

Marjan Turnšek

To delajte v moj spomin

Teološka refleksija o spominu – nastajanju nove Evrope ob rob

»To troje torej, spomin, razum in volja niso tri življenja, ampak eno življenje, niso tri duše, ampak ena duša; potemtakem tudi niso tri substance, ampak ena substanca. Ko spomin označimo kot življenje, dušo, substanco, ga označimo glede na njega samega; ko pa ga označimo zgolj kot spomin, ga označimo v odnosu z nečim. To bi rekel tudi o razumu in volji; tudi razum in volja označujeta odnos do nečesa. Vsako življenje pa je samo v sebi, tako tudi duša in bistvo. Zato je ono troje eno, ker je življenje samo eno, samo ena duša in samo eno bistvo; in karkoli kot posameznosti pomenijo same zase, pomenijo tudi skupaj, vendar se to ne izrazi v množini, ampak v ednini. Troje pa so zato, ker se nanašajo druga na drugo. Če to troje ne bi bilo enako, tako posamezno posameznemu kot tudi posamezno celoti, se ne bi mogli medsebojno vsebovati. Ne vsebuje namreč le vsako posamezno posameznega, ampak posamezno vsebuje tudi celoto. Spominjam se namreč, da imam spomin, razum in voljo; razumem, da razumevam, hočem in se spominjam; in hočem hoteti, se spominjati in razumeti. Vsega svojega spomina, razuma in volje se hkrati spominjam. Česar se od svojega spomina ne spomnim, tega ni v mojem spominu. Ničesar pa ni tako v spominu kot spomin sam. Torej se ga spominjam v celoti. Prav tako vem, da razumem, karkoli razumem; in vem, da hočem, karkoli hočem; vem, česarkoli se spominjam. Torej se spominjam vsega razuma in vse svoje volje. Podobno vse skupaj razumem, ko razumem to troje. Prav vse razumljivo razumem, razen tega, česar ne poznam. Tega pa, česar ne poznam, se ne spominjam in nočem. Karkoli razumljivega torej ne poznam, tega se potemtakem tudi ne spominjam in nočem. Česarkoli razumljivega pa se spominjam in karkoli hočem, to potemtakem tudi razumem. Moja volja vsebuje ves razum in ves moj spomin, ko uporabljam vse, kar razumem in česar se spominjam. Ko se zatorej posamezno med seboj in vse skupaj in vsako posebej vsebujejo, je vsako posamezno v celoti enako posameznim v celoti in vsako posamezno v celoti skupaj vsem v celoti. To troje je eno, eno življenje, ena duša, eno bistvo.«

Sveti Avguštin, odlomek iz dela *O Trojici X*, 11, 18

V sodobni teološki misli narativni, pripovedni model spet dobiva vidni prostor.¹ Narativna teologija najde svojo upravičenost v dejstvu, da ima judovsko-krščansko razodetje narativni značaj. V postmoderni paradigmi se to toliko bolj izostri, saj se pokaže kot drugačno od modne ezoteričnosti, ki zajema iz starih in novih (marsikdaj znanstvenofantastičnih) mitičnih in okultnih elementov. Sveto pismo pa kratkomalo pripoveduje zgodbo življenja – zgodovino. Odrešenje je v judovsko-krščanskem kontekstu »pripovedovano«, saj se je srečanje z Bogom zgodilo v konkretnem prostoru in času, v konkretnih zgodovinskih dogodkih, ki pa so prav zaradi Božjega posega zadobili transcendenten značaj in presegli zgolj imanentno dogajanje.

Zaradi zgodovinske komponente se hebrejsko-krščanski svet ne more izogniti osrednji vlogi spomina in ga ne sme zanemariti. Versko spominjanje pri Judih in kristjanih se dogaja znotraj pripovedovanja o čudovitih Božjih delih (mirabilia Dei) in dobi svoj primarni prostor v liturgiji. Po drugi strani pa je res, da človek kdaj psihološko beži od preteklosti in se zato spominjanja boji.

