitvah in prošnjah nagovarjali tudi »sveti Kristus«, »pravični Kristus«, to nam je tuje, to



se nam zdi krivo. Ali ne pomeni to, da je naša podoba o Kristusu postala markionistična, manihejska? (20)

Zaradi tega tudi v 19. in 20. stoletju katoličani Kristusa nismo predstavljali kot svetega in pravičnega, »kakor da bi to zvenelo preveč 'starozavezno'; tudi nismo oznanjali evangelija o socialni pravičnosti, kakor da bi to zvenelo preveč revolucionarno, ampak smo se zadovoljili z evangelijem miloščine in potrpežljivosti« (20). Neupoštevanje enotnosti celotnega Svetega pisma je imelo za posledico neupoštevanje socialne pravičnosti v krščanski družbi (20):

Napačno mnenje imajo o Bogu Stare zaveze tisti kristjani, ki mislijo, da je bil Bog v Stari zavezi »Bog strogosti« in da se je šele v Novi zavezi izkazal kot »Bog ljubezni«. To ni le nerazumevanje božje zgodovinske pedagogike, ampak tudi krivica do Boga in Izraela. (1962, 182)

Druga podmena, ki je po Aleksičevem mnenju vzrok fragmentarnega pojmovanja Svetega pisma, je predpostavka o popačenem pojmovanju časa, tj. o različnem hebrejskem in grškem pojmovanju časa.

Po hebrejskem pojmovanju časa je zgodovina človeštva kakor drevo: ima svoj začetek, svojo rast in razvoj. Zgodovina je usmerjena k cilju, k sadu. Gre za progresivno, rastočo in razvijajočo resničnost. Pri tem gre predvsem za pravilno pojmovanje časa. »Kaj je čas? Od odgovora na vprašanje, kaj je čas, zavisi odgovor na vprašanje, kaj je zgodovina.« (1978, 137) Razlog, meni Aleksič, da zahodni krščanski svet šele danes prehaja od »statičnega« k bolj »dinamičnemu« in razvojnemu pojmovanju zgodovine in s tem do enotnosti obeh zavez, je v tem, da se je evropski um zadnja stoletja naslanjal na starogrško, in ne na izvirno svetopisemsko pojmovanje časa. (137) Stari Grki so čas »vprostorili«, navaja Aleksič po francoskem filozofu Henriju Bergsonu, tj. ga prenesli v prostor in mu vzeli dinamičnost. (1966, 82–83) Različno pojmovanje časa⁸ ima za posledico različno pojmo-

8 Med strokovnjaki še potekajo razprave, ali so Izraelci poznali koncept časa, kakor ga razume zahodni človek, npr. Bundvad, Mette. 2014. Defending the Concept of Time in the Hebrew Bible. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 28 (2): 280–297.



vanje zgodovine. Po hebrejskem pojmovanju je zgodovina nadaljevanje stvarjenja:

Stvarjenje, gledano konkretno, ni nič drugega ko evolucija. Stvarjenja si ne smemo predstavljati statično, temveč dinamično. Stvarjenje je tak božji dej ali akt, ki vedno deluje in ustvarja vedno nova bitja in novo življenje. V stvarjenju ni ponavljanja; ponavljanje je samo v 'izdelovanju' ali proizvodnji predmetov iz dane stvari. Stvarjenje tudi ni isto kakor ohranjevanje, kakor je pod vplivom antične filozofije trdil Descartes, ampak vedno novo stvariteljsko klicanje bitij v bivanje.

Stvarjenje se vrši danes prav tako kakor 'v začetku' (1 Mz 1,1). Zamišljati si stvarjenje samo kot začetno točko zgodovine pomeni zanikati smisel časa, pomeni zanikati, da bi bilo pozneje še kaj ustvarjeno. V resnici se stvarjenje, kot božja stvariteljska dejavnost, vrši nenehno v nas in okrog nas. Stvarjenje ni končano. (Aleksič 1967b, 174)

