

**UNIVERZA V LJUBLJANI
TEOLOŠKA FAKULTETA**

Gregor Bregar

**TELO IN OBČESTVO
V PAVLOVEM PISMU
KORINČANOM:
MED INDIVIDUALIZMOM IN
CERKVENOSTJO**

MAGISTRSKO DELO

Ljubljana, 2018

**UNIVERZA V LJUBLJANI
TEOLOŠKA FAKULTETA
ENOVITI MAGISTRSKI ŠTUDIJSKI PROGRAM
TEOLOGIJA**

Gregor Bregar

**TELO IN OBČESTVO
V PAVLOVEM PISMU
KORINČANOM:
MED INDIVIDUALIZMOM IN
CERKVENOSTJO**

MAGISTRSKO DELO

Mentor: izr. prof. dr. Maksimilijan Matjaž

Ljubljana, 2018

ZAHVALA

Zahvaljujem se p. dr. Miranu Špeliču za pomoč pri razumevanju Zizioulasove teologije osebe in občestva.

SEZNAM UPORABLJENIH KRATIC IN OKRAJŠAV

1 Kor: Prvo pismo Korinčanom

1 Mz: Prva Mojzesova knjiga

1 Tes: Prvo pismo Tesaloničanom

2 Kor: Drugo pismo Korinčanom

angl.: angleško

Flm: Pismo Filemonu

Flp: Pismo Filipljanom

Gal: Pismo Galačanom

gr.: grško

idr.: in drugo

lat.: latinsko

Mt: Evangelij po Mateju

npr.: na primer

oz.: oziroma

sl.: sledi

SPJ: Sveto pismo, jeruzalemska izdaja

stol.: stoletje

s. v.: sub verso

tč.: točka

t. i.: tako imenovan

tj.: to je

KAZALO

ZAHVALA.....	III
SEZNAM UPORABLJENIH KRATIC IN OKRAJŠAV.....	IV
KAZALO.....	V
UVOD	1
1. ŠIRŠI KONTEKST VPRAŠANJA OSEBE IN OBČESTVA.....	4
1.1 Obzorje človeške eksistence v grško-rimskem poganskem miselnem svetu in rojstvo krščanske ontologije osebe	6
1.2 Človeška eksistenca v luči trinitarične teologije Kapadočanov: Človek na poti od bivanja »po mesu« k bivanju »po Duhu«.....	13
2. BRANJE PRVEGA PISMA KORINČANOM Z VIDIKA TELESA IN OBČESTVA	20
2.1 Metodologija in terminologija.....	20
2.1.1 Govorniška veščina – retorika.....	20
2.1.2 Retorična analiza	23
2.2 Metodologija izbora in analize odlomkov.....	24
2.3 Retorična analiza odlomka 1 Kor 6,12-20.....	26
2.3.1 Prvi korak: določitev retorične enote	26
2.3.2 Drugi korak: določitev retorične situacije	29
2.3.3 Tretji korak: določitev vrste retorike in aplikacija teorije postavitve ..	32
2.3.4 Četrti korak: analiza razporeditve vsebine v govoru (<i>dispositio</i>).....	34
2.3.5 Povzetek teološke vsebine odlomka.....	41
2.4 Retorična analiza odlomka 1 Kor 11,17-34.....	43
2.4.1 Prvi korak: določitev retorične enote	43
2.4.2 Drugi korak: določitev retorične situacije	46
2.4.3 Tretji korak: določitev vrste retorike in aplikacija teorije postavitve ..	48

2.4.4 Četrti korak: analiza razporeditve vsebine v govoru (<i>dispositio</i>)	49
2.4.5 Povzetek teološke vsebine odlomka	60
3. TEOLOŠKA SINTEZA PAVLOVEGA POJMOVANJA TELESA IN OBČESTVA V PRVEM PISMU KORINČANOM	64
3.1 Telo in občestvo v 1 Kor 12.....	64
3.2 Modrost križa.....	69
3.3 Teološka sinteza Pavlovega pojmovanja telesa in občestva v Prvem pismu Korinčanom.....	72
3.4 Interpretacija Prvega pisma Korinčanom z vidika telesa in občestva v okviru teologije Kapadočanov	74
3.5 Aktualizacija teoloških zaključkov	77
SKLEP	80
POVZETEK IN KLJUČNE BESEDE.....	83
ABSTRACT AND KEYWORDS	84
LITERATURA	85
Reference	85
Viri.....	86

UVOD

»Vi pa ste Kristusovo telo, in vsak zase udje.« (1 Kor 12,27) S to močno izjavo apostol Pavel prebuja Korinčane, da bi prepoznali dostojanstvo, v katero jih je poklical Bog po Kristusu. Vprašanje lahko obrnemo nase in se vprašamo: Ali prepoznavamo bogastvo milosti, ki nam je podarjeno s tem, da smo s Kristusom v občestvu, ki je eno Telo, med seboj pa smo udje? Ker nas je Bog »poklical v občestvo (κοινωνία) s svojim Sinom Jezusom Kristusom« (1 Kor 1,9), želimo s tem magistrskim delom sodelovati z njim in prispevati k temu, da bi bil njegov klic v občestvo s Sinom pri ljudeh bolje slišan, razumljen in predvsem sprejet.

S tem namenom bomo obravnavali vprašanje občestva v luči Pavlove korespondence s Korinčani. V povezavi s tematiko občestva in telesa se postavljajo naslednja vprašanja: Od koga prihaja klic v občestvo? Kako nas Bog kliče v občestvo? Kaj za Cerkev pomeni, da je po svojem načinu bivanja občestvo?

Tematika občestva se povezuje tudi s tematiko telesa (σωμα). Prostor povezave je Kristusova podaritev ljudem na križu in ponavzročanje te daritve v evharistiji: Kristus se je namreč izročil ljudem v občestvo tako, da se je izročil v vsej polnosti človeške eksistence. O tem govorijo tudi njegove besede: »To je moje telo, ki je za vas.« (1 Kor 11,24) Ta ljubezen kliče ude, da nanjo odgovorijo v vsej polnosti podaritve: telo za Telo. To nam ponuja tudi odgovor o tem, kako živeti občestvo med ljudmi: vsak ud Telesa se zgleduje po Glavi – Kristusu – in v Svetem Duhu živi podaritev drugim ljudem. Omenjena trditev nas vodi do središčne teze magistrske naloge: obhajanje evharistije v občestvu vernikov mora biti v globoki notranji edinosti z načinom življenja tega občestva po Kristusovem zgledu in zato v korenitem nasprotju z individualizmom.

Na vprašanje občestva in evharistije lahko pogledamo tudi z vidika trinitarične teologije. V evharistiji poteka veriga svobodnega podarjanja v ljubezni in svobodno odgovarjanje: Oče podarja Sina, Sin se v Svetem Duhu podarja udom Telesa, udje se v istem Duhu podarjajo naprej. V evharistiji torej prepoznavamo povezavo med trinitarično teologijo in ekleziologijo. To nam omogoča, da v luči evharistije osvetlimo povezavo med življenjem Svete Trojice in življenjem Cerkve.

Tematiko občestva bomo opazovali v aktualnem življenju sodobne družbe in Cerkve. Razrešitev temeljnih vprašanj, ki smo jih omenili, nam bo omogočala, da bomo v novi luči osvetlili številne izzive in probleme sodobnega sveta. Naštejmo le nekatere:

(i) V sodobnem svetu je močno razširjen individualizem: človek je usmerjen k sebi in druge izkorišča za lastno korist. Ob tem sebe vidi kot zadnjo avtoriteto za presojanje stvarnosti in zato drugih ljudi (njihovih mnenj in potreb) ne upošteva.

(ii) Zahodna kultura gradi odnos do telesa na ravni potrošniške miselnosti. Pri tem telo ni dar, ki vključuje odgovornost do Kristusa, ampak orodje za uživanje v smislu hedonistične miselnosti.

(iii) V življenju številnih vernikov je opazno pojmovanje evharistije kot nekaj, kar je ločeno od vsakodnevnega življenja kot občestva. Zdi se, da prevladuje pogled na evharistijo kot dogodek na ravni odnosa jaz in Bog. Povezava med Očetovim podarjanjem Sina in od tu izhajajočega podarjanja udov drug drugemu ni dovolj jasna in poudarjena.

(iv) V zahodni filozofski in svetovnonazorski tradiciji se je uveljavil pogled na naravo osebe, ki zagovarja stališče, da je oseba prvenstveno individuum. V mislih imamo to, da oseba kot taka obstaja najprej sama zase in šele nato vstopa v odnose z drugimi osebami. Teološka sinteza trinitarične teologije Kapadočanov, ki jo je izdelal grški pravoslavni teolog Ionannis (John) Zizioulas nakazuje nasprotno stališče: oseba ni nekaj, kar najprej obstaja in je šele nato v odnosu z drugimi osebami, ampak se rojeva v odnosu s strani druge osebe.

Opisano tematiko bomo obravnavali v treh poglavjih. V prvem poglavju, Širši kontekst vprašanja osebe in občestva, bomo predstavili pregled problematike odnosa do občestva, osebe in telesa v grško-rimskem poganskem svetu. V tem poglavju bomo nakazali tudi osnovne poteze teologije osebe in občestva, kakor jo je na osnovi grških očetov (Kapadočanov) sestavil John Zizioulas. Te vsebine nam bodo v pomoč pri interpretaciji 1 Kor.

V naslednjem poglavju, Branje Prvega pisma Korinčanom z vidika telesa in občestva, bomo na osnovi sinhronega tematskega pristopa k branju najprej izbrali odlomke iz 1 Kor, ki so relevantni za temo občestvo in telo, nato pa jih v luči te teme analizirali. Posebno podpoglavje bo namenjeno retorični analizi dveh odlomkov: 1 Kor 6,12-20 in 1 Kor 11,17-34.

V zaključnem poglavju, Teološka sinteza Pavlovega pojmovanja telesa in občestva, bomo podali temeljne zaključke glede omenjene teme upoštevajoč celotno Prvo pismo Korinčanom. Rezultate bomo postavili znotraj Zizioulasove sinteze teologije Kapadočanov kot eno izmed možnih interpretacij 1 Kor. Končne rezultate bomo povezali z aktualno problematiko Cerkve v današnjem času.

1. ŠIRŠI KONTEKST VPRAŠANJA OSEBE IN OBČESTVA

Vprašanje bivanja na način občestva je vprašanje, ki ne zadeva zgolj določenega aspekta človeške eksistence, ampak sega v samo jedro. Morda se komu zdi, da je vprašanje medčloveških odnosov dimenzija človeškega bivanja, ki je sekundarne narave, a to ne drži. S prikazom obzorja človeške eksistence v grško-rimskem svetu bomo pokazali prav nasprotno – da je tematika občestva *bistvena* dimenzija človeškega bivanja. Za človeka je vprašanje občestva vprašanje »biti ali ne biti«. Pri argumentaciji bomo sledili grškemu pravoslavnemu teologu Johnu Zizioulasu. Preden vstopimo v obravnavo tematiko, se nekoliko zadržimo pri predstavitvi njegovega dela.

John Zizioulas se je rodil leta 1931 v Atenah. Zaključil je študij teologije in leta 1965 zagovarjal doktorsko delo z naslovom *The Unity of the Church in the Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries* (Zizioulas 2004, 12). Kot profesor je predaval v Glasgowu, Ženevi, Londonu in Rimu. Leta 1986 je postal metropolit mesta Pergamon (Knight 2007, 3). Njegove glavne teme so: teološka ontologija osebe in občestva, povezava med trinitarično teologijo in ekleziologijo (posebej tudi povezava med kristologijo in pnevmatologijo). Svoj teološki temelj je prvenstveno osnoval na teologiji grških očetov. Njegovi izsledki so aktualni za teološki razvoj zahodne in vzhodne teologije in ekumenskega gibanja. (Zizioulas 2004, 11–12)

V uvodu bomo na kratko predstavili njegove glavne trditve v povezavi z osebo in občestvo, nato pa bomo v podpoglavjih podrobneje predstavili obzorje človeške eksistence znotraj grško-rimskega poganskega okolja. Ob tem bomo predstavili teologijo osebe in občestva, kakor so jo razvili Kapadočani, in predstavili mesto človeka na poti k uresničenju svoje osebne eksistence kot bitja v občestvu. Omenjena teologija bo služila kot neke vrste humus in ustvarjalna inspiracija za branje 1 Kor.

»Cerkev ni preprosto institucija. Cerkev je način eksistence, način bivanja.« (15) Razlog za to trditev Zizioulas utemeljuje predvsem z dejstvom, da je način bivanja Cerkve v tesni povezavi z bivanjem Boga. Vsak član Cerkve je že z včlenitvijo vanjo podoba Boga in v tem privzame, da je njegov način bivanja podoba načina bivanja Boga. Gre za celoto, ki vključuje odnose s stvarstvom, ljudmi in Bogom. (15)

Prav zaradi tega je Cerkev (ki je *potujoče* Božje ljudstvo) poklicana, da na svoji poti udejanji svojo temeljno poklicanost: da v svojem bivanju postane podoba načina,

kako biva Bog. Prav zaradi tega je bistvenega pomena, da se Cerkev dobro zaveda, kakšno je omenjeno bivanje Boga. (15)

Če se glede tega vprašanja obrnemo na patristiko – še posebej grško – ugotovimo, da se očetje niso ukvarjali pretežno z vprašanjem: »Ali Bog biva?« ampak z vprašanjem »Kako biva?« Ob tem so trčili na grško ontologijo. V več točkah je ta ontologija v nezdržljivem konfliktu z bibličnim razodetjem. Grška ontologija predpostavlja, da med bivanjem Boga in bivanjem sveta obstaja nerazdeljiva enotnost – monizem. Preprosto bi lahko rekli, da Boga ne moremo misliti kot svobodnega in neodvisnega od sveta, ker je sam del kozmosa. Že tega samega si Grki niso mogli predstavljati kot nekaj, kar ne bi bilo na nek način večno. Na drugi strani Sveto pismo opisuje Boga, ki je v odnosu do sveta svoboden – svet je *ustvaril*. Da so očetje mogli »prebiti« in spremeniti razumevanje Boga, so se morali najprej spopasti z globoko zakoreninjeno podobo o odnosu med Bogom in svetom – grško ontologijo. (16)

Kot smo že omenili, je za Cerkev bistvenega pomena, da v skladu z razodetjem pravilno razume bivanje Boga in tako ob tem postaja vedno bolj popolna podoba tega bivanja v zemeljskih danostih. Glede tega lahko rečemo, da so imeli prav grški očetje v primerjavi z drugimi cerkvenimi očeti pomembno prednost, saj so npr. sv. Atanazij, sv. Ignacij Antiohijski, sv. Irenej idr. bolj kot iz akademske ali šolske teologije svoj humus za razmišljanje črpali iz žive izkušnje Cerkve, ki je živela kot občestvo. Od tod so prišli do pomembnega spoznanja: »Način bivanja Boga lahko spoznamo le skozi osebne odnose in osebno ljubezen. 'Biti' pomeni življenje in življenje pomeni občestvo.« (16)

Evharistična izkušnja Cerkve, ki je kot občestvo v tesni povezavi z življenjem, je vodila očete, da so od tu gradili teologijo bivanja Boga. V mislih imamo predvsem Atanazija iz Aleksandrije in Kapadočane (Bazilij, Gregor Nacianški in Gregor iz Nise). Temeljna ugotovitev je, da je bivanje Boga odnosno bivanje (angl. *relational being*). V mislih imamo naslednje: če rečemo, da je Bog eden, in nimamo hkrati v mislih, da gre za Boga, ki je edinost v odnosih, izrekamo vero v Boga, ki je podoben osamljeni točki brez odnosov, ki je mrtva. Temeljna trditev očetov je, da je Trojica prvobitni (angl. *primordial*) ontološki koncept, ko govorimo o Bogu. S tem želijo poudariti, da Trojica ni neka lastnost, ki bi bila Božji naravi (angl. *substance*, gr. *ουσια*) dodana, temveč je prvobitna. »Občestvo (angl. *communion*, lat. *communio*, gr. *κοινωνια*) je v patristični misli ontološki koncept,« kar pomeni, da *občestvo* naredi, da stvari obstajajo, zato izven občestva bivanja preprosto ni. (17)

1.1 Obzorje človeške eksistence v grško-rimskem poganskem miselnem svetu in rojstvo krščanske ontologije osebe

V grškem poganskem miselnem svetu oseba ni obstajala kot bitje, ki bi mu lahko priznavali absolutno neponovljivost in večnost. (Zizioulas 2004, 27–29). Lahko bi rekli, da je človek, četudi ima določene izredne možnosti razuma, umetnosti in drugega, bitje, na katerega ne moremo gledati kot na bitje, ki bi ubežalo uničujoči sili smrti. S stališča krščanskega pogleda na človeka (natančneje: krščanske ontologije) se je ob trku z antično ontologijo postavilo vprašanje: kako zgraditi ontologijo osebe, ki bi človeku priznavala njegovo unikatnost, edinstvenost in konkretnost, hkrati pa zagotavljala njegovo nepropadljivost – večnost, kar oboje izhaja iz krščanskega razodetja. Da bomo vprašanje bolje razumeli, raziščimo pojmovanje osebe v grško-rimskem miselnem svetu.

Pri Platonovi filozofiji zasledimo stališče, da ontologija v svojem razmišljanju samo abstraktne ideje obravnava kot tiste, ki imajo ontološko težo. Pojavni svet in torej vse, kar je individualno, je brez ontološke veljave. V slednjo kategorijo spada tudi človek. Platon za človeka sporoča, da sta njegovi individualnost in konkretnost za ontologijo brezpredmetni, šteje namreč le duša, ki je večna, vendar ob tem trčimo na drug problem: duša se po smrti lahko združi z drugim telesom, zato v tem pogledu človek izgubi svojo enkratnost in neponovljivost. (28)

Aristotel na drugi strani individualnosti in konkretnosti (na splošno in tudi) pri človeku priznava svojo težo. Glede ontologije osebe nastopijo težave v tem, da tej individualnosti pri človeku ne more zagotoviti trajnosti oz. večnosti, pri Aristotelu je namreč duša neločljivo povezana s telesom, zato po smrti telesa izgine človek kot celota. S tem je tudi v tem primeru nesmiselno govoriti o ontologiji človeka kot osebe. (28)

V obeh primerih, ki smo ju omenili, pridemo do zaključka, da je bil pogled na človeka na nek način determiniran z njegovo smrtnostjo: po eni strani ni bilo mogoče zagotoviti, da je človek večen, po drugi pa, da v tej večnosti ostaja on sam (identičen s tem, kar je bil na zemlji, četudi v drugačni obliki). Omenjeni pogled je bil globoko zakoreninjen v grškem pogledu na svet.

V zgodovinski realnosti antičnega grškega okolja se je postopoma oblikovalo stališče, da bivanje kot tako v temelju kljub navidezni raznolikosti sveta in pojavov

predstavlja enotnost – monizem. To pomeni, da vsak odklon v smeri poudarjanja konkretnosti in individualnosti pravzaprav pomeni padec v nebivanje. S tem se je v grški miselnosti izoblikoval pogled na svet, ki ga izraža koncept *kozmosa* (κοσμος). Ta koncept sporoča, da je vse, kar v svetu obstaja (celo Bog/bogovi), v nekakšnem harmoničnem odnosu. Vse stvarnosti so tesno vpete v harmonično gibanje, lepoto in božanskost, ki mu nobena stvar ne more uiti. Bistvena težava te harmonije je v tem, da ne dopušča nobene svobode, ki bi bila izraz pristne individualne eksistence. (29–30)

Simptomatsko se je ta zvezanost v nesvobodo pokazala v grški tragediji. Znotraj tragedije se vrši boj med posameznikom v njegovi navidezni svobodi in neizogibnimi silami kozmosa. Tragičnost je v tem, da posameznikov upor, v katerem skuša uveljaviti svojo svobodo in individualnost, vedno propade in ga neizbežna moč usode na koncu prisili k odpovedi svobodi, kar v praksi pokaže, da je oseba, ki je skušala obstajati kot svobodno bitje, v resnici le privid in senca, nikakor pa ne oseba v ontološkem smislu. Kakor se zdi situacija glede pogleda na človeka kot osebo tragična, pa grška kultura vseeno ponuja vsaj okus in prebuja željo po tem, kaj bi pomenilo, če bi človek res obstajal kot oseba v svoji unikatnosti, svobodi in večnosti. (32)

Zanimivo je, da se je ravno v kontekstu grške tragedije pojavila beseda, ki je kasneje dobila pomen *oseba*. Gre za besedo *προσωπον*. Izvorno njen pomen označuje obrazni del glave. V gledališču je beseda *προσωπον* označevala masko (ki so jo igralci različnih vlog nosili, da se je vedelo, koga predstavljajo), hkrati pa tudi gledališko vlogo. Beseda *προσωπον* ni izražala ontološkega pomena človeške eksistence, ampak zgolj praktičen pomen. (31)

V rimski kulturi se srečamo z izrazom *persona*, ki se vsaj v začetku od grške besede *προσωπον* pomensko ni bistveno ločil. Za rimski svet je bila značilna poteza njegova pravna urejenost. Beseda *persona* je služila za izražanje različnih vlog, v katerih določen človek, skupina ali združenje nastopa v odnosu do drugih podobnih struktur. Zdi se, da smo v tem primeru bližje razumevanju besede *persona* v smislu, da se trajno nanaša na konkretnega človeka in mu zagotavlja njegovo enkratnost in neponovljivost, vendar to ne drži. Posamezen človek je še vedno lahko nastopal v različnih vlogah glede na družbeno oz. pravno situacijo, v kateri se je znašel. Glede svobode kot počela eksistence vseeno uvidimo, da je bila človekova svoboda pogojena s strani tistih, ki jim je bil v svoji vlogi podrejen. Svobodo je omejevala skupina, ki je izvajala oblast in moč nad drugimi. Pojmovanje človeka kot osebe prav zato tudi v

rimskem svetu ni obstajalo kot ontološka kategorija. Ob tem vseeno opazamo, da je človek (podobno kot pri Grkih v tragediji) tudi v rimski kulturi mogel do neke mere okušati svobodo, ki more potrjevati in utrjevati njegovo edinstveno identiteto. (33–34)

Če strnemo misli glede grško-rimske kulture okoli vprašanja človeka kot osebe, lahko rečemo, da je ta svet človeku ponudil okus, kaj pomeni eksistenca človeka kot osebe, vendar mu te dimenzije eksistence, ki pomeni unikatnost človeka in svobodo, ni mogel potrditi ali zagotoviti na ontološkem nivoju. Lahko bi rekli, da je grško-rimski miselni svet človeku zavestno ukazoval, da eksistenca človeka kot osebe v polnem pomenu besede ne obstaja in ne more obstajati. *Persona* predstavlja le privid in senco tega, kar pomeni dejansko bivanje človeka kot osebe. (35)

Cerkveni očetje so se nahajali pred izzivom, kako podreti deterministično antično ontologijo kozmosa in vzpostaviti novo ontologijo, ki bo skladna z Božjim razodetjem. Človeku kot bitju je bilo potrebno priznati njegovo svobodo, ki ni zgolj nekaj navideznega (oz. privid prave resnice), ampak resnica njegovega bistva. Hkrati mu je bilo potrebno priznati njegovo unikatno identiteto v absolutnem pomenu besede. V tej ontologiji človek ne bo le privid in začasna senca prave osebe, ampak oseba, ki je svobodno in unikatno bitje, ki ima neuničljivo in trajno identiteto, ki preživi smrt. (35)

Koncept osebe v tem pomenu besede se je rodil znotraj razčiščevanja vere v Troedinega Boga. Zgodovinsko gledano je to čas prvih koncilov, ko je bilo centralno vprašanje, kako pojasniti oz. razložiti, kaj pomeni, da je Bog en, hkrati pa Oče, Sin in Sveti Duh. (36)

Spomniti se moramo, da je v tistem času obstajalo določeno izrazoslovje in filozofija, ki je z njim operirala. Ta je nosila drugačno pomensko obzorje, kakor ga nosijo sodobni izrazi, ki so povezani s tematiko osebe. Teologija je bila poklicana, da začne izražati vsebine o Troedinem Bogu znotraj danega pojmovnega okolja. Ob tem se je soočila z izzivom, kako obstoječe izraze pravilno uporabiti, ne da bi bila teološka vsebina izkrivljena, poleg tega pa je nova uporaba obstoječih izrazov tem podelila tudi nove pomenske poudarke.

Enega izmed takih izrazov smo že srečali (*προσωπον*), naslednja pa sta *υποστασις* (hipostaza) in *ουσια* (bivajoče, substanca, narava).

Izraz *hipostaza* v grški filozofiji ni imel nikakršne povezave s *prosoponom*. Kot je bilo rečeno, slednji izraz v grškem pojmovanju ni imel nikakršne ontološke vsebine, izraz *hipostaza* na drugi strani pa jo je imel, saj je označeval to, kar bitju določa njegovo

identiteto oz. mu določa, kaj je. Izraz prihaja iz $\upsilon\pi\omicron$ (hypo) – pod in $\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ – stanje, kar pomeni *podstanje*; lahko tudi *podstavek*. (36) Od tod izhajajo tudi izpeljani izraz; na primer: (a) hipostazirati: če nekaj bitje hipostazira, to pomeni, da bitju določi njegovo hipostazo (kajstvo), (b) hipostaziran: če je neko bitje z nečim hipostazirano, pomeni, da je s tem določena njegova hipostaza.

Na osnovi razmišljanja o Sveti Trojici so grški očetje uspeli zgraditi pojmovanje osebe, ki so ga aplicirali ne le na Božje osebe ampak tudi na ljudi. Njihov temeljni dosežek je v tem, da so hipostazo bitij identificirali z osebo (bitja so *hipostazirana* z osebo) (36). To pomeni, da *oseba* v tem pojmovanju ni več dodatek k bitju, kakor je to pomenil *prosopon*, ampak oseba določa hipostazo bitja v smislu absolutne neponovljivosti in unikatnosti. (39)

Naslednji aspekt identifikacije hipostaze z osebo (torej tega, da bitju hipostazo podeli to, da je oseba) je v tem, da so očetje ontološko utemeljitev bivanja v splošnem pomenu identificirali z osebo. V grški ontologiji kozmosa so stvari obstajale na ontološki bazi nujnosti, kar je zadevalo celoten kozmos (Bog oz. bogovi temu niso izostali). To pomeni, da so stvari obstajale brez kakršne koli druge ontološke utemeljitve, kakor je golo dejstvo, da obstajajo. Prav ta pogled predstavlja kozmos kot deterministični sistem, ki je nezdržljiv s sporočilom Božjega razodetja o stvarjenju. Ker je bivanje (vsega) ontološko utemeljeno v osebi, je bivanje stvarstva prosto nujnosti. Stvarstvo obstaja kot posledica svobode. (39)

Grški očetje s tem še niso končali. Izrekli so pomembno trditev: če je počelo bivanja oseba, je tudi bivanje oseb ontološko utemeljeno v osebi. To pomeni, da tudi bivanje oseb Svete Trojice ni ontološko utemeljeno z nujnostjo obstoja t. i. Božje narave (substance), ampak ima ontološki temelj v osebi. Spomnimo se, da je končna formulacija nauka o Sveti Trojici izražena z besedami: ena narava, tri osebe. Že ta trditev bi nas lahko napeljala na misel, da je bivanje oseb utemeljeno v Božji naravi, kar bi nas spet pripeljalo nazaj v polje nujnosti. To bi pomenilo, da Bog najprej biva (Božja narava biva) in nato biva kot Trojica (tj. kot osebe). Dejansko se je ta interpretacija razširila in prevladovala v zahodni teologiji, v resnici pa gre za napačno interpretacijo grških očetov, ki trdijo, da je ontološki temelj oseba – konkretno hipostaza Očeta. Trditev, da je Bog en, ne pomeni ene substance, ampak Očeta, ki je vzrok (angl. *cause*) rojevanja Sina in pošiljanja Duha. Pri tem pridemo do dramatične spremembe glede pogleda na ontologijo Svete Trojice – bivanje Trojice ni ontološka nujnost, ampak

posledica svobode osebe – Očeta, ki izbere občestvo namesto individualizma. Ontološki temelj Trojice ni neosebna in nekomunikabilna narava, temveč oseba. Božja narava ne obstaja mimo Trojice oz. kot predhodnost osebnega bivanja, ampak je nasprotno posledica oz. sad osebnega bivanja. (40–41)

Zgornje trditve priznavajo osebo na ontološkem nivoju kot svobodno in neponovljivo, glede človeka pa še vedno ni jasno, kako lahko apliciramo ta nov pogled na osebo na način, da bi bil tudi človek oseba v polnem pomenu osebe. Raziščimo torej vprašanje svobode pri človeku in nato pri Bogu.

Pri človeku lahko glede svobode ugotavljamo različne oblike oz. stopnje le-te. Svoboda je lahko na primer to, da človek izbira znotraj danih možnosti. Takoj vidimo, da te možnosti same po sebi še vedno pomenijo določeno omejitev: človek ne more izbrati nečesa, kar v teh možnostih ni obseženo. Če z razmislekom nadaljujemo, pridemo do ugotovitve, da je poslednji izziv svobode izbira med »biti« ali »ne biti«, vendar pa glede tega lahko rečemo, da *smrti* (oz. v krščanskem izrazoslovju *neodrešeni*) človek glede svoje lastne eksistence v resnici nima izbire. Če bi namreč izbral nebivanje, bi si odvzel vsakršno možnost izbire, saj bi bil mrtev (tu ni nikakršnega govora o večnem življenju, saj govorimo o človeku kot o *smrtnem* bitju). Ob tem pridemo do nekoliko splošnejše ugotovitve, da je vsako ustvarjeno bitje determinirano (oz. nesvobodno) glede svoje lastne eksistence. Ustvarjeno bitje je podvrženo nujnosti lastne eksistence – bivanje *mora* izbrati. Če od tu naprej sklepamo, uvidimo dve posledici: (i) nobeno ustvarjeno bitje ne more biti oseba v polnem pomenu besede (kar pomeni, da je resnična oseba lahko le neustvarjena – torej Bog) in (ii) da je oseba (v polnem pomenu besede) svobodna šele tedaj, ko je »osvobojena« celo te poslednje nujnosti – namreč lastnega obstoja. (42–43)

Ob tem se nam postavlja upravičeno vprašanje: kaj pomeni »biti svoboden celo od lastne eksistence«. (Na osnovi izkušnje neodrešenega človeka vidimo le negativno stran ontološke svobode: človek lahko aplicira ontološko svobodo le v negativnem smislu, da stori samomor.) Vprašanje reformulirajmo na način: kako Bog potrjuje svojo svobodo glede lastne eksistence oz. kako izraža pozitivni vidik ontološke svobode. (43) Grški očetje ugotavljajo, da temelj ontološke svobode Boga ni v njegovi naravi, ampak v osebnem načinu bivanja. To pomeni, da Bog izraža pozitivni vidik svoje ontološke svobode s tem, da presega ontološko nujnost (ki smo jo ponazorili pri razmišljanju o človeku), in sicer s tem, da rojeva Sina in pošilja Duha. To izraža že njegovo ime: Bog

Oče. Oče torej svobodno izbere občestvo, čeprav bi neizbira tega občestva pomenila lastno nebivanje. (Kot smo videli v prejšnjem odstavku, nobeno ustvarjeno bitje ni v taki meri svobodno, da bi to lahko storilo.) Očetov »iz-hod« iz sebe (*εκστασις*) v občestvo vzpostavlja njegovo identiteto (tj. ga *hipostazira*), in sicer s tem, da je Oče. Občestvo očitno ni posledica neosebne Božje narave, ampak je posledica svobodne izbire Očeta, ki *iz ljubezni* izbere občestvo. Kapadočani zatrjujejo, da je edini (pozitivni) način udejanjanja ontološke svobode ljubezen. Sveta Trojica zato ni »en Bog« (v smislu edinosti) na bazi narave, ampak je vzrok njene edinosti Očetova odločitev za ljubezen. (Spomnimo se na citat iz 1 Jn 4,16: »Bog je ljubezen.«) Na osnovi tega lahko rečemo, da je ljubezen daleč od tega, da bi bila sekundarna lastnost Očeta, saj je le-ta najgloblja resničnost eksistence Očeta in s tem Trojice. (45–46)

V luči povedanega lahko glede človeške eksistence zaključimo, da je vsebina človeške svobode v tem, ali izbere ljubezen, ki pomeni bivanje, ali pa neljubezen, ki pomeni nebivanje oz. zanikanje lastne eksistence.

