

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 2,405—421

UDK: 27-9"03/04"AUG:641

Besedilo prejeto: 10/2016; sprejeto: 12/2016

Irena Avsenik Nabergoj

Biblične in antropološke podlage Avguštinovih metafor hrane

Povzetek: Prispevek obravnava metafore hrane in sorodnih podob, ki nastopajo v nekaterih knjigah Stare in Nove zaveze in jih uporablja Avguštin v svojih *Izpovedih*, da opiše duhovno lakoto in intelektualno nasičenje. Biblični pisatelji obravnavajo tako fizično kakor tudi duhovno lakoto in hrano in fizično lakoto primerjajo z iskanjem spoznanja o Bogu. Na tej podlagi Avguštin v *Izpovedih* uporablja hrano kot metaforo za misli, različne filozofije in duhovno razsvetljenje. Izpostavi svoje moralne padce in osebna duhovna hrepenenja in pride zelo blizu univerzalni izkušnji, da naša telesna lakota nikoli ne more biti povsem potešena. Metafore hrane je mogoče najbolje razložiti v luči drugih metafor, ki jih uporablja za duhovno iskanje, končno za resnico. Avguštinova želja, da si pri svoji spoznanje, najbolj pristno spoznanje o Bogu, se pogosto usmerja proti napačni vrsti spoznanja, proti lažnemu, materialnemu spoznanju. Pot do zrelosti v izkušnji o Bogu v njenem nenehnem teženju med pomanjkanjem in izpolnitvijo je pot stopnjevanja od dobesednega uživanja hrane do razumevanja uživanja hrane kot metafore za sprejemanje resničnega spoznanja.

Ključne besede: vloga hrane, telesna in duhovna lakota, hrana kot metafora, hrana kot zakrament, evharistija, božje razodetje, hrepenenje po duhovni hrani, iskanje spoznanja o Bogu

Abstract: **Biblical and Anthropological Foundations of Augustine's Food Metaphors**

This paper deals with food metaphors and related imagery appearing in some books of the Old and the New Testament and are used by Augustine in his *Confessions* to describe spiritual hunger and intellectual satiation. Biblical writers deal with both physical and spiritual hunger and food, and compare physical hunger with the quest for knowledge of God. On this ground Augustine uses food throughout the *Confessions* as a metaphor for thoughts, philosophies, and spiritual enlightenment. He exposes his moral failings and spiritual longings in a personal way and comes very close to universal experience that our bodily hunger can never be fully assuaged. Food metaphors can best be explained in light of the other metaphors which he uses for the spiritual quest, in the final analysis for truth. Augustine's desire to consume knowledge, the truest knowledge of God, is often directed towards the wrong kind of knowledge, towards

a false, material knowledge. The way to maturity in experience of God in its constant striving between lack and fulfillment is a way of graduation from literal eating to understanding eating as a metaphor for receiving true knowledge.

Key words: the roles of food, bodily and spiritual hunger, food as metaphor, food as sacrament, Eucharist, divine revelation, bodily hunger, longing for spiritual food, the quest for knowledge of God

1. Uvod

Nekatere sodobne študije o pomenu hrane v osebnih, družbenih, kulturnih in religioznih razsežnostih v obdobju od antike do danes odpirajo aktualna in kompleksna vprašanja. Kateri vidiki so pomembni v obravnavi tematike hrane v njeni raznoliki materialni sestavi glede na geografske in klimatske razmere? Kako zgodovinski dogodki, kakor so naravne nesreče (suša, poplave itd.) in vojne, zaznamujejo zgodovinsko zavest različnih narodov o dobrih in hudih časih? Od kod določila prepovedi nekaterih jedil v kulturah in religijah? Kako uživanje hrane določa sobivanje v družinski skupnosti in v drugih družbenih ustanovah? Kako hrana določa razmerje med stanovi v razponu med bogatimi in revnimi? Kako antropološke podlage odnosa do hrane na individualni ravni in na ravni skupnosti določajo občutek za metaforično in simbolno razsežnost hrane? Kako teologija dopolnjuje antropološko podlago uživanja hrane na sakralnem področju?¹

Zgodovinski spomin pozna nasprotja med domnevo zlate dobe na začetku, zgodovinsko izkušnjo o »kugi, lakoti in vojski« ter utopijo iz mesijanskih in eshatoloških pričakovanj. Elohistično poročilo o stvarjenju sveta z bogastvom rastlin in živali posebno pozornost posveča vrtu v Edenu proti vzhodu, kamor je Bog postavil človeka (1 Mz 2). V ambientu obilja pa je Bog dal človeku zapoved: »Od vseh dreves v vrtu smeš jesti, od drevesa spoznanja dobrega in hudega pa nikar ne jej, kajti na dan, ko bi jedel od njega, boš moral umreti.« (1 Mz 2,16–17) Ko sta Adam in Eva padla v past zapeljive kače in sta nasedla njeni razlagi motivov in vrednosti božje zapovedi, je sledil izgon iz raja. Izrek kazni za Adama se glasi (1 Mz 3,17–19):

»Ker si poslušal glas svoje žene in jedel od drevesa, o katerem sem ti zapovedal in rekel: »Ne jej od njega,« naj bo zaradi tebe prekleta zemlja. V trudu s boš hranil od nje vse dni svojega življenja, trnje in osat ti bo rodila, jedel boš poljske rastlinje. V potu svojega obraza boš jedel kruh, dokler se ne povrneš v zemljo, kajti iz nje si bil vzet. Zakaj prah si in v prah se povrneš.«

Sveto pismo Stare in Nove zaveze je polno besedil, v katerih nastopa tematika hrane v najrazličnejših vlogah z biološkim, antropološkim, družbenim, kulturnim in z religioznim ozadjem. Ker je Sveto pismo knjiga pričevanj o nesrečah in rešitvah človeštva in izvoljenega izraelskega naroda, o nastopih prerokov, ki so pogled usmerjali v čudežne božje posege v prihodnosti (Ezk 47,7–12), o odrešenju po

¹ Dela, ki so navedena v seznamu referenc, večinoma obravnavajo vlogo hrane z zgodovinskega, geografskega, biološkega in kulturnega vidika, vsak avtor pa se bolj ali manj dotika tudi vloge hrane v religiji.

Sredniku Jezusu Kristusu, v svetopisemskem slovstvu prevladuje duhovna podlaga dojemanja resničnosti sveta, življenja in prihodnosti. Prevladujoča duhovna podlaga dojemanja resničnosti življenja pa omogoča, da tematika hrane v Svetem pismu kar v vseh literarnih vrstah in zvrsteh iz materialne in antropološke razsežnosti preraste v metaforične in simbolne prikaze resničnosti in resnic, ki predstavljajo temeljne vsebine vere, upanja in ljubezni. V središču je večpomenska podoba obljubljenе dežele, v kateri tečeta »mleko in med«. V Visoki pesmi se iskanje in izražanje ljubezni dogajata v razkošnem rajskem okolju. V Novi zavezi pa »kruh in vino« postaneta nosilni zakrament novozavezne skupnosti verujočih.

Sveto pismo je s svojo metaforiko in simboliko hrane navdihovalo jude, kristjane in druge. Iz tega vira so cerkveni očetje, religiozni pisatelji, filozofi in teologi črpali metafore in simbole s tematiko lakote, žeje, hrane in pijače za izražanje najbolj pretanjenih duhovnih vsebin. Med duhovnimi pisatelji, teologi in filozofi glede metaforične rabe motiva lakote, žeje, hrane in pijače posebej izstopa sv. Avguštín.

