

Sv. Tomaž Akvinski in Kristusova resnična navzočnost v evharistiji

Uvod

Drugi vatikanski cerkveni zbor zakrament evharistije označi kot »vir in višek krščanskega življenja« (C 11), pravi, da so vsi drugi zakramenti in sploh vse druge dejavnosti Cerkve z evharistijo povezane in nanjo naravnane, saj je v njej vsebovan Kristus, ki je ves duhovni zaklad Cerkve (prim. D 5). Zelo pomembno je torej, da od zunanjih znamenj tega zakramenta prodremo v njegovo globino, da v njej prepoznamo ta duhovni zaklad, to odrešenjsko resničnost, ki se nam preko tega zakramenta milostno podarja. Zagotovo je pri evharistiji najtežje sprejeti tisto, kar pa temu zakramentu hkrati daje največjo težo, namreč, da sta v tem zakramentu pod podobo kruha in vina resnično navzoča Kristusovo telo in kri.

Z bibličnega vidika evharistična navzočnost v povezavi z učlovečenjem predstavlja nekakšen vrhunec starozaveznega hrepenenja, da bi Bog prebival pri svojem ljudstvu. V Stari zavezi se je to hrepenenje uresničilo s shodnim šotorom, nato z jeruzalemskim templjem; dokončno izpolnitev tega hrepenenja pa predstavlja Kristusovo učlovečenje, kot je zapisano v prologu Evangelija po Janezu, ki ga imenujemo tudi evharistični evangelij: »In Beseda je postala meso in se naselila med nami. Videli smo njeno veličastvo, veličastvo, ki ga ima od Očeta kot edinorojeni Sin, polna milosti in resnice« (Jn 1,14). Evharistija je pravzaprav nadaljevanje tega učlovečenja in izhaja iz tako imenovane obljube evharistije, kot označujemo celotno šesto poglavje omenjenega evangelija.

Evharistija ima torej zelo soliden biblični temelj; kot že rečeno, pa se največ dvomov pojavlja v zvezi s tako imenovanim evharističnim realizmom, naukom, da je pri evharistiji Kristus realno navzoč. Evharistični realizem cerkvenih očetov je jasno razviden iz liturgičnih besedil in antičnih spomenikov krščanske arheologije. Ta nauk, ki so ga cerkveni očetje izpovedovali in poglobili zlasti v povezavi s trinitarično, kristološko in ekleziološko skrivnostjo vere, je učiteljstvo Cerkve izrazilo zelo jasno in natančno. Skrivnost evharistične navzočnosti cerkveno učiteljstvo zagovarja z enako močjo kot božje učlovečenje, saj sta obe skrivnosti med seboj tesno povezani.

Prva večja odstopanja se pojavijo z Berengarjem iz Toursa (11. stol.), ki je izhajajoč iz primata razuma in čutov zanikal možnost tako imenovane transsubstanciacije. Prvič, ker je nemogoče, da bi se neka stvar spremenila v drugo, ki je že prej obstajala. In drugič, ker nam čuti pri evharistiji govorijo, da je to še vedno kruh in vino, ter je zato potrebno sklepati, da se njihova substanca ni spremenila, saj pritike niso ločljive od substance. Evharistijo je torej zaradi izrazito »pozitivističnega« pristopa pojmoval na simbolno – spiritualističen način, ki so ga kasneje zagovarjali reformatorji.¹

Polemike o evharistiji so bile v srednjem veku dokaj živahne in o tem priča tudi znamenita *Summa theologiae*² Tomaža Akvinskega. V njej najdemo glavne pomisleke, predvsem pa odgovore, s katerimi jih je Angelski doktor zelo prodorno presegel. Podrobneje



Jacopo Bassano, *Zadnja večerja*, olje na platnu, 1542, Galleria Borghese, Rim, Italija.

si bomopogledali najzanimivejše člene (articulus) petinsedemdesetega in šestinsedemdesetega vprašanja (quaestio), ki govorita o najgloblji evharistični skrivnosti - Kristusovi resnični navzočnosti.

Petinsedemdeseto vprašanje – o spremenitvi kruha in vina v Kristusovo telo in kri

Ali je Kristusovo telo resnično in zanesljivo v tem zakramentu ali le v prenesenem pomenu ali kot v znamenju?

Tomaž s svojo sistematično metodo pred vsakim členom (articulus) najprej predstavi pomisleke in pravi, da se zdi, da Kristusovo telo ni resnično in zanesljivo v tem zakramentu, pač pa le v prenesenem pomenu oziroma kot znamenje, saj v Evangeliju po Janezu beremo: »Če ne jeste mesa Sina človekovega in ne pijete njegove krvi, nimate življenja v sebi« (Jn 6,53c). Mnogo njegovih učencev je reklo, da je to trda beseda, in on jim odgovori, da je Duh tisti, ki daje življenje, meso

pa ne koristi nič (prim. Jn 6,60sl.). Ko sv. Avguštin v svojem delu *Enarrationes in psalmos* komentira Ps 4, pravi: »Razumi to, kar sem rekel na duhoven način. Ne boš jedel telesa, ki ga vidiš, niti ne boš pil te krvi, ki jo bodo prelili moji krvniki. Zaupal sem ti skrivnost. Če jo sprejmeš na duhoven način, ti bo prinesla življenje, meso ne koristi nič.« Nadalje Gospod pravi: »... jaz sem z vami vse dni do konca sveta« (Mt 28,20). Ko Avguštin komentira to besedilo, pravi, da je do konca sveta Gospod zgoraj, vendar je hkrati tu z nami kot resnica (s katero se hrani naš um). Telo, s katerim je vstal, je lahko samo na enem mestu, njegovo resnico pa lahko najdemo povsod. In iz vsega povedanega se zdi, da Kristusovo telo tako ni resnično in zanesljivo v tem zakramentu, pač pa le kot znamenje (in signo). Nobeno telo ne more biti na več mestih hkrati. Niti angel nima te moči; če bi jo imel, bi bil povsod. Vendar je Kristusovo telo resnično telo in je v nebesih, zato se zdi, da ne more biti v zakramentu oltarja v resnici, pač pa le

kot znamenje. Namen cerkvenih zakramentov je v blagor vernih in v skladu z Gregorjem je naš Gospod pograjal uradnika (prim. Jn 4,48), ker je želel Kristusovo telesno navzočnost. Navezanost na to telesno prisotnost je predstavljala tudi oviro za prihod Svetega Duha, kot to uči Avguštín, ko komentira Janeza: »... za vas je bolje, da grem; kajti če ne grem, Tolažnik ne bo prišel k vam ...« (Jn 16,7). Vsi ti pomisleki torej kažejo, da Kristus torej ni telesno prisoten v zakramentu oltarja.