1. Spomin-janje kot teološka kategorija

V vsakdanjem življenju nam spomin pogosto predstavlja le nadvse koristno sposobnost, ki odločilno pripomore k reševanju trenutnih zahtev. Slovar slovenskega knjižnega jezika ga opiše v kar šestih pomenih kot »sposobnost človeka, da lahko predstave, misli, podatke v zavesti ohrani, obnovi«, nadalje spomin kratkomalo poistoveti z »zavestjo« o preteklih predstavah, mislih, podatkih, v šestem pomenu pa dodaja, da je spomin lahko tudi neko dejanje ali stvar, ki spominja na koga ali kaj. Seveda pa je ob zgolj psihološkem pomenu spomina podobno resničnost mogoče odkriti tudi na povsem biološki ravni. Pomislimo na pomen genomskega zapisa, ki »spomin« na biološko življenje ohranja v vsaki živi celici; ker pa pri človeku telesnega in duševnega elementa ni mogoče ločiti od duhovnega, je nujno odkrivati tudi duhovno razsežnost spominjanja. Tako ima v religiozni in verski zavesti človeštva spominjanje toliko večjo vlogo, v krščanstvu pa tudi svoj teološki pomen.

Poglejmo najprej starozavezni kontekst. V bogoslužju Izraela je v številne blagoslove vključeno spominjanje velikih Božjih del, tako da se pripoveduje o Jahvejevih posegih v življenje skupnosti, odločilnih za ljudstvo. Izraz sam izhaja iz semitskega korena »zkr« (zahar) in ima temeljni pomen spomniti se ... ali misliti na ...; podoben pomen se pridaja

¹ Pričujoči prispevek je bil v nekoliko skrajšani obliki podan kot slavnostno predavanje ob praznovanju sv. Tomaža Akvinskega, zavetnika Teološke fakultete v Ljubljani, 10. marca 2003.

tudi ustrežni grški besedi anamnesis ali mimnéskomai. V obrednem pomenu se izraz nanaša na obhajanje odrešenjskega Božjega dogodka, katerega aktualnost, živost se oznanja v obhajanju, z namenom, da bi se prisotni temu istemu delovanju odprli tudi v sedanjosti in prihodnosti. Takšno spominjanje je sestavljeno iz srečanja dveh enakovrednih dejanj: iz spominjanja Izraela (ko se spominja, Izrael obnavlja svojo zavezo) in iz Jahvejevega spominjanja, ki zvest svoji obljubi zagotavlja kontinuiranost zaveze in s tem sedanjost odrešenja. Subjekt bibličnega spominjanja sta torej vzajemno zbrana skupnost Izraela in Jahve, ki je odrešenik Izraela: vsakič, ko se Izrael spominja svojega Gospoda in spominsko obhaja odrešenjski dogodek, ki ga je Jahve v preteklosti storil (prim. 5 Mz 7,18), se Jahve spominja svojega ljudstva, se mu približa, ponavzoči odrešenje in v tem obnovi svoje ljudstvo (prim. 2 Mz 6,2–8; 3 Mz 26,42–45; 20,24; Ps 20,4).²

Gospod in Izrael sta izmenjaje subjekta spominjanja in hkrati vsebina spominjanja. Prav zaradi srečanja sestopajočega in vzpenjajočega se dogajanja obhajanje spominjanja ne more biti zgolj zunanje dogajanje, zgolj zunanji obred, ampak postane kolektivno dejanje, ki razglša globinsko identiteto Izraela. Spominjanje v obhajanju je vedno ponovno oživljanje rojstva in razvoja lastne zgodovine in njeno manifestiranje pred vsemi. Tako hebrejsko spominjanje ustvarja povsem nov »danes«.³ Obstoje naroda temelji na vračanju k izvorom, ki jih njegovi pripadniki v obhajanju spominjanja iz generacije v generacijo vedno znova oživljajo in aktualizirajo. Takšno spominjanje deluje kot uvajalna metazgodovina.

