
R a s p r a v e

UDK: 248.2
165.152
Izvorni znanstveni rad
Primljeno 7/2008.

MISTIČNO ISKUSTVO U ODNOSU NA "TEOLOŠKO MJESTO"

Noetsko-teološka vrijednost mističnog iskustva
i njegov odnos s "teološkim mjestom"

Jakov Mamić, Zagreb

Sažetak

Koliko "iskustvo" i "iskustvena spoznaja", a potom i spoznaja putem "mističnog iskustva" imaju objektivne veze s teologijom kao znanstvenom disciplinom koja svoje spoznanje stječe i razumijeva snagom svoje "noetske", dakle, racionalne spoznaje?

Ako teologija ima odista tu objektivnu vezu s "iskustvom", pitanje koje se susljedno nameće svakako je ovo: koliko se ona smije oslanjati na ovu spoznaju kao svoje "teološko mjesto"?

U našem istraživanju "mističnog iskustva u odnosu na teološko mjesto" ne samo da ne zaobilazimo objektivnost teološke racionalne spoznaje i njezin legitimitet, iako samim istraživanjem ukazujemo na njezinu nedostatnost, nego istodobno nastojimo vidjeti koliko "iskustvena spoznaja" može izdržati strogost noetsko-kognitivnog znanstvenog procesa. Tim putem dolazimo do odgovora o pravoj naravi "iskustvene spoznaje" i smještamo je u odnos s onim što je uobičajeno nazvano "teološkim mjestom".

Ovu smo analizu povijesno utemeljili, počev od objaviteljskoga događaja koji je bitno "iskustvene" naravi. Osobitu težinu iskustvene spoznaje prepoznajemo u "mističnom iskustvu" ukoliko je ono istovremeno puno antropološko iskustvo (sa svim obilježjima psihološkoga i kršćanskog iskustva), ali je i stvarnost koja, poput

ujere, ne pripada čovjeku kao svojstvo, već kao dar. Analogno zaključujemo: ako je vjera kao darovana stvarnost izvor nesagledivih spoznaja duboke teološke naravi, onda kršćansko iskustvo, a osobito ono mistično, ima pravo na daleko kvalitetnije mjesto u ustroju teoloških odnošajnica ne samo u odnosu na teološke pokazatelje ili uporišta refleksije nego i na "teološka mjesta" kao obvezatne izvore znanstvene spoznaje.

Ključne riječi: *iskustvo, teološko mjesto, mistično iskustvo, objava, znanstvena spoznaja, noetska spoznaja.*

1. PROBLEMATIKA KOJU TREBA ISTRAŽITI: ODNOS NOETSKOGA I ISKUSTVENOGA

Razumjeti i znanstveno razjasniti odnos između "noetičkog" i "iskustvenog" čimbenika na teološkom području znači ponuditi teologiji novo stajalište: ne samo ono koje se odnosi na njezin izvor, već ono koje se ponajprije odnosi na njezinu egzistencijalnu "hranu". Odnos između "spekulativne" (dogmatske) i "praktične" (pastoralne, duhovne i moralne) teologije je upravo odnos između "noetičkog" i "egzistencijalnog" u smislu izvora i metode. Naš pokušaj nalazi svoju svrhu upravo u ovome: pokazati da je veza između te dvije grane teologije i izvorska i metodološka, afirmirajući njihovo osnovno izvorsko jedinstvo. Ovo predavanje nalazi svoje opravdanje unutar problematike "locus theologicus".

Radeći sintezu našeg pitanja 1982.¹ Giovanni Moioli predstavio je tri zaključka: *prvi*: mistična teologija drugačija je od asketske teologije (mistično iskustvo gradi drugačiju disciplinu); *drugi*: percepcija problematike mističnog iskustva u kršćanstvu (na području protestantske teologije); *treći*: koji je aktualan i čiji izvori i iskustva se ne mogu lako definirati, a koji shvaća mistično iskustvo (te stoga i mistiku) kao "teološko mjesto". Upravo je ovaj treći zaključak u izravnoj vezi s našim istraživanjem. Taj se zaključak bavi teološkim značenjem mistika i njihovim iskustvom: jesu li oni

¹ Usp. Autor se bavi našim pitanjem u smislu "mistične teologije", G. Moioli, *I mistici e la teologia spirituale*, u: *Vita cristiana ed esperienza mistica*, *Studia theologica Teresianum* 4, Rim, 1982., str. 140. (svezak posvećen četiristogodišnjici smrti sv. Terezije Avilske).

teolozi i u kojem smislu, te mogu li predstavljati “teološko mjesto”.² Povijesno valjani pokušaji moraju se potražiti u intuiciji oca Gabrijela od sv. Marije Magdalene³ koji nastoji kod svetog Ivana od Križa naći metodu prema kojoj on tumači i daje sistematizaciju mističnog iskustva.⁴ Jedan hvalevrijedan pokušaj dolazi od Karla Rahnera,⁵ kod kojeg se ne radi o jednostavnom “susretanju” iskustva i teologije, već on shvaća iskustvo otkrivajući njegovu “logiku” te, dakle, objektivnu potencijalnost, prema metodologiji koja je svojstvena teologiji”.⁶

“Mistično”⁷ “iskustvo”⁸ u odnosu na teološko “mjesto” pokreće niz pitanja vezanih uz složenost metode, ali i sadržaja: “kao teolog

² Usp. G. Moioli, *Ibid.*, str. 144-145, gdje Autor dodiruje analogni problem koji je “Manualističko duhovno bogoslovlje” postavljalo u odnosu na iskustvo svetaca u smislu “locus theologicus”.

³ Usp. Gabrijel od sv. Marije Magdalene, *Indole psicologica della Teologia Spirituale*, u: Rivista di Filosofia Neoscolastica, 32 (1940) 131-142. Usp. također ID., *Teologia della Mistica*, u: “Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica”, Milano 1957., vol. II., str. 1017, gdje Autor pokušava sugerirati potrebnu trijeznost u rješavanju metodološke problematike (dogmatsko-recionalni i dogmatsko-psihološki pristup) kad je riječ o duhovnosti, odnosno o teologiji koja vrednuje iskustvo; navod usp. P. Albino del Bambino Gesu, *Compendio di Teologia Spirituale*, Marietti, Torino, 1966., str. 15.

⁴ Iako će pojam “mističnog iskustva” biti objašnjen kasnije, već sada želimo precizirati nekoliko važnih elemenata za naše istraživanje ove teme: 1. kada se bavimo “mističnim iskustvom”, bavimo se onim “uvaženim”, odnosno onim koje je teološki i eklezijalno priznato kao autentično (sveti i veliki mistici i teolozi Crkve): stoga nema “svako” “mistično” iskustvo pravo na takav epitet i ne može biti smatrano “teološki vjerodostojnim” u našem istraživanju; 2. ne uzimamo u obzir analize iskustava kao takvih ni ukoliko su duhovna ili kršćanska: to smatramo riješenim u pojmu “mističnog iskustva” ukoliko je “iskustvo” i ukoliko je “mistično”; 3. iako ćemo u našim analizama skoro isključivo staviti naglasak na značaj “spoznaje” iskustvenog, to ne znači da se ostale dimenzije “iskustvenog znanja” mogu podcijeniti ili da su manje važne: njih podrazumijevamo pod izrazima koje rabimo kao npr. “znanje-istina” i “cjelovita spoznaja”, “iskustveno”, “odnošajno”, “zajedničko”, itd.

⁵ Usp. *La logica della conoscenza esistenziale in Ignazio di Loyola*, u: La dialectique des Exercices Spirituels di s. Ignace de Loyola, I., I., Pariz, 1956.

⁶ Usp. G. Moioli, *Ibid.*, str. 146.