Na drugi strani pa Hilarij pravi, da ni prostora za dvom o resničnosti Kristusovega telesa in krvi. Naš Gospod je učil in naša vera sprejema, da je njegovo meso naša resnična jed in njegova kri naša resnična pijača. In Ambrož pravi, da ravno tako, kot je naš Gospod Jezus Kristus resnično Božji Sin, je tudi resnično Kristusovo meso, kar prejemamo, in njegova kri je naša resnična pijača.

Na vse navedene misli Tomaž odgovarja, da preko naših čutov ne bi mogli nikoli vedeti da je resnično Kristusovo telo in njegova kri v tem zakramentu, pač pa samo po naši veri, ki temelji na božji avtoriteti. Iz tega razloga Ciril, ko komentira Lukovo besedilo »To je moje telo, ki se daje za vas« (Lk 22,19), pravi, naj ne dvomimo v resničnost tega, pač pa da moramo sprejeti Odrješnikovo besedo v veri: on sam je resnica, on ne laže. To vse je skladno, zlasti s polnostjo nove zaveze. Starozavezne daritve so jo napovedovale, namreč resnično daritev, ki je bila Kristusovo trpljenje – kot beremo v Heb 10,1: »Postava vsebuje le senco prihodnjih dobrin, in ne prave podobe stvari. Zato kljub istim žrtvam, ki jih neprestano darujejo iz leta v leto, nikoli ne more pripeljati do popolnosti niti tistih, ki se približujejo.« Bilo je pravično, da mora novozavezna daritev, postavljena od Kristusa, imeti kaj več, da bi morala vsebovati samega Kristusa, ki je trpel za nas, in ga vsebovati ne zgolj kot znamenje ali v prenesenem pomenu, pač pa tudi v dejanski navzočnosti.

Tako je ta zakrament, ki resnično vsebuje Kristusa, kot pravi Dionizij, izpolnitev vseh ostalih zakramentov, v kateri lahko najdemo delež Kristusove moči.

Nadalje se to popolnoma sklada s Kristusovim usmiljenjem (*caritas*), ki ga je vodila v privzetje resničnega telesa s človeško naravo, ki jo je združil s samim seboj, da bi nas odrešil. In ker je sam zakon prijateljstva, da morajo prijatelji živeti skupaj, kot uči Aristotel, nam je obljubil svojo telesno prisotnost. Medtem nas ni pustil brez svoje telesne prisotnosti na tem našem romanju, pač pa nas združuje s sabo v tem zakramentu v resničnosti njegovega telesa in krvi. Iz tega razloga Jezus pravi: »Kakor je mene poslal živi Oče in jaz živim po Očetu, tako bo tudi tisti, ki mene je, živel po meni. To je kruh, ki je prišel iz nebes, ne tak, kakršnega so jedli vaši očetje in so pomrli: kdor je ta kruh, bo živel vekomaj« (Jn 6,57-58). Tako je ta zakrament, ker združuje Kristusa tako tesno z nami, znamenje njegove izredne ljubezni in dviguje naš up v višave.

Kot tretjič, ta resnična navzočnost je ravno tisto, kar je potrebno za izpolnitev naše vere (*competit perfectioni fidei*), ki se nanaša ne samo na Kristusovo božanskost, pač pa tudi na njegovo človeškost.

Vera ima opraviti z nevidnimi stvarnostmi, in ravno tako kot nam nalaga sprejetje njegovega božanstva kot nečesa, česar ne moremo videti, tako v tem zakramentu podaja tudi njegovo meso na podoben način.

Nekateri ljudje niso bili pozorni na to in so razglašali, da sta Kristusovo telo in kri samo simbolična v tem zakramentu, vendar moramo takšna stališča zavreči kot krivoverska, saj je to v nasprotju s Kristusovimi besedami. Iz tega razloga je bil Berengar Tourski, ki je bil prvi, ki je zavzel ta zmotni pogled, prisiljen to stališče umakniti in sprejeti, kar je verska resnica. Sklenemo lahko, da je Avguštínovo besedilo nekatere zavedlo. Nje-

gove besede so narobe razumeli. Ko Avguštín uči, ne bodo jedli tega telesa, ki ga vidijo, s tem ni hotel izključiti resničnosti Kristusovega telesa; kar s tem izvzame, je, da ga bodo jedli v isti obliki (in hac specie), v kateri ga sedaj gledajo. Ko dodaja, da nam je zaupal skrivnost – če jo sprejmemo na duhoven način, nam bo prinesla življenje –, s tem ne misli, da je Kristusovo telo v tem zakramentu le kot v mističnem simbolu; rečeno je, da bo tam duhovno, to je, nevidno in v moči Duha. Zato, ko komentira Janezovo besedilo (Jn 6,64), pravi, da je brez učinka na način, kot to oni razumejo. Mislili so na uživanje mesa, kot bi bilo odtrgano od trupla ali prodano pri mesarjevi stojnici; niso pa mislili na meso kot oživljeno od Duha. Ko je Duh združen z mesom, ima velik učinek, saj če meso ne bi imelo učinka, bi Beseda ne postala meso, da bi se naselila med nami (prim. Jn 1,14). To Avguštínovo besedilo in vsa ostala v istem kontekstu je treba razumeti, kot da se nanašajo na Kristusovo telo v njegovi naravni podobi, vendar kjer koli se ta zakrament obhaja, je On prisoten na neviden način pod zakramentalno podobo (sub speciebus huius sacramenti). Kristusovo telo v tem zakramentu ni tako, kot je telo v prostoru. Dimenzije telesa v prostoru ustrezajo dimenzijam prostora, ki ga zavzema. Kristusovo telo je tukaj na poseben način, kot je to lastno temu zakramentu. Iz tega razloga lahko rečemo, da je Kristusovo telo na različnih oltarjih, ne kot na različnih krajih, pač pa v zakramentu. Ko to rečemo, s tem ne mislimo, da je Kristus prisoten samo simbolično, čeprav je res, da je vsak zakrament tudi znamenje, ampak razumemo, da je Kristusovo telo navzoče, kot smo rekli, na način, ki je lasten temu zakramentu.