2. Metaforika zemeljske in nadzemeljske hrane v Svetem pismu

V Svetem pismu Stare in Nove zaveze najdemo veliko literarnih, večinoma pesniških ubeseditev metaforike hrane za različne vidike človekove potrebe po hrani. V Stari zavezi imamo pomenljive zglede v Peti Mojzesovi knjigi (5 Mz 8,2–3), v knjigi Psalmov (Ps 14,4; 23,5; 78,25; 141,4), v knjigi Pregovorov (Pr 1,31; 4,17; 18,21; 31,27), pri prerokih (Iz 55,1–2.10–11; Jer 15,16; Ezk 3,1–3; Am 8,11; Mih 3,1–3), v Novi zavezi v evangelijih (Mt 4,4; 5,6; 6,11; Lk 11,3; 15,14–17; Jn 4,13–15; 4,31–34; 6,35–58), v pismih (1 Kor 3,1–3; 2 Kor 9,10; 1 Tim 4,6; Heb 5,12–14; 13,9–10; 1 Pt 2,2–3), v knjigi Razodetja (Raz 2,7; 3,20; 10,9; 17,16; 19,17–19).

Nekateri primeri izrecno slikajo nasprotje med učinki fizične in duhovne hrane. V Peteroknjžju imamo takšen zglede v 5 Mz 8,2–3 (Mt 4,4):

»Spominjaj se vse poti, po kateri te je Gospod, tvoj Bog, teh štirideset let vodil po puščavi, da bi te ponižal in preizkusil in spoznal, kaj je v tvojem srcu, ali se boš držal njegovih zapovedi ali ne. Poniževal te je in te stradal, pa te hranil z mano, ki je nisi poznal in je niso poznali tvoji očetje, da bi ti pokazal, da človek ne živi samo od kruha, kajti človek živi od vsega, kar prihaja iz Gospodovih ust.«

Ta odlomek ima specifični pomen v kontekstu, ki hoče pokazati, kako Bog preiskua Izraelovo vero v situaciji stiske v puščavi. Ta izjava izraža sporočilo, »da človekova eksistenca ni odvisna samo od hrane, temveč od božje previdnosti« (Weinfeld 1991, 389).

V Iz 55,1–2 imamo pesniško obliko poziva, naj verujoči pridejo k izviru duhovne hrane, ki hrani notranjega človeka in napolnjuje njegovo življenje:

»O vsi, ki ste žejni,
 pridite k vodi,
 in vi, ki nimate denarja,
 pridite, kupite in jejte!
 Pridite, kupite brez denarja,
 brez plačila vino in mleko!
 Zakaj trošite denar za to, kar ni kruh,
 in svoj zaslužek za to, kar ne nasiti?
 Poslušajte, poslušajte me in jejte dobro,
 naj uživa v sočni jedi vaša duša.«

Duhovna hrana je božja beseda, ali še natančneje, Bog sam, ki ustvarja nove možnosti za življenje v prihodnosti. Claus Westermann pravi: »Zadeva, h kateri so ljudje tukaj poklicani, ni v prvi vrsti odrešenjski dogodek, temveč nov položaj odrešenja.« (1987, 281) Prerok Amos uporabi metaforiko žeje in lakote v izreku kazni zaradi zavračanja božje besede. V stiski fizične lakote bodo močno občutili tudi duhovno lakoto po božji besedi, ki pa jim ne bo razodeta. Besedilo se glasi: »Glejte, pridejo dnevi, govori Gospod Bog, ko bom poslal v deželo glad; ne gladu po kruhu in ne žeje po vodi, temveč po poslušanju Gospodove besede.« (8,11)

V Novi zavezi se eden od blagrov v evangeliju po Mateju glasi: »Blagor lačnim in žejnim pravičnosti, kajti nasičeni bodo.« (5,6) Največ zgledov metaforike hrane za izražanje duhovnih vsebin najdemo v evangeliju po Janezu. V 4,10–14 Jezus v pogovoru z ženo iz Samarije nakazuje duhovni pomen svojega razodetja in učenja z metaforo »živa voda«. Ko ga žena vpraša po pomenu tega izraza v odnosu do vode iz vodnjaka, ji Jezus odgovori: »Vsak, kdor pije od te vode, bo spet žejen. Kdor pa bo pil od vode, ki mu jo bom jaz dal, ne bo žejen, ampak bo voda, ki mu jo bom dal, postala v njem izvir vode, ki teče v večno življenje.«² V 6,32–35 beremo:

»Resnično resnično, povem vam: Ni vam Mojzes dal kruha iz nebes, ampak moj oče vam daje resnični kruh iz nebes; božji kruh je namreč tisti ki prihaja iz nebes in daje svetu življenje.«³ Tedaj so mu rekli: »Gospod vselej nam daj tega kruha!« Jezus jim je rekel: »Jaz sem kruh življenja. Kdor pride k meni, ne bo lačen; in kdor vame veruje, nikoli ne bo žejen.«

V Jezusovem govoru o »kruhu življenja« v Janezovem evangeliju (6,35–58) je duhovni pomen simbolike hrane najbolj vsestransko in izčrpno prikazan. Od najstarejših patrističnih komentarjev dalje so poskušali odgovoriti na vprašanje, kaj je Jezus mislil, ko je govoril o »kruhu življenja«. V vrsticah 49–50 Jezus postavlja v nasprotje mano, ki so jo Izraelovi sinovi jedli v puščavi »in so pomrli«, njegov kruh pa »prijahja iz nebes«. V nekaterih judovskih krogih so mano simbolno razlagali

² Brown (1982, 178) komentira: »Sama raba simbola vode kaže, kako realistično je Janez mislil na večno življenje: voda je za naravno življenje to, kar je živa voda za večno življenje.«

³ Brown (1982, 266) komentira: »Jezus zdaj pripoveduje množici, da so bila njihova eshatološka pričakovanja izpolnjena. Navajali so mano, ki jo je dal Mojzes, toda to je samo namig na resnični kruh iz nebes, ki je Jezusov lastni nauk.«

kot božjo besedo, ki je bila razodeta za pouk, po Jezusovem nauku ni primerljiva z njegovim »kruhom iz nebes« oziroma s »kruhom življenja«, ki pomeni božje razodetje po osebi Jezusa Kristusa. V vrsticah 51–58 Jezus »kruh življenja« identificira s svojim mesom: »Kruh pa, ki ga bom jaz dal, je moje meso za življenje sveta.« (51) Raymond E. Brown omenja dve možni razlagi v razmerju do splošnega modrostnega pomena božjega razodetja in v razmerju z evharističnim kruhom: nekateri, še zlasti protestanti, menijo, da celotni govor (35–58) velja za Jezusov nauk o božjem razodetju; po drugi opciji pa bi samo prvi del govora (35–51) veljal za modrostni vidik božjega razodetja, drugi del (51–58) pa za Jezusovo evharistično »meso« (1982, 272).