S temi ugotovitvami smo zaključili razmišljanje o vidiku svobode v povezavi z osebo (pri Bogu in pri človeku), pri čemer smo na koncu odprli temo občestva. Naslednji vidik osebe, o katerem smo govorili – unikatnost in neponovljivost – bomo v nadaljevanju soočili z vidikom občestva. Vprašanje lahko formuliramo na sledeči način: če med osebami vlada edinstvo, kakšno mesto imajo medsebojne razlike oseb, ki po intuiciji na nek način osebam zagotavljajo njihovo edinstvenost oz. to, da jih moremo razločevati. Na kratko: če je vse skupno, kje je potem identiteta posameznika. Podobno kot pri vidiku svobode bomo razmišljanje pričeli pri neodrešenem človeku in nato pokazali razliko pri Bogu.

Intuicija nam govori, da je edinstvenost za osebo ključnega pomena. Zdi se, da oseba sama po sebi zahteva, da je konkretna in neponovljiva. Ni dovolj, če je oseba zgolj *začasni* premik ali diferenciacija nekakšne neosebe substance (narave). Potrebno je, da je oseba *hipostaza* substance v polnem (torej ontološkem) pomenu besede. Odpre se vprašanje, kako si lahko oseba zagotovi to absolutno edinstvenost oz. kaj ji jo omogoča. (47)

Neodrešeni človek se za to unikatnost bori s svojimi tekmeci – drugimi ljudmi – in zato svojo edinstvenost vzpostavlja z zanikanjem drugih – z egocentrizmom. Socialno življenje neodrešenega človeka je vedno do neke mere problematično: vsak *drugi* človek predstavlja omejitev in zahteva prilagajanje, zato vedno pomeni napad na

edinstvenost vsakega drugega. S tem ko se zmanjšujejo možnosti in sposobnosti človeka, da se s svojim delovanjem uveljavlja v odnosu z drugimi, se zmanjšuje njegova lastna identiteta, kar v tem primeru pomeni, da oseba na nek način manj biva. Ekstrem omenjenega primera nastopi v smrti. V biološkem smislu se telo popolnoma razgradi in izgubi vsakršno možnost delovanja. Identiteta neodrešenega človeka se v tem primeru pokaže kot popolnoma nesposobna zagotavljati edinstvenost osebe («Prah si in v prah se povrneš.»). Preživetja osebe prav tako ne more zagotoviti potomstvo, ki si ga je človek ustvaril. Otroci so sicer podobni staršem, niso pa oni sami v osebni smislu. Preživetja edinstvenosti prav tako ne more zagotoviti grški antični model, ki je skušal preživetje človeka zagotoviti na bazi narave (substance), s tem da je razglasil nesmrtnost duše. (S tem bi bila nesmrtnost nekaj nujnega, kar se upira krščanskemu pojmovanju osebe, kakor smo ga predstavili do sedaj.) Temelj za identiteto osebe kot neponovljivega bitja (ki pri človeku pomeni preživetje smrti oz. večno življenje) lahko nudi človeku le to, kar isto resničnost zagotavlja Bogu. (47–48)

Prišli smo do ugotovitve, da je večno bivanje osebe v tesni povezavi z večnim ohranjanjem edinstvenosti njene identitete. Povedati hočemo, da ne moremo trditi, da oseba zares biva, če hkrati njena identiteta ni edinstvena in ontološko utemeljena. Glede bivanja že vemo, da je izraz svobodne izbire občestva. Iz tega sledi, da svoboda izražena po ljubezni sama po sebi določa osebno identiteto tistega, ki ljubi. Edinstvena osebna identiteta se torej vzpostavlja v občestvu. Oseba večno živi, ker je ljubljena in na to ljubezen svobodno odgovarja z ljubeznijo. Oseba, ki drugo osebo svobodno ljubi, sama iz nebivanja vstopa v bivanje. S tem ko oseba izbere občestvo, vzpostavlja oz. vzdržuje osebno identiteto. Izven občestva osebe postajajo stvari – izgubljajo identiteto. Lahko bi rekli, da iz bivanja zdrsnejo v nebivanje. (48–49)

Glede Boga Očeta lahko rečemo, da je nesmrten oz. večni na osnovi tega, da je njegova identiteta večna, izhajajoč iz tega, da je Oče (vzpostavlja občestvo) in se ne pomeša z identiteto Sina ali Svetega Duha. Sin in Sveti Duh ga večno razločujeta v njegovi identiteti Očeta. Sin je Edinorojeni (izraz očitno izraža edinstvenost), o katerem Oče reče: »Ta je moj ljubljani Sin, nad katerim imam veselje.« (Mt 3,17) Očetove besede izražajo ljubezen in v tem hkrati tudi edinstvenost Sina. Podobno je Duh tisti, ki daje življenje, ker je občestvo (2 Kor 13,14). Obstoj Trojice kot treh oseb in ne kot nekakšne oblike mešanice oseb, kjer se izgubi identiteta, ni stvar nujnosti, ampak stvar svobode osebe, ki vzpostavlja občestvo. (48–49)

Ob zaključku tega podpoglavja na kratko strnimo glavne misli o osebi. Oseba pomeni edinstvenost in svobodo. Pogojena ni niti z lastno ontološko nujnostjo (lastnim obstojem), vendar svojo eksistenco potrjuje, ko svobodno izbere občestvo, kar pomeni, da ljubi. Rečemo lahko, da dejanje izbire občestva, torej *ekstasis* v smer občestva, bitje sólo konstituira kot osebo oz. ga hipostazira (Zizioulas 2006, 213). S tem ko bitje uresničuje preseganje samega sebe, postaja ono samo. Znotraj tega občestva se rojeva osebna identiteta bitja, ki ljubi, in bitja, ki je ljubljeno. Oseba prav v tem dejanju ljubezni vstopi v bivanje. Pri tem ontološkem dialogu mora nekdo biti prvi, hkrati pa mora biti neustvarjen. Ta oseba je Bog Oče.

Ob vsem povedanem se nam odpira vprašanje: kako lahko človek postane oseba v tem pomenu besede. O tem bomo preko grških očetov spregovorili v naslednjem podpoglavju.

1.2 Človeška eksistenca v luči trinitarične teologije Kapadočanov: Človek na poti od bivanja »po mesu« k bivanju »po Duhu«

Intuicija nam pravi, da je človek oseba že po naravi – da postane oseba že zgolj z rojstvom kot človek. Ker je v našem kulturnem okolju pomen besede oseba zaznamovan s sodobno zahodno tradicijo, ki izpostavlja drugačno razumevanje osebe kot patristična tradicija, želimo zaradi jasnosti in razumljivosti predstaviti tudi to (humanistično) pojmovanje osebe.

Razumevanju osebe znotraj sodobne zahodne kulture se je razvilo s prepletanjem Boetijevega in Avguštinovega pogleda na človeka. V tem razvoju je nastal koncept osebe, ki ima dve razsežnosti. Prva je »racionalna individualnost«, ki izhaja iz Boetijeve tradicije (»Persona est naturae rationabilis individua substantia.«), druga pa »psihološka izkušnja in zavest«, ki je povezana z Avguštinom. (Zizioulas 2006, 210) V zahodnem miselnem svetu se je tekom stoletij izoblikoval koncept osebe, ki označuje »posameznika in/ali osebnost, ki je enota, obdarjena z intelektualnimi, psihološkimi in moralnimi kvalitetami, osredinjenimi na osi zavesti« (211).

Sholastična teologija je pogled na človeka gradila na predpostavki, da je mogoče na človeka gledati kot na bitje, ki ga določa njegova zunanja objektivna stvarnost – njegova narava (209). Človekov ontološki temelj ne izhaja iz odnosov, ampak iz

njegove narave. Da torej človeka določimo, uporabimo pristop, pri katerem ga omejimo oz. razmejimo v odnosu do drugih stvarnosti. (208) Glede takega pristopa lahko rečemo, da se človek kot bitje upira takšnemu določanju, saj v mnogih primerih ravno človek v primerjavi z drugimi zemeljskimi bitji skuša *presegati* lastne meje in omejitve. Sam po sebi je nagnjen k brezmejnosti.

V patrističnem pojmovanju osebe je pogled na osebo ravno nasproten: Prav v *preseganju* mej oseba šele postaja ona sama (oz. je hipostazirana). V resnici so grški očetje celotno pot človekovega odrešenja videli kot pot napredovanja v smeri vedno večje podobnosti življenju oseb Svete Trojice, pojem zveličanja pa so razumeli v tem, da človek preživi kot edinstvena oseba, ki mu smrt bivanja ne uniči. V tem napredovanju gre za uresničitev in izpopolnitev Božje podobe, ki je v človeka vtisnjena ob stvarjenju. Za to napredovanje so očetje uporabljali izraz *poboženje* (nekateri avtorji uporabljajo izraz *pobožanstvenje*, gr. θεοσις). (Zizioulas 2004, 49) Ob tem se nam postavlja vprašanje, kakšno vlogo imajo pri človekovem poboženju njegove danosti (njegova narava).

Najprej lahko rečemo, da človekovo bivanje za razliko od bivanja Boga ni posledica svobodne odločitve (pozitivne aplikacije ontološke svobode), ampak je bivanje človeku podarjeno vnaprej (50). Bivanje je za človeka, »kar se mu zgodi« (παθος), ne da bi sam po sebi v to privolil in se za to izrecno odločil. Da bi človek v polnem pomenu postal oseba, bi se moralo zgoditi nekaj, kar bi ga v ontološkem smislu osvobodilo od tega vidika *nujnosti* glede lastne eksistence (53). Vidik nujnosti ima pri človeku še drugo razsežnost: Če nanj gledamo zgolj z biološke perspektive (torej kot da je njegova hipostaza zgolj biološkega izvora), pri vprašanju ontološke svobode pridemo do paradoksa: umrljivi človek ne ve za kakršno koli drugo življenje kot to, ki obstaja na zemlji, in zato v resnici ne more biti svoboden od lastne eksistence. (50–51) Življenja na zemlji se *mora* na vsak način oklepati.

Človekova nujnost glede oklepanja življenja na zemlji ima posledice tudi za naslednji bistveni element pri njegovem posebljanju: k samopreseganju (oz. k izhodu iz samega sebe – εκστασις; etimologija: εκ – iz, στασις – stanje), in sicer na način, da svobodno izbere občestvo. Pri človeku, ki ga določa zgolj biološko, samopreseganje vedno pomeni določeno izgubo ali zmanjšanje lastnega življenja. Za vsakršno delno izgubo življenja človek sam pred sabo nima nikakršne utemeljitve, ker si s tem »žaga lastno vejo«, zato teži k temu, da svoje življenje kolikor le more ohrani zase (torej

samega sebe in vse, kar je njegovega). Za medčloveške odnose to pomeni, da postajajo vse bolj individualistični, vsak človek pa se vedno bolj oklepa lastnih stvari. Ekstrem nastopi v smrti, ko je človek popolnoma zaprt za vsak odnos. Če situacijo še enkrat pogledamo z razdalje, lahko sklenemo, da se je človek, ki ga je hipostazirala gola biološka stvarnost, trudil, da bi samega sebe tem bolj ohranjal pri življenju, a se mu je resnično življenje vse bolj izmikalo. (51)

Prepoznali smo, da je za to, da bi človek mogel postati oseba (kakor so to osebe Trojice), potrebno, da postane svoboden od lastnega bivanja, torej ontološko svoboden, kakor je to Bog (53). Le v tem primeru bo njegov *ekstasis*, ki je bil prej usmerjen k sebi, osvobojen pogojenosti s smrtjo, kar je vodilo v individualizem in smrt. Bivanje osebe je v diametralnem nasprotju z omenjeno logiko, saj pomeni, da je *ekstasis* kot gibanje onkraj mej lastnega jaza usmerjeno v občestvo, pri čemer se oseba *ne* razdrobi v partikularnostih tega, kar združuje, ampak v notranji enosti združuje nasprotja. (Zizioulas 2006, 213) *Ekstasis* v občestvo človeka ne razgradi in osiromaši njegove lastne identitete, ampak ga šele to hipostazira kot resnično svobodno in neponovljivo bitje – torej osebo.

Zdi se, da hipostaza biološke eksistence človeku ne more omogočiti poboženja. Za to potrebna ontološka svoboda terja, da človek na nek način svojo hipostazo *nadgradi* oz. prejme hipostazo, ki ni podvržena biološkemu zakonu razkroja in smrti. Nova hipostaza bi morala vključiti vse, kar je vsebovala prejšnja (biološka), vendar na način, da človekova umrljivost ne okuži njegovega *ekstasis* z usmerjenostjo vase (Zizioulas 2004, 53). Zdi se, da je temeljni problem človeka v načinu bivanja biološke hipostaze v tem, da je v svojem *ekstasis* omejen na ustvarjene resničnosti, ki so same po sebi minljive oz. umrljive in zato ne omogočajo odnosa, ki pomeni večno življenje.

Odrešenje, ki ga je Bog pripravil v Kristusu, ima za cilj omogočiti človeku prav to – večno življenje, ki pomeni občestvo z Bogom in je mogoče samo na osnovi osebe (Zizioulas 2006, 238). Če se je človek z individualizmom od Boga oddaljeval, Kristus omogoči, da se človek po njem v Svetem Duhu spet vrne k Bogu. Pri tem je bistvenega pomena njegovo odrešenjsko delo. Za Kristusa pravimo, da hipostatično združuje človeško in Božjo naravo. Kakšen pomen nosi ta trditev? Kristusova hipostaza kot oseba je vzpostavljena v enem in edinem odnosu z Očetom v Svetem Duhu, kar ni ločeno od tega, da sprejme človeško naravo. Sprejetje človeške narave ni nekaj, kar bi za Kristusa obstajalo zunaj istega odnosa in ne pomeni »še enega odnosa«, ki bi

Kristusa hipostaziral kot človeka (239–240). Isti odnos z Očetom Kristusa hipostazira kot Božjega Sina, ki kot oseba sprejme vso človeško naravo. Bistveno je to, da Kristusa ne gledamo zgolj kot posameznika, ampak kot tistega, ki je sprejel *celotno* človeško naravo (torej vse ljudi) (238). Sprejetje človeške narave in povzetje celotnega stvarstva (»Kajti v njem je bilo vse ustvarjeno [...]« (Kol 1,16)) je Kristusovo ekstatično dejanje znotraj odnosa do Očeta v Svetem Duhu, ki kot ena oseba sprejme mnoge ljudi in s tem omogoči, da lahko celotno človeštvo ponovno vzpostavi občestvo z Bogom (238). To dejanje lahko razumemo kot dejanje ljubezni do človeštva in celotnega stvarstva, kar samo v sebi pomeni dejanje ljubezni do Očeta.

Kristusovo odrešenjsko dejanje (v združenosti z Očetom in Svetim Duhom) omogoča vstop v novo, osebno bivanje za celotno človeško naravo (238). To, kar človeku omogoča osebno hipostazo, je odgovor na Kristusovo dejanje. Če je bil prej človek brez Kristusa v svojem *ekstasis* omejen na ustvarjeno naravo (in samega sebe), kar ga je vodilo v popredmetenje in odsotnost osebne hipostaze, človeka v bivanje vrne izročitev Kristusu (v Svetem Duhu) kot del odnosa z Očetom (240). Kristus daje človeku zagotovilo, da *ekstasis* v občestvo s Kristusom ne bo ostal brez odgovora celo, ko je v igri smrt (le Kristus je namreč vstal od mrtvih). S tem ko je Kristus sprejel celotno človeško naravo, človeku kaže tudi pot, kako naj svoj odnos z njim (torej svojo ljubezen) udejanja: v odnosu do ljudi (in širše v odnosu do celotnega stvarstva) (241–242). Poleg tega Bog z darom Svetega Duha človeku podari moč, da je njegov *ekstasis* dejansko ontološko svoboden: Sveti Duh človeka razsvetljuje in prenavlja, da celotno njegovo življenje postaja osvobojeno od pogojenosti s smrtjo (kar pomeni, da človek postane celo za ceno smrti svoboden od kakršnega koli odnosa, ki izključuje Boga). Vse to kot celota človeku omogoči pot v način bivanja, v kakršnem bivajo osebe Svete Trojice.

Novo hipostazo, ki jo človek v dejanju izročitve Bogu po Kristusu v Svetem Duhu prejme oz. v njej biva, Zizioulas (2004, 53) poimenuje *hipostaza cerkvenega bivanja*. Izraz »cerkveno bivanje« je izbran zato, ker se ravno v Cerkvi to *ново*, osebno bivanje uresničuje, hkrati pa je Cerkvi zaupano, da se v njej ljudje rodijo na novo (56). Izročitev Bogu, ki je hkrati vzpostavitev hipostaze cerkvenega bivanja, se zgodi pri krstu in pomeni novo rojstvo. S krstom je človek hipostaziran kot Božji otrok, in sicer v istem sinovskem odnosu, v katerem je hipostaziran Sin (Zizioulas 2006, 239): v tem, ko se

človek izroči Kristusu, se realizira ravno to, kar je bil namen Boga, ki je poslal Sina, da je sprejel človeško naravo: da vse, kar je sprejel, postane to, kar je on sam – namreč Sin.

Konkreten način življenja v skladu z novo hipostazo nam s svojim zemeljskim življenjem kaže Kristus. On kot človek na popoln način živi kot oseba –Božji Sin – kot utelešena svoboda in ljubezen (Zizioulas 2004, 55). Za kristjana v tem smislu Kristusov evangelij predstavlja šolo življenja osebe in s tem življenje Cerkve. Bistvena značilnost življenja, v katerega vstopi človek s krstom, je radikalno nasprotje individualizma. Osebe v Cerkvi se kažejo kot tiste, ki presegajo ozke meje bodisi bioloških bodisi kulturnih omejitev. To resničnost na primer izraža preseganje omejitev družinskih odnosov s tem, da so v Cerkvi vsi ljudje bratje in sestre, pri čemer klic k uresničenju takih odnosov v univerzalni razsežnosti velja celo za ceno smrti. (56–58)

Ob tem je potrebno reči, da omejitve biološke hipostaze s krstom ne izginejo, temveč človek stopi v dinamiko postopne rasti v smeri tega, kar je s krstom postal (63). Človek je v tej razsežnosti razpet med »že« in »še ne«. »Že« je hipostaziran skozi odnos z Očetom, vendar »še ni« vse, kar mu pripada, vstopilo v ta način bivanja. Človekovo telo in eros, ki sta prej služila individualizmu, sedaj stopita na pot postopnega preobličenja v skladu z novim – cerkvenim bivanjem. Eros je na poti osvobajanja ekskluzivizma in ontološke nujnosti in se spreminja v popoln izraz svobodne, univerzalno vključujoče ljubezni. (63) Prav tako tudi človekovo telo postaja izraz oz. način, skozi katerega oseba realizira ljubezen in se podarja v občestvo. Veličino te novosti sporoča izraz, ki označuje cerkveno občestvo – Kristusovo telo (64). Človek, ki napreduje v svoji cerkveni hipostazi, je na poti duhovnega boja oz. askeze. Vse prvine biološke hipostaze, ki človekov *ekstasis* usmerjajo v svoj ego oz. v zemeljsko resničnost mimo odnosa z Bogom, se cerkvenemu bivanju upirajo. Za to je potreben stalen napor (63). Skupni imenovalec tega napora je vključitev vseh človekovih danosti (biološke hipostaze) v novo hipostazo (Zizioulas 2006, 241). Vse danosti biološke hipostaze, ki so za človeka brez Kristusa skozi individualizem pomenile pot v popredmetenje samega sebe, v Kristusu pomenijo človekovo polno vključitev v odnos z Bogom in hkrati edini način, skozi katerega se ta odnos uresničuje. Občestvo z Bogom je za človeka dejansko mogoče izključno skozi pogoje človekovega bivanja, ki mu jih je podelil kot Stvarnik (242).

Človek, ki je vstopil v novost cerkvene hipostaze, na tej poti ne napreduje avtomatično – še vedno namreč lahko zgreši. V kontekstu uresničevanja svoje

resničnosti, ki izhaja iz cerkvene hipostaze lahko ugotovimo, kaj pomeni greh: če je poboženje človekova pot v smer realizacije osebne identitete v odnosu z Bogom (po Kristusu v Svetem Duhu), je greh realizacija odnosa do česarkoli na način, da je odnos z Bogom izključen. Človek pri tem svoj *ekstasis*, ki je pri osebi usmerjen skozi zemeljske danosti v občestvo z Bogom, sedaj usmeri v ustvarjeni svet mimo odnosa z Bogom (Zizioulas 2006, 228). S tem dejanjem človek zavrne svojo poklicanost, da skozi vse danosti ustvarjenega sveta realizira ekstatično gibanje v smer občestva z Bogom, kar pomeni soustvarjanje z Bogom (229). Ko je ta smer življenja prekinjena, človek potrjuje svojo eksistenco z ločevalnostjo do drugih ljudi in sam v sebi postaja vedno bolj podoben stvarjem, kar ga vodi v smrt (230).

Če se vrnemo nazaj k razmišljanju o cerkvenem bivanju, pravo nasprotje omenjenega grešnega načina bivanja pomeni obhajanje evharistije. Že besede, da je Kristus »razlomljen«, a ne »razdeljen«, sporočajo, da gre za diametralno nasprotje tega, o čemer smo govorili pri biološki hipostazi, saj razlike v Kristusu ne pomenijo razkroja bivanja, ampak le-to omogočajo (Zizioulas 2004, 60). Za Cerkev evharistija pomeni realizacijo identitete človeka kot osebe v občestvu. Gre za najvišjo obliko bivanja Cerkve, ko je njeno dejanje v najpopolnejši usklajenosti z njeno identiteto. Grški očetje o evharistiji govorijo, da je hkrati *zbor vernih* in *gibanje* v smeri popolnejše realizacije tega, kar pomeni identiteta Cerkve in njenih udov (61). Evharistija kot *zbor verujočih* (*συναξίς*) pomeni mrežo medsebojnih odnosov, ki presegajo vsakršno obliko medsebojnega izločevanja in zaprtosti na poljubni bazi (biološki, socialni, kulturni, narodni ...) (60). V tem občestvu se razodeva medsebojna ljubezen, ki je osvobodjena oz. je na poti osvobajanja od omenjenih omejitev.

Evharistija hkrati pomeni tudi *gibanje* v smeri popolnejše realizacije hipostaze cerkvenega bivanja – človeka kot osebe (61). Naj še enkrat spomnimo, kako je človek hipostaziran kot oseba: z dejanjem samopreseganja v smeri občestva, in sicer v ontološki svobodi (V enostavnejšem izrazoslovju bi lahko rekli, da človek svoje bivanje kot oseba potrjuje takrat, ko svobodno in celo za ceno življenja iz ljubezni izbere občestvo nasproti individualizmu). Liturgija je v tem kontekstu prostor zrenja in uresničevanja cerkvene hipostaze v njeni eshatološki razsežnosti (61). Prihodnost kaže in hrani človeka v njegovi hipostazi osebe, ko živi znotraj danosti tega sveta (62–63). V evharistiji se biološke danosti prerajajo (hipostazirajo) v skladu s cerkveno hipostazo (63). Telo postane namesto orodja smrti način občestvenega življenja, namreč

Kristusovo telo (64). Premagovanje vseh oblik bioloških pogojenosti se nadaljuje celo v smeri poslednjega »vogelnega kamna« biološke hipostaze – smrti. V evharistiji se udje prerajajo za svobodo celo od smrti (poslednji vidik ontološke svobode, ki je lasten osebi). V evharistiji osebe vstopajo v Kristusovo vstajenje in prejemajo predujem ali predokus končne zmage z Njim v vstajenju od mrtvih. (64)

Pri cerkveni hipostazi je potrebno podrobneje omeniti vlogo Svetega Duha (in v širšem smislu njeno trinitarično razsežnost). Vloga Svetega Duha je vedno v povezavi s Kristusom kot del odnosa z Očetom (Zizioulas 2006, 244). Duh je tisti, ki v konstitutivnem smislu omogoča Kristusov način bivanja, da kot oseba sprejme celotno človeštvo, kar pomeni, da na *katoliški* način (torej univerzalno in vključujoče) sprejme celotno človeško naravo. Lahko bi rekli, da Duh omogoča, da Kristus ni zgolj zgodovinski posameznik, ki je živel pred 2000 leti, ampak v edinosti združuje množstvo ljudi (244). Kristus je hkrati eden in hkrati mnogi (241). Eden je v tem, da je hipostaziran v *enem* odnosu z Očetom, *mnogi* pa v tem, da je mnogo ljudi hipostaziranih v Kristusu skozi en in isti sinovski odnos med Očetom in Sinom (245). Sin v Svetem Duhu, torej biva kot oseba, v kateri biva množstvo oseb (angl. *corporate personality*) (Zizioulas 2010, 68). Krščeni je v Kristusa krščen vedno samo v Duhu (Zizioulas 2006, 244). V Svetem Duhu se vključuje v odnos med Očetom in Sinom, kar hkrati pomeni, da v Duhu postaja ud Kristusovega telesa, o čemer zelo nazorno pričuje evharistija (244–245).

2. BRANJE PRVEGA PISMA KORINČANOM Z VIDIKA TELESA IN OBČESTVA

Predstavitev Zizioulasove sinteze teologije osebe in občestva nadaljujemo z eksegetskim delom naloge. Osrednje vprašanje bo Pavlovo razumevanje »telesa« in »občestva«. K problemu bomo pristopili prek analize posameznih odlomkov, pri čemer bomo uporabili t. i. retorično analizo. Prednost retoričnega pristopa prepoznavamo v tem, da omogoča upoštevanje retorične situacije, v kateri je bilo Pismo in njegovi posamezni tematski deli napisano. Retorična analiza tudi omogoča razkritje in upoštevanje medsebojnega odnosa med Pavlom in Korinčani, s čimer lahko z večjo jasnostjo prepoznamo teološko sporočilo besedila. V dveh podpoglavjih, ki sledita, so predstavljene osnove govorniške veščine in retorične analize, v naslednjem podpoglavju je podana izbira odlomkov (in njena utemeljitev), zadnji dve podpoglavji pa vsebujeta retorično analizo izbranih odlomkov.

2.1 Metodologija in terminologija

2.1.1 Govorniška veščina – retorika

Klasična teorija retorike je razdeljena na tri glavna področja, ki zadevajo: *inventio*, *dispositio* in *slog*. *Inventio* pomeni *iznajdba* in pred govornika, ki načrtuje govor, postavlja vprašanje, kaj bo povedal. *Dispositio* pomeni *razporeditev* in obsega vprašanje smiselnega strukturiranja elementov govora. Področje sloga se ukvarja z vprašanjem pravilne uporabe različnih besednih, stavčnih in drugih figur znotraj retoričnega diskurza (Kennedy 1984, 14). Predstavitev govorniške veščine bomo oblikovali v treh sklopih, ki zadevajo tri navedena področja.

Inventio ali *iznajdba* je osnovana na dokazovanju, ki ga želi govornik v diskurzu osnovati. Dokazovanje je po izvoru lahko dveh vrst: (i) zunanje, kar pomeni, da se govornik sklicuje na zunanje temelje, na katere opira dokaz (tu gre lahko na primer za svetopisemske navedke, poročila o čudežih, imenovanje prič ...) in (ii) notranje, kar

pomeni, da se govornik pri dokazu opira na temelje, ki jih sam izumi znotraj govora. (14)

Pri retoriki v splošnem govorimo o treh faktorjih: govorec, poslušalstvo in diskurz (govor ali pismo). Četrty faktor je kontekst oz. okoliščine govora, kar pomeni konkretno situacijo. (15)

Klasična retorična teorija za različne diskurze ali njihove dele omenja tri možnosti glede tega, na kaj govornik opira svoje dokaza. Te tri možnost so naslednje: (i) *ethos*, (ii) *pathos* in (iii) *logos*. *Ethos* prevajamo z *navada, izročilo*. Če govornik dokazuje na bazi *ethosa*, to pomeni, da predpostavlja, da bo poslušalstvo njegovim dokazom zaupalo na osnovi tega, da on sam v njihovih očeh velja za zaupanja vredno osebo. Dokazovanje na osnovi *pathosa* pomeni, da govornik računa, da bodo poslušalci njegovim besedam zaupali na osnovi čustvenih reakcij, ki jih v njih sproži. Poslušalstvo uvidi utemeljenost trditve na osnovi lastnih občutij, doživetij. Lahko bi rekli, da govornik »igra na njihova čustva«. (15) Dokazovanje na osnovi *logosa* pomeni, da govornik svoj dokaz utemeljuje na osnovi logičnih sklepov. Pri logičnem dokazu govorimo o induktivnem dokazu in o deduktivnem dokazu. Induktivni dokaz je v tem, da govornik poda različne primere (*παράδειγμα*), s katerimi podkrepi argument. Pri deduktivnem dokazu govornik uporablja silogizme (ki jih v retoriki poimenujemo entimem). V retoriki velikokrat najdemo primere, ko govorniki pri govoru ne navedejo polnega silogizma (kakor je to v formalni logiki), ampak kakšno premiso implicitno predpostavljajo. Takšnemu silogizmu v retoriki z grško tujko pravimo *epicheireme* in je lahko kategorični (veljavnost je univerzalna, ker temelji na definiciji) ali hipotetični (veljavnost je postavljena v premise, katerih veljavnost ni navedena v silogizmu) (15–17).

Pri retoriki govorimo o teoriji postavitve (*στασις*). Po klasični, Aristotelovi teoriji o retorični iznajdbi naj bi govornik pred sestavo govora opredelil glavni problem, ki ga bo obravnaval (*στασις*). Klasifikacija različnih osnovnih vrst retoričnih problemov je osnovana na štirih različnih bazah: (i) na bazi dejstva, (ii) na bazi definicije, (iii) na bazi kvalitete in (iv) na bazi jurisdikcije. Problem na bazi dejstva pomeni, da je tisto, o čemer se govorec in občinstvo ne strinjata, oz. smer, v kateri poteka argumentacija, po svoji naravi dejstvo. (Primer iz 1 Kor 6,12-20: »Ali je potreba po hrani na istem nivoju kot potreba po spolnih odnosih?«). Če je retorični problem na bazi definicije, se govorec in poslušalstvo sicer strinjata glede dejstev, razhajanje pa je na bazi razumevanja teh dejstev oz. njihove definicije. Kadar je retorični problem na bazi kvalitete, se

poslušalstvo in govorec sicer strinjata o dejstvih in definicijah, vendar vsaka stran zase na osnovi istih podatkov oblikuje sodbo izhajajoč iz druge resničnostne baze. Trdni temelj, na osnovi katerega eni in drugi oblikujejo svoje sodbe, je različen. Če je retorični problem na bazi jurisdikcije, to pomeni, da gre za nestrinjanje na nivoju tega, kdo je pristojen, da bi glede določenega vprašanja sploh podal sodbo (18–19).

