

MISTIČNA FORMA MIŠLJENJA SUVREMENE FILOZOFIJE RELIGIJE I MISTIKA IVANA OD KRIŽA

Ivica RAGUŽ

Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku
Petra Preradovića 17, pp. 54, 31 400 Đakovo
ivica.raguz@os.t-com.hr

Sažetak

U članku se promišlja i istražuje odnos suvremene filozofije religije i mistike Ivana od Križa. Mistika je određena dvjema temeljnim dimenzijama: *via negativa* i *via affirmativa*. Prvi vid ističe radikalnu različitost između Boga i čovjeka, udaljenost i odsutnost Boga, relativizaciju svega ljudskoga spram Boga, napuštanje vlastitoga ega zbog samoga Boga, zbog božanskoga pogleda na cjelokupnu zbilju. Drugi vid, naprotiv, naglašava prisutnost, sjedinjenje, zajedništvo s Bogom. Na temelju filozofskih promišljanja o kršćanstvu, religiji i mistici dvojice njemačkih filozofa (Martin Heidegger i Ernst Tugendhat), u prvome dijelu članka pokušat ćemo pokazati da mistika predstavlja temeljnu formu mišljenja (»Denkform«) suvremene filozofije religije, i to pod ovim prvim vidom. U drugome dijelu članka posvetit ćemo se usporedbi suvremene filozofije religije s mistikom Ivana od Križa, njihovim sličnostima i razlikama. Na koncu, u trećem ćemo dijelu ukazati na neke moguće poticajne smjernice mistike Ivana od Križa za današnju filozofiju religije, teologiju i duhovnost.

Ključne riječi: mistika, filozofija religije, Ivan od Križa, Martin Heidegger, Ernst Tugendhat.

Uvod

»U ovom vremenu, u kojemu smo se naučili sumnjati u spoznatljivost transcendentnoga i kada, osim toga, ulijeva strah potencijalna netolerancija zahtjeva za istinom na ovom području, čini se da budućnost pripada samo mističnoj

religiji.«¹ Tim riječima papa Benedikt XVI. opisuje današnje prevladavajuće poimanje religije. Čini se da jedino mistične religije mogu imati budućnost, jer modernomu čovjeku izgledaju puno prihvatljivije zbog svoje skromnosti s obzirom na spoznaju Boga i na određenje njegova uprisutnjenja u svijetu: Bog ostaje trajno nepoznatljiv, veliko neiscrpno otajstvo u koje čovjek nikada ne može do kraja proniknuti te mu preostaje samo ponizno *slovaknje* Božjega otajstva. U tomu smislu, sve su religije relativne, nijedna si ne može uzimati pravo apsolutnosti. Iz toga slijedi da se mistične religije predstavljaju kao one koje su jedino u potpunosti u skladu s naravi Boga i čovjeka te njihova međusobnog odnosa: Bog je radikalno drukčiji, a čovjek ograničeno biće. Tako se mistične religije nameću kao istinske širiteljice tolerancije među pripadnicima najrazličitijih religija.

Iz svega navedenoga proizlazi da se danas religija prvenstveno određuje pod vidom mistike. Time se podrazumijeva da je mistika jedina istinska bit svake religije i svakoga odnosa prema Bogu. U prvomu poglavlju ovoga članka pokušat ćemo pokazati da je suvremena filozofska misao uvelike doprinijela takvomu mističnom poimanju religije i čovjekova odnosa prema Bogu općenito. Osnovna teza ovoga članka glasi: mistika predstavlja osnovnu formu mišljenja² (»Denkform«) suvremene filozofije religije.³ Tu tezu, dakako, nije moguće obrazložiti analizom cjelokupne suvremene filozofije religije. Ovdje ćemo ukazati samo na neke aspekte koje mistična forma mišljenja zauzima u suvremenoj filozofiji religije kod dvojice njemačkih filozofa: Martina Heideggera i Ernsta Tugendhata. Njihovo shvaćanje religije i čovjekova odnosa prema Bogu provlači se kod većine filozofa prošloga i ovoga stoljeća. Pod pojmom mističnoga ovdje podrazumijevamo njegovo najšire značenje, koje bismo mogli pojednostavljeno opisati kao iskustvo snažne zahvaćenosti Bogom, u kojoj se događa svijest neposredne božanske prisutnosti i sjedinjenja s Bogom.⁴ No, za ovaj članak važno je razlikovanje dviju temeljnih dimenzija mističnoga iskustva koje možemo pronaći u njezinim najrazličitijim oblicima: *via negativa* i *via affirmativa (unificatio)*.

¹ BENEDIKT XVI., *Crkva, Izrael i svjetske religije*, Split, 2007., 87.

² Koristit ćemo izraz »forma mišljenja« (njem. »Denkform«) koji naznačava temeljnu misaonu odrednicu određene znanosti, odnosno ovdje filozofije religije.

³ Elmar Salmann govori o »mističnoj« viziji cjelokupnoga modernoga doba koje je, prema njemu, proizašlo iz duha molitve, iz otkrivanja beskonačnoga unutarnjeg života, iz odnosa i polarosti teandričnoga odnosa. Usp. Elmar SALMANN, *Der geteilte Logos*, Roma, 1992., 42s, 159ss, 255-265; Elmar SALMANN, *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Padova, 2000., 209-256.

⁴ O raznim definicijama mistike usp. »Mistika«, u: *Lexikon für Theologie und Kirche*, (2006.) 7, 583-596.

Prvi aspekt ističe radikalnu različitost između Boga i čovjeka, udaljenost i odsutnost Boga, relativizaciju svega ljudskoga spram Boga, napuštanje vlastitoga ega zbog samoga Boga, zbog božanskoga pogleda na cjelokupnu zbilju. Drugi aspekt, naprotiv, naglašava prisutnost,⁵ sjedinjenje, zajedništvo s Bogom. Vidjet ćemo da se mistična forma mišljenja suvremene filozofije religije krije upravo pod ovim prvim vidom.

U drugome poglavlju bit će govora o mistici Ivana od Križa. Mistiku Ivana od Križa promišljat ćemo samo pod vidom njezina odnosa prema suvremenoj mističnoj filozofiji religije. Istaknut ćemo temeljne sličnosti između jednoga i drugoga poimanja mistike te njihove razlike. Na taj će način doći do izražaja sva aktualnost mistike Ivana od Križa za današnjega čovjeka. S jedne strane, njegova mistika odgovara na mističnu formu mišljenja suvremene filozofije religije i današnjega čovjeka, a s druge strane donosi i njezino kritičko nadilaženje. U završnom osvrtu ukazat ćemo na neke moguće doprinose mistike Ivana od Križa za današnju filozofiju religije, teologiju i duhovnost.

