

Mistično u odnosu na misterij i iskustvo u kršćanstvu*

Jakov MAMIĆ

Sažetak

Razvoj mistične problematike uopće te suodnos mističnoga s misterijem kao tajnom vjere i iskustvom kao jedinim i univerzalnim mjestom mističnoga čini okosnicu članka. Predmet, dakle, nije toliko sustavno istraživanje pojma mističnoga u povijesti koliko taj odnos unutar samog mističnoga. Autor u uvodu pokušava prikazati opće stanje u današnjem istraživanju mistične problematike, potom prelazi na poimanje mističnoga u kršćanstvu te na njegov suodnos sa srodnim pojmovima u drugim religijama. Osobitu pozornost posvećuje analizi iskustva kao mjestu mističnoga te raznim oblicima pojavka mističnoga kao i mogućnostima razlučivanja autentičnog od patvorenog mističnog iskustva. Ne mimoilazi također ni vrednovanje problematike »neophodnosti« mističnoga iskustva za kršćansko izrastanje u svetosti. Također osvjetljuje i odnosa teologije i mističnoga.

Članak ne želi razlikovati mistično iskustvo od drugih iskustava po »neposrednosti«, jer je ona svojstvo svakog autentičnog intenzivnog iskustva, pa ako ono i nije transcendentnog značaja. Želimo li da mistika, u smislu iskustvene stvarnosti, apstrahirajući sada od mistične teologije koja proučava mistični problem, i dalje znači nešto vjerodostojno, moramo njezinu posebnost postaviti, pretpostavljajući kršćansku ontološku stvarnost i teologalno iskustvo, na razinu svijesti i darovanosti božanskih osoba: pojavak svjesnog zajedništva u njegovim ontološkim elementima dara, prisutnost i odgovarajuće aktivnosti. Dakle, riječ je o sintezi cjelokupnog kršćanskog života kao personalnog vjerničkog odnosa.

Uvod

Mistika i mistično iskustvo vezano uz nju, kao eminentno područje duhovnosti, postaje sve prisniji i utjecajnije u kršćanskoj misli. Danas ona izravno zanima teologiju, a na osobit način duhovno bogoslovlje. Ona nije neki sporadični fenomen. Ona je neprekinuto zbivanje u povijesti Crkve: vrlo dosljedna izvorima Objave i jako utkana u najintenzivniji život Crkve. Zahtjeva osobitu pripremu kako bi se pastoralno iskoristile velike mogućnosti što ih u sebi uključuje.

Težnja, stoga, za boljim razumijevanjem i većom osjetljivošću za mistično, obilježje je sadašnjega duhovnog i kulturološkog trenutka. Iako

* Istu tematiku autor razrađuje u svom članku »Pojam i povijesni presjek mističnoga«, *Posvećeni život*, 2 (1996) 143–162. Ovdje je riječ o doradenom tekstu.

mnogi od religijskih i kulturoloških interesa ne dosežu razinu teološkog interesa, u okviru kojega je naše razmišljanje, oni su ipak stvarni izričaji fenomena: osvjetljuju teološke postavke koje su u središtu našega govora.

Različiti su čimbenici koje uočavamo kao razlog tom sadašnjem zanimanju za mistiku. I to u njezinim različitim oblicima i očitovanjima. Navodimo samo za nas najvažnije (usp. 31.): obnova egzegetskih, patrističkih i liturgijskih studija; kritička izdanja djela velikih mistika i drugih izvora; promjena u odnosu između mistike–savršenosti–ljubavi; utjecaj istočnjačkih tehnika u meditaciji; humanističke znanosti i njihov kritički i interpretativni prinos; ispražnjenost civilizacije od dubinskih čovjekovih duhovnih slojeva, itd...

Mistika se predstavlja u povijesti Crkve kao *dogadaj* ili fenomen od iznimno zanimljivog značenja. U njoj prosvijetljena i življena vjera doseže vrlo jake oblike i izričaje. Prisutna je u čitavoj povijesti Objave i Crkve. O tome imamo mnogo i veoma različitih svjedočanstava. Izvori nam daju sadržaje i modalitete tih *iskustava*.

To iskustvo života preneseno nam je u opsežnim spisima. Tako se možemo približiti tom obliku Božje milosti i prisutnosti, kao i posebnim odjecima koje ostavlja na samog mistika ili na skupinu mistika.

Što se tiče teologije, čini se da ona može razlučivati mistične milosti, ali ih ne može stvarati ni zamijeniti. To je djelo Duha Svetoga, eklezijalnog i osobnog egzistencijalnog značenja te se samo znanstvenim putem ne može rekonstruirati.

Upravo stoga nezaobilazno je neposredno nadahnjivanje na izvornim mističnim tekstovima. U njihovom vlastitom opisnom i simboličkom jeziku. I ne zadovoljiti se samo komentarima o mistici.

Naš govor o mistici ovdje nužno je apstraktan i općenit. U toj kategoriji nalaze se osobe (mistici) i međusobno vrlo različite sinteze i vrijednosti. S gledišta analize i razmišljanja, valjalo bi odrediti stupnjeve kvalitete, i to na temelju tri značajne točke: *iskustvo–obrada–izričaj*. Ne možemo se tome sada posvetiti, makar ćemo poslije, iako ne sustavno, o tome više govoriti.

1. Kratki prikaz povijesnog razvoja mistike

Već početkom XX. stoljeća, na razini razmišljanja i prakse, kršćanska mistika izaziva veliko zanimanje. Duhovnost je tom fenomenu pristupila studijem *naravi*, trajnih *modaliteta* mističnih fenomena, te proučavanjem *odnosa* tog fenomena s elementima redovitog *razvoja* kršćanskog i duhovnog života.

Duhovnost je to učinila svojom teološkom komponentom i koristeći se istodobno mogućnošću prinosa znanosti našega vremena, osobito s po-

družja dubinske psihologije. Bilo je i promašaja, jer duhovno bogoslovlje još nije bilo izraslo u zrelu znanost, kako s metodološkoga tako i s teološkoga stajališta. Kao pozitivan ishod ovoga napora navodimo činjenicu ulaska duhovnog pitanja u program teološke izobrazbe (1917): *Asketika*, kao sporedni obvezatni kolegij, a *Mistika* kao neobvezatni izborni predmet namijenjen onima koji su eventualno imali takve milosti ili su morali poučavati one koji su ih imali.

Tako se stvarnost, koja je inače smatrana isključivo područjem prakse, prenijela na razinu razmišljanja: *mistika* zanima samo mali broj osoba, koje imaju osobite milosti, i duhovne učitelje koji ih moraju pomagati. Tako je mentalitet uvjetovao teologiju, a uvjetovana teologija vodila je praksu. Bio je ipak to korak naprijed, kako na teološkoj tako i na pastoralnoj razini.

Temeljeći se na takvim pretpostavkama (iskustvenim i znanstvenim) kršćanska je teologija nastojala uzeti u ruku sudbinu mističnog fenomena, kako bi načinila prikladne analize i vrednovanja. Na osobit način to čini duhovno bogoslovlje radeći na bitnim elementima kršćanskog iskustva: *na prisutnosti Božjoj, na duhovnoj svijesti i na specifičnom izričaju.*

Nerijetko se, s druge strane, ta mistična dimenzija u različitim religijama pokazuje kao dodirna točka i to kao nešto što stvara veliku bliskost sa živim i stvarnim Misterijem. I danas se ovo područje drži kao vrlo osjetljivo mjesto zbližavanja različitih religija. Riječ je o međureligijskom obliku dijaloga. Bez ikakve dvojbe možemo kazati da postoje problemi krivog poimanja i razumijevanja, osobito ako bi se htjelo doći, pošto–poto, do jedne konvergencije i apstrahirati od istina vjere i same vjere kao stila života. Ali ta opasnost ne obeskrepljuje to nastojanje: raspektirajući posve različite sadržaje, može postojati jedna djelomična konvergencija, koja nije nevažna, utoliko ukoliko se svi približuju jednom, živom i pravom Bogu.