Seveda ne moremo govoriti o prisotnosti Kristusovega telesa, kot bi bilo prisotno na način, kot je naravno telo prisotno, to se pravi vidno v svojem normalnem izgledu; ampak je

na to potrebno gledati duhovno, kot na nevidno navzočnosti, na duhoven način in z močjo Duha. Zato Avguštín pravi: če ste razumeli Kristusove besede na duhoven način glede njegovega mesa, so duh in življenje za vas; če ste jih razumeli na mesen način, pa so še vedno duh in življenje, vendar ne za vas.³

Ali substanca⁴ kruha in vina ostane v tem zakramentu po posvetitvi?

Pri Janezu Damaščanu beremo, da ker sta kruh in vino značilni človeški krepčili, je Gospod združil svoje božanstvo z njima in ju napravil za svoje telo in kri. Kruh, ki ga prejemo pri obhajilu, ni navaden kruh, pač pa združen z njegovim božanstvom (coniungavit eis Deus deitatem). Tako smo združili resničnosti, ki dejansko obstajata. Zato kruh in vino obstajata v tem zakramentu skupaj s Kristusovim telesom in krvjo. Nadalje bi morali cerkveni zakramenti imeti med seboj določene podobnosti. V drugih zakramentih substance snovnih elementov ostanejo, kot pri krstu substanca vode in pri birmi substanca krizme. Zato se zdi, da substanci kruha in vina pri evharistiji ostaneta. Končno sta kruh in vino v tem zakramentu uporabljena, da bi izpostavila pomembno značilnost Cerkve – njeno enotnost. Kot pravi Avguštín, je en hleb narejen iz mnogih zrn in eno vino iz mnogih grozdov jagod. Tako sta vendar substanci kruha in vina potrebni za ponazoritev te lastnosti, zato se zdi, da substanci kruha in vina ostajata v tem zakramentu.

Po drugi strani Ambrož pravi, da čeprav vidimo podobo kruha in vina, moramo verovati, da po posvečenju ni nič drugega kot Kristusovo telo in kri.

Na to Tomaž odgovarja, da čeprav so nekateri trdili, da po posvetitvi substanci kruha in vina ostaneta v zakramentu, to stališče ne more vzdržati. Najprej bi to uničilo resničnost tega zakramenta, ki zahteva, da prav Kristusovo telo obstaja v njem. To telo ni tam



Leonardo da Vinci, *Zadnja večerja* (po prenovi),
tempera na ometu, 1498, 460 x 880 cm, Santa Maria delle Grazie, Milano, Italija.

pred posvetitvijo in stvar ne more biti tam, kjer je prej ni bilo, razen če jo prinesejo lokalno ali preko nečesa, kar tam že je, in se spremeni v to. Na primer, ogenj se pojavi v hiši, ali zato ker je tja prinesen od zunaj ali je na novo zaneten. Jasno je, da Kristusovo telo ne začne obstajati v tem zakramentu s tem, da bi bil prinesen lokalno. Prvič, ker bi zato prenehal biti v nebesih, saj vse, kar je lokalno predstavljeno, začne obstajati nekje samo tako, da zapusti prostor, kjer se je nahajalo prej. Drugič, vsaka telesna stvar, ki je premaknjena iz kraja na kraj, mora iti mimo vmesnih krajev, in to v tem primeru zagotovo ne more biti. Tretjič, ker je nemogoče, da bi eno premikanje telesne stvari, ki je lokalno predstavljena, končalo hkrati na različnih mestih - v našem primeru na različnih oltarjih, kjer se ta zakrament obhaja in se tako Kristusovo telo v tem zakramentu pojavi hkrati na različnih mestih. Zato se izkaže, da ni druge poti, po kateri Kristusovo telo lahko začne obstajati v tem zakramentu, razen da se sub-

stanca kruha spremeni v njega. Kar pa se spremeni v nekaj drugega, po spremembi ni več tam. Resničnost Kristusovega telesa v tem zakramentu zahteva, da substance kruha po posvetitvi ni več.

Nasprotno stališče je tudi v nasprotju s posvetilnimi besedami v tem zakramentu, ki se glasijo: »To je moje telo.« To ne bi bilo res, če bi bila substanca kruha še kar prisotna, saj substanca kruha ni Kristusovo telo. Potem bi morali reči: »Tu je moje telo.«

Nadalje bilo bi v nasprotju s čaščenjem, ki spremlja ta zakrament, če bi bila tam prisotna še druga substanca, ki ne bi smela biti čaščena (*quae non posset adorari adorantione latrae*).

Četrtič, to ne bi ustrezalo običaju Cerkve, ki prepoveduje sprejemati Kristusovo telo po zaužitju telesne hrane, dovoli pa nam zaužitje ene posvečene hostije za drugo. Takšnemu stališču se je torej potrebno izogniti kot zmotnemu.

Bog je torej združil svoje božanstvo, to se pravi moč svojega božanstva, s kruhom in vi-

nom, ne da bi ju pustil ostati, pač pa da bi ju napravil svoje telo in kri. V drugih zakramentih nimamo resnično navzočega Kristusa, kot ga imamo v tem zakramentu. Čeprav v drugih zakramentih substance materialnih elementov ostanejo, pa to ne drži za ta zakrament. Podobno, ki ostaneta v tem zakramentu (o tem bomo govorili kasneje), sta dovolj, da pokazeta, kaj zakrament predstavlja: dejansko ravno preko pritika razločimo naravo vsake substance.⁵

Ali je kruh lahko spremenjen v Kristusovo telo?