1. Mistična forma mišljenja suvremene filozofije religije: Martin Heidegger – Ernst Tugendhat

1.1. Martin Heidegger i mistična forma mišljenja uskraćenoga Boga

Razmišljanja Martina Heideggera o bitku, Bogu i religiji i danas određuju gotovo sva filozofska promišljanja o religiji. Ovdje nam nije nakana analizirati Heideggerovu filozofiju religije već želimo samo ukazati na njezinu, već spomenutu, mističnu formu mišljenja.⁶ U njegovim *Beiträge zur Philosophie*, napisanim još između 1936. i 1938., a objavljenim tek 1989. godine, nalazimo sljedeće rečenice: »Posljednji Bog«, na čiji se »prolazak« mišljenje mora pripremiti, jest »potpuno drukčiji nasuprot svima prošlim pa i protiv kršćanskoga«;⁷ taj

⁵ Bernard McGinn stavlja u središte mističnoga iskustva/svijesti upravo pojam prisutnosti (»presence«), koji dakako u sebi uključuje i pojam odsutnosti. Usp. Bernard McGINN, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. Vol. I: The Foundations of Mysticism*, New York, 1994., XVIII-XX.

⁶ Analiza Heideggerovih promišljanja o Bogu ovdje se u bitnome oslanja na članak Richarda Schaefflera »Heideggers 'Beiträge' – oder: Führt ein geschichtliches Verständnis der Vernunft zum Abschied vom 'Christlichen Gott'?«. Usp. Richard SCHAEFFLER, *Philosophisch von Gott reden. Überlegungen zum Verhältnis einer Philosophischen Theologie zur christlichen Glaubensverkündigung*, Freiburg – München, 2006., 95-122. Opširnije o mističnoj dimenziji Heideggerove filozofije vidi u: John CAPUTO, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Athens (OH), 1978.

⁷ Martin HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt, 1989., 403.

posljednji Bog jest »najveći oblik uskraćivanja«. ⁸ Iz toga navoda slijedi da je za Heideggera jedini oblik prisutnosti Boga »uskraćivanje« (»Verweigerung«). Takav govor o Bogu pretpostavlja njegova promišljanja o bitku, tj. o ontološkoj diferenciji između bitka i bića. Za njemačkoga filozofa bitak se prvenstveno doživljava kao Ništa. Bitak je Ništa, jer nije biće poput ostalih predmeta, poput ostalih bića: »Ništa nije predmet, niti uopće biće. Ništa se ne nadaje niti po sebi, niti pored bića kome se odmah pridaje. Ništa je omogućenje objavljeno- sti bića kao takva za ljudski opstanak.« ⁹ Ništa se u čovjeku očituje u tjeskobi: »Ništa se otkriva u tjeskobi – ali ne kao biće. Isto je tako malo ono dano kao predmet. Tjeskoba nije zahvaćenje Ničega. Ništa se putem nje i u njoj objav- ljuje. [...] U jasnoj noći Ničega tjeskobe pomalja se izvorna otvorenost bića kao takva: da biće jest – a ne Ništa.« ¹⁰ Bitak, kao Ništa, na taj se način istodobno otkriva i razotkriva: »Bitak se ne može poput bića predmetno predočiti i pri- praviti. Ono naprosto drugo svemu biću jest nebiće. Ali ovo Ništa bivstvuje kao bitak. [...] Pripada istini bitka da bitak nikad ne bivstvuje bez bića, da nikad biće nije bez bitka.« ¹¹ Iz toga slijedi da je bitak, odnosno Ništa, po svojoj temeljnoj naravi uskraćeno i zaboravljeno. Ta se sudbina uskraćenosti i zaborava bitka za Heideggera danas doživljava u vladavini znanosti i tehnike. Znanost i tehnika počivaju na »egzaktnom mišljenju« koje se vezuje samo »uz računanje s bićem i služi isključivo njemu. Svako računanje svodi ono što je brojivo na prebrojeno, da bi ga tako uporabilo za sljedeće brojenje«. ¹² Budući da Heidegger zapostavlja ideju slobode bitka, ¹³ bitak je sudbinski čovjeka ostavio i njemu je uskraćen. ¹⁴

Unutar takvoga govora o bitku sada postaje sasvim razumljivo da »po- sljednji Bog« može biti samo Bog u »prolazu«, ¹⁵ i to na način uskraćivanja. Na- čin iskustva »posljednjega Boga« ne može više biti »dolazak« već samo »pro- lazak«. »Posljednji Bog« tako je uperen protiv svih i kultova i Crkava, ¹⁶ jer te stvarnosti govore o dolasku, uprisutnjenju, dakle o onome što »posljednji Bog« mrzi. ¹⁷ Zapravo, religije, a time i kršćanstvo, nalikuju spomenutom egzaktnom mišljenju znanosti i tehnike koje produbljuje zaborav bitka, reducirajući bitak-

⁸ Martin HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, 416.

⁹ Martin HEIDEGGER, *Što je metafizika?*, u: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb, 1996., 111.

¹⁰ *Isto*, 109-110.

¹¹ *Isto*, 119-120.

¹² *Isto*, 121.

¹³ To je osnovna Schaefflerova kritika upućena Heideggerovu shvaćanju bitka.

¹⁴ Usp. Martin HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, 405.

¹⁵ Heidegger idejom »prolaska« aludira na biblijsku scenu Božjega prolaska u susretu s Mojsijem, koji Boga vidi samo iza leđa (Izl 33,12-23).

¹⁶ Usp. Martin HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, 416.

¹⁷ Usp. *Isto*, 406.

-Boga na biće: kao što tehnika po-stavlja, što je njezina bit, tako i religija također promatra Boga kao »po-stav«, kao biće kojim se može raspolagati, računati, prebrojavati.¹⁸ Heidegger dolazi do zaključka da »posljednji Bog« može biti blizak jedino na način udaljenosti u uskraćivanju.¹⁹

Ne ulazeći u daljnje analize, već iz navedenoga vidljivo je u čemu se sastoji »mističnost« Heideggerove filozofije religije. Bog je sudbinski određen uskraćivanjem i zaboravom. On ne može doći već samo proći, ostavljajući za sobom samo tragove.²⁰ Čovjek je pozvan promišljati to sudbinsko uskraćivanje, odsutnost, zaborav bitka-Ništa-Boga. Ono se događa u onome mišljenju koje Heidegger naziva bitnim mišljenjem. Za razliku od računajućega mišljenja koje je utonulo u svijet bića i predmeta, u njihovo prebrojavanje, bitno mišljenje promišlja bitak-Ništa-Boga: »Umjesto da s bićem računa na biće, ono se prepušta bitku za istinu bitka. Ovo mišljenje odgovara nagovoru bitka, ukoliko čovjek svoju povijesnu bit izručuje jednostavnosti onog jedino nužnog. [...] Mišljenje bitka ne traži u biću nikakva oslonca. Bitno mišljenje pazi na spore znakove neproračunljivoga [...] pazi na istinu bitka i pomaže tako bitku istine da u povijesnom ljudstvu nađe svoje mjesto.«²¹ Bitno je mišljenje posvećeno bitku. Ono pokazuje čovjeka kao onoga koji je pozvan čuvati istinu bitku, biti njegov pastir, a ne gospodar bića: »Čovjek nije gospodar bića. Čovjek je pastir bitka. U tome 'manje' čovjek ništa ne gubi nego dobiva time što dospijeva u istinu bitka. On dobiva bitno siromaštvo pastira čije dostojanstvo počiva u tome što je pozvan od bitka samoga u čuvanje njegove istine. [...] Čovjek je susjed bitka.«²² Premda Heidegger na nekim mjestima, napose u tumačenju Hölderlinova pjesništva, govori o jeziku kao kući, hramu bitka, dakle o mjestima određenoga Božjeg dolaska i uprisutnjenja, ipak je čovjek i dalje sudbinski osuđen na »mističnost«, na uskraćujuću odsutnost bitka-Boga. U tom smislu mogli bismo reći da za Heideggera »posljednji Bog« može biti samo »mistični Bog«, a »posljednji čovjek« samo čovjek mistike.

