
R a s p r a v e

UDK: 248.2

Izvorni znanstveni rad

Primljeno 5/2004.

MISTIKA U SVIJETU I VREMENU

Milan Špehar, Rijeka

Sažetak

Stoljećima potiskivana i stiskana u samostanske zidine, iz kojih je ipak nalazila izlaza, mistika je riječ koja se danas susreće u svim porama ljudskoga življenja i djelovanja, tako da već ponegdje možemo govoriti o inflaciji mistike i mističnoga iskustva. Zato treba najprije razlučiti što mistika jest, a što nije. Prije svega, ona nije "fuga mundi" - bijeg od svijeta. Kao što kršćanstvo živi u svijetu, tako i mistika u njemu živi. Ona je u svijetu u punom smislu riječi – kad je govor o kršćanskoj mistici – "euharistija poslije euharistije, na što je naglasak već odavno stavljao Ivan Zlatousti. Mistično je iskustvo, dakle, življenje punine života, življenje iz punine ljudskosti. Zato se mistika ne može nigdje drugdje živjeti nego u svijetu. Mistika je Rahnerov "očouječeni čoujek", nepomiješano ljudsko i božansko u čoujeku. Mistično iskustvo nije jedino kršćansko autentično iskustvo. Kršćanski život i život mistike ne razlikuju se po sadržaju, nego po načinu i intenzitetu iskustva. Mistika prožima ljudsku svakodnevicu. Za Chardina ona je ekstaza u svijetu znanosti i stvorenja. Njegova je mistika mistika "kozmičkoga Krista", mistika radosti radi toga što čoujek smije biti sustvaratelj ovoga svijeta čije stvaranje još uvijek traje. U sustvaranju svijeta čoujek doživljava svoje preobraženje; ono se sastoji u "silazanju s brda". Ona nije samo služenje, ona je više slavljenje kroz služenje. Ch. Bernard govori o apostolskoj mistici, naglašavajući pritom da nije svaki apostolski rad i svaka

kateheza ujedno i mistika. Mistika je sjedinjenje s voljom Božjom, a ona se najbolje manifestira u osobnom suosjećanju bratove radosti i nade, žalosti i tjeskobe. Zato je ona življenje umiranja i rađanja, Božje nazočnosti i odsutnosti. Kroz mistiku ne dolazi se do nirvane, nego do osjećaja da je takvom čovjeku sve-jedno, tj. sve ulazi u jedno mistično iskustvo koje je u biti iskustvo zajedništva. Rahnerova "teologija ili mistika oslobođenja" u mistici ide od življenja osobnoga unutarnjega oslobođenja od svih egoizama. To je unutarnja revolucija koju čovjek sam proživljava da bi je predao na mistagoški i katehetski način drugima. Zato mistika živi u svakom svijetu i vremenu.

Ključne riječi: mistika, fuga mundi, euharistija poslije euharistije, očouječeni čovjek, sustvaranje, ekstaza, preobraženje, mistika oslobođenja, mistagogija, kateheza, apostolat.

Uvod

U ponovno probuđenomu današnjemu interesu za mistiku mistika se mora odrediti u onome što ona jest, a što ona nije. Kao što kršćanstvo općenito ima zadaću dijalogizirati sa svijetom, ta zadaća ne mimoilazi ni mistiku. Osobito je danas za nju provokativno upravo traženje njezinih iskustava i često olako prihvaćanje mnogih iskustava kao mističnih te lijepljenje etikete mistike tamo gdje nje jednostavno *nema*.

Provokativna je i Rahnerova misao da pobožni čovjek sutrašnjice mora biti mistik ili ga neće biti. Ovdje želim pokazati koliko je ta njegova provokativna rečenica ostvariva u kršćanskoj mistici, a koliko ostaje kao ideal ili čak idol.