U međuvremenu su se, kako već rekosmo, i druge *znanosti* počele zanimati za kršćanski mistični fenomen. Interes je porastao osobito krajem XIX. stoljeća; što traje čitavo XX. stoljeće. Zanimajući opasnost »redukcionizma«, prisutnost i upotreba znanosti posve je ispravna i plodonosna. Doista, kršćanska mistika danas računa s razvojem i analizom različitih znanstvenih metoda: povijesti, filozofije, psihologije, jezika. One su dale vrijedne i trajne rezultate. Ali, istodobno, stvari postaju sve složenije s činjenicom otkrivanja prave uloge kao i mogućnosti drugih znanosti i drugih srodnih iskustava. Zanimanje se tako usmjerilo i prema mistikama drugih religija: hebrejskoj, muslimanskoj, budističkoj, hinduističkoj. Otkriven je tako i kulturološko zanimanje.

Da bi ta već ionako zamršena stvarnost postala još složenija, a studij još teži, pojam »mistike« biva indiskriminirano primijenjen na svaku vrstu za-

nosnog iskustva, magijskog doživljaja, emotivnih izljevaja, kemijskih nadražaja i okultnih snaga.

Unatoč misticizmu, kao skupnoj imenici svih paramističnih pojavnosti, autohtona mistika nudi značajne vidove i zanimljive sastavnice valjane za ljudsku kulturu uopće. Ona, naime, razvija temeljnu dimenziju života i čovjekova poziva: zajedništvo s božanskim, čovjekovu transcendenciju, misterij osobe.

1.1. Terminološka problematika

Tema o terminologiji, u nekim drugim slučajevima razmatrana zbog običaja i samo površno, ovdje dobiva osobitu težinu i to kako s obzirom na polazišnu točku i područje zanimanja, tako i tijekom traženja razumijevanja svake temeljne sastavnice mistike.

Dvije su bitne sastavnice koje određuju i označuju ovo terminološko područje: *mistika* i *kontemplacija*. Obje su rabljene i zlorabljene u tolikim kontekstima i pravcima, da samo nakon dugih i pažljivih objašnjenja možemo reći da izriču onu kršćansku stvarnost koju sadržajnom snagom misterija želimo njima izreći.

S nakanom da se olakša terminološko razumijevanje, autori uvode novi pojam: *iskustvo* ili *mistično iskustvo*. No, i to su pojmovi nedostatno određeni i višeznačni poput pojmova *mistika* i *kontemplacija*.

Imajući u vidu doista velike poteškoće, mnogi misle da bi se trebalo posve odreći pojma *mistike* kao kršćanskog izričaja misterija duhovnog života. Oni drže da bi trebalo rabiti one termine koji bi odmah ukazivali na specifičnost kršćanske milosti i osobne transformacije koju ona čini, sve dotle da se vidi ono što se događa: življenje božanskoga sinovstva na svim razinama svijesti.

Da bismo predočili barem dio terminološke složenosti i nepovjerenja koje zbog toga vlada u teologa i duhovnih stručnjaka, navodimo nekoliko značajnijih svjedočanstava: »Trebalo bi se jednostavno odreći riječi *mistika* u kršćanskom govoru« (Hans Urs von Balthasar); »Problem definiranja *mistike* toliko je star koliko i nastojanje da se sam fenomen otkrije. S obzirom na mnogoznačje toga pojma sada, bilo bi najbolje odreći ga se. Ali se bojim da je za to već prekasno« (G. Feuerstein); »Postoje riječi u kojima su koncentrirani znanje, nada i ljubav, ideali čitavih generacija i epoha; riječi koje žele reći sve ono što pokreće ljude; i upravo stoga što žele reći sve u opasnosti su da označavaju sve a ne kažu ništa... Među njih ubrajamo i riječ *mistika*. I to je jedna od onih riječi u koju čovjek želi uključiti sve što vjeruje i želi biti« (K. Rahner).

1.2. Mistika – početak i razvoj

Da bismo razumjeli pojam »mistike« morali bismo temeljito istražiti kako je taj izraz nastajao i bio rabljen tijekom povijesti kao i sam sadržaj što mu ga je pridavalo *kršćansko iskustvo i teologija*. Naravno da se sve ne može prepustiti etimologiji, povijesti religija ili jednom pukom teorijskom objašnjenju pojmova. Potrebno je, dakle, vrednovati i tu crtu iskustvene razine i specifično teološke spoznaje da bi se uočilo stvarno bogatstvo pojma.

Mistika, misterij, mistik, mističan (*mysterion, mystes, mystikós,*) označuju Božju komunikaciju čovjeku te po ljubavi ostvareno čovjekovo uvođenje u razumijevanje Božjih nauma.

Iako naš netom izrečeni pristup nosi jako obilježje kršćanskog poimanja mistike i mističnoga, ipak držimo da je sam pojam *mistike* i *mističnog iskustva* ovoga časa višeznačan. On evocira ili naznačuje temeljno dvije stvarnosti: prva je iskustvo duhovnog života što ga prepoznamo kod onih ljudi koji su po ljubavi ostvarili sjedinjenje s osobnim Bogom u vremenu (sveci–mistici); druga stvarnost je prisutnost nekog neodređenog oblika transcendencije što ga uočavamo kod politeističkih religija ili metafizičkih sustava sa prizvukom religijskoga: riječ je o nečem duboko unutarnjem, plemenitom stanju duha, neuobičajenom, izvanrednom i na neki način nedokučivom. Napominjemo da ta »unutarnja transcendencija« ne uključuje nužno pojam religioznog, iako je bez duhovnoga nezamisliva. Zato je ona moguća i na području znanosti (primjerice, metafizike ili onih velikih duhovnih sustava koji su religijski upitni: razni pravci hinduizma i sl.). U ovom drugom smislu govori se o mistici filozofije, o mistici športa, o mistici umjetnosti i politike, itd...

Ako je u kršćanskom teološkom shvaćanju mistika duboko iskustvo mišlosti, ničim prouzročeno, nego čistim Božjim darom ostvareno, ako je, dakle, mistika dubinsko iskustvo i to u smislu osobnog trojstvenog susreta, očita je onda i razlika između ovoga i drugih poimanja mistike. O ovome ćemo govoriti više poslije kada budemo razrađivali pojam iskustva, osobito mističnog iskustva u odnosu na duhovnu teologiju kao znanost koja ga proučava i vrednuje.

Istodobno nam se čini da u svim poimanjima ima jedan tajanstveni korijen, zajednički svima – možemo ga uvjetno nazvati *tajnom* – ono skriveno što je postalo dostupno putem raznih medijacija. U tom smislu možemo govoriti o *mističnom* u raznim vrijednostima i iskustvima. Ipak držim, ukoliko je riječ o vjeri u neosobno tajanstveno ili meta–naravno, da bi bilo bliže stvarnosti ako bismo sva ta iskustva i njihovu pojavnost oslovljavali misticizmom, a za kršćansko po ljubavi sjedinjujuće osobno iskustvo zadržali pojam mistično.

Iako je pojam *mistike* ušao u kršćanstvo iz helenističkog kulturnog svijeta (*myein* – zatvoriti oči, nevidjeti; *mystérion* – zatvorena, nedostupna stvarnost, tajna koju dotičemo u obrednoj inicijaciji), ipak postoji velika razlika u poimanju te stvarnosti u kršćanstvu i u drugim duhovnim i religijskim pravcima. Već smo dijelom rekli kako je u svim tim pravcima »božanstvo« daleko od čovjeka i dotiče ga se obrednom stvarnosti; u kršćanstvu pak sama tajna (*mysterion*) jest način prisutnosti samoga Boga tako da je nemoguće razlučiti njegovu prisutnost od obreda (primjerice, euharistija), te je stoga obred–tajna događanje–nazočnost ili prisutnost.