⁷ Izraz *mistika* opisuje se kao “nutarnje iskustvo potvrđeno u svim oblicima civilizacije, a prije svega u raznim religijama (taoizam, hinduizam, budizam, židovstvo, kršćanstvo, islam, sufizam), opisano kao svojstvo nekih osoba da razumiju neki predmet ili biće, tajanstvenu stvarnost drugačiju od sebe, onkraj uobičajenih oblika empirijske ili racionalne spoznaje: radi se o percepciji (mističnom iskustvu) koju subjekt osjeća kao kontakt s predmetom sve dok se ne pretoči, ne preobrazi i ne identificira s njim. Upravo zbog svog individualnog obilježja koje ne spada u uobičajeno djelovanje logičkih i racionalnih sposobnosti, mistično iskustvo može se opisati samo metaforičkim, simboličnim i posrednim

moгу li preispitivati neko provjereno kršćansko iskustvo kako bi iz njega isplivala implicitna teologija ili teologija koja je u njegovoj podlozi te ju ono anticipira? Mogu li kao teolog to učiniti uz

izrazima. Neki se oblici mogu smatrati konstantnima: početno stanje radikalne pasivnosti pred drugim, jak smisao za cjelinu u kojoj se subjekt izražava i ostvaruje nadilazeći razlike, ograničenja i oprečnosti, oblik spoznajnog odnosa koji nije logičan, nego intuitivan i sjedinjujući, prisutnost egzemplarnih trenutaka koji često prate psihosomatske pojave (ekstaza, ushit, itd.) i posljednja faza, koja se osjeća kao oslobođenje od svake empirijske granice". Još jedno značenje izraza je: "nauk o mogućnosti da se mističnim iskustvom dosegne stvarnost višeg reda koja nadilazi uobičajene spoznajne mogućnosti čovjeka". Usp. *Vocabolario della lingua italiana*. Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Treccani, Rim, str. 252.

- ⁸ Lat. *experire* skriva korijen *peritus* (vještak, stručnjak): iskustvo znači istraživanje, pokušaj, izvršenje: prokušati sva moguća sredstva da bi se uspjelo, itd." Usp. *Esperienza* (Iskustvo) u: *Ibid.* str. 323.: 1. a) "Izravna spoznaja, koja se osobno stekla promatranjem, upotrebom ili prakticiranjem određenog područja stvarnosti. Rečeno filozofskim jezikom, to je vrsta spoznaje stečena dojmovima ili općenito putem osjeta (često polemički smatrana izvjesnom, nesumnjivom, suprotnom od apstrakcija i pretpostavki spekulacija ili čiste teorije (istina potvrđena iskustvom, mišljenje temeljeno na iskustvu, prosuđivanje u svjetlu iskustva); *vanjsko iskustvo*: percepcija predmeta i događaja koji su izvan nas; *nutarnje iskustvo*: percepcija stanja i nutarnjih kretanja svijesti; *zajedničko iskustvo*: ono spontano, bez pravila, pokrenuto porivima; *znanstveno iskustvo* (ili *metodičko*): ono koje pri promatranju činjenica primjenjuje pravila koja diktira razum; u teologiji, *religiozno iskustvo*, neposredno i izravno razumijevanje putem tzv. "dodira" koji čovjek kao vjernik ima s božanskim, a time i razumijevanje Božjeg djelovanja u duši, kao i težnje i kretanja te duše kako bi došla do sjedinjenja s Bogom. b) Spoznaja praktične stvarnosti uzete u cjelini...; dakle, zbroj spoznaja stečenih promatranjem i izravnim dodirima sa životom u svojim brojnim aspektima (mlad, bez iskustva; plodovi iskustva; iskustvo kaže da... itd.; c) Sadržaj ljudskoga znanja razmatran sa stajališta psiholoških i kulturalnih promjena koje on određuje u duhovnom razvoju osobe (umjetnička, estetska, intelektualna, književna iskustva, itd.). 2. a) Govoreći znanstvenim rječnikom: ispitivanje nekog načela, teorije, zakona dobivenog prije svega u laboratoriju reproducirajući pojavu kako bi se pokazali suodnosi između uzroka i posljedica (iskustva fizike, kemije, itd.)", Usp. *Ibid.* p. 324. Usp. također L. Boriello, *Esperienza mistica*, u: *Dizionario di mistica*, Ed. Lib.Vaticana, Città del Vaticano, 1998., str. 465. U svezi s pojmom *ex-perior* afirmira njegovu za nas vrlo važnu dimenziju, tj. njegovu spoznajnu sposobnost te kaže da on "dobiva značenje prijelaza, prolaska preko. Upravo prelazeći taj put, dolazi se do *spoznaje* neke vitalne situacije, nečega što je do sada bilo nepoznato i sakriveno u nizu svojih mogućnosti". Sažimljemo značajke koje obilježavaju iskustvo prema J.- P. Jossui (*Expérience chrétienne et communication de la foi*, u: *Concilium* 9 [1973.], 74-75). To su ove: percepcija vlastitog *odnosa* (sa samim sobom, sa svijetom, ljudima, Bogom), osobno *sudjelovanje* u takvom događaju, subjektivno *spoznavanje* koje je uvijek praćeno tumačenjem intelekta. Na kraju Jossua u jednu cjelinu *uključuje* svjesnu percepciju koja je objedinjena tumačenjem jednog određenog dijela egzistencije (intelektualnog, estetskog, afektivnog itd.) ili povijesti", Usp. L. Boriello, *Nav. dj.*, str. 446.

poštivanje nekog mističnog teksta ili svjedočanstva a da ih pritom podmuklo ne svedem na neku vrstu teološkog sustava ili neku vrstu alternativne ili komplementarne teologije? Kako poštivati specifično nutarnje jedinstvo, specifično obilježje nekog mističnog teksta koje je osobno i personalizirajuće te time prihvatiti i njegovu moguću pristranost koja sprječava da mistični tekstovi (a ponajprije njihova intuicija vjere) budu jedna vrsta "sistematskog mističnog izlaganja" kršćanske vjere?⁹ Roberto Moretti je izrazio čvrsto utemeljene stavove o povezanosti "teologije spekulativnih i teologije duhovnih teologa".¹⁰

Naš će izvor biti sveti Ivan od Križa, koji je zajednički prihvaćen kao mistik-teolog, pogotovo u svom remek-djelu¹¹ koje se smatra komentarom na "crede ut intelligas": u kojem formula ne zvuči kao obezvrjeđivanje teološke spoznaje, niti kao rečenica neke spoznaje koja nije kontemplacijska.¹² Ako pak mistični život poistovjetimo s apofatičnom teologijom, kako u svom studiju problematizira veliki isusovački teolog, tada se doista treba pitati ne iskrivljuje li takvo gledište teološko poimanje mističnog života u cjelini.

Istražimo sada ima li mistično iskustvo "noetički" karakter¹³ tako da potražimo njegovo objektivno značenje i teološko-filozofske

⁹ Usp. G. Moiola, *Ibid.*, str. 147.

¹⁰ Usp. R. Moretti, *Natura e compito della Teologia Spirituale*, u: *Spiritualità, fisionomia, compiti*, Roma, 1981., str. 15-36. Drugi vrlo kvalitetan članak koji nam može pomoći pri boljem razumijevanju tog odnosa, svakako je G. Moiola, *Dimensione sperienziale della spiritualità*, u: *Spiritualità, fisionomia, compiti*, Roma, 1981., str. 45-62; uglavnom sažimlje von Balthasarove misli.

¹¹ *Osobito 2 Uspon*.

¹² U vezi s ovim sanjuanističkim pristupom pročitati prekrasnu stranicu kod G. Moiola, *Nav. dj.*, str. 150.

¹³ Izraz *nòema* iz grčkog νόημα, dolazi od νοέω "razumjeti, spoznati, misliti". U Aristotelovoj gnoseologiji, predmet noeze, odnosno pojma ili koncepta koji je predmet intelektualne intuicije (ili noeze), koja potječe od apstrahirajućeg procesa prije nego postane izraz za logičke odnose. Međutim, kod Husserlove fenomenologije, objektivni element (noematski sadržaj) iskustva, tj. svaki od raznih načina na koji predmet (koji s vremena na vrijeme može biti ono što je percipirano, sjećano, mišljeno, uživano, itd.) biva "dan" subjektu; "noèst" /od grčkog νόησις, dolazi od νοέω νοέω "razumjeti, spoznati, misliti" / u Aristotelovoj gnoseologiji, djelo intelekta /gr. nous νοῦς ili intelektualna spoznaja, koja se, kao intuitivno znanje ili izravno poimanje nekog noema ili pojma, razlikuje od aktivnosti prosuđivanja i argumentacije /diánoia/ od koje se pak sastoji pretpostavka i temelj. Kod Husserlove fenomenologije, subjektivni element iskustva, odnosno čin s kojim se predmet razumije (percipira, zamišlja, sjeća, prosuđuje, itd.). Međutim, pridjev "noetički" νοητικός i kod Aristotela i Husserla je primarna i intuitivna spoznaja noema; analiza, fenomenološki opis subjektivnih aspekata iskustva. Usp. *Vocabolario della lingua italiana*, str. 424.