Kot smo že dejali: ker je v tem zakramentu resnično navzoče Kristusovo telo in ker se njegova navzočnost ni začela z lokalno prestavitvijo, nam ne ostane nič drugega, kot da rečemo, da je tam zato, ker se substanci kruha in vina spremenita v Kristusovo telo in kri. Ta spremenitev ni kot kakšna naravna sprememba, ampak je povsem nad močmi narave in se zgodi izključno po božji moči. Zato Ambrož v spisu *De mysteriis* pravi, da je bilo za Devico, da spočne, nad močmi narave, in da je tisto, kar posvetimo, telo, ki je bilo rojeno iz Device. Zato je povsem nesmiselno upoštevati naravne zakone, ko gre za Kristusovo telo, če vemo, da je bil Gospod Jezus rojen iz Device na način, ki presega naravni red. In ko Krizostom komentira besedilo iz Evangelija po Janezu, namreč da nekateri izmed Jezusovih poslušalcev niso verjeli njegovim besedam (prim. Jn 6,64), pravi, da so le te duhovne in se jih ne sme vzeti v mesenem smislu ali glede na zakone narave, ampak kot da so dvignjene nad vse zemeljske nujnosti in naravne zakone.

Tomaž to utemelji tako, da vsak povzročitelj deluje učinkovito do meje, ki je v njegovem delu, oziroma, da je vsak ustvarjeni povzročitelj omejen s svojim dejem (actus), saj je utemeljen v mejah svojega rodu (genus) in vrste (species). Gre za metafizično idejo, ki trdi, da je red dejavnosti odvisen od reda

bivanja. Više kot je stvar v redu bivanja, bolj je dejavna in večja je njena moč delovanja. Bivati pomeni biti sposoben povzročiti. Bitja v naravi so tvorna in zato tudi tvorni vzrok nastajanja in preminevanja.⁶ To je povzeto v načelu »agere sequitur esse« - delovanje sledi bivanju. Dejavnost vsakega ustvarjenega povzročitelja ima določen in omejen obseg; kar vse omejuje v svojem dejanskem obstoju (torej, da stvar je, kar je) je njegova forma, ki pa se navzven kaže oziroma je spoznatna preko pritika. Tako noben ustvarjeni povzročitelj ne more delovati na določen predmet, brez da bi spremenil njegovo formo (torej tudi pritike) in zato je vsaka sprememba, ki se lahko zgodi skladno z zakoni narave v spreminjanju forme (posledično tudi pritika). Bog pa je neomejeni dej (infinitus actus) in tako njegovo delovanje presega vse omejitve bivanja stvari. Tako je zmožen ne samo spreminjati formo in pritike - tako da različne forme sledijo ena za drugo v določenem subjektu⁷ - ampak lahko neposredno spremeni celotno bivanje stvari tako, da je spremenjena celotna substanca tega v celotno substanc onega, pri tem pa tako forma kot pritike ostanejo nespremenjene. In to se dejansko zgodi kot posledica božjega delovanja v tem zakramentu. Substanca kruha se spremeni v substanc Kristusovega telesa in substanca vina v substanc Kristusove krvi. Ta sprememba tako ni sprememba forme in pritika, ampak substance, zato ne sodi med naravne vrste sprememb in jo lahko poimenujemo po njej ustreznem imenu - transsubstanciacija⁸. Ker pa ta substancialna spremenitev vključuje določen red substanc - ena se spremeni v drugo - to pomeni, da v obeh substancah lahko najdemo različna subjekta.

Moč neskončnega deja, ki nosi celotno bivanje stvari, lahko povzroči takšne spremembe. Formi vsake stvari in materiji vsake stvari je skupno naravno bivanje; in le »avtor« bivanja je zmožen spremeniti to, kar biva v

enem, v to, kar biva v drugem, tako da od-
vzame, kar je ohranjalo to formo, da je bila
to, kar je bila.⁹

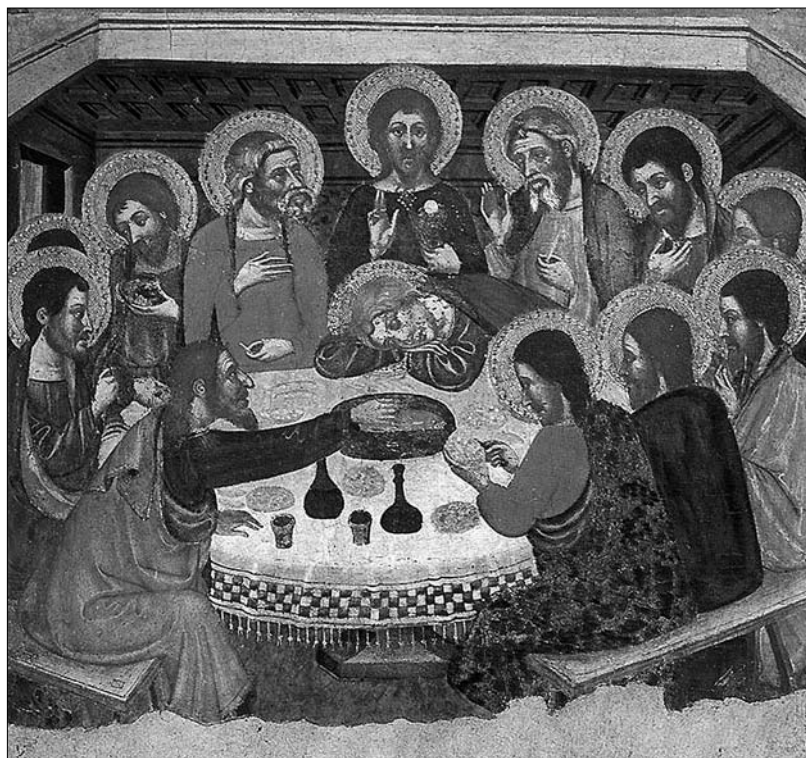
*Ali pritike¹⁰ (accidentia) kruha in vina v tem
zakramentu ostanejo?*

Našim čutom je očitno, da po posvečenju
vse pritike kruha in vina ostanejo. Tomaž pra-
vi, da je božja previdnost zelo modro dolo-
čila, da je temu tako. Prvič, ljudje nimamo
navade jesti človeškega mesa in piti človeške
krvi. Že sama misel na to se upira, in tako sta
nam Kristusovo telo in kri dana pod podobo
stvari, ki sta v splošni človeški uporabi, na-
mreč kruha in vina.

Drugič, temu je tako, da bi nevernikom
ta zakrament ne bil predmet preziranja, kar
bi zagotovo bil, če bi jedli našega Gospoda
pod človeško podobo. Tretjič, z zaužitjem te-

lesa in krvi našega Gospoda v njuni nevidni
navzočnosti povečujemo moč naše osebne
vere, saj naši čuti ne zaznajo, kar v veri spre-
jemamo.