Središčno spominjanje, ki razglša in ohranja identiteto Izraela, je obhajanje pashe. »Ta dan naj vam bo v spomin in praznujte ga kot Gospodov praznik; iz roda v rod ga praznujte kot večni zakon« (2 Mz 12,14)! To je spominjanje izhoda iz Egipta, ki je vsebina pashe; v spominjanju gre torej za »danes« izhoda – bili so sužnji, Jahve pa jih je osvobodil. Za Izraelce pa je to pomenilo, da jih Jahve osvobaja tudi v vsakokratnem »danes«. Spominjanje iz preteklosti naredi sedanjost. Pretekli dogodek se osvoboditve postane trajen, večni »danes« in »tukaj«. S tem eshatološka perspektiva postane sestavni del obrednega spominjanja – pogled usmeri v prihodnost, v neki novi izhod, ki je na skrivnosten način že sedanjost (prim. Ps 93; 97 – Božje podarjanje kot prisotnost in prihodnost). V zvezi s tem je v Mišni razloženo: »V vsaki generaciji naj se vsak doživlja kot

² Glej tudi G. von Rad, *Old Testament Theology*,⁵ volume I: *The Theology of Israel's Historical Traditions*, SCM Press LTD, London 1985, 242-243.

³ Temo spominjanja, sicer z drugega vidika in bolj obrobno, najdemo tudi v: J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, SAZU, Ljubljana 1999, 54.124-125.223.649-650.682.

nekdo, ki je bil iz Egipta osebno osvobojen. Sveti Bog – ki naj bo blagoslovljen! – ni izpeljal iz Egipta samo naših očetov, ampak je z njimi izpeljal tudi nas.«⁴ Spominjanje preteklih dogodkov postane za Izraelce človeški »prostor« Božjega »sedaj«, Božje prisotnosti. Spominjanje postane simbolni izraz takšne vizije zgodovine, ki se ne more izraziti drugače, kakor da se izneveri pravilom slovnice. Sedanjik (danes) nima pomena in teže, če ne zajame preteklika, če ne seže do izvora v preteklosti skupnosti; s tem se izvor »posedanji«, postane dar v sedanjosti, postane sedanji temelj. Mnogi menijo, da je Judom brez ozemlja in jezika skoraj dva tisoč let uspelo preživeti prav zaradi zvestobe spominjanju velikih Jahvejevih del, saj so letno obhajali pasho povsod, kjer so bili, s tem pa svoj temelj in izvor znova in znova oživiljali ter tako ohranjali svojo identiteto.

Preidimo v novozavezni kontekst. Novozavezno razumevanje spominjanja se navezuje na judovsko. Jezus Kristus se je z zadnjo večerjo, ki jo je postavil v okolje obhajanja judovske pashe, na tradicijo spominjanja nedvoumno navezal. Za vrhunec komunikacije med ljudmi in Bogom ter med kristjani samimi, ki se v krščanstvu dogaja v evharistiji, je Kristus izbral prav obliko spominjanja. Naročil je, da naj to, kar je on sam storil pri zadnji večerji, delajo v njegov spomin.

V Novi zavezi je za »spominjanje« oziroma »ponovno spominjanje« uporabljen izraz »anámnesis« (Erinnerung), ki se od »mnéme« (Gedächtnis) razlikuje po tem, da pomensko poleg golega spomina vsebuje tudi »ponovno oživitev zbledelega vtisa z določenim dejanjem volje«.⁵ Prav ta aktivni moment v anamnesis vodi od golega »spominjanja v zavesti« do »spominjanja po besedi« (komemoracija) in naprej do »spominjanja v dejanju«. Gre za spominsko delovanje, v katerem se predmet spominjanja posedanji.

»To delajte v moj spomin« (Lk 22,19), je naročilo, ki ne pomeni, da naj bi se kristjani le spominjali Jezusa, ampak da sledeč aktivnemu pomenu anamnesis to spominjanje izpeljejo z delovanjem in s tem pripravijo prostor posedanjenju predmeta spominjanja, ki je Kristusova pasha, njegova smrt in vstajenje. To pa je hkrati temelj in izvor trajne identitete krščanske skupnosti. Posedanjenje Gospoda, ustanovitelja zadnje večerje, ki je po smrti in vstajenju na novo dejaven, je cilj in vsebina delovanja skupnosti, ki živi naprej. S tem vedno znova vstopa v to, kar je Jezus delal z učenci na predvečer svoje smrti. V spominjanju se skupnost spet vzpostavlja na svojem temelju in obnavlja svojo istovetnost.