posljedice vodeći računa o objektivnoj kritici od strane teologije da su mistici općenito "svjedoci" ili eventualno "mistagozi", a ne "teolozi" (odražajno i kritičko razumijevanje). U tom kontekstu ("iskustvo-teološko mjesto") teolog mora vidjeti postoji li mogućnost da naša hipoteza nađe svoj temelj (odnosno objektivno opravdanje): ima li mistično iskustvo noetičko-teološku objektivnu vrijednost, te ako je ima, o kakvoj se *spoznaji* radi i koje će reperkusije imati na području hermeneutike i teološke epistemologije? Takvo utemeljenje mora ponajprije biti opravdano na *teološkoj* razini: iskustvo bi moralo biti dio "depositum fidei" – "confaciens revelationem", barem u svom primajućem-razumljivom vidu, budući da objava djeluje i kroz cjelovito razumijevanje /iskustvo/ subjekta koji prima. Zatim, ono bi se moralo opravdati na *filozofskoj* razini: ta bi cjelovita spoznaja /iskustvo/ morala ponuditi jedan objektivni noetičko-racionalni način. Dakle, radi se o pitanju koje se odnosi na izvor i modalitet teološke svijesti kao i na "noetiku", budući da ona određuje jedan način spoznaje (racionalni) svojstven izrazu "noetički". Na kraju, pitaje "iskustva" (sa spoznajnog gledišta) moglo bi se svesti i na pitanje "noetike" uzete u *širokom* (cjelovitom) modusu mogućnosti poimanja.

Temeljno pitanje je: je li mistično iskustvo "znanje" ili spoznaja stvarnosti koje ne odgovara i ne svodi se jednostavno na pojam "misli", niti na vršenje nekog "pokusa", iako može uključivati i jednu i drugu stvarnost. U tom smislu Giovanni Moiola¹⁴ opaža da "nije poseban problem reći kako iskustvo za sobom povlači razmišljanje, nego radije da se ono ne može svesti samo na razmišljanje". Ono se, dakle, shvaća kao "sinonim za najcjelovitiji, najadekvatniji i najsveukupniji način kojim neki subjekt... dolazi do tog "znanja" te se time približava stvarnosti".¹⁵ U tom smislu, iskustvo je "pristup stvarnosti-istinitosti koji subjekt ima da joj se prilagodi ili pronađe svoje mjesto; to iskustvo prijelaska u stvarnost-istinitost uzrokuje prava istina, ne ona iluzorna ili prividna...".¹⁶ Radi se o istraživanju noetičke prirode mističnog iskustva kao "znanja stvarnosti".

Cjeloviti pristup subjekta znanju-istini, koji mi zovemo "iskustvenim", obuhvaća ne samo "noetičko-filozofski" vid iskustva (njegovo racionalizirano razumijevanje), već i specifično

¹⁴ Usp. *Expérience chrétienne*, u: Dictionnaire de la vie spirituelle, Cerf, Pariz, 2001., str. 367.

¹⁵ Usp. *Isto*, str. 367.

¹⁶ Usp. *Isto*.

kršćanski, odnosno eksplicitnije “teološki” vid (njegovu objektivnu vjerodostojnost). To *znanje* omogućuje teološkoj znanosti (spekulativno-dogmatskoj i praktično-duhovno-pastoralnoj) da u “iskustvenoj” spoznaji kao znanju-istini utvrdi “*istinsko znanje*”, upravo ono koje teologija zahtijeva. Dakle, našu vjerojatnu sigurnost stavljamo u zaista složenu i cjelovitu stvarnost iskustvene spoznaje: u njoj sudjeluje stvarni *subjekt* (čovjek), s jednom stvarnom *spoznajom* (s obzirom da je ona i subjektivni proces, ali i zato što ima spoznajni objekt), s jednim istinitim (ne iluzornim) *objektom*. Stoga pokušaji da se posumnja u takvu mogućnost ne nalaze svoje objektivno opravdanje. Ako naša teza uspije razjasniti pitanje *objektivnosti* iskustvene spoznaje, odnosno ono koje teologija kao znanost traži, tada će se to “znanje-istina” morati smatrati ne samo načinom viđenja stvari (u okviru duhovnosti), već će ono imati jednu *izvorsku* vrijednost te iste objektivne spoznaje (koju zahtijeva sistematska teologija). Vjerujemo da ćemo ključ ove mogućnosti pronaći u samoj *naravi* te spoznaje kao “sveobuhvatne” ili “cjelovite” spoznaje”.

Tvrdnja o “iskustvenoj” spoznaji kao “teološkom mjestu” znači, dakle, da ona ima *noetičko-objektivnu* vrijednost koju teološka hermeneutika može prihvatiti. Vjerujemo da ovo istraživanje pronalazi svoj *prvi* oslonac u *izvoru-objavi*, odnosno u samoj prirodi kršćanske vjere koja *nastaje* i *temelji* se na povijesnoj činjenici: jednog je “dana” Bog, u svojoj još nepoznatoj naravi (prije biblijske objave), no sa snažnim tragovima svojega povijesnog stvaralačko-osloboditeljskog prijelaza (biblijska objava – Izrael) otkrio svoje “lice” (kristovska objava-Očeva), otkrivši svoju prirodu (božansku) i u njoj postojeće odnose (trojstvene-sudioničke-susretajne), dopustivši time ljudskom (noetičko-iskustvenom) *znanju* da *spozna* sakriveni misterij (vjeru) i *dosegne* ga putem “*verbis gestisque*” (kršćanskog, a osobito mističnog iskustva preko Duha Svetoga prihvaćajući i istražujući misterij Krista).¹⁷ *Drugi* oslonac nalazimo u samoj prirodi *rađanja* kršćanske spoznaje (vjere): nju prije svega karakterizira njezina “izvorska” stvarnost,

¹⁷ O odnosu objava-vjera-iskustvo-spoznaja trebala bi se pročitati prekrasna sinteza koju je dao Luigi Boriello (*Nav. dj.*, str. 465). Na str. 466 autor primjećuje da to (biblijsko) iskustvo “nije toliko iskustvo o *Bogu*, već prvenstveno iskustvo *Boga*. Zapravo, na početku postoji jedno stvariteljsko Božje iskustvo koje prethodi svakom čovjekovom istraživanju i iskustvu”, navodeći detaljnije da se u temeljima biblijskog iskustva nalazi Božja “samoobjava” i djelo njegove “milosti”. Prvo bogojavljanje je kao “prodor u unutrašnjost povijesti”, otkrivajući time Boga kao glavnog pokretača čitavog stvaranja.

tj. ona je početno "susretajna", tamo gdje se primarno ne radi o racionalnom naporu (ne smije se podcijeniti), da racionalno "otkriva" tako da pronikne u misterij, već da se nađe "pred" njim, da ga percipira kao povijesni subjekt (iskustvo) i da ga prihvati kao odgovor na egzistencijalni smisao jednog temeljno "upitnog" bića (racionalna spoznaja). Odgovor koji nastaje iz iskustva uvijek je *sveobuhvatni*. To "ucjelovljenje" moglo bi pomoći suvremenoj teologiji u njenoj teološkoj metodi da se ne oslanja isključivo na vrijednost "spekulativne noetike" riskirajući time da potakne još veći, a već poznati, jaz između teologije-znanosti i kršćanskog života-mjesta iskustva. Izučavatelji¹⁸ "iskustvene" spoznaje tvrde kako smo danas konačno sve više svjesni da ne postoji autentična kršćanska teologija koja je odvojena od iskustva i izvan obzora duhovnosti". U okviru tog gledišta je i naš stav. *Treći oslonac* nalazi se u *sadržaju* koji ćemo naći u sadržajnoj analizi¹⁹ mističnog iskustva,²⁰ osobito onog koji teološki pratimo i s vremena na vrijeme tumačimo.²¹ Njemu, barem onome kojeg obrađuje sveti Ivan od Križa, nikada ne nedostaje teološko-intelektualno *razumijevanje*. Štoviše, budući da je to uvijek "antropo-teološko" iskustvo, obavezno povlači za sobom one elemente koji su karakteristični za *takvo* iskustvo. Ovdje ponajprije mislimo na njegovu "spoznajno-afektivnu" komponentu što obuhvaća elemente koji su objekt

¹⁸ Kao primjer navodimo: G. Strzelcyk, *L'esperienza mistica come "locus theologicus"*, Eupress FTL 2005.