Kot je rečeno v delu *De causis*, vsak učinek
temelji bolj na prvem vzroku kot na drugot-
nih vzrokih. Tako je to po božji moči, ki je
prvi vzrok vseh stvari in lahko povzroči to, da
kar naravno sledi iz nečesa drugega, lahko še
vedno ostane, ko je to, kar je bilo prvotno,
odvzeto. V tem zakramentu ni prevare; pri-
tike, ki so predmet naših čutov, so iskreno
tam. Naš um (intellectus), katerega predmet
(cuius est proprium obiectum)¹¹ spoznanja
so substance stvari, kot pravi Aristotel, vera
brani pred tem, da bi bil zapeljan v zmoto.
Naša vera ni v nasprotju s tem, kar nam pra-
vijo čuti, ampak se ukvarja s stvarmi, ki jih
naši čuti ne dosežejo.¹²



Jaume Serra, *Zadnja večerja*, tempera na lesu, 1370-1400, Museo Nazionale, Palermo, Italija.

Šestinsedemdeseto vprašanje: kako Kristus biva v tem zakramentu?

Ali je v tem zakramentu navzoč celoten Kristus?

Nujno je potrebno sprejeti, da je v tem zakramentu prisoten celoten Kristus, vendar je potrebno upoštevati, da sta dva načina, na katera je Kristus prisoten v tem zakramentu. Prvi način je iz moči zakramenta (ex vi sacramenti), drugi način pa po naravnem soobstoju. Sprememba iz moči zakramenta je zaznamovana z besedami posvetitvene forme: To je moje telo, To je moja kri; ki sta ravno tako učinkoviti, kot je učinkovit kateri koli zakrament.

Z naravnim soobstojem je v zakramentu evharistije prisotno vse tisto, za kar se izkaže, da je dejansko združeno z elementi, ki so v evharistiji prisotni iz moči zakramenta, saj kjer koli sta dve stvari dejansko združeni skupaj, velja, da kjerkoli je prva, mora biti tudi druga. To je samo stvar našega uma, da ločujemo stvari, ki so dejansko združene skupaj. Spremenitev kruha in vina torej nimata kot učinka samo prisotnost Kristusovega božanstva ali samo Kristusove duše, kot to zagovarjajo nekateri, saj niti božanstvo niti Kristusova duša nista navzoča v tem zakramentu kot učinka iz moči zakramenta; tam sta po naravnem soobstoju. Ker božanstvo nikoli ne daje na stran telesa, ki je bilo vzeto v hipostatično unijo (združitev božje in človeške narave v Kristusovi osebi ali hipostazi), zato kjerkoli je Kristusovo telo, mora biti božanstvo z njim. V efeški veroizpovedi beremo, da smo deležni Kristusovega telesa in krvi. To ni navadno meso niti meso nekoga, ki je zelo svet in združen z Besedo, oziroma, ki deli dostojanstvo z njo; ampak je dejansko življenje dajajoče meso same Besede. Bil je čas, ko je bila Kristusova duša ločena od telesa (velika sobota), in če bi bil zakrament obhajan tisti dan, potem Kristusove duše pri tisti evharistiji ne bi

bilo, vendar odkar je Kristus vstal od mrtvih in ne bo nikoli več umrl (kot beremo v Rim 6,9), je njegova duša sedaj vedno resnično združena z njegovim telesom. Kot rezultat zakramentalnega znamenja imamo pod tem zakramentom - pod podobo kruha - ne samo meso, ampak celotno Kristusovo telo, to je kosti in živce in vse ostalo. To je jasno iz posvetilnih besed, ko ne pravi: »To je moje meso,« ampak: »To je moje telo.« In tako, kot je Gospod rekel v Jn 6,55, beseda meso tu pomeni celotno telo in je ta beseda uporabljena le zato, ker je bolj primerna v pomenu prehranjevanja, saj ve, da ljudje navadno jemo živalsko meso, ne njihovih kosti ali drugih takšnih delov. Kot smo videli, po spremenitvi kruha v Kristusovo telo in vina v kri, pritike kruha in vina ostanejo. Ker je temu tako, je jasno, da razsežnosti kruha in vina niso spremenjene v razsežnosti Kristusovega telesa in krvi. Iz tega sledi, da je Kristusovo telo v tem zakramentu navzoče samo kot substanca (per modum substantiae) in ne razsežnostno (non per modum quantitatis¹³), se pravi, kot da bi substanca ustrezala zunanji formi oziroma vidnim pritikam in bi bila zato lahko spoznatna z naravnimi zmožnostmi našega uma. Kristusovo telo, to je substanca skupaj s pritiki, ki nanjo vplivajo v zvezi z bistveno naravo stvari, inherentno in neodvisno od prostora, ki ga naravno zavzema, je sedaj pod accidencami kruha na isti način, kot je bila substancialna narava kruha pod pritiki kruha. Pomnoženo in individualizirano (v vsaki posvečeni hostiji) živo Kristusovo telo je sedaj pod samo razsežnostjo kruha, ki pa te substance ne množi ali individualizira, ampak jo zgolj vsebuje, na fundamentalni način, kot je razsežnost kruha vsebovala substanco kruha, preden je prišlo do transsubstanciacije. Celotna substanca je namreč resnično vsebovana tako v velikih kot majhnih razsežnostih; na primer: celotna specifična narava zraka je ravno tako resnično najdena v velikih

kot v majhnih količinah, človeška narava v svoji specifični celotnosti je enako prisotna v velikih in majhnih ljudeh. Iz tega sledi, da je celotna substanca Kristusovega telesa in krvi vsebovana v tem zakramentu po posvetitvi na način, kot je bila celotna narava kruha in vina tam pred tem.¹⁴

Ali je celoten Kristus v vsaki od obeh podob?