Teorija retorike govori o treh vrstah retorike: (i) forenzična, (ii) deliberativna in (iii) epideiktčna. Pri forenzični retoriki skuša govorec doseči, da poslušalstvo napravi sodbo glede preteklih dogodkov. (Da se na določen način odloči glede preteklosti.) Temeljno vprašanje na primer zadeva vprašanje o pravičnosti preteklih dejanj ali vprašanje o resnici glede dejanj v preteklosti. Pri deliberativni retoriki je govornikov namen, da bi poslušalce prepričal, da storijo določeno dejanje v prihodnosti. Motiv za to je vprašanje, kaj bo za poslušalstvo koristno in dobro. Pri epideiktčni vrsti retorike skuša govornik doseči, da bi poslušalstvo obdržalo sedanje prepričanje ali pogled o določeni temi ali da bi ga ponovno močneje utrdilo. Taka retorika je značilna za govore, ki nekoga hvalijo ali grajajo. Argument pri tej retoriki gre v smer spreminjanja odnosa do nečesa v sedanjosti ali utrditev sedanjega prepričanja. (Pri verski tematiki gre za poglobitev vere ali njeno prečiščenje.) (19–20)

Vsaka vrsta retorike ima lahko pozitivno ali negativno obliko. Pri posameznih vrstah retorike te oblike imenujemo: apologija in obtoževanje (pri forenzični vrsti), spodbujanje (eksohrtacija oz. pareneza) in odvrčanje (pri deliberativni vrsti), slavljenje (encomium) in grajanje/opominjanje/zmerjanje (pri epideiktčni retoriki). Potrebno je omeniti, da se omenjene vrste retorike lahko tekom diskurza menjajo in prepletajo, v globalnem smislu pa v diskurzu večinoma prevladuje le ena vrsta. (19–20)

Pri sestavljanju argumentov se govorec poslužuje *tém* (τοπος). Gre za področja, kjer govornik išče vsebine, da z njimi spregovori o svoji temi. Aristotel najprej govori o *občih temah*, ki jih je moč uporabiti pri poljubnem diskurzu ne glede na govorca in vsebino govora. Uredi jih kot: mogoče, nemogoče, pretekli dogodek, prihodnji dogodek in stopnja. Drugo obliko tem imenujemo *snovne teme* in so specifične za določeno vrsto diskurza (npr. politični, sodni, religiozni itd.). Tretja oblika tem so *strateške teme* in služijo konkretni aplikaciji v danem diskurzu. (20)

Pri retorični kompoziciji je v splošnem v veliki meri v ospredju *amplifikacija* temeljne teze, pri čemer govorec uporabi različne teme, da podpre svoj argument. V ta namen služi *razdelava vsebine* (εργασία), pri čemer se kot koristne izkažejo tehnike

logičnega argumenta (npr. entimemi), slogovne figure idr. Utemeljenost razdelave vsebine najdemo v tem, da odnos med govorcem in poslušalstvom ni odnos golih racionalnih ugotovitev in logičnih sklepov, ampak mora v diskurzu govornik zajeti dinamiko celotnega človeka kot bitja razuma, čustev, volje in spomina. Če ne bi bilo tako, bi bilo dovolj, da bi govorec zgolj podal svojo tezo z navedbo formalnega dokaza in bi bili vsi poslušalci prepričani (21–22).

Tretja razsežnost retorike je *slog*. Uporaba različnih slogovnih prvin odseva avtorjev namen, ki ga želi s tem doseči. Po funkciji je slog eno izmed govornikovih prepričevalnih orodij. Po Aristotelovem mnenju mora biti temeljna prvina sloga jasnost. Teofrast navaja naslednje štiri prvine sloga: *pravilnost*, *jasnost*, *okras* in *primernost*. *Pravilnost* zadeva pravilno izražanje brez navzočnosti slovničnih napak. Govornikova *jasnost* pomeni, da je njegov govor v danih razmerah razumljiv in so misli jasno in smiselno postavljene, da povečajo dojetje vsebine po prvem poslušanju. *Okras* ima najprej funkcionalni namen, uporaba govornih figur amplificira izrazno moč (napravi poudarke, da izostri razlikovanje med idejami in da pomaga ohranjati kontakt s poslušalstvom). *Primernost* pri slogu pomeni medsebojno ustrežanje med vsebino govora in uporabljenim slogom. (25)

2.1.2 Retorična analiza

Retorična analiza je sestavljena po zaporednih stopnjah, vendar je cel postopek smiselno ponoviti v krožnem smislu, ker lahko kasnejši izsledki pomagajo pri poglobitvi ugotovitev prejšnjih stopenj. Koraki retorične analize so naslednji:

1. določitev retorične enote,
2. določitev retorične situacije,
3. določitev vrste retorike in aplikacija teorije postavitve,
4. analiza razporeditve vsebine v govoru (*dispositio*) (33).

Posamezni koraki retorične analize temeljijo na teoriji retorike, ki smo jo predstavili v prejšnjem podpoglavju. Predstavitev podrobnosti vsakega koraka bomo v tem poglavju preskočili, zaradi boljšega razumevanja pa jih bomo podrobneje predstavili neposredno pred konkretno izvedbo retorične analize prvega izmed dveh odlomkov, ki ju bomo analizirali.

2.2 Metodologija izbora in analize odlomkov

Ob zaključku formalne predstavitev retorične analize prehajamo na njeno aplikacijo v Pavlovih pismih in na izbiro odlomkov v Pavlovi korespondenci s Korinčani. Osredotočili se bomo na 1 Kor, v katerem je *telo* ($\sigma\omega\mu\alpha$) motiv, ki kot rdeča nit povezuje celotno pismo (Matjaž 2015, 5). V Korintu je Pavel ob svojem 18-mesečnem bivanju od pomladi 50 do konca poletja leta 51 oznanjal evangelij in oblikoval mlado krščansko skupnost. V njej so se pojavili številni problemi, na katere odgovarja s pismom (današnjim 1 Kor), ki ga je v Efezu napisal okoli velike noči leta 54 (SPJ 2010, 382). Osnovni problem, na katerega se odziva, je razdeljenost skupnosti. Le-ta se ne zaveda, da je z držo razdorov in prepиров v bistvenem nasprotju s svojo identiteto, ki jo je prejela s tem, da je postala Cerkev. Počelo novega življenja, ki je po svojem bistvu občestveno, je križani Kristus, ki naj s svojo daritvijo za druge predstavlja sodbo vsakršni drugačni življenjski usmeritvi. (Matjaž 2015, 20) To osnovo za obravnavo številnih problemov občestva, o kateri Pavel spregovori v 1 Kor 1–4, najdemo v celotnem Pismu. V 1 Kor 5–6 je v ospredju vprašanje različnih oblik nečistovanja, ki predstavlja skrunitev človeškega telesa (ki je hkrati Kristusovo telo; 1 Kor 6,15), in reševanje problemov občestva sklicujoč se na referenco poganskih sodišč. Sledi 1 Kor 7, kjer Pavel odgovori na vprašanja, ki so mu jih Korinčani poslali v povezavi s samskim in poročenim življenjem. Temeljna Pavlova spodbuda je, da bi Korinčani živeli v nemoteni predanosti Gospodu. (6) V 1 Kor 8–10 Pavel obravnava vprašanje kristjanove svobode in odnosa do hrane, darovane malikom (Fitzmyer 2008, 57). Temeljna teza je, da ima pri vsakršnemu ravnanju kristjana prvenstvo odnos do brata. S svojim ravnanjem ga namreč ni dovoljeno pohujševati. V 1 Kor 11 se Pavel sooči s perečim vprašanjem skupnih srečanj kristjanov. Še posebej je v ospredju vprašanje obhajanja Gospodove večerje. Centralno vprašanje je, ali so odnosi med udeleženci usklajeni z vsebino obhajanja, ki je Gospodova daritev. Oznanilo o telesu doseže vrh v poročilu o noči, ko je bil Gospod izdan in križan, v evharistiji pa se izroča občestvu, ki ga lahko jé in pije (Matjaž 2015, 6). V 1 Kor 12–14 se Pavel loti problemov, ki so jih Kristusovemu telesu prizadeli tisti, ki duhovnih darov niso razločevali skozi optiko občestva – Telesa. Posebej v 1 Kor 12 najdemo zanimivo in pomembno oznanilo o Kristusu, ki množstvo vernikov združuje v eno Telo, ki živi v Svetem Duhu. Pri tem je pomembno, da so vsi darovi, ki jih Duh podarja

posameznikom, usmerjeni v skupno rast – v gradnjo Cerkve (6). Tudi v zadnjih dveh poglavjih (1 Kor 15–16) najdemo oznanilo o telesu, tokrat v kontekstu vstajenja. Pavel oznanja: ker je Kristus živel, umrl in vstal v *telesu*, je zaradi zedinjenosti kristjanov z Njim takšna pot po Božjem načrtu predvidena tudi za njih.

Neposredno Pavlovo omembo besede *σωμα* (telo) najdemo na naslednjih mestih: 1 Kor 5,3; 6,13.15.16.18.19.20; 7,4.34; 9,27; 10,16.17; 11,24.27.29; 12,12.13.14.15.16.17.18.19.20.22.23.24.25.27; 13,3; 15,35.37.38.40.44 (številka poglavja je v krepkem tisku). V 1 Kor 6 Pavel telo omenja v povezavi z nečistovanjem. Sporoča resnico, da kdor se telesno izroči v spolni odnos z nečistnico, Kristusa naredi eno telo z nečistnico. V 1 Kor 10 je omenjeno obhajanje evharistije in opozorilo na nevzdržnost obhajanja evharistije in udeležbe pri poganskih obredih. Evharistija je namreč »udeležba« (*κοινωνια*) (1 Kor 10,16) pri Kristusovem telesu in krvi. O isti besedi (*κοινωνια*) Pavel govori tudi v 1 Kor 1,9, ko pravi: »Zvest je Bog, ki nas je poklical v občestvo (*κοινωνια*) s svojim Sinom Jezusom Kristusom, našim Gospodom.« Ta beseda, ki jo SPJ prevaja z »občestvo« (1 Kor 1,9), »udeležba« (1 Kor 10,16), »nabirka« (Rim 15,26), »sodelovanje« (2 Kor 8,4), »delež« (Flp 3,10), »skupno« (Flm 1,6), se v 1 Kor pojavlja samo v omenjenih dveh vrsticah. V 1 Kor 11.24.27.29 se *telo* nanaša na Kristusovo telo; najprej v besedah: »To je moje telo, ki je za vas [...]«, nato v povezavi z nevredno udeležbo pri Gospodovi večerji, ki za takšnega človeka pomeni, da se je »pregrešil nad Gospodovim telesom in krvjo«, in slednjič v povezavi z razločevanjem Telesa, kjer to pomeni, da posameznik povezuje evharistično Kristusovo telo in telo, ki je Cerkev. V 1 Kor 12 najdemo največ omemb besede telo. Gre za pomembno Pavlo oznanilo o odnosu med Kristusom in občestvom vernih, ki ga predstavi s telesom. Na koncu, v 1 Kor 15, Pavel spregovori še o vstajenju in mestu telesa pri tem.

Pri našem razmišljanju je v ospredju vprašanje povezave med pojmom *občestvo* in telo, in sicer s poudarkom na evharistiji. Na osnovi tega smo za retorično analizo izbrali odlomka 1 Kor 6,12-20 in 1 Kor 11,17-34, pregled tematike pa bomo dopolnili s krajšo analizo 1 Kor. S tem bomo dobili uvid v odnos med Kristusom in posameznim kristjanom, še posebej v njegovi telesni razsežnosti (1 Kor 6,12-20) in uvid v odnos med Kristusom in občestvom vernih na osnovi obhajanja evharistije (1 Kor 11,17-34). V naslednjih dveh podpoglavjih sledita retorični analizi, analiza 1 Kor 12 pa bo sledila v zadnjem poglavju, kjer bo predstavljen sintetični teološki pregled izbrane tematike.

2.3 Retorična analiza odlomka 1 Kor 6,12-20

2.3.1 Prvi korak: določitev retorične enote

Prvi korak, *določitev retorične enote*, predpostavlja, da ima retorična enota določeno obliko in vsebuje začetek, telo in zaključek. Potrebno je imeti v mislih, da je daljši govor lahko po svoji strukturi sestavljen iz manjših enot. V tem primeru je potrebno vsaj delno poznavanje retorike celotnega govora. Za določitev retorične enote torej najprej iščemo prvine začetka oz. odprtja in prav tako zaključka. Pri tem nam pomaga iskanje določenega dejanja ali nove smeri razmišljanja. (Kennedy 1984, 33–34)

Za določitev retorične enote odlomka je potrebno pregledati kontekst odlomka in v njem poiskati zasnove odprtja oz. začetka in zaprtja oz. zaključka, kjer je opazna izrazita sprememba poteka misli. Ker je 1 Kor retorična enota kot celota, je potrebno za posamezne odlomke pregledati širši kontekst, da odlomke razumemo znotraj tega konteksta. V ta namen bomo najprej tematsko pregledali širši kontekst odlomka, nato pa za ožjo določitev retorične enote pregledali ožji kontekst.

Pri analizi širšega konteksta se bomo poslužili metode analize tem opirajoč se na Collinsov in Fitzmyerjev komentar. Collins (1999, 203) navaja, da v širši enoti: 1 Kor 5,1–7,40 številni komentatorji bolj kot notranjo enotnost opažajo razdrobljenost. Zdi se, da del, ki se začne z 1 Kor 7,1 (kjer je omenjeno pismo, ki ga je Pavel prejel), odpira novo retorično enoto. Kljub temu Collins opaža tematsko povezanost vsebinskih enot, ki sestavljajo 1 Kor 5,1–7,40. V 1 Kor 5–6 je tema, ki jo Pavel obravnava, čistost občestva in vprašanje, kako naj le-to živi svojo identiteto Božjega ljudstva (203). Čistost občestva in sploh vprašanje, kako naj občestvo živi svojo identiteto »Božje Cerkve« (1 Kor 1,2), katere pripadniki so »posvečeni v Kristusu Jezusu« (1 Kor 1,2), je tema, ki jo je Pavel odprl že v 1 Kor 1,10 in jo razvijal vse do konca 1 Kor 4, pri čemer je bil temeljni poudarek na vprašanju razdeljenosti občestva in navezovanju na »človeške avtoritete« (»Jaz sem Pavlov, jaz Aplov [...]« (1 Kor 1,12)) v nasprotju z Božjo avtoriteto, ki se izraža v modrosti križa (1 Kor 1,17-19). V 1 Kor 5–6 v primerjavi s predhodnim besedilom opazimo spremembo osnovne teme (namreč prehod na obravnavo nečistosti in sklicevanja na človeška sodišča), hkrati pa Pavel tudi v 1 Kor 5–6 nadaljuje s prizadevanjem, da bi rešil občestvo. Opazimo namreč, da se občestvo niti pri vprašanju moškega, ki je imel razmerje z očetovo ženo (1 Kor 5,1-13), niti pri

prepirih v skupnosti, ko so nekateri pravico iskali pri poganskih sodiščih (1 Kor 6,1-11), ni odzvalo tako, da bi tiste, ki so ravnali v nasprotju z Božjim načrtom, izločili iz svoje srede in rešili občestvo pred pohujšanjem. (Collins 1999, 203) V tem smislu kot povezovalni element odlomkov prepoznamo dejstvo, da Korinčani kot občestvo niso ravnali v skladu z Božjo modrostjo, ki se razodeva v modrosti križa (1 Kor 1,18). Ob tem Pavel občestvo Korinčanov graja, ker v vseh naštetih primerih ob soočenju z deviacijami niso zavzeli stališča, ki je utemeljeno v Bogu, ampak v človeški avtoriteti. Nerazumevanje »Kristusove misli« (1 Kor 2,16) se v teh primerih ne kaže toliko v nerazumevanju kot miselni kategoriji, ampak v nerazumevanju kot zgrešeni celostni človeški usmeritvi, ki za izhodišče postavlja lastno ugodje in korist.

Pravilno vrednotenje lastnega življenja v odnosu do Božje avtoritete kliče po ovrednotenju pomena človekove svobode. Odlomek 1 Kor 6,12-20 se v tej točki stika s prejšnjima (1 Kor 5,1-13 in 1 Kor 6,1-11), kjer je nerazumevanje pravilnega vrednotenja Božje avtoritete vodilo v deviacijo človekove svobode, ki je svoj cilj našla v prevzetnosti nad spolno deviacijo (1 Kor 5) in v brezkompromisnem iskanju lastne pravice pred poganskimi sodišči. Tematiki sta povezani skozi pravilno razumevanje svobode, 1 Kor 6,12-20 pa predstavlja topos, kjer Pavel človeško svobodo (sicer pri obravnavi neke konkretne osnovne teme, namreč nečistosti) umesti v teološki kontekst (241).

Kot smo že omenili, je krovna tema, skozi katero Pavel presoja vprašanje nečistosti, ki je omenjena v 1 Kor 5,1-13, vpliv na občestvo in njegov odziv, če pa vprašanje nečistosti, ki se v njem pojavi, obravnavamo kot samostojno temo, lahko prepoznamo odlomek 1 Kor 6,12-20 kot besedilo, kjer Pavel to vprašanje celovito reši. Opozoriti je sicer potrebno, kakor omenja Fitzmyer (2006, 262), da Pavel v neposrednem smislu v odlomku 1 Kor 6,12-20 ne razrešuje nečistosti na splošno, saj obravnava le obiskovanje nečistnic, vendar pa lahko uvidimo, da iz rešitve konkretne oblike nečistosti lahko sklepamo na splošno rešitev vsakršne nečistosti. V tem ključu prepoznamo odlomek 1 Kor 6,12-20 kot odgovor na vprašanje nečistosti, ki se ga dotakne odlomek 5,1-13.

Odlomek 6,12-20 uvaja tudi v obravnavo tematike v 1 Kor 7, kjer zasledimo tematiko poročenosti in deviškosti v kontekstu Božjega načrta (Collins 1999, 204). V 1 Kor 6,12-20 najdemo teološka izhodišča, ki osvetlijo vprašanje poročenosti in devištva (241). Kljub povezanosti zaključka 1 Kor 6 in poglavja 1 Kor 7 izhajajoč iz

podobnih tem (človekove spolnosti znotraj Božjega načrta) pa se z vidika strukture 1 Kor 7 zdi ločeno od prejšnjih dveh poglavij. V 1 Kor 7 Pavel namreč po korakih odgovarja na vprašanja, ki so mu jih postavili Korinčani (1 Kor 7,1: »Glede tega, kar ste napisali [...]«). Zdi se, da je bolj verjetno, da je Pavel svojo razporeditev snovi v poglavjih 5–7 sestavil na način, da v poglavjih 5–6 na osnovi različnih deviacij oznani in razvije temeljno sporočilo glede človekove svobode in pomena telesa in spolnosti, ki mu služita, da odgovori na konkretna vprašanja, ki se tičejo poročenosti in devištva.

Umestitev odlomka v širši kontekst lahko sklenemo z ugotovitvijo, da obravnavani odlomek v odnosu do predhodnih dveh odlomkov predstavlja topos, kjer Pavel vprašanje nečistosti in vprašanje človekove svobode umesti v teološki okvir.

Odlomek 1 Kor 6,12-20 v naslednjem koraku vključimo v ožji kontekst. Poiskati je potrebno opazno spremembo teme in pomena, ki kažejo začetek nove teme. Zadnjo vrstico 1 Kor 6,1-11 (»In to ste bili nekateri; toda umili ste se, posvečeni ste bili, opravičeni ste bili v imenu Jezusa Kristusa in v Duhu našega Boga.«) lahko prepoznamo kot kerigmatično izhodišče za vstop v 1 Kor 6,12-20. Brez oznanila, ki ga podaja, bi si težje zamišljali, da bi Pavel rekel: »Mar ne veste, da so vaša telesa Kristusovi udje,« (1 Kor 6,15) in »Ali ne veste, da je vaše telo tempelj Svetega Duha?« (1 Kor 6,19). Izhodišče, ki ga zelo jasno poda 1 Kor 6,11, predstavlja okvir, znotraj katerega se giblje Pavlovo argumentiranje v 6,12-20.

Hipno spremembo torej opazimo na prehodu iz 1 Kor 6,11 v 1 Kor 6,12. V 1 Kor 6,11 je sklepno opozorilo in opomin tistim, ki so nečistovali, malikovali, ropali itd., da so v Kristusu prenehali z vsemi naštetimi dejavnostmi in da so sedaj na novi poti, ki s staro ni združljiva. V naslednji vrstici Pavel začne s sloganom, ki izraža svobodo, ki razumeva samo sebe v tem, da je nič ne omejuje, takoj za tem pa najdemo izjave, ki so medsebojno slogovno močno prepletene: »Jedi so za trebuh in trebuh je za jedi,« in služijo za kratko in jasno odprtje nove obravnave. Vrstica 1 Kor 6,12 z dvakratno ponovitvijo slogana »vse mi je dovoljeno« in dvakratnima odgovoroma »toda vse ne koristi« in »jaz ne bom pod oblastjo nobene reči« tudi napove, da bo v nadaljevanju sledila obravnava vprašanja neomejene svobode. Vrstica služi kot naslov.

Zaključek osrednje tematike odlomka 1 Kor 6,12-20 lahko najdemo v spodbudnem delu (1 Kor 6,18-20), ki se konča z besedami: »Proslavite Boga v svojem telesu.« Preskok misli lahko opazimo takoj za tem, ko Pavel v 1 Kor 7,1 omeni pismo, ki ga je dobil od Korinčanov. S to omembo se prične bistveno bolj umirjen del pisma

(brez obilice retoričnih vprašanj in grajanja), ki vprašanje poročenosti in devištva obravnava tako rekoč kazuistično (204).

2.3.2 Drugi korak: določitev retorične situacije

Koncept *retorične situacije* je prvi vpeljal Lloyd F. Bitzer (Kennedy 1984, 34), ki izjavlja, da »določen diskurz nastane zaradi nekaterih specifičnih pogojev in situacij, ki so povod za govor. Situacija določa retorični odgovor na enak način, kakor vprašanje določa odgovor in problem določa rešitev.« V tem smislu definira retorično situacijo kot »kompleks oseb, dogodkov, predmetov in odnosov, ki predstavljajo dejansko ali potencialno urgentno situacijo, ki je lahko popolnoma ali deloma odstranjena, če uspe diskurz v tej situaciji usmeriti človeške odločitve in dejanja na tak način, da se bo situacija spremenila v bistvenem smislu.« (35) Urgentna situacija je za Bitzerja klic, ki govorca spodbudi, da se nanjo odzove. Odziv je povezan z začetno situacijo, hkrati pa nakazuje, v katero smer je potrebno nanjo vplivati. (35)

Pri analizi retorične situacije je potrebno raziskovanje v povezavi z »osebami, dogodki, predmeti in njihovimi odnosi« (35). Vse naštetu vpliva na to, kaj je v diskurzu rečeno in zakaj. Te aspekte je moral govorec preučiti, ko je pripravljaj *inventio*. V tem smislu je retorični diskurz odsev retorične situacije, na katero se govornik odziva. Od oseb, ki jih preučujemo, so v prvi vrsti pomembni poslušalci. V povezavi z njimi sta posebej pomembni dve vprašanji: (i) »Kaj poslušalstvo v dani situaciji pričakuje?« in (ii) »Kako govorec uporablja in usmerja njihova pričakovanja?« (35)

Pri raziskovanju retorične situacije nas bodo vodile Pavlove navedbe, ki nam kažejo, na katera dejanja ali misli Korinčanov se odziva in h kakšni spremembi jih spodbuja. V tem kontekstu so relevantne povedi, ki imajo značaj graje in spodbude. Glede na to, da je odlomek tematsko umeščen v celoto tako s predhodnim kot sledečim besedilom, bomo retorično situacijo določali tako na osnovi širšega kot tudi ožjega konteksta odlomka.

Širši kontekst odlomka (1 Kor 5,1–7,40) nam razodeva, da je Pavel izvedel, da obstaja v korintski Cerkvi resen problem glede nečistosti. Primer, ki ga navede v 1 Kor 5, je izrazito ekscesen celo v primerjavi s spolno prakso poganov. Problematično je ravnanje osebe, ki živi v spolnem razmerju z »očetovo ženo« (1 Kor 5,1). Med naslovniki so nekateri, ki so se na to odzvali s pritrjevanjem, kar je izraz napuha (1 Kor

5,1), in tega dejanja niti niso razglasili za greh. Očitno je bilo med njimi tudi premalo odločnosti, poguma in zdravega nauka, saj omenjenega brata niso izločili iz svoje srede (1 Kor 5,2). (Fitzmyer 2008, 229)

V korintski Cerkvi so obstajali tudi kristjani, ki so tožili drug drugega pred civilnimi sodišči (1 Kor 6,1). Iz Pavlovega grajanja te prakse lahko sklepamo, da so nekateri kristjani bolj kot avtoriteti Cerkve zaupali civilnim sodiščem, kar odraža, da so avtoriteto civilnih sodišč postavljali višje kot avtoriteto Boga, ki v Cerkvi deluje (Fitzmyer 2008, 248). Ta podatek je za korintske kristjane še toliko bolj obremenjujoč, ker so veljala civilna sodišča celo v očeh nekristjanov za nepravično in podkupljivo institucijo (Collins 1999, 226). Pavel tudi pri problemu medsebojnega obtoževanja kristjanov na sodiščih ugotavlja, da se občestvo ni odzvalo ustrezno (podobno kot v 1 Kor 5 pri nečistniku), saj ni bilo nikogar, ki bi bil dovolj moder (1 Kor 6,5), da bi prevzel pobudo in bi spori rešili *znotraj* občestva. Pavel tudi omeni, da v Cerkvi obstajajo nekateri kristjani, ki kradejo oz. jemljejo drugim kristjanom (1 Kor 6,7). Navajanje grehov v 1 Kor 6,9-10 in komentar za tem nam razodevata, da so v korintski Cerkvi obstajali tudi nekateri, ki so bili (preden so postali kristjani) »nečistniki, malikovalci, prešuštniki, mehkužneži, hotníki moških, tatovi, lakomniki, pijanci, obrekljivci in roparji«. Ob tem je potrebno dodati, da ne moremo z gotovostjo trditi, da je med korintskimi kristjani obstajal kakšen iz prav vsake kategorije, saj so podobni sezname grehov do neke mere tudi Pavlova slogovna oblika (Collins 1999, 219). Ob tem pa Pavel komentira: »In to ste bili nekateri [...]« (1 Kor 6,11), s čimer implicitno sporoča, da nekateri pri takšnih dejanjih še vedno vztrajajo.

Odlomek 1 Kor 7,1-40 nam razodeva, da so med korintskimi kristjani glede spolnih praks obstajali tudi nekateri, ki so zagovarjali seksualno abstinenco (Collins 1999, 240). Utemeljitev za to trditev najdemo v sloganu iz pisma, ki so ga Korinčani poslali Pavlu: »Dobro je za človeka, da se ženske ne dotika.« (1 Kor 7,1) Po drugi strani lahko iz 1 Kor 7,1-40 razberemo, da so korintsko Cerkev sestavljali tudi poročeni mošje in žene (1 Kor 7,3), neporočeni (1 Kor 7,8), vdove (1 Kor 7,8), judje (1 Kor 7,18), sužnji in svobodni (1 Kor 7,21.22), deviški (1 Kor 7,25) in še neporočeni pari (1 Kor 7,36-38).

Našteli smo pestrost oseb in njihovih odnosov izhajajoč iz širšega konteksta odlomka, sedaj pa se osredotočimo na raziskovanje retorične situacije odlomka izhajajoč iz njega samega. Fitzmyer (2008, 261) ugotavlja, da je bil Pavlov namen pri

pisanju odlomka spremeniti miselnost glede smisla človekove svobode in spolnosti. Vprašanje svobode Pavel izpostavi že z začetnim sloganom »vse mi je dovoljeno«, ki mu je dodano »toda vse ne koristi« (1 Kor 6,12), s čimer pokaže, da želi vprašanje človekove svobode umestiti v širši eksistencialni kontekst. Osvetliti jo želi v luči Kristusa, s čimer bo v naslednjih vrsticah pokazal zgrešenost miselnosti, ki zagovarja stališče, da je človekova uresničitev v brezobzirnem uveljavljanju lastne svobode (261). Pavel nakazuje, da je končni smisel človekove svobode slavljenje Boga v telesu (1 Kor 6,20).

Podobno kakor vprašanje svobode želi Pavel tudi vprašanje nečistosti osvetliti v luči kristologije (»Ali ne veste, da so vaša telesa Kristusovi udje?« (1 Kor 6,15)) (Fitzmyer 2008, 262). Bistveni element pri tem je poudarek na pomenu človeškega telesa (Collins 1999, 240). Pavel želi začrtati ločnico med percepcijo, da je potreba po spolnosti na istem nivoju kot potreba po hrani. Jedi in trebuh bo Bog napravil nepotrebne, telo, ki pa je za Gospoda bo obujeno, kakor je bil obujen Gospod (1 Kor 6,13-14). Zrušiti želi tudi miselnost, ki je bila navzoča pri nekaterih korintskih kristjanih, da človek v telesu ne more grešiti, ker naj bi bilo telo namenjeno razkroju in naj zato ne bi imelo vplivov na večnost (242). S tem ko obravnava konkretno obliko nečistovanja, namreč moških, ki hodijo k nečistnicam, nakaže temeljno paradigmo za obravnavo vsakršnega greha na področju spolnosti (240). To pomeni, da indirektno odgovarja in podaja popolnejšo utemeljitev tudi za sodbo glede incestnega moškega v 1 Kor 5 in splošnih omemb nečistovanja v 1 Kor 5 in 1 Kor 6.

Retorično situacijo izbranega odlomka je smiselno umestiti tudi v kontekst retorične situacije Pisma kot celote. Glede tega lahko rečemo, da Pavel s tem ko vprašanje nečistosti in svobode postavi v perspektivo Božje daritve (ki izročja Sina in pošilja Duha ter s tem napravlja telo za topos te človekove obdarovanosti), pokaže, da tudi v 1 Kor 6,12-20 implicitno obravnava in osvetljuje osnovno tezo Pisma – 1 Kor 1,17-19. V tej tezi Pavel postavlja križ kot Božjo modrost, ki je razločevalno znamenje za pot odrešenja od poti pogubljenja. 1 Kor 6,12-20 v tej povezavi služi za konkretno razčiščevanje glede tega, kaj je pot odrešenja in kaj pot pogubljenja na področju človekove svobode in spolnosti. »Beseda o križu« (1 Kor 1,18) je v tem odlomku beseda: »Mar ne veste, da so vaša telesa Kristusovi udje.« (1 Kor 6,15) Pavel namreč pokaže, da tisti, ki izkoriščajo telo za nebrzdano uživaštvo, s tem grešijo proti Kristusu. Svojo svobodo se uporabili za vstop na pot pogubljenja. Na drugi strani pot

odrešenja pomeni vstop v slavljenje »Boga v svojem telesu« (1 Kor 6,20). To slednje je udejanjena Božja modrost v človekovi telesni razsežnosti.