Ker stvarjenje po svetopisemskem prepričanju ni končano, je Jezus lahko odvrnil judom: »Moj Oče dela do zdaj in tudi jaz delam.« (Jn 5,17) Jezus s tem izrekom po eni strani pokaže na svojo »vtkanost« v Staro zavezo, tj. da je njegovo delovanje na isti ravni kot »Božje«, Očetovo, po drugi pa, da je Očetovo (njegovo) delovanje nepretrgano vse do eshatološke dovršitve (Platovnjak in Svetelj 2018, 382–383). »To pomeni, da je zgodovina razvoj, evolucija, in da jo moramo pojmovati 'dinamično', ne 'statično.'« (1967b, 175) »Zgodovina ima začetek, je rast in razvoj v smeri zorenja. To je gibanje od nepopolnega k popolnemu. Zgodovina je usmerjena k cilju, podobna je sadnemu drevesu, ki 'daje sad ob svojem času', kakor pravi psalmist (1,3).« (1970, 138) Zato svetopisemski človek zgodovino razume razvojno, kot postopno zorenje, pri čemer velja, da so vse »stopnje«, stare in nove, ključne in nujne. »Svetopisemsko pojmovanje časa nam pomaga prav razumeti, zakaj je Bog začel govoriti ljudem v jeziku zgodovine, šele ko je drevo zgodovine doseglo primerno stopnjo razvoja. V starejših dobah še ni bilo pogojev za to, človek še ni bil zrel za dialog z Bogom, ali kakor pravi Kristus, polja še niso bila 'bela za žetev' (Jn 4,35).« (1970, 138)

Preteklost, sedanjost in prihodnost so kategorije časa, ki so med seboj kontinuitetno ali sklenjeno povezane. Preteklost ni nikoli



odpravljena in prihodnost ni nikoli daleč odmaknjena od sedanjosti. [...] Č]as ni merilna vrstica, temveč življenjska razsežnost. Biblični čas ni vsota med seboj neodvisnih trenutkov, kakor v grškozahodnem, kartezijanskem pojmovanju časa. (1975, 413)

Kristusa Boga torej ne moremo razumeti, če prej nismo razumeli Izraela v njegovi zgodovinski stvarnosti, kajti Bog se je najprej razodel Izraelu v Stari zavezi. »To dinamično pojmovanje mora prežeti in prešiniti tudi nas, današnje kristjane, preden se spustimo v dialog z modernim človekom, če naj ne govorimo v prazno.« (1967b, 178) Ne moremo razumeti Boga, če nismo poprej razumeli Izraela (1965a, 8).

Aleksič priznava, da je prvo in osnovno načelo razumevanja oz. ključ interpretacije Svetega pisma kristocentričnost, vendar v isti sapi dodaja, da »moramo priznati in uvideti, da načelo kristocentričnosti velja tudi za Sv. pismo Stare zaveze. Na tem načelu temelji 'enotnost celotnega Sv. pisma' (BR 12,3).« (Aleksič 1968, 75) »Prav ima zato biblicist J. Schildenberger O. S. B., ko piše: 'Če hodimo po cesti Stare zaveze, gremo Kristusu naproti.'« (1975, 408)

3 Vprašanje judovstva

Aleksič vprašanju judovstva in odnosu kristjanov, posebej katoličanov, do judov posveti posebno razpravo z naslovom *Judovstvo v luči ekumenizma* (1965b, 231–253). Svoje razmišljanje začne z zanimivo anekdoto:

O pruskem kralju Frideriku II. Velikem (1712–1786) poroča zgodovina, da je nekoč vprašal svojega zdravnika: »Ali mi moreš navesti kak dokaz, da je Bog?« Zdravnik mu je odgovoril: »Da, ta dokaz so judje.« (231)

Aleksič v nadaljevanju navede še misel kardinala Bea, ki je po izrednih odzivih svetovne javnosti na t. i. prvi osnutek o judih izjavil: »V očeh mnogih bo drugi vatikanski koncil veljal kot dober ali kot slab po tem, kako bo sprejel shemo o judih: dober, če jo bo odobril, slab, če jo bo zavrnil.« (232) Aleksič vidi v izjavi kardinala podobno misel, kot jo je izrazil zdravnik



kralja Friderika: »Reči hoče, da bo shema o judih pokazala, ali Sveti Duh vodi Cerkev ali ne, ali je njen nauk od Boga ali ni.« (232)