⁴ Mishnaiot, *Ordine (II) delle Feste, Trattato III: Pesshim del sacrificio pasquale X*, 5 (italijanski prevod V. Castiglioni, Roma 1962, 127–128).

⁵ J. Behm, *Anamnesis*, v: G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, zv. 1, 351.

Prevoda »To delajte v moj spomin« smo zelo navajeni, vendar ta tradicija ne ustreza povsem grškemu izvorniku pri Luku (22,19) in pri Pavlu (1 Kor 11,24–25), ki dobesedno prinašata »to delajte v moje spominjanje«, kar lahko pomeni tudi »kot moje spominjanje«. To je semitizem (npr. mazilijo ga v kralja, kot kralja). Jezusovo spominjanje pa je pravzaprav Božje spominjanje, izraženo in uresničeno v njegovem človeškem spominjanju. Ali ni potem prav njegov spomin radikalen »dogodek« preboja iz imanence v transcendenco, ki pa obenem pomeni radikalno preseganje prostora in časa. Jezusovo naročilo se povezuje z judovskim spominjanjem, a v odnosu do nove pashe, ki je izvršena v krvi na križu, torej v smrti in vstajenju. Zadnja večerja je tako postavljena v kontekst starozavezne pashe, vendar jo njena vsebina presega. Resnična vsebina je *Kristus sam, naša pasha* (prim. 1 Kor 5,7). Ta anamnesis omogoči novo, dejavno Kristusovo prisotnost, priklič v spomin edino daritev Sina Očetu, ki se aktualizira v zakramentu; v zakramentalni daritvi Očetu.

Najvišji in odločilni izraz krščanstva je sestavljen iz Jezusa Kristusa in njegovih dogodkov življenja, smrti in vstajenja. Pomembnost narativnega pristopa v kristološki komunikaciji prihaja iz dveh osnovnih razlogov: iz nujnosti pozornosti na Jezusa iz Nazareta in iz poudarka na redu pričevanja.

Izvajati kristologijo, ki pripoveduje Jezusovo stvar, in je ne le argumentira, pomeni izhajati iz zemeljskega in iz poveljčanega Jezusa: gre za enovito zgodbo – torej zgodovino, enovito dogajanje, ki Jezusa Kristusa vodi na križ in v vstajenje. Podoba Kristusa ne sme biti ujeta v območje teorema, oslABLJENA na predmet spoznanja, ki se ga lahko poseduje in sprejme (ali pa tudi ne!). Takšen Kristus se predstavi sicer kot časti vreden, Božji, močan, pantokrator, a skoraj nič odločilen za življenje.

Ker pa se srečanje z Bogom zgodi v zgodovini, vernik iz nje, ko živi svojo vero, ne more uiti. Narativna smer teologije jasno in odločno podčrtuje, da se komunikacija z Bogom uresničuje na nivoju dogodka – ne na nivoju konceptov ali doktrinalnega vedenja. Bog ne komunicira seznama resnic, ampak samega sebe in skrivnost svoje odrešenjske volje. Zato vera vključuje celotno osebo, ne le enega dela. Najbolj priljubljena literarna oblika pripovedi je zato pričevanje. Primarne vloge zato nimajo logične izpeljave, ampak so sekvenca dogajanja s prebujenimi izkušnjami in doživetji, z opisi in zaključki, ki iz tega izhajajo. Pretekli čas (aorist) pri tem postane sedanji, to pa je trajna aktualnost (sedanjost), ki pripovedovanje naredi za izrazni dogodek. Pravi pripovednik je tisti, ki mu v »danes« uspe »oživiti« dejstva, ki jih pripoveduje, skoraj tako, kakor bi oživiljal zgodovino in jo za poslušalce »ponovno ustvaril«. To zahteva resnično vključitev pripovednika v to, kar pripoveduje, in ne

prenese reduciranja na hladno in mehansko ponavljanje nečesa, kar mu ne pripada, saj tedaj pripovedi ni sposoben dati življenjske sile.⁶