U tom smislu sv. Pavao upotrebljava riječ *mysterion*, otajstvo ili tajna Božja: ta tajna istodobno jest i spasenje i ekonomija (rasporedba) spasenja. Oci će govoriti o misteriju i o mističnom u liturgijskom kontekstu tako da će euharistiju nazvati *mistična pasha* ili *mistično jelo*. Isto će se primjenjivati i na smisao krštenja. Neki će oci (Origen i Klement Aleksandrijski) govoriti o alegorijskom ili mističnom tumačenju Pisma (što je poslije postalo gotovo uobičajeno u pristupu mistikâ Božjoj riječi): Krist skriveni i otkriveni u raznim biblijskim likovima–tipovima (Abraham, Mojsije, Proroci). Tu nalazimo korijen za tzv. *duhovno–mistično* razumijevanje Pisma koje se stavlja u suprotnost s takozvanim *tjelesnim* razumijevanjem.

Katekizam Katoličke crkve (usp. 23., br. 2014.) mistično iskustvo stavlja u bitni odnos sa sakramentalnim udjelom milosti. Upravo snagom toga pristupa smijemo već sada kazati da pojam *mistike* u kršćanskom teološkom izričaju označava *tajanstveno zajedništvo kršćanina s Bogom*. To zajedništvo rađa posve osobitu spoznaju Boga. Upravo ta osobita *spoznaja Boga* i jest bitna značajka kršćanske mistike: mistik ima, dakle, *intimnu, duboku, sveobuhvatnu, darovanu spoznaju božanske Tajne*. On razumije *smisao misterija*. On razumije smisao Božje transcendencije i njegova je spoznaja nikla iz dodira: ona se rodila u *cjelovitom susretu*. Točno je da svaka spoznaja, pa i mistična ostaje zastrta vjerom. Ali u mistika je riječ o vjeri koju je rodio i osvjetljuje susret.

Važno je ispravno razumjeti i teološki vrednovati upravo to *iskustvo*. Ono je druga temeljna značajka kršćanske mistike. Riječ je o *percepciji* putem iskustva A ta se percepcija ne može poistovjetiti isključivo s intelektualnom spoznajom. Iskustvena percepcija, jer cjelovita i ne treba druge medijacije osim prisutnosti subjekta, ona je prodor u srčiku. Upravo je stoga možemo pridati onome što nazivamo mističnom spoznajom. Drugi oblici spoznaja uvijek su medijativni i djelomični. Ovim nikako ne želimo kazati kako je ta neposrednost temelj mistične spoznaje. Ona je antropološki uvjet mogućnosti mistične spoznaje u odnosu na subjekt iskustva; a mistična spoznaja, kao takva, nikako ne ovisi o toj kvaliteti. Riječ je o darovanoj, a ne o iznuđenoj spoznaji. Mistično iskustvo, stoga, bit će darovano (teol. *uliveno*): duša je sva pokretana Duhom Svetim, a ne teme-

ljem svojih moći (razuma–spoznaje, volje–htijenja i pamćenja–reminiscencije). Riječ je o iskustvu prisutnog i beskonačnog Boga što ga je zahvat Duha Svetoga u duši ostvario kao sjedinjenje. Kad to kažemo, onda mislimo da je nemoguće imati iskustvo Boga izvan reda milosti, a u mističnom iskustvu valja dodati i činjenicu pasivnosti ljudskog subjekta, barem u izvorištu mističnog iskustva, tako da Bog postaje glavni djelatnik sveukupnog zbivanja po kojemu se događa čovjekovo pobožanstvenjenje.

Zbog te svoje cjelovitosti, pasivnosti i neizrecivosti mistično će se iskustvo *izricati simbolima*. Riječ je, dakle, o posebnom izričaju i valja ga lučiti od svih drugih teoloških izričaja: koliko je sama riječ u mističnom izričaju relativna, pokazuje Ruusbroekova izreka: «Bog je prestao biti sve da ja postanem netko. O, da postanem ništa da bi Bog ponovno bio sve!»

Sama Božja riječ da bi izrekla tu dubinsku narav odnošaja Boga i naroda/osobe, često rabi pojam *zaruka*: riječ je o stanju koje izriče zajedništvo, a zajedništvo je uvijek ulazak u nečiji život i ostanak u njemu na njegov i svoj način. Upravo će i mistici koristiti taj biblijski izričaj (sv. Terezija Avilska) označavajući stupnjeve mističnog iskustva kategorijama zaruka ili braka. Zaručništvo je izvorni simbol. Prethodi i nadilazi svaku pojmovnost: na početku je bio susret i susret je bio sve. Nestvoreni susret–zajedništvo u Bogu (Otac–Logos–Duh), darovani susret u duši: čovjek i Bog u ljubavi. Drugi simboli koje mistici rabe imaju također biblijske korijene ili rezonancije: zastor (usp. Mojsijevo iskustvo u Izl 33,21–23), oblak (usp. Izl 14,20), plamen/oganj (usp. Izl 3,2; 21. Ivan od Križa), sjena (usp. Pj 2,3; Lk 1,35).

Već smo vidjeli kako mistika, a tako i kontemplacija, imaju svoje pojmovno podrijetlo u grčkoj filozofiji svoga vremena. Očito je riječ o procesu inkulturacije i transformacije što ih je vrlo često koristilo kršćansko iskustvo. Upravo je to podrijetlo dalo materijala za sumnju i za optužbe oko »zaraženosti« tih dvaju pojmova.

Međutim, kako već djelomično rekosmo, u povijesti pojma mistike nalazimo barem tri pravca njegove primjene: *biblijsko značenje*: alegorijsko, veza s Kristom, dubinske stvarnosti; *liturgijska uporaba*: Kristova prisutnost tajnovita (žrtva, Večera)...; *duhovna uporaba*: tajanstvena prisutnost Božja, sudioništvo u otajstvu (misteriju).

Sam pojam *mistike* prošao je svoj proces razvoja, i to u dva bitna pravca: *prijelaz s objektivnog na subjektivno značenje*. Ranije je bio primijenjen na stvarnost: mistični sakrament, mistično tijelo, itd. Tek od XVI. st. naovamo primjenjuje se na subjekt: mistična spoznaja, mistično iskustvo, mistična teologija; *prijelaz od pridjevnog na imenični oblik*: u maloprije navedenim primjerima uvijek se nalazi uz neku imenicu: sakrament, teologija, iskustvo. Od XIX. st. počima se rabiti imenični oblik: *mistika, misticizam*. Budući da više nije imao religioznu konkretnost uz imenicu koja ga je pratila, pojam *mistika* poprima *pluralizam* značenja i nekontroliranih primjena.

Istodobno u raznolikosti opisa mistike, pokušava se doći do zajedničke definicije koju bi poslije mogli primijeniti na pojedinačna iskustva i osobe koje se uobičajeno nazivaju mistične. Ali temeljni pojam postao je nejasan odnosno mnogoznačan (ekvivočan). To je djelomično posljedica njegova podrijetla, a djelomično njegove nekontrolirane uporabe (različitih pristupa). Tako *mistika* sugerira i znači za svakoga ono što on vidi, ljubi, misli i osjeća. To je na području vjere, religije, znanosti, umjetnosti, sporta, mode, itd. Nije nam teško predočiti sva značenja koja se kriju u toj riječi.

1.3. *Izvornost pojma kršćanske mistike*

Vratimo se pokušaju jednog sažetka o pojmu »kršćanske mistike«. U odnosu na druge mistike ili mistične oblike, uočavamo tri njezine bitne značajke, koje H. Urs von Balthasar navodi, a E. Ancilli ukratko sažimlje ovako (usp. 5., 31–32): Kršćanska mistika je utemeljena na milosti i subjekt je svjestan toga u svom iskustvu.