No jasno je jedno: mistika ima svoje mjesto u kršćanstvu i ima svoje mjesto u svijetu, jer i kršćanin i kršćanstvo nisu izvan svijeta nego *u* svijetu. U kršćanstvu mistika je euharistija poslije euharistije, a u svijetu mistika služi izgrađivanju njega upravo zbog toga što u sebi nosi trajno iskustvo Boga kao osobe koja je nazočna u svemu onome što je stvorila.

BITI KRŠĆANIN – BITI MISTIK

Za mistiku je potrebno dati ipak neku određenu definiciju, jer će se inače dogoditi da se pod mistikom misli ono što se želi. Mistika nije projekcija osobnosti, nego je stvarnost koju valja raspoznati i prepoznati i znati se prema njoj postaviti. Za neke je ona “oboženje tijela i utjelovljenje Boga”. Već samo to pokazuje da ona u sjedinjenju s Bogom ne nestaje, da joj ni u kojem slučaju nije cilj “fuga mundi”, nego preobrazba svijeta. Zato ona nije toliko pounutrašnjjenje koliko je upravo izlaženje iz sebe, dinamičnost, a ne statičnost.¹

Sve to dovodi do promatranja mistike ne kao nekoga posebnoga fenomena, nego nečega što prati vjeru i religiozno ponašanje. “Mistika spada u temeljno blago vjere – u svim religijama.” Ako se to tako može reći za sve religije, onda autor s pravom dalje tvrdi: “Kršćanstvo je nezamislivo bez mistike... Bez mistike nema Crkve, bez mistike nema teologije, bez mistike nema kršćanstva.”²

Korak po korak dolazimo do one primisli ili spoznaje da bi za ovu avanturu, za ovo putovanje u nikad ne istraženu zemlju “trebalo biti kršćana koji bi se na to odvažili”.³ Rahner čini posljednji korak, koji sigurno nije bio prihvaćen s velikim aplauzom i koji nije detaljno opisan, ali on ipak ostaje kao ideal za kršćanina, za koji još uvijek ne znamo je li nedostižan ili je samo nedostignut: “Pobožan čovjek sutrašnjice bit će mistik, onaj koji je nešto iskusio, ili ga više neće biti.”⁴ Ta rečenica nije pobijena. Citira se na mnogim stranicama govorenja o mistici i govorenja o kršćanstvu. Nije jasno kako se to može ostvariti, ali isto tako nije moguće izjavu ismijati ili zaboraviti. Ipak ona tu stoji za kršćanina kao glas savjesti i kao putokaz – premda u nepoznato. Zar bi kršćanin sutrašnjice uopće mogao biti

¹ Usp. R. Flasche, *Leiden, Weisheit und Mystik in der Religionsgeschichte*, u: B. Jaspert (izd.), *Leiden und Weisheit in der Mystik*, Bonifazius Verlag, Paderborn, 1992., str. 14-16.

² B. Jaspert, *Mystik – eine unentbehrliche Bestimmung des christlichen Glaubens?*, u: Isto, str. 85-86.

³ W. Böhme, “*Selig sind die Leidtragenden*”, u: Isto, str. 279.

⁴ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, VII, Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1971., str. 22. Sam Rahner daje na više mjesta tumačenje svoje rečenice. Prije svega on tumači riječ “mistika” izvan parapsiholoških fenomena, a onda je smješta u ljudsko, a ne nadljudsko iskustvo: “Mistici nisu stupanj više od vjernika, nego je mistika u svom vlastitom, teološkom korijenu unutarnji, bitni trenutak vjere.” (K. Rahner, *Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft*, u: Isti, *Schriften zur Theologie*, XIV., str. 375.)

mistik kad bi mu sve bilo poznato!? Gdje bi tada bila mistika i gdje mjesto još za nju?