2. Spomin kot prostor komunikacije, ki spreminja

Ljubezenski odnos, ki edini omogoča življenje, črpa v veliki meri iz spomina: Očetova Beseda, Logos, se nam je v Jezusu Kristusu razodela kot Sin, v katerega zemeljskem življenju se Božja ljubezen učloveči tako, da je ljudem dostopna: »Kar je bilo od začetka, kar smo slišali, kar smo na svoje oči videli, kar smo opazovali in so otipale naše roke, to vam oznanjamo: Besedo življenja« (1 Jn 1,1). Do teološkega pojmovanja navzočnosti Boga v svetu se človek ne more dokopati samo z razmišljanjem po načelih analogije, ker gre za navzočnost, ki preobraža in odrešuje. Takšna je bila Kristusova objektivna navzočnost med njegovim zemeljskim bivanjem, »ki jo v vsej resničnosti slavimo v bogoslužju, kjer delo odrešenja zaživi ne le kot spomin na preteklost, ampak kot učinkovito spreminjenje, ki se nadaljuje v zgodovini in spreminja tudi zgodovino samo«.⁷ Narativna teologija zaobjema zakramentalno vizijo sveta, ki se daje na razpolago, da bi postal prostorje odrešenja, prostorje ljubezni. Gre torej za celostno dojetje resničnosti človeške zgodovine v Bogu in Boga v zgodovini.

Velikonočna skrivnost, ki je osrednja vsebina krščanske anamnesis, je nekaj objektivnega, ker je zgodovinski dogodek. Bogoslužno spominjanje pa je posrednik te objektivnosti odrešenja, saj ohranja nadčasovnost, se dviga nad posameznika in gre iz roda v rod. V občestvu Cerkve se prav po bogoslužnem spominjanju ohranja tisto, kar je v Kristusu nadčasovno, kar je večno. In to je Logos, Večni spomin, večna Modrost. V tem je princip objektivnosti, saj prav anamnesis onemogoča zgolj subjektivistični pristop, ker posedanja zgodovinsko inkarniranega Kristusa, in ne Kristusa po lastni, človeški podobi. Inkarnacija namreč pomeni sestop Boga, nevidnega, v območje vidnega, da bi ga človek, ki je na materialno nepremagljivo vezan, lahko spoznal. Sestop se v odrešenjskih dogodkih še vedno dogaja, saj je zato tu, da bi ljudi pritegnil v proces dvigovanja: inkarnacija je najprej usmerjena na skrivnostno zamenjavo na križu (med Sinom in Očetom) in je nato usmerjena na novo obliko telesnosti v vstajenju. V Kristusu Bog poišče človeka tam, kjer je človek, ne da bi tam z njim ostal, ampak da bi človek s Kristusom prešel tja, kjer je Kristus. Zato je zakramentalnost krščanskega bogoslužja prav v tem, da nujno sega v Spomin, v Modrost, v Božjo transcendenco. Ali kot se izrazi

⁶ Prim. F. Lambiasi / G. Tangorra, *Gesù Cristo Comunicatore: Cristologia e comunicazione*, Paoline, Milano 1997, 156–157.

⁷ T. Špidlik / M. I. Rupnik, *Pričevanje svetih ikon*, Ognjišče, Koper 2002, 11.

kardinal Ratzinger: »S preteklo zgodovino je Kristus v svojih zakramentih na poti skozi čas. Pri tem smo mi privzeti v dogodke. Dogodki s svoje strani presegajo minljivi čas in so v zakramentalnem delovanju Cerkve sedanjost med nami. Kristološka koncentracija celotne zgodovine je sočasno liturgično posredovanje te zgodovine in izraz nekega novega doživljanja časa, v katerem se preteklost, sedanjost in prihodnost dotikajo, ker so vključene v sedanjost Vstalega. Liturgična sedanjost /.../ ima v sebi vedno tudi eshatološko upanje.«⁸