Iz tega, kar smo že povedali, pravi Tomaž, da je popolnoma gotovo, da je celoten Kristus v vsaki od dveh podob, vendar na različen način. Pod podobo kruha je Kristusovo telo prisotno iz moči zakramenta in kri je tam po naravnem soobstoju ravno tako, kot smo že potrdili tudi o Kristusovi duši in božanstvu. Pod podobo vina pa je Kristusova kri prisotna iz moči zakramenta in Kristusovo telo po naravnem soobstoju. Navzoča sta tudi Kristusova duša in božanstvo, saj Kristusova kri po vstajenju ni več ločena od Kristusa, kot je bila pri smrti; če pa bi to obhajali tisti čas, bi bilo Kristusovo telo brez krvi in kri brez telesa pod pritiki vina. Čeprav je torej celoten Kristus prisoten v vsaki od obeh podob, je še vedno smiselno, da zakrament obhajamo pod dvema podobama. Prvič zato, ker to služi spominjanju na Kristusovo trpljenje, pri katerem je bila njegova kri ločena od njegovega telesa. Nadalje je to koristno za zakramentalno prakso, saj omogoča, da je vernim dano telo kot hrana in kri kot pijača. Nenazadnje pa, glede na učinek, je telo dano za dobrobit našega telesa in kri za dobrobit naše duše.

V Kristusovem trpljenju, katerega spomin je ta zakrament, drugi deli njegovega telesa niso bili ločeni drug od drugega na način, kot je bila kri; telo je ostalo nezlomljeno, kot beremo v Eksodusu (2 Mz 12,46). Zato je v tem zakramentu kri posvečena ločeno od telesa, drugi deli pa ne. Kristusovo telo torej ni pod podobo vina iz moči zakramenta, ampak zaradi naravnega soobstoja. Tako posvetitev vina neposredno ne povzroči navzočnosti

Kristusovega telesa, to je sobivajoče z njegovim neposrednim učinkom - krvjo.¹⁵

Ali je Kristusovo telo v tem zakramentu navzoče lokalno?

Kot smo že povedali, Kristusovo telo v tem zakramentu ni navzoče na normalen način, kot obstaja razsežno telo, pač pa samo tako, kot če bi bilo samo čista in enostavna substanca. Vsako telo, ki obstaja v prostoru, je v prostoru natanko tako, kot to določajo razsežnosti telesa, to se pravi, da ustreza prostoru, ki ga zavzema skladno s svojimi dimenzijami. Kristusovo telo pa v tem zakramentu ni kot v prostoru, ampak izključno na način, kot je substanca - se pravi, da obstaja na nedimenzijski način; povedano preprosteje: substanca sama na sebi ni nekaj materialnega in zato tudi nima prostorskih razsežnosti. To, da je substanca vsebovana, je primarno mišljeno kot »biti subjekt«, na katerega vpliva pomnožitev s tem, da ga deli na integrirane dele. Ta metafizična ločitev daje vpogled v evharistično teologijo; je ključ za razumevanje resnične navzočnosti. Substanca kruha preide v substancu Kristusovega telesa. Tako kot substanca kruha ni bila v dimenzijah na način, kot je razsežno telo v prostoru, ampak na način lasten substanci, ki je »pod« dimenzijami, podobno tudi Kristusovo telo ni pod dimenzijami kruha lokalno.

Potrebno je poudariti, da substanca Kristusovega telesa ni subjekt dimenzij kruha, kot je bila substanca kruha. Kruh je bil zaradi razsežnosti postavljen v prostor, ker je bil povezan s prostorom preko razsežnosti pritika, ki so bile njegove lastne. Substanca Kristusovega telesa pa je povezana s prostorom z dimenzijami, ki niso njene, in, nasprotno, dimenzije Kristusovega lastnega telesa so povezane s tem prostorom samo toliko, kot je substanca njegovega telesa, vendar to ni način, v katerem je telo lokalizirano. Tako Kristusovo telo nikakor ni lokalizirano.

Kristusovo telo v tem zakramentu ni v smislu »biti vezan nanj«. Če bi bilo to tako, bi lahko bil le na enem oltarju, kjer je bil zakrament posvečen. Vendar je vedno v nebesih v svoji pravi podobi in je na mnogih drugih oltarjih pod zakramentalno podobo.

Dejstvo, da ni zunaj vsebujočih dimenzij kruha ali da ni v katerem drugem delu oltar-

ja, pa ne dokazuje, da je omejen na zakrament ali omejen z njim; vse, kar to kaže, je, da je začel biti v zakramentu kot posledica posvetitve ter spremenjenja kruha in vina. Kjer se nahaja Kristusovo telo, prostor ni prazen, vendar dosledno rečeno, ni napolnjen s substanco Kristusovega telesa, ker ni lokalno prisotna. Napolnjen je z zakramentalnimi po-



Jörg Ratgeb, Zadnja večerja, 1519, olje na lesu, Staatsgalerie, Stuttgart, Nemčija.

dobami, ki morejo zapolniti prostor ali zato, ker to že po naravi storijo dimenzije, ali jim je to mogoče zaradi čudeža, ravno tako kot čudežno obstajajo (subsistit), kot da bi bile substanca.

Pritike Kristusovega telesa so v tem zakramentu prisotne kot posledica naravnega soobstoja. Tako so te pritike Kristusovega telesa, ki so v tem zakramentu prisotne, njemu inherentne. Vendar pa je samo dejstvo »biti v prostoru« tudi nekakšna pritika, ki ima opraviti z nečim neinherentnim (ad extrinsecum continens), kar vsebuje stvar. Zato to ne pomeni, da je Kristusovo telo v tem zakramentu lokalizirano. Kristusovo telo kot lokalizirano je samo na enem mestu - namreč v nebesih. Isto telo, ki je lokalizirano v nebesih, je resnično navzoče v evharistiji na ne-lokalen način. Kristusovo telo s svojimi dimenzijami, z delom razločljivim od dela, je navzoče z dimenzijami kruha, ne kot zavzemajoč prostor, ampak kot je substanca duhovno enako prisotna v vseh delih razsežnosti, ki jih vsebuje. Le kot duhovno vsebovano v tem, kar je razsežno, je Kristusovo telo povezano z dimenzijami kruha.¹⁶

Ali bi bilo možno Kristusovo telo, kot je v tem zakramentu, kdaj videti z očmi?