Do ove rečenice dovelo je ne mitologiziranje, ne konzervativno okretanje unatrag, nego upravo demitologiziranje i demistificiranje same mistike. Ona time sve više zadobiva ljudske oblike – ono što u biti i jest – zato što su njezini nositelji upravo ljudi. Nekoć se je govorilo kako mistici prethode teške i mučne askeze i mortifikacije (ili gotovo samo mrtvljenja pod nazivom askeze, kao da se ona sastoji od nemogućih tjelesnih mrtvljenja). Danas se govori da joj prethodi ljudsko lice čovjeka. Što je čovjek humaniji, to je više prijemčljiv za mistiku. Stoga je točna Rahnerova interpretacija: “Kršćanin budućnosti utisnut će tom novom licu (očovječenoga čovjeka – moja opaska) njegove najljepše božanske obrise, jer on smije biti suoblikovan licu Bogočovjeka Isusa Krista.”⁵

Pojavom “očovječenoga čovjeka” kao budućega mistika nestaju ili bi trebale nestati one slike o mistici i misticima koje im ne pripadaju. Njihov ideal više nije intimističko sjedinjenje s Bogom, nego sjedinjenje čovječanskoga-ljudskoga i božanskoga u čovjeku, gdje ostaju obje naravi nepomiješane i gdje jedna drugu ne isključuju. Upravo je to specifičnost kršćanske mistike i razlika između nje i nekršćanskih mistika. Posebni naglasak na to oboženje čovjeka stavlja mistika kršćanskoga Istoka.

No ni ovaj ideal svi kršćani u budućnosti neće postići. Tako i opet neće svi postati mistici, jer su ovi bili i ostali rijetki. Ali i “drugi” – ipak i usprkos Rahneru – imaju šansu “preživjeti kao kršćani”: “Ne postoje planine koje bi se sastojale samo iz vrhova. Tako ne smijemo očekivati kršćanstvo koje bi naširoko za uvjet (svoga postojanja – moja primjedba) postavljalo mistično iskustvo.”⁶

Sve je to *jedan* kršćanski život. Stoga s pravom možemo danas reći da se kršćanski život i život mistike ne razlikuju po sadržaju iskustva nego po načinu i intenzitetu iskustva. Nadnaravne su stvarnosti iste za sve, ali ih svi ne shvaćaju i ne prihvaćaju na isti način.⁷ Time se je demistificirala i Rahnerova rečenica i privela još više mistiku do realnosti svakodnevice. Lako je međutim prihvatiti

⁵ J. Zap, *Die Bedeutung der Mystik für den christlichen Glauben in Gegenwart und Zukunft*, u: H. Kochanek (izd.), *Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt*, Kösel, München, 1998., str. 268.

⁶ *Isto*, str. 269.

⁷ Usp. E. Ancilli, *La mistica: Alla ricerca di una definizione*, u: E. Ancilli - M. Paparozzi, *La mistica*, I. vol., Città Nuova, Roma, 1984., str. 26.

da svaki čovjek u sebi nosi "mističnu jezgru, mistično zrno" koje se može ali i ne mora razviti. Rahner to naziva "transcendentalnim iskustvom" koje se nalazi u biti u svakom čovjeku.⁸ Ono povezuje i ljude međusobno, ne samo čovjeka i Boga.

Mistika je nešto posve konkretno. Ona se ne može odvojiti od života, i to od svakodnevnoga života. "Kršćanska mistika morat će se dokazivati u svakodnevici, kršćanski prožimati svakodnevicu i tako postati mistika svakodnevice. U tom će smislu kršćanin sutrašnjice morati biti i moći biti mistik."⁹