Teologija spomina nam je predočila, da je spomin močnejši od razuma, je mnogo bolj dinamičen, je ustvarjalen v globljem pomenu kot razum. To, kar trajno ohranjamo v spominu, morda celo v kolektivnem spominu neke skupnosti, nas neprimerno bolj oblikuje kot golo razmišljanje. Pravzaprav nas stvariteljska moč spominjanja spreminja v to, kar se spominjamo, da smo. To je že ničkolikokrat preizkušeno pravilo, ki ga končno potrjuje tudi vsakdanje življenje. Kar v spominu živo ohranjamo, pogosto tudi govorimo in uresničujemo in se v to spreminjamo. Navsezadnje na tem načelu sloni tudi psihologija reklame, ki nam na vsakem koraku želi priklicati v spomin določeno vsebino (končno učinkovitost spominjanja potrjujejo tudi proračuni za reklamne storitve).

Božja ljubezen je s pomočjo liturgije v Cerkvi shranjena v vsej svoji objektivnosti. Z živim liturgičnim spominjanjem moremo zajemati iz te objektivnosti, iz te modrosti, ko priznamo realen obstoj drugega in Drugega. Prav to nas z vsemi subjektivnimi občutki vključi v sporočilo cerkvenih očetov, v tradicijo občestva Cerkve. Sicer bi pristali v popolnem subjektivizmu, ki končno pomeni tudi zaprtost za komuniciranje, zaprtost za odnose, ki človeka v zgodovini edini resnično učlovečujejo. V goli subjektivnosti ni več mogoč govor, ni več besede, kajti beseda, ki nikomur nič ne pove in je nihče ne razume, ni več beseda. Vsak živi v svojem svetu, ki je vsem drugim tuj. Vsi kričijo, vendar nihče nikogar ne sliši. Ljubezen kot kristološka resničnost zahteva objektivnost drugega, zahteva ponižno priznanje obstoja drugega, spoštovanje njegove osebne zgodovine, saj se mu lahko samo tedaj resnično, ne navidezno, in svobodno podari. Ljubezen brez svobode postane strast, neobvladan nagon. Ko pa drugega priznamo kot svobodnega, mu moramo pustiti, da stori, kar hoče. Teologija mora seči v to objektivnost, v to svobodo, tudi Božjo, ki je skrita v zgodovinskem občestvu Cerkve, in iz nje spregovoriti svetu, spregovoriti drugim znanostim v interdisciplinarnem dialogu, dolžna je dati besedo tudi politiki in ekonomiji, seveda ne kot besedo od zgoraj, ampak kot lastni delež pri nastajanju novih zgodovinskih oblik bivanja in sožitja.

To izhaja tudi iz dejstva, da se »bogoslužno spominjanje« smrti in vstajenja Jezusa Kristusa preverja v »eksistencialnem spominjanju« kr-

⁸ J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie: Eine Einführung*, Herder, Freiburg 2000, 101.

ščanske skupnosti. Saj po Janezovem evangeliju Jezus najprej učencem umije noge in jim naroči, naj tudi ono to storijo drug drugemu (prim. Jn 13,15).⁹ Rastoča človeška bližina se pri spominjanju predpostavlja. Ta komunikacija pa nujno vpliva na dejanja vsakdanjega življenja, na socialne in karitativne odzive. Če drug drugemu umivamo noge v simbolnem pomenu, eksistencialno živimo spomin na Jezusa Kristusa, ki ga evharistija ohranja liturgično živega. Če pa se kultno spominjanje, ki se dogaja v zakramentih, prevaja v eksistencialno spominjanje sredi vsakdanjih situacij, potem lahko z J. B. Metzem govorimo o »nevarnem spominu«, ne predvsem zato, ker hoja za Kristusom vsakega kristjana nujno vodi na križev pot osvoboditve (tako ekonomske kot duhovne, skupne kot posameznikove), ampak predvsem zato, ker je takšno »nadaljevanje Kristusa« zakramentalni prostor Kristusa samega, ki deluje v tistih, ki se sklicujejo nanj, in jih uvaja v svobodo, za katero je on dal svoje življenje. Takšno liturgično pripovedovanje, še posebej evharistično, nujno uvaja kristjane v njihovo odgovornost pri sprejemanju bremena zgodovine nase v njegovem imenu. S tem kristjani postanejo živi, dejavni spomin sredi sveta; njihovo prizadevanje v svetu postane njegovo lastno prizadevanje, saj je on sam »zakramentalno« prisoten v skupnosti in v njej učinkovito deluje.