Prva značajka: kršćansko mistično iskustvo jest i pokazuje se kao *posvemašnji Božji dar*. Nekršćanski mistik pridaje veliku važnost raznim »tehnikama« i ljudskom naporu kako bi dosegao stanja sjedinjenja. Osobita se pozornost poklanja dijelu »intuicije«. Biblijski pak čovjek nema inicijativu da bi zadobio osobita religiozna iskustva ili mistično uranjanje u Boga. Sam Bog ide prvi u potragu za čovjekom zahtijevajući od njega spremnost otvorenosti i posluha, a nudeći istodobno preobrazbenu snagu ljubavi kao oblik njegove prisutnosti.

Druga značajka: u kršćanskoj mistici *nema dijastaze* (rastavljanja, razdvajanja) između duha i materije, jer prema Božjem naumu dvije sfere (neba i svijeta) nisu međusobno tuđe. Kristovo utjelovljenje pomirilo je nebo i svijet, čisti čovjeka i ujedinjuje ga s Bogom. Različite nekršćanske mistične ponude nude oslobođenje od materije koja je bitno zla, ili je ona, u nekim slučajevima, pojmljena kao transcendentna stvarnost te je ujedinjenje s božanstvom identično pankozmičkom ujedinjenju. U prvom slučaju polučuje se stanje »pneumatičnosti« kao preduvjet »sjedinenja« s Bogom. U drugom slučaju imamo fenomen »fuzije« više nego sjedinjenja te se ostvaruje proces apersonalnog preobražaja: jedan oblik panteizirane egzistencije..

Treća značajka: razlika je u tome što je nekršćanska mistika »individualistična«, usmjerena jedino na odnos s Bogom, s Apsolutnim ili s božanstvom. Autentično kršćansko mistično iskustvo odbacuje svaki oblik individualizma i uvijek ima jedan socijalni i *eklezijalni* vid: čin kontemplacije ne ograničava se na sam odnos s Bogom, nego u kršćanskoj mistici ima duboki, makar skriveni, utjecaj na Crkvu i na svijet. Osoba biva medijacijom božanskoga.

Kontemplacija je drugi naziv koji se, gotovo od svoga početka, stavlja uz riječ *mistika*. Dok *mistika* ima svoje etimologijsko izvorište u *kulturnim* slavljima pretežno grčkoga kulnog svijeta, *kontemplacija* pak dolazi iz okoliša grčke *filozofske* misli: gnoza, vrhunski oblik spoznaje i života. U teološkom kršćanskom smislu to je vrhunska spoznaja kršćanskog otajstva (misterija). U duhovno–iskustvenom smislu to je tajanstvena prisutnost Božja, sudioništvo u otajstvu (misteriju).

U najraširenijoj uporabi riječi, *mistika* je u sebi sabirala *objektivni* vid misterija, a *kontemplacija* je isticala sudioništvo *subjekta*. U srednjem vijeku gotovo da su se izjednačila ta dva pojma, iako se *kontemplacija* nešto više orijentirala na ljubav nego na spoznaju.

U aktualnoj uporabi, *mistika* ima šire značenje i razumijeva sva iskustva na tom području. *Kontemplacija* bi se pak odnosila na one oblike iskustva koji se rađaju iz molitve.

Ti terminološki pravci imaju, naravno, realtivnu vrijednost. Često su riječi rabljene u približnom ili posve slobodnom značenju, prema sklonosti ili osjetljivosti autora ili različitih škola (usp. 11.).

1.4. *Moguće konvergencije (Podudarnosti)*

Korisno je upoznati moguće podudarne točke unutar *mistike*. Nerijetko, naime, susrećemo opise mističnog fenomena od autora različite religijske pripadnosti i iskustva. Stoga treba objasniti značenje što ga autori pridaju izričaju »univerzalna (sveopća) *mistika*«. Neki će ga rabiti da bi označili podudarne točke; drugi da bi istakli ono ljudsko imanentno, obezvređujući razlike koje dolaze od sadržaja vjere.

Andrè Ch. Bernard (6., 124; usp. 8.) se pita: »Ima li nešto zajedničko svim misticima? Pitanje može izgledati čudno, jer se rabi jedna te ista riječ *mistika*; stoga bi morao biti jedan zajednički nazivnik svim tim mističnim iskustvima. Da, ali koji? Odgovor nije po sebi jasan. Da ne duljim predlažem neke kriterije koje sam drugdje produbio: govorimo o mističnom iskustvu *kada se svijesti otkriva jedan Apsolutni i kada taj Apsolutni biva spoznat na način različit od uobičajenoga*. Dok ovaj uobičajeni teče diskurzivnim putem da bi dosegao jednostavnu spoznaju, mistični proces polazi od neposredne spoznaje jedne stvarnosti čija se prisutnost sa sigurnošću nameće. Jasno je da se takav opis primjenjuje svakom obliku *mistike*, kako unutar tako i izvan kršćanske tradicije. Ono što kršćanski život precizira jest narav Apsolutnoga: Trojedini Bog koji je postao spoznatljiv u Kristu i koji nam dariva svoj život«.

Sljedeće modalitete mističnog iskustva možemo smatrati dosta podudarnima. *Prvi*: osjećaj objektivnosti, stvarnost Božanskoga; pasivnost, na samom početku i u čitavom iskustvu, zajedno sa sigurnošću; neprevarljivost Misterija i iskustva koje *mistik* živi; simbol kao temelj figurativnog i paradoksalnog izričaja; askeza kao priprema i smještanje u ozračje; put i

proces u razvoju iskustva (usp. 9., 15). *Drugi*: prekid i nadilaženje redovite spoznaje; iskustvo središta (nuklea), nečega što je aposlutno novo; neposredna prisutnost; besplatna i obdarujuća prisutnost (*gratuita* i *gratificans*); paradoksalno iskustvo i izričaj (Usp. 18., 897–916).

Pokušaj zajedničke definicije, makar imamo vrlo ozbiljnih primjedbi već u samome startu, vidimo u onoj koju je ponudio Ellwood (usp. 13., 29), a pokušava objediniti sve važnije zajedničke elemente: »Mistično iskustvo jest iskustvo u jednom religioznom kontekstu koje se neposredno i uzastopno interpretira sa strane subjekta kao susret s konačnom stvarnošću božanstva i to u neposrednom ne-racionalnom obliku, te za vrijeme zbijanja rađa duboki osjećaj jedinstva i života koji je drugačiji od onog redovitoga«.

Ovakvo iskustvo prvotno se odnosi na Boga i posljednje stvarnosti. Ali prosvjetljenje zahvaća čitavu osobu i njezinu samosvijest kao i spoznaju čitave kozmičke objektivne stvarnosti. Postaje, dakle, posvemašnje i objedinjujuće iskustvo: način ili proces života, oblikovanje osobe i bića te čitavog njegovog djelovanja.

U kršćanskom mistiku ljubav je najvažnija sastavnica tog iskustva: bilo u načinu predstavljanja stvarnosti i njezinog razumijevanja, bilo u njezinom tumačenju (usp. 1., 207–223).

1.5. Pogrešne primjene pojma

Stoga *mistika* i *misticizam* danas, ukoliko su to riječi koje se često koriste kako bi se izrekli najrazličitiji osjećaji i iskustva, fenomeni i ponašanja koja izlaze iz okvira normalnoga (uobičajenoga) daleko su od autentičnog značenja pojma. Tako primjerice, sanjar, utopist, promicatelj raznih okultnih praksa biva nazivan mistikom. Važno je u ovom kontekstu spomenuti kako se osobito sljedeća stanja ne mogu nazvati tim imenom: egzaltiranje nerefleksivnog osjećaja, strasti, ushita, i nekontroliranog zanosa (entuzijazma); budnost, teozofija, svaka vrsta vizija i objava, snova i tumačenja; okultizam, magija, praznovjerje, demonologija, parapsihologija i drugi vanredni fenomeni; stanja spoznaje ili stanja izazvana drogom. Danas se, među ostalim, dosta govori o odnosu droge i misticizma, itd.