¹⁸ Martin HEIDEGGER, Pitanje o biti tehnike, u: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, 238-239: »Tako ondje gdje se sve prisutno pokazuje u svjetlu uzrok-učinak-sveze, može čak i Bog za predstavljanje izgubiti svaku svetost i uzvišenost, tajanstvo svoje daljine. U svjetlu kauzaliteta Bog može tako spasti na uzrok, causa efficiens. On onda čak unutar teologije postaje Bogom filozofa, naime onih, koji ono neskriveno i skriveno određuju shodno kauzalitetu pravljenja, a da pri tome nigda ne promisle podrijetlo tog kauzaliteta.«

¹⁹ Usp. Martin HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, 412.

²⁰ Ideja »Božjega traga« odlučujuća je i za filozofska promišljanja o Bogu i religiji kod Emanuela Levinasa i Jacquesa Derride. Na taj se način i kod ove dvojice mislilaca očituje da mistika, shvaćena kao odsutnost, neprisutnost Boga, također predstavlja jezgru religije i odnosa prema Bogu.

²¹ Martin HEIDEGGER, *Što je metafizika?*, 122-123.

²² Martin HEIDEGGER, O humanizmu, u: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, 177.

Ukratko se osvrćući na dosad rečeno, možemo reći da se veliki doprinos Heideggerove mistične forme mišljenja sastoji u tome što je njegova misao izvrsno ukazala kako religija i govor o Bogu nisu lišeni opasnosti opredmećivanja Boga, reduciranja Boga na bića, na po-stav, na posjedovanje, na određene vrijednote.²³ U svemu tome Bog prestaje biti Bogom, postaje samo još jedno od čovjekovih ruku djela. Mistična se forma mišljenja tako očituje kao jedina dostojna istine bitka-Boga, ali istine čija je bit uskraćivanje i odsutnost. No postavlja se pitanje mora li »posljednji Bog« nužno biti određen uskraćivanjem, odsutnošću, prolaskom. Kako to ističe Richard Schaeffler,²⁴ Heidegger je zapostavio ideju slobode bitka: bitak je u svojoj uskraćenosti i zaboravu sudbinski određen. Ali, ako se bitak promatra u svjetlu njegove slobode, tada je dopušteno misliti i mogućnost »posljednjega Boga« kao bliskoga, uprisutnjenoga Boga. Drugim riječima, moguća je i jedna drukčija mistika.

1.2. Ernst Tugendhat i bezbožna antireligijska mistika

Za razumijevanje mistike u misli Ernsta Tugendhata²⁵ presudno je razlikovanje mistike i religije. Prema Tugendhatu, religija i mistika predstavljaju dva različita odgovora na čovjekovu svijest odnosa prema numinoznome.²⁶ Odnos prema numinoznome motiviran je problematikom kontingencije, koja proizlazi iz temeljne strukture čovjekova bića. Za razliku od drugih bića, čovjek je po svojoj naravi određen svojim svrhama i željama. No budući da su njegove svrhe i želje trajno ugrožene mogućim neuspjehom, čovjek počinje razvijati odnos prema numinoznom, i to na način religije i mistike.

U religiji se čovjek ne kani osloboditi svojih potreba, svrha i ciljeva, već projicira Boga u svijet vlastitih želja te je on taj koji treba biti njegov jamac, potpora, onaj koji mu pruža smisao. U takvu motrištu religija je duboko pragmatička stvarnost: čovjek se služi Bogom, bogovima kako bi ostvario svoje želje,

²³ Martin HEIDEGGER, O humanizmu, 183: »Valja uvidjeti da baš označavanjem nečega kao 'vrijednosti' ono tako vrednovano lišava svog dostojanstva. Ako se 'Bog' do kraja proglašuje 'najvišom vrijednošću', onda je to jedno unižavanje biti Božje. Mišljenje u vrijednostima je ovdje i inače najveća blasfemija što se naspram bitka može zamisliti. Misliti protiv vrijednosti prema tome ne znači bubnjati za bezvrijednost i ništavnost bića, no znači: protiv subjektiviranja bića do pukog objekta dovesti pred mišljenje čistinu istine bitka.«

²⁴ Richard SCHAEFFLER, *Philosophisch von Gott reden*, 114-119. Tu istu kritiku Heideggerova sudbinskoga poimanja bitka dijeli i Hans Urs von Balthasar. Usp. Hans Urs VON BALTHASAR, *Herrlichkeit III*, 1-2, Einsiedeln, ²1965., 782-787.

²⁵ Ernst TUGENDHAT, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München, ²2004.; Ernst TUGENDHAT, *Anthropologie statt Metaphysik*, München, 2007.

²⁶ Ernst TUGENDHAT, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, 121.

kako bi svijet bio u skladu s njegovim željama: »Zbog čega ljudi *trebaju* bogove jest to što hoće utjecati na svijet u korist svojih vlastitih želja. [...] Danas se vjera u bogove, zajedno s njihovim temeljnim pragmatičkim faktorom, može promatrati samo kao projekcija želja.«²⁷ Sve u svemu, za Tugendhata u religiji se čovjek neprestano kreće unutar sebe, unutar svojih potreba. Religija na taj način ne mijenja čovjeka iznutra već čovjek, učvršćen u svojoj moći, nastoji promijeniti svijet prema sebi samomu: »Put religije sastoji se u tomu da ostavimo svoje želje kakve one jesu te da umjesto toga poduzmemo *transformaciju svijeta* pomoću projekcije želje.«²⁸ Na temelju takva shvaćanja religije, njemački filozof dolazi do zaključka da danas religija nema i ne može više imati nikakvu budućnost, da je ona nespojiva s istinskom intelektualnom čistotom,²⁹ jer je ona puki izričaj »zabrinutosti oko ispunjenja vlastitih želja«³⁰.

Nasuprot religiji, mistika je sada potpuno suprotan odgovor na problematiku kontingencije. Mistika sada ne polazi od svojih želja, potreba i svrha. Njezina su temeljna svojstva dvojaka: sabranost i svijest o svijetu.³¹ U mistici se čovjek sabire u samomu sebi, ponire u sebe onkraj svojih vlastitih želja te se na taj način sučeljava s cjelokupnom stvarnošću svijeta. Sabranost i svijest o svijetu tako relativiziraju čovjekovo ja, njegove želje, ciljeve i svrhe. Ovdje se, dakle, događa istinska »transformacija poimanja samoga sebe«³², a ne, kao kod religije, transformacija svijeta. Tugendhat razlikuje tri vrste mistike:³³ poniranje u prazninu i napuštanje vlastitoga sebstva (budizam), relativizacija sebstva unutar svijeta i njegova jedinstva (taoizam) i relativizacija sebstva ne samo načelno već unutar svijeta, spram pojedinačnih objekata svijeta, drugih osoba koje nisu u skladu s njegovim željama i ciljevima (mahajana budizam). No on se priklanja trećoj vrsti mistike, jer u njoj najbolje dolazi do izražaja odnos prema drugoj osobi. Osim toga, ona je kompatibilna također i s kršćanskom idejom ljubavi, jer je Isus bio »mistik u religioznom ruhu«³⁴. Sasvim je razumljivo da tako shvaćena mistika isključuje svaki govor o nadnaravnome, o osobnom Bogu. U njoj nema mjesta za molitvu, za kult i obrede.