3. In sedaj še misel nastajanju nove Evrope ob rob

Prva evangelizacija je v grško-rimskem kulturnem prostoru povzročila nemir, še več, celo odpor. Nekaj tovrstne preobčutljivosti za krščanstvo je v Evropi še vedno oz. ponovno prisotne. Evropske države iz slavne krščanske družine narodov (Bulgakov je zapisal, da so Rusi v 9. stol. upali, da bodo prišli v krščansko družino) danes besedici krščanstvo v svoji ustanovni listini celo odkrito nasprotujejo. Kako je to mogoče? To je vprašanje najprej in predvsem za krščanstvo, a tudi za Evropo, ki hoče biti »nova«. Vendar je v duhu zgoraj izpeljevanega pojmovanja spominjanja za Evropo lahko usodno nevarno, če se glede svoje krščanske preteklosti zavije v popolno amnezijo. Na kratko, in zato nujno nepopolno, si ozavestimo zgodovinski spomin.

Mesto krščanstva v Evropi in njegov interes zanjo se razumeta le iz zgodovine. Ljudstva, ki so se v drugi polovici prvega tisočletja priseljevala na evropski kontinent, so v celoti postala del tega kontinenta s sprejemom krščanstva. In prav ta moment je pravzaprav izvorni konstitutivni element družine evropskih narodov: s tem dogodkom so zavest lastne identitete utrdili, ne izgubili – nas uči zgodovinski spomin. Evropska civi-

⁹ Prim. L. M. Chauvet, *Symbole et Sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1988, 266-267.

lizacija je iz krščanskih virov svoje vrednote, ustanove, svojo umetnost, antropologijo, celo svoje zakone črpala več kot tisoč let. Tako je tudi moderna Evropa sama sad krščanstva, čeprav je velik del njene dediščine zavrt v sekularizirano »embalažo«, in to kljub temu, da si je – in si še – določena modernistična in liberalistična struja to dediščino prizadevala zavreči. Vendar v krščansko dediščino Evrope spadata tudi dva v srednjeveškem krščanstvu izoblikovana principa, ki sta prešla v osnovo evropske, danes pa tudi širše civilizacije: prvi je princip človeške osebe kot nosilke posebnega dostojanstva, ki je izvor vseh drugih pravic v skupnosti in v državi; drugi pa je načelo, da časni red srednjeveških mest ni dokončni red Božjega kraljestva. Iz obojega sledi, da življenje duha, vrednote, vera niso odvisni od politične oblasti in moči. Dejstvo je, da svoboda in človekove pravice izvorno slonijo na teh dveh pojmih, zanimivo pa je, da so prav te pridobitve človeštva tuje civilizacijam, katerih izvor ni povezan s krščanstvom. Medtem ko je srednjeveško krščanstvo uspešno izoblikovalo duhovno edinost med izredno različnimi oblikami moči, kultur in institucij.