Tako Rahnerova mistika dobiva sve više konture svakodnevice i sve se više počinje nalaziti u svijetu. I ona se u njemu sve više snalazi, osobito nakon što sve više spoznajemo ono što su mistici od početka govorili: mistika pripada *ovome* svijetu. Već je davno prije Rahnera Gerson još jednostavnije mistiku "spustio na zemlju" govoreći: "...mističnu teologiju, premda je najviše i najsavršenije znanje, može posjedovati bilo koji vjernik, čak neka ženica ili jednostavni muškarac."¹⁰ Naravno da ni za Rahnera Gersonove mogućnosti i Rahnerov ideal kršćanstva ne znači ipak da će svi postati mistici. Bilo bi opasno svakom iskustvu pripisivati mistični doživljaj i proglašavati ga mistikom. Tek tada ne bismo znali što je doista mistika. Stoga Rahner tvrdi: "Mistika ne spada nužno u svaki kršćanski život."¹¹ Ostaje, međutim, činjenica s kojom se sve više istražitelja mistike slaže: "Nemaju svi ljudi religiozno iskustvo niti žive mistična iskustva, ali svijest svakoga čovjeka upozorava na (tu) mogućnost..."¹² Naime, kako dalje tumači autor u svom proučavanju religioznoga, osobito mističnoga iskustva, već je sama čovjekova svijest u sebi "bitno, mistična", protežući se između dva apsolutna pola: Vječnosti i Ništa.¹³

⁸ Usp. K. Rahner, *Chancen des Glaubens*, Freiburg, 1971., str. 143.

⁹ G. Ruhbach, *Offenheit für den ankommenden Gott*, u: W. Böhme - J. Sudbrack, *Der Christ von Morgen – ein Mystiker?*, Echter Verlag, J. F. Steinkopf Verlag, Würzburg-Stuttgart, 1989., str. 24.

¹⁰ J. Gerson, *Teologia mistica*, Ed. Paoline, Milano, 1992., str. 159. Naravno da Gerson ovdje misli na praktičnu mistiku, ne na teologiju kao znanost niti na mistiku kao znanost, jer odmah na istome mjestu spominje tzv. spekulativnu mistiku, za koju su potrebna velika znanja i velike milosti.

¹¹ K. Rahner, *Uvod*, u: C. Albrecht, *Das mystische Wort*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1974., str. XIV.

¹² G. B. Bozz, *Manuale di mistica*, Rizzoli, Milano, 1984., str. 9.

¹³ Usp. *Isto*, str. 25.

U prilog ovakvome razmišljanju o mistici ide jedan drugi ekstrem, drugačiji od onoga što je za jedno vrijeme glasila navedena Rahnerova rečenica. Radi se o drugome katoličkom teologu, Chardinu, koji se bori protiv individualističkih mistika, katkad im osporavajući autentičnost mističnoga iskustva radi njihovoga individualizma. On traži Boga putem znanosti i evolucije. Želi pokazati kršćanima kako otkriti mistiku u znanstvenim otkrićima. I samim znanstvenicima želi otkriti mistični smisao njihova istraživanja. Po njemu sve ljudsko djelovanje na bilo kojemu području – znanosti, tehnike, religije – vodi prema pobožnosti koja se sastoji u adoraciji Boga i u ekstazi koja ne može biti nego mistična.

Chardinov mistični put ima dvije faze: silaženje u nutrinu naravi i prirode i uzlaženja (= askeza) u područje duhovnoga. Za njega je mistika u sjedinjenju svega, gdje ništa ne gubi svoju osobnost. Stoga njegova mistika nema veze sa sinkretizmom. On je duboko osjećao "fascinosum" sve stvorenje i ulaženje svega stvorenoga u čovjeka. Stvoreno i stvorenje čovjeka ne odvodi od Boga, nego ga upravo izdiže iznad njega samoga. Mistik u isto vrijeme doživljava duboku, egzistencijalnu bol zbog prolaznosti svega stvorenoga, ali ga upravo to iskustvo boli prolaznoga dovodi do iskustva jedinoga koji ostaje: Boga. Mistik osjeća upravo strast-pasiju za razvojem i za stvaranjem zajedno s Bogom, bilo putem akcija bilo putem patnje. Tako on u svijetu su-stvara mistično ozračje. Svijet sam postaje mistični prostor. Kreativne, evolucijske i kozmičke energije u čovjeku čine svijet ljudskim, upravo božanskim prostorom. Tako se može naći Krista u svim stvarima, jer sve stvoreno na neki način sačinjava "kozmičkoga Krista". Radi svega toga Chardin je prozvan "mistikom materije", "mistikom evolucije", "mistikom kozmosa", "mistikom kozmičkoga Krista", "mistikom božanskoga prostora".¹⁴