Ključ za razumevanje judovstva in posebej za odgovor na vprašanje »Kaj pomenijo za nas kristjane?« je v Svetem pismu. Pri tem Aleksič posebej poudarja, da je »ključ Sv. pismo v njegovi celoti, zakaj Sv. pismo je zgodovina enega in enotnega božjega načrta« (233). Prvi zgodovinski dogodek v Svetem pismu je poklic Abrahama. Božja obljuba, ki jo prejme (1 Mz 12,2-3), postane temelj celotne judovske zgodovine, a hkrati je s tem označen božji načrt odrešenja za vse človeštvo.⁹ »Z obljubo, dano Abrahamu, da bo Bog iz njega naredil velik narod in da bodo v njem blagoslovljeni vsi narodi, je bilo jasno povedano, da bo ljudstvo, ki bo iz njega izšlo, na poseben način izbrano ali izvoljeno ljudstvo, izbran instrument, po katerem in s katerim bo Bog izvršil svoj načrt odrešenja.« (Aleksič 1965b, 234) Abrahamovi potomci so kot »kraljestvo duhovnikov in svet narod« (2 Mz 19,6) nosilci obljub za vse človeštvo. Zato videc Bileam lahko vzklikne: »Glej, ljudstvo, ki biva posebej, se ne prišteva med narode.« (4 Mz 23,9) To »zavest ljudstva, ki ima poslanstvo za vse človeštvo, so judje ohranili vse do današnjega dne« (1965b, 234):

Tudi v očeh današnjih judov, namreč tistih, ki se opredeljujejo na podlagi Mojzesove postave, tako imenovane »tora«, je smisel in cilj njihove narodne eksistence – biti srednik in orodje božje odrešilne dejavnosti za vse človeštvo. Prepričani so, da temu cilju služi dobro in hudo v njihovi štiri tisočletni zgodovini: narodne nesreče, trpljenje in preganjanje prav tako kakor zmage, napredek in blagostanje. (234)

To je podoba judovskega naroda, če ga motrimo v luči Svetega pisma Stare zaveze, na kratko zaključí Aleksič. Toda Stara zaveza ni celotno Sveto pismo, zato je za celotno sliko nujno treba upoštevati Sveto pismo Nove zaveze. Pri tem je treba upoštevati tako evangelije kakor preostala dela,

9 »Dasiravno je Sv. pismo zbirka mnogih spisov, ki so prišli iz rok mnogih in različnih pisateljev, časovno po več stoletij drug od drugega oddaljenih, ljudi iz različnih socialnih razmer, z različnim značajem in znanjem, vendar prepleta in vodi vse te spise ista glavna misel, ki ima svojo jasno opredeljeno in določeno smer in cilj. Ta misel ni vzeta iz nekega splošnega repertoarja domislic, želj in nagnjenj, ampak je izvirna, edinstvena. Za podlago ima globok univerzalen načrt odrešenja, ki se dejansko izvršuje, načrt, po katerem Bog stopa v družnost s človekom in določa tok zgodovine.« (1962, 168)



še posebej Pavlova pisma. V evangelijih je Jezus iz Nazareta predstavljen »v popolnem soglasju s svojim časom in izraelsko zgodovino. Njegovega oznanila o božjem kraljestvu ni mogoče prav razumeti, ako ga ne motrimo v okviru žive, tisočletne preroške tradicije in zgodovinske stvarnosti judovskega naroda.« (1965b, 236) Jezus je zahteval od rojakov, Abrahamovih potomcev, da se spreobrnejo, notranje preobrazijo in »odprejo vsem narodom« (236). Kljub temu da je bilo to oznanilo »popolnoma v skladu s celotnim starozaveznim preroškim oznanilom« (236), je naletelo na odpor »pri tanki, toda odločujoči plasti izraelskega ljudstva« (236). Mnogi preprosti, v božji postavi zakoreninjeni Izraelci so Jezusa sprejeli, toda »vrhnja plast« ni bila pripravljena na odločilno zgodovinsko uro. »Tako je prišlo do golgotске drame, ki je v božjem ljudstvu Izraela vsekala globoko razpoko. Na eni strani je ostal Kristus s svojimi učenci. To je bila manjšina, tisti sveti 'ostanek' božjega ljudstva, ki so o njem govorili že stari preroki. Na drugi strani pa je bila vodilna plast palestinskega judovstva.« (236) Prepad se je kasneje, ko so se kristjani obrnili k poganom in opustili mnoge predpise iz Mojzesove postave, samo še poglobljajal. Opazimo lahko, da Aleksič pazljivo govori le o »vrhnji plasti«, ne o judovstvu na splošno. Poleg tega opis ni Aleksičevo osebno stališče, temveč njegova analiza judovstva z vidika evangelijev in Apostolskih del, ki dajejo »vtis, da prelom med judovstvom in krščanstvom ni prehodno dejstvo, temveč za vse čase veljavna in trajna ločitev« (237).