2.3.3 Tretji korak: določitev vrste retorike in aplikacija teorije postavitve

V tem koraku ugotavljamo vrsto retorike in določamo red retoričnega problema. Pri določitvi vrste retorike gre za vprašanje, ali je retorika forenzična, deliberativna ali epideiktčna. Forenzična retorika spreminja pogled poslušalcev na pretekle dogodke, deliberativna spodbuja k dejanjem v prihodnosti, epideiktčna pa utrjuje ali pogloblja obstoječe prepričanje poslušalcev. (Kennedy 1984, 36) Aplikacija teorije postavitve pomeni določitev, katerega reda je retorični problem oz. postavitev (*στασις*). Problem je lahko v redu predmeta, definicije, kvalitete ali jurisdikcije. Naj spomnimo na pomen navedenih možnosti. Če je retorični problem v redu *dejstva*, obstaja nestrinjanje med govornikom in poslušalci o določenem dejstvu, ki naj bi se oz. naj se ne bi zgodilo. Če je problem v redu *definicije*, obstaja nestrinjanje v tem, kako vsaka stran določen problem razume oz. kako ga definira. Če je problem v redu *kvalitete*, obstaja razkorak med govornikom in poslušalci v tem, da vsaka stran svoje sklepe in ugotovitve oblikuje na temelju drugih resničnostnih baz oz. avtoritet. Če je problem v redu jurisdikcije, je razkorak med govornikom in poslušalci v tem, da vsaka stran zagovarja različno stališče glede tega, kdo je v resnici pristojen za razrešitev določenega problema. (Kennedy 1984, 18–19)

Analizo pričnemo z določitvijo vrste retorike. Pri izbranem odlomku Pavlovo retorično prizadevanje ni usmerjeno k temu, da bi Korinčani spremenili (ali utrdili) prepričanje o dogodkih iz preteklosti, temveč k spremembi njihovega pogleda, ki naj vodi njihova dejanja v prihodnosti. Pavel pravi: »Jedi so za trebuh in trebuh za jedi; Bog pa bo tako tega kakor one napravil nepotrebne.' Telo pa ni za nečistost, ampak za Gospoda; in Gospod za telo.« (1 Kor 6,13) Težnja po spremembi pogledov v prihodnosti je očitna. Podobno smer nakazuje tudi Pavlovo vprašanje (s katerim Korinčane opozarja in do neke mere graja): »Mar ne veste, da so vaša telesa Kristusovi udje?« (1 Kor 6,15). Zdi se, da pri tej navedbi ne gre za prvo oznanilo omejene resnice, saj bi se v takem primeru Pavel izrazil drugače (najbrž v trdilni obliki, ki bi jo poglobljeno razdelal), pač pa za opozorilo. Znake deliberativne retorike najdemo tudi v

povedih »bežite pred nečistostjo« (1 Kor 6,18), »ali mar ne veste, da je vaše telo tempelj Svetega Duha« (1 Kor 6,19) in »proslavite Boga v svojem telesu« (1 Kor 6,20).

Nadaljujemo z analizo teorije postavitve. Pavlovega retoričnega prizadevanja v redu *dejstva* v 1 Kor 6,12-20 ne opazimo. (Res je sicer, da so dejstva, ki so v igri (vprašanje odnosa do svobode, telesa, Gospoda in nečistovanja) bolj *notranje* narave, zato bi v nekem smislu tudi spreminjanje definicije lahko šteli za spreminjanje pogleda glede dejstev.) Pavlovo retorično prizadevanje je v večini odlomka v redu kvalitete in definicije. Njegova temeljna usmeritev je, da bi spremenil, na kateri bazi Korinčani presojujejo svoje življenje (torej red *kvalitete*). V naslovni vrstici (1 Kor 6,12) Pavel v kontrastu s Korinčani izpostavi pomen »koristi« in pomen tega, da človek ni »pod oblastjo nobene reči«. Omemba na eni strani »jedi« in »trebuha«, ki bosta prešla, in na drugi strani »telesa« in »Gospoda«, ki sta namenjena za večno življenje, namiguje na to, da je Pavlov retorični napor usmerjen k temu, da bi Korinčani spremenili bazo, na kateri presojujejo svoje življenje. Namesto, da bi bila ta baza svobodnjaško uživanje, Pavel želi, da ta baza postane odnos z Gospodom in večno življenje. V tem smislu je njegova postavitve v redu *kvalitete*. Sprememba baze, na kateri Korinčani presojujejo svojo svobodo in spolnost, gre z roko v roki tudi s spremembo pojmovanja (red definicije) smisla človekove svobode in odnosa do nečistovanja.

Za razjasnitev Pavlovega argumentiranja v redu definicije je koristno izluščiti, kako na eni strani Pavel in na drugi Korinčani pojmujejo vprašanje svobode in odnos do telesa. Pavel hrano in uživaški odnos do nje vidi kot nekaj, kar bo Bog »napravil nepotrebno« (1 Kor 6,13). Glede na retorično strukturo Pavlove argumentacije v 1 Kor 6,13-14, kjer Pavel trditev: »Jedi so za trebuh in trebuh za jedi,« izkoristi kot odskočno desko za svoj komentar, sklepamo, da so se Korinčani z omenjeno trditvijo strinjali. Za Pavla je torej problematično stališče Korinčanov, da je telo (podobno kakor hrana) nekaj, kar bo Bog naredil nepotrebno. Na to kažeta kontrastni trditvi »trebuh in jedi bo Bog napravil nepotrebne,« in »Gospoda in nas pa bo Bog obudil za večno življenje«. Pavlovo prizadevanje je torej usmerjeno v to, da bi spremenil zgrešeno pojmovanje telesa (i) kot nekaj začasnega in prehodnega (kar torej nima vsebine glede večnega življenja) in (ii) kot nekaj, kar nima vpliva na odnos z Gospodom. Prvo težnjo prepoznamo iz Pavlove napovedi: »Bog pa je obudil Gospod, kakor bo obudil tudi nas s svojo močjo,« (1 Kor 6,14) drugo pa v vprašanju: »Mar ne veste, da so vaša telesa Kristusovi udje.« (1 Kor 6,15). Od tu izhaja tudi drugačno razumevanje nečistosti. Pavel

Korinčane opozori na pretresljivo resničnost: z nečistovanjem delajo Kristusa za eno telo z nečistnico. Nečistost torej ni zgolj človeška stvar, ampak je greh proti Gospodu.

Pavlovemu radikalno drugačnemu razumevanju svobode v primerjavi s Korinčani se pridružuje tudi njegovo radikalno drugačno pojmovanje svobode. Iz dejstva, da so ljudje deležni Kristusove telesne daritve in daru Svetega Duha, sledi, da svoboda ne pomeni tega, da človeka nič ne ovira, da udejanja svojo naravnost na zadovoljevanje *svojih* potreb, ampak prav nasprotno: svoboda je v tem, da človeka nič ne ovira, da »proslavi Boga v svojem telesu« (1 Kor 6,12). Kot sklep lahko rečemo, da je Pavlov temelj za presojanje omenjenih vprašanj večno življenje z Bogom, za Korinčane pa je ta temelj minljivo zemeljsko življenje.

Glede *stasisa* v redu *jurisdikcije* je jasno, da Pavel v celotnem odlomku ohranja držo, da je avtoriteta za presojanje omenjenih vprašanj na strani Boga, ki je obudil Gospoda (1 Kor 6,14) in poslal Svetega Duha (1 Kor 6,19). Pavel samega sebe razume kot »Kristusovega pomočnika« in »oskrbnika Božjih skrivnosti« (1 Kor 4,1), ki Korinčanom pomaga, da svoje življenje presodijo v skladu z Božjim razodetjem in nato zavzamejo stališče in ta vprašanja sami presodijo. Na to Pavlovo držo kaže dejstvo, da se v svojih nagovorih obrača neposredno na Korinčane. Presojanje glede vprašanj, ki jih zadevajo ves čas, prisoja njim. Taka drža je v skladu z oznanilom o svobodi, ki jo oznanja. Ker iz odlomka sklepamo, da so za razsodnike glede vprašanja telesa in svobode postavljali sami sebe, lahko zaključimo z ugotovitvijo, da nestrinjanja med Pavlom in Korinčani v redu *jurisdikcije* ni zaznati.

2.3.4 Četrty korak: analiza razporeditve vsebine v govoru (*dispositio*)

Četrty korak, ki je najboljšežnejši in osrednji, razkriva podrobnosti o tem, kako je govornik oblikoval *dispositio* govora. Delo retoričnega kritika ob tem obsega naslednje naloge:

- analizo notranje strukture govora (iskanje podstruktur),
- določanje prepričevalne (oz. retorične) funkcije posameznih podstruktur,
- ugotavljanje njihove retorične vloge, če jih pogledamo kot celoto,
- ugotavljanje, kakšna je vloga določenih podstruktur v povezavi z retorično situacijo (kaj o njej povedo oz. na kakšen način se govornik v diskurzu nanjo odziva).

Retorična analiza poteka po vrsticah, pri čemer retorični kritik raziskuje in analizira naslednje elemente:

- retorični argument (potek trditev oz. argumentirani potek misli),
- predpostavke argumenta,
- teme argumenta,
- formalne lastnosti argumenta (entimeme itd.),
- slogovne oblike in njihovo funkcijo v kontekstu.

(Kennedy 1984, 37)

V tem koraku bomo izvedli podrobno analizo govora z vidika notranje strukture, ki jo tvorijo vzročno-logične in retorične povezave, ki obstajajo znotraj besedila. Pri analizi razporeditve snovi nam bo v pomoč, če na kratko predočimo in strnemo osnovno sporočilo odlomka, ki smo ga po delih že raziskali.

Pavel se v odlomku spopade z miselnostjo, ki je obravnavala telo kot nekaj začasnega, kar nima prihodnosti za večno življenje (Collins 1999, 242). Ker je tako, je na nek način popolnoma vseeno, kaj človek počne v telesu in s telesom. Zadovoljevanje telesne potrebe po hrani in telesne potrebe po spolnosti je torej nekaj, kar se tiče zgolj tega sveta, zato ima po tej miselnosti človek pravico, da glede tega počne vse, kar se mu zdi. Na osnovi te začasne vloge človeškega telesa tudi greh, ki se tiče telesa, dejansko ne obstaja, kar pomeni, da v telesu človek ne more grešiti. Pavel pokaže na radikalno razliko med tako miselnostjo in Kristusom ter izpostavi njuno nezdržljivost. Pavel posebej poudari, da človekova združitev s Kristusom vključuje telo. Ker je Gospod sprejel telo in vstal v telesu, to pomeni, da tudi naša telesa niso namenjena samo za ta svet, ampak za večno življenje (242). Človekova dejavnost, ki vključuje telo, torej vpliva na odnos z Gospodom. Pavel se posebej osredotoči na problem nečistovanja. Zavrne ga na bazi človekove združitve s Kristusom, ki je temelj, na osnovi katerega naj človek presoja svoja dejanja. V isti sapi se Pavel spopade tudi s problemom nebrzdanega svobodnjaštva, ki rojeva svoje sadove v nečistovanju. Pavel želi zrušiti logiko, pri kateri človek *samega sebe* postavi za končno merilo presojanja dejanj (»Vse mi je dovoljeno.« (1 Kor 6,12)) (242). S tem ko omeni, da je »telo tempelj Svetega Duha,« (1 Kor 6,19) ki je dar od Očeta, Korinčanom oznani, da so bili deležni neizmerne daru, ki jih kliče, da nanj odgovorijo. Iz logike presojanja iz izhodišča samega sebe želi Korinčane usmeriti na drug tir, ki pomeni logiko presojanja iz izhodišča Boga. Resnična svoboda je v resnici v tem. Pri vsem tem ostaja Pavlova

osrednja referenca, okoli katere niza svoje trditve, telo. To se posebej pokaže v njegovih temeljnih argumentih in spodbudnemu delu, ki vključuje telo. Najprej Pavel izpostavi Gospodovo in naše vstajenje, ki je v *telesu*, nato človekovo zedinjenost s Kristusom, ki je v *telesu*, obdarovanost s Svetim Duhom, ki pomeni, da je *telo* »tempelj Svetega Duha«, na koncu pa tudi dva poziva: nečistovanje je greh »proti lastnemu *telesu*« in »proslavite torej Boga v svojem *telesu*«.

Na osnovi povedanega in ob upoštevanju strukture deliberativnega govora lahko s odlomku prepoznamo posamezne elemente in podstrukture:

1 Kor 6,12: *exordium*; naslovna vrstica, ki poda temeljno pot, na katero želi Pavel usmeriti Korinčane.

1 Kor 6,13-14: *naratio* in *propositio*; teza, ki jo Pavel zagovarja, je: »Telo pa ni za nečistost, ampak za Gospoda.« (Matjaž 2015, 77).

1 Kor 6,15-17: *probatio* na osnovi kristologije.

1 Kor 6,18: *pareneza* na osnovi kristološkega dokaza.

1 Kor 6,19: *probatio* na osnovi pneumatologije.

1 Kor 6,20: *pareneza* na osnovi pneumatologije.

Naslovna vrstica (1 Kor 6,12) poda okvir Pavlove misli. Spopada se s svobodnjaško miselnostjo, ki jo izraža slogan »vse je dovoljeno«, ki je bil verjetno popularen v Pavlovem Korintu. Izraz »dovoljeno« izraža, da ima tisti, ki ga izreka, domnevno pravico do tistega, kar zagovarja. Dodatek »mi« izraža individualistično konotacijo, ki ostrino izreka v njegovi negativnosti še zaostri. (Collins 1999, 243) Ta izrek lahko postavimo v isto vrsto z drugim sloganom, ki je bil po vsej verjetnosti celotna naslednja poved: »Jedi so za trebuh in trebuh za jedi; Bog pa bo tako tega kakor one napravil nepotrebne.« (1 Kor 6,13) Slednje je tipični izraz epikurejske miselnosti, ki smatra telo za nekaj neodvisnega od telesa (Collins 1999, 245). Iz Pavlovih diatrib v 1 Kor 6,12-14 lahko izluščimo miselnost, ki je obstajala v Korintu in se Pavel nanjo odziva. Ko omeni še trditev »telo ni za nečistost«, sklepamo, da je v Korintu obstajala miselnost, ki je opravičevala nebrzdano zadovoljevanje telesnih potreb (po hrani, spolnosti idr.), nekakšen dualizem med telesom in duhom (Collins 1999, 241). Nekateri so se celo sklicevali na to, da imajo do vsega tega pravico. Pri tem je ključen Pavlov odziv, ki ga izrazi že v začetni vrstici: »toda vse ne koristi« in »jaz ne bom pod oblastjo nobene reči«. V retoričnem smislu svoj namen zelo jasno izrazi z dvakratno ponovitvijo svobodnjaškega slogana in dvakratnega odziva v tej vrstici.

Da Pavel doseže zelo jasno razlikovanje med dvema miselnostma, od katerih je ena skladna z omenjenim svobodnjaštvom na področju spolnosti, druga pa z odnosom s Kristusom, Pavel navede najprej korintski slogan, nato pa še slogan, ki ga v nasprotni smeri oblikuje sam. Da Pavel izostri jasnost povezav, pri svojem sloganu uporabi enako strukturo, kakor jo ima korintski slogan, tj. *kjazmos* in *komnetar*, ki mu sledi. Naredimo primerjavo:

- »Jedi so za trebuh in trebuh za jedi; Bog pa bo tako tega kakor one napravil nepotrebne.«
- Telo je »za Gospoda in Gospod za telo: Bog pa je obudil tako Gospoda, kakor bo obudil tudi nas s svojo močjo.«

Vzporednico najdemo med paroma: jed-trebuh in telo-Gospod. Prvi par je prehodne narave, drugi pa ima za svoj cilj večno življenje. Sporočilo je jasno: človekova telesna razsežnost ni neodvisna od odnosa z Gospodom; celo nasprotno: skozi telesnost se uresničuje odnos z Gospodom. Ker Pavel posebej izpostavi telo oz. človekovo telesnost, nakaže, da želi prav posebej o tem govoriti – da je torej pri Korinčanih ravno ta razsežnost v odnosu do Gospoda aktualni problem, ki ga rešuje. Nasproti miselnosti, ki je zaprt sistem znotraj tega sveta (jedi in trebuh), postavi radikalno novost: Bog je obudil Gospoda – in to v telesu (saj je »Gospod za telo«), posledično pa Pavel tudi oznani, da smo tudi *mi* v svoji telesnosti namenjeni vstajenju. Pavlova trditev »telo je za Gospoda in Gospod za telo« hkrati sporoča tudi to, da Kristusovo gospodovanje vključuje gospodovanje nad človekovo telesno razsežnostjo (Collins 1999, 245). Centralna kerigma odlomka, ki podaja os za kasnejšo argumentacijo v odlomku, je vstajenje v telesu – najprej Gospodovo, nato naše (Collins 1999, 241).

Teza odlomka, ki povzema temeljno sporočilo glede smisla človeškega telesa, je: »Telo pa ni za nečistost, ampak za Gospoda,« (1 Kor 6,13). V 1 Kor 15-17 prepoznamo dokazovanje trditve, in sicer v značilnem Pavlovem diatribičnem slogu. Prične z neposrednim nagovorom v obliki retoričnega vprašanja: »Mar ne veste, da so vaša telesa Kristusovi udje?« (1 Kor 6,15a-b). Trditev, da so njihova telesa Kristusovi udje, je povezana s kerigmo o Gospodovem vstajenju. Isti Gospod, ki je vstal, je tisti, čigar udje so Korinčani, o katerih sedaj govori. Ta stavek tudi razloži vsebino tega, kar pomeni Gospodovo vstajenje. Fitzmyer (2006, 266) razlaga, da navzočnost kristjanov v svetu (v vsej celovitosti in posebej tudi preko svoje telesnosti) naredi vstalega Gospoda znanega svetu. Moč njegovega vstajenja sedaj deluje v telesih kristjanov. V tem smislu

Pavel še enkrat z drugimi besedami oznani, da je telo namenjeno za Gospoda in da je namen telesnosti v tem, da razodeva vstalega Gospoda, ki je vstal v telesu (266). V vrsticah, ki sledijo (do vključno 1 Kor 6,18), Pavel argumentira predvsem prvi del teze (»Telo pa ni za nečistost.«), saj predvsem pokaže zgrešenost nečistovanja, v 1 Kor 6,18 pa ta del sklene s pozivom »Bežite pred nečistostjo!« in zaostritvijo, ko dostavi, da tisti, ki nečistuje, greši »proti lastnemu telesu«.

V 1 Kor 6,15-17 služi poved: »Mar ne veste, da so vaša telesa Krisusovi udje?« (1 Kor 6,15a-b) kot pomožna teza oz. izhodišče, na osnovi katerega Pavel izvede dokazovanje. Druga pomembna trditev, na katero se opre, je biblični citat iz 1 Mz 2,24: »Bosta namreč, pravi, *dva eno meso*.« Ti dve trditvi služita za dokaz, da »telo ni za nečistost«. Strukturi dokaza lahko sledimo v naslednjih korakih. Pavel najprej navede osnovno izhodišče – kerigmo o tem, da so telesa Korinčanov Kristusovi udje. Iz tega direktno izpelje naslednjo trditev, ki jo pred Korinčane postavi kot retorično vprašanje: »Ali naj torej vzamem Kristusove ude in jih naredim za ude nečistnice?« (1 Kor 6,15c-d). Gre dejansko za absurdno vprašanje. V sebi nosi ostrino, ko z vprašanjem pred Korinčani naslika norost, do katere so prispeli z izvajanjem »pravice« do uporabe telesa za spolno uživanje. Bistveni element pri tem je, da je njihova dejanja postavil v kontekst tega, kaj pomenijo za Kristusa, hkrati pa tudi do njih samih, saj omeni, da je v Božjem načrtu tudi *njihovo* vstajenje. Pavel na svoje vprašanje sam odgovori, predstavljamo pa si lahko, da enak odgovor pričakuje od vseh, še posebej tistih, ki se niso udeležili nečistovanja.

Kljub povedanemu Pavel meni, da je potrebno pojasniti, zakaj nečistovanje naredi Kristusove ude za ude nečistnice. To nakazuje na to, da to dejstvo Korinčanom ni bilo očitno. V 1 Kor 6,16 prepoznamo argumentacijo 1 Kor 6,15c-d. Prične jo s ponovnim vprašanjem: »Ali ne veste, da je tisti, ki se druži z nečistnico, z njo eno telo?« Zdi se, da je to trditev, na katero bi Pavel lahko pričakoval dejanski odgovor: »Ne vemo,« saj ga pojasni z bibličnim citatom: »Bosta namreč, pravi, *dva eno meso*.« V 1 Mz 2,24 je sicer omenjena zveza med možem in ženo in ne priložnostni spolni odnos med moškim in nečistnico, vendar Pavel ta navedek uporabi tudi za ta primer in njegov pomen dopolni v luči kristologije (Fitzmyer 2006, 268–269). V mislih imamo to, da je zveza med možem in ženo vključno z njeno telesno oz. spolno razsežnostjo postavljena od Boga in s tem Bogu všečen način bivanja kot Kristusovo telo. Tako lahko razumemo, da je

nečistovanje greh proti Bogu tudi v tej razsežnosti: da namreč ruši Božji načrt glede zakonske zveze med možem in ženo.

Naslednji komentar: »Tisti pa, ki se družijo z Gospodom, je z njim en duh,« (1 Kor 6,17) je Pavel postavil kot kontrast 1 Kor 6,16a (Collins 1999, 248). Tam je omenjeno druženje z nečistnico, zaključna besedna zveza pa je »eno meso«. V tej vrstici je uporabljena ista beseda – druženje (oz. združen; *κολλωμενος*), vendar tokrat z *Gospodom* in za razliko od *enega mesa en duh*. Gre za besedno igro, ki jo Pavel uporabi, opirajoč se na to, da je hebrejsko besedo *bāsār* v 1 Mz 2,24 mogoče prevesti v grščino s *σαρξ* (meso) ali *σωμα* (telo). Pavel uporablja besedo *σαρξ*, ko govori o človeku v njegovi grešnosti. Postavlja jo v kontrast z besedo *πνευμα* (duh), ki označuje človeka v njegovi odprtosti za Boga in pripravljenost za odrešenje. (Collins 1999, 248) Fitzmyer (2006, 268) trdi, da s tem kontrastom Pavel sporoča, da je druženje z Gospodom radikalno drugačen način življenja, ki je glede spolnosti popolnoma nezdržljivo z nečistovanjem; celo več: s primerjavo zakonske zveze (na katero aludira citat iz 1 Mz 2,24) Pavel postavi človekov odnos z Gospodom v nekem smislu na nivo popolne in ekskluzivne zveze s poročno konotacijo, saj »druženje z Gospodom« pomeni, da človek tudi svoje telo popolnoma izroči Gospodu. S tem zadnjim stavkom je Pavel zapečatil dokazovanje in podčrtal absurdnost nečistovanja.

Naslednji stavek (1 Kor 6,18a) iz dokazovanja logično sledi: »Bežite pred nečistostjo!« Poziv je logična posledica, ki izhaja iz dveh virov: odnos do Gospoda in odnos do sebe. Slednjo razsežnost označi komentar: »tisti pa, ki nečistuje, greši proti lastnemu telesu,« (1 Kor 6,18). V nadaljevanju sledi komentar: »Vsak greh, ki ga človek stori, je zunaj telesa.« (1 Kor 6,18) O njegovi razlagi si komentatorji niso popolnoma edini. Fitzmyerju (2006, 269) se zdi najbolj verjetna razlaga, ki jo podaja Murphy O'Connor, in sicer, da gre tudi v tem primeru za enega izmed korintskih sloganov. Enako stališče zagovarja tudi Collins (1999, 248). V tem smislu stavek izraža vsebino, ki smo jo že srečali: da je človekova telesna razsežnost glede morale irelevantna. Človek naj bi mogel grešiti le v svoji duhovni oz. duševni razsežnosti (pri čemer slednjo razumemo kot element grške antropologije). Če upoštevamo to razlago, potem je naslednji stavek: »Tisti pa, ki nečistuje, greši proti lastnemu telesu,« (1 Kor 6,18d-e) Pavlov komentar na omenjeno miselnost (kakor je to napravil v 1 Kor 6,12-14). Po vsebini kaže na popolnoma drugačen sklep glede tega, kaj je za človeka koristno, če se po eni strani oklepa gole človeške miselnosti ali pa po drugi strani svoje življenje

postavi v kontekst vstalega Gospoda. Očitno je nečistovanje za Korinčane z vidika temeljne reference – vstajenja – skrajno nekoristno. Ob tem vsebinskem poudarku prepoznamo inkluzijo s stavkom »vse ne koristi« (1 Kor 6,12) in uvodnim spraševanjem o koristi. Kdor nečistuje, »greši proti lastnemu telesu«. Vsebino tega razumevanja je vredno pogledati podrobneje. Collins (1999, 249) razlaga, da »grešiti proti lastnemu telesu« pomeni, da tisti, ki nečistuje, uporablja svoje telo za kar ni namenjeno, in sicer zato, ker telo pripada Gospodu, njegov namen pa je občevanje, odnos oz. druženje z Gospodom. Fitzmyer (2006, 269) ima podobno, vendar ne identično, stališče in trdi, da je telo orodje človekove najbolj intimne komunikacije z drugimi osebami. To je del Božjega načrta. Kdor torej zlorabi ta osnovni namen telesa, smisel tega orodja postavi na glavo. Z vidika večnega življenja nečistovanje pomeni, da se človek s tem odtrga iz odnosa s Kristusom, kar pomeni, da se odtrga iz odnosa, ki je ladja, ki more človeka kot celoto, ki vključuje tudi telesnost, prenesti iz propadljivosti v večnost. Kdor torej nečistuje, s tem tudi svojemu *telesu* pripravlja pogubljenje.

V 1 Kor 6,19 Pavel odpre še drugo stran pri dokazovanju teze. Omeni namreč, da človekova telesna razsežnost ni obdarovana le s tem, da je tudi v njej kristjan Kristusov ud, ampak da je tudi ta ista razsežnost prostor človekove obdarovanosti s Svetim Duhom. Ko Pavel omeni, da je njihovo telo »tempelj Svetega Duha«, to po eni strani sporoča, da je tudi telesna razsežnost za razliko od stališča dualistične miselnosti (»človek ne more grešiti na področju telesa«) prav tako namenjena svetosti kakor duhovna razsežnost. Po drugi strani ta omemba tudi opozarja, da s tem, ko so njihova telesa *tempelj*, kristjani ne pripadajo sami sebi, saj tudi jeruzalemski *tempelj* ni pripadal ljudstvu temveč Bogu (Matjaž 2015, 82). Omemba stavka »niste sami svoji« na koncu 1 Kor 6,19 potrjuje misel, da želi Pavel v 1 Kor 6,19-20 razčistiti in skleniti oznanilo o smislu človekove svobode, s čimer je začel v 1 Kor 6,12. V tem drugem, pneumatološkem dokazu teze Pavel v ospredje postavlja vidik odgovornosti, ki pomeni, da kristjan na dar, ki ga je bil deležen, odgovori in ne ravna v skladu z brezobzirno in nebrzdano težnjo po navidezni svobodi, ki jo izraža slogan »vse mi je dovoljeno«. »Niste sami svoji« (1 Kor 6,19) je odgovor prav na ta slogan. Kristjan ne pripada več sam sebi (kar bi pomenilo, da za svoja dejanja odgovarja zgolj samemu sebi), ampak pripada Gospodu, ki je zanj daroval samega sebe (Collins 1999, 249). Če torej v kristološkem dokazu in pripadajoči spodbudi prepoznavamo večji poudarek na odvrčanju kristjanov od zgrešene prakse (poudarek je torej bolj na prvem delu teze:

»Telo ni za nečistost.«), v pneumatološkem dokazu prepoznamo poudarek na spodbudnem delu teze – telo je »za Gospoda« (1 Kor 6,13). Kot rečeno, v tem kontekstu Pavel skuša spremeniti logiko nebrzdane svobode v logiko odgovora na dar. To je tudi povezava s Pavlovim drugim odgovorom na naslovni slogan »toda jaz ne bom pod oblastjo nobene reči« (1 Kor 6,12). Logika, ki ji sledijo Korinčani, se v optiki tega sveta sicer res zdi svoboda (»vse mi je dovoljeno«), ko pa Pavel pokaže in oznani mnogovrstno obdarovanost človeka s strani Boga, se ta logika razblini v nič. V resnici gre za sužnost. Prava svoboda je v tem, da človeka nič ne zaslužuje (ni »pod oblastjo«), da na to obdarovanost ne bi odgovoril.

Sklepna vrstica (1 Kor 6,20) nakaže, da telo ni le prostor prejemanja darov s strani Boga (po Kristusu v Svetem Duhu), ampak tudi prostor človekovega odgovora – konkretnije: slavljenja (Collins 1999, 249). Od tod uvidimo smiselnost končnega poziva »proslavite torej Boga v svojem telesu«. Prepoznamo ga kot povzemajoči in končni odgovor človeka na dar, ki ga je v Kristusu in Svetem Duhu prejel od Boga in podaja temeljni smisel človekove telesnosti v okviru Božjega načrta. Vse naj služi slavljenju Boga.

2.3.5 Povzetek teološke vsebine odlomka

Retorična analiza nam je odstrla pogled na teološko vsebino in nam omogočila, da v odlomku prepoznamo temeljne teološke vsebine, ki jih Pavel v njem oznani. Če skušamo kerigmatično vsebino identificirati po vrsticah, jo prepoznamo v naslednjih trditvah:

(i) »Telo« je »za Gospoda; in Gospod za telo: Bog pa je obudil tako Gospoda, kakor bo obudil tudi nas s svojo močjo.« (1 Kor 6,13c-14)

(ii) »Mar ne veste, da so vaša telesa Kristusovi udje?« (1 Kor 6,15a-b)

(iii) »Ali mar ne veste, da je vaše telo tempelj Svetega Duha, ki je v vas, in da ga imate od Boga?« (1 Kor 6,19a-d)

(iv) »Odkupljeni ste bili namreč za visoko ceno.« (1 Kor 6,20a)

Z vidika eshatologije Pavel v trditvi (i) sporoča, da je bil Gospod obujen od mrtvih v *telesu* in da je Božji načrt glede ljudi prav takšen – vstajenje v telesu. Vstajenje »v telesu« je temelj, ki upravičuje vse nadaljnje trditve, povezane s človekovo telesno razsežnostjo. Pavel v trditvi (i) oznani dokaz – Gospodovo vstajenje v telesu. Na osnovi

tega trdnega temelja nato oznani: »Tudi nas bo obudil s svojo močjo.« Naše vstajenje ni avtomatičen dogodek. O tem nam govori tudi temeljna teza Pisma, namreč 1 Kor 1,17-19. Tam Pavel sporoča, da je Kristusov križ razločevalni kriterij, ki pokaže, katera človekova življenjska pot je v resnici »pot odrešenja«, katera pa »pot pogube«. Razločevanje je prisotno tudi v tem odlomku, saj Pavel Korinčane v 1 Kor 6,15 na nek način vpraša, ali bodo Kristusa še enkrat križali s tem, da ga naredijo ud nečistnice.