¹⁹ Čime ćemo se baviti u drugom dijelu ovog istraživanja, a osobito ćemo se zadržati na Bogu kao "predmetu" iskustva, na trojstvenom odnosu koje je ne samo način da se "iskusi Bog" već i istinski "sadržaj" mističnog iskustva itd.

²⁰ Ovdje se radi o "uvaženom" mističnom iskustvu.

²¹ S tim je u vezi poznato učenje svetog Ivana od Križa. On predstavlja ono što najviše nedostaje aktualnom nedostatnom razmatranju religioznog iskustva: teološka refleksija o njemu. Zbog toga E. Pacho piše: "Bilo bi jako pogrešno svesti područje sanjuanističkog iskustva isključivo na poeziju (na subjektivni iskustveni doživljaj, *moja napomena*). Ono se nije jednako ponovilo u trenutku tumačenja u prozi (čin teologa koji promišlja, *moja napomena*), no nema sumnje da se iskustvo u njemu i dalje nastavlja ostvarivati te da uvjetuje njegovo priopćavanje. Ne bi imalo smisla predstaviti spise kao "razlaganja" kad bi se njihova osnovna jezgra proizvoljno odvojila od onoga što im daje razlog postojanja. Komentator se, bez sumnje, nalazi dalje od mističnog zanosa pjesnika, ali zbog toga njegov trag ne nestaje. U određenim slučajevima i vidovima, iskustvo se je obogatilo nekom vrstom sedimentacije; općenito, u korist postupka veće «prikladnosti» [*"qualificazione"*; bilo je prevedeno "uzvišenosti"], "savršenosti" i "bitnosti" koje svetac izričito priznaje. (Usp. *Sveti Ivan od Križa, mistik i teolog*, u: *Vita cristiana ed esperienza mistica*, *Studia theologica Teresianum* 4., Rim 1982., str. 302-303).

spoznavanja svojstven *racionalnom i emocionalnom* ljudskom biću (*constitutivum hominis* te stoga stvarni svakom mističnom iskustvu). Na kraju, za našu je tezu ključno da ima još jednu komponentu koja može izraziti "teološku vjerodostojnost". Ta komponenta obuhvaća još dva bitna elementa: jedan, "sadržajno mističan", budući da je *dio* same naravi sadržaja mističnog iskustva (misterij, što znači kompatibilnost s Objavom-vjerom: veza između sadržaja iskustva i kršćanskog misterija) i drugi, "hermeneutički", tj. da je taj sadržaj *teološki* razumljiv (držeći se kriterija teološke hermeneutike). Kod određivanja temeljnih linija našeg problema sveti Ivan od Križa vodi nas sigurnom i pomnom rukom. On sam u prologu *Živog plamena ljubavi*²² kaže da se zapravo radi o "znanju-istini": "... Gospodin je malo otvorio *spoznaj*u (razumijevanje) i ulio određenu *čežnju*" (emotivno-voljni element). Dakle, neosporni izraz "znanje-istina" je komunalno-ljubežljivi ili, kao što svetac kaže, "uliven", no "znanje-istina" se ne prepušta bilo kakvom tumačenju budući da je naša sposobnost razumijevanja misterija koju Ivan ovdje naziva "spoznajom" "otvorena" (osposobljena) za razumijevanje, odnosno sposobna je doći do "znanja-istine".

Iako u teologiji svetog Ivana od Križa element "objašnjavanja" ili "deklarativni" element ima značajnu teološku težinu, on se ne zamara ponavljanjem da je glavni problem *neuspjeha* puta (otkupljujuće *neostvarenje* misterija u kršćanskoj egzistenciji) u dvostrukom nedostatku: nedostatku *osobnog iskustva* subjekta koji vjeruje, a zatim u nedostatku *iskustva i nauka* kod teologa koji ne "poznaju" te putove i nemaju "iskustva"²³ s njima. Zbog tog nedostatka on nudi "čvrsti i sadržajni nauk",²⁴ te je jako svjestan toga da se mistično iskustvo mora *proučavati* (teološki razumjeti) i *podučavati* (objektivno opravdati). Budući da ga je on imao u cjelovitosti, nudi ga na razini nauka i orijentacije.²⁵

²² Usp. *Živi plamen ljubavi*, prolog 1.

²³ On rabi izraz "duhovni očevi", Usp. *Usp. Uspon*, prolog 4.

²⁴ Usp. *Usp. Uspon*, prolog 8.

²⁵ E. Pacho, *o. cit.* str. 304 primjećuje da se Ivan od Križa "ne ponaša kao teolog pred teologom. Predstavlja se kao stručnjak pred nestručnjakom i ... ne zadovoljava se pripovijedanjem o stvarima; namjerava ih ozbiljno predložiti, kao jednu "zdravu nauku" (*Usp. Uspon*, prol. 8), bitna i čvrsta nauka (*Usp. Uspon*, prolog 8). To znači da je Ivan od Križa, prije nego što je postao *teoretičar tamne noći*, bio njezin protagonist".

2. ODNOS IZMEĐU "TEOLOŠKOG MJESTA" I "MISTIČNOG ISKUSTVA"

2.1. Pojam "teoloških mjesta"

Pojam "loci", kao izvori spoznaje, potječe od Aristotelove *Topike*.²⁶ U kontekstu našeg istraživanja i u okviru moderne teologije ti "loci" se shvaćaju kao "... skup prethodno utvrđenih organizacijskih načela koja upravljaju teološkim radom".²⁷ Na području povijesti teologije opažamo da je dominikanski teolog, peritus na Tridentskom saboru, Melchior Cano među prvima autoritativno izložio "teološka mjesta" i predstavio ih kao "područja dokumentacije u kojima teolog nalazi *očevidnost i potporu* naučavanjima koja se moraju izložiti ili radi pobijanja nauka koji su odbačeni kao neortodokсни".²⁸ U svom djelu navodi izvore iz kojih katolički teolog izvodi materijal i svakom izvoru pridružuje svoj pečat zahvaljujući vlastitoj specifičnoj metodologiji tako da izvor bude znanstveno respektabilan. Njegova metodologija ne slaže se s Melantoneovom metodologijom prve protestantske pedagogije,²⁹ opisujući mjesta kao "domicile" svih onih elemenata s kojima se teološka argumentacija nastavlja:³⁰ djelo koje Wicks³¹

²⁶ Usp. U vezi s povijesnim razvojem pojma korisno je konzultirati A. Lang, *Loci theologici*, u: ²LThK, Vol. VI (1961), st. 1110-1112., i vidjeti nedavni članak: M. Seckler, *Loci theologici*, u: ³LThK, Vol. VI (1997), st. 1014-1016.

²⁷ Usp. *Dizionario di teologia fondamentale*, uredili: R. Latourelle i R. Fisichella, Cittadella Ed., Asiz, 1990., str. 645.

²⁸ Usp. M. Cano, *De locis theologicis libri duodecim*, Salamanka, 1563., u: *Dizionario di teologia fondamentale*, str. 645. Živio od 1509.-1560. i sudjelovao na Tridentskom koncilu 1551./1552.

²⁹ Usp. P. Melantone, *Loci communes rerum theologicarum* (1521.), pojavivši se ponovo pod naslovom *Loci praecipui theologici* (1559.), gdje izjednačava "mjesta" s glavnim temama koje čine temeljnu strukturu Pisma: pala ljudska narav, grijeh, evanđelje, opravdanje, vjera, itd. Za njega bi "teološka mjesta" bila teme o kojima bi trebalo sakupiti reference i objašnjenja proučavanjem svih kanonskih knjiga. Na taj način one čine jedan uređen popis tema ili naslova koji definiraju svrhu teološkog obrazovanja.

³⁰ On na prvo mjesto stavlja Sveto pismo i objašnjava njegovu kanonsku istinu, a zatim na drugom mjestu predstavlja skup "apostolskih tradicija" koje potječu od Krista ili od uputa Duha Svetoga apostolima, koji pripadaju vječnoj baštini nauka. Ta dva temeljna izvora tumače se, čuvaju i razvijaju putem teološke spoznaje koja je prisutna u sljedećim izrazima Božje istine: vjera sveopćeg tijela vjernika, sinode i koncili, rimska Crkva sa svojim biskupom, Ocima, skolastičkim teolozima. Svaka od njih pruža objektivno svjedočanstvo objektivnom istraživaču. Cano pridružuje tim glavnim mjestima tri daljnja područja (dodatka) od kojih bi se mogao izvesti materijal važan za nauku: naravni razum, mišljenja filozofa i pouke ljudske povijesti.