Ali i kod njega moramo uporabiti sve ono što nam je dostupno da bismo mogli razlikovati mistiku od nemistike ili čak pseudomistike, kršćansku mistiku od naravne mistike, jer se i kod njega nalaze sve te komponente. Pjev ptica, zraka sunca i pogled o kojima govori u svom iskustvu slične iskustva o kojima govori C. Albrecht u svojim djelima, ali to ipak nisu mistična iskustva u pravom smislu riječi. Chardinov doživljaj prirode i svemira više je pjesničko nego mistično iskustvo. No kad u svojoj ekstazi kliče da je

¹⁴ Usp. H. Egan, *I mistici e la mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995., str. 619-624.

svijet "pun, pun Apsolutnoga", onda je to mistika, ne radi ekstaze, nego radi iskustva, ne panteističkoga, Boga u svemiru. Odras tog iskustva je usklik: "Kojega li oslobođenja!"¹⁵ Ovdje se vidi osobno iskustvo, ali se ne može reći da je ono stalno nazočno kod njega. Chardin govori o trajnoj patnji mistika, ne želeći i ne tražeći patnju radi patnje same, nego prihvaćajući je kao neželjenu nužnost koja proizlazi iz stvorenoga bića kao takvoga,¹⁶ ali ako se o njemu smije govoriti kao mistiku, onda ga možemo prozvati mistikom radosti i reći za njegovu mistiku da je ona mistika radosti: "Mistik crpi čistu radost. I traži uvijek više. Nikad neće osjećati da je toliko potpuno svladan zemaljskim i zračnim silama kolika je njegova želja biti podanikom suverenih Božjih zahtjeva. Bog je, i samo Bog, onaj koji u biti potiče, svojim Duhom, cjelokupnu masu svemira u previranju."¹⁷ Jednoj takvoj mistici naravno da mora biti potpuno stran bijeg od svijeta. Ona podsjeća na davnoga mistika Franju koji također tako promatra svijet i koji je također radi takvoga promatranja svijeta bio optuživan kao panteist. Kao da je radost kršćanstvu strana, kao da kršćanstvo nije pozvano propovijedati prije svega *euangelion* – radosnu vijest!

Chardin ide dalje od Franje Asiškoga. On se ne raduje toliko zbog toga što je Bog stvorio divan svemir, nego zato što samo stvaranje nije prestalo. On se raduje *stvaranju* koje traje! Tu doživljava pravu ekstazu i mistiku radosti: "Činjenica je da stvaranje nikad nije prestalo. Čin je stvaranja golema gesta koja se nastavlja, koja se uprisutnjuje u cjelokupnosti vremena. I još napreduje. Bez prestanka, makar nevidljivo, svijet neprestano izrasta dalje, iznad ništavila..."¹⁸ Na granici između poezije i mistike, ovo više spada u mistiku, nego u poeziju. Upravo zato nije čisto kršćanska, ali je u pravome smislu riječi osobno naravna mistika, naravna mistika iz koje Osoba nije isključena nego je jako u nju unesena. S tim stvaranjem, s činom stvaranja, čovjek se, kao sustvaratelj, "sabire u sveto zajedništvo sa sveprisutnom Voljom".¹⁹ Već sama riječ "zajedništvo" - sa svijetom i s Bogom – izražava ne panteizam, makar donekle on bio i nazočan, nego osobnost. Zajedništvo je mistika.

¹⁵ P. T. de Chardin, u: *Isto*, str. 626-627.

¹⁶ *Isto*, str. 629: "(Mistik) je imun od perverzije ljubavi prema patnji u njoj samoj ili od traženja patnje jednostavno radi paćenja."

¹⁷ *Isto*, str. 628.

¹⁸ *Isto*.

¹⁹ *Isto*, str. 629.