2. Analitički pristup pojmu kršćanske mistike u iskustvu

Navedene terminološke i povijesnorazvojne probleme pojma djelomično rješavamo time što svoje razmišljanje ograničavamo na područje označeno naslovom našeg prikaza: »Odnos mističnoga s misterijem i iskustvom u kršćanstvu«.² Govorimo dakle o kršćanskoj mistici i to s teološko-

2 Predstavnik američkog pragmatizma W. James (1842–1910), poznat po svojim istraživanjima o porijeklu i naravi religioznog iskustva sabrao je rezultete svoga rada u djelu

duhovnog stajališta u odnosu na njezin sadržaj. I s ovim suženjem neće nedostajati poteškoća. Drugi vidovi, oni općeniti koji se odnose na problem izričaja (jezika), iskustva, spozaje povijesti, religija, bit će, ili već jesu samo djelomično dodirnuti: onoliko koliko je to neophodno za bolje razumijevanje našega teološkog i duhovnog istraživanja.

Povijesno afirmirani kršćanski pisci kao i suvremeni autori nude različite pristupe. Izdvojamo tri pristupa koji sadrže najbitnije elemente iz njihovih definicija kršćanske mistike:

a) »Kontemplacija (mistika kao iskustvo) je stanje ljubavi, tj. ulivena i ljubežljiva spoznaja Boga koja istodobno prosvjetljuje i zaljubljuje« (20.).

b) »...s ovim pojmom označavamo onaj trenutak, onu razinu ili izričaj religioznog iskustva u kojoj jedan određeni religiozni svijet biva življen kao iskustvo dubine i neposrednosti. Moglo bi se govoriti također o jednom osobitom religioznom iskustvu jedinstva–zajedništva: gdje je ono što se »znade« upravo stvarnost, *događaj* tog jedinstva–zajedništva–prisutnosti. Nije riječ o razmišljanju, niti o upojmovljenju (konceptualizaciji), niti o maštanju o življenom religioznom događaju. Odatle, u širem smislu, i dolazi osjećaj neodređenosti ali i neprevarljivosti mističnog iskustva; a s druge strane također i problem izričaja u mističnim tekstovima u kojima je to neprevarljivo iskustvo priopćeno te stoga posredovano i predstavljeno od samih mistika« (26., 985).

c) »...mistika u kršćanskom izričaju označava ljubavno i tajanstveno zajedništvo kršćanina s Bogom, što rađa u duši posebnu spoznaju« (5., 24).

Zajedničke su, dakle, sastavnice svim navedenim opisima (definicijama) kršćanske mistike: *božanska osoba* kao otpočimatelj, graditelj i dovršitelj mističnog iskustva (ili pak ona posljednja stvarnost koja se priopćuje); *trpno aktivni subjekt* ili ljudska osoba otvorena komuniciranju; *iskustvo i svijest* o novosti spoznaje i snazi ljubavi božanskoga; *nova kvaliteta života* (preobražena osoba snagom novog iskustva).

2.1. *Kršćansko iskustvo*

Zbog različitih zastranjenja, reakcija, a nerijetko i osuda tijekom povijesti, duhovno bogoslovlje naviklo se govoriti o *iskustvu* samo onda kada je riječ o misticima. To je prouzročilo štetu i teologiji i iskustvu. Tako se već unaprijed kršćanski život kao takav lišavao svakog jačeg zajedničkog obilježja. Ali se i mistika stavljala u predrasudu, jer je ostavljena bez teološkog uporišta u kršćanskom životu te je svedena na neku neobičnu novost odvojenu od redovitog života milosti (usp. 30., br. 2).

The varieties of religious Experience, New York, 1936. (*Reznolikosti religioznog iskustva*, Naprijed, Zagreb 1990.), prilično je kritiziran zbog stanovite prisutnosti iracionalizma u njegovom istraživanju.

2.1.1. *Osobno iskustvo – složenost pojma*

Danas je pojam *iskustva* postao uobičajen u duhovnosti, a još više u mističnoj teologiji. Složenost i raznolikost njegove primjene, zahtjeva uočavanje različitih razina njegovog značenja, jer sve one ulaze po neposrednom ili posrednom načinu u mističnu kategoriju. Tako će dobro biti u tom razlučivanju voditi računa o njegova četiri temeljna oblika (ili jednostavno razine): ljudsko, religiozno, kršćansko, mistično.

U različitim obradama religioznog i kršćanskog iskustva, prvo poglavlje redovito je posvećeno dugom izlaganju pojma iskustva u sebi. Tako, primjerice, *Dictionnaire de Spiritualité* (vol. 4, stupac 2004), u članku o duhovnom iskustvu počima ovako: »Riječ *iskustvo* jest ključna riječ misli XX. st. I prije nego je primijenimo na kršćanski život treba joj odrediti narav. Iskustvo je jedan od najzagonetnijih filozofskih pojmova. Općenito ono označava ljudski život sa svim psihološkim odjecima i naukom što iz toga slijedi. U tom kratkom pojmu promatrana su tri elementa: subjekt, objekt, odnos.«

»*Iskustvo*, pripominje A. Guerra, s onu stranu različitih etimologija, koje zadržavaju svoju valjanost, ima svoje *prvo značenje* o kojemu valja voditi računa pri svakom daljem istraživanju: označava ljudski život sa svim poukama koje dolaze iz njegovog ostvarenja« (usp. 17., 351–355). Promatrajući, dakle, ovu *životnu stvarnost* ljudskog bića, otkrivamo ono što iskustvo u sebi jest. Dolazimo, naime, do spoznaje da istinsko iskustvo nije nešto samo subjektivno. Riječ je o otvaranju jednoj izvanjskoj stvarnosti. Iskustvo se ne rađa nego od objekta koji se predstavlja našoj osjetljivosti na različitim područjima (onom iz umjetnosti, rekreacije, politike, religije, itd.), i to s onim nabojem privlačnosti koji je sposoban pokrenuti čitav niz osobnih poticaja... Ali snaga i privlačnost objekta nisu dostatni. Osim objekta umiješana je i situacija, osoba, kultura, itd. Da bi sila objekta uspjela privući, nužno je da ga subjekt životno uvede u sebe. U protivnom ne možemo govoriti o iskustvu. To je očividno, primjerice, u odnosu na estetsko iskustvo. Da bi se imalo takvo iskustvo nije dovoljno dovesti osobu pred neko umjetničko djelo. Nužna je prihvaćajna sposobnost pomoću koje će osoba dosegnuti ljepotu objekta pred kojim se nalazi (usp. 17., 356–357).

Kao plod i mjesto *osobnog susreta*, iskustvo se suprotstavlja svakoj apstraktoj spoznaji; a ne može se poistovjetiti ni s univerzalnom (općenitom) spoznajom i nije plod deduktivnog spoznajnog procesa. *Ono je osobna i neposredna spoznaja pojedinačnih i konkretnih stvari.* »Svijest životnih odnosa sa drugim osobama, s Bogom, oblikuje srce iskustva« (J. Mourox). Ono će biti razoreno ako ga lišimo njegove bitne dimenzije: objektivnosti i subjektivnosti. *Empirizam* će ga tumačiti kao čistu emociju ili pasivni osjećaj osobe koji je izazvan od stvari. U imanentizmu, u kojemu

autonomni subjekt sve regulira, ne vodeći računa o višim objektivnim istancama, ono će, kao mogućnost kvalitetno drugačije spoznaje, biti ignorirano. Mi držimo da je ono osobni cjeloviti i dinamički čin čovjeka. U iskustvu osoba cjelovito djeluje: pasivna je i aktivna istodobno. Postoji jedna *pasivna pasivnost* koja se ograničava na to da podnosi stvarnost i podliježe njezinom utjecaju. Ovakav oblik ne smatramo autetičnim iskustvom jer ono nije pasiviziranje osobe. Ono je u sebi bitno kreativno. Postoji naime i *trpna* (pasivna) ili prijamna (receptivna) *aktivnost*, kada osoba stvarnost i vanjski utjecaj prihvaća i čini svojim, unoseći ih u ozračje vlastitog života.