³¹ Usp. *Dizionario di teologia fondamentale*, str. 646.

smatra "pozdravom upozorenja da se svrha teološkog istraživanja ne ograniči ni prateći aktualnost posebnih iskustava, a ni na način da se zaustavi s već utvrđenom izvjesnošću koja bi mogla proizaći iz doslovnog iščitavanja Svetog pisma ili iz učiteljstva Crkve. Canovo mentalno otvaranje ukazuje na tipičnu širinu i složenost *auditus fidei* jednog katoličkog teologa. Nikakvo mjesto, uzeto pojedinačno, ne može imati monopol autoriteta. U svojoj novijoj studiji biskup Paul-Werner Scheele³² postavlja pitanje o *razlici* između "dogme" i "mistike" i kaže da "u očima mnogih one izgledaju kao dva potpuno različita načina... Neki su iz toga stekli uvjerenje da se radi o dva potpuno suprotna svijeta...", te nastavlja o onome što ih razlikuje. Zbog važnosti citiram tekst u potpunosti: "... kod dogme se radi o nauku, a kod mistike se radi o životu. Iz toga proizlazi ono dragocjeno od mistike zbog čega u Goetheovom *Faustu* Mefisto kaže: 'Ah, siva ti je, družo, teorija sva, tek zlatni dub života zelen je'.³³ Dogma je u znaku ispovijedanja vjere, kao što je mistika u znaku iskustva. Dogma se manifestira u riječi, mistika nadmašuje riječi. U dogmi dominira spoznaja, u mistici ljubav. I s ovog stajališta se čini da si je mistika odabrala bolju polovicu. No, promislimo: najveće i najbolje moguće zajedništvo zasigurno je ljubav. No, i dogma u tome ima odlučujuću ulogu budući da svojim obvezujućim obilježjem zateže čvrstu vezu vjernika. Dogma raste s komunitarnim svjedočenjem. Njezine definicije su jasne granice radi zaštite zajedništva koje nužno zahtijevaju stalnu obnovu svjedočenja. U mistici prioritet se daje osobi koja je obuzeta Milošću".³⁴

³² Usp. *Dogma e mistica*, u: AA.VV., Sentieri illuminati dallo Spirito. Atti del Congresso internazionale di mistica. Abbazia di Münster Schwarzach, Ed. OCD., Appunti di teologia 7, Rim, 2006., str. 139-153.

³³ J. W. V., Goethe, *Faust I.*, stihovi 2038s.

³⁴ Citirani tekst Paula-Wernera Scheelea zaslužuje našu veliku pozornost i poštovanje. U njemu se odražava cijela jedna epoha koja se borila za "razlike" koje su imale veliku težinu pri definiranju sadržaja vjere u raznim teškim situacijama povijesti Crkve. Stoga ni na koji način ne možemo ignorirati racionalni put teologije, u ovom slučaju dogmatske. S druge strane, kao što prepoznaje sam Scheele, "... najveće i najbolje moguće zajedništvo je zasigurno stvar ljubavi", teologija, kao riječ o Bogu, ne može se odreći "najboljeg". Sada se više ne radi o pitanju mističnog iskustva kao "teološkog mjesta", već zapravo o tome kako metodološki razjasniti tu potrebu, imajući na umu cijeli jedan "konceptualno-teološki" svijet koji je već dio njegove stoljetne baštine. Čini se da veliki povrat na početni "humus" svake teologije, onaj biblijsko-patristički, nije daleko. Vrijeme u kojem živimo to žurno zahtijeva i približava.

2.2. Narav mističnog iskustva

Za razliku od "iskustva" i "mističnosti" uzetih pojedinačno, pojam "mističnog iskustva" povezan je s pojmom "kršćanskog iskustva" i "duhovnog iskustva". No, ono uključuje i jedno posebno značenje koje ga određuje i razlikuje od drugih vrsta iskustava.³⁵

Ne vraćamo se na etimološko objašnjenje izraza *mystikos*, već ga, prateći njegov povijesni "tijek", stavljamo u odnos s mističnim iskustvom budući da predstavlja *življenje misterija*. Primjećujemo kako je taj izraz³⁶ najprije označavao duhovnu, odnosno alegorijsku *egzegezu* biblijskih i liturgijskih tekstova, usmjerenu na Krista i Crkvu, a potom dobiva značenje *nastojanja* duše koja otkriva prisutnost Krista u Bibliji i liturgiji i gotovo istodobno nutarnje iskustvo posjedovanja Boga. Došlo je do *prijelaza* od objektivnog i egzegetskog na subjektivno i eksperimentalno, na različit način življenja otajstva. Na taj način božanska stvarnost (misterij) postaje objekt zajedničke vjere, a Otajstvo spasenja (kako ga vidi Pavao) postaje objekt iskustva kao posljedica njegove vizije Boga,³⁷ iako se pozornost ne stavlja na iskustvo, već na otkrivanje Boga u Kristu, te dakle izraz "mistično" poprima značenje u izvornom smislu *otkrivanja ljubavi prema Bogu*.

Dok za grčke oce Misterij (misteriji) označava različite sakramente, budući da simboli sakrivaju božansku stvarnost (kao što npr. kod krštenja djeluje moć Krista koji je umro i uskrsnuo ili kao što u Euharistiji znakovi kruha i vina sakrivaju prisutnost slavljenoj Krista), te će upravo oni označavati "mistični" sadržaj s tim istim Isusom-otajstvom (kao manifestacijom misterija i njegove snage koja spašava). Međutim, za latinske oce, *mysterion* će zadržati šire značenje (tajna i skrivena stvarnost, sam Bog, koji nadilazi sve stvari – sakramentalna stvarnost), tako da uvijek ostaje u okviru pavlovskog značenja koje ima "sacramentum".

³⁵ Npr. "antropološko", "duhovno", "kršćansko" itd. Međutim, kao "iskustvo", ono zadržava karakteristične elemente (antropološke) koji stoje u pozadini u svim njegovim modalitetima.

³⁶ Opširna prezentacija teme o povijesno-doktrinarnom razvoju izraza, kao i mističnog iskustva, nalazi se kod L. Boriello, *nav. dj.*, str. 463-476. Često upućujemo na taj izvor kada govorimo o značenju mističnog iskustva.

³⁷ Usp. *Gal* 1,15-16.

Marcello d'Ancira³⁸ nalazi jedan izraz koji će se javiti kod Dionizija Areopagita:³⁹ *mistična teologija*. Prema Marcellu radi se o jednoj "neizrecivoj i mističnoj" spoznaji Boga koja se razlikuje od obične spoznaje. Dionizije dodaje i precizaciju koja je u određenom smislu odlučujuća kada kaže da ta *misteriozna spoznaja Boga* (koji na kraju stvarnosti svog bivanja ostaje nespoznat, a njemu se može približiti samo na "oblaku", odnosno ako se uđe u tamu misterija – Mojsije), predstavlja *jezgru* mističnog iskustva. S time Dionizije ulazi u povijest kao autor koji govori o mistici u smislu *iskustva*.⁴⁰ To njegovo promišljanje potrajat će cijeli srednji vijek, unatoč tome što će uz istraživanje psiholoških metoda i korelacijskih elemenata mistično iskustvo imati snažnu psihološku konotaciju, pogotovo u 15. i 16. stoljeću. Stižemo do gotovo isključive digresije sa stajališta misterija i teologije iz 17. stoljeća gdje je, sa sadržajnog stajališta, značenje "mističnog" bilo slabo, budući da značenje izraza stavlja u razliku između sposobnosti da se ima iskustvo i same stvarnosti koju treba iskusiti (misterij), te jak naglasak stavlja na iskustvo kao psihološki čin. Garrigou-Lagrange⁴¹ bavit će se odnosom mistike i vjere, dok će se Foulain zanimati za problem može li mistika biti "neobičan i kvalitativno novi dar". Maritain će naglasak fenomenološkog promišljanja mistike (bit mistike su fenomeni) prebaciti na njezin pneumatološki *sadržaj* (važnost darova Duha Svetoga), uz zaključak koji za nas nije beznačajan: ona predstavlja puninu kršćanskog života i uvijek spašava besplatnost božanskog priopćavanja.