Toda mlado krščanstvo je kljub temu vedno gojilo in ohranjalo živo zavest »bistvene in življenjske povezanosti z božjim ljudstvom Stare zaveze. Kristjani so se zavedali, da so mladika, ki je pognala iz korenin judovstva, zakaj Kristus ni prišel 'razvezovat postavo ali preroke, marveč dopolnit' (Mt 5,17).« (236) To posebej poudari Pavel v svojih pismih, ki je kot kristjan, nekdanji farizej, dober poznavalec Svetega pisma Stare zaveze, vprašanje judovstva postavil v okvir celotnega Božjega odrešenjskega načrta – »kamor v resnici spada« (237). »Tragično za nadaljnja stoletja je bilo, da so tako glasniki judovstva kakor glasniki krščanstva gledali predvsem na to, kar krščanstvo in judovstvo loči, in tako ob stran potisnili prvi in glavni vidik v božjem zveličavnem načrtu in v Pavlovi teologiji, kjer se judovstvo in krščanstvo srečujeta in dopolnjujeta: to je Abrahamova vera, božje obljube, božje razodetje Sv. pisma, kar je obema skupno.« (237)



Aleksič meni, da smo kristjani začeli razmišljati drugače »šele v naših dneh« (237), pri čemer ima v mislih koncilsko obdobje, še posebej t. i. izjavo o judih, in da v luči Pavlove teologije šele zdaj prihajamo do spoznanja, da Bog nikakor in v nobenem oziru ni zavrzel judov: »Judovski narod je še vedno izvoljen, ne pa zavržen narod.« (237) Cerkev zato skupaj z judi pričakuje uro, ki je znana samo Gospodu, ko bodo vsi narodi »z enim duhom služili« Gospodu (Sof 3,9 JAP).

Kako ovrednotiti stališče Aleksiča do judov oz. judovstva? Gotovo je, da je Aleksič delil razmišljanje na začetku poglavja omenjenega kardinala oz. zdravnika ruskega kralja: koncil je sprejel izjavo o judih, kar je znamenje, da v Cerkvi deluje Duh. Shema o judih je pokazala, da Sveti Duh vodi Cerkev in da je njen nauk od Boga. Aleksič že o nekaterih drugih dokumentih uradnega cerkvenega učiteljstva in drugega vatikanskega koncila govori v superlativih kot o mejnikih, o velikem preobratu (Skralovnik 2019, 29–56; Aleksič 1951, 76). Nič pa se ne more primerjati z njegovim zanosom nad sprejetjem sheme o judih, nad katero moramo »strmeti« in ki »nima primere v zgodovini Cerkve« (Aleksič 1965b, 251). V njegovih očeh je sprejeta shema »judovska zmaga«, zato smemo »izid boja za resnico o judih na drugem vatikanskem koncilu imenovati judovsko zmago v svetopisemskem pomenu besede«:

»Ne bo vzeto žezlo od Juda,« je napovedal očak Jakob v Stari zavezi (1 Mz 49,10). To je bila mesijanska napoved. Juda je Mesija, Jezus Kristus. Njegovo žezlo je žezlo resnice. Zmagala je resnica, utemeljena v Sv. pismu Stare in Nove zaveze. (1965b, 252)¹⁰