Mistika stvara zajedništvo ili je nema. Chardin je "strastveno zaljubljen u božanski prostor", tako da radi toga ne može prihvatiti patnju radi patnje, jer je radost zajedništva prevelika. Taj "božanski prostor" u svemiru nije panteizam kao što to nije ni istočna kršćanska mistika s kojom Chardin ima paralele. Ona, naime, ne govori o viđenju Boga, nego o svjetlu Tabora ili vatri gorućega grma. Ona ne gleda, nego osjeća. Zato i ikone nisu za gledanje, nego za osjećanje.

No o pasivnosti, o kojoj mistika kršćanskoga Istoka puno govori, Chardin vrlo malo govori, jer se on posve usredotočuje na dinamiku koja ne guta, nego preobražava: "Stvarateljska Božja moć ne oblikuje nas kao da smo mekana glina. Vatra je ona koja nadahnjuje sve što takne, duh (onaj) koji oživljava. Dakle, *živeći* moramo se prilagođavati njemu, oblikujući se na njemu, identificirajući se s njim..."²⁰

Ovdje su nazočni svi oni elementi i sav onaj način govorenja koje su stoljećima rabili klasici mistike, ali ipak s razlikom na naglašavanju dinamike. Ona je ta koja stvara ta osjećanja i ta iskustva. Oni polaze od akcije i na njima se čovjek ne zaustavlja kao na osjećajima, nego iskustvo nazočnosti Božje posvuda, čovjeka tjera na prihvaćanje realnosti življenja u svijetu koji nije ništa drugo doli prostor Božje nazočnosti koja nije pasivna, nego zajedno s čovjekom stvara: "Shvaćanje Boga prisutnoga u svim stvarima pretpostavlja u mistiku snažan osjećaj za *Stvarno* (podvukao autor)."²¹ Zato se njegov mistik ne zaustavlja na sjedinjenju s Bogom, jer ono za njega nije vrhunac, nego vrhunac je *preobraženje*, preobrazba. Dok sjedinjenje u sebi nosi statičnost, ona u sebi nosi snažnu dinamičnost. I u samome preobraženju Chardin se približava mistici kršćanskoga Istoka, premda će Palamas preobraženje povezati s hezihazmom, dakle upravo obratno: s pasivnošću. Naprotiv, Chardin je sav pun akcije: "Gledajući nepokretnoga mistika, razapetoga ili udubljenoga u molitvu, možda neki misle da njegova aktivnost drijema ili da je on ostavio ovu zemlju: varaju se. Na ovome svijetu ništa nije tako snažno živo i aktivno kao čistoća i kao molitva koje lebde kao nepomično svjetlo između svemira i Boga."²² Ta se akcija kod njega nipošto ne pretvara u aktivizam, nego proizlazi iz kontemplacije i ustvari je nezamjenjivi dio nje. Upravo ga

²⁰ Isto, str. 629.

²¹ Isto.

²² Isto, str. 632.

kontemplacija tjera na brigu za svijet, a briga za svijet iz njega čini asketu i kontemplativca. Iz svega ovoga neće biti začuđujuće da će Chardin za sebe samoga reći da je mistik. U smislu kako on shvaća mistiku to nije čudno premda to ipak nije sva mistika, odnosno mistika se ne može svesti na samo jedan svoj dio. To bi bilo jednako onome kako se nekoć, samo u obrnutome smislu, mistika shvaćala samo kao nešto vezano uz posebne ekstaze i objave.