3. Razsežnosti rabe tematike hrane v antiki in v srednjem veku

Odisej v Homerjevem epu *Odiseja* v sedmi knjigi zatrjuje, da ni »podoba nesmrtnih, ki bivajo v širnih nebesih«, ampak umrljiv zemljan, ki je po »volji božji« veliko preстал. Posebno znamenje umrljivosti je njegova potreba po fizični hrani:

»Toda pustite me jesti, četudi je žalost v meni!
Ni je na svetu stvari, bolj pasje in huje nesramne,
kakor ta mrzki želodec, ki siloma rine se v misel,
kljub glodajočim skrbem pa stiskam in srčnim tegobam,
kakor i meni je v duši hudó, a želodec me sili
zmeraj spet jesti in piti in čisto pozábiti vsega,
kar sem bedni prebil, pa vdilj kriči po nadévu!«

(7.207–221; 1966, 102–103)

Peter Garnsey je v knjigi *Food and Society in Classical Antiquity* (2002) kot prvi obdelal naravo, vlogo in pomen hrane v antiki. Pomen njegove študije je predvsem v celostnem pristopu k nastopu hrane v antičnih kulturah. Ne govori samo o materialnih možnostih in o rabi hrane, kakor večina antropologov in sociologov. Zaveda se, da tematika hrane v vseh časih in v vseh kulturah določa samo bit človekovega osebnega in družbenega življenja. V skladu z razlikami narave literature in njenega temeljnega namena je posebno pozoren na metaforične in simbolne značilnosti vloge hrane v kulturi in posebej v religiji. Garnsey takoj na začetku predgovora opredeli razsežnosti rabe tematike hrane, ki jih upošteva v svoji knjigi:

»Ta knjiga hrano predstavi kot biokulturni pojav. Hrana je hkrati prehrana, potrebna za telo za njegovo preživetje, in kulturni objekt z različnimi rabi in asociacijami, ki niso povezane s hrano. Hrana deluje kot znamenje ali sredstvo komunikacije. Upravlja s človekovimi razmerji na vseh ravneh. Hrana služi za združevanje ljudi, ki jih povezujejo kri, religija ali državljanstvo; vzajemno velja, da sta odločilna delitev in uživanje v skladu z obstoječimi hierarhijami.« (xi)

Njegov celostni pristop mu narekuje kritiko neživiljenjskosti in nesodobnosti (*antiquarianism*) drugih študij o vlogi hrane v različnih kulturah in religijah ter nalogu, da večjo pozornost posveti vidikom temeljnega pomena, ki pa jih drugi opuščajo:

»Manj tradicionalen interes, ki označuje nekatera novejša dela nove generacije zgodovinarjev, je v družbeni, religiozni in kulturni vlogi hrane in v njenih metafizičnih rabah. /... / V vsaki družbi skupinsko uživanje hrane in pijače osvetljuje družbene drže, razmerja in hierarhije, in te zadeve sestavljajo osrednji del moje tematike. Moj cilj je uporabiti univerzalne dejavnosti v zvezi s hrano in uživanjem hrane kot načina osvetljevanja določene narave grško-rimske družbe in kulture. /... / Potencialen prispevek zgodovinski študiji o hrani in prehrani v smislu *fizične* v nasprotju do družbene in kulturne antropologije je precej drugačne narave, in ta je bila komaj izčrpana v zvezi z antičnimi sredozemskimi družbami. Eden od mojih ciljev je, da začnem izboljšavo tega, kar manjka.« (xi–xii)

Melitta Weiss Adamson v knjigi *Food in Medieval Times* (2004) na podlagi različnih razpoložljivih virov ponuja pregled vloge hrane z biološkega, ekonomskega, družbenega, medkulturnega in religioznega vidika v Evropi v obdobju od padca Rima do renesanse (pribl. 500–1500). Za tematiko tega prispevka je še posebno pomembno poglavje 5: »Food and Religion« (181–204). Avtorica ustrezno upošteva dejstvo, da je bilo v tem času v Evropi krščanstvo dominantna religija, ki ima svoje korenine v Svetem pismu in že v prvih stoletjih širjenja krščanskega sporočila dobi pomemben simbolni pomen v vsebinah cerkvenega leta, v obhajanju božiča in velike noči, v določitvah posta, predvsem pa v ustanovi in obhajanju eucharistije, ki simboliko kruha in vina povzdigne do božanske sfere. Za razumevanje vidikov religiozne simbolike hrane je pomembna tudi obravnava razlik v predpisih glede uživanja hrane v krščanstvu in v judovstvu, ker so razlike na tem področju postale jabolko spora, ustvarjanja številnih predsodkov in stereotipov. Navedeno poglavje pomeni zelo dobro podlago za razumevanje Avguštinovih poudarkov v simbolni rabi vloge hrane.

Caroline Walker Bynum v knjigi *Holy Feast and Holy Fast* (1988) obravnava odnos do hrane pri ženskah, predvsem pri svetnicah, v 13. in v 14. stoletju. Pomemben je njen poudarek, da odnosa med spoloma glede odnosa do hrane v krščanstvu ne določajo toliko biološke in družbene okoliščine, ki poudarjajo razlike med naravo in vlogo moškega in ženske v družbi, temveč teološka podlaga Svetega pisma z univerzalnim naukom, da je človek ustvarjen po božji podobi in da se je Jezus učlovečil tako, da je postal hrana za človeštvo (Jn 6,53–58). Jestni posvečeni kruh in posvečeno vino pomeni, použiti Boga in postati eno z njim. Iz tega teološkega središča, ki pomeni za vernega človeka vsakdanjo hrano, so svetniške ženske prilagajale svoj odnos do uživanja telesne hrane vse do najbolj skrajnih asketskih restrikcij. Avtorica knjige pravi, da je glavni namen njene knjige »pokazati večstranske pomene hrane in njene prodornosti v religijskem simbolizmu« (5): »Moj cilj je dokazovanje, da je ravnanje in pisanje žensk treba razumeti v kontekstu druž-

benih, ekonomskih in cerkvenih struktur, teoloških in nabožnih tradicij, zelo različno od našega.« (9)

Iz svetopisemskega teološkega središča razumevanja askeze žensk v srednjem veku avtorica ustrezno revidira sodobne poglede na askezo in na pomen spolov v srednjem veku. Avtorica z dobrimi argumenti zavrača razširjene sodobne poglede, da srednjeveška askeza izvira iz dualističnega dojetja odnosa med dušo in telesom in sploh iz epistemološkega, psihološkega ali teološkega postavljanja duhovne resničnosti v nasprotje z materijo. Oblike askeze niso poskus bega pred bremenom telesa, odsev zavračanja sveta in družbe, ki je bila obremenjena s korupcijo in naravnimi nesrečami. Njena razlaga je:

»Bila je globok izraz doktrine inkarnacije: doktrine, da Kristus s tem, ko je postal človek, odrešuje vse, kar je človeško bitje. Pojavila se je v religioznem svetu, katerega osrednji obred je bil prihod Boga v hrano kot razmehčano telo, in bilo je kompatibilno, ne v nasprotju, z novimi filozofskimi pojmovanji, ki narave stvari niso locirale v svoje abstraktne definicije, temveč v njihovo individualizirano materijo ali partikularnost.« (295)

Razliko med askezo moških in žensk lahko vidimo v različnem odgovoru na vlogo enih in drugih v družbi in v medsebojnih odnosih: moški se z askezo trudi, da se odpove svoji nadvladi, ženska pa hrani, da bi poglobila svojo običajno duhovno izkušnjo in bi postala hrana za otroke in druge. Ženske že po naravi resničnost dojemajo bolj celostno, torej manj dualistično kakor moški, zato avtorica argumentira:

»Ženske se niso imele za meso v nasprotju z duhom, za žensko v nasprotju z moškim /... /; smatrale so se kot človeška bitja – v polnosti duh in v polnosti telo. In vse človeštvo so videle kot ustvarjeno po božji podobi, kot sposobno za *imitatio Christi* tako po telesu kot tudi po duši.« (296)

4. Avguštinova raba metaforike lakote, žeje, hrane in pijače v *Izpovedih*

Zgledi metaforične in simbolne rabe lakote, žeje, hrane in pijače v Svetem pismu odsevajo temeljno značilnost svetopisemskega razodetja resničnosti in resnice. Vse je usmerjeno v presežni svet duhovne izkušnje v sedanosti in v obljubo za prihodnost. Kontrastna metaforična raba hrane v fizičnem in v duhovnem smislu je še posebno značilna za Janezov evangelij. Ker Avrelij Avguštin (354–430) po spreobrnjenju vse svoje spomine in dogodke iz življenja presoja v luči razodetja Svetega pisma, ne more biti presenečenje, da je tam opazil tudi rabo metaforike lakote, žeje, hrane in pijače. Vodilo Avguštinove metaforične rabe teh motivov v *Izpovedih* je njegova izkušnja o duhovni lakoti in o možnosti intelektualne potešitve v misli, v filozofiji in v duhovnem razsvetljenju. Razlogov za to je več: njegova izjemna nadarjenost in visoka izobrazba v klasični retoriki, njegov čut za vlogo jezika, predvsem pa

njegovo izredno močno hrepenenje po racionalnosti in po preseganju zgolj fizičnih in senzualnih resničnosti.

Avguštin je pomembno prispeval k razumevanju svetopisemske hermenevtike, ker je vsa njegova misel zgrajena na globinskem dojetanju presejanja stvarstva v luči dopolnitve v presežni večnosti. Ker je bil tudi več v antični retoriki in poetiki, je za svojo kontrastno dojetanje resničnosti segal po ustreznih besedah, znamenjih in simbolih iz snovnega sveta za izražanje duhovne izkušnje. V svojem delu o Svetem pismu, *De doctrina Christiana/O krščanski nauku* (napisal ga je med letoma 396 in 427), razlaga vlogo znamenj za izražanje duhovnih vsebin. V uvodu in v knjigah I–IV razlaga metodo odkrivanja in razlaganja pravega pomena znamenj. Na začetku prve knjige (2012, 36) pravi, da se besede kot jezikovna znamenja uporabljajo tako, da so »tudi znaki za druge stvari«. Tisto drugo je božje veličastvo, ki presega vse ustvarjene stvari, torej »neizrekljivo« (2012, 38–39). Ker besede ne morejo ustrezno izraziti neizrekljivega, uporabljamo znamenja, ki po analogiji vere izražajo presežne vsebine in notranjo duhovno izkušnjo.⁴ Robert Petkovšek kot zgled za razlago vloge besede in znamenja jemlje prav besedo »kruh«:

»Bistvo besede je, da kažejo prek samih sebe. Vsak znak označuje nekaj, kar znak sam ni. Vzemimo za zgled besedo ›kruh‹ – najprej je to zgolj slika (= ›kruh‹) pred mojimi očmi; v tej sliki pa prepoznamo nekaj več, v njej prepoznamo znak, ki označuje vsakdanjo hrano. Ta slika (›kruh‹) je torej več kakor slika – ta slika je znak. Znak misel *prene*se z neke slike na to, kar slika označuje.« (2016, 19)

Strastno iskanje »nečesa drugega«, kakor pa je vidni svet in človekovo samopotrjevanje, je dobilo svoj najpolnejši izraz v Avguštinovem avtobiografskem delu *Izpovedi*, ki ga je napisal med letoma 397 in 400. Naslov knjige vključuje dva vidika izpovedi: na eni strani Avguštin priznava in obžaluje svoje lastne grehe in oddaljenost od Boga, na drugi strani slavi Boga kot izvor in cilj svojega življenja. Doživljanje nasprotja med njegovo lastno grešnostjo in božjo veličino določa njegovo hrepenenje po izpolnitvi in pomiritvi v Bogu. Skozi vso knjigo se Avguštin opira na slavilno vsebino knjige Psalmov in se neposredno obrača na Boga v obliki hvalesepeva in zahvale za njegovo rešitev. Henry Chadwick v ugotavlja: »Citati iz Psalmov so celo vključeni kot integralen del literarne zgradbe dela, tako da na številnih mestih citat knjige povezuje kot dvojnik.« (2008, xxii) Philip Schaff pa ugotavlja:

»Gotovo nobena avtobiografija ni boljša od te v resnični ponižnosti, duhovni globini in univerzalnem interesu. Avguštin poroča o svoji lastni izkušnji, kot poganski senzualist, manihejski heretik in prizadeven preiskovalec, iskren spokornik in hvaležen spreobrnjenec. Odgovor najde v vsaki človeški duši, ki se prebija skozi skušnjave narave in labirint zmote k spoznanju resnice in lepoti svetosti, in po številnih vzdihih in solzah najde počitek in mir v naročju usmiljenega odrešenika.« (1886, 11–12)

⁴ Razmerje med besedami, znamenji in rečmi v Avguštinovih spisih obravnava John M. Rist v knjigi *Augustine* (1997) v kontekstu celotne obravnave Avguštinovih del; zlasti na straneh 23–40.

Avguštin v trinajstih knjigah *Izpovedi* izpostavi svojo duhovno izkušnjo o božji nedoumljivosti, ki jo je doživljal po spreobrnitvi iz mladostnega grešnega in nemoralnega življenja v polnost krščanske vere. Izraža obžalovanje, da je v mladosti sledil manihejski religiji in astrologiji. Posebej obžaluje svoje spolne pregrehe in poudarja pomembnost spolne moralnosti ter prosi za božjo prizanesljivost. Svoj izhod iz stanja zablode v svobodo duha takoj na začetku označi kot hrepenenje po Bogu, saj pravi: »K sebi si nas ustvaril in nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi« (1984, 5). Za hrepenenje po Bogu na več mestih uporabi metaforo hrane v smislu duhovne hrane, ki v bistvu pomeni duhovno nasičenost.