10 Kaj ima Aleksič v mislih s pojmom »svetopisemska resnica« v razmerju do dialoga, razlaga v drugi razpravi (Aleksič 1962, 170): »Že sam pojem resnice je pri Hebrejcu nekoliko drugačen kakor pri Grkih. Grku je resnično to, kar ni skrito ali zakrito (alethes = a + lethos, od leth : lath, sorodno z latinskimi latera, biti skrit), ampak odkrito, vidno in torej razvidno, evidentno; kriterij resnice mu je razvidnost. Grk dojema resničnost z vidom, njegovo mišljenje je mišljenje oči, izhaja iz gledanja. Najvišji vzpon grške misli, Platonov nauk o idejah, je nauk o podobah. Tudi to, kar je za oči in čute nedojemljivo, si Grk predstavlja vizualno, mu je na neki način vidno, je gledanje, grški theoria. Hebrejski pojem resnice pa se naslanja na glagol 'aman', trden, zanesljiv 'je bil'; iz tega glagola izhaja pridevnik in prislov amen, ki ga poznamo iz očenaša, in samostalnik emet, zanesljivost, gotovost, resničnost poročila ali pričevanja o dejstvih. Hebrejec pravzaprav ne vprašuje po resničnem v brezosebnem objektivnem pomenu, ampak po zanesljivem v eksistencialnem smislu. Hebrejsko mišljenje se obrača k dogodkom, k življenju in zgodovini, kjer ima vprašanje po resnici drugo naravo kakor v naravoslovju; stremi za tem, kar je gotovo, zanesljivo, trdno. Simbol resnice mu je skala. Hebrejec tehta in preudarja bolj to, kar sliši, kakor to, kar vidi. Grško mišljenje je vizualno in sintetično. Grški logos, pamet, prihaja od glagola lego, zbiram. Grk zbira in po določenih pravilih ureja predmete okolnosti v lepo celoto, v podobo ali sestav, in na ta način dokazuje resnico. Hebrejec pa dojema resničnost avditivno in analitično. Glagol bin, razumeti,



Kako pomembna je bila shema v očeh Aleksiča, pa kaže tudi zanimivo dejstvo, da na koncu razprave *Judovstvo v luči ekumenizma* navede celotno izjavo tretje sheme v slovenskem jeziku (1965b, 251–252), ki je, kot se zdi – ker ne navede nobenega vira – njegov lastni prevod. Glede na to, da je bila ta razprava natisnjena leta 1965, glasovanje na zadnji generalni kongregaciji tretkega koncilskega zasedanja pa 20. 11. 1964, lahko sklepamo, da gre za prvi slovenski prevod oz. prvo javno predstavitev izjave v slovenskem jeziku. Pri tem moramo opozoriti, kar stori tudi Aleksič sam v *Dostavku*, da gre za prevod besedila tretje sheme, torej besedila, ki še ni bilo končno, saj je sledila še četrta izjava. 242 koncilskih očetov je namreč pri tretjem glasovanju glasovalo s pridržkom (*iuxta modum*). Zaradi tega je bilo besedilo sheme v času med 3. in 4. zasedanjem ponovno vzeto v pretres, in tako je nastalo četrto besedilo z naslovom *Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev*.

Pri vprašanju odnosa do judov oz. judovstva gre torej za vprašanje resnice, resnice v svetopisemskem smislu. »Cerkev, ki se zaveda svojih zvez z izvoljenim ljudstvom, ne more biti pri tem brezbrizna, ampak mora poseči v boj za resnico o judih.« (1965b, 243) Odkritje »globlje in zadnje resnice [pa je] možno samo v stiku med osebo in osebo« (1965a, 6–7). Ne gre torej za resnico v »brezosebne objektivnem pomenu«, ampak »v eksistencialnem smislu« (Aleksič 1962, 170). Končno Aleksičevo sodbo bi lahko strnili v naslednjo misel, izraženo v razpravi *Biblično in zahodno pojmovanje spoznanja* (1974, 65): »Tu je edino zdravilo vrnitev k bibličnim strukturam spoznanja.«