MISTIKA KAO EUHARISTIJA POSLIJE EUHARISTIJE

Naziv "euharistija poslije euharistije" malo se pomalo udomaćio u našem govorenju, pri čemu naglasak želimo staviti na to da euharistijsko slavlje ne smije završavati s euharistijskim činom, nego je upravo taj čin onaj koji čovjeka mora tjerati na to da Boga osjeća u svemu što ga okružuje i što on čini. "Od sakramenta euharistije prelazi se, snagom proslavljene tajne, na sakrament brata."²³ Brata, osobito onoga u bilo kakvoj potrebi, jasno nam je pokazao Isus, posebno u govoru o posljednjemu sudu: "Zaista, kažem vam, što god učinite jednomu od ove moje najmanje braće, meni učinite!" (Mt 25,40). Tu je Isus nedvosmislen i potpuno jasan. Zato će veliki mistik Ivan od Križa s pravom reći da nas u predvečerje našega života Gospodin neće pitati ni za broj molitava ni za vrijeme meditacija nego koliko smo bližnjemu bili bližnji, a francuski će književnik Ch. Péguy u svojim poemama govoriti kako se moramo zajedno spašavati. Na neki način je to Eckhartovo "ostaviti Boga zbog Boga samoga", što se pretvara ne u Eckhartove spekulacije, nego u "mistiku služenja".

Ako pak mistiku služenja povezujemo s euharistijom, onda je bolje ne govoriti o služenju, riječi koja nas previše podsjeća na robovanje, već je i logično i dogmatski ispravnije, ako hoćemo, govoriti o "euharistiji poslije euharistije". Naime, ja ne služim drugome zato što mi to Bog zapovijeda ili mi time obećava raj i život vječni, nego ja se *opet* susrećem s Kristom posebno u bratu u potrebi. Susret s Kristom je euharistijsko slavlje, sakrament.²⁴

²³ J. C. Cervera, *La mistica dei sacramenti dell' iniziazione*, u: E. Ancilli - M. Pappozzi, *La mistica*, II. vol., Città Nuova, Roma, 1984., str. 109.

²⁴ Euharistija poslije euharistije ne isključuje određenu težnju Drugoga vatikanskog sabora da ideal mistike bude sakramentalna mistika. Upravo je ona, u prvim

Zato će neki ljudi danas ubrajati Majku Tereziju iz Kalkute u mistike. Drugima je to neobično samo zato što imaju drugačije poimanje mistike nego što je mi želimo prikazati i nego što je ona prije bila. Ni njoj se mistika i mistično iskustvo ne može osporiti, zbog gore navedenoga poimanja euharistije, kao što nikome ne pada na pamet da bi osporio to isto iskustvo istočnome ocu Ivanu Zlatoustome, koji je prvi progovorio veoma jasno o "euharistiji poslije euharistije". Taj istočni crkveni otac, koji je svoju mistiku pretočio u liturgijsko slavlje koje kršćanski Istok koristi do danas, pretače svoju mistiku i dalje od liturgijskoga slavlja u crkvi, tj. ide izvan crkve i govori kao pedagog, kateheta, mistik i prorok. Čini mi se važnim ovdje donijeti njegove rijetko citirane, a ipak tako važne riječi, i to bez skraćivanja:

"Želiš li častiti tijelo Kristovo? Nemoj dopustiti da bude predmet podcjenjivanja u njegovim udovima, tj. u siromasima, lišenima odjeće da bi se mogli pokriti. Nemoj ga slaviti ovdje u crkvi sa svilenim platnom dok ga vani zanemaruješ kad trpi hladnoću i golotinju. Onaj koji je rekao: 'Ovo je moje tijelo', potvrđujući čin riječju, također je rekao: Vidjeli ste me gladnoga i niste mi dali jesti (usp. Mt 25,42) i svaki put kad to ne učinite jednome od najmanjih od ovih, niste učinili ni meni (usp. Mt 25,45). Tijelo Kristovo koje je na oltaru, ne treba ogrtača, nego čiste duše, dok onaj koji je vani, treba puno skrbi.

Učimo, dakle, misliti i častiti Krista kako on želi. Najdraže čašćenje koje možemo iskazati onome kojega želimo slaviti je ono koje on sam želi, ne ono koje smo sami zamislili. I Petar je vjerovao da ga časti braneći mu da mu opere noge. To nije bilo čašćenje, nego prava neuljudnost. Tako mu i ti podari ono čašćenje koje je on zapovjedio: neka se siromasi okoriste tvojim bogatstvom. Bog ne treba zlatne pehare, nego duše od zlata.