Stoga će autentično skustvo nastajati u dodiru osobe sa svijetom, s drugim osobama i s Bogom. I da bismo mogli govoriti o istinskom osobnom iskustvu, neophodno je da ona ima *svijest* o tom odnosu. Bez svijesti iskustvo nije moguće. Stoga, slijedeći Mourouxa, možemo kazati da je iskustvo: *svijest o životnim odnosima s drugim osobama i s Bogom*. U tom slučaju imamo najveći oblik iskustva, tj. *zajedništvo* koje se događa kada ulazimo u neposredni i životni odnos s drugim osobama. *Meduljudski* odnos jest najviši oblik ljudskog iskustva.

2.1.2. *Oblici duhovnog iskustva*

Postoje »iskustveni oblici«, u kojima je zajedništvo s Bogom življeno na svjestan i učinkovit način (općekršćansko iskustvo), i drugi oblici u kojima prevladava osjećaj aktivne pasivnosti (teologalno iskustvo). Ovi se oblici mogu razviti do najviših stupnjeva duhovne jakosti i kvalitete, a da pri tom ne postanu *mistični* u smislu ovoga termina kako ga razumiju teolozi u ovim zadnjim stoljećima. Ti oblici mogu biti, u jakosti i u vrijednosti, čak i iznad onih mističnih iskustava, a da uopće nemamo modalitet iskustva što ga nazivamo *mističnim*.

Na ovom području vlada velika pomutnja među suvremenim autorima: ne može se, naime, nazivati »mističnim iskustvom« svaki intenzivni i primjerni oblik kršćanskog iskustva. U takvo poimanje ulazi sve: svetost, duhovni modeli, karizme služenja, stvaranja stilova života u Crkvi. Htijući reći sve, ne kaže se ništa.

Nije, dakle, riječ o više ili manje svetom, ili o socijalnim kategorijama u Crkvi, nego je riječ o modalitetima razvoja milosti. Ne postoji elitizam ako, primjerice, kažemo da neki kršćani i neki sveci jesu *mučenici*, a drugi nisu. Ako, zbog izbjegavanja elitizma i superiornosti, želimo oslovljavati »mučenicima« sve, to nije drugo nego zbrka. Jer opet će, svejedno, trebat razlučiti mučenike »željom« od mučenika »djelom«.

2.1.3. *Teologalna struktura*

Kršćanska objava jest slobodno božansko očitovanje. Ona je tako žiljena u kršćanskoj zajednici i pojedincima te na taj način postupno postaje u subjektu zajedništvom vjere i ljubavi. Stoga kod zrelog kršćanina uključuje *teologalnu* svijest, tj. određeni smisao *pasivnosti*, po kojemu prima od Boga ljubav i riječ, biva pokretan i pozivan da prihvati i da odgovori. Odatle slijedi istinsko pasivno–aktivno iskustvo zajedništva s Bogom.

Na temelju ovoga *teologalnog iskustva*, kršćanin može polučiti iskustvo najveće kvalitete i intenziteta osobnog zajedništva. Ovo što kažemo odgovara teološkom govoru koji je utemeljen i nalazi svoju vrlo čestu potvrdu u povijesti. To su sveci ili osobe koje su postigle zajedništvo posvemašnje intimnosti s Bogom i koje ne daju znakove nekih posebnih mističnih stvarnosti. Čini nam se zato da teologalno iskustvo kod nekih osoba može biti više nego li mistično iskustvo kod drugih. Nije dakle oblik, mistični ili teologalni, koji čini kvalitetu iskustva, nego jakost milosti i stupanj prihvatanja i suradnje. S ovom postavkom kršćanskog iskustva, imamo u rukama elemente i strukturu po kojoj možemo prijeći na mistično iskustvo.

Ako se u sljedećoj točki upuštamo u istraživanje mističnog iskustva, nije to stoga što bismo trebali ozdraviti siromaštvo ili asketizam golog kršćanskog iskustva, nego stoga što se u povijesti pojavljuju neke osobe ili oblici kršćanskog iskustva sa posebnim obilježjima. Niti višim, niti nižim: nego jednostavno riječ je o nečem *zasebnom*. Kako se ostvaruje jedan takav prijelaz: prihvaćajući pasivni element, ili onaj aktivni, ili međusobno zajedništvo...?

2.2. *Kršćansko mistično iskustvo*

Teološki ili teološkoduhovni govor o kršćanskoj mistici mora ozbiljno računati s onim što već gotovo posvećenim izrazom nazivamo »mističnim iskustvom«. Inače sav se govor vrti oko »praznine«, stvarajući spekulativne probleme koji ne odgovaraju stvarnosti duhovnog života osobe. Pa se stoga ne može događati niti učinkovito praćenje razvoja duhovnog života osobe.

Na prethodnim starnicama dotakli smo neke probleme vezane uz narav iskustva općenito, a nešto smo rekli i o naravi mističnog iskustva te o njegovom izričaju. Našu teološku pozornost sada ćemo nešto više usmjeriti na »kršćansko mistično iskustvo« kao na važni segment cjelovitog mističnog fenomena.

Odmah se sučeljujemo s tri temeljne kategorije pojma po kojima se izriče stvarnost našeg podnaslova: *kršćansko – mistično – iskustvo*. Ovdje riječ *kršćansko* ulazi kao bitna sastavnica *mističnoga*, a riječ *mistično* označuje način razvoja milosti i kršćanskoga života kao cjeline.

Pojmovi sami po sebi nisu jasni: niti odvojeno niti zajedno. Pojam *iskustvo*, djelomično smo to već vidjeli, postao je temeljni pojam cjelovitog shvaćanja kršćanskoga života, ali i njegovih raznih oblika koji se nazivaju *mistični*. To je stoga što je ono, osobito u najnovijem razvoju duhovno-teološkog područja, postalo nezaobilazan teološki topos.

U prijašnjoj povijesti duhovnosti, poglavito sredinom ovoga stoljeća, nemali se broj autora zalagao za neophodnost mističnog iskustva u postizanju svetosti. To je bilo zbog toga što nisu uzimali u obzir nijedno drugo iskustvo kršćanskoga života, osim mističnoga, kao mogući hod i sadržaj svetosti. Pa stoga slijedi: ili mistično ili bez iskustva (usp. 30.; usp. 17; usp. 28.). Takav stav držimo neoprvdanim.

2.2.1. *Mistično iskustvo*

U tom kontekstu, reći ćemo nešto više o *mističnom* iskustvu, kako bismo uspostavili vezu s kršćanskim iskustvom. Trebalo bi svakako govoriti i o *mističnim milostima i priopćenjima (gratiae et communicationes)* ne samo kao oblicima mističnog iskustva nego osobito kao njegovim sadržajima.

Ako bismo htjeli govoriti o iskustvu u onom smislu kako ga osjećaju ili opisuju sami mistici, morali bismo mijenjati taj izričaj i posegnuti za kojim valjanijim i znakovitijim kao što je *jedinstvo, zajedništvo, darivanje*, itd.. Ostat ćemo ipak na izričaju *iskustvo*, jer nam se čini da je prihvatljiviji sa strane suvremene kulture te ćemo na taj način bolje uočiti povezanost i napredak različitih razina koje analiziramo.

Tek smo vidjeli sastavnice i dinamizam kršćanskog *teologalnog* iskustva. Što tome dodaje ili u njemu mijenja mistično iskustvo?

Odmah na početku valja isključiti nedostatne kategorije, kao što su: veća duhovna vrijednost, izravno gledanje, veća duhovna kvaliteta, itd. One ne samo da nedovoljno, nego i neispravno izriču posebnost mističnog iskustva. U te nedostatne kategorije spada i ona o *neposrednosti* koja ide za tim da mistično iskustvo obilježi time kao jedinstvenim znakom njegove autentičnosti. Mislimo da se samo u širem smislu može *neposrednost* uzeti kao razlikovni znak takvoga iskustva. Jer ona postoji, s razlikama, i u drugim iskustvima, primjerice, u teologalnom iskustvu, a da ono nije mistično iskustvo.