Iz svega navedenoga sasvim je razvidno da Ernst Tugendhat zastupa isključivo »mističnu filozofiju religije«. Točnije, religija je intelektualno nepri-

²⁷ Ernst TUGENDHAT, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, 123, 138-139.

²⁸ *Isto*, 122.

²⁹ Usp. Ernst TUGENDHAT, *Anthropologie statt Metaphysik*, 186., 191-193.

³⁰ Ernst TUGENDHAT, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, 139.

³¹ Ernst TUGENDHAT, *Anthropologie statt Metaphysik*, 184s.

³² Ernst TUGENDHAT, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, 122.

³³ Ernst TUGENDHAT, *Anthropologie statt Metaphysik*, 184-185.

³⁴ Ernst TUGENDHAT, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, 148.

hvatljiva, budući da čovjeka smatra zarobljenikom vlastitoga ega. Ona je po svojoj naravi egocentrična, u skladu s naslovom Tugendhatove knjige *Egocentričnost i mistika*. Jednom riječju, u religiji čovjek apsolutizira sebe samoga, svoje želje, potrebe i ciljeve. Mistika se tako pojavljuje kao ispravan način ophođenja sa samim sobom i drugima. Ona nas uči relativiziranju vlastitoga ega te na taj način ljubavi i suosjećanju prema drugomu. Za razliku od Heideggera, u Tugendhatovoj »mističnoj filozofiji religije« nema više mjesta ni za bitak ni za »posljednjega Boga«. Mistika je ovdje radikalno antimetafizički, tj. antropološki shvaćena.

1.3. *Osvrt*

Kod obojice mislilaca možemo vidjeti da je mistika upravo forma mišljenja njihovih filozofskih promišljanja o Bogu i religiji. Kod jednoga i drugoga provlači se prvo značenje mističnoga koje smo u uvodu ovoga članka definirali kao »via negativa«. Kod Heideggera ta se negativna mistična forma mišljenja predstavlja kao iskustvo uskraćenoga Boga, kao nemogućnost njegova uprisutnjenja. Tako je sve ljudsko trajno relativizirano u otvorenosti spram istine uskraćenoga i odsutnoga Boga. O tom Bogu može se jedino šutjeti ili ga misliti, odnosno pjesnički izricati, ali opet samo kao trajno odsutnoga i uskraćenoga. Svako je zajedništvo između Boga i čovjeka isključeno, a svaki pokušaj postavljanja Boga u svijetu bića i predmeta promatran je kao još jedan vid zaborava Boga. Nadalje, ako se uopće još može govoriti o odnosu Boga i čovjeka, tada je riječ samo o odnosu čovjeka prema Bogu, a ne i o odnosu Boga prema čovjeku. Budući da religija, a time i kršćanstvo, govori o uprisutnjenju Boga, o zajedništvu Boga i čovjeka, ona podliježe radikalnoj kritici. Budućnost »posljednjega Boga« ne pripada ni prošlim ni sadašnjim religijama. Nije teško ne uvidjeti da većina filozofskih promišljanja, napose ona koja još uviđaju važnost ideje Boga, dijeli ovu Heideggerovu mističnu formu mišljenja. Kod Tugendhata, naprotiv, mistična forma mišljenja postaje antimetafizička i antireligijska. Spoznaja i iskustvo radikalne različitosti između Boga i čovjeka pretvara se u spoznaju i iskustvo radikalne različitosti između drugih objekata-osoba i vlastitoga ega. Za Tugendhata je mistika bez Boga radikalnija, jer je ideja Boga samo jedan vid čovjekovih projekcija religioznih potreba za ispunjenjem vlastitih želja. Stoga jedino ateistička mistika oslobađa čovjeka od njega samoga i omogućava istinski susret s drugim osobama. I tu mističnu formu mišljenja moguće je primijetiti kod većine današnjih ateističkih ili agnostičkih mislilaca.

2. Mistika Ivana od Križa i mistična forma mišljenja suvremene filozofske misli

Već smo pojasnili da se ovaj članak ne kani baviti mistikom Ivana od Križa kao takvom nego samo sličnostima i razlikama između njegova poimanja mistike i značenja koje mistična forma mišljenja zauzima u suvremenoj filozofiji religije.³⁵

U mistici Ivana od Križa pronalazimo sve aspekte koje će mistična forma mišljenja imati u filozofiji religije Martina Heideggera i Ernsta Tugendhata. Možemo slobodno reći da je Ivan od Križa pravi učitelj negativnoga³⁶ vida mističnoga iskustva. Njegova negativna mistična forma mišljenja očituje se na sljedeći način.

2.1. Teološki nihilizam

Kod Ivana od Križa mogli bismo govoriti o određenom teološkom nihilizmu. Kao kod rijetko kojega teologa, kod njega dolazi do izražaja sav intenzitet iskustva ništenja svijeta pred Bogom. Ivan nas uvodi u radikalnu dijalektiku »todo-nada«, odnosno sve ono u svijetu, pa čak ono najuzvišenije kao što su ljepota, milina, ljupkost, dobrota, mudrost, gospodstvo, sloboda, užitci, bogatstvo, što nije Bog jest ništa. Bog ništi stvorenje u njegovoj stvorenosti: »Kako sva stvorenja, kad se usporede s Bogom jesu ništa; a isto tako duša koja se uzda u njih pred Bogom je ništa i manje od ništa, jer – kako smo rekli – ljubav izjednačuje i čini sličnim, pače i podređuje predmetu ljubavi, ta se duša nikako ne može sjediniti s neizmjernim Božjim bićem, jer se ono što nije ne može ujediniti s ovim što jest.«³⁷ Španjolski mistik ukazuje na besmislenost svakoga pokušaja zadržavanja na stvorenomu, jer je ono u sebi ništa: »Da dođeš do uživanja svega, ne naslađuj se u onom što je ništa; da dođeš do posjedovanja svega, ne traži da posjeduješ nešto u ničemu; da budeš sve, ne traži da budeš nešto u ničemu;

³⁵ Analiza mistike Ivana od Križa u ovom poglavlju na tragu je promišljanja Hansa Ursa von Balthasara. Usp. Hans Urs VON BALTHASAR, *Herrlichkeit II*, 2, Einsiedeln, ³1984., 465-531; Hans Urs VON BALTHASAR, Vorwort, u: Johannes VOM KREUZ, *Die dunkle Nacht und die Gedichte*, Einsiedeln, ³1983., 9-14. Usp. također: Elmar SALMANN, *Presenza di Spirito*, 213-216.; Stephan LÜTTICH, *Nacht-Erfahrung. Theologische Dimension einer Metapher*, Würzburg, 2004., 42-60.

³⁶ U literaturi se Ivanova metoda negacije naziva još i redukcija. Za razliku od pojma negacije, pojam redukcije želi istaknuti kako se u negaciji ne radi o odbacivanju stvorenja već o njegovoj redukciji na ono temeljno, a to je Bog. Usp. Stephan LÜTTICH, *Nacht-Erfahrung. Theologische Dimension einer Metapher*, 50.