S ovim vam ne želim naravno zabraniti da darujete crkvu. Ne. Ali vas zaklinjem da obilno dijelite, s ovima i prije ovih, milostinju. Bog prima darove u svoj zemaljski dom, ali puno više zahtijeva pomaganje siromaha.

U prvom slučaju korist izvlači samo onaj tko daruje, u drugome i onaj tko prima. Tamo bi dar mogao biti razlogom hvastanju, no

vremenima kao i danas, najviše pridonosila euharistiji poslije euharistije, jednostavnije rečeno: upravo je liturgija poticala riječju, gestama i činom na mistiku slavljenja euharistije poslije euharistije. Usp. *Isto*, str. 83.

ovdje je milosrđe i ljubav. Koju korist može imati Krist ako je žrtveni stol pun zlatnih kaleža, dok onda umire od gladi u osobi siromaha? Najprije nahrani gladnoga pa tek onda ukrasi oltar s onim što preostane. Darovat ćeš mu zlatni kalež, a nećeš mu dati čašu vode? Koje potrebe ukrašavanja zlatnim platnom njegov oltar ako mu poslije ne podariš potrebnu odjeću? Koju korist on od toga ima? Reci mi: kad bi vidio nekoga tko nema potrebne hrane i kad bi, bez ikakve brige, zlatom ukrašavao samo njegov oltar, vjeruješ li da bi ti on zahvalio i da se prije svega ne bi razbjescio na tebe? ...

Misli isto na Krista kad luta i kad je kao hodočasnik, potreban krova. Ti ga ne želiš primiti kao hodočasnika, a ukrašavaš pod, zidove, stupove, stijene svetoga zdanja. Na svjetiljke stavljaš srebrne lance, ali ne ideš njega posjetiti kad je u lancima u zatvoru. Ne kažem ovo da bih vam zabranio nabavku takvih ukrasa i svetih posuda, nego da vas ponukam da, zajedno s ovima, darujete potrebnu pomoć siromašnima, ili bolje, da se ovo čini prije onoga. Nitko nije nikad bio osuđen zato što nije sudjelovao u uljepšavanju hrama, nego tko zanemaruje siromaha, osuđen je na gehenu, vječnu vatru i na smrtnu muke demonske. Zato, dok ukrašavaš obredni prostor, ne zatvaraj svoje srce bratu koji trpi. On je živi hram, dragocjeniji od onoga.”²⁵ Ovdje je također jasno da Ivan Zlatousti ne mora misliti samo na vanjsko ukrašavanje, nego da su se često ove njegove riječi interpretirale kao slika kontemplacije. Darivanje drugoga u potrebi je iznad nje, odnosno kontemplacija (mistika) postoji utoliko ukoliko ide dalje, utjelovljujući se u bližnjemu, a ne prelazeći u nadnaravne i neprotumačive ekstaze.

Zapravo to je iskustvo ekstaza. Upravo će ekstatično o tome progovoriti Chardin: “Tako, o Gospodine, shvatih da je nemoguće bilo živjeti bez izlaženja iz tebe... Nakon što reče, Gospodine: 'Ovo je tijelo moje', ne samo oltarski kruh nego (na određeni način) sve što u svemiru hrani dušu za život duha i milosti, postalo je *tvoje i božansko* (podvukao autor), oboženo, božanstveno. Svaka prisutnost čini da osjetim da si blizu mene, svaki je kontakt dodir tvoje ruke, svaka me potreba izvješćuje o tvojoj volji.”²⁶

²⁵ I. Zlatousti, *Propovijedi o evanđelju po Mateju*, u: G. Crocetti, *Le opere di misericordia*, San Paolo, Milano, 1999., str. 38-40.

²⁶ P. T. de Chardin, u: H. Egan, *nav. dj.*, str. 634. Nije naodmet ovdje iznijeti kratku mudrost orijentalnoga pjesnika: “Rekoh stablu badema: ‘