S obzirom na *mistiku*, u smislu mističnog iskustva, što je katolička teologija prati, držimo da se prihvatljivo rješenje za njezino definiranje nalazi u ovom pravcu: *zajedništvo života u svjesnoj pasivnosti*. Nije, dakle, riječ samo o svjesnosti, što neki po kratkom postupku tumače kao isticanje »psihološke« sastavnice. Psihološka sastavnica jest odraz unutarnjeg dubokog zajedništva na drugim razinama. Stoga će zadaća suvremene teologije na tom području biti postupno otkrivanje složenosti njezina odnosa s

kršćanskom mistikom i sa svim antropološkim znanostima koje se odnose na istraživanje dubinskih procesa ljudske psihe. Taj odnos nije i ne može biti samo kritika a niti samo posluš. Razvoj teološkog stava u studijama ovoga stoljeća, u odnosu na mističnu tematiku, već sada stavlja na vidjelo određenu jasnoću i napredak. Zato će pozitivni razvoj teologije uvelike ovisiti o njezinoj okrenutosti iskustvu kao mjestu gdje Objava postaje spašenje pojedinca ili zajednice.

Usredotočujući se na praćenje razvoja naše teme u gotovo isključivom odnosu na noviju povjest teologije, i prihvaćajući rizik pojednostavljenja, čini se da bi slijedeća tri pravca valjalo sljediti: 1. problem *mistične teologije koja se razlikuje od asketske teologije* (mistika od ascetike): tu se mistično iskustvo pokazivalo kao temelj jedne podružne teologije, tj. mistične teologije; 2. *problematičnost percepcije prisutnosti jednog mističnog iskustva u kršćanstvu*: percepcija je problematična osobito u protestantskoj teologiji, ali na svoj način i u katoličkoj teologiji; 3. formiranje takvog teološkog razmišljanja, a čini se da je upravo sada aktualno, iako ga nije lako definirati u njegovim izvorima, u doseg i u izričaju koje *prihvata mistično iskustvo* (pa i mistike) kao »teološko mjesto« (usp. 27., 140).

Teologija, dakle, ima dvije uloge u odnosu na mistično iskustvo, a prijelaz s jedne na drugu nosi sa sobom duboku promjenu stava i metodologije: 1. *razlučivanje i vrednovanje*: prva uloga razlučivanja i kontrole (nadzora), da bi zajamčila mogućnost i učinkovitu kršćansku i duhovnu autentičnost samom iskustvu; 2. *posluš i integriranje*: nakon što mu je zajamčila autentičnost i važnost, teologija mijenja ulogu i stav. Ona prihvaća mistiku kao teološko mjesto: osluškuje ga, tumači i usvaja poruku.

Prvi dakle korak i posao teologije svakako je *razlučivanje i vrednovanje iskustva i izričaja vjere* koji je u svojoj biti jedinstven. To ne čini zato da bi ga unaravila ili svela na »teološke škole«, skolastičke ili suvremene, nego da otkrije njegovo bogatstvo sadržaja, njegovu milosnu i psihološku dubinu i posebnu učinkovitost. U tom kontekstu spomenimo kako katolička teologija, unatoč pozitivnim pomacima, nije bila previše pažljiva s obzirom na studij mistične stvarnosti. Netko je govorio o »makroskopskom nedostatku«. Dovoljno je pregledati neka, pa i velika, teološka djela (sin-teze) XX. st. u kojima su to posebno iskustvo i takav izraz vjere gotovo posve odsutni Usp. 2., 95–108; 16.; 26., 985–1001).

S obzirom na samu teološku prouku mističnih iskustava, možemo evidentirati sljedeće dvije skupine pitanja. Jedna se odnosi na *samo usmjerenje*: poteškoće u pronalasku prave *definicije* kršćanske mistike s jedne strane i jedinstvo, zajedništvo, prisutnost, kao osobiti modaliteti s druge strane. Druga se odnosi na *fenomenologiju i tipologiju* mističnih iskustava.

Da zaključimo, kažimo kako svoje polazište teologija elaborira fenomenološku metodu identifikacije »kršćanskog mistika«, temeljeći se na nekim kriterijima koji jamče vrijednost. Mi ih pokušavamo ovako identi-

ficirati: *Prvo* kao *fenomenologiju kršćanskog mističnog iskustva*. Kako u stvari otpočeti govor o kršćanskom mistiku i o kršćanskoj mistici? Učiniti jedan izbor iskustava i mističnih osoba, i to na temelju općeg suglasja (priznanja)? Već taj izbor uključuje vrijednosni sud o osobama i iskustvima koji su, uglavnom, priznati kao mistici. Koji su kriteriji tog priznanja i suglasja? *Drugo* kao *karakterizaciju kršćanskog mistika*. Ta se fenomenologija može okarakterizirati na temelju nekih konkretnih obilježja koje navodimo kao barem nekakav vodič teologu za njegov izbor i vrednovanje: a) kršćanski mistik jest i osjeća se *vjernikom* u svoj svojoj konkretnosti; b) osjeća se u području saveza s Bogom u *Isusu Kristu*: sve je milost; c) primaran je *kršćanski* elemenat, a drugotan je mistični ili koji drugi modalitet (da li je teologalni ili koji drugi); d) u punini prihvaća govor *Objave*, dokaz neprevarljivosti. *Treće* kao *problematiku kršćanskog mističnog iskustva*: proučiti neke temeljne probleme mističnog iskustva u odnosu na usporedbu sa načelima kršćanskog bivovanja: postoji li u knjigama Novoga zavjeta mistično iskustvo? U kojem smislu je moguće ili nužno istodobno biti kršćanin i biti mistik? Je li moguća prava teologija mističnog iskustva?³

Zaključak

Ako želimo da »mistika«, u smislu iskustvene stvarnosti (mistično), apstrahirajući sada od mistike kao teologije koja proučava mistični problem, i dalje znači nešto kredibilno, moramo postaviti njezinu posebnost, pretpostavljajući kršćansku ontološku stvarnost i teologalno iskustvo, na razinu *svijesti*: pojavak *svjesnog* zajedništva u njegovim ontološkim pretpostavkama *dara*, *prisutnosti* i odgovarajuće *aktivnosti*. Dakle, riječ je o jednoj posebnoj sintezi cjelokupnog kršćanskog života.

Iz ove složenosti zaključujemo da ne možemo staviti razlikovni znak mističnog iskustva u samu kvalifikaciju »neposrednosti«, jer to je zajedničko svojstvo svakog autentičnog intenzivnog iskustva. Za mistično iskustvo neophodno je i to svojstvo, i to zahtjevom same naravi mističnog iskustva koje ne trpi medijaciju, ali istodobno traži milosnost Božjeg sebedarja, cjelovitost komunikacije i osobnost susreta. U takvom susretu istine vjere i objavljena otajstva očituju se kao aktivni nositelji sveukupnog procesa duhovne preobrazbe čovjeka te u tom smislu, prema riječi Ivana od Križa, kršćanin ih osjeća kao lice Ljubljenog Krista, i kao oči koje ga gledaju (19., br. 12,5). Preobrazba se ne događa bavljenjem otajstvima

3 Za studij različitih pitanja koje uključuju teološko vrednovanje mistika i mističnoga, kao temeljni pristup svakako je dobrodošao studij G. Moiolija »I mistici e la vita spirituale«, u *Vita cristiana ed esperienza mistica*. Autor razglaba o »mističnoj teologiji«, ali daje i neke značajke o odnosu »teologije i mistike«

nego spasonosnim djelovanjem otajstava kao personalnih spasenjskih izričaja i prisutnosti same Presvete Trojice.

Kad, dakle, govorimo o kršćanskoj mistici, temeljna crta analize svaka-ko je teološkoduhovna, jer samo ona posve odgovara naravi djelatne mi-losti i cjelovitom stavu i pozornosti mistika kao osobe i kao vjernika.