Sklep

V uvodnem poglavju smo na kratko predstavili sklepne misli iz razprave z naslovom *Jakob Aleksič – znanilec pomladi biblične znanosti* in si zastavili vprašanje, ali te veljajo tudi za Aleksičeve razprave o dialogu in judih oz. judovstvu. Strinjati se moramo z oceno, da tudi te razprave

pomeni pravzaprav ločiti, od tod bina = razumevanje, uvidevnost. Bina ni abstraktna sposobnost, ampak konkretna dejavnost, dialog dveh subjektov, jaz in ti. Hebrejec loči nebitveno in zunanje od bistvenega in važnega, da izlušči jedro, ki ga potem kratko in natančno izrazi. Grk je logik, Hebrejec je psiholog.«



ne predstavljajo posebnega izvirnega znanstvenega doprinosa. Ni mogoče spregledati, da se je Aleksič pri svojem pisanju in razmišljanju o dialogu in o judovskem vprašanju predvsem in močno naslanjal na sklepe drugega vatikanskega koncila, še posebej na *Dogmatično konstitucijo o Božjem razodetju* ter *Izjavo o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev*, ki jih je v svojih razpravah želel svetopisemsko, filozofsko in zgodovinsko utemeljiti. Aleksič vsako razpravo začne s kratko predstavitevijo oz. citiranjem kakšnega cerkvenega dokumenta, ki ga v nadaljevanju argumentirano predstavi predvsem s povzemanjem različnih vidnih in pomembnih del iz širšega mednarodnega prostora. S tem dokazuje, da mu je kljub nenaklonjenim okoliščinam po drugi svetovni vojni uspelo priti v stik z vidnimi in pomembnimi deli s področja mednarodnega znanstvenega diskurza. Toda z velikih miz znanstvenih hramov je lahko »pobiral le drobtinice«, kot se slikovito izrazi Krašovec (1980, 493). Vseeno je vsa povojna leta strokovno spremljal dogajanje v Cerkvi na področju uradnega odnosa Katoliške cerkve do Svetega pisma in dogajanje na drugem vatikanskem koncilu – tudi v odnosu do judov in judovstva. Prav Aleksič je bil prvi, ki je v razpravi *Judovstvo v luči ekumenizma* (1965b, 231–253) zelo natančno in obsežno strokovno poročal o sprejemanju t. i. judovske sheme, ki je v svoji končni (četrti) obliki postala znana kot *Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev – Nostra Aetate*. Aleksič je tudi prvi, ki je slovenski javnosti (v isti razpravi) predstavil (svoj) prevod besedila tretje sheme o judih.

Pri branju omenjenih razprav se jasno pokaže Aleksičeva cerkvenost, saj navaja avtorje in izbira dela skoraj izključno z namenom potrditi sklepe cerkvenega učiteljstva, tudi sklepe drugega vatikanskega koncila. Aleksičevo »zgodovinsko cerkvenost« opaza tudi Š. Stainer, ki zapiše, da njegove razprave »zvesto sledijo nauku cerkvenega učiteljstva« (1980, 497). Žal je pri tem znanstveno kritično motrenje ali možnost razmisleka, drugačnega od cerkvenega, ki bi segalo onkraj »meja in opozoril, ki jih je cerkveno učiteljstvo postavilo« (Aleksič 1951, 80), odsotno oz. prisotno toliko, da se pokaže njihova domnevna »zmotnost«.

Toda če Aleksičeve razprave o nujnosti dialoga in »judovski zmagi« motrimo zgolj skozi naočnike znanstvenih kriterijev in stojišča našega časa, ne vidimo celotne slike. Aleksič je bil prepričan, da je *Nostra Aetate* – dokument, ki »nima primere v zgodovini Cerkve« (1965b, 251) – z očitnostjo pokazal, da Cerkev vodi Sveti Duh, da je njen nauk od Boga. (232) Takega