Ovo određenje, temeljeno na "mističnom" pojmu u svom odnosu s "misterijem" (objektivnim s obzirom na to da se u njega vjeruje, te subjektivnim, s obzirom na to da je življen), dopušta nam da se, makar i nakratko, zaustavimo na pojmu iskustva shvaćenog u njegovu "religioznom" i "kršćanskom" značenju. Uzmimo izraz "religiozni" u značenju ostvarenja religioznog smisla, tj. s obzirom kako religiozno iskustvo percipira apsolutno i tumači

³⁸ Umro oko 374. g.

³⁹ Njegova *Teologia mistica* imala je velik uspjeh od VI. stoljeća nadalje uz izniman utjecaj ne samo na području religioznog iskustva već i na polju refleksivne teologije.

⁴⁰ Iako se čini da je Origen prije njega govorio o mistici u smislu *izravne* (eksperimentalne) spoznaje Boga.

⁴¹ U razdoblju teologije nakon godine 1900. postavlja pitanje o mogućnosti da mistika predstavlja produženje ili pojačanje iskustva vjere.

ga kao sveto.⁴² Ako se religiozno iskustvo tako shvati, njegove su konotacije veoma slične konotacijama kršćanskog iskustva: neizrecivost, bezuvjetnost, biti u potpunosti jedan s Bogom u ljubavi, u punini vlastitog stvorenjskog bića.⁴³ Dok se međutim religiozno iskustvo temelji na urođenoj čežnji za Bogom, kršćansko se iskustvo⁴⁴ temelji na *vjeri*: budući da se spoznaja božanskih stvarnosti ostvaruje kroz Duh preko Krista od križa (odavde nastaje nezaobilazna, uskrсна dimenzija svojstvena kršćanskoj egzistenciji,⁴⁵ s obzirom da se radi o spoznaji koja nastaje kroz teologalnu *ljubav* zvanu kontemplacija,⁴⁶ nadilazi spekulativnu spoznaju božanskih istina. Ono se karakterizira kao "punina" kršćanskog života budući da anticipira budući život, odnosno ono je svakako u jednom gibanju prema potpunom ostvarenju cjelovitog jedinstva. S obzirom da je iskustvo prepuno Misterija, neki⁴⁷ sugeriraju da bi bilo bolje govoriti o iskustvu kršćanskog Misterija, a ne "mističnom kršćanskom iskustvu".

Značajke kršćanskog (mistično-kontemplacijskog) iskustva možemo shvatiti sa stajališta njegove *prirode*, ali i *subjekta* koji živi u sadržaju Misterija (iako je u praksi iznimno teško razlučiti ta dva aspekta jer tada dolazi u pitanje samo iskustvo). Kod autora smo utvrdili sljedeće značajke mističnog iskustva značajne za našu temu: 1. narav *pasivnosti*, budući da je

⁴² "Religiozno" iskustvo shvaća se kao "naravna" čežnja za Bogom. Obično se radi o mješavini religioznosti, emocija, osjećaja kojima se Bog doživljava kao potreba. Usp. L. Boriello, *Nav. dj.*, str. 465.

⁴³ Usp. *Isto*.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Fede e esperienza*, u: ID., *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul mistero*, Brescia, 1986., str. 9-35, govori o različitim razinama u kršćanskom iskustvu: 1. iskustvo stvaranja i povijesti ponuđeno svima – kao put poniranja u dubine; 2. iskustvo kršćanske zajednice i kršćanskog čovjeka – otvoreni putevi koji omogućuju da se nadide stvaranje i povijest u kojima se prethodno iskustvo priprema, potencira i prilagođava kršćanskom smislu; 3. taj sklad između prvoga i drugog razvija potpuno osobno iskustvo s Bogom u Kristu – u konačnici upravo nadnaravno.

⁴⁵ Usp. L. Boriello, *Nav. dj.*, str. 466.

⁴⁶ Sv. Bonaventura daje definiciju mističnog iskustva govoreći da je ono "cognitio Dei sperimentalis", tj. spoznaja koja se temelji na iskustvu, Usp. *III. Sent. D.35.*, q.2., corp. Vidi u: L. Boriello, *Nav. dj.*, str. 469., bilješka 28.

⁴⁷ Usp. H. De Lubac, *Mistica e mistero cristiano*, Milano, 1979., str. 9: "Ako se pod 'mistikom' treba shvatiti određeno savršenstvo postignuto u duhovnom životu, određeno stvarno jedinstvo s Božanskim, u tom slučaju za kršćanina se ne može raditi o drugome nego o jedinstvu s trojednim Bogom kršćanske objave, jedinstvu ostvarenom u Isusu Kristu i putem njegove milosti, ulivenom 'daru' 'pasivne' kontemplacije."

mistična spoznaja uvijek Božja inicijativa koja otkriva svoj misterij ljubavi u pasivnom primanju vjernika,⁴⁸ što uzrokuje radnju prihvaćanja u subjektu koji je preplavljen tom ljubavlju; 2. iako je blisko ovom prvom svojstvu, drugo obilježje se može svesti na narav *besplatnosti*, u smislu da je svijest subjekta u potpunosti svjesna vlastite nesposobnosti da je stekne; 3. značajka promatra sadržaj iskustva u odnosu na subjekt koji ga spoznaje i živi: *pravovjerje*; naime, božanska *samokomunikacija* koja se odvija preko teologalnih kreposti (svetost Boga) zahtijeva moralnu i eklezijastičku ispravnost subjekta; 4. značajka odnosi se na narav *uvjetovanosti* od "povijesnog" u kojem se događa iskustvo, ne samo zato što ono uvijek u sebi nosi psihološki (intelektualno-emotivni) trag subjekta, već i različite utjecaje sociološkog i kulturalnog karaktera.⁴⁹

Zaključujući ovu problematiku (iako suvremena teologija ne daje neku "definiciju" mističnog iskustva koju autori dijele,⁵⁰ možemo kao sintezu utvrditi njegove sastavne elemente. Vodeći računa o mnogo njih, kao i o mnogim opisima te različitim poteškoćama na koje se naišlo i koje nisu riješene, nudimo našu hipotetsku definiciju mističnog iskustva: ono je *izravni* odnos vjernika s Bogom što ga uzrokuje *milost*, a do njega se može doći zahvaljujući *teologalnim krepostima*. Ono je cjelovito življeno na *svjestan* način u *pasivnosti* subjekta u stanju ljubavnog *jedinstva* ljudskog bića s božanskim, dovodeći do *preobrazbe* subjekta i *cjelovite spoznaje* misterija.⁵¹

⁴⁸ Usp. Ch.-A. Bernard, *Structure et passivité dans l'expérience religieuse*, u: NRTh 110 (1978), str. 643-678.

⁴⁹ Ova napomena u vezi je s tzv. mističnom "fenomenologijom" koja se ne može dobro razumjeti ako se ne vodi računa o tim "uvjetovanostima".

⁵⁰ Za pregled definicija o mističnom iskustvu pogledati knjigu autora Marin A... Royo, *Teologia della perfezione cristiana*, Rim, ⁴1961., str. 288-340.

⁵¹ Za nas veoma valjan stav velikog istraživača iskustva J. Mourouxa, objavljen u *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Pariz, 1954. Knjiga je postala klasik za svako ozbiljno istraživanje na temu iskustva. On "kreće od pretpostavke da je religija ponajprije *osobni* odnos s Bogom. Slijedom toga cjelokupna je ljudska osoba sa svim svojim sposobnostima uključena u svaki religiozni čin. Radi se o *cjelovitom* odnosu, čiji dinamizam teži integraciji čovjeka s obzirom na njegov najviši cilj. Taj dinamizam nije izvanjski čovjeku: pretpostavlja te uključuje i njegovo djelovanje. Radi se o autentičnom činu čovjeka koji teži osobnom sjedinjenju s Bogom", Usp. G. Strzelczyk, *Nav. dj.*, str. 23.