Literatura

1. AA.VV., *Compendio di teologia spirituale*. In onore di J. Auman, G. Phan Tan Than, »Il problema mistico. Variazioni sul tema«, Roma 1992.
2. AA.VV., *Contemplación*, T. Alvarez, »Estado actual de los estudios misticos«, Madrid 1973.
3. AA.VV., *La mística. Fenomenología e reflexión teológica*, I–II, Uredili: E. Ancilli i M. Paparozzi, Città Nuova, Roma 1984.
4. AA.VV., *Vita cristiana ed esperienza mistica*. (Col) Teresianum, Roma 1982.
5. Ancilli, E., *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Teresianum, Roma 1982.
6. Bernard, A.Ch., »Teologia e mistica«, *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Teresianum, Roma 1982.
7. Bernard, A.Ch., *É possibile un' esperienza religiosa di Dio? Ricerca sul problema dell' esperienza religiosa*, »Cooperativa universitaria A. Rublev«, Parma 1982.
8. Bernard, A.Ch., »La conscience mystique«, *Studia missionalia*, 26 (1977) 87–115.
9. Cliveti, A.L., *Introducción a la mística española*, Catedra, Madrid 1974.
10. Daniel De Pablo Maroto, P., *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a Santa Teresa de Jesús*, Editorial de espiritualidad, Madrid 1973., str. 211–245, 267–312.
11. Dubay, T., »Contemporaneity and Contemplation«, *Review for Religious*, (1970) 115, 120–121.
12. Egan, H., *I mistici e la mística. Antologia della mística cristiana.*, uredio L. Boriello, Libreria ed. vaticana, Città del Vaticano, 1995.
13. Ellwood Jr., R.S., *Mysticism and Religion*, New Jersey 1980.
14. *...Enciklopedija mistika*, I–II, Naprijed, Zagreb 1990.
15. Gardet, L., *Mistika*, Zagreb 1983.
16. Gondal, M.L., »La mystique est-elle un lieu theologique?«, *NRTh*, 108 (1986) 666–684.
17. Guerra, A., »Esperienza mistica oggi«, *Vita cristiana ed esperienza mistica*, str. 353–381.
18. Guerra, S., »Mística«, u X. Pikaza – N. Silanes, *Diccionario teologico. El Dios cristiano*, Secretariado Trinitari, Salamanc 1992.
19. Ivan od Križa, *Duhovni spjev (B)*, Simposion, Split 1978.
20. Ivan od Križa, *Tamna noć II.*, Simposion, Split 1976.
21. Ivan od Križa, *Živi plamen ljubavi*, Simposion, Split 1978.
22. James, W., *Raznolikosti religioznog iskustva*, Naprijed, Zagreb, 1990.

23. ...*Katekizam Katoličke crkve*, Hrv. biskupska konferencija, Zagreb 1994.
24. D. Knowels, *What is Mysticism?*, London 1967.
25. ... *Lexikon. Dizionario teologico enciclopedico*, Piemme, Casale Monferrato ²1994.: »Esperienza« (G.M. Salvati), »Esperienza religiosa« (A. Dalbesio), str. 372–375.; »Mistica« (G. Bove), »Mistica nuziale« (J. Castellano), »Mistica profetica« (F. Raurell), »Misticismo« (G. Bove), str. 663–666.
26. Moioli, G., *Nuovo Dizionario di Spiritualità (NDS)*, a cura di Stefano De Fiore e Tullo Goffi, Ed. Paoline, Roma 1982.
27. Moioli, G., »I mistici e la teologia spirituale«, *Vita cristiana ed esperienza mistica*
28. Mouroux, J., *L'expérience chrétienne*, Paris 1954.
29. Otto, R., *West-ösliche Mystik*, München 1971.
30. Ruiz Salvador, F., *Caminos del Espiritu*, »Experiencia mistica« i »Vida mistica« (13. poglavlje)
31. Solignac, A., *Dictionnaire de Spiritualité*, LXX–LXXI, »Mystique«, Beauchesne, Paris 1980., stupac 1889–1891.
32. Walter, G., *Fenomenologija mistike*, Split 1985.

DAS »MYSTISCHE« IN DER BEZIEHUNG ZUM MYSTERIUM UND ZUR CHRISTLICHEN ERFABUNG

Jakov MAMIĆ

Zusammenfassung

Die Entwicklung der mystischen Problematik überhaupt wie auch die Beziehung des Mystischen zum Mysterium als Geheimnis des Glaubens und zur Erfahrung als einziger und universeller Ort des Mystischen bildet den Mittelpunkt des Artikels.

Der Gegenstand ist also nicht so sehr eine systematische Untersuchung des Begriffs des Mystischen im Laufe der Geschichte, sondern mehr diese Beziehung innerhalb des Mystischen.

Die Einleitung versucht den allgemeinen Zustand in der heutigen Untersuchung der mystischen Problematik darzustellen, dannach wird das Verständnis des Mystischen im Christentum wie auch seine Beziehung zu den verwandten Begriffen in anderen Religionen behandelt. Besondere Aufmerksamkeit ist der Analyse der Erfahrung als dem Ort des Mystischen wie auch den verschiedenen Formen der Erscheinung des Mystischen und den Möglichkeiten der Unterscheidung der authentischen von der pseudomystischen Erfahrung gewidmet. Es wurde auch die Bewertung der Problematik

um die »Notwendigkeit« der mystischen Erfahrung für das christliche Wachstum in der Heiligkeit nicht übergangen. Die Aufmerksamkeit wurde auch einer Beleuchtung der Beziehung zwischen der Theologie und dem Mystischen geschenkt.

Der Artikel will nicht das Zeichen der Unterscheidung des Mystischen von anderen Erfahrungen in die Qualifikation des »Unmittelbaren« stellen: das Unmittelbare ist ein gemeinsames Merkmal jeder intensiver Erfahrung. Wünschen wir, daß die Mystik, im Sinne einer Erfahrungswirklichkeit – abgesehen jetzt von der mystischen Theologie, die die mystische Frage untersucht – auch weiterhin etwas glaubwürdiges bedeutet, so müssen wir ihre Besonderheit auf die Ebene des Bewußtseins und der Geschenktheit der göttlichen Personen aufstellen, indem wir die christliche ontologische Wirklichkeit und die theologale Erfahrung voraussetzen: die Erscheinung der bewußten Gemeinsamkeit in ihren ontologischen Elementen der Gabe, der Anwesenheit, und der entsprechenden Aktivität.

Deswegen bezeichnet Johannes vom Kreuz die offenbarten Wahrheiten und Geheimnisse Gottes als »Augen«: denn der Christ spürt, daß solche Mysterien und offenbarten Wahrheiten der Antlitz des geliebten Christus sind und daß die Augen Christi ihn ständig schauen und durch welche der Glaubende selbst sieht. Es ist uns nämlich nicht primär den Christ, der die Mysterien als Ereignisse der Geschichte oder als Glaubensinhalte schaut, zu sehen, sondern für die Begegnung mit den Mysterien als realen und wirksamen heilsgeschichtlichen Orten der Anwesenheit Gottes zu erziehen. Es handelt sich also um eine Syntese des gesamten christlichen Lebens als personalen Glaubenserfahrung.

Wenn wir über die christliche Mystik sprechen, ist der grundlegende Anhaltspunkt jedenfalls der theologisch-spirituelle; er entspricht, nämlich, der Natur der wirksamen Gnade (die immer die Gabe und die Person miteinschließt) und ebenfalls der ganzheitlichen Haltung und der Aufmerksamkeit des Mystikers als Person und als Glaubenden (wiel der theologisch-spirituellen Bereich der ganzheitlichste unter den theologischen Bereichen ist). In diesem Sinne dürfen wir die Schlußfolgerungen von R. Dalbiez verstehen: »Die ganzheitliche Deutung der mystischen Erfahrung wird entweder theologisch oder gar keine sein« oder von D. Knowels: »Es wäre wirklich traurig, wenn christliche Theologie, nach zwei Tausend Jahren, nicht imstande wäre, die erhabensten Zustände des Gnadenlebens in sich zu inkorporieren«.