Širino in globino Avguštinove rabe metaforike hrane lahko razumemo le ob upoštevanju celotne vsebinske zasnove in sloga *Izpovedi*. Njegova raba metaforike odseva njegovo dilemo razmerja med telesom in dušo. Izkušnja telesne lakote in žeje se sama po sebi ponuja kot metafora za hrepenenje po pomiritvi v Bogu, torej po duhovni hrani, ki ga dokončno nahrani. V ozadju je Avguštinova sinteza neoplatonskega in krščanskega pogleda na svet in Boga. Razmerje med ustvarjenim svetom in Bogom razume kot pot ustvarjenih reči od enega Boga v svet množstva in vračanja od tega sveta v Boga kot izvor vsega stvarstva. Henry Chadwick pravi:

»Stvarjenje, narejeno iz nič, je podvrženo večnim menjavam in teku časa. Pade v prepad brezobličnega kaosa, a pride do tega, da v Bogu spozna en sam izvor reda in racionalnosti. Ker prihaja od Boga, se prepozna v potrebi, da se vrne v izvor, iz katerega je prišel. Tako Avguštinovo osebno iskanje in potovanje velja kot izkušnja posameznika v mikrokozmosu tega, kar je resnično, v velikem obsegu, v celotnem stvarstvu. Avguštin je svojo zgodbo našel posebej simbolizirano v Lukovi pripovedi o priliki o izgubljenem sinu. Toda ta prilika zrcali tudi proces razvoja sveta, kot so ga razumeli neoplatonski filozofi tistega časa.« (2008, xxiv)

Razmerje med telesom in duhom, med časovnim in večnim, pomeni temeljno semantično vprašanje, kako z besedami, z jezikom izraziti vsebine večne resnice. Avguštin za svoje nenehno spopadanje z razmerjem med naravo resničnosti in osebno izkušnjo življenja najde rešitev v spoznanju, da imajo besede več kakor en pomen. Beseda ima ključno vlogo kot most med presežnim in večnim Bogom ter med končnim in padlim svetom človeka. Podlaga za ključno vlogo besede je učlovečenje večne božje Besede, Jezusa Kristusa v končnem svetu. Navdihnjena božja Beseda omogoča preseganje materialnega pomena besede in odpiranje neskončnega obzorja duhovnega pomena. V območju svetopisemske govornice Avguštin ugotavlja, da besede kot znamenja za resničnosti po naravi kažejo prek samih sebe, zato imajo metafore ključno vlogo v odpiranju skritih pomenov, ki so zaobseženi v svetopisemskih metaforah. S svojim razlikovanjem med dobesednim in figurativnim pomenom govora o temeljnih vsebinah Svetega pisma, kakor so pravičnost, milost, ljubezen in sploh večne resnice, je Avguštin postavil temelje za biblično semantiko in filozofsko-teološko hermenevtiko.⁵

⁵ »Če je beseda Bog v metafizičnem kontekstu izgubila moč spreobračanja, pa v evangeljskem kontekstu

4.1 *Izpovedi, prva in tretja knjiga*

V prvi knjigi Avguštin premišljuje o svojem osebнем otroštvu in pravi:

»Sprejele so me torej tolažbe človeškega mleka (*consolationes lactis humanis*); vendar si moja mati ali moje dojilje niso same polnile prsi, bil si marveč ti, ki si mi dajal iz njih hrano detinstva (*alimentum infantiae*) po svoji postavi in po svojem obilju, ki je porazdeljeno do globin vseh stvari.« (1984, 9)

V nasprotju s hrano in pijačo, ki jo je otrok užival po materi in dojilji, je bil v dobi odraščanja v šoli izpostavljen hrani zmot učiteljev. V zvezi s to izkušnjo jih obtožuje: »Jaz ne tožim besed, saj so po sebi, rekel bi, izbrane, dragocene posode (*vasa*), tožim le vino zmote (*vinum erroris*), ki so nam ga ponujali v njih pijani učitelji, in če smo se branili piti, je pela šiba ... « (1984, 23)

V tretji knjigi Avguštin opisuje stanje svojega duha, ko je odrasel in je prišel v Kartagino. Začutil je potrebo po ljubezni, a je začel v »peklenski raženj razuzdane-ga ljubkovanja«. V tistem stanju ugotavlja:

»V mojem srcu je bila lakota, ker mi je manjkalo notranje hrane (*fames mihi erat intus ab interiore cibo*), manjkalo tebe, moj Bog. In od te lakote nisem bil lačen (*et ea fame non esuriebam*), nisem čutil poželenja po neminljivih jedeh (*eram sine desiderio alimentorum incorruptibilium*), ne ker sem se jih bil prenasitil (*non quia plenus eis eram*), ampak ker so se mi tem huje upirale, čim manj sem jih užival.« (1984, 39)

Ocenjuje svoje duhovno stanje, ko je »padel med ljudi, blazneže v svoji ošabnost« (44). Govorili so »resnica in resnica«, a v njihovih srcih ni bilo resnice:

»To so bile skledе (*fercula*), v katerih so mi, tebe lačnemu (*mihi esurienti te*), postavljali na mizo sonce in mesec, prelepi umetnini tvoji, vendar samó tvoji deli, ne tebe samega, in tudi ne prva tvoja dela. Zakaj več so tvoja duhovna dela kakor telesna, pa naj se še tako bleščijo na nebu. A jaz tudi teh višjih del nisem bil lačen in žejen (*esuriebam et sitiebam*), ampak tebe samega, Resnica, pri kateri ni spremembe ne sence menjave.« (45)

Svojo takratno situacijo opisuje s pestro rabo simbolike hrane (45–46):

»Na svojih pladnjih (*ferculis*) so mi ponujali namesto njih slej ko prej bleščeče utvare; namesto njih bi bilo pač bolje ljubiti sonce, ki je našim očem vsaj stvarna resničnost, kakor pa ona slepila, ki sejejo s svojim slepilom zmote v dušo. Kljub temu sem jedel (*manducabam*), misleč, da si ti, ne sicer v slast, ker mi usta niso imela okusa po tebi – saj tista prazna utvara nisi bil ti –, pa tudi redila me niso (*nec nutriebar eis*), ampak čedalje huje

deluje kot totalna beseda, ki človeka kliče k preseganju meja mogočega in k ustvarjanju sveta, kakršen se v očeh vsakdanjega sveta zdi nemogoč.« (Petkovšek 2016, 7)

izčrpavala. Jed v sanjah je povsem podobna jedem bedečih (*cibus in somnis simillimus est cibus vigilantium*), vendar se speči ne hranijo z njo, ker pač spijo. To pa ni bilo niti najmanj podobno tebi, kakor te zdaj po tvojih besedah poznam, zakaj bile so le telesne utvare, le namišljena telesa. V primerjavi z njimi so resnična telesa, ki jih gledamo s telesnimi očmi, vsekakor bolj gotova, bodisi da so na nebu, bodi na zemlji. Kakor živali in ptice, tako jih gledamo tudi mi, in resničnejša so, kakor če si jih v domišljiji zamišljamo. In še bliže smo resničnosti, če si ta telesa v domišljiji ponazarjamo, kakor če sklepamo iz njih na druga, večja, brezmejna telesa, ki jih sploh ni. S takšnimi nečimrnostmi so me takrat pitali, a ne nahranili.«

Poglavje 6 končuje s priznanjem, da ga je drzni ženski iz knjige Pregovorov (poglavje 9) uspelo zapeljati: »Zakaj našla me je, ko sem prebival zunaj, ko sem prebival v očesu mojega mesa in prežvekoval, kar sem bil po očesu pogoltnil.« (47)

4.2 Izpovedi, sedma knjiga

V sedmi knjigi Avguštin metaforo hrane uporabi za napačno znanje, pa tudi za najbolj resnično poznavanje Boga. V poglavju 10 govori o svojem videnju »večne resnice, resnične ljubezni in ljubljene večnosti«. Boga doživlja v njegovi neprimerljivosti in navaja božji glas iz višine: »Kruh vélikih sem (*cibus sum grandium*): zrasti, pa me boš užival (*crece et manducabis me*). Vendar se ne bom jaz spremenil vate kakor se jed tvojega mesa (*sicut cibum carnis tuae*) ne, ti se boš spremenil vame.« (1984, 135) S to metaforo hrane Avguštin nakaže razliko med učinkom, ki ga ima uživanje materialne hrane na telo, in med učinkom uživanja duhovne hrane na dušo. Telo le porabi materialno hrano, duhovna hrana človeka spremeni. Ko je govor o Bogu kot duhovni hrani, je razumljivo, da je človek ne more spremeniti v svojo substanco, a božja volja je, da človek, ki uživa duhovno hrano, doseže božansko substanco. Da človek duhovno razsežnost metafore hrane razume v pravem duhovnem pomenu, je potrebna zrelost, Avguštinove izpovedi pa na številnih mestih dramatično prikazujejo zahtevnost poti do človekove duhovne zrelosti, ki hkrati pomeni njegovo intelektualno zrelost.