Ob sedanjem integracijskem prizadevanju v Evropi se spomnimo na dejstvo, da je združena Evropa oseb in narodov na neki način že obstajala, in to prav v krščanskem srednjem veku od 12. do 14. stoletja. Kako je bilo takrat s kateregakoli konca Evrope brez ovir mogoče romati v Sveto deželo, v Rim, k svetemu Jakobu v Compostello, v Köln. Ali, evropske univerze takratnega časa in mendikantski redovi so imeli svoje študente oziroma člane iz najrazličnejših delov Evrope, ki je bila brez administrativnih preprek pri prehajanju iz dežele v deželo. Zanimivo je tudi zgodovinsko dogajanje, ki je sledilo reformaciji in verskim vojnám. Ko je Cerkev svojo integracijsko vlogo med evropskimi civilizacijami opustila, je država vedno bolj razglašala svojo absolutno oblast in suverenost na svojem ozemlju. Z renesanso in razsvetljenstvom pa so države dejansko triumfirale in postale samozadostne, vendar so hkrati med seboj postale rivali. To je razvoj zamisli, da je človek središče vesolja, brez horizonta resnične transcendence. Človek se ne doživlja več kot ustvarjena oseba in Božja podoba, ampak kot svoboden individuuum v svoji subjektivnosti. Postmoderna različica te zavesti pa je končala v subjektivističnem iskanju ezoteričnega znanja, ki je skrito v »zakladu« okultnega in s katerim lahko premaga nasprotja v zapletenem družbenem dogajanju, ki naj bi bila zgolj navidezna. Tako seveda nastaneta dve kategoriji ljudi, razsvetljeni in »nevedni«; razsvetljeni, ki so v posesti resnice, in drugi, ki živijo na nižjem nivoju resnice. Razliko pa je mogoče premostiti s pomočjo razsvetljene osebe in z voljo. Svet, kjer volja postane moč, pa je po definiciji svet magije. Ezoterizem se tako predstavi kot svet dveh ali več resnic; ena resnica velja za ene, druga za druge. Do globlje resnice in resničnosti pa vodi pot le prek iniciacije. Če bi še naprej primerjali,

bi kmalu ugotovili, da vse to ni daleč od liberalističnega pristopa k urejanju stvarnosti. Krščanska anamnesis pa ne prenese dveh resnic. V narativni komunikaciji namreč spomin na preteklost prehaja v sedanost in v potrebni harmoniji določa prihodnost. Takšna komunikacija pa zahteva zgodovino kot takšno, kar pomeni tudi eno in edino resnico, ki, kakor krščanski Bog, ne prenese nobenega tekmeča.

In kje bo današnja Evropa našla duhovnih moči, da premosti svojo razčlovečevalno prihodnost, ki ji hiti naproti? En kamenček na tej poti bo gotovo prispevek krščanstva, če bo pripuščeno k tvornemu razpravljanju o novem definiranju suverenosti in odnosov znotraj mednarodne skupnosti, v posameznem narodu, državi, ljudstvu, kulturi. Nenazadnje zato, ker je tačas skoraj edino, ki v svojih živih skupnostih hrani evropski vsaj dvatisočletni spomin, ga ohranja v stiku z evangelijem in ga tako trga iz objema subjektivistične ali ezoterične imanence.

Sklenimo z obnovitvijo Avguštinove misli, ki smo jo slišali v uvodu v predavanje. Nekaj trojiškega odnosa je zaznal v razmerju med spominom, razumom in voljo v človeku.¹⁰ Če ni spomina, razumu in volji nekaj manjka; kot bi nekaj manjkalo krščanskemu razodetju Boga, če bi izpadla ena izmed Božjih oseb. In nadaljuje, da vemo le to, česar se spominjamo; pa tudi hočemo le, česar se spominjamo. Brez spomina na Kristusa bi krščanstvu manjkalo nekaj bistvenega. Tako bi brez pristnega spominjanja na krščanstvo tudi evropskemu razumu in volji manjkalo nekaj bistvenega in Evropa bi izgubila svojo istovetnost, izgubila bi svoj »obraz« in se razpršila v totalitarizmih ali fundamentalizmih več resnic. Vendar se Evropi, tudi zaradi bridkih in še dokaj svežih izkušenj, to ne sme zgoditi. Naj svoj nenadomestljiv delež k takemu razvoju doda tudi dovolj drzna in trezna teološka misel, ki živi znotraj evropskega prostora in časa, okuša krizo tega časa in prostora ter se navdihuje v zgodovini odrešenja, ki se dogaja tudi danes in tudi v naši skupni Evropi.

¹⁰ Prim. Avguštin, *O Trojici X, 11, 18*.