V trditvi (ii) Pavel oznani, da je v telesni razsežnosti človek obdarovan z zedinjenostjo z Gospodom Jezusom. Isti Gospod, ki je bil obujen od mrtvih, je ta, ki je s kristjanom zedinjen tako, da so telesa ljudi Kristusovi udje. To pomeni, da je človekovi volji izročeno poljubno razpolaganje s Kristusom, in sicer tako, da karkoli človek stori s svojim telesom in s telesom drugih ljudi, to stori Kristusu vključujoč telesno raven. Če upoštevamo, da Pavel v tem odlomku govori tistim, ki so zanikali relevantnost telesa za moralno razsežnost, sklepamo, da Pavel ne govori o tem, da bi bila *zgolj* telesna razsežnost prostor zedinjenosti s Kristusom, ampak skuša doseči, da bi Korinčani tudi telesno razsežnost priznali kot topos te zedinjenosti. Pavel torej oznanja, da je človek *kot celota* zedinjen s Kristusom (telo in duh).

V trditvi (iii) Pavel oznani, da so kristjani vključujoč telesno razsežnost deležni ne le zedinjenosti s Kristusom ampak tudi Svetega Duha, ki je dar Boga. O tem govori predhodna vrstica: »Umili ste se, posvečeni ste bili, opravičeni ste bili v imenu Gospoda Jezusa Kristusa in v Duhu našega Boga.« (1 Kor 6,11). S tem je kristjan v resnici v polnosti usposobljen za to, da v vsej svoji razsežnosti (telesni in duhovni) odgovori na to obdarovanost. Če je telo tempelj Svetega Duha, to gotovo pomeni, da so Njegovi darovi (o katerih Pavel obširno piše v 1 Kor 12–14) živi in delujoči ne le v duhovni sferi, ampak se kažejo tudi v človekovi telesni sferi – da ima torej moč, da se odvrne od nečistovanja in slavi Boga (v telesu). S tem ko Pavel v tem odlomku razloži pomen človekove telesne razsežnosti znotraj Božjega načrta, poda temelj za presojanje vseh grehov, ki so povezani s telesom (na primer nečistovanje v 1 Kor 5,1-13), in tudi izhodišče za razumevanje zakona in devištva, o katerem govori v nadaljevanju (1 Kor 7,1-40).

Odkupitev, ki jo Pavel oznani v trditvi (iv) razkrinka navidezno svobodo, ki so jo Korinčani aplicirali na področju spolnosti. Kristusov križ (1 Kor 1,17-19) kot daritev ljudem je temeljno razločevalno znamenje za človekovo svobodo: posvetna ali »mesena« svoboda je v tem, da človek svoja dejanja presoja izključno glede samega

sebe, svoboda, za katero nas je osvobodil Kristus (Gal 5,1), pa pomeni, da more človek odgovoriti na dar, ki ga je bil deležen s Kristusovo daritvijo. Pavel torej spodbuja Korinčane, da reference za presojanje svojih dejanj ne postavijo sami v sebe, ampak v Boga, ki daje svojega Sina in pošilja Svetega Duha. Vse, kar od tega odstopa, je sužnost v pravem pomenu besede, ker človeka vklepa na pot pogubljenja, o kateri piše v tezi pisma (1 Kor 1,18). Pavel niti zase niti za Korinčane ne želi, da bi bili sužnji («toda jaz ne bom pod oblastjo nobene reči» (1 Kor 6,12)). V odlomku je Korinčanom pokazal, da so v resnici že bili osvobojeni, potrebno je le, da na tej poti vztrajajo. Z govorom o svobodi daje Pavel posredno tudi odgovor na sklicevanje Korinčanov na poganska sodišča (1 Kor 6,1-11), pa tudi na njihovo nesposobnost, da bi kot skupnost presojali dejanja drug drugega na osnovi Božje avtoritete, o čemer govori v odlomku 1 Kor 5,1-13.

2.4 Retorična analiza odlomka 1 Kor 11,17-34

2.4.1 Prvi korak: določitev retorične enote

Retorična analiza v koraku določanja retorične enote predpostavlja analizo ali vsaj poznavanje širše retorike celotnega pisma. V ta namen bomo določitev retorične enote gradili po korakih. Najprej bomo pregledali vsebino in teme ter njihovo retorično vlogo znotraj širšega konteksta (1 Kor 8–14), nato pa vključitev odlomka v neposredni kontekst.

Pregled vsebine in tem začnemo v 1 Kor 8. Začetna vrstica («Glede tega, kar je žrtvovano malikom ...») odpira novo temo glede na vsebino 1 Kor 7, kjer je bilo govora o razsežnostih odnosa med možem in ženo v Gospodu. V 1 Kor 8,1-6 Pavel najprej razloži in pokaže praznost češčenja malikov in s tem vprašanje jedi, darovanih malikom (saj »vemo, da ni nobenega malika na svetu in nobenega boga razen Edinega« (1 Kor 8,4)), nato pa nadaljuje z vprašanjem pohujšanja »slabotnih bratov«. Sporočilo lahko strnemo s povedjo: »Kdor ve, da hrana, žrtvovana malikom, ne pomeni ničesar, pa vpričo slabotnega brata, ki glede tega še ni prišel do polnega spoznanja, tako hrano je, tega brata pohujšuje, in sicer v tem, da ga utrjuje v prepričanju, da hrana, ki je žrtvovana malikom, nekaj pomeni.« Pomemben argument, ki ga tu Pavel izrazi, je problem

medsebojne brezbriznosti in presojanje dejanj v referenci zgolj nase in ne glede na drugega.

Poudarek, ki smo ga omenili, Pavel podrobno razdela v 1 Kor 9, kjer govori o pravicah in ugodnostih, do katerih bi bil kot apostol (skupaj z Barnabom) upravičen, s čimer postavi na glavo logiko uveljavljanja pravic in izkoriščanja ugodnosti, ki bi mu pripadale, s tem da za izhodišče ravnanja Kristusovih učencev postavi drugačno logiko, namreč logiko križa, o kateri govori temeljna teza pisma (1 Kor 1,18-19). »Biti oznanjevalec evangelija« za Pavla pomeni iskati to, kar bi vsem, s katerimi je v stiku, pomagalo, da bi jih pridobil za Kristusa (»Judom sem postal kakor Jud« (1 Kor 9,20), »slabotnim sem postal slaboten« (1 Kor 9,22) itd.). Tema, ki v 1 Kor 8–9 ohranja kontinuiteto, je oznanilo logike iskanja tega, kar koristi drugemu, da raste v Kristusu.

V 1 Kor 10,1-13 Pavel predstavi zgled Izraelcev, ki so bili na poti skozi puščavo nezvesti Gospodu in so zaradi tega trpeli posledice. To pomeni svarilo sedanjemu (takratnemu) rodu, naj se odpove podobnemu ravnanju. V 1 Kor 10,14-22 za isto svarilo aplicira kristološki argument, v katerem sooči »Gospodovo mizo« in »mizo hudih duhov«, s čimer temeljno referenco za presojanje vseh dejanj kristjanov postavi v Kristusa. Besede: »Ker je en kruh, smo mnogi eno telo, vsi smo namreč deležni enega kruha,« (1 Kor 10,17) in besede o udeležbi pri »Kristusovem telesu« in »krvi« (1 Kor 10,16) predstavljajo kerigmatični temelj za kristološki argument. Poleg sporočila o absurdnosti malikovanja kristjanov sporočajo tudi resnico o absurdnosti notranje drže medsebojne brezbriznosti kristjanov, ki so v Kristusu »eno telo«.

Govor o malikovanju Pavel tematsko sklene v 1 Kor 10,23–11,1, kjer glede malikovanja ponovno podčrta parenezo: »Nihče naj ne išče svojega, ampak to, kar je drugega,« (1 Kor 10,24) in v taki drži pokaže cilj: »Vse delajte v Božjo slavo.« (1 Kor 10,31) V tej povedi prepoznamo kontinuiteto sporočil tega odlomka s temeljnim sporočilom 1 Kor 8–9 o antibrezbriznosti.

Besedilo 1 Kor 8,1–11,1 postavljata oba komentarja, tako Collins (1999, 304) kot Fitzmyer (2008, 330), v eno enoto. Novo retorično enoto (1 Kor 11,2-34) odpre vprašanje o urejenosti bogoslužja, pri katerih se kristjani zbirajo v molitvi, prerokovanju in obhajanju Gospodove večerje (Collins 1999, 405). Prvi del (1 Kor 11,2-16) zadeva na prvi pogled trivialno vprašanje o pričeski moških in žensk pri bogoslužju, ki pa ga Pavel postavi v širšo teološko perspektivo (405). Po tem odlomku se Pavel v 1 Kor 11,17-34 loti resnejšega problema, ki se tiče medsebojnih odnosov med udeleženci, ki obhajajo

Gospodovo večerjo (1 Kor 11,20). Ta odlomek se po eni strani dotika vprašanja urejenosti bogoslužja (in je v tem smislu logično povezan s predhodnim odlomkom 1 Kor 11,2-16), po drugi strani pa se prav v njem močno zaostri Pavlova kritika medsebojnih odnosov med Korinčani, ki prav tu pride do vrhunca. Tematika brezbržnosti in sebične naravnosti Korinčanov, ki je bila v podtonu in (tudi) »glavni melodiji« navzoča v 1 Kor 8–10, se v tem odlomku ponovi in razkrije v luči kristologije v pripovedi o postavitvi Gospodove večerje. Osrednji odlomek naše obravnave je oznanilo o povezanosti občestvene razsežnosti krščanske eksistence z obhajanjem Gospodove večerje. Občestvo je predstavljeno kot Telo (1 Kor 11,29), kar Pavel razvija v govoru o duhovnih darovih v naslednjih poglavjih.

Naslednja retorična enota, kakor jo prepoznavata tudi Collins (1999, 441) in Fitzmyer (2008, 453), vključuje 1 Kor 12–14 in govori o darovih Duha. Glede na prejšnjo enoto novo temo odpre že začetna vrstica (1 Kor 12,1): »Glede duhovnih darov, bratje, nočem, da ste v nevednosti.« Obravnava tematike je obsežna, izhodišče, na katerega se Pavel odziva, pa je prepričanje Korinčanov, da so nekateri darovi pomembnejši od drugih in so jih zato bolj cenili. Pavel želi vzpostaviti razumevanje, da so vsi pristni darovi Duha namenjeni grajenju občestva in tako prispevajo k skupnemu dobremu (454). Prav ta poudarek, ki bi ga lahko povzeli s citatom: »In če en ud trpi, trpijo z njim vsi udje; če je en ud v slavi, se z njim veselijo vsi udje,« (1 Kor 12,26), tematsko povezuje enoto, ki govori o duhovnih darovih, s prejšnjimi poglavji (1 Kor 8–11). Čeprav na zunaj Pavel govori o drugih vsebinah, izhodišče oz. sporočilo v podtonu ostaja enako: Korinčani so po krstu postali Kristusovo telo, zato so dolžni živeti kakor Kristus, kar pomeni izkazovati drug drugemu potrebno skrb in drug z drugim čutiti.

Ob tem naj omenimo, da nekateri komentatorji besedilo o postavitvi evharistije (1 Kor 11,23-26) prepoznavajo kot žariščno točko poglavij 1 Kor 11–14, saj to žarišče predstavlja razločevalni kriterij za celotni govor o pravilni zunanji urejenosti, medsebojnih odnosih med udeleženci Gospodove večerje in pravilni uporabi duhovnih darov (Collins 1999, 425).

Ko smo 1 Kor 11,17-34 vključili v širši retorični kontekst Pisma, ga v naslednjem koraku vključimo še v neposredni kontekst. Povezanost besedila 1 Kor 11,2-34 oz. točneje odlomkov 1 Kor 11,2-16 in 1 Kor 11,17-34 prepoznamo v dveh podobnih besednih zvezah: v 1 Kor 11,2 je rečeno: »Hvalim pa vas, ker se spominjate,« v 1 Kor 11,17 pa: »Ko pa to naročam, vas ne hvalim.« (Collins 1999, 417). Prehod med

zaporednima odlomkoma je na nek način zvezen, saj Pavel preide od hvaljenja h grajanju. Vmesna vrstica spremeni ton govora: »Če pa se zdi, da bi se kdo rad prepiral – mi takšne navade nimamo in Božje Cerkve tudi ne. Ko pa to naročam, vas ne hvalim.« (1 Kor 11,16-17). S to opombo Pavel prične govor, v katerem Korinčane graja, hkrati pa tudi začrta jasno mejo med Korinčani in »nami« ter Božjimi Cerkvami, ki se ne prepirajo. Od tu naprej se tematika razvije v docela drugo smer, kakor je bila odprta v 1 Kor 11,2-16.

Podobno kot začetek je tudi zaključek odlomka retorično razmejen. V 1 Kor 11,33-34 je sklepna pareneza, ki z začetnimi vrsticami 1 Kor 11,17-19 tvori inkluzijo. O tem pričajo besede »kadar se shajate k jedi« (1 Kor 11,33) in podobna omemba shajanja v 1 Kor 11,17-19. Sklepna izjava: »Drugo bom uredil, ko pridem,« (1 Kor 11,34) je po obliki zaključni stavek retorične enote. Odprtje nove teme z omembo duhovnih darov potrjuje naslednja vrstica 1 Kor 12,1.

2.4.2 Drugi korak: določitev retorične situacije

Retorično situacijo določa konkretna situacija, na katero se Pavel odziva in vključuje osebe, medsebojne odnose in ostale okoliščine. Od oseb, ki jih preučujemo, so najpomembnejši poslušalci. Prepoznamo lahko, da je Pavla zmotil način obhajanja Gospodove večerje, ki je bil v temeljnem nasprotju s tem, kar Gospodova večerja dejansko je, zato je njihov obred označil, da ni Gospodova večerja. Iz besedila lahko razberemo naslednje Pavlove pripombe: (i) Korinčani se med seboj prepirajo, med njimi so razdori in ločine, (ii) med obhajanjem Gospodove večerje vsak »prej poje svojo večerjo« (1 Kor 11,21), zaradi česar nekateri ostanejo lačni, nekateri pa se od preobilja celo napijejo in bistvena pripomba (iii), da Korinčani z odnosom, ki je opisan v točkah (i) in (ii) obhajajo Gospodovo večerjo na način, ki le-tej nasprotuje v samem bistvu. Rezultat shajanj Korinčanov je v tem, da se sicer shajajo, a pri tem postajajo »slabši« (1 Kor 11,17) in stopajo na pot obsodbe skupaj s svetom (1 Kor 11,32).

Za ilustracijo razmer v zgodnji korintski Cerkvi bomo v naslednjih odstavkih podali zgodovinske izsledke o obhajanju evharistije, ki jih navaja Collins (1999, 417–419). Avtor ugotavlja, da je bilo krščansko obhajanje Gospodove večerje v marsičem podobno srečanjem prostovoljnih združenj v helenističnem svetu, ki so jim načelovali in zanje skrbeli predstojniki (ali zaščitniki) večjih gospodstev (oz. hiš). Takšno

srečanje je navadno potekalo v poganskem svetišču ali v hiši predstojnika. Vključevalo je večerjo, obredno darovanje vina bogu in simpozij (ki je pomenil pitje vina, pogovore in druge dejavnosti). Za večerjo, ki je bila del srečanja, je bilo poskrbljeno na način, da je vsak udeleženec prinesel nekaj hrane, ki jo je v ta namen pripravil.

V korintski Cerkvi je bilo verjetno nekaj hišnih Cerkva, ki so delovale pod okriljem osebe, ki je bila na čelu hiše. Iz Pavlovih pisem lahko sklepamo na naslednja imena: Stefaná (1 Kor 1,16; 16,17-18), morda Hloa (1 Kor 1,11) in Gaj (Rim 16,23). Vsaj občasno so se te hišne Cerkve shajale (*συνερχομαι*) k skupnemu obedu. O tem priča Pavlova večkratna omemba glagola *συνερχομαι* (1 Kor 11,17.18.20.33). Ob predpostavki, da je bila zunanja oblika takšnih srečanj po obliki podobna helenističnim srečanjem, je bil potek srečanja korintskih kristjanov naslednji: obed, Gospodova večerja in služba besede (prerokovanje, molitve itd.). Če med helenističnimi srečanji in srečanji kristjanov opazimo številne podobnosti, pa obstajajo tudi nekatere bistvene razlike. Ena od teh je bila v osebi, kdo je bil zaščitnik oz. predstojnik, pod okriljem katerega je srečanje potekalo: pri helenističnih srečanjih je bil to predstojnik hiše, pri krščanskih srečanjih pa Gospod Jezus. Drugo razliko opazimo v socialni strukturi udeležencev. Pri krščanskih srečanjih ta ni bila homogena. Navzoči so bili kristjani, ki so bili prej judje in pogani, svobodni in sužnji, revni in bogati, ženske in moški. Pri helenističnih srečanjih take raznolikosti ni bilo. Navezava na odlomek, ki ga analiziramo, nam v povezavi s to ugotovitvijo sporoča, da so bili tisti, ki so na srečanje korintske Cerkve prišli *prej* (1 Kor 11,20), tisti, ki so bili lastniki hiš (torej bogati), tisti pa, ki so zamujali, so bili sužnji in delavci, ki so delali cel dan in so zaradi tega na srečanje lahko prišli šele proti večeru. Tisti, ki so torej na srečanje prišli zgodaj, so bili verjetno tisti, ki so dobili dovolj hrane in pijače, za tiste, ki so zamudili, pa je hrane zmanjkalo.

Ob tem se nam postavlja vprašanje, na kakšen način je bila Gospodova večerja vključena v uživanje običajne večerje. Eksegeti si niso popolnoma edini glede tega, ali sta bila blagoslov in uživanje kruha v času, preden se je sicer začel običajni obed in je bil tako obred blagoslovitve keliha po večerji, ali pa je bilo uživanje kruha in keliha združeno v času po običajnem obedu. Zdi se bolj verjetno, da je bila realizirana druga možnost. (Collins 1999, 430-431) Ne glede na točni kronološki potek, lahko sklepamo, da so kot Gospodovo večerjo Korinčani smatrali celotno srečanje (Fitzmyer 2008, 429). Tisti, ki so prej pojedli svojo večerjo, so mislili, da jedo Gospodovo večerjo (Collins

1999, 419), medsebojni odnosi med udeleženci pa so se jim zdeli nepomembni. Pavel ravno na tej točki osnuje kritiki korintske Gospodove večerje, pri čemer je bistvena vsebina retorične situacije, na katero se odziva.

2.4.3 Tretji korak: določitev vrste retorike in aplikacija teorije postavitve

Retorika, ki jo Pavel v obravnavanem odlomku uporabi, je deliberativna. Prvine spodbujanja in odvrčanja, ki so za to vrsto retorike značilne, prepoznamo že v začetni vrstici: »Ko pa to naročam, vas ne hvalim.« (1 Kor 11,17). Za tem jih opozori, da s svojim shajanjem postajajo vse slabši. Centralno ekspozicijo kritike Pavel postavi v 1 Kor 11,20: »Kadar se torej shajate, to ne pomeni jesti Gospodovo večerjo,« saj za tem (v 1 Kor 11,22) sledi serija retoričnih vprašanj, ki delujejo kot ostra kritika. Z njimi Pavel izrazi resnost situacije, v kateri se Korinčani nahajajo. V prvem vprašanju (»Mar nimate domov, da bi jedli in pili?«) opozori na absurdnost njihovega početja, s katerim Gospodovo večerjo reducirajo na golo prehranjevanje. V drugem (»Ali zaničujete Božjo Cerkev in sramotite tiste, ki nimajo?«) jih opozori, da njihovo početje pomeni žalitev temeljnega pomena pojma Cerkev (Collins 1999, 423). V tretjem in četrtem vprašanju ter komentarju (»Kaj naj vam rečem? Naj vas pohvalim? V tem vas ne hvalim.«) Pavel resnost prestopkov dodatno podčrta, teža njegove kritike pa se opira na njega samega, ki je v očeh Korinčanov avtoriteta (Collins 1999, 423).

Po kritiki v obliki opominov in retoričnih vprašanj sledi uvod in pripoved o postavitvi Gospodove večerje (1 Kor 11,23-25). Le-ta z retoričnega vidika služi kot ogledalo, v katerem Korinčanom predstavi njihovo situacijo. Po tej pripovedi sledita vrstici 1 Kor 11,26.27, ki pripoved aktualizirata za situacijo Korinčanov in izpeljeta posledice ne vrednega obhajanja evharistije. Od tu naprej Pavel naslovnike osebno pokliče k presojanju samih sebe (1 Kor 11,28.29) in utemeljenost izpeljav podkrepi z interpretacijo boleznih in smrti med Korinčani v preroškem duhu kot posledico tega, da Korinčani ne vredno obhajajo Gospodovo večerjo. Spodbudni ton v 1 Kor 11,32 pokaže, da je v ozadju sicer bolečih dogodkov (boleznih in smrti) Gospodova dobrot in Njegova neomajna dobrohotnost do Korinčanov, s katero jih vzgaja. Ta poudarek je pomemben, saj razodeva, da ostra kritika, s katero skuša Pavel doseči spremembo v načinu obhajanja Gospodove večerje in v njihovih medsebojnih odnosih, izhaja iz neokrnjene

Božje dobrohotnosti, ki bolj kot vse drugo želi doseči, da Korinčani na Gospodov dan ne bi bili »obsojeni skupaj s svetom«.

V zaključnih vrsticah 1 Kor 11,33.34 prepoznamo zaključno parenezo. V primerjavi s parenezo v 1 Kor 11,28-29, kjer je poziv k notranji sodbi, je v 1 Kor 11,33-34 poziv k dejanjem. Gre za eno od konkretnih aplikacij, ki sledijo iz presojanja samih sebe, in ki predstavljajo osnovne in začetne stopnje urejanja problema nevrednega obhajanja Gospodove večerje. Gre za poziv k čakanju drug drugega in k preprečitvi pretirane lakote pred obhajanjem Gospodove večerje.

Tretji korak retorične analize nadaljujemo z analizo postavitve retoričnega problema. Prepoznati skušamo retorično postavitev (*stasis*), ki jo je Pavel oblikoval, preden je govor ubesedil. Glede na ugotovitve iz prejšnjih korakov lahko trdimo, da želi Pavel doseči, da bi Korinčani prepoznali, da njihovi medsebojni odnosi, s katerimi vstopajo v obhajanje Gospodove večerje, v osnovi demantirajo to, kar Gospodova večerja je. V luči teze pisma (1 Kor 1,18-19), ki postavlja Kristusov križ kot razločevalno znamenje, glede na katerega se ljudje uvrščajo med tiste, ki so na poti odrešenja, in na tiste, ki so na poti pogubljenja, želi Pavel doseči, da bi Korinčani presodili sami sebe in ugotovili, da odnosi preprirov, razdorov, ločin in sebičnosti, osebo, ki počne takšne stvari, uvršča med tiste, ki so na poti pogubljenja. Kristusov križ, ki nastopa v tezi pisma, je v odlomku, ki ga analiziramo, realiziran z Jezusovo zadnjo večerjo, o kateri Pavel piše v 1 Kor 11,23-25. S pripovedjo o tem, kar je Pavel »prejel od Gospoda« in razlagalnimi povedmi (1 Kor 11,26-27) Pavel osvetli dejanja Korinčanov v luči Kristusove daritve. Zdi se, da odnosov, ki so vladali med udeleženci Gospodove večerje, le-ti niso smatrali ali pa niso hoteli smatrati za pomemben element pri obhajanju Gospodove večerje. Razlika v stališču med Pavlom in Korinčani je torej v definiciji oz. pojmovanju, kaj Gospodova večerja dejansko je.

2.4.4 Četrty korak: analiza razporeditve vsebine v govoru (*dispositio*)

Upoštevajoč retorično funkcijo posameznih delov deliberativnega govora v odlomku prepoznamo naslednje podstrukture:

1 Kor 11,17: *exordium*

1 Kor 11,18-22: *naratio* in *propositio*: teza, ki jo Pavel zagovarja, je: »Kadar se torej shajate, to ne pomeni jesti Gospodovo večerjo.« (1 Kor 11,20)

1 Kor 11,23-26: *probatio*

1 Kor 11,27-34: *peroratio*

V 1 Kor 11,17 (*exordium*) Pavel v povezavi z 1 Kor 11,16 odpre novo tematiko. V 1 Kor 11,17 in 1 Kor 11,22 dvakrat izreče, da Korinčanov »ne hvali«. Ta inkluzija zaokrožuje enoto, ki jo obsega 1 Kor 11,17-22, hkrati pa poudari resnost teme, ki jo odpira (Collins 1999, 416-417). Pridobitev pozornosti naslovljencev doseže s kontrastom v začetni vrstici: »shajate« se, »pa niste boljši, ampak slabši.«

Pripovedni del je sestavljen iz dveh korakov. Pavel ga začne z besedo *naprej*, ki služi bolj za retorično poudarjanje kot pa za zaporedno naštevanje vsebin (421). Najprej Pavel torej izpostavi, da so takrat, ko se Korinčani shajajo v Cerkvi, med njimi razdori (*σχισμα*). Shajanje (1 Kor 11,18) ob prisotnosti razdorov je po njegovem mnenju nekonsistentno s samim bistvom tega, kar pomeni biti Božja Cerkev (421). Fitzmyer (2008, 432) v tem stavku prepozna Pavlovo ironijo. Razdore je Pavel omenil že v 1 Kor 1,10, ko je izpostavil izhodiščni problem Pisma. Fitzmyer nadalje ugotavlja, da je pri govoru o razdori v obeh primerih sicer uporabljena ista beseda, vendar je vzrok za spore drugačen. V 1 Kor 1,10 gre za navezanost na pridigarje (Apolo, Kefa ...), v 1 Kor 11,18 pa za nepripravljenost deliti hrano pri skupnem obedu.

Po predstavitvi protislovja med shajanjem v Cerkvi in razdori v 1 Kor 11,19 sledi Pavlov komentar o nujnosti obstoja ločin, »da se bo videlo, kateri [...] so preizkušeni«. Fitzmyer (433) omenja, da si komentatorji niso edini glede tega, ali je izjava po karakterju ironična ali pa izraža Pavlova vdanost v usodo (ločine *morajo* obstajati). Collins (1999, 422) je mnenja, da gre za pridih ironije, s katero Pavel dodatno podčrta absurdnost razdorov v Cerkvi. Tistim, ki so bili za razdore odgovorni, s to izjavo spodmakne njihova trdna tla, na katerih se jim je zdelo, da stojijo. Ni nemogoče, da so se ravno ti sami sebi zdeli »preizkušeni«.

V drugem delu pripovednega dela (1 Kor 11,20-21) Pavel poda temeljno tezo odlomka: »Kadar se torej shajate, to ne pomeni jesti Gospodovo večerjo.« Pri tem glagol shajati se (*συνερχομαι*) izpostavi združevalni moment pomena Gospodove večerje (Fitzmyer 2008, 433). Najdemo ga tudi v 1 Kor 11,17 (»saj se shajate, pa niste boljši ampak slabši« in »kadar se shajate v Cerkvi, slišim, da so med vami razdori«), 1 Kor 11,33 (»kadar se shajate, čakajte drug drugega«) in 34 (»Če je kdo lačen, naj jé doma, da se ne boste shajali v obsodbo.«). Uporaba istega glagola v 1 Kor 11,17 in 1 Kor 11,20 predstavlja povezovalni element med uvodno izpostavitvijo problema (1 Kor

11,17-19) in tezo odlomka (1 Kor 11,20) (434). V 1 Kor 11,17-19 Pavel izpostavi temeljno problematiko, z 1 Kor 11,20 pa poda sodbo. Fitzmyer (434) tezo komentira z besedami: »Shajate se sicer k obedu, vendar tega ne morete imenovati 'Gospodova večerja', saj vaša ločevalna in razdiralna drža negira združevalni namen obeda.« Korinčani so bili očitno mnenja, da je bil njihov skupni obed po svoji naravi Gospodova večerja, ne glede na to, če so bile med njimi prisotne razprtije ali ne (Collins 1999, 422).

1 Kor 11,21 predstavlja krajše pojasnilo teze, njen retorični pomen pa je amplifikacija. Slednje lahko razberemo iz vzporedne postavitve dveh pridevnikov: lačen – pijan, ki kot kombinacija tej vrstici dodata čustveni naboj, namreč absurdnost korintskih shodov. V tej vrstici prepoznamo še eno ostro antitezo (v relaciji z 1 Kor 11,20), ki nosi še bistvenejše sporočilo: Gospodova večerja – svoja večerja (Collins 1999, 423). Gospodova večerja (*κυριακον δειπνον*) je »tehnični izraz, ki označuje obed kristjanov, ki se spominjajo Jezusove večerje z učenci (zadnje večerje), preden je umrl in pri kateri je ustanovil evharistijo« (Fitzmyer 2006, 434). Avtor tudi razlaga, da je imel pridevnik *κυριακος* v svetni rabi pomen pripadati lastniku (gospodu) in se je večinoma nanašal na rimskega cesarja (le-tega so namreč večinoma poimenovali *Κυριος*). Prvi kristjani so ta izraz prevzeli in mu dali pomen, ki ga nosi v Novi zavezi in se nanaša na Jezusa Kristusa. Na osnovi tega sklepamo, da je temeljni pomen Gospodove večerje v tem, da pripada Gospodu in je zato edina smiselna možnost ta, da je pri njej v središču Gospod – njegova volja, naročilo, počelo in cilj. Iz tega razumevanja Gospodove večerje razberemo vsebino antiteze, ki smo jo omenili. Besedno zvezo svoja večerja nam razlagajo naslednje besede iz 1 Kor 11,21: vsak, prej, lačen, pijan. Beseda vsak izraža in poudarja individualnost, ki pomeni, da pri korintskih obedih v ospredju ni Gospod, ampak posameznik (vsak zase) (Fitzmyer 2008, 434). Zunanji izraz omenjenega obedovanja *svoje večerje* je v tem, da se posameznikom mudi – vsak *prej* poje svojo večerjo. Korinčani drug drugega ne čakajo (Collins 1999, 423), k čemur Pavel na koncu odlomka spodbuja (»kadar se shajate k jedi, čakajte drug drugega« (1 Kor 11,33)). Praksa je bila takšna, da je vsak prinesel svojo hrano, ki jo je pojedel, ne da bi počakal druge, zaradi česar ni moglo priti do krščanske delitve hrane drug z drugim (434). Končni rezultat je absurd, ki ga izražata besedi lačen – pijan in sporočata, da se je needinost občestva pokazala na materialnem oz. telesnem nivoju – pri revnih lakota, pri bogatih pa preobilje in zabavljaštvo.

1 Kor 11,22 Pavel tezo retorično amplificira s serijo retoričnih vprašanj, s katerimi tezo dejanj predstavi v razširjenem kontekstu. Iz vsebine vprašanj sklepamo, da niso namenjena vsem članom občestva, ampak le bogatim, ki so lastniki svojih hiš (423). Prvo vprašanje: »Mar nimate domov, da bi jedli in pili?« poziva Korinčane, naj drugače pristopajo k običajnim obedom, katerih osnovni namen je zadovoljevanje potreb po hrani in pijači, in jih razlikujejo od skupnega obhajanja Gospodove večerje (Fitzmyer 2008, 435). To kritiko podkrepi tudi ponovna omemba besede *doma* v 1 Kor 11,34 (»Če je kdo lačen, naj jé doma.«). Pavel želi izpostaviti, da gre pri skupnem obedu celotnega občestva (Gospodovi večerji) za nekaj posebnega (Collins 1999, 423) in torej ne zgolj za prehranjevanje.