³⁷ Ivan OD KRIŽA, *Uspon na goru Karmel*, Split, 1997., I, 4, 4, 41.

da dođeš do znanja svega, ne traži da znaš nešto o ničem.«³⁸ Ivan ide čak tako daleko da relativizira i sam Božji dar, nadnaravnu milost, jer i njezino posjedovanje može štetiti čovjeku u njegovu usponu prema Bogu.³⁹ Uspoređujući ove misli s Heideggerovim posljednjim uskraćenim Bogom, može se vidjeti kako je Ivanova mistika ništenja svega stvorenoga pred Bogom daleko radikalnija.

Konkretno se to ništenje svijeta pred Bogom kod Ivana od Križa očituje u ništenju i relativizaciji temeljnih čovjekovih moći koje on, slijedeći klasičnu teološku podjelu, dijeli na razum, pamćenje i volju. U svima trima krije se opasnost od zaborava Boga, reduciranja Boga na ljudsko. Tako karmelski učitelj njeguje duboku skepsu prema razumskoj spoznaji Boga i naravnoj teologiji: »Sjenkovita slutnja Boga, koju može postići naravni razum, ne zanima Juana; on želi Boga kakav je on u sebi, a taj Bog može se spoznati samo Bogom.«⁴⁰ Kod Ivana od Križa ne nailazimo više na mirnu skolastičku sintezu između čovjeka i Boga, razuma i vjere, svijeta i Crkve. Sada se putem odnosa između Boga i čovjeka pojavljuje svijest radikalne različitosti između Boga i čovjeka, pri čemu se čovjek razotkriva kao nedostatno biće u svojoj naravnoj spoznaji Boga: »Premda je istina da sva stvorenja imaju, kako kažu filozofi, stanoviti odnos s Bogom i neki njegov trag, neka više neka manje, već prema svome bitku, ipak između njih i Boga nema nikakve primjerenosti ni sličnosti po biti; dapače je razlika između biti Božje i biti stvorenja neizmjerena, pa je zato nemoguće da bi razum mogao shvatiti Boga posredstvom stvorenja, bilo zemaljskih bilo nebeskih, jer nema nikakve primjerenosti između njih i božanskog bitka.«⁴¹ Razum nije samo nesposoban svojom naravi spoznavati Boga već je on ograničen i u prijemu nadnaravne spoznaje: »Ako pak govorimo o nadnaravnoj spoznaji, koliko je moguća u ovome životu, razum u tamnici tijela nema sposobnosti ni snage da primi jasnu spoznaju Boga, jer ova nije vlastita sadašnjem stanju, pa čovjek ili mora umrijeti ili ju ne smije primiti.«⁴² Jednom riječju, za španjolskoga mističara razum ne uspijeva dokučiti Boga u njemu samomu, on se trajno kreće unutar sebe samoga, dotičući samo bića, a ne Boga. Stoga je razum pozvan, heideggerovski rečeno, ući u otvorenost bitka-Ništa, odnosno ući u tamu vjere, lišiti se i osloboditi svega onoga »što on sam može jasno shvatiti«.⁴³ Nadalje, za karmelskog mističara radikalna različitost između Boga i čovjeka očituje se u pamćenju i u volji. Pamćenje u sebi sadrži uvijek

³⁸ Ivan OD KRIŽA, *Uspón na goru Karmel*, I, 13, 11.

³⁹ *Usp. Isto*, III, 31-32, 304-310.

⁴⁰ Hans Urs VON BALTHASAR, *Herrlichkeit* II, 2, 467-468.

⁴¹ Ivan OD KRIŽA, *Uspón na goru Karmel*, II, 8, 3, 108.

⁴² *Isto*, II, 8, 4, 109.

⁴³ *Isto*, II, 9, 1, 112.

spoznaje i oblike koji nisu Bog te ih se pamćenje treba osloboditi: »Pamćenje ne može a da se ne poništi s obzirom na sve oblike, ako hoće da se sjedini s Bogom; jer to se ne može dogoditi, ako se ne odvoji od svih oblika koji nisu Bog, jer on ne pada pod nikakav poseban oblik ili spoznaju.«⁴⁴ To se isto odnosi i na volju. I volja nije lišena opasnosti egoizma, u kojemu ona sve podređuje svom vlastitom užitku, zaboravljajući ljubav prema Bogu zbog njega samoga: »Snaga duše leži u njezinim moćima, u strastima i čežnjama, a svim tim stvarima upravlja volja. Stoga kad ona upravi prema Bogu sve ove snage, strasti i čežnje, a udalji ih od onoga što nije Bog, tada ona čuva za njega snagu duše, te ga tako ljubi svim silama. A zato da bi duša mogla stići tome cilju, govorit ćemo o potrebi da se volja očisti od svih svojih neurednih sklonosti iz kojih se rađaju neuredne požude, osjećaji i djela, te slijedi činjenica da ne čuva sve svoje snage za Boga.«⁴⁵ I pamćenje i volja moraju proći kroz tamu kršćanske nade i ljubavi, u kojoj se napušta sebe samoga te susreće Boga.

U svemu tome kod Ivana se jasno očituje filozofska mistična forma mišljenja filozofije religije, on stavlja naglasak na odreknuće od posjedovanja Boga, njegova reduciranja na bića i predmete (Heidegger), odreknuće od vlastitoga ega gdje se uči susretati s drugotnošću drugoga (Tugendhat). Zapravo, ova kratka analiza negativne mistične teologije Ivana od Križa pokazuje koliko je on »homo modernus«, odnosno koliko filozofija, napose filozofija religije, duguje njegovoj mistici.

2.2. Negacije u afirmaciji Božje ljubavi

Jedna od konstanti Ivanove mistične teologije jest i iskustvo odsutnosti Boga. Konkretno, Ivan govori o iskustvu pakla, kojim duša prolazi na svomu putu pročišćenja: »U tom stanju, uostalom, najmučnije je to što joj se čini tako očito da ju je Bog odbacio i da ju je ostavio u tami zbog toga što je odurava; i sigurno nema za nju teže muke od pomisli da ju je Bog napustio! [...] I zaista, kad pritišće motrenje koje čisti, duša veoma živo osjeća sjenu smrti te muku i bol pakla, Podzemlja, što se sastoji u tome da se ona osjeća bez Boga, kažnjena i odbačena bez Njega.«⁴⁶ Duša više ne osjeća prisutnost Boga, Bog joj je uskraćen i dalek: »Dapače, budući da je duša određena da u stanju savršenstva, prema kojemu je upravljena putem noći čišćenja, posjeduje bezbrojna dobra, [...] potrebno je da se najprije nađe potpuno lišena, siromašna i prazna i da joj se čini

⁴⁴ *Isto*, III, 2, 4, 229.

⁴⁵ *Isto*, III, 16, 2, 260.