prepričanja pa ni mogoče znanstveno dokazati in utemeljiti, temveč ga je mogoče le živeti. Aleksič svojega velikega zanosa, skoraj strahospoštovanja, nad dokumentom *Nostra Aetate* ni skrival niti v razpravah niti v predavalnici,¹¹ s čimer je z zgledom in besedo za dialog vzgajal in navduševal tudi nove generacije duhovnikov. Na ta način lahko Aleksiča upravičeno označimo kot narodnega buditelja, kot duhovnega očeta dialoga med kristjani in judi na Slovenskem v času po drugem vatikanskem koncilu. Če je v predhodni razpravi avtorja tega članka Aleksič bil označen kot znanilec biblične pomladi, ga v tej razpravi lahko upravičeno označimo tudi kot znanilca judovsko-krščanskega dialoga na Slovenskem. Ta dialog oz. naperi za dialog se na poseben način zaokrožajo prav s to (in predhodno) številko revije *Edinost in dialog*, ki je v sodelovanju s *Centrom judovske kulturne dediščine Sinagoga Maribor* in s podporo ARRS-ovega raziskovalnega programa *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti* P6-0262(A) obeležila 55. obletnico objave koncilske izjave *Nostra Aetate*.

V tem smislu je bil Aleksič »pred svojim časom«, saj tudi papež dandanes, pol stoletja po prelomnih dogodkih, spodbuja k celostnemu dialogu in k preraščanju zgolj akademskega sodelovanja:

Do sedaj se je judovsko-krščanski dialog pogosto odvijal v okolju, bolj dodeljenem strokovnjakom. Specifična poglobitev in poznavanje sta bistvena, a nista dovolj. Ob tej poti je treba hoditi po še eni, širši, kjer se razdajajo sadovi, da dialog ne bi ostal izključna pravica nekaterih, ampak bi postal rodovitna priložnost za mnoge. Prijateljstvo in dialog med judi in kristjani sta namreč poklicana prestopiti meje znanstvene skupnosti. (Vatikan, 28. februar 2019)

Sveto pismo ni »dokument znanstvenih poročil« (Aleksič 1966, 81), temveč zapis dialoga med Bogom in človekom, iz katerega »diha življenje« (1962, 163). V skladu s Franciškovo pobudo¹² hoče povedati, da je dialog

11 »Včasih smo, ko smo ga omenjali, namesto priimka uporabljali besedo *rabin*. Tako zelo smo ga povezali s snovjo, ki jo je predaval. Najbrž zato, ker smo v njegovih urah čutili, da je z dušo in telesom med preroki, pesniki in modrijani Stare zaveze. Predvsem pa je trdno veroval, tudi to smo zaznavali, da nam po vseh teh spisih govori sam Bog, nas spodbuja, svari, uči moliti in živeti.« (Peklaj 1998, 189)

12 Gl. tudi apostolsko konstitucijo *Veritatis gaudium*, v kateri Francišek v kontekstu teoloških oz. cerkvenih študij izrazi mnenje, da dialog »ne more biti 'taktične' narave, ampak izraz notranje nuje, da bi kot skupnost izkusili veselje resnice« (Palmisano 2018, 228).



pravzaprav vera, torej poklicanost, ki se lahko živi¹³ le v eksistencialnem smislu »sedaj in tu, sredi življenja na zemlji, najsi bo v hiši ali delavnici ali za katedrom, kjer si bodi« (1962, 164).

»Treb pa je, bi k temu pripomnil, da se v poznanje Sv. pisma, in to celotnega, bolje poglobljamo kakor doslej.« (1974, 66) Kristusa torej ne moremo razumeti, če prej nismo razumeli Svetega pisma v celoti, tj. Izraela v njegovi zgodovinski stvarnosti, kajti Bog se je najprej razodel Izraelu v Stari zavezi. Takšno zavedanje »mora prežeti in prešiniti tudi nas, današnje kristjane, preden se spustimo v dialog z modernim človekom, če naj ne govorimo v prazno« (1967b, 178).