Naslednje vprašanje: »Ali zaničujete Božjo Cerkev in sramotite tiste, ki nimajo?« dejanja Korinčanov postavi v perspektivo identitete korintske skupnosti, ki je Božja Cerkev (*εκκλησια του Θεου*) – od Bog sklicani zbor (423). Pavel razkrije, da gre pri korintskih shodih, ki jih kritizira, za žalitev Boga, ker je Bog sam poklical v občestvo tudi tiste, ki nimajo. Pavel je podčrtal resnico, da je za revne ude občestva žaljivo, če jih njihovi bolj premožni bratje pustijo lačne (kar je še toliko bolj problematično, ker so bili to zelo verjetno sužnji in delavci, ki so opravljali svoje delo cel dan), sami pa uživajo v preobilju. Fitzmyer (2008, 435) trdi, da želi Pavel doseči, da bi Korinčani prepoznali, da gre pri odnosu, ki ga bogati kažejo do revnih, za žalitev svetega zbora (Cerkve), ki je prišla skupaj, da bi slavila Boga.

Naslednji dve vprašanji in sklepni komentar kritiko dodatno amplificirajo s tem, da izražajo Pavlovo osebno ogorčenje (»Kaj naj vam rečem?«). Zdi se, da je Pavel skoraj obnemel. Vprašanje: »Naj vas pohvalim?« je ironija, ki tvori inkluzijo s 1 Kor 11,17 (»Ko pa to naročam, vas ne hvalim.«) Ključna beseda je hvaliti (*επαινω*), s katero Pavel zaključí uvodni del tega odlomka.

Retorično analizo nadaljujemo z naslednjo podstrukturo – *probatio*. Besedilo bomo analizirali v dveh etapah: v prvi ga bomo obravnavali kot enoto, v drugi pa po posameznih vrsticah. Začnemo s prvo etapo. V prvem delu Pavel navede zgodnjekrščansko tradicijo o Gospodovi večerji, ki jo je sam prejel od Gospoda in izročil Korinčanom. Njegov namen je bil, da bi pokazal, da individualno korintsko obedovanje sámo po sebi ni Gospodova večerja (Collins 1999, 425). Z navedbo tradicije oznani bistvo Gospodove večerje in ga konfrontira z dejanji Korinčanov, o katerih je pisal v 1 Kor 11,17-22. Po tem vzorcu, ki ga v svojih pismih večkrat ponovi,

obravnavano tematiko predstavi znotraj Božjega odrešenjskega načrta in skuša doseči, da bi v tej Božji panorami naslovniki sami na nov način premislili vsebino svojih dejanj.

Besedilo o postavitvi Gospodove večerje (1 Kor 11,23c-25), je imelo svojo lastno zgodovino, preden je bilo inkorporirano v Pavlovo pismo (426). Razloge za to Collins (427) najde v relativno odsekanem pripovednem prehodu v 1 Kor 11,23-24 in uporabi tehničnega jezika tradicije, ki ga Pavel uporabi pri uvodu v pripoved (1 Kor 11,23a-b). Pavel je obstoječe besedilo tradicije vključil v kontekst pisma in ga formuliral v skladu s sporočilom, ki ga je želel posredovati. Z omembo Gospoda v začetni vrstici pripovedi (»Jaz sem namreč prejel od Gospoda [...]«) Pavel avtoriteto svojega argumenta povzdigne na najvišjo raven. Poimenovanje *Gospod* namreč uporablja za Vstalega Gospoda, torej Njega, ki ima najvišjo oblast. Avtoriteta, na kateri gradi svoj argument, je najvišje stopnje.

Pripoved o postavitvi Gospodove večerje (1 Kor 11,23c-25) z vidika retorične vloge v odlomku prepoznamo kot centralno kerigmatično sporočilo. Vsebina govori o obredu, ki ga je Jezus obhajal tisto noč, ko je bil izročen v roke svojih morilcev. Z omembo stavka »tisto noč, ko je bil izdan« Pavel sporoča, da moramo Jezusov obred med zadnjo večerjo gledati v neposredni povezavi s križanjem. Jezus je zadnjo večerjo obhajal v kontekstu judovske pashe, pri kateri je bistvenega pomena »spominjati se« (heb. *zākar*), s čimer odrešenjski dogodki postajajo dogajanje v aktualnem času. (Collins 1999, 428) To dejstvo in Jezusova neposredna dvakratna omemba »to delajte v moj spomin« (1 Kor 11,24.25) sporočata, da je Jezus želel, naj obred, ki ga je postavil in povezal s križanjem ter vstajenjem, postane obred, v katerem bodo udeleženci v vsej zgodovini vstopali v odrešenjsko dogajanje, ki ga je sklenil z novo zavezo v svoji krvi. (428)

Postavlja se vprašanje, kateri vidik Gospodove večerje je tisti, ki ga želi Pavel posebno izpostaviti in z njim zgraditi svoj argument. Collins (1999, 428) zatrjuje, da je pripoved o zadnji večerji (kot del retoričnega aparata) v funkciji prikaza Jezusovega samodarovanja, s čimer za Korinčane predstavlja zgled. Problematična točka korintskega obhajanja Gospodove večerje je bila sebičnost in razdeljenost. V tej luči se nam pripoved o Gospodovi zadnji večerji pokaže kot radikalno nasprotje logike Korinčanov (ki so sebično hiteli s svojimi večerjami), saj Gospod Jezus v drži samodarovanja za drugega doseže in preseže vse omejitve. Jezus reče: »To je moje telo, ki je za vas,« in: »Ta kelih je nova zaveza v moji krvi.« Povezava tega obreda z

Jezusovim križanjem nam osvetli, da je pri Gospodu izrazito prisotna drža darovanja, ki za drugega dá vse, kar je Njegovega in celo samega sebe v telesu in krvi, torej do skrajnosti smrti tj. nebivanja.

Analizo Pavlovega dokazovanja nadaljujemo s pregledom besedila po vrsticah. V 1 Kor 11,23a-b Pavel naredi uvod v besedilo, v katerem bo navedel tradicijo o postavitvi Gospodove večerje. Pomembna sta dva glagola: prejel in izročil (*παρελαβον* in *παρεδωκα*). Stavčna figura »prejel ... izročil« odzvanja jezik helenističnih filozofov in judovskih rabinov ter predstavlja tehnični način izražanja, s katerim je oseba, ki je to izrekla za določeno vsebino, z avtoriteto potrdila, da jo verodostojno predaja novi generaciji. Pomemben poudarek, ki ga ta način izražanja vsebuje, je verodostojnost, s katero se vrši prejetje in izročanje. Iz omenjenega besedila lahko razberemo, da je Pavel izročilo o Gospodovi večerji Korinčanom že predal, očitno pa je, da vsebinskega poudarka glede občestvene razsežnosti obhajanja Gospodove večerje Korinčani niso sprejeli in realizirali skladno z vsebino izročila. (Collins 1999, 426)

V 1 Kor 11,23c Pavel omeni noč, ko je bil Gospod Jezus izdan. S to omembo je izpostavljena resnost oz. teža Gospodovega odrešenjskega dela, ki so ga Korinčani potiskali na stran, hkrati pa s poimenovanjem Gospod Jezus Pavel Korinčane spomni, da gre za isto osebo, ki je umrla na križu in je hkrati navzoča v Gospodovi večerji (Fitzmyer 2008, 436).

Za to omembo v 1 Kor 11,24 sledijo štirje značilni glagoli, ki se z nekaj modifikacijami ponavljajo v sinoptični tradiciji o evharistiji (Mt 26,26; Mr 14,22; Lk 22,19). Glagoli so: vzel (*ελαβεν*), se zahvalil (*ευχαριστησα*), razlomil (*εκλασεν*) in rekel (*ειπεν*). Po strukturi je pričujoči obred podoben judovskemu obredu, pri katerem oseba, ki ga vodi, izreče blagoslov nad kruhom. Besedi blagoslov in zahvala sta pomensko blizu. Sporočilo, ki ga posreduje gesta, je v tem, da so tisti, ki so deležni blagoslovljenega in razdeljenega kruha, deležni blagoslova, ki je s kruhom povezan. (Collins 1999, 432)

Zahvaljevanju kot bibličnemu pojmu je vredno posvetiti nekaj posebne pozornosti. Gre namreč za osnovni bivanjski način Gospoda Jezusa v celotnem odrešenjskem poslanstvu. To poslanstvo vključuje žrtev na križu za ljudi, ki Očetu prinaša popolno zahvalo (ali hvalnico). Hvalnica Očetu je hkrati tudi celotno Njegovo življenje, vključujoč oznanjevanje z besedo in dejanji. Ker je Gospodovo odrešenjsko poslanstvo usmerjeno v posvečenje ljudi, lahko naredimo povezavo med Njegovo žrtvijo na križu in obhajanjem evharistije: evharistija (ki je Gospodova hvalnica Očetu)

pomeni Njegovo žrtev za ljudi, ki jo obhajajo, in vodi v njihovo posvečenje. (*Rječnik biblijske teologije* 1969, s. v. »zahvaljivanje«)

Na osnovi tega uvida prepoznamo pomensko nianso, ki jo glagol zahvaliti se prispeva k pripovedi o Gospodovi večerji: ko je rečeno, da se je Jezus po tem, ko je vzel kruh, zahvalil, to sporoča, da vse, kar bo sledilo temu dejanju, predstavlja Gospodovo hvalnico Očetu, ki vodi v posvečenje ljudi oz. blagoslov zanje.

Glagol razlomiti je v besedni zvezi razlomiti kruh v takratnem svetu pomenil »dati jesti kruh« (Fitzmyer 2008, 437). Ko Jezus nato reče: »To je moje telo ($\sigma\omega\mu\alpha$), ki je za vas,« pridemo do sklepa, da je Jezusova hvalnica Očetu v tem, da učencem dá jesti svoje telo. Fitzmyer (438–439) opozarja tudi na to, da se je ob razmišljanju o pomenu besed: »To je moje telo, ki je za vas,« potrebno postaviti v Jezusovo situacijo med zadnjo večerjo. Tej namreč sledi izdaja s strani Juda, zatajitev s strani učencev, obsodba s strani judov in križanje s strani poganov. Ko Jezus reče in dá telo z besedami: »To je moje telo,« ob tem sporoča, da naslovnikom izroča telo – torej bistveni del samega sebe; izroča jim telo, ki bo trpelo. Besede »ki je za vas« gre razumeti v smislu žrtve, ki se dopolni na križu: telo je žrtev za vas. Besedi »za vas« naslavljata ljudi, ki so navzoči pri obedu. Gre za pomemben poudarek Pavlovih besed: besedi »za vas« pri vsakokratnem obhajanju nista izrečeni na abstrakten način, ampak merijo na konkretne osebe, ki so navzoče pri obedu.

Med eksegeti se je pojavljalo vprašanje, ali gre besede »to je moje telo« razumeti v simboličnem ali v realističnem, a hkrati realističnem smislu. K razjasnitvi pomaga sobesedilo vrstic 26-29 in poprejšnja omemba evharistije v 10,16 (»udeležba pri Kristusovem telesu«). Od tod sklepamo, da je pavlinska Cerkev te besede razumela v realističnem smislu. (438–439)

Drugi del Jezusovih besed o kruhu se nadaljuje s pozivom: »To delajte v moj spomin«, ki se ponovi pri besedah o kelihu. Beseda spomin ($\alpha\nu\alpha\mu\nu\eta\sigma\iota\varsigma$, heb. *zikkaron*) ima že v judovstvu velik pomen. Pri obhajanju pashe je bilo ravno spominjanje ključna sestavina. Spominjanje Božjih del (rešitve iz Egipta) je bil vstop v Božje odrešenjsko delo v aktualnem času. (Collins 1999, 428) Vzporednico med judovsko pasho in obedom nove zaveze prepoznava Fitzmyer (2008, 441) v naslednji povezavi: »Podobno kakor je Jezus napravil zamenjavo samega sebe z 'velikonočnim jagnjetom' (1 Kor 5,7), tako je tudi spominjanje pri obredu pashe zamenjal s spominjanjem Njega.« Udeleženci so torej »povabljeni, da po veri (v to, kar jim je Bog obljubil) vstopijo v odrešenje, ki

izhaja iz Jezusove smrti, in ga posnemajo v Njegovem darovanju za druge; torej, da se darujejo za druge udeležence Gospodove večerje«. Spominjanje Gospodove daritve torej ne pomeni dejanj, ki bi obstajala le na ravni misli, ampak vključuje posnemanje te daritve v polni človekovi odnosni razsežnosti.

V 1 Kor 11,25 Jezus izreče vzporedne besede (glede na kruh) za kelih. Zanj ne izreče direktno: »Ta kelih je moja kri,« ampak: »Ta kelih je *nova zaveza* v moji krvi.« Besede »v moji krvi (αιματι)« sporočajo, da je »nova zaveza« (καινη διαθηκη) sklenjena oz. potrjena s prelitjem Jezusove krvi. Omemba nove zaveze je aluzija na besedilo Jer 31,31-34, v katerem Bog obljublja, da bo z »Izraelovo hišo in Judovo hišo sklenil novo zavezo«, ki ne bo takšna, kakršno je sklenil na Sinaju z »njihovimi očeti« in so jo prelomili. Obljubo nove zaveze preroka Jeremija izpolnjuje Jezus s sklenitvijo nove zaveze, ki jo je potrdil s prelitjem svoje krvi na križu. V to novo zavezo vstopa vsak, ki je deležen Gospodovega keliha, s čimer postane občestvo nove zaveze. (Fitzmyer 2008, 443) Ta vidik vstopanja v zavezo oznanja resnico, da obhajanje Gospodove večerje ni le pasivno sprejemanje Kristusove daritve, četudi je osebno namenjena vsakemu navzočemu, ampak pomeni aktivno vključitev vsakega udeleženca in pomeni združitev s Kristusom pri Njegovem darovanju. Kot sklep pripovedi o postavitvi Gospodove večerje je še enkrat izpostavljen poziv po spominjanju.

Vrstica 1 Kor 11,26 ni več del posredovane tradicije ampak stavek, s katerim Pavel oznanilo o Gospodovi večerji poveže s problematiko, ki jo je odprl v 1 Kor 11,17-22. Do tega sklepa pridemo na osnovi primerjanja uporabe svojilnih zaimkov: v 1 Kor 11,26 je rečeno »*Gospodova* smrt«, v vrsticah pred tem pa »*moja* smrt«, »*moje* telo«, »*moj* spomin« itd. To pomeni, da v 1 Kor 11,26 ne gre več za navajanje besed, ki jih govori Jezus, ampak za besede, ki jih izreka Pavel. (444) V tej vrstici Pavel tudi poda pomen obhajanja Gospodove večerje, o kateri je govoril pred tem: ko občestvo obhaja Gospodovo večerjo, oznanja (καταγγελλω) »Gospodovo smrt, dokler ne pride«. Fitzmyer (2008, 444) poudarja, da obedovanje Kristusovega telesa in krvi ni zgolj izražanje posameznikove vere v Njegovo navzočnost v evharistiji, ampak oznanjevanje drugim ljudem o odrešenju, ki temelji na Kristusovi daritvi. Avtor tudi poudarja, da je Pavel pri tem sporočilu namenoma uporabil 2. osebo množine: »oznanjate«, s čimer je poudaril, da ima oznanjevalno moč pričevanje *občestva* in ne prvenstveno posameznikov.

Vrstico 1 Kor 11,26 povežemo s sobesedilom, da prepoznamo, v kakšnem smislu lahko razumemo obhajanje Gospodove večerje kot oznanjevanje Gospodove smrti. Uvidimo lahko, da je besedilo o postavitvi Gospodove večerje oznanilo vsem, ki so navzoči, da je prav vsak osebno s strani Kristusa deležen zedinjenja z Njim (to je moje telo, to je moja kri; oboje je za vas). V tem smislu ti, ki obhajajo Gospodovo večerjo, ustvarjajo pričevanjsko občestvo, ki je priča Gospodove smrti. Naslovniki pričevanja so vsi, ki so navzoči, v resnici pa prav vsi ljudje. Ob tem je potrebno izpostaviti vidik, da ti, ki obhajajo večerjo, niso pasivni gledalci, ampak aktivni udeleženci, saj smo že povedali, da vsak, ki uživa Telo in Kri, vstopa v ljudstvo nove zaveze (torej potrdi zavezo, ki jo je Kristus sklenil v svoji krvi). To pomeni, da z obedovanjem vstopa v zedinjenost s Kristusom, kar pomeni prevzete iste darovanjske logike, kakršno živi Kristus. V tem prepoznamo, kaj je vsebina obedovanja Telesa in Krvi – zedinjenje s Kristusom na vseh ravneh bivanja. Od tod sklepamo, da je obhajanje Gospodove večerje (v širšem smislu) oznanjevanje Gospodove smrti na način, da kristjani v zedinjenosti s Kristusom Njegovo smrt oznanjajo ljudem s svojimi dejanji darovanjske ljubezni. Ker je ravno ta točka v najradikalnejšem nasprotju z dejanskim stanjem občestva, prepoznamo v tej vrstici retorični vrh Pavlovega argumenta.

Od tu naprej besede »dokler ne pride« v drugem delu vrstice uvajajo izpeljavo dokaza v *parenezo*. Nakazan je eshatološki ton, v katerem bo razvoj potekal. Ta dimenzija podkrepi resnost Pavlove kritike, saj v nadaljevanju pokaže, da je vredno obhajanje Gospodove večerje vprašanje večnega življenja.

Vrstice 1 Kor 11,27-32 predstavljajo drugi del Pavlovega argumenta, ki je tesno povezan z oznanilom o Gospodovi večerji (1 Kor 11,23-26) in je iz njega izpeljan (Collins 1999, 437). V središču argumenta je tema sodbe (*κριμα*), o čemer pričajo tudi druge besede, ki izhajajo iz tega konteksta (1 Kor 11,27: nevredno, pregrešil; 1 Kor 11,28: presoja; 1 Kor 11,29: sodba, razločuje; 1 Kor 11,31: presojali, sojeni; 1 Kor 11,32: sodi, vzgaja, obsojeni) (436). Oznanilo o Gospodovi večerji je oznanilo o Njegovi smrti oz. daritvi na križu. Le-to je Pavel postavil kot kriterij oz. sodbo za presojanje vrednega in nevrednega obhajanja Gospodove večerje. Kakor Kristusov križ ločuje Korinčane na tiste, ki so krivi za Njegovo smrt, in tiste, ki se darujejo, tako tudi obhajanje Gospodove večerje ločuje Korinčane na tiste, ki so krivi za Gospodovo smrt, in tiste, ki v Gospodovo daritev sami vstopajo. Ta razločevalna razsežnost, ki se v odlomku odpre, predstavlja povezavo z osnovno tezo Pisma (1 Kor 1,18-19), ki govori

o ljudeh, ki hodijo bodisi po poti pogubljenja bodisi po poti odrešenja, razločevalno znamenje pa je Kristusov križ.

Vrstica 1 Kor 11,27, v kateri Pavel iz nagovora, ki je bil v 1 Kor 11,26 izražen v 2. osebi množine, preide na nagovor v 3. osebi ednine (»Kdor bo torej jedel kruh.«), predstavlja prehod na aplikacijo oznanila o Gospodovi večerji na posameznika, ki jo obhaja. Oznanilo o Gospodovi smrti (o katerem govori 1 Kor 11,26) postavlja človeka pred odločitev o svojem ravnanju v odnosu do Gospodove daritve in torej pred odločitev o svojem ravnanju do vseh ostalih, ki z njim obhajajo Gospodovo večerjo. Vrstica 1 Kor 11,27, ki jo Pavel začne z »kdor bo torej«, pred naslovnike postavi dve možnosti, od katerih ena pomeni uvrščanje med tiste, ki so krivi Gospodove smrti (Fitzmyer 2008, 445). Izpostavljena je beseda nevredno (*αναξίως*). Na osnovi 1 Kor 11,29 lahko ugotovimo, kaj je kriterij vrednega oz. nevrednega obhajanja Gospodove večerje – razločevanje Telesa, kar pomeni vprašanje, kako posameznik čuti z občestvom (Collins 1999, 438). Nevredna udeležba pomeni pregrešiti se »nad Gospodovim telesom in krvjo«. Fitzmyer (2008, 445) pokaže, da ta greh pomeni »biti kriv Gospodove smrti«. Nevredna udeležba Gospodove večerje torej pomeni ubijanje Gospoda Jezusa.

Od izpostavitve možnosti, ki je ponujena človeku v roke v 1 Kor 11,27, Pavel v naslednjih dveh vrsticah preide v neposredni nagovor naslovnikom (»Presoja pa naj človek samega sebe.«). Presojanje je potrebno *pred* samim obhajanjem Gospodove večerje. Gre za vprašanje posamezniku, ali pravilno razume spominjanje Gospoda, Njegove smrti in Njegove večerje v povezavi z medsebojnimi odnosi, ki jih ima z drugimi, ki večerjo obhajajo. Vredno obedovanje pomeni prepoznavanje, da so tako revni kot bogati združeni v Kristusu in v Njegovi večerji deležni enakega blagoslova. (Fitzmyer 2008, 446) V 1 Kor 11,29 je izpostavljeno vprašanje razločevanje Telesa. V 1 Kor 11,24-25 je sicer izpostavljen pomen Telesa in Krvi kot evharističnega Telesa in Krvi, vendar odlomek kot celota podčrtava dejstvo, da moramo pri tem upoštevati, da ima Pavel v mislih Telo kot občestvo kristjanov (Collins 1999, 439). Razločevanje Telesa torej pomeni vstopanje v obhajanje Gospodove večerje z usmeritvijo glede odnosov do drugih na tak način, kakršnega zahteva Gospodova daritev na križu. Nasprotna drža predstavlja vstopanje v obsodbo (torej pogubljenje »skupaj s svetom« (1 Kor 11,32)), kar pričuje o tem, da Pavel resnost krivde, ki je povezana z nevrednim obhajanjem Gospodove večerje, postavlja zelo visoko (Fitzmyer 2008, 445). Oseba, ki

tako ravna sicer osebno ni bila navzoča pri Jezusovi smrti, ko so ga vojaki pribili na križ, vendar je umor vršila z brezbržnim odnosom do revnih udov občestva.

Vrstica 1 Kor 11,30 omenja slabotne, bolne in umrle. V njej Pavel svoj argument podkrepi z interpretacijo boleznin in smrti nekaterih udov občestva v preroškem duhu. V naštetih dogodkih prepozna Božjo vzgojo. Ne gre za poudarek, s katerim bi želel predstaviti obhajanje Gospodove večerje kot zdravilo za boleznin in smrt, temveč za sporočilo, da človeške preizkušnje, ki jih je korintska Cerkev doživljala, prepozna kot Božji klic, naj se Korinčani spreobrnejo glede njihovega obhajanja evharistije. Šibkosti, boleznin in smrti so izrazi Gospodove sodbe. (447) V 1 Kor 11,32 Pavel podaja smoter te sodbe: po preizkušnjah želi Gospod Korinčane pripeljati do spreobrnjenja glede njihovega občestvenega življenja, da bi prestali sodbo ob koncu časov (448). V 1 Kor 11,31 Pavel tudi sporoča, da se takšne in podobne oblike sodbe v Korintu ne bi dogajale, če bi to sodbo, ki jo z boleznimi in smrtmi uresničuje Gospod, izvajali sami in bi presojali svojo darovanjsko naravnost glede drugih ljudi pri obhajanju Gospodove večerje. Pojav boleznin in smrti Pavel torej interpretira kot Gospodovo ljubečo skrb, s katero želi Korinčane rešiti pogubljenja. (447)

V 1 Kor 11,33-34 prepoznamo končno *parenezo* glede obhajanja Gospodove večerje. Če so bile vrstice 1 Kor 11,27-32 bolj usmerjene k introspektivnemu presojanju in spremembi razumevanja Gospodove večerje ter spremembi odnosa bogatih do revnih udov, sta vrstici 1 Kor 11,33-34 usmerjeni k spremembi konkretne prakse pri skupnih srečanjih. Med obojim obstaja notranja povezanost. V 1 Kor 11,33 Pavel poziva Korinčane, naj se pri shajanju čakajo med seboj. Ta poziv je povezan s problemi, ki jih je izpostavil v pripovednem delu (1 Kor 11,21-22: (1) razdori, (2) nepripravljenost čakati na revne ude občestva). Drža čakanja bi omogočila, da bi bogati, ki so prinesli hrano, s svojim bogastvom koristili revnim, ki so bili te hrane potrebni. Gre za konkretno realizacijo presojanja samih sebe. Deliti hrano z drugimi pomeni vstopanje v *vredno* obhajanje Gospodove večerje. Edinost v Kristusu, ki je tesno povezana z Gospodovo večerjo, torej ne raste v abstraktni sferi, ampak v konkretnem darovanju (svoje hrane za tiste, ki je imajo premalo). V tej konkretni aplikaciji lahko prepoznamo resničnost Kristusove daritve »v telesu« in odgovor kristjana na to daritev. Odgovor pomeni darovanje materialnih dobrin za druge ude občestva. Čakanje, ki je omenjeno, predstavlja dejanje pozorne in ljubeče skrbi in deluje kot protistrup razdorom, ki jih je Pavel omenil. Čakati na nekoga pomeni dati mu veljavo in to pokazati z daritvijo hrane

in z daritvijo premagovanja lakote. Glede tega drugega momenta Pavel v 1 Kor 11,34 podaja možnost, naj lačni jedo doma. Ta stavek je v inkluziji z v. 22: »Mar nimate domov, da bi jedli in pili?« Iz tega sklepamo, da temeljno vprašanje shodov ni hrana kot taka, ampak odnos (oz. neodnos), ki se prek hrane vzpostavlja. Po negativni strani je ta odnos lahko zaničevanje Božje Cerkve in sramotenje tistih, ki nimajo (1 Kor 11,22), kar pomeni shajanje v obsodbo (1 Kor 11,34), po pozitivni strani pa čakanje drug drugega (1 Kor 11,33). Centralnega pomena (v 1 Kor 11,33-34) je, da se Korinčani ne bi shajali v obsodbo. V tem prepoznamo pomensko inkluzijo z 1 Kor 11,17, kjer je rečeno: »Saj se shajate, pa niste boljši, ampak slabši«. Pavel želi, da bi Korinčani v obhajanju Gospodove večerje postajali vse boljši v svojem občestvenem življenju.

2.4.5 Povzetek teološke vsebine odlomka

Teološko vsebino lahko na strnjen način podamo, če jo osredinimo na kerigmatično sporočilo odlomka, ki ga predstavlja pripoved o postavitvi Gospodove večerje – 1 Kor 11,23-25. Zaradi jasnosti besedilo navajamo odlomek: »Jaz sem namreč prejel od Gospoda, kar sem vam tudi izročil: da je Gospod Jezus tisto noč, ko je bil izdan, vzel kruh in se zahvalil, ga razlomil in rekel: 'To je moje telo, ki je za vas; to delajte v moj spomin.' Prav tako tudi kelih po večerji in je rekel: 'Ta kelih je nova zaveza v moji krvi; kolikorkrat pijete, delajte to v moj spomin.'«

Oznanilo o obhajanju Gospodove večerje podaja bistvene podatke o odnosu med občestvom kristjanov in Kristusom, ki se v tem obhajanju uresničuje. Osnovni podatek, ki ga lahko prepoznamo, je, da kristjan v sprejemanju Kristusove daritve nanjo odgovarja. Fitzmyer (2008, 443) to resničnost utemeljuje z dejstvom, da pitje Gospodovega keliha, o katerem Jezus reče, da je »nova zaveza v moji krvi« (1 Kor 11,25), pomeni vstopanje v ljudstvo nove zaveze, ki ga je On sam vzpostavil s svojo daritvijo na križu. Murphy O'Connor (2009, 209–210) resničnost človekovega odgovora na Kristusovo daritev med drugim utemeljuje tudi na osnovi odlomka 1 Kor 10,14-22, kjer Pavel govori, da je evharistični »kelih blagoslova [...] udeležba pri Kristusovi krvi« ('κοινωνια [...] του αιματος του Χριστου') (1 Kor 10,16); prav tako »kruh, ki ga lomimo, [...] udeležba pri Kristusovem telesu,« ('κοινωνια [...] του σωματος του Χριστου') (1 Kor 10,16). Avtor utemeljuje, da lahko beseda *κοινωνια* v tem primeru pomeni le realno udeležbo pri Kristusovem telesu in krvi, ki pomeni udeležbo

na ravni bivanja – torej ontologije. Nekakšne duhovne participacije judje niso poznali. Sklenemo lahko torej, da gre pri obhajanju Gospodove večerje za aktivno in polno udeležbo vsakega, ki večerjo obhaja, in ne le za pasivno sprejemanje Kristusove daritve. Prav v tem elementu pasivnosti je vsebina Pavlove kritike Korinčanom: na videz so sicer res obhajali Gospodovo večerjo, med njimi pa so bili razdori in sebična naravnost.

Oznanjevanje Gospodove smrti (kar po Pavlovih besedah obhajanje Gospodove večerje je) o Kristjanovem odgovoru na Kristusovo daritev sporoča, da je Njegovi daritvi podobna v dveh ravneh: po *obsegu* in po *smislu*. Z označbo, da je daritev kristjana, Kristusovi daritvi podobna po *obsegu* hočemo povedati, da je v obeh primerih daritev celovita. Obhajanje Gospodove večerje oznanja, da je Gospod v kalvarijski daritvi izročil Telo in pustil prelititi Kri, kar sporoča, da je bil umorjen. Tudi kristjan se torej po tem vzoru podarja kot *cel človek* – v vsem, kar je. Murphy O'Connor (2009, 211) trdi, da bi lahko celotno Jezusovo življenje opredelili kot samopodarjajoče bivanje. Prav ta drža se je v največji meri razodela v njegovi smrti, v kateri je Jezus oznanil ljudem, kakšen je način življenja, si je ob stvarjenju človeka zanj zamislil. Izraža ga citat: »za vse je umrl, da tisti, ki živijo, ne bi živeli več sami sebi, ampak tistemu, ki je zanje umrl in vstal.« (2 Kor 5,15)

Pri obhajanju Gospodove večerje je prav tako bistven podatek, da le-to ne pomeni zgolj *simboličnega* dejanja, ki bi pomenilo nekakšen (človeški) memorial Kristusovega križa, ampak v *spominjanju* vsi dogodki odrešenja postanejo *realni* v aktualnem trenutku (Collins 1999, 428). Spominjanje Murphy O'Connor (2009, 210) razlaga kot držo hvaležnosti za Kristusovo odrešenjsko delo (ki se ga občestvo v obhajanju Gospodove večerje spominja), še pomembnejše pa je to, da spominjanje pomeni kristjanovo polno vključitev v odrešenjsko poslanstvo, ki ga po njem in po občestvu, ki mu pripada, izvršuje Kristus in se vanj polno vključuje. Dejansko gre za uresničevanje Kristusovega odrešenjskega dela v svetu, ki se izvršuje skozi poslanstvo občestva.

Telo in Kri, ki ju kristjani uživajo, nista le simbolični podobi, ampak realno Telo in Kri. Iz odlomka 1 Kor 11,17-34 o tej realnosti Murphy O'Connor (2009, 208) sklepa na osnovi tega, da si sklenitve zaveze, o kateri Jezus govori pri postavitvi Gospodove večerje, v kontekstu judovstva ne moremo predstavljati nikakor drugače, kakor da je sklenjena z *realno* Krvjo. Primer, ki ga navaja, je sklenitev zaveze na gori Sinaj, pri kateri je Mojzes ljudstvo pokropil z (očitno) realno krvjo. Odgovor kristjanov na

Kristusovo daritev, ki se uresničuje v obhajanju Gospodove večerje in vstopanju v novo zavezo (1 Kor 11,25), se torej uresničuje skozi *celotno* razsežnost človekove (kristjanove) eksistence.