⁴⁶ Ivan OD KRIŽA, *Tamna noć*, Split, 2004., II, 6, 2, 86.

da je tako daleko te se ne može uvjeriti da će ta dobra ikada postići, nego se radije uvjerava da je za nju svako dobro svršeno.«⁴⁷ Mogli bismo reći da tamna noć pakla kod španjolskoga mističara predstavlja određenu vrstu teološkoga ateizma. Čovjek je pozvan proći kroz tamnu noć ateizma koji se ovdje shvaća kao napuštanje svakoga traganja za Bogom kao uporištem vlastitih želja, ideja, pojmova. Potrebno je proći tamnu noć bezboštva kako bi se Bogu dopustilo biti Bogom; krajnje zašutjeti o Bogu kako bi Bog mogao progovoriti. Usudili bismo se reći da je ovdje Ivanova negativna mistična forma mišljenja negativnija od Tugendhatova poimanja mistike. Vidjeli smo da je, prema Tugendhatu, glavna svrha mistike relativizacija vlastitoga ega, napuštanje egocentričnosti i upravljenost prema drugomu. Kod Ivana ta je relativizacija radikalnija, jer je čovjekov ego relativiziran onim što relativizira cjelokupnu stvarnost, sav svijet i svijet objekata, a to je Bog. Bog je radikalno drugotan te jedino njegova drugotnost može apsolutno postaviti u pitanje čovjekov ego. To znači da se ideja Boga ne mora shvaćati, kako to čini Tugendhat, kao projekcija čovjekovih želja nego kao ništenje i relativizacija svih želja.

Nakon što smo ukratko ukazali na sličnosti koje mistična forma promišljanja u suvremenoj filozofiji religije iskazuje mistikom Ivana od Križa, sada ćemo progovoriti o nekim razlikama. Već smo istaknuli kako mistika uključuje dvije temeljne dimenzije: negativnu i pozitivnu. Upravo se pod vidom pozitivnosti mistika Ivana od Križa duboko razlikuje od onoga što suvremena filozofija religije označava kao mističnu formu mišljenja.⁴⁸ Zajedno s Hansom Ursom von Balthasarom možemo reći da je sav rad negativne mistike kod Ivana vođen pozitivnošću: »Djelo je razgradnje, kritike svijeta, dakle snagom transcendencije koja ga nosi, sasvim pozitivno djelo odabrane ljubavi, odnosno ljubavi koja odgovara na odabiruću ljubav (koja time sve drugo isključuje).«⁴⁹ U tom smislu Balthasar ima pravo kada naglašava da Ivanova mistika u svojoj biti nije filozofska mistika nego »iskustvo živoga biblijskog Boga ljubavi«⁵⁰. To dakako ne znači, kako smo to pokazali, da njegova mistika isključuje filozofsku mistiku.

Konkretno se ta pozitivna strana Ivanove mistike pojavljuje kao odgovor na dodir Božje ljubavi. Tako se na početku Ivanove mistike ne nalazi negacija

⁴⁷ *Isto*, II, 9, 9, 106.

⁴⁸ Johann Baptist Metz također shvaća kršćansku mistiku isključivo pod njezinim negativnim vidom: kršćanska mistika ne treba govoriti o zajedništvu s Bogom već o patnji zbog Boga koji još nije prisutan u povijesti, o patnji zbog patnje čovjeka. Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg – Basel – Wien, 2006.

⁴⁹ Hans Urs VON BALTHASAR, *Herrlichkeit* II, 2, 489-490.

⁵⁰ *Isto*, 2, 498.

već afirmacija, afirmacija Božje ljubavi. Na tragu novoplatonističke filozofije i ostalih kršćanskih mistika, Ivan govori o dodiru Božje ljubavi: »Ova razgorjelost ljubavi gdje su ujedinjene dvije moći, razum i volja, za dušu je izvor velikog bogatstva i ugodnosti: to je stanoviti dodir s božanstvom i počelo onog savršenog sjedinjenja u ljubavi što ga duša očekuje.«⁵¹

Kod Ivana negacija nije početak, ali ni kraj mističnoga procesa. Na početku se nalazi Bog i svijet, odnosno Božja ljubav prema svijetu te je sve usredotočeno na sjedinjenje s tom ljubavlju: »Svrha radi koje je duša željela da uđe u spomenute pećine bila je da prethodno okusi dovršenje Božje ljubavi, za kojom je uvijek čeznula, to jest da dođe do toga da Boga ljubi onako čisto i onako savršeno kako on ljubi nju te da mu tako uzvрати jednakom mjerom.«⁵² Ivanova mistika predstavlja čovjeka koji se dao na put upravo zbog toga što se Bog prvi dao na put prema njemu. Drugim riječima, njegova mistika pretpostavlja Božji izlazak, Božju objavu, to je središnja misao cjelokupne mistike. No Bog i svijet ne nalaze se samo na početku uzlaska prema Bogu nego i na kraju. U tomu smislu krajnji cilj Ivanove mistike nije napuštanje svijeta nego novo promatranje svijeta, drukčije promatranje svijeta božanskim očima: »Ovo je veliki užitak toga buđenja, poznavati naime stvorove po Bogu, a ne Boga po stvorovima, to jest poznavati učinke po njihovu uzroku, a ne uzrok po učincima.«⁵³ Nakon što se čovjek naučio da je sve u usporedbi s Bogom ništa, na koncu dolazi do spoznaje da je sve Bog: »Što više, premda duša bez sumnje jasno vidi da se stvari razlikuju od Boga ukoliko im je bitak stvoren, te vidi da u Njemu imaju svoj korijen, jakost i snagu; ipak vidi da Bog na poseban način jest sve, tako da sve stvari duša bolje poznaje u božanskom biću negoli u njima samima.«⁵⁴ Ivanovo je pjesništvo dokaz da je nakon tamne noći i istinskoga sjedinjenja s Bogom moguć jedan drukčiji afirmativni govor o Bogu koji sada Bogu omogućava da bude Bog.⁵⁵

Mistika krajnjeg sjedinjenja, krajnje pozitivnosti ne završava stapanjem božanskoga i ljudskoga, jer bi time bila ugrožena sama ljubav, koja je središnji

⁵¹ Ivan OD KRIŽA, *Tamna noć*, II, 12, 6, 117.

⁵² Ivan OD KRIŽA, *Duhovni spjev*, Split, 1997., XXXVIII, 2, 240.

⁵³ Ivan OD KRIŽA, *Živi plamen ljubavi*, Split, 1977., IV, 5, 117.

⁵⁴ *Isto*, IV, 5, 117.