Obstajata dve vrsti oči: telesne oči in oči uma (intellectualis), kot bi jih analogno lahko imenovali. Kristusovo telo v tem zakramentu ne more biti vidno s kakršnimi koli telesnimi očmi. Najprej zato, ker telo postane vidno s spreminjanjem posredujočega zraka po njegovih pritikah. Pritike Kristusovega telesa so v tem zakramentu zgolj zaradi substance; do tega učinka nimajo nikakršnih takojšnjih posledic razen zakramentalne vrste. Tako ne morejo spreminjati vmesnega zraka, kar pa je pogoj, da nekaj postane vidno telesnim očem.

Kristusovo telo v tem zakramentu je, kot bi bila samo substanca, substance kot take pa

ne moremo videti s telesnimi očmi niti s katerimi drugimi čutili niti si je ne moremo predstavljati; dostopna je le umu (intellectus), ki ga analogno lahko imenujemo duhovne oči, saj so njegov objekt ravno substance – iz le-teh pa je razvidno bistvo stvari, kot pravi Aristotel v spisu *De anima*.

Substanca pa je dojemljiva različnim vrstam uma na različen način. Ker je način, na kakršnega Kristus biva v tem zakramentu, nekaj, kar ni dosegljivo z naravnimi močmi, je dostopna le neustvarjenemu Božjemu umu, vendar pa je lahko vidna tudi poveličanemu umu angelov ali ljudi, ki so deležni jasnosti božjega uma in tako lahko (po milosti) zrejo bistvo Boga in so zmožni videti nadnaravne¹⁷ stvarnosti. Dokler je človek še vedno na poti v nebesa, lahko to spoznava le preko vere, na enak način, kot so znane druge nadnaravne stvarnosti. Celo angelska umnost po svoji naravni moči ni zmožna videti tega: zato hudi duhovi niso zmožni videti Kristusa v tem zakramentu z naravnimi močmi svojega uma, ampak samo po veri. Privolitev njihove vere pa ni svobodna, ampak so prisiljeni verjeti po dokazih znamenj, kot pravi sveti Jakob: »Ti veruješ, da je Bog eden? Prav imaš. Tudi demoni verujejo, a trepetajo« (Jak 2,19).

Tako so naše telesne oči nezmožne videti zaradi zakramentalne oblike: ne gre zgolj zato, da ga podobi zakrivata, preprečujeta, da bi ga videli na način, kot telesna tančica skriva, kar prekriva; ampak bolj zato, ker Kristusovo telo nima povezave s prostorskimi razsežnostmi tega zakramenta preko svojih lastnih pritikov, pač pa le s pritikami zakramentalnih podob (kruh in vino).

Tomaž dodaja, da Kristusove lastne telesne oči vidijo samega sebe pod tem zakramentom, vendar ne more videti načina, na katerega je pod tem zakramentom; to je nekaj, kar je dostopno le umu. Nobeno drugo poveličano oko ni na istem položaju kot Kristusovo, saj je Kristusovo oko dejansko pod

zakramentom; nobeno drugo povečano oko ni tako v tem.

Ali Kristusovo telo resnično ostane v tem zakramentu, ko pride do čudežnega prikazanja v podobi otroka ali mesa?

Takšna vrsta čudežnega prikazovanja, pri katerih je občasno mogoče videti Kristusovo telo kot meso ali kri, včasih pa v podobi otroka, se lahko zgodi na dva načina. Lahko se zgodi kot subjektivno videnje s strani opazovalcev. Njihove oči se odzovejo na tak način, kot da so videle meso ali kri objektivno prisotno, čeprav dejansko ni spremembe v ničemer, kar je nastalo s posvetitvijo. Primer takšnega načina se zgodi, ko to vidi, na primer, samo ena oseba, vsi ostali pa še naprej vidijo podobo kruha, kot so jo prej; ali ko določena oseba vidi Kristusovo telo le za trenutek pod podobo mesa ali otroka, nato pa spet kot podobo kruha. Pri vsem tem ni nikakršne prevare kot pri čarovniških trikih, saj je takšna vrsta videnja oblikovana od Boga in pride v oko opazovalca, da bi zaznalo določeno resnico, namreč, da je Kristusovo telo res prisotno v zakramentu. To je bilo tudi v njegovi navadi, brez varanja – ko se je prikazal apostoloma na poti v Emavs (Lk 24,16). Na tem mestu Avguštin pravi: »Ko podoba, ki jo oblikujemo, pristno označuje nekaj, ne moreš reči, da je laž; ampak se tu predstavi resnica (*De questionibus evangelii*). Ker na ta način objektivno ne pride do nikakršne spremembe v zakramentu, sledi, da Kristus ne preneha resnično biti tam, ko se zgodi takšno prikazanje.

Včasih pa se zgodi, da takšno prikazanje ni zgolj subjektivno, ampak na objektivni osnovi. Zdi se, da v tem primeru vsi vidijo zakrament v tej formi in tak ostane ne samo za kratek čas, ampak za dalj časa. V tem primeru nekateri ljudje mislijo, da gre za Kristusovo lastno naravno formo. K ugovoru, da včasih ni viden celoten Kristus, ampak samo del nje-

govega mesa, ali da ni viden v svoji odrasli dobi, ampak kot otrok; odgovarjajo, da ima povečano telo moč prikazati se nepovečanim očem v celoti ali v delu in tudi pokazati se ali v svoji pravi podobi ali v privzeti obliki.

Zdi pa se, da to mnenje ne ustreza vsem dejstvom. Prvič, Kristusovo telo ne more biti vidno v svoji naravni formi razen na enem mestu – v nebesih. Odkar je viden in čaščen v nebesih v svoji naravni obliki, ni viden v tem zakramentu v svoji naravni obliki.

Drugič, povečano telo, ki se pojavi v volji, tudi izgine v volji po pojavitvi: v zadnjem poglavju Luka beremo: »Tedad so se jima odprle oči in sta ga spoznala. On pa je izginil izpred njiju« (Lk 24,31).

Do tega, kar se v zakramentu pojavi pod podobo mesa in to dolgo traja –, in kot lahko občasno zasledimo, pravi Tomaž, da so to zaklenili in po nasvetu mnogih škofov shranili v ciboriju – bi se bilo zelo narobe vesti na tak način, kot če bi bil tam Kristus v svoji naravni formi.