Odgovor kristjana v sprejemanju Kristusove daritve je s slednjo enak tudi po *smislu*. To pomeni, da uživanje Kristusovega Telesa in Krvi pomeni, da je kristjanov odgovor po smislu enak Kristusovemu križu in pomeni oznanjevanje Gospodove smrti (Murphy O'Connor 2009, 211). Kristus pravi, da sta Telo in Kri *za vas*, kar sporoča, da je daritev usmerjena na *druge*. Hkrati je daritev *celostna*, o čemer smo že spregovorili. (Več o Kristusovem križu in s tem o smislu Kristusove daritve bomo spregovorili v naslednjem poglavju v 3.2.) Murphy O'Connor (2009, 211–212) poudarja, da se v kristjanovem posnemanju Kristusa v njegovi daritvi za druge dejansko in realno uresničuje življenje Kristusa samega. Dokazuje za to najde v primerih, ko Pavel govori o trpljenju zaradi Kristusa. »V vsem nas stiskajo, [...] preganjajo nas [...], vedno nosimo v telesu Jezusovo umiranje, da bi se tudi Jezusovo življenje razkrilo v našem telesu. Nenehno namreč nas, ki živimo, izročajo v smrt zaradi Jezusa, da bi se tudi Jezusovo življenje razkrilo v našem umrljivem mesu.« (2 Kor 4,8-11). Pavel tudi reče: »Moji posnemovalci postanite, kakor sem jaz Kristusov,« (1 Kor 11,1) pred tem pa govori o tem, da je vse svoje pravice in dobrine žrtvoval v dobro oznanjevanja evangelija, da bi sodeloval pri odrešenju čim več ljudi. Pavel v tem posnema Kristusa, saj je njegovo celotno življenje »za druge«. Pavel želi sporočiti, da je človeška eksistenca sposobna razodevati Jezusovo eksistenco. »Jezusova avtentičnost in njegova človeškost sta uresničeni v Pavlu, ker v svojem telesu nosi Jezusovo umiranje.« (212) Ker je torej združitev s Kristusom v evharistiji realna združitev in ker pomeni združitev z Njim v Njegovem križu, občestvo kristjanov v evharistiji omogoča, da je Kristus v svetu realno navzoč, pri čemer v občestvu uresničuje svojo odrešilno ljubezen, ki se udejanja skozi Njegovo smrt, »dokler ne pride« (1 Kor 11,26). (212)

Oznanjevanje Gospodove smrti v obhajanju Gospodove večerje predstavlja tudi oznanilo o občestveni razsežnosti kristjanovega bivanja. To oznanilo, ki ga najdemo v besedah: »To je moje telo, ki je *za vas*,« (1 Kor 11,24) kristjanu sporoča, da je Kristusove celostne daritve deležen ne le kristjan, ki uživa Gospodovo Telo in Kri, ampak tudi njegov brat, ki skupaj z njim uživa isto Telo in Kri. Gre za zedinjenost vseh kristjanov v Kristusu. Pavel v 1 Kor 11,17-34 zelo jasno oznanja, da so dejanja sebičnosti, brezbriznosti in ustvarjanja razdorov dejanja, ki so s tem, ko so narejena

kristjanom (revnim), narejena Kristus. Grehi proti občestvenemu življenju Cerkve so s tem, ko so storjena občestvu, narejena Kristus. Murphy O'Connor (2009, 214) omenja, da je Pavel na edinost kristjanov med seboj pokazal tudi s podobo kruha (v 1 Kor 10,14-22). Pravi namreč: »Ker je en kruh, smo mnogi eno telo, vsi smo namreč deležni enega kruha.« (1 Kor 10,17) Murphy O'Connor poudarja, da je to sporočilo o edinosti toliko bolj učinkovito, ker kruh ni le *podoba* ali simbol telesa, ampak *je* Kristusovo telo. Kdor se torej udeleži evharističnega kruha in keliha, se udeleži Kristusa – v udeležbi pri evharistiji se kristjani v ljubezni in veri na novo posvetijo in izročijo Kristus, to pa pomeni, da se posvetijo drug drugemu. (214)

3. TEOLOŠKA SINTEZA PAVLOVEGA POJMOVANJA TELESA IN OBČESTVA V PRVEM PISMU KORINČANOM

Vse temeljne prvine Pavlovega pojmovanja občestva lahko najdemo v 1 Kor (Murphy O'Connor 2009, 196). Nekatere vidike smo že raziskali v retorični analizi odlomkov 1 Kor 6,12-20 in 1 Kor 11,17-34. Za analizo pojma občestvo, še posebej v povezavi s pojmom telo (oz. Kristusovo telo) pa je zelo pomembno poglavje 1 Kor 12. V prvem podpoglavju sinteze bomo temu poglavju posvetili posebno pozornost. V naslednjem podpoglavju bo sledila teološka sinteza odnosa med pojmom telo in občestvo na osnovi analiziranih odlomkov in celote 1 Kor, nato pa še povezava med omenjenima pojmom in evharistijo. V naslednjem podpoglavju bomo izsledke celotnega razmišljanja vpeli v Zizioulasovo teološko sintezo osebe in občestva, na koncu pa bomo rezultate konfrontirali z aktualno problematiko Cerkve v sodobnem času (naslanjajoč se na apostolsko spodbudo papeža Frančiška Veselite in radujte se (2008)).

3.1 Telo in občestvo v 1 Kor 12

Začetna vrstica 1 Kor 12,1 odpre novo tematiko glede na prejšnji odlomek: »Glede duhovnih darov (πνευματικῶν), bratje, nočem, da ste v nevednosti.« Korinčani so bili deležni številnih duhovnih darov (1 Kor 12,8-10), ki pa so jih uporabljali z določeno mero tekmovalnosti. Tak odnos je rušil temeljno edinost občestva in nasprotoval njihovi novi identiteti, ki so je bili deležni s krstom. (Fitzmyer 2008, 454) Ta retorična situacija je Pavla spodbudila, da je v 1 Kor 12 Korinčanom podal oznanilo o občestvu kot Telesu.

Vsebina 1 Kor 12 (če spustimo zadnjo vrstico) je trodelna. Prvi del spregovori o fundamentalnem vprašanju glede darov (χαρίσματα) Svetega Duha, namreč o tem, ali je njihov izvor res Sveti Duh. Pavel s tem implicira, da je nekaterim dozdevnim duhovnim darovom botroval drugačen izvor, ki ni bil Duh. Razločevalni kriterij oz. pečat Duha je priznavanje Jezusa za Gospoda. Pavel poudari celo to, da priznavanje Jezusa kot Gospoda ni mogoče nikakor drugače kakor v Svetem Duhu. Na drugi strani Pavel v

1 Kor 12,3 zatrdi: »Nihče, ki govori v Božjem Duhu, ne pravi: 'Jezus je izobčen'.« (Fitzmyer 2008, 455) S to kerigmo Pavel delovanje Svetega Duha enoznačno poveže z Gospodom Jezusom. Duh vedno deluje v navezavi na Gospoda, nikoli v nasprotovanju.

V 1 Kor 12,4-11 najdemo oznanilo o edinosti, ki jo Pavel prepozna v Sveti Trojici (Duh, Gospod [Jezus], Bog) in jo želi prikazati kot model, na osnovi katerega naj se oblikuje tudi sodelovanje z duhovnimi darovi posameznikov za graditev občestva (Matjaž 2015, 127–127). Osnovna teza je: »Vsakemu pa je dano razkritje Duha v skupno korist.« (1 Kor 12,7) Mnoštvo darov, ki so zatem naštet (1 Kor 12,8-10), sledi komentar: »Vse to dela eden in isti Duh, ki deli vsakemu posebej, kakor hoče.« (1 Kor 12,11) Ta trditev je v inkluziji z 1 Kor 12,4, s čimer je podčrtana enost izvora duhovnih darov, kar Korinčane kliče k sodelovanju s temi darovi na način grajenja edinosti. (129)

V 1 Kor 12,12-30 Pavel spregovori o občestvu skozi optiko telesa ($\sigma\omega\mu\alpha$). Izhodiščno je oznanilo o Kristusu, ki ga v 1 Kor 12,12 poda s primerjavo telo – udje, nato pa od primerjave nadaljuje z identifikacijo med naslovniki in telesom: mi vsi smo bili »krščeni v eno telo« (1 Kor 12,13). V začetni vrstici torej telo služi za analogijo, v naslednji pa Pavel oznani, da Korinčani prav to Telo dejansko so. (Lee 2006, 129) Postavlja se vprašanje, kaj želi Pavel z analogijo in nato identifikacijo sporočiti o odnosu med Kristusom in kristjani.

Z vidika retorike je zanimiv podatek, da je bila beseda telo v helenističnem govorniškem svetu popularen in pomemben topos. Uporabljali so ga politiki v nagovorih, v katerih so spodbujali k enotnosti. (29) Telo so prikazali kot model, kjer različni deli sodelujejo pri skupnem opravilu. Politiki so besedo telo uporabljali tudi za govor o složnem sodelovanju množice ljudi (npr. meščanov) in to prikazali kot ideal harmoničnega sožitja. (42–43)

V tem oziru se nam primerjava Kristusa s telesom (v 1 Kor 12,12) kaže, kakor da želi Pavel z njo pokazati, da so vsi udje ($\mu\epsilon\lambda\omicron\varsigma$), ki predstavljajo Korinčane, poklicani k temu, da složno sodelujejo pri tem, kar zadeva življenje, ki je v skladu s Kristusom. Nedvomno je tak zaključek smiseln, vendar gre Pavlova misel v bolj radikalno globino. Pri govoru o telesu in udih Pavel ne govori o sodelovanju, temveč o *koeksistenci*. V mislih imamo naslednjo resničnost: ud dejansko ni ud, če ni združen s telesom. To, da je ud to, kar je, je utemeljeno s tem, da je del telesa. Odsekana roka morda daje videz roke, vendar ni več roka. Da bo roka to, kar je, mora biti združena s telesom – torej biti telo. Primerjava telo – udje o odnosu med Kristusom in kristjani sporoča, da je kristjan to,

kar je, ker je združen s Kristusom. (Lahko bi rekli »ker je Kristus«.) Pri odnosu med Kristusom in kristjani gre torej za odnos na ravni biti, ki sporoča, da so kristjani ontološko utemeljeni s Kristusom. (Murphy O'Connor 2009, 196–197)

Sporočilo podobe telesa govori o tem, da je bistvo krščanske eksistence občestvo. Kristjan, ki bi sledil prepričanju, da je uresničitev njegovega bivanja v neodvisnosti in ločenosti od drugih ljudi, je v protislovju s svojim bistvom. Individualnost oz. edinstvenost in neponovljivost kristjanov zagotovo obstaja, vendar te ne najdemo v načinu življenja, ki izključuje druge in jih napravlja nepomembne. Edinstvenost kristjanov je utemeljena v edinstvenosti prispevka, ki ga posameznik prispeva k skupnemu dobremu. (197)

Oznanilo o tem, da so kristjani krščeni v eno telo, ki je Kristusovo telo (1 Kor 12,27) sporoča, da je bistvo v tem, da je njihovo bivanje utemeljeno v združenosti s Kristusom, hkrati pa so v njem združeni kot občestvo. Kristjani so med seboj občestvo, ki je v sebi *eno*, ker so eno telo. Ko se kristjani (udje) v medsebojnem odnosu, vsak lahko ugotovi, da je vsak od njih Kristusov ud, zato je odnos kogar koli do katerega koli odnos do Kristusa.

Ob Pavlovem poimenovanju kristjanov kot Kristusovih udov se lahko vprašamo, zakaj pri tem nadaljuje z uporabo analogne govornice telo – udje (kot v 1 Kor 12,12), čeprav z modifikacijo Kristusovo telo in udje. Smiselna razlaga je, da želi s tem načinom izražanja, čeprav ima v mislih ne več analogno govornico, ampak realno, ohranjati enak način pojmovanja odnosa med Kristusom in kristjani, kakor ga izraža analogija telo – udje. Če bi Pavel preprosto rekel: vi ste Kristus in tudi vsak od vas je Kristus, bi izgubil odnosno oz. občestveno vsebino, ki jo je želel posredovati s primerjavo telo – udje. Če Pavel kristjanom reče: »Vi ste vsak zase Kristusovi udje,« s tem hkrati sporoča, da je vsak od njih Kristus, ohrani pa pomenski poudarek, da ni samo *on* Kristus, ampak Kristus v sebi združuje množico kristjanov. Hkrati se z ohranitvijo nazivanja »vi ste vsak zase Kristusovi udje« in ne »vi ste vsak zase Kristus« izogne zmedi zaradi pomešanja identitet konkretnega kristjana in Kristusa. Tak način izražanja bi bil pomensko zelo blizu temu: »Ti in Kristus sta eno in isto.«

V 1 Kor 12,13 je poleg omenjene trditve o Korinčanih, da so Telo, pomembna tudi trditev, da so bili v Telo krščeni v enem Duhu. Cerkev je torej eno Telo v Svetem Duhu. Božji Duh iz množice ljudi napravlja novo resničnost – Kristusovo telo. Na osnovi ugotovitve, da ontologija kristjanov izhaja iz združenosti s Kristusom v eno telo,

sklepamo, da Sveti Duh pri krstu človeka ontološko spremeni. (Lee 2006, 131) Ker je Duh izvor ali počelo nove krščanske eksistence, je toliko bolj logično, da je celotno Njegovo delo naravnano na uresničevanje in izpopolnjevanje te resničnosti v Kristusovem telesu. Podkrepitev k temu je tudi trditev v 1 Kor 12,3, da delovanje Duha prepoznano po tem, da vodi k priznavanju Jezusa za Gospoda.

V 1 Kor 12,14-26 sledi analogna razlaga, kaj za Korinčane v praksi pomeni, da živijo v skladu s svojo identiteto Kristusovega telesa. V 1 Kor 12,14-17 prek analogije človeškega telesa in njegovih udov Pavel utemeljuje smiselnost obstoja raznolikosti udov v telesu. Vsak ud ima svojo funkcijo, zato je nesmiselno, da bi se kak ud poviševal nad drugim (Fitzmyer 2008, 480). S to analogijo Pavel odgovarja na problem korintske Cerkve, v kateri opaža, da so nekatere duhovne darove (npr. glosolalijo) cenili višje od ostalih duhovnih darov (Collins 1999, 461).

V 1 Kor 12,18-21 Pavel omeni, da je raznolikost udov glede na njihovo funkcijo del *Božjega* načrta. Ker je telo zasnoval Bog, posamezni udje ne morejo »popravljeni« Telesa s tem, da kakšen ud izločijo. Analogija za Kristusovo telo sporoča, da so kristjani, ki so deležni duhovnih darov, ki se nekomu zdijo manj pomembni, kljub temu del Telesa, in da so tam zato, ker je tako hotel Bog. Če bi nek drugi kristjan to storil drugače, bi ravnal v nasprotju z Božjim načrtom. (Matjaž 2015, 131)

V 1 Kor 12,22-26 Pavel kaže na vrednost udov telesa, ki se »zdijo slabotnejši« (1 Kor 12,22). Njihovo vrednost ne glede na človeške sodbe daje Bog: »tako da je dal prikrajšanemu obilnejšo čast,« (1 Kor 12,24) s čimer Pavel dodatno podčrta primat Boga glede dostojanstva udov telesa.

Preden Pavel zaključi analogno govorico in s 1 Kor 12,27 preide v neposredni nagovor o Kristusovem telesu, poda sklepne misli o načinu koeksistence udov v telesu med seboj. Smoter je, »da bi udje enako skrbeli drug za drugega. In če en ud trpi, trpijo z njim vsi udje; če je en ud v slavi, se z njim veselijo vsi udje« (1 Kor 12,25.26). Bivanje kot eno Telo torej pomeni realno skrb brata za brata, sodoživljanje in sprejemanje stisk bližnjega (prav tako veselja in radosti) in aktivno angažiranost za celoviti napredek drugega. V takem ravnanju se razodeva paradoksalna logika križa in Božja modrost, o kateri Pavel piše v 1 Kor 1,22-25.27-28). (Matjaž 2015, 131)

V 1 Kor 12,27 se zaključi analogni način govora, ki ga prekine kerigmatična izjava: »Vi pa ste Kristusovo telo in vsak zase udje.« Pavel predpostavlja, da so Korinčani dojeli nauk, ki ga je posredoval z analogijo in je bil povezan s Kristusovim

telesom. Naslednja vrstica (1 Kor 12,28) omenja, da je kristjane v Cerкви v določene službe postavil Bog. Pri analoški pripovedi najdemo vzporedno vrstico: »Tako pa je Bog postavil ude v telo, vsakega od njih, kakor je hotel.« (1 Kor 12,18) Sporočilo je jasno in izraža resnico, da je Cerkev prostor, kjer je avtoriteta glede delitve služb na strani Boga. Ker je v celotnem poglavju središčno vprašanje o duhovnih darovih in ker lahko med duhovnimi darovi v 1 Kor 12,8-10 in osebami, ki so teh darov deležne, (1 Kor 12,28) najdemo vzporednice, je smiseln sklep, da je te osebe v Cerkev postavil Bog v Svetem Duhu.

Po tem, ko so našteje službe v Cerкви, sledi v 1 Kor 12,29-30 serija sedmih retoričnih vprašanj, na katere vsakič pričakuje odgovor: »Ne.« S tem želi podkrepiti sporočilo, da najpomembnejša stvar ni služba, ampak skupno dobro v korist celotnega Telesa. Po drugi strani s temi vprašanji ustvarja ozračje pričakovanja za temo, ki jo bo odprl v nadaljevanju – hvalnico ljubezni (*αγαπη*). (Fitzmyer 2008, 484) Sporočilo je naslednje: izmed vseh darov Duha je najbolj smiselno hrepeneti po daru, ki vse druge zaobjema in je zato temelj in vrh vseh darov – ljubezen.

1 Kor 13, ki sledi, govori o ljubezni – najodličnejši karizmi. Resnične karizme so tiste, ki v ljubezni gradijo občestvo. Bistvena lastnost ljubezni, ki jo opisuje Pavel, je v tem, da ta ljubezen opisuje Kristusa – zastonjsko darujočo ljubezen, ki se pokaže v daritvi na križu za ljudi, ki so od Njega odpadli. (Matjaž 2015, 134) Za naše razmišljanje je bistven podatek, da kerigma o ljubezni, ki jo najdemo v 1 Kor 13, na nek način predstavlja »Kristusovo postavo« (1 Kor 9,21) in s tem »navodila« za ude Telesa, kako naj v Duhu rastejo v svoji resničnosti, v katero so s krstom vstopili.

Na koncu analize 1 Kor 12 omenjamo, da v svojem izražanju Pavel občestvo kristjanov naziva s »Kristus«. Murphy O'Connor (2009, 198–199), ki to izpostavi, resničnost te trditve dokazuje z naslednjimi navedbami v Pavlovih pismih. V 1 Kor 12,12 Pavel zatrdi: »Kakor je namreč telo eno in ima mnogo udov, vsi telesni udje pa so, čeprav jih je mnogo, eno telo, tako *tudi Kristus*.« Na mestu, kjer Pavel reče »tudi Kristus« bi glede na analogijo, ki jo uporabi, pričakovali besede »tako tudi Kristusovo telo«. Ideja, ki jo hoče s tem Pavel sporočiti, namreč govori o telesu kot združevalnem počelu. Kot smo že omenili, želi Pavel s to analogijo izraziti naslednjo resničnost: kakor je raznolikost človeškega telesa združena s skupnim življenjem, tako je Kristusovo telo. Lahko bi mislili, da je v tem primeru Pavel napravil slučajen spodrseljaj, vendar ni tako. Tudi v 1 Kor 6,15, ko reče: »Ali ne veste, da so vaša telesa

Kristusovi udje?« bi pričakovali, da bi rekel »da so vaša telesa udje Kristusovega telesa«.

Murphy O'Connor razlaga, da Pavel s poimenovanjem občestva s »Kristus«, ni imel v mislih *individualne* osebe – zgodovinskega Jezusa (čeprav gre za isto osebo). Smiselno je torej vprašanje, kaj je imel Pavel v mislih, ko je občestvo kristjanov imenoval Kristus. Avtor predlaga razlago, da se identifikacija občestva kristjanov s Kristusom kaže v tem, da občestvo uresničuje identično nalogo oz. poslanstvo kot Kristus. Občestvo je postalo srednik odrešenja, ki ga je zaslužil Kristus. Kot primer takšnega občestva avtor navaja 1 Tes 1,6-8: »In vi ste začeli posnemati nas in Gospoda: besedo ste sprejeli v veliki stiski in z veseljem Svetega Duha, tako da ste postali zgled vsem verujočim v Makedoniji in v Ahaji. Kajti od vas je Gospodova beseda odjeknila ne samo po Makedoniji in po Ahaji, ampak se je vaša vera v Boga razširila po vseh krajih, tako da nam o ničemer ni treba govoriti.« S svojim trpljenjem po vzoru Kristusa so Tesaloničani postali pričevalci in uresničevalci Njegovega odrešenjskega poslanstva. Občestvo uresničuje Kristusovo fizično navzočnost v svetu, v tem občestvu pa je hkrati navzoča njegova odrešenjska moč.

Murphy O'Connor (199) z razlago Pavlove identifikacije občestva s Kristusom ponuja tudi razlago Pavlovega izraza »biti v *Kristusu*«, ki je v njegovih pismih zelo pogost. Biti v Kristusu pomeni »biti v občestvu, ki je Kristus«. Po veri in krstu človek vstopi v občestvo – Kristusa, s čimer vstopi v edinost »enega«. V Gal 3,26-28 o tej edinosti spregovori z besedami: »Vi vsi ste namreč po veri v Kristusa Jezusa Božji sinovi. Kajti vsi, ki ste bili krščeni v Kristusa, ste oblekli Kristusa. Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu.«

3.2 Modrost križa

Ko je človek v Svetem Duhu krščen v Kristusovo telo, se s tem postavi v držo sprejemanja vsega, kar je Kristusovo. V retorični analizi odlomka 1 Kor 11,17-34 (2.4, še posebej 2.4.4) smo prišli do ugotovitve, da je pri tem ključno, da kristjan vstopi v logiko podaritve za druge, ki jo razodeva Kristusov križ in jo oznanja občestvo, ki obhaja Gospodovo večerjo. V Pismu Rimljanom Pavel krst pojmuje kot vernikov vstop

v Kristusovo smrt in vstajenje (Matjaž 2015a, 69). S tem je skladna tudi Pavlova kritika občestvenega življenja Korinčanov, ki jo podaja 1 Kor 1–4. S poudarkom na sporočilu o modrosti križa in življenja v skladu s Kristusovo mislijo (*νοῦς Χριστοῦ*) (1 Kor 2,16) bomo povzeli temeljne poudarke, ki jih Pavel v 1 Kor 1–4 podaja glede življenja kristjanov kot udov Telesa.

Izhodiščni problem, na katerega se Pavel z 1 Kor odziva, je kriza občestvenega življenja Korinčanov. Pavel prepoznava, da je njihov temeljni problem v tem, da oznanila o križu, ki so ga bili deležni, niso udeleženi v svojem življenju. Pavel reče, da jim je spregovoril »kot mesenim, kot nedoraslim v Kristusu« (1 Kor 3,1). Njihov vrednostni sistem je utemeljen na logiki tega sveta, ki je nespravljivo ločena od modrosti Križa.

»Pavel izpostavi Kristusa, križanega kot centralni aspekt Božje modrosti.« (Lee 2006, 157) Te modrosti ne Judje ne Grki ne prepoznajo (1 Kor 1,23), zanje je namreč nespamet in spotika. Pavel trdi, da svet v svoji modrosti ni mogel prepoznati Boga v Njegovi modrosti (1 Kor 1,21). Za ljudi, ki pripadajo temu svetu, križ ne predstavlja modrosti, ampak sramoto in pohujšanje. O tem priča dejstvo, da so kristjane »grški in rimski intelektualci prav zaradi križa imeli za 'norce' (*κακοδαίμονες*), ki jih ne moreš resno obravnavati, ker se pri njih vse vrte okoli Križanega,« (Matjaž 2015a, 72). Pavel na drugi strani oznanja, da mimo »besede o križu« vstop v skrivnost Boga, ki se je razodel v Kristusu, v resnici ni mogoč (67). Tako na primer voditeljem tega sveta (1 Kor 2,8), ki v svoji posvetni logiki ustvarjajo razdore in skušajo zaradi svojih interesov ljudi pridobiti na svojo stran, Božja modrost ostaja v skrivnosti in prikrita (1 Kor 2,7). (Lee 2006, 157)

Kristusov križ predstavlja razločevalno znamenje med tistimi, ki so na poti pogubljenja, in tistimi, ki so na poti odrešenja. Križ je osnovni kriterij spoznavanja Boga v Njegovi modrosti, ki vrednostni sistem človeške modrosti (oz. modrosti tega sveta) obrača na glavo (Matjaž 2015a, 76). Za tiste, ki stopajo po poti odrešenja, predstavlja Kristusov križ odrešenje: Gospod je namreč umrl za naše grehe (1 Kor 15,3) in vstal (1 Kor 15,4), v Njem pa bodo tudi vsi oživel (1 Kor 15,22), kar pomeni, da bodo vsi, ki v tem življenju vztrajajo, v Njem deležni končne zmage Boga (1 Kor 15,24). Vztrajati v Kristusu vključuje to, da kristjan pozna in sprejema paradoks križa in ga uresničuje v svojem življenju. Za te ljudi križ v resnici pomeni Božjo moč in

Božjo modrost (1 Kor 1,24), zato zanje lahko rečemo, da Božja pota poznajo in v njih deluje Kristusova misel. (Lee 2006, 157–158)

Ob tem je pomemben podatek, da Božjo modrost kristjanom razodeva Sveti Duh. Duhovni človek (za razliko od mesenega) (1 Kor 3,1) *prepoznava* pomen Kristusovega križa za svoje življenje in v skladu z njim deluje, kar pomeni, da v Svetem Duhu izpoveduje, da je Jezus Gospod (1 Kor 12,3) – kot Gospod, ki kraljuje na križu. To, kar je *duhovno*, je torej zaznamovano z modrostjo križa (158). Pavel Korinčane spomni, da so tega, kar jim omogoča, da živijo v skladu z modrostjo križa, namreč Kristusove misli (*νοῦς Χριστοῦ*), že deležni (1 Kor 2,16). S krstom so postali novo ljudstvo, ki sporočilo križa sprejema in se identificira s križanim Gospodom v vsej svoji eksistenci. (160)

Kljub temu so se Korinčani od te poti odvrnili, na kar Pavel opozarja na začetku pisma (1 Kor 1,11-12). Razdori v občestvu, ki jih omenja, so na *ontološki ravni* v nasprotju z njihovo novo resničnostjo, v katero so vstopili s krstom. Takrat so stopili na pot uresničevanja modrosti križa, ki je v popolnem nasprotju z modrostjo tega sveta, v katerem njegovi vladarji ustvarjajo razdore in stranke. Podkrepitev te misli najdemo v Pavlovi primerjavi občestva z Božjim templjem (1 Kor 3,16), ki predstavlja mesto Božje navzočnosti v svetu. Uničevanje templja, ki ga Korinčani vršijo z razdori, pomeni dejanja proti Bogu, ki je tempelj utemeljil s Kristusom (1 Kor 3,11), ga po služabnikih gradil (1 Kor 3,5-9) in ga napolnjuje s Svetim Duhom (1 Kor 3,16). Razdiranje občestva je delo, ki nasprotuje Božji modrosti. (160–161)

V 1 Kor 4 Pavel prikaže oznanjevalce evangelija kot tiste, ki uresničujejo Božjo modrost. Ob tem prikaže radikalno preureditev vrednot tega sveta, ki obstajajo v Kristusovem umu (misli), ki uresničuje Božjo modrost. Pavel prikaže oznanjevalce kot tiste, ki so zaradi Kristusa na tem svetu na zadnjem mestu – kot obsojeni na smrt (1 Kor 4,9). Ker uresničujejo Božjo modrost, so po logiki tega sveta: nespametni, slabotni, brez časti, lačni, žejni, razgaljeni, pretepeni, razseljeni, mučijo se, ko delajo z lastnimi rokami, kakor smeti sveta (1 Kor 4,10-13). (163) K podobnemu ravnanju Pavel Korinčane iz ljubezni poziva: »Postanite moji posnemovalci.« (1 Kor 4,16)

Temeljne misli o modrosti križa lahko povzamemo v naslednjih besedah. Modrost križa pomeni držo samodarovanja za drugega in grajenje občestva. Lestvica vrednot, ki je z njo povezana, je v primerjavi z modrostjo tega sveta obrnjena. Vstopati v modrost križa pomeni stopati na zadnje mesto po merilih tega sveta – kakor obsojen na smrt. Krst v tem kontekstu pomeni biti obsojen na smrt glede tega sveta zaradi Kristusa. Ob

tem je potrebno dodati bistveno opombo, da modrost križa pomeni ljubezen; brez ljubezni namreč nihče ni nič (1 Kor 13,2). (166)

3.3 Teološka sinteza Pavlovega pojmovanja telesa in občestva v Prvem pismu Korinčanom

Človek je v Svetem Duhu krščen v eno Telo – v Kristusa. S tem se zanj začne novo življenje – postane ud Kristusovega telesa. To je človekov odgovor na oznanilo o Gospodovi ljubezni, ki se kaže v Njegovi celotni daritvi. S tem dejanjem človeka ontološko ne določa več minljivi svet, ampak odnos s Kristusom – Križanim. To pomeni, da se v Svetem Duhu v kristjanovi eksistenci prične uresničevati Kristusova eksistenca, in sicer v vsej razsežnosti, ki je je človek deležen s tem, da je človek (Murphy O'Connor 2009, 196–198).

Bivanju kristjana, v katerem se uresničuje bivanje Kristusa, določa Božja modrost oz. modrost križa. Osnovne prvine tega načina bivanja 1 Kor 1–4 podaja temeljne prvine bivanja v tej razsežnosti. Božjo modrost prepoznamo v tem, da si Bog za svoje ljudstvo izbira ljudi, ki so v očeh tega sveta slabotni in zaničevani, take, ki v očeh tega sveta niti obstajajo ne (1 Kor 1,27-28); v resnici vse ljudi, saj je »Kristus umrl za naše grehe« (1 Kor 15,3). Izbira si jih s tem, da zanje v skrajno sramoten in nizek položaj (v smrt) pošilja nekoga, ki je zanj najdragocenejši (in je zanj v resnici vse) – svojega Sina. To stori iz ljubezni in s tem izraža, da je bistvo ljubezni v tem, da »ne išče svojega« (1 Kor 13,5), ampak v vsej svoji polnosti išče drugega, ki ga ljubi. V tej drži išče vse, kar v nasprotju z individualizmom gradi občestvo. Modrost križa je opisana tudi v 1 Kor 13, kjer jo Pavel poimenuje ljubezen.