⁵⁵ Prema Von Balthasaru, Ivan od Križa razvija teološku estetiku, zadivljenost Božjom ljepotom, ljepotom njegove ljubavi. Uz sve sličnosti, ističe Von Balthasar, upravo taj estetski element razlikuje njegovu teologiju od reformacijske teologije: »Na negaciju reformatora reformator Karmela odgovara ljepotom; a na prolamajuću dijalektičku riječ uspješnom pjesničkom riječju« (*Herrlichkeit* II, 2, 480). Tu nije teško ne uvidjeti sličnost između Ivana od Križa i Heideggerove nakane da pjesnička, umjetnička riječ na jedan nov način postane novim obitavalištem Boga.

pojam Ivanove mistike. Ljubav pretpostavlja dvije osobe, u ovom slučaju Boga i čovjeka, ja i ti. Stoga se mistika sjedinjenja može odvijati samo unutar relacije ja i ti: »Tako će, kad se međusobno budemo gledali, svaki u drugome vidjeti svoju ljepotu, premda je u obima samo tvoja u koju sam ja uvučena. Stoga ću ja vidjeti tebe, a ti mene u tvojoj ljepoti u kojoj ću ja vidjeti sebe u tebi, a ti ćeš sebe vidjeti u meni. Tako će se činiti da sam ja ti, a ti da si ja u tvojoj ljepoti, i moja ljepota da je tvoja, a tvoja da je moja; te ću ja biti ti u tvojoj ljepoti, a ti ćeš u njoj biti ja.«⁵⁶

2.3. *Osvrt*

U Ivanovoj je mistici temelj kršćansko poimanje mistike koja polazi od Božjega govora, konkretno od Božje ljubavi. Božja je ljubav otajstvo koje omogućava i zahtijeva svekoliku negaciju, ali ona je ujedno poziv na sjedinjenje s Bogom, njegovo uprisutnjenje u svakomu čovjeku i u cjelokupnoj zbilji. Iz toga slijedi da Heideggerova mistična forma mišljenja i Tugendhatovo poimanje mistike ostaju samo na negaciji upravo zbog nedostatnosti mišljenja Božje slobode, a time i Božje objave, Božje ljubavi.

3. Aktualnost mistike Ivana od Križa za suvremenu filozofiju religije, teologiju i duhovnost

Ukazat ćemo samo na neke moguće doprinose mistike Ivana od Križa današnjoj filozofiji religije, teologiji i duhovnosti.

1. Premda Ivanova mistika nije u strogom smislu filozofska mistika, u njoj, kako smo pokazali, možemo pronaći sve elemente filozofske mistike, tj. negativni vid mistike kao takve. Štoviše, njegova je mistika u mnogim aspektima radikalnija no što je to mistična forma mišljenja filozofske mistike. Aktualnost Ivanove mistike sastoji se upravo u isticanju toga negativnog vida mistike za teologiju i duhovnost: a) Ivanova mistika ukazuje na opasnost posjedničkoga govora o Bogu. Ivan ističe tri osnovne štete s obzirom na nadnaravna dobra, odnosno u širem smislu, na prijam Božje objave kod vjernika:⁵⁷ mogućnost prijave, štetnost vjeri i taština. Služeći se mislima sv. Augustina, svijest o darovanoj Božjoj objavi u Isusu Kristu ne oslobađa vjernike od mogućnosti da joj pripadaju samo »tijelom«, a »srcem« su izvan nje. Gdje se Božjoj objavi ne služi te ju se ne naviješta u ljubavi, tamo su nekršćanin i ateist možda bliži Bogu

⁵⁶ Ivan OD KRIŽA, *Duhovni spjev*, XXXVI, 5, 230.

⁵⁷ Ivan OD KRIŽA, *Uspon na goru Karmel*, III, 31, 1-10, 304-308.

neko kršćanin.⁵⁸ b) Mistika Ivana od Križa naglašava važnost razlikovanja darivatelja i dara, odnosno izraženo današnjim teološkim rječnikom, nesvedivost imanentnoga Trojstva na ekonomsko Trojstvo. U teologiji i duhovnosti postoji trajna opasnost da »pro nobis« postane isključiv, odnosno lako se može postaviti činjenica kako se Boga treba ljubiti prvenstveno zbog njega samoga: »Pored koristi koje duša postiže kad ostaje slobodna od gore opisanih šteta, odričući se ovog užitka, još dobiva druge dvije izvrsne koristi. Prva je ta da slavi i uzvisuje Boga, a druga je da podiže samu sebe.«⁵⁹ c) Svojim promišljanjima o odnosu vjere i razuma Ivan od Križa može doprinijeti današnjim raspravama oko tzv. deheleniziranja ili heleniziranja vjere. Dok Benedikt XVI.⁶⁰ u svojem govoru u Regensburgu ističe samo negativne vidove raznih pokušaja deheleniziranja kršćanske vjere, španjolski je mističar ukazao na važnost deheleniziranja za teologiju. Kako smo već istaknuli, Ivan od Križa kritizira naravnu teologiju, odnosno ukazuje na opasnosti pojednostavljene sinteze razuma i vjere, koju bismo mogli nazvati heleniziranjem kršćanske vjere. Prema Ivanu, takva helenizirana vjera (naravna, racionalizirana teologija) ukida otajstvenost i novost kršćanske vjere: Božju slobodnu objavu u Isusu Kristu. Dakako, Ivan od Križa ne odbacuje ulogu razuma u teologiji, ali odnos razuma i vjere misli dinamički, dramatički, dijalektički. Stoga razne pokušaje deheleniziranja vjere u povijesti i sadašnjosti treba vrjednovati i pozitivno. Oni upozoravaju na nesvedivost vjere na razum, ali i obrnuto, vode računa o ograničenosti razuma, o dramatičnom traganju i lutanju novovjekovnoga razuma za još neostvarenim jedinstvom s vjerom.

2. Mistika Ivana od Križa predstavlja kritiku isključivo negativnoga shvaćanja mistike u suvremenoj filozofiji religije: a) Ivan od Križa pokazuje da mistika u svojoj biti ne treba *a priori* isključivati pozitivan, afirmacijski vid

⁵⁸ U tom smislu mistika Ivana od Križa može pružiti važan doprinos interreligioznom dijalogu.

⁵⁹ Ivan OD KRIŽA, *Uspon na goru Karmel*, III, 32, 1-4, 308-310. O Rahnerovu trinitarnom aksiomu i njegovoj recepciji u modernoj teologiji usp. Luis F. LADARIA, *La Trinità, mistero di comunione*, Milano, 2004., 13-86; Nela GAŠPAR, Božje samopriopćenje. Rahnerovo polazište za sistematsko shvaćanje Trojstva, u: Ivica RAGUŽ (ur.), *Za tragovima Božjim. Teološka traganja Karla Rahnera i Hansa Ursa von Balthasara*, Đakovo, 2007., 104-108.

⁶⁰ BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg, 2006. Na nedostatak pozitivnoga vrjednovanja deheleniziranja vjere u Papinu govoru ukazao je posebno Jürgen Habermas. Usp. Jürgen HABERMAS, <http://www.nzz.ch/2007/02/10/li/articleEVB7X.html>. Komentar Habermasovih promišljanja: Ivica RAGUŽ, Habermas o sekularnom umu, vjeri i Benediktu XVI., u: *Glas Koncila*, 8 (2007.), 11. O nekim prijedlozima za današnje poimanje odnosa vjere i razuma, teologije i filozofije usp. Ivica RAGUŽ, Teologija i filozofija kao sluškinje. Hans Urs von Balthasar o odnosu teologije i filozofije, u: Pero ARAČIĆ (ur.), *Teologija u dijalogu s drugim znanostima*, Đakovo, 2008., 85-99.

mistike, ako se Boga misli pod vidom slobode. b) Pozitivnost ideje Boga (nasuprot Tugendhatu) i Božje objave (nasuprot Heideggeru) ne isključuje nego, štoviše, radikalizira negativan aspekt mistike, koji ostaje trajnim čimbenikom i unutar pozitivnoga aspekta mističnoga iskustva. To se najbolje očituje u Ivanovoj poeziji, u njegovu suptilnom ophođenju jezikom. Za Ivana nije problematična sama uporaba pojmova za opisivanje mističnoga iskustva već način njihove uporabe. Kako to ističe Michel de Certeau,⁶¹ u Ivanovu jezičnom »mikro-laboratoriju« stvaraju se nove riječi, novi pojmovi kako bi pravilno došlo do izražaja mistično iskustvo Božjega otajstva. Njegova metoda jest metoda »stvaranja obrezivanjem« (»produire en coupant«): svaki pojam za Boga mora proći proces obrezivanja, čišćenja, »mučenja«⁶² kako bi mogao izricati božansku stvarnost. Iz toga slijedi da postoje riječi, pojmovi kada njihova uporaba ne vlada Bogom nego ga oni čine prisutnim upravo na način njegove nikad do kraja spoznatljive otajstvenosti.