Zaključiti moramo, da medtem ko prvotne materialne dimenzije ostanejo, se zgodi čudežna sprememba in se pojavijo drugačne dimenzije oziroma pritike, tako da se pojavi meso in kri ali celo otrok. In kot smo že dejali, tu ne gre za kakršno koli prevaro, ker se vse zgodi z namenom, da bi izrazilo določeno resnico. Čudežno prikazanje je zato, da bi pokazalo, da sta Kristusovo telo in kri resnično navzoča v tem zakramentu. Tako vidimo, da dokler materialne dimenzije (kakršne koli že so) ostanejo, Kristusovo telo ostane resnično navzoče v tem zakramentu.¹⁸

Transsubstanciacija, transsignifikacija, transfinalizacija

Ko se ozremo na nauk sv. Tomaža Akvinskega, se kar samo od sebe zastavlja vprašanje, ali tradicionalni nauk o evharistiji še odgovarja na izzive današnjega časa. Zagotovo pojem substanca, ki za moderno znanost po-

meni homogenost v določenih fizičnih in kemičnih lastnostih, za teologijo oziroma za nauk o transsubstanciaciji ni več uporaben, saj kemične in fizične lastnosti po spremenjenju ostanejo takšne, kot so bile prej.

Dr. Turnšek pravi, da se novejša teologija ne sprašuje več o tem, kaj je navzoč v evharistiji, ampak, kdo je navzoč. Ta bolj osebno oziroma eksistencialno naravnana teologija ima za razliko od metafizičnega bolj fenomenološki pristop in pri tem ji je izhodišče oseba, ki je zmožna komunicirati in tudi je komunikacija, saj nekdo postane oseba samo po dejanskem odnosu ali komunikaciji. Zato v zvezi s tem sodobna teologija poudarja, da je Kristus v evharistiji navzoč v simbolu kruha in vina - ta simbolizirata Kristusovo navzočnost, hrano duhovnega življenja in osebne povezanosti z Bogom; s tem pa se ne zanika resnične substancialne navzočnosti. Tako dobita kruh in vino nov pomen (transsignifikacija) in smisel (transfinalizacija). Kljub tem novim vidikom, ki pa jih tu nikakor ne moremo podrobneje obravnavati, je pomembno, da papež Pavel VI. v okrožnici *Mysterium fidei* poudarja, da je treba nujno ohranjati tudi pojem transsubstanciacija, saj zgolj nekakšna fenomenologija zakramenta ni dovolj, evharistija potrebuje tudi ontološko utemeljitev.¹⁹

akcideni (pritiiki), ki ne more bivati samostojno. (Branko Klun, *Ontologija*, skripta TeoF, Ljubljana, 2002, 124.)

5. Prim. S.th. III q. 75 a.2.
6. Tomaž Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, Zbirka Tretji dan, založba Družina, Ljubljana, 1999, 606.
7. Izraz subjekt tu ni mišljen v današnjem pomenu besede, pač pa je to vse, kar nosi (nosilec), kar leži spodaj (npr. zvezda, rastlina, žival, človek - toda po Tomažu Akvinskem Bog ni subiectum). Vsaka substanca je hkrati tudi subiectum. (Branko Klun, *Ontologija*, skripta TeoF, Ljubljana, 2002, 124.)
8. Pojem transsubstanciacija je prvi uporabil Hildebert Tourski (okrog leta 1079), kmalu so mu sledili tudi drugi teologi (Štefan iz Autuna, Graufred in Peter iz Bloisa. (vir: www.newadvent.org/cathen/05573a.htm)
9. Prim. S.th. III q. 75 a.4.
10. Accidens (pritiika) je latinski prevod grške "symbebekos" in ga poleg accidentie slovenimo kot pritiika. "Accidens" je tisto, "quod accidit", "kar pade zraven", kar se slučajno pripeti. Pritika more bivati samo na podstati (substanci). Pritika pomeni bivajoče v drugem oziroma, bivajoče po katerem se določa podstat. (Branko Klun, *Ontologija*, skripta TeoF, Ljubljana, 2002, 124 sl.)
11. Obiectum (predmet): izraz vstopi v latinsko filozofijo šele v visokem srednjem veku in izvorno ni zoperstavljena subjektu. Ustreza Aristotelovemu izrazu "antikeimenon", ki pomeni zmožnost duše, da dojame nekaj, kar ji stoji nasproti (kakor je npr. barva lahko "objekt" vida). "Obiectum" je tisti predmet, ki je lasten neki dejavnosti duše, je tisto, kar leži (kot cilj duševne zmožnosti) pred njo, zato je "pred-met" - vržen pred. (Branko Klun, *Ontologija*, skripta TeoF, Ljubljana, 2002, 124.)
12. Prim. S.th. III q. 75 a.5.
13. Quantitas, bi lahko prevedli z izrazom kolikost. Gre za eno od pritičnih kategorij, izraža preminjanje glede na več ali manj. (Tomaž Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, Zbirka Tretji dan, založba Družina, Ljubljana, 1999, 618). V tem članku jo prevajam na poenostavljen način: z izrazom (prostorska) razsežnost.
14. Prim. S.th. III q. 76 a.1.
15. Prim. S.th. III q. 76 a.2.
16. Prim. S.th. III q. 76 a. 5.
17. Nadnaravno v misli Tomaža Akvinskega je tisto, kar z naravnimi močmi nobena ustvarjena substanca ne more spoznati ali narediti.
18. Prim. S.th. III q. 76 a.8.
19. Prim. B. Dolenc, C. Sorč, M. Turnšek; *Priročnik dogmatične teologije 2*; Družina, Ljubljana, 2003, 272-275 sl.

1. Prim. B. Dolenc, C. Sorč, M. Turnšek; *Priročnik dogmatične teologije 2*; Družina, Ljubljana, 2003, 272-273.
2. V članku je uporabljena St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae LVIII.. III q. 73-78*; Latin and English translation, Blackfriars 1965. Pogosto sem v besedilu povzel tudi kakšno opombo iz te izdaje, ne da bi to posebej označil.
3. Prim. S.th. III q. 75 a.1.
4. Substantia, ki jo je neosholastika slovenila kot "podstat" (sub-stare = stati pod). Po etimologiji latinske besede bi v "substantia" lahko razbrali: postaviti se pokonci, stati na "lastnih nogah", obstojno stati in na ta način samostojno bivati. Substanca kot samostojno bivajoče je nasprotna