Kratica

BR *Dei Verbum, Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju*

Reference

- Aleksič, Jakob.** 1951. Okrožnica Humani generis in svetopisemski študij. *Zbornik Teološke fakultete* 1: 69–88.
- . 1955. Judejska puščava je spregovorila. *Zbornik Teološke fakultete* 5: 99–148.
- . 1958. Mrtvomorski rokopisi – Sv. pismo in krščanstvo. *Zbornik Teološke fakultete* 8: 72–123.
- . 1962. Sv. pismo včeraj in danes. *Zbornik Teološke fakultete*: 163–184.
- . 1965a. Sveto pismo kot verska in zgodovinska knjiga. *Bogoslovni vestnik* 25/1–2: 4–11.
- . 1965b. Judovstvo v luči ekumenizma. *Bogoslovni vestnik* 25/3–4: 231–253.
- . 1966. Božja beseda in faktor časa. *Bogoslovni vestnik* 26/1–2: 79–88.
- . 1967a. Enotnost obeh zavez. *Bogoslovni vestnik* 27/1–2: 3–20.
- . 1967b. Leto vere v luči svetega pisma. *Bogoslovni vestnik* 27/3–4: 170–178.
- . 1968. Red božje navzočnosti v Sv. pismu. *Bogoslovni vestnik* 28/1–2: 60–79.
- . 1970. Progresivni značaj božje besede. *Bogoslovni vestnik* 30/1–2: 135–146.
- . 1974. Biblično in zahodno pojmovanje spoznanja. *Bogoslovni vestnik* 34/1: 60–67.

13 »Monoteistični človek Sveto pismo živi; živi v citatih, ki so zanj odločilni; Sveto pismo ga napolnjuje, spreminja in ga spreminja v novega človeka. Zato ne pripada več sebi, ampak svojemu Odrašeniku. To ga dviguje nad neposredno danost, nad politično vsemogočnost države. V jedru tega novega človeka pa je mojzesovsko razlikovanje: zmožnost, da spozna resničnega Boga, ga loči od malikov in se zanj odloči. To je najgloblja zmožnost, ki jo prinaša svetopisemski duh: monoteističnega človeka opremlja z zmožnostjo, da kakor ladijski gredelj zareže v najglobljo resničnost in loči resnično od neresničnega.« (Petkovšek 2018, 251–252)



- . 1975. Mesijanska vloga hebrejskega glagola. *Bogoslovni vestnik* 35/4: 408–414.
- . 1978. Sveto pismo – zapis dialoga med Bogom in človekom. *Bogoslovni vestnik* 38/3: 242–254.
- Cavendish, Richard, in Trevor O. Ling, ur.** 1988. Mitologija. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Dolenc, Jože.** 1982. Dr. Jakobu Aleksiču v spomin. *Mohorjev koledar*: 103–104.
- Kolar, Bogdan.** 2013. Aleksič, Jakob, prelat (1897–1980). *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, 2013. Izvirna objava: 2013. *Novi Slovenski biografski leksikon: 1. zv. A*. Ljubljana, Znanstvenoraziskovalni center SAZU.
- Krašovec, Jože.** 1980. Profesor dr. Jakob Aleksič. *Bogoslovni vestnik* 40/4: 492–499.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2019. Občestvo kljub različnosti: Pavlovo razumevanje koinonije v Pismu Galačanom (Gal 2,9). *Edinost in dialog* 74/1: 175–193. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/matjaz>
- Palmisano, Maria Carmela.** 2018. Apostolska konstitucija Veselje resnice (Veritatis gaudium): papeževi izzivi in naš(a) odgovor(nost). *Edinost in dialog* 73: 225–233.
- Pekljaj, Marijan.** 1998. Prof. dr. Jakob Aleksič: ob stoletnici rojstva. *Mohorjev koledar*: 189–192.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Veselje resnice in svetopisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73: 235–258.
- . 2020. ‚O pravi razdalji‘: pogled z vidika mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 80/2: 293–320. <https://doi.org/10.34291/BV2020/02/Petkovsek>
- Pevec Rozman, Mateja.** 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77/2: 289–301.
- Platovnjak, Ivan.** 2020. The Understanding of Spirituality among Slovene Catholics on the Basis of the Survey »Sacrifice in Christian Spirituality«. *Synthesis Philosophica* 69/1: 217–234. <https://doi.org/10.21464/sp35112>
- , in **Tone Svetelj.** 2018. Atheism – an Incentive to Discover the Importance of Discipleship in Christianity. *Bogoslovni vestnik* 78/2: 375–386.
- Skralovnik, Samo.** 2019. Jakob Aleksič – znanilec pomladi biblične znanosti. *Edinost in dialog* 74/1: 29–56. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/skralovnik>
- Stainer, Štefan.** 1980. Nagrobni govor ob smrti prof. dr. Jakoba Aleksiča. *Bogoslovni vestnik* 40/4: 496–497.