3. POVIJESNI PROCES TEOLOŠKOG PUTA IZMEĐU TEOLOŠKOG PROMIŠLJANJA I MISTIČNOG ISKUSTVA

Za nas iznimno važna zadaća jest naći postojeću vezu između sistematsko-teološkog promišljanja sistematske teologije i mističnog iskustva. Nećemo se baviti time kako se ta veza povijesno razvila, dat ćemo samo kratke napomene:

3.1. *Od mudrosne do spekulativne teologije*

Sljedeće temeljne crte trebale bi nam barem djelomično omogućiti da shvatimo važnost teme.⁵² Baveći se istraživanjem procesa podjele koja se stvorila između sistematske teologije temeljene na racionalnoj spoznaji jer promišlja o objektivnim podacima o Objavi, i duhovne teologije, koja kreće od duhovnog kršćanskog iskustva i promišlja o njemu, Strzelcyk daje pregled početne teološke jedinstvenosti i tvrdi da je spoznaja Boga u Bibliji izravno povezana s povijesnim i duhovnim iskustvom, budući da inicijativa kreće od samog Boga te u čovjeku stvara spoznaju: Abraham, Mojsije, Ilija i Pavao u 2 Kor 12,1 s. Ono što se, premda raščlanjeno, temeljno sačuvalo tijekom dugoga patrističkog razdoblja do 12. stoljeća dugujemo Ivanovu pojmu spoznaje⁵³ – kao ekvivalentu vječnog života Iv 17,3, i kao plodu ljubavi I Iv 4,7, koji je održao kontinuitet u pojmu *gnoze* Klementa Aleksandrijskog i Origena. Polarizacija je vjerojatno započela sa Severinom Boecijem (480.–oko 524.) koji je jačao *paideiu* klasičnog pečata kako bi tada probudio sumnju u svoje pristupanje kršćanstvu, iako je ono bilo stvarno. On će izraditi enciklopedijski program duhovnog formiranja u kojem će dijalektika činiti osnovu za osnaživanje misli, spekulativno rigorozne, organske i drugačije od trenutnih pastoralnih i vjerskih briga.⁵⁴ Aristotelovo otkriće ubrzava taj proces na način da se jedinstveni okvir teologije polako raspršuje.⁵⁵ U svom članku B. Pitaud⁵⁶ primjećuje da se zaista

⁵² Usp. G. Strzelcyk, *Nav. dj.*, str. 48-60.

⁵³ Usp. *Ibid.*, str. 49.

⁵⁴ Usp. L. F. Pizzolati, *L'Apologia nelle Chiese d'Occidente fino all'età carolingia*, u: *Enciclopedia di teologia fondamentale*, uredio: Giuseppe Ruggieri, Marietti – Genova, 1987., str. 217-219.

⁵⁵ Usp. J. Leclerq, *Esperienza spirituale e teologia*, Milano, 1990.

⁵⁶ B. Pitaud, *Théologie et vie spirituelle*, u: J. Doré, (dir.), *Introduction à l'étude de la théologie*, knjiga II., Pariz. 1992., str. 554-573, ovdje: str. 558.

zbiva događaj koji je teško razumjeti: “Razlike koje su same po sebi potrebne i zajedno plodne, između spoznaje koju vodi *ratio* i afektivne spoznaje koje su još u teološkoj viziji velikih izučavatelja kao što su bili Toma, Alberto Magno i Bonaventura, služile razumijevanju i boljem izražavanju strukture ljudske svijesti sa svojom mudrom puninom koju potiče *mens*, u kasnijem razdoblju uzrokovale su podjelu. S jedne strane, skolastička sistematika koncentrirana na “objektivno” Objave i zaokupljena didaktičkom jasnoćom svoje teme više ne nalazi mjesto u teološkom razvoju za subjektivne, iskustvene podatke. S druge strane, duhovni nauk gubi povijesno-spasenjsku širinu i sve se više zatvara u statičnu shemu skolastičke psihologije”.⁵⁷

Evidentno se profiliraju dvije “znanosti”: zanimanje i jedne i druge sve se više premješta izvan vlastitih korijena. Sistematska teologija svodi se na “prosudivanje istine” i, kao svoj vlastiti problem, dobiva “teret” duhovnosti, pogotovo teret mističnog iskustva te unutar svog nekog racionalnog okvira nastoji izvesti hermeneutički pokušaj. S druge strane, duhovnost ostaje bez objektivno-vitalne i dinamične veze s misterijem te se sve više okreće subjektivnoj nutринi osobe i razrađuje kriterije moći rasuđivanja više psihološkoga karaktera nego onog koji je integralan razvoju “službovnoga” kršćanskog života. Taj se put praktično odvija krajem 19. i početkom 20. st. osnivanjem sveučilišnih katedara za asketsku i mističnu teologiju.⁵⁸

3.2. Sporo i progresivno kretanje prema cjelovitoj spoznaji

Odvijanje II. vatikanskog koncila pokrenulo je potrebu za promjenama u kretanju ne samo obnovljenog razmatranja na institucionalno-eklezijalno-ekleziološkom polju s Konstitucijom i drugim aktima Koncila koji su vodili taj obnovljeni put.⁵⁹ Drugi vatikanski koncil dotaknuo je i same izvore vjere (Pismo i

⁵⁷ Usp. G. Strzelcyk, *Nav. dj.*, str. 51.

⁵⁸ Usp. V. Lezzari, *Teologia mistica e teologia scolastica: l'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson*, Milano, 1994.

⁵⁹ Ponajprije se misli na dogmatsku konstituciju *Lumen Gentium* (1964.), koja je cijelu ekleziologiju razmotrila pod biblijsko-patrističkim ključem te u Dekretima i ostalim koncilskim aktima predočila najrazrađenije upute (CD, PO, PC, AA, ... itd.), a poslije i u pastoralnoj Konstituciji *Gaudium et Spes* (1965.), koja utemeljuje i objašnjava doktrinarni i vitalni odnos između Crkve i njezina svijeta u kojem je pozvana živjeti i djelovati.

predaju) te ponudio zreliju mogućnost razumijevanja dinamičnosti izvora te korištenje složenih, danas zrelih znanstvenih metoda.⁶⁰ Dotaknuvši problem "teologije", Drugi vatikanski koncil postao je "mjesto susreta različitih teoloških struja koje su se bile razvile, ne bez suprotnosti, između dva svjetska rata, a pogotovo tijekom zadnjeg poslijeratnog razdoblja. Zbog toga se u dokumentima donesenim na Koncilu često pojavljuje problem teologije, njezinih kriza i njene obnove".⁶¹ Baveći se izravnije tematikom koju mi razrađujemo, Koncil je dotaknuo sedam točaka.⁶² Mi ćemo se zadržati na nekoliko njih i odabrati dijelove koji su relevantni za našu temu. Govoreći o "cilju", Koncil stavlja naglasak na potrebu da se pruži odgovor na vječna pitanja o čovjeku u smislu sadašnjega i budućeg života u svjetlu Objave te ga se na odgovarajući način ponudi svakoj generaciji (GS 4; OT 16;⁶³ GS 10). Teološko istraživanje mora biti u službi evanđeoske objave, utirati nove putove istini, otkrivati dubok smisao objave (GS 44; OT 16; GS 62). Što se tiče "metode" koja će teolozima omogućiti postizanje tog cilja, konstatira se da ona uključuje različite momente: slušanje i tumačenje "znakova vremena" (GS 4), pristup koji omogućuje profesionalni i kulturalni dijalog (GS 44), stalni kontakt s Pismom i svetom predajom (DV 24), te stavlja osobit naglasak na brigu o biblijskim studijima i temama (OT 16), potrebu za razvojem razumijevanja objavljene istine te stoga i važnost Otaca (OT 16), uporabu filozofskih kategorija radi preformuliranja poruke Objave (AG 22; GS 62). Koncil nekoliko puta spominje odnos između legitimne "slobode" teologije i željenog "jedinstva" iznijevši na vidjelo činjenicu da teološke "škole", obilježene kulturom određenog

⁶⁰ Mislimo ponajprije na dogmatsku konstituciju o božanskoj objavi *Dei Verbum* (1965.) sa svim kasnijim posljedicama koje su uslijedile za formativne i pastoralne institucije Crkve, kao i za sam kršćanski život shvaćen kao zajedničarsko-komunikacijska egzistencija.

⁶¹ Usp. *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, (uredili: S. Garofalo i T. Federici) UNEDI, Rim, 1969., kol. 1899.

⁶² Navodimo analizu iz *Dizionario del Concilio Vaticano Secondo*, kol. 1899-1902.: 1. cilj teologije, 2. metoda, 3. sloboda i jedinstvo, 4. temeljni zahtjevi, 5. teologija i laikat, 6. teologija i ekumenizam, 7. obnova. To su naslovi koji pružaju vrstan sadržaj koji je vrlo koristan za točnije razumijevanje naravi i zadaće teologije.