Božja modrost v odnosu do človeka se uresničuje prek Kristusove zedinjenosti s človekom. Glede te nam oznanilo o Gospodovi večerji (1 Kor 11,17-34), kjer udeleženci uživajo Kristusovo telo in kri, sporoča, da Kristusova zedinjenost s človekom vključuje vse njegove razsežnosti. Evharistija je udeležba pri Kristusovem telesu in krvi, kar pomeni realno udeležbo na ravni bivanja (Murphy O'Connor 2009, 210). Odlomek 1 Kor 6,12-20 glede tega prav tako sporoča, da zedinjenost ne obstaja zgolj na ravni človekovega duha, ampak vključuje celega človeka; rečeno je namreč, da nečistovanje ude Kristusa (kristjane), napravlja za eno »meso« (1 Kor 6,16) z

nečistnico. Podoben *realizem* izraža tudi Pavlova implikacija, da razdori v občestvu razdirajo Kristusa samega («Je Kristus razdeljen?» (1 Kor 1,13)).

Krst v Kristusovo telo za človeka pomeni tudi vstop v novo življenje (torej novo ontologijo), ki je zaznamovano z množtvom v edinosti. Identifikacija »vi [občestvo] ste Kristusovo telo« izraža kristjanovo ontološko združenost s Kristusom in v tem združenost kristjanov med seboj. To pomeni, da je kristjan to, kar je, zato ker je združen s Kristusom. Ontološka združenost s Kristusom za kristjane pomeni, da se Kristusovo življenje uresničuje v življenju občestva, kar je oblika eksistence, ki se v množtvu kristjanov kljub temu uresničuje kot življenje enega – Kristusa. (Murphy O'Connor 2009, 197) To za ude Telesa implicira, da so med seboj združeni v uresničevanju vsakršne oblike sodelovanja, ki gradi občestvo v skladu z modrostjo križa. Vse te oblike sodelovanja se uresničujejo v Svetem Duhu, ki deluje vedno v naravnosti na Kristusa (1 Kor 12,3) – da uresniči Njegovo gospostvo križa. Bog v Svetem Duhu daje rast Kristusovemu telesu, kar pomeni, da Duh v udih prebujata vsakršno življenje, ki išče korist drugega, tj. »kar Cerkev izgrajuje« (1 Kor 14,12). (Lee 2006, 158)

Čeprav se v življenju občestva uresničuje Kristusovo življenje, to ne poteka avtomatično in brez človekove dejavne vključitve. Možen je odpad s poti odrešenja in delovanje v nasprotju s kristjanovo novo ontologijo – Kristusom. Pohujšljivost takšnega ravnanja izhaja najprej iz tega (kakor smo omenili), da je odpad od Kristusa v temeljnem nasprotju z življenjem kristjana z *ontološkega* vidika: ker je bil kristjan krščen v Kristusa, je smoter kristjana v tem, da v njem živi Kristus. Hkrati je ob tem pohujšljivo tudi to, da odpad s poti odrešenja v konkretnih grešnih dejanjih pomeni napraviti Kristusa samega za žrtev teh grešnih dejanj («Ali naj torej vzamem Kristusove ude in jih naredim za ude nečistnice?» (1 Kor 6,15)). Uresničenje človekove možnosti izbire in v tem smisel človekove svobode torej ni v dejanjih, ki ločujejo in ubijajo Kristusa, ampak nasprotno v tem, da se v vsem slavi Bog (1 Kor 6,20).

Nasprotje vstopanja na pot pogubljenja je vstopanje na pot odrešenja. Kraljevsko obliko tega vstopa najdemo v obhajanju evharistije. V njej namreč v sprejemanju Kristusove daritve občestvo kristjanov v to daritev vstopa. Kakor je Kristusova daritev *polna* in vključuje celega človeka (Jezusa) in gre do smrti, tako je smiselna daritev občestva, ki Kristusovo daritev sprejema, prav takšna. Če Kristus kristjanom v evharistiji izroči svoje Telo in Kri, je to oznanilo, da se bo njegova daritev odslej naprej uresničevala skozi daritev tistih, ki obhajajo evharistijo: uresničevala se bo v Njegovem

Telesu – občestvu. (Murphy O'Connor 2009, 214) Kristus je obhajal zadnjo večerjo tik pred svojim trpljenjem, kar v povezavi s kristjani, ki evharistijo obhajajo, sporoča, da tudi oni vstopajo v daritev življenja (telesa in krvi) po enaki logiki (modrost križa) kakor njihov Gospod. V tem kontekstu lahko gledamo na zadnjo večerjo kot na večerjo, pri kateri Jezus napravi *oporoko*: učencem zapusti samega sebe, da se po *njih* odslej uresničuje njegova daritev na križu. Občestvu je v Svetem Duhu podarjeno uresničevanje in nadaljevanje Jezusovega zemeljskega poslanstva, kajti kraljevati mora, »dokler ne položi vseh sovražnikov pod njegove [Božje] noge,« (1 Kor 15,26).

3.4 Interpretacija Prvega pisma Korinčanom z vidika telesa in občestva v okviru teologije Kapadočanov

Teološka sinteza teologije osebe in občestva, ki jo je naredil John Zizioulas in ki temelji na teologiji Kapadočanov, predstavlja smiseln okvir za interpretacijo Pavlovega razumevanja občestva kristjanov kot Kristusovega telesa. Ob tem je potrebno poudariti, da je teološka misel Kapadočanov, ki je nastala v 4. stol. po Kr., rasla iz biblične tradicije. V tem smislu pri iskanju teološkega dialoga med Pavlom in Kapadočani v prenesenem pomenu ne moremo govoriti o dveh enakovrednih partnerjih na način, da bi Kapadočani Pavla dopolnjevali, govoriti je mogoče le o pojmovnem teološkem okviru, znotraj katerega skušamo interpretirati Pavlovo misel. Teologija osebe in občestva je kot teološki okvir še posebej zanimiva, ker so Kapadočani v njej vzpostavili ontologijo, ki ima svoje temelje postavljene na Božjem razodetju. Prav zaradi tega je uporaba omenjene ontologije (osebe in občestva) (čeprav je sama v sebi že sad teološke sinteze Svetega pisma) kljub temu zanimiv temelj za interpretacijo Pavlove teologije. Metoda, ki jo bomo pri tem uporabili, je primerjava in iskanje vzporednic.

Osrednje področje, na katerem bomo iskali ujemanje in dialog med obema pristopoma, bo odnos med Kristusom in kristjani, ki ga Pavel izrazi z besedo telo. Teologija osebe in občestva govori o tem, da je oseba hipostazirana z ekstatičnim gibanjem v smeri občestva (Zizioulas 2006, 213). Kristusov *ekstasis* v smeri občestva z ljudmi, v katerem je Kristus hkrati hipostaziran v odnosu do Očeta, lahko v 1 Kor prepoznamo v njegovi daritvi na križu (Kristus je »umrl za naše grehe« (1 Kor 15,3)). Da ta daritev ne predstavlja le osamljenega dejanja konkretnega človeka Jezusa, ampak

pomeni daritev za vse ljudi, oznanja obhajanje evharistije, pri kateri je vidno, da so njegove daritve deležni vsi udeleženci (Murphy O'Connor 2009, 209–210). Kristusov *ekstasis* pomeni Njegovo sprejetje oz. udeležbo pri vsem, kar pripada človeški naravi. O tej vesoljnosti Pavel sicer eksplicitno ne govori, saj se v 1 Kor ukvarja predvsem z življenjem občestva kristjanov in ne vseh ljudi, vendar o tem lahko sklepamo implicitno. V 1 Kor 6,9-11 Pavel piše: »Niti nečistniki, niti malikovalci, niti prešuštniki [...] ne bodo podedovali Božjega kraljestva. In to ste bili nekateri; toda umili ste se, posvečeni ste bili, opravičeni ste bili v imenu Gospoda Jezusa Kristusa in v Duhu našega Boga.« Smiselni je sklep, da prehod iz življenja v grehu v življenje v Kristusu ne bi bil mogoč, če Kristus ne bi umrl za vse ljudi (torej tudi za Korinčane, ki so bili še v grehah).

Kapadočani trdijo, da je Kristus avtentična oseba, kar pomeni, da je njegov *ekstasis* ontološko svoboden (Zizioulas 2004, 42–43). Ontološka svoboda pomeni, da je Kristus v svojem *ekstasis*, ki je v celoti usmerjen v drugega, svoboden od lastnega bivanja. To sporočilo v lahko zasledimo 1 Kor: »Kristus je umrl, [in sicer] za naše grehe.« (1 Kor 15,3) V Njegovem darovanju smo bili v ospredju *mi*. Prav tako je ta daritev obsegla vse, kar je človeškega sprejel: v daritvi je šel do smrti.

Pavel glede človekovega odgovora na Kristusovo daritev pove, da »smo bili [...] v enem Duhu mi vsi krščeni v eno telo,« (1 Kor 12,13) s čimer je naša ontologija dobila nov temelj – Kristusa. Ontologija oseb in občestva o isti vsebini govori na ta način, da je oseba hipostazirana z *ekstasis* v smeri občestva. V tem primeru to pomeni, da s krstom človek prejme novo hipostazo. Zizioulas (53) jo imenuje »hipostaza cerkvenega bivanja«. V preprostejšem jeziku bi to formulirali na način, da pomeni krst človekov odgovor Kristusu, v katerem se mu podari, in sicer na način, ki je po smislu enak Kristusovemu (ontološko osvobojen).

Človekovo odgovarjanje na Kristusovo podaritev lahko prepoznamo v Pavlovem razumevanju nadaljevanja Kristusovega bivanja na zemlji v bivanju občestva kristjanov. Pavel namreč govori o tem, da se Kristusovo bivanje na zemlji in uresničevanje Njegovega poslanstva nadaljuje skozi bivanje in poslanstvo občestva krščenih – Njegovega Telesa. To resničnost ontologija osebe in občestva razlaga na naslednji način: Kristusov *ekstasis* v smeri občestva z ljudmi je po svojem bistvu *ontološki*. To pomeni, da Kristus v roke ljudi ne izroči le določenega dela svojega poslanstva, ampak *samega sebe*. S tem dejanjem je hipostaziran On sam kot oseba. Človekov *ekstasis* v

smeri občestva s Kristusom na drugi strani torej pomeni, da se v bivanju človeka uresničuje bivanje Kristusa (na ravni ontologije). Tu lahko prepoznamo podobnost Pavlovega pogleda in pogleda Kapadočanov. Slednja interpretacija je v tem kontekstu koristna v tem smislu, da jasneje izpostavi resničnost, da z medsebojno ontološko podaritvijo človeka in Kristusa ne pride do pomešanja oseb, ki bi edinstvo napačno interpretirala na način, da sta človek in Kristus eno in *isto*. Teologija osebe in občestva glede tega sporoča, da se pristna in radikalna edinstvenost (torej nezamenljivost) osebe uresniči prav v dejanju medsebojne podaritve (48–49).

Pojmovanje Kristusa kot *osebe* znotraj teologije Kapadočanov nam ponuja tudi interpretacijo Pavlovega pojmovanja Kristusa, ki je hkrati eden in hkrati mnogi in jo izraža označba Telo (1 Kor 12,27). Kristusova *osebna* resničnost se je v zgodovini odrešenja udeležila v tem, da je v svojem *ekstasis* v Svetem Duhu sprejel *celotno* človeško naravo (vse ljudi). Od tu sledi, da odgovor človeka (v Svetem Duhu) na Kristusov *ekstasis* rezultira v tem, da je Kristus *ena* oseba, ki je občestvo. Podobno resničnost srečamo pri Očetu: On je *ena* oseba, v čemer je občestvo – Trojica (45–46). Če je torej Kristus umrl za vse, se tudi njegovo življenje uresničuje v vseh, vendar ne na način partikularizma, ampak v Svetem Duhu na način edinstva, ki jo izraža pojem osebe.

Človekovo napredovanje od življenja po mesu k življenju po Duhu (1 Kor 3,1), o katerem govori Pavel, se uresničuje postopoma s človekovim sodelovanjem in pomeni tem popolnejše udeležanje človekove resničnosti, v katero je vstopil s krstom, namreč to, da je postal Kristusovo telo. Cerkev očetje to gibanje poimenujejo *poboženje*, kar pomeni, da se človekove danosti v tem večji meri v konkretnem življenju preoblikujejo, da postanejo ontološko svobodna podaritev (*ekstasis*) drugemu (49). Poseben pomen pri tem ima obhajanje evharistije. Pavel jo razume kot sprejemanje Kristusove daritve in v tem samem človekovo vstopanje vanjo. Očetje so evharistijo prav tako videli kot gibanje v smeri uresničitve Božje podobe, ob tem pa hkrati zbor (*συναξίς*), ki evharistijo obhaja (61). Gibanje pomeni prerajanje danosti biološke hipostaze na način cerkvenostne hipostaze, torej v smeri ontološko svobodnega *ekstasis* (63). Človeško telo in celotna odnosna razsežnost postaja vrhunska oblika izražanja darovanjske ljubezni: telo postaja Kristusovo telo. Človekovo prerajanje v evharistiji gre v smer ontološke svobode – torej celo svobode od smrti in pomeni, da kristjani celo za ceno smrti ljubijo in iščejo korist drugega. (64)

Primerjavo Pavlove teologije telesa in občestva v 1 Kor ter teologije osebe in občestva, ki jo je na osnovi Kapadočanov oblikoval Zizioulas, lahko sklenemo z ugotovitvijo, da slednja ponuja smiselni teološki okvir, znotraj katerega lahko razmišljamo o odnosu med Kristusom in kristjani, ki ga izraža pojem Kristusovo telo. V teologiji osebe in občestva je s posebno jasnostjo izražen ontološki pomen darovanjske drže kristjana, v kateri gradi občestvo. Ob tem kot skrivnost ostaja dialog ontološkega podarjanja, ki poteka med človekom in Kristusom. To skrivnost na dan prinaša Duh, ki mu je izročeno, da preiskuje Božje globine (1 Kor 2,10).

3.5 Aktualizacija teoloških zaključkov

Pavel je v 1 Kor skušal doseči, da bi mlada korintska Cerkev globlje spoznala svojo novo resničnost, ki je deležna s krstom, in da bi to resničnost v večji polnosti zaživela (Lee 2006, 198). Izzivi občestvenega življenja, ki so bili aktualni v tistem času, so kljub časovni odmaknjenosti aktualni tudi sedaj. V uvodu smo nekatere izmed teh izzivov že omenili. Opremljeni s teološko refleksijo 1 Kor bomo te izzive postavili v luč Božjega načrta za človeka.

Prvi izziv, s katerim se bomo soočili, je individualizem. Gre za človekovo notranjo držo, v kateri uresničitev lastne eksistence vidi v tem, da vse služi človeku samemu. Medosebni odnosi in različne dobrine življenja so vredni toliko, kolikor koristijo njemu. V odnosih individualista ne najdemo darovanjske drže, v kateri bi iskal predvsem in najprej tisto, kar koristi drugemu, ampak to, kar koristi njemu. Individualist svoje dobrine ohranja in kopiči zase in za svojo užitek. Luč Božje besede v 1 Kor razkriva, da individualist z dejanji, ki imajo za cilj antidarovanje, stopa na pot pogubljenja (1 Kor 1,18), posledica katerega je izgon Kristusa iz osebnega življenja in nastanek duhovne praznine. Individualizem je pot, ki je sama v sebi pot začasnosti, ki je vezana zgolj na ta svet. Problem individualizma je v njegovi radikalni nasprotnosti v odnosu do Boga, ki je občestvo – Trojica, hkrati pa tudi v radikalnem nasprotju s Kristusovim telesom, ki je prav tako občestvo. Resnično življenje obstaja v uresničevanju modrosti križa, ki pomeni podrediti celotno svojo eksistenco daritvi ljubezni za drugega. Rešitev za individualista je v tem, da je s strani Kristusa (po kristjanih) deležen izkušnje nasprotne logike (modrosti križa), ki pomeni pričevanje

križanega Kristusa (1 Kor 1,6), in da ob tem prepozna neizmerni dar Kristusove ljubezni. Takšna konkretna izkušnja je lahko na primer odnos z vernim sozakoncem (denimo ženo). Neverni mož bo s strani verne žene deležen pričevanja križanega Kristusa, če ga bo žena kljub njegovemu egoizmu ljubila in ostajala v zakonskem odnosu.

V duhovno držo individualizma more človek zdrsniti z vsakodnevnim ponavljanjem vzorca, v katerem najprej začuti določeno željo po užitku, nato pa to željo izpolni. Težavna točka pri tem je, da stalna pozornost na to, kar godi človeku samemu, le-tega zapre v vrtinec uživaštva, ki ga dela vedno bolj nesvobodnega za uporabo dobrin za drugega. Ob tem lahko tudi človekovo telo v svoji spolni razsežnosti postane suženj te logike. Odrešenje iz verige uživaštva je tudi v tem primeru v oznanilu križanega Kristusa. Uživaška logika ljudi pribija njihove bližnje na različne oblike križa. V takem primeru nikakor ne gre avtomatično za srečanje s križanim Gospodom. To se bo zgodilo le v primeru, ko prizadete osebe v odnosu do osebe, ki jih z uživaštvom uničuje, s svoje strani do te osebe vztrajajo v ljubečem odnosu, ki išče vsakršno rešitev njegove situacije. Znano je namreč, da je v logiki tega sveta najbolj naravna oblika odziva jeza, maščevanje in prekinitvev odnosa. Občestvo kristjanov, ki v Svetem Duhu v svetu, ki tone v različne oblike uživaštva, uresničuje poslanstvo Križanega, prispeva k odrešenju vseh tistih, za katere iz darovanjske ljubezni trpi.

Aktualni problem življenja Cerkve je tudi to, da številni kristjani pojmujejo obhajanje evharistije kot nekaj ločenega od vsakodnevnega življenja kot občestva, ki je poklicano, da v Svetem Duhu uresničuje modrost križa. To je individualistična duhovnost, ki se osredotoča na odnos z Bogom kot linearno resničnost, ki se ne uresničuje skozi odnose z ljudmi. Takšna duhovnost prav tako zavira dejavno vključevanje župljanov v prevzemanje nalog in odgovornosti v župnijskem občestvu. Glede obhajanja evharistije prepoznavamo rešitev te situacije v isti smeri, kakor jo je našel Pavel: v oznanjevanju Kristusove smrti. To je po eni strani v poglobljeni katehezi in oznanilu o povezavi med Kristusovo daritvijo in daritvijo kristjanov v Njem, ob tem pa je pomembno tudi oznanilo skozi dejanja živega občestva (kolikor ga kljub vsemu vseeno je). Slednje pomeni prinašanje Kristusove navzočnosti v svet skozi ljubezen do bližnjega po vzoru Križanega. Evharistija živega kristjana spodbuja, da se v njegovem življenju uresničuje dejavna skrb za drugega in za občestvo, v katerem se nahaja.

Eden izmed odprtih problemov Cerkve, o katerem govori papež Frančišek (2018, tč. 36), je tudi t. i. »današnji gnosticizem«. Papež govori: »Gnosticizem predpostavlja 'vero, zaprto v subjektivizem, pri katerem je pomembna edino določena izkušnja ali vrsta utemeljitev in spoznanj, o katerih človek misli, da morejo tolažiti in razsvetljevati. Toda človek navsezadnje ostane zaprt v svojem lastnem razumu in svojih čustvih.'« Pri sodobnih gnostikih šteje, koliko je nekdo sposoben *razumeti* globino kakšne verske resnice in ne koliko »so sposobni spoznati Kristus, trpečega v telesu drugih« (tč. 37). Posebej problematična je pri tem drža posedovanja. Razum želi imeti vse jasno in gotovo, da bi obvladoval. (tč. 41) Ob tem lahko komentiramo, da Pavel kot središčno referenco kakršnih koli kristjanovih dejanj postavlja križanega Kristusa. Pri sodobnem gnosticizmu je osnovni problem v notranji drži avtoreference, kar pomeni, da ni navzoče logike sprejetja milostnega daru Kristusa (1 Kor 1,4) in odgovarjanja na obdarovanost v duhu slavljenja Boga. Naslednji problem sodobnega gnosticizma je v ločevanju duha in telesa. Ob tem je Pavel zelo jasen v 1 Kor 6,12-20, kjer zelo jasno izpostavi, da je Kristusove daritve deležen *cel* človek, kar pomeni, da je edino smiselno človekovo odgovarjanje v tem, da na to daritev odgovori v svoji celostni razsežnosti, kar pomeni, da so tudi naslovniki ob tem obdarjeni ne le z *besedo*, ampak tudi v *telesu*. Končno »ni namreč v besedi Božje kraljestvo, ampak v môči« (1 Kor 4,20).

SKLEP

V magistrskem delu smo odprli vprašanje Pavlovega razumevanja občestva kristjanov kot Kristusovega telesa. V temelju gre za vprašanje odnosa kristjanov do Kristusa in posledično za odnos kristjanov med seboj. V uvodu smo se vprašali, h kakšnemu načinu in temeljni usmeritvi življenja kliče obhajanje evharistije vse tiste, ki v obhajanje vstopajo. Posebej iz 1 Kor smo želeli izluščiti sporočilo o Pavlovem razumevanju življenja kristjanov, pri čemer smo izpostavili osnovno tezo naloge, v kateri trdimo, da mora biti temeljna življenjska usmeritev tistih, ki obhajajo evharistijo, v skladu s Kristusovo temeljno usmeritvijo, ki je življenje v darovanju iz ljubezni za drugega.

Prišli smo do ugotovitev, da je izhodišče za razumevanje Kristusovega odnosa do kristjanov v Njegovi daritvi na križu, ki pomeni realno telesno daritev Kristusa za vsakega človeka. To resničnost oznanja občestvo kristjanov, ki obhaja evharistijo. Besede »to je moje telo, ki je za vas« (1 Kor 11,24) so oznanilo o Kristusovi daritvi, ki je deležna vsaka konkretna oseba, ki je vključena v obhajanje evharistije. Občestvo oznanja Gospodovo smrt (1 Kor 11,26). Ob tem je pomemben poudarek, da je Kristusova daritev celostna daritev (Kristus gre do smrti) in da je za vse (nihče ni izključen iz Njegove daritve).

Naslednji pomemben poudarek, ki smo ga izluščili, je, da se Kristusovo vstajenje in v tem Njegova navzočnost (ki se uresničuje v nadaljevanju Njegovega odrešenjskega poslanstva) uresničuje po Njegovi zemeljski resničnosti, ki jo je zapustil svetu – po Njegovem telesu, ki je občestvo kristjanov na zemlji. Pomemben poudarek pri tem je, da se Kristus na križu izroča ljudem ne le v svoji smrti, ampak da se z vstajenjem izroča ljudem tudi v svojem življenju: občestvu kristjanov je v Svetem Duhu izročeno Njegovo življenje na zemlji. To pomeni, da v življenju občestva Kristus v resnici biva, in sicer ne le na funkcionalnem nivoju, ampak na onotološkem.

Ta slednji poudarek prinaša novo luč za kristjanovo celostno človeško-duhovno dispozicijo, s katero vstopa v obhajanje evharistije. V obhajanju evharistije kristjani nismo le nemi in individualni prejemniki milosti Kristusa, ampak proslavljajoče občestvo, ki v obhajanju vstopa na isto izhodišče v odnosu do sveta, na katerem je stal Kristus tik pred križanjem: občestvo je na poti daritve življenja iz ljubezni do ljudi. V

tej resničnosti se kaže skrivnost Kristusovega zedinjenja s človekom, v katerem v življenju ljudi v Duhu živi On sam. Cerkveno življenje je posledično v temeljnem nasprotju z držo individualizma in brezbržnosti, ki za človeka pomenita izolacijo, privatiziranje in usmerjenost k svojim koristim in svojemu napuhu. Kristus, ki je živ v občestvu kristjanov, je diametralno nasproten tej logiki, zato je obhajanje evharistije z individualistično duhovno dispozicijo v konfliktu z njenim bistvom. Individualizem lahko v kontekstu teologije osebe in občestva prepoznamo kot odklon proti temeljni resničnosti cerkvenega življenja, ki je občestveno. Individualizem je v resnici tlakovanje človekove življenjske poti v smeri nebivanja. Za kristjana (ki je Božji otrok) je popolnoma zgrešena drža individualizma, v kateri se kaže usmerjenost vase, povečevanje lastnega jaza in iskanje svojih koristi. Bivanjska naravnost, ki je lastna kristjanu, je usmerjenost k drugemu in iskanje njegove koristi: Prav v tem namreč kristjan išče korist Kristusa in je k Njemu bivanjsko naravn. Takšna bivanjska drža se za kristjana razpira v obzorje neomejenih možnosti, kako lahko napreduje v tem, da se njegovo bivanje uresničuje v bivanju sočloveka: v trpljenju drugega trpi tudi on sam in v veselju drugega se veseli tudi on sam (1 Kor 12,26). Kristjan, ki živi občestvo, živi tako, da se z drugim zedini in sprejme vse, kar je njegovega. V drži podaritve iz ljubezni ob soočenju s stisko drugega temu nikoli ne reče: »To je tvoj problem, mene to ne zadeva.« Občestvena drža kristjana gre v svoji eshatološki razsežnosti torej tako daleč, da se medsebojna podaritev in izmenjava z drugimi osebami ne uresničuje le v delitvi materialnih dobrin, ampak steguje svoja hotenja po podaritvi in izmenjavi samega sebe v vsej svoji bivanjski razsežnosti.

V teku nastajanja magistrskega dela se je odprlo vprašanje pravilnega razumevanja Kristusovega zedinjenja s človekom. Gre za naslednjo dilemo: če se s krstom v človekovem življenju v Duhu razodeva Kristus sam, kako lahko torej razložimo, da se ob tem kristjanova identiteta osebe ne izgubi in zlije s Kristusovo, da tako kristjan na račun Kristusa v svoji individualnosti preneha obstajati. Na to vprašanje dobro odgovarjajo Kapadočani, katerih misli je na sintetičen način predstavil Zizioulas. Izhajajo s stališča, da se osebna identiteta rodi v odnosu darovanjske ljubezni z drugimi osebami (prvi je bil Bog Oče). Za človeka to pomeni, da postane oseba v polnem pomenu besede šele v odnosu ljubezni s Kristusom, ko na njegovo daritev življenja tudi človek sam zanj (v svojih bratih) dá življenje in tako najprej išče korist drugega (1 Kor 10,24). Odnos ljubezni vzpostavlja novo hipostazo človeka – hipostazo, ki je

določena z odnosom s Kristusom in zato, ker je Kristus prešel iz smrti v življenje, tudi kristjanu omogoča, da preide iz smrti v življenje.

POVZETEK IN KLJUČNE BESEDE

Pavlova opredelitev občestva kristjanov kot Kristusovega telesa (1 Kor 12,27) sporoča, da je kristjan ontološko določen z odnosom oz. pripadnostjo Kristusu. Izvorna stopnja tega odnosa je Kristusova podaritev človeku, faza odgovora pa človekova podaritev Kristusu. Gospodova izročitev človeku predstavlja Njegovo zedinjenje s celotno človeško naravo, kar pomeni, da so človekova dejanja sočloveku hkrati dejanja, ki so storjena Kristusu.

Odgovor na Kristusovo daritev je človekova podaritev Kristusu v Svetem Duhu, ki se uresničuje v odnosih z ljudmi. Njen prvi korak je sveti krst in pomeni, da se v človekovem življenju v moči Svetega Duha prične uresničevati življenje Kristusa – človek postane ud Njegovega telesa. Vsebino oz. načela tega življenja podaja modrost križa in pomeni popolno podaritev lastnega življenja iz ljubezni, ki je v celoti usmerjena na drugega in se uresničuje kot milostni dar Svetega Duha.

Uresničenje kristjanove zedinjenosti s Kristusom se na posebno odličen način vrši v obhajanju evharistije. V njej se v sprejemanju Kristusove osebne in popolne daritve občestvo vernih v enakem smislu podari Kristusu, v tem pa drug drugemu. V evharistiji Kristus v Svetem Duhu v občestvu stopi na pot daritve za svet in torej po ljudeh, ki mu pripadajo, nadaljuje darovanje za ljudi. Od tod izhaja dejstvo, da obhajanje evharistije kristjane samo po sebi kliče, da v obhajanje vstopajo z držo sprejemanja Kristusove daritve in pripravljenostjo na izvrševanje Njegove daritve v ljubezni do ljudi.

Ključne besede: telo, Kristusovo telo, občestvo, evharistija, individualizem, daritev, oseba, Prvo pismo Korinčanom.

ABSTRACT AND KEYWORDS

Paul's identification of the communion of Christians as the Body of Christ (1 Cor 12:27) expresses the fact that the identity of Christians is defined through the relationship with Christ. The initial phase of this relationship is the Christ's offering to men and the second phase the offering of men to Christ. The Christ's offering to men and his reconciliation with the mankind implies that all man's deeds that are done to another man are at the same time done to Christ himself.

The man's response to the Christ's offering is his own offering to Christ that is realized in the Holy Spirit and becomes efficient in the man's relationship with other persons. The first stage of this offering represents the holy baptism. Its theological content is in the fact that through the baptism the being of Christ is initiated in the being of the baptized person. Through the power of the Holy Spirit the human person becomes a limb of Christ. The principles that govern the being of a new born Christian are identified with the wisdom of the Cross which implies a total offering in the act of love that is directed into the »other« and realizes itself through the power of the Holy Spirit.

The realization of the oneness between the Christian and Christ takes place in a unique way in the celebration of the Eucharist. Its content is the following: In the acceptance of the Christ's offering the communion of Christians realizes its own offering to Christ. Both offerings are of the same quality: they both include the totality the offering. In the Eucharist Christ himself in the power of the Holy Spirit and through the cooperation of the communion of Christians realizes and proceeds his offering to people. This fact alone suggests that the celebration of the Eucharist demands that the persons who celebrate it enter the celebration with a spiritual disposition in which they accept the Christ's offering and at the same time prepare themselves for their offering to Him through the relationship of love with respect to other people.

Keywords: body, Body of Christ, communion, Eucharist, individualism, offering, person, First Corinthians.

LITERATURA

Reference

- Collins, Raymond. 1999. *First Corinthians*. Sacra Pagina 7. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- Fitzmyer, Joseph A. 2008. *First Corinthians: a New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Yale Bible 32. New Haven: Yale University Press.
- Frančišek. 2018. *Veselite in radujte se* [Gaudete et Exultate]. Cerkveni dokumenti 156. Ljubljana: Družina.
- Kennedy, George A. 1984. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Knight, Douglas, ur. 2007. *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*. Hampshire: Ashgate.
- Lee, Michelle V. 2006. *Paul, the Stoics and the Body of Christ*. New York: Cambridge University Press.
- Matjaž, Maksimilijan. 2015. *Klic v novo življenje: Prevod in komentar Pavlovega Prvega pisma Korinčanom*. Znanstvena knjižnica 45. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Matjaž, Maksimilijan. 2015a. Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike. *Bogoslovni vestnik* 75 (1).
- Murphy O'Connor, Jerome. 2009. *Keys to First Corinthians: Revisiting the Major Issues*. New York: Oxford University Press.
- Rječnik biblijske teologije*. 1969. Zagreb: Krščanska sadašnjost.
- Zizioulas, John D. 2004. *Being as Communion* (prva izdaja: St. Vladimir's Seminary Press, 1985). London: Darton, Longman and Todd.
- Zizioulas, John D. 2006. *Communion and Otherness*. London: T&T Clark.
- Zizioulas, John D. 2010. *The One and the Many*. California: Sebastian Press.

Viri

Sveto pismo. Nova zaveza in Psalmi: jeruzalemska izdaja. 2010. Ljubljana: Družina: Teološka fakulteta.

Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod. 1997. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.