V poglavjih 17 in 18 sedme knjige Avguštin uporabi metaforiko hrane v opisu svojega uvida, »da je nespremenljivemu treba dajati prednost pred spremenljivim, to pa je luč, po kateri spoznava nespremenjeno samo« (139). Do trenutka milosti spreobrnjenja pa mu »mesena navada« ni dopuščala, da bi se rešil kolebanja med spoznanjem večne resnice in med težo svoje slabosti:

»Nisem imel moči, da bi v to uprl bistrino svojega pogleda. In ko me je moja slabost odbila k prejšnjim, običajnim pogledom, sem ohranil v sebi samo še ljubezni poln spomin, nekakšno koprnenje, da bi vdihaval vsaj vonjavo jedi, ki je same še nisem mogel uživati (*comedere*).« (139)

Pot do uživanja Boga samega je našel, ko se je oklenil »srednika med Bogom in ljudmi, človeka Kristusa Jezusa« (1 Tim 2,5). »On je primešal mesu jed (*cibum*), ki sem bil za nje uživanje preslab, zakaj *Beseda je meso postala* (Jn 1,14), da bi se

tvoja modrost, po kateri si vse ustvaril, spremenila naši otroški nebogljenosti v mleko.« (1984, 140)

4.3 *Izpovedi, deseta knjiga*

Deseta knjiga *Izpovedi*, ki je najbolj obsežna, vsebuje največ primerov rabe metafore hrane, dotika pa se tudi pomena podob v dojemanju resničnosti. V poglavju 8 Avguštin razmišlja o »veliki moči spomina«, ki je sila njegovega duha in je sposobna sprejemati, kar se zariše v zavest. Vlogo podob poudari, ko pravi: »Ko sem jih [gore, morske valove in zvezde] gledal z očmi, jih nisem z gledanjem posrkal, in niso stvari same v meni, ampak njihove podobe (*imagines eorum*), in o vsaki od teh vem, kateri telesni čut mi jo je vtisnil.« Spomin mu je omogočal dostop do globin neizrekljivih sladkosti, toda breme zemeljskih nadlog ga je potegnilo zmeraj spet nazaj v vsakdanjost. Tako se znajde v bolečem nasprotju: »*Hic esse valeo nec volo, illic volo nec valeo*. – Tu biti morem, pa nočem, tam biti hočem, pa ne morem.« (1984, 240)

V obsežnem poglavju 31 desete knjige Avguštin v celoti opisuje moč skušnjave po jedi in pijači, se pravi, problem požrešnosti:

»Vsakdanje propadanje telesa namreč popravljamo z jedjo in pijačo (*edendo et bibendo*), dokler nam ti *jedi in trebuha* ne storiš nepotrebnih, ko utešiš našo potrebo s čudodelno nasičenostjo (*satiestate mirifica*) in *to, kar je minljivega, odeneš z večno neminljivostjo*. Danes pa mi je potreba še prijetna (*suavis est mihi necessitas*), in zoper to prijetnost se vojskujem (*et adversus istam suavitetem pugno*), da me ne obvlada, in *bijem vsakdanji boj s pomočjo posta, ko često v suženjstvo devljem svoje telo*; a še zmerom mi je slast odganjati bolečine. Zakaj lakota in žeja (*fames et sitis*) sta neke vrste bolečini, ki žgeta in usmrčujeta kakor vročica, če ne prihaja hrana kot zdravilo na pomoč (*nisi alimenterum medicina succurrat*). In ker nam je iz tolažljive zakladnice tvojih darov, po katerih služijo naši slabosti zemlja in voda in nebo, to zdravilo zmerom pri roki, nam je nadloga celó v užitek.« (224–225)

»Naučil si me, da uživam hrano (*alimenta*) kakor zdravila. Toda ravno v tem, ko prehajam iz nadležnosti potrebe v spokojnost nasičenja, v tem prehodu samem preži name zanka poželjivosti. Zakaj prav ta prehod je ugodje, in vendar ni drugega razen njega, po katerem bi utegnil človek preiti, kamor ga žene sila potrebe.« (225)

»Čeprav je vzrok jedi in pijači zdravje (*et cum salus sit causa edendi ac bibendi*), se jima, rekel bi, za pete obeša nevarni užitek, dà, večkrat sili celó na prvo mesto, da bi se zavoljo njega opravljalo, kar opravljam, kot trdim in hočem, zavoljo telesnega zdravja. Vendar nima oboje enake mere: zakaj kar je zdravju dovolj, je užitku premalo (*nam quod saluti satis est, delectationi parum est*), in večkrat je negotovo, ali prosi še telesu potrebna skrb nadaljnje pomoči, ali pa zahteva nemara že varljivost naslade poželjivosti zase postrežbo. Ta negotovost je nesrečni duši pogodu, pa si z veseljem

pripravlja iz nje opravičilo v zagovor, češ saj ni dognano, koliko zadostuje za primerno ohranjanje zdravja, samo da utegne s pretvezo telesnih potreb prikrivati službo uživanju.« (225)

Poudarek na tematiki poželenja po telesni hrani, ki človeka zasužnjuje, kot nasprotje hrepenenja po Bogu, kakor Avguštin metaforično imenuje hrano, ki človeka lahko nasiti, očitno ni Avguštinova specifičnost, ampak zelo dosledno odseva temeljni odnos zgodnjega krščanstva do telesa. To ozadje dobro predstavi Melitta Weiss Adamson v knjigi *Food in Medieval Times*, v poglavju »Food and Religion« (2014, 181–204). Ugotavlja: »V svojih Izpovedih nam sveti Avguštin daje živ opis svojega boja proti skušnjavi po hrani, skušnjavi, ki jo dojemata kot mnogo močnejšo, kakor je spolna skušnjava, ker človek mora jesti, da ostane živ.« (193)

Avguštin je glavno spodbudo za obvladovanje poželjivosti moral videti v Jezusovem vzoru štiridesetdnevnega posta v puščavi (Mt 4,1–11; Mr 1,12–13; Lk 4,1–13). Jezusov vzor posta v puščavi, spomin na zadnjo večerjo in postavitev zakramenta evharistije so postali za kristjane osrednji dogodki, ki so vplivali na poseben odnos do uživanja hrane. Stopnjevanje simbolike od obvladovanja poželjivosti v odnosu do hrane in simbolnega pomena zadnje večerje v skupnosti z apostoli do vere v božjo navzočnost v kruhu in vinu v okviru evharističnega obeda je med kristjani moralo korenito spremeniti temeljni odnos do hrane. Zakrament evharistije pa je Jezus ustanovil med zadnjo večerjo, ko je obhajal judovski praznik pashe:

»Medtem ko so jedli, je Jezus vzel kruh, ga blagoslovil, razlomil, dal učencem in rekel: »Vzemite, jejte, to je moje telo.« Nato je vzel kelih, se zahvalil, jim ga dal in rekel: »Pijte iz njega vsi. To je namreč moja kri zaveze, ki se preliva za mnoge v odpuščanje grehov. A povem vam. Odslej ne bom več pil od tega sadu vinske trte do tistega dne, ko bom z vami pil novega v kraljestvu svojega Očeta.« (Mt 26,26–29; prim. Lk 22,19.20; 1 Kor 11,23–25)

Obhajanje evharistije je postalo osrednji dogodek v življenju vernikov, ki je naravnost spodbujal premagovanje poželenja v uživanju hrane in preseganje tostranske razsežnosti dojemanja hrane za naše življenje.