3. Mistika Ivana od Križa i ekleziološki je relevantna. Ako je jedna od temeljnih značajka mističnoga iskustva izravan, neposredan odnos s Bogom,⁶³ tada se mistika u svojoj biti kritički odnosi prema svemu posredovanome. Tijekom povijesti Crkve mistici se općenito, a time i mistici Ivana od Križa,⁶⁴ upravo zbog njezina naglaska na neposrednosti, prigovaralo relativiziranje svega posredovanoga: Crkve, sakramenata, jednom riječju, cjelokupne povijesno-spasenjske dimenzije kršćanske vjere.⁶⁵ Ukoliko se kršćanska vjera temelji na posredovanome, odnosno na povijesti spasenja koja je doživjela svoj vrhunac u Isusu iz Nazareta i koja se sada ostvaruje u Crkvi, ona nije samo mistična već

⁶¹ Citati preuzeti iz: Stephan LÜTTICH, *Nacht-Erfahrung*, 48.

⁶² Isto. Mistika »muči riječi da mogu izreći ono što one ne izriču doslovno, tako da one na neki način postaju izričajem postupka kojemu služe kao sredstva«. – »Elle tourmente les mots pour leur faire dire ce que, littéralement, ils ne disent pas, de manière qu'ils deviennent, en quelque sorte, la sculpture des tactiques dont ils sont instruments« (Michel de Certeau). Prema Benediktu XVI., svi teološki pojmovi morali su proći taj proces čišćenja i osude kako bi mogli izricati stvarnost Božje objave: »Svi temeljni pojmovi nauka o Trojstvu doživjeli su sudbinu da su jednom bili osuđeni, i tek tako, proživjevši kob osude, bili prihvaćeni. [...] Mislim da bi trebalo reći da te osude kasnijih vjerskih obrazaca suštinski pripadaju samim obrascima. Jedino kroz negaciju i beskrajnomo posrednošću što time nastaje postali su upotrebljivi: nauk o Trojstvu moguć je jedino kao osujećena teologija.« Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo. Predavanja o Apostolskom vjerovanju*, Zagreb, 41993., 144.

⁶³ Usp. Bernard MCGINN, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. Vol. I: The Foundations of Mysticism, XVII-XX*.

⁶⁴ Tako Hans Urs von Balthasar kritizira nedostatak ekleziološkoga aspekta cjelokupne Ivanove mistike. Za švicarskoga teologa također ni *Tamna noć* nije dovoljno kristološki utemeljeno djelo.

⁶⁵ O takvoj i sličnoj kritici negativne i mistične teologije usp. Magnus STRIET, *Offenbares Geheimnis: zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg, 2007.

i proročka religija. Pod proročkom dimenzijom kršćanske vjere misli se upravo na posredovano, neizravno, povijesno, tj. na kristološku i ekleziološku dimenziju same vjere. Papa Benedikt XVI. u tomu kontekstu govori o kršćanstvu kao o religiji »od druge ruke«: »Dok je u mističkim religijama mističar onaj od 'prve ruke', a vjernik onaj od 'druge ruke', ovdje je od 'prve ruke' uopće i samo jedini Bog. Svi ljudi skupa i svaki posebno samo su od 'druge ruke': oni koji slušaju Božji zov.«⁶⁶ U tom smislu razumljivo je vrlo kritičko stajalište Crkve spram raznih mističnih teologija i iskustava u povijesti. No upravo taj problematični vid mistike predstavlja ujedno i njezin važan doprinos za život Crkve. Mistika, kao neposredno iskustvo prisutnosti Boga, podsjeća Crkvu da je ona samo posrednica, sakrament spasenja, a ne sâmo spasenje. Često je Crkva tijekom povijesti isticala samo prihvaćanje posredovanoga (dogme, crkveni zakoni, liturgija) bez da je dolazilo dovoljno do izražaja kako sve to posredovano služi neposrednom susretu s Bogom. Dobivao se dojam da se kršćanska vjera iscrpljuje u tome posredovanom. Stoga ni ne čudi da su mnogi mističari bili istinski obnovitelji Crkve, budući da su svojim mističnim iskustvom kritički poticali Crkvu da se ne zaustavlja na sebi samoj nego da uvijek iznova bude i postaje ponizna posrednica (službenica) za neposredno iskustvo trojedinoga Boga. Tako i Ivanova mistika polazi od posredovanoga (Božja objava u Isusu Kristu i Crkva) te sve posredovano »reducira« na ono temeljno i bitno za kršćansku vjeru – ljubav prema Bogu i bližnjemu: »Možda danas trebamo samo ponovno proći i ostvariti neizmjernu povijest života i misli o siromaštvu, koje su označile kršćansku vjeru od srednjega vijeka do naših dana. [...] Karmelićani su uveli tu misao u najdublju nutrinu vjere: samo goloruka vjera, bez slika, pojmova, sigurnosti moći će biti na visini dubine i poniznosti Boga koji se utjelovljuje i koji je slab prema čovjeku.«⁶⁷

⁶⁶ BENEDIKT XVI., *Vjera, istina, tolerancija*, Zagreb, 2004., 34-37, 38.

⁶⁷ Elmar SALMANN, *Kraj vjere i povratak pretkršćanskom svijetu*. Prema drugoj teologiji povijesti, u: Nediljko Ante ANČIĆ – Nikola BIŽACA (ur.), *Govor o Bogu jučer i danas*, Split, 2005., 114-115.

Summary

THE MYSTICAL FORM OF THINKING IN THE MODERN PHILOSOPHY OF RELIGION AND THE MYSTICISM OF JOHN OF THE CROSS

The article ponders on and investigates the relationship between the modern philosophy of religion and the mysticism of John of the Cross. This mysticism is defined by two fundamental dimensions: via negativa and via affirmativa. The first view points out the radical difference between God and man, the distance and absence of God, the relativity of everything human compared to God, abandoning one's own ego for the sake of God himself, for the Godly view on all of reality. The second view on the contrary points out the presence, unity, togetherness with God. Based on the philosophical thoughts about Christianity, religion and mysticism by two German philosophers (Martin Heidegger and Ernst Tugendhat), the first part of the article attempts to show that mysticism presents a fundamental form of thought («Denkform») in modern philosophy of religion through this first presented view. The second part of the article is dedicated to a comparison of the modern philosophy of religion and the mysticism of John of the Cross, their familiarity and differences. Finally, the third part of the article points out some possible motivational guidelines to the mysticism of John of the Cross for current philosophy of religion, theology and spirituality.

Key words: *mysticism, philosophy of religion, John of the Cross, Martin Heidegger, Ernst Tugendhat.*