⁶³ Koncilski dekret *Optatam totius* (1965.), kratak ali bogat sadržajem, sa svojim uvodom, 22 broja i zaključkom, podijeljen u sedam poglavlja, govori o svećeničkoj izobrazbi. Za našu temu jako je važno 4. poglavlje (duhovno oblikovanje: ministerijalno, eklezijalno, marijansko, karizmatsko, ljudsko itd., uz ustrajanje na potrebi za stvaranjem dobro utemeljenih i zrelih egzistencijalnih stavova kod mladih) i 5. poglavlje (revizija crkvenih studija). Broj 16 posvećen je obnovi teološkog naučavanja.

trenutka, što je samo po sebi opravdano, često daju nov izgled teologiji kao takvoj, dovodeći je u opasnost da izgubi svoje temeljno jedinstvo (*UR* 4; *AG* 22; *GE* 10). Sugerira se teološka obnova na način da se više vremena posveti ponajprije proučavanju Biblije i stavi veći naglasak na povijest spasenja (*OT* 16). Koncil se bavi onime što se odnosi na različite teološke discipline, razrađujući različita eklezijalna područja.⁶⁴

S težnjom da pruži osnovne linije za teološku obnovu, Koncil kreće od točnog poimanja vjere te određuje da se ona ne može shvatiti samo kao "informirajuće" načelo tvrdnji i zaključaka, već i kao dar te *egzistencijalna* zadaća u onome tko podučava i u onome tko sluša. Naglasak je na davanju svjedočanstva vjere nudeći je kao sjeme koje raste i sazrijeva dajući plodove odraslih svjedoka.

Zaželjevši teološko jedinstvo za kojim se čezne (Koncil usklađuje Dekret o svećeničkoj izobrazbi *OT* s ostalim dokumentima Koncila koji se bave predmetnom materijom, kao što su *DV*, *SC*, *LG*, *UR*), u svom temeljnom pristupu ovom pitanju Drugi vatikanski koncil nastoji uspostaviti "izvorski" i "dinamičan" odnos između teologije, Biblije, patristike, liturgijskog života, duhovnoga i pastoralnog života. Koncil predlaže usmjeravanje na proučavanje velikih biblijskih tema na način da se objasni povijest spasenja sukladno, naravno, svojoj naravi i poštujući svoje metode. U tom smislu, što je od posebnog interesa za nas, Koncil daje precizne upute za promišljanje o velikim dogmatskim raspravama: promicati biblijske teme, produbljivati patrističko i spekulativno područje (braneći objektivnu vrijednost spoznaje), promišljati o istini objašnjenjima u kultu i cjelokupnom životu Crkve, vidjeti vrijednost istina radi rješavanja aktualnih ljudskih problema.

Najveći sistematski doprinos, iako ponekad ne potpuno jasan,⁶⁵ dao je Hans Urs von Balthasar,⁶⁶ pokrenuvši pitanje

⁶⁴ Kao npr. već spominjana "svećenička izobrazba" ili "katolička sveučilišta" (*OT* 16; *SC* 15-16).

⁶⁵ Ovdje se misli na ne baš jasan odnos između tzv. "psihologizma" jedne određene duhovnosti i onog objektivnosti iskustva svetaca, na odnos između opasnosti "subjektivnog" doživljavanja Boga i vjere kao iskustva, afektivnosti, osjećaja, spoznaje, a zatim na odnos između njegovog vrednovanja karizmatskoga u teologiji i teologije križa. U vezi s tom problematikom vidjeti: G. Meiatini, *Esperienza ed esperienza mistica nel pensiero di Hans Urs von Balthasar*, u: *Rivista Teologica di Lugano* 1 (2001), str. 9-31.

⁶⁶ Njegova bibliografija zanimljiva za našu temu veoma je opsežna. Navodimo samo nekoliko naslova: H. U. von Balthasar, *Esperienza di Dio nella Bibbia dei Padri*, u: *Communio* 30 (1976.), str. 4-15; *Gloria, una estetica teologica*, vol. 1-7., Milano,

modernih postulata cjelovitosti teologije. On predviđa propitivanje iskustvenih (mističnih) podataka unutar teologije. Iako ni on nije "stigao" do cjelokupne sistematske metodološke razrade problema, ograničivši se na to da energično istakne potrebu za jednom cjelovitom teologijom napravljenom prema primjeru velikih otaca Crkve i svetaca teologa iz srednjeg vijeka. Stoga ukazuje na današnju sistematsku teologiju, lišenu veze s mističnim iskustvom, kao teologiju koja je u stanovitom smislu sterilna, lišena snage privlačnosti".⁶⁷ Iako se njegova postavka kreće prema "autoritetu svetaca" kao teološkome mjestu više nego traženje istog u pojedinačnim mističnim iskustvima ili u njihovom zajedništvu, on zasigurno, barem po istraživačkom načelu, neizravno tvrdi da upravo mistično iskustvo kao takvo (božanski darovano) "daje" "sveobuhvatni" plod koji je svetost osobe koja za sistematsku teologiju postaje teološki autoritet.⁶⁸

1975-1978. (izvornik: *Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik*, Einsiedeln, 1961.); *Il nostro compito*, Milano, 1991. (izvornik: *Unser Auftrag, Bericht und Entwurf*, Einsiedeln, 1984.); *Le Mysterion d' Origène*, u: *Revue des Sciences Religieuses* 26 (1939.), str. 513-562; *Teologia e santità*, u: *Verbum caro*, Brescia, 1985., str. 200-229.

⁶⁷ Usp. G. Strzelczyk, *Nav. dj.*, str. 54. Kako bi se vidjelo njegovo "nezadovoljstvo" dovoljno je navesti kratak odlomak iz njegovog članka "Teologija i svetost" (*Teologia e santità*), str. 212: "Usporedimo korist dobivenu dogmatikom jednoga mistika kao što je Dionizije... s dogmatskim ishodima u modernim mističnim naučavanjima, čak i jednog Ivana od Križa. Ali, ako se ima hrabrosti, neka se usporedi i domašaj u svetosti jednog modernog teološkog priručnika s pripadnom korisnošću jednoga otačkog biblijskog komentara. Osiromašenje koje nastaje, zbog uzajamnog otuđenja dva eklezijalna svijeta, za živu snagu današnje Crkve i za njeno propovijedanje – shvaćeno kao pobuđivanje vjere – moralo bi biti vrijedno spomena.

⁶⁸ Vid odnosa između svetosti i teološkog mjesta kod Balthazara produbio je B. Körner, *Mystik und Spiritualität: ein "locus theologicus"?* u: *Rivista Teologica di Lugano* 1 (2001), str. 215-232., ovdje 229-230: Sveci "označuju granice za osuvremenjivanje vjere i teologije...; pokazuju... kako cjelokupnost vjere može ponovo i na aktualan način biti izražena i življena...; podsjećaju da se kod prijenosa vjere ne radi u prvom redu o prenošenju istine, već o davanju svjedočanstva o življenju vjere...; stvaraju hermeneutički obzor za teologiju koji podsjeća da je vjeri uvijek implicitan jedan vjerujući subjekt, koji živi vlastitu vjeru. Teologija ga nikada ne bi smjela izgubiti iz vida."

MYSTICAL EXPERIENCE IN RELATION
TO "LOCUS THEOLOGICUS"

Summary

To what extent does "experience" and "experiential insight," as well as insight by way of "mystical experience," objectively relate to theology as a scientific discipline which acquires and interprets its insights by virtue of it "noetic," that is, rational insight?

If theology truly has this objective relation to "experience," then one certainly needs to ask: to what extent can it rely on this insight as its "locus theologicus?"

In our exploration of "mystical experience in relation to the locus theologicus," not only do we not bypass the objectivity of theological rational insight and its legitimacy – though in our exploration we indicate its deficiency – but at the same time we try to assess how "experiential insight" stands the test of a strict noetic-cognitive scientific process. By this road we reach an answer as to the real nature of "experiential insight" and we place it in a relationship with what is usually called "locus theologicus."

Our analysis has its initial historical foundation in the event of revelation which is of an essentially "experiential" nature.

We recognize "mystical experience" to have a special weight as experiential insight in so far as it is at the same time a full anthropological experience (with all the characteristics of a psychological and Christian experience); it is, however, also a reality which, like faith, does not belong to man as a property but as a gift. By analogy we conclude: if faith, as a gift, is a source of a vast number of insights of a profound theological nature, then Christian experience, and especially mystical experience, has a right to a far more prominent place in the structure of theological references, not only with regard to theological indicators or basis of reflection, but also as concerns "loci theologici" as obligatory sources of scientific insight.

Key words: experience, locus theologicus, mystical experience, revelation, scientific insight, noetic insight.