V tem kontekstu je treba iskati tudi globlje razloge za ustanovo posta in eremitskega menišтва. Avguštin je živel v ozračju religiozne bipolarnosti v doktrini in praksi. Kakorkoli že presojava postne odredbe, ki vsebujejo nekatere razlike med judi, kristjani in muslimani glede vrste hrane, še posebno mesa, osnovni namen posta je univerzalen: pomembna je zavest, da se je treba upirati poželenju, še zlasti požrešnosti. Zgodovina civilizacij dovolj jasno kaže, da so bili nevarnosti poželenja po hrani in požrešnosti izpostavljeni predvsem premožni. Vzdržnost je v neposrednem nasprotju s požrešnostjo in pijančevanjem, tako kakor je čistost neposredno nasprotje razuzdanosti. Disciplina v uživanju hrane ima dvojni cilj: očiščevanje telesa vseh negativnih snovi, še višji cilj pa je očiščevanje duhovne substance, da je duša sposobna za duhovno pot življenja. Duh spokornosti, ki je značilen za Sveto pismo Stare in Nove zaveze, je navdihnil številne osebnosti, da so

se umaknile v puščavo za daljše obdobje ali celo za vedno in so tako ustvarile izročilo eremitskega menišтва.

Avguštin toži, da se vsak dan s težavo ustavlja požrešnosti, ki ga zalezuje, in priznava, da ga te nadloge lahko reši le Bog. Ne boji se »nečistosti jedi« (*inmunditiam obsonii*), ampak »nečistoti poželenja« (*inmunditiam cupiditatis*) in sklene:

»Stojim sredi teh skušnjav in se bojujem dan na dan zoper poželenje po jedi in pijači (*adversus concupiscentiam manducandi et bibendi*): kajti tu zla ne morem z enkratnim sklepom pretrgati in mu nikoli več pustiti do sebe, kot sem lahko pretrgal s priložnostvom. Zato moram svojemu goltancu vajeti previdno voditi, zdaj z zmernim popuščanjem zdaj s krepkejšim natezovanjem. In kdo je, Gospod, ki bi se ne dal zapeljati tu in tam preko meja nujne potrebnosti (*extra metas necessitatis*)? Kdor že je, velik je in poveličuje naj tvoje ime. Jaz pa nisem, ker sem grešen človek ...« (1984, 227)

4.4 *Izpovedi, trinajsta knjiga*

V zadnji, trinajsti knjigi, v poglavju 18, Avguštin svoje razmišljanje o rasti iz »mesenega« v »duhovnega« človeka uporabi metaforo hrane in pijače, ko pravi:

»Duševni človek pa, ki je nedorasel v Kristusu in pije še mleko (*lactisque potator*), dokler se ne učvrsti za krepkejšo hrano (*solidum cibum*) in ne poostri očesa za pogled v sonce, naj se v svoji noči ne čuti zapuščenega, temveč naj se zadovolji s svetlobo meseca in zvezd.« (317)

V vsebinskem pogledu ta metafora spominja na svetopisemske odlomke 1 Kor 3,1–2; Heb 5,12–14; 1 Pt 2,1–2. Besedilo v 1 Kor 3,1–2 se glasi: »In jaz vam, bratje, nisem mogel spregovoriti kot duhovnim, ampak kot mesenim, kot nedoraslim v Kristusu. Mleka sem vam dal piti, ne jedi: niste namreč še zmogli pa tudi zdaj še ne zmorete.« Heb 5,12–14:

»Čeprav bi po tolikem času morali biti že učitelji, spet potrebujete, da vas kdo uči začetnih prvin božjih izrekov, in ste postali taki, da potrebujete mleka in ne močne hrane. Vsak namreč, ki uživa mleko, je neizkušen v besedi pravičnosti, saj je še otrok. Za popolne pa je močna hrana, za take, ki imajo zaradi izkušenosti izurjene čute za razločevanje dobrega in slabega.«

1 Pt 2,1–2: »Odložite torej vsako hudobijo in vsako zvijačnost in hinavščino in zavist in vsako obrekovanje. Kakor pravkar rojeni dojenčki zahrepenite po mleku pristne besede, da boste z njim zrasli v odrešenje, če ste le *okusili, da je Gospod dober*.«

V poglavju 26 Avguštin svoje razmišljanje naveže na čudežno spreobrnjenje apostola Pavla in se sprašuje:

»Od kod torej tvoje veselje, o veliki Pavel? Od kod tvoje veselje, s čim se hraniš (*unde pasceris*), človek obnovljen v spoznanju Boga po podobi nje-ga, ki te je ustvaril, živa duša v svoji veliki vzdržnosti in krilati jezik, ki ozna-nja skrivnosti? Zakaj le takšnim dušam gre takšna hrana (*ista esca*)! Kaj je

torej, kar te hrani (*quid est, quod te pascit*)? Veselje. Toda poslušajmo, kaj pravi dalje! Vendar – piše – ste lepo storili, da ste mi v stiski pomagali, Od tod torej njegovo veselje, od tod njegova hrana (*hinc pascitur*), ker so lepo storili, ne, ker je bila njemu stiska olajšana.« (1984, 328–329)

4.5 Izpovedi, sklepne ugotovitve

Avguštin v avtobiografiji slika različne vidike kontrasta. Glavni kontrast je slikanje nasprotja med življenjem pred spreobrnitvijo v krščansko vero in polnostjo duhovnih izkušenj po spreobrnitvi. Obdobje pred spreobrnitvijo zaznamujejo nečimrnost, pohota in poželenje, ki je razlog za nasprotje med jasnostjo racionalne presoje resničnosti in šibkostjo volje. Življenje po spreobrnitvi je v znamenju polnosti spoznanja svetopisemske modrosti, ki jo zaznamuje hrepenenje po polnosti življenja v Bogu. Ta temeljni kontrast Avguštin izraža na različne načine, med drugim z metaforiko hrane. Njegova metaforika hrane v funkciji slikanja nasprotja med fizično hrano, ki spodbuja poželenje, in duhovno hrano, ki človeka osvobaja in mu omogoča izkušnjo hrepenenja po presežni resničnosti, v celoti odseva kontrastno slikanje nasprotja med fizično in duhovno hrano v zgledih iz Svetega pisma. Človekovo poželenje po fizični hrani »je stalno stanje ali položaj, v katerem se znajde vse človeštvo«. (Rist 1997, 137)

Temeljni problem človeške eksistence je, da je popolnoma osredotočena na fizični svet, toda »pretveza o šibkosti, se pravi pomanjkljivem obvladovanju naših teles, želja in fantazij, lahko postane priložnost za krepostna dejanja in tako postane področje milostnih božjih dejanj« (136). Permanentna izkušnja frustracije v »puščavi« v Avguštinu prebudi občutek za dojetanje metafore hrane kot izraza za hrepenenje po duhovni hrani, ki ga edina lahko zares nasiti. Duhovna podhranjenost lahko dalj časa ostane neopazna, toda tako zagotovo kakor telo prej ali slej kliče po telesni hrani, se oglasi tudi duša, ki hrepeni po hrani, ki ni od tega sveta.

5. Sklep

Celostni pristop v raziskovanju tematike hrane v različnih kulturah in religijah pomeni enakovredno upoštevanje biološkega, antropološkega in kulturnega nastopa hrane. Biološke in antropološke značilnosti živih bitij določajo razlike med bitji. Živali imajo svojo hrano, ljudje spet svojo, v mitologijah pa imajo svojo hrano tudi bogovi. Vrste, kakovosti in dostop do hrane določajo etnične, kulturne, družbene in ekonomske razlike. Zgodovina človeštva pozna zelo različne kategorije in statusne značilnosti ljudi: civilizirani svet, barbari, nomadi, kmetje in meščani. Kakovost in dostopnost hrane dalje določa vertikalno družbeno lestvico med revnimi in bogatimi. Garnsey se sprašuje: »Smo to, kar jemo, ali to, kar smo prisiljeni jesti?« (2002, 6) Koliko svobode ostane večini ljudi? Naravne, družbene, ekonomske in v veliki meri kulturne okoliščine vsekakor omejujejo človekovo svobodo glede hrane.

Toliko pomembnejše je presojanje vloge hrane na eksistencialni, antropološki in simbolni ravni. Trudy Eden v uvodu v knjigo *Food and Faith in Christian Culture* (2011) izpostavi štiri temeljne vidike vloge in pomena hrane v krščanski kulturi: uživanje hrane ob isti mizi (*commensality*), post, zakrament in telesno zdravje (1–5). Metaforična in simbolna raba vloge hrane odpira obzorja v vse smeri, ker temelji na duhovni izkušnji življenja. Ustvarjanje skupnosti v malem in velikem ne glede na materialno kakovost hrane najučinkoviteje podpira zavest o človekovem dostojanstvu. Garnsey ustrezno vidi preseganje vseh meja na eksistencialni in antropološki ravni:

»Hrana vključuje ›komezalnost‹, se pravi ›delež pri mizi‹, ›družbenik‹, se pravi ›udeleženci pri kruhu‹. Hrana zbira in povezuje tiste, ki so povezani po krvi (družina), razredu (simpozijci v antični in poznejši Grčiji), religiji (pashalni seder, evharistija) in državljanstvu (civilna pojedina).« (2002, 6)

Univerzalno sporočilo Svetega pisma, da je človek ustvarjen po božji podobi in je torej duhovno bitje, presega vse družbene, ekonomske in kulturne premisleke o vrednosti človekovega bitja. Avguštin je univerzalni avtor zato, ker vlogo hrane presoja v luči nasprotja med »bogom trebuhom« in hrepenenjem po duhovni hrani v skupnosti z Bogom in ljudmi v veri, upanju in ljubezni. Zakrament evharistije je univerzalno znamenje edinosti v skupnosti med Bogom in človeškim občestvom. Ko Avguštin hrepeni po edinosti z Bogom, pa toliko bolj premaguje skušnjavo, da bi med telesom in dušo videl nasprotje. Njegov fenomenološki uvid v identiteto človeka v odnosu do samega sebe in do Boga mu ne daje dovolj podlage za metafizično razrešitev uganke, kaj je človek.⁶ Vendar Avguštin verjame v osebno identiteto človeka v njegovi ustvarjenosti iz telesa in duše. Na vprašanje »In kdo si ti?« odgovarja: »Človek.« Ugotavlja namreč: »Dvoje je pričujoče v meni, telo in duša, eno vnanje, drugo notranje. /... / A boljše je notranje.« (1984, 200).

Reference

- Adamson, Melitta Weiss.** 2004. *Food in Medieval Times*. London: Greenwood Press.
- Albala, Ken, in Trudy Eden, ur.** 2011. *Food and Faith in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Avguštin, Avrelj.** 1984. *Izpovedi*. Prev. Anton Sovrè, prir. Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba.
- — —. 2012. *O krščanskem nauku*. Prev. Nada Grošelj. Celje: Mohorjeva družba.
- Brown, Raymond.** 1982. *The Gospel according to John*. New York: Doubleday.
- Bynum, Caroline Walker.** 1987. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Chadwick, Henry.** 2008. Introduction. V: *Confessions*, ix–xxvi. Ur., prev. Henry Chadwick. Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press.
- Dubin, Reese P.** 1999. *Miracle Food Cures from the Bible*. Paramus, NJ: Prentice Hall.
- Farb, Peter, in George Armelagos.** 1980. *Consuming Passions: The Anthropology of Eating*. Boston: Houghton Mifflin.

⁶ »Medtem ko nam Avguštin daje moralno razlago o tem, kakšna mora biti človeška narava, vzporedno s fenomenološko ›psihologijo‹, pa ›metafizika‹ ni popolna in ni ustrezna.« (Rist 1997, 147)

- Freidenreich, David M.** 2011. *Foreigners and Their Food: Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law*. Berkeley. University of California Press.
- Jensen, Robin Margaret.** 2011. *Living Water: Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism*. Supplements to Vigiliae Christianae 105. Leiden-Boston: E. J. Brill.
- Garnsey, Peter.** 2002. *Food and Society in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodenough, Erwin Ramsdell.** 1992. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. Princeton: Princeton University Press.
- Homer.** 1966. *Odiseja*. Prev. Anton Sovrè. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Mennell, Stephen.** 1995. *All Manners of Food: Eating and Taste in England and France from the Middle Ages to the Present*. Chicago: University of Illinois Press.
- Méndez-Montoya, Angel F.** 2009. *The Theology of Food: Eating and the Eucharist*. Waterloo: Wiley-Backwell.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- Reynolds, Philip Lyndon.** 1999. *Food and the Body: Some Peculiar Questions in High Medieval Theology*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 69. Leiden: E. J. Brill.
- Rist, John M.** 1997. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schaff, Philip.** 1886. Prolegomena: St. Augustin's Life and Work. V: *The Confessions and Letters of St. Augustin: With a Sketch of his Life and Work*, 1–33. Ur. Philip Schaff, prev. J. G. Pilkington. Nicene and Post-Nicene Fathers 1. Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company.
- Schroer, Silvia, in Thomas Staubli.** 2001. *Body Symbolism in the Bible*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press.
- Sveto pismo.** 2003. Slovenski standardni prevod iz izvornih jezikov: študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Vamosh, Miriam Feinberg.** 2004. *Food at the Time of the Bible: From Adam's Apple to the Last Supper*. Herzlia, Israel: Palphot; Nashville: Abingdon Press.
- Weinfeld, Moshe.** 1991. *Deuteronomy 1–11*. The Anchor Bible 5. New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday.
- Westermann, Claus.** 1987. *Isaiah 40–66: A Commentary*. Old Testament Library. London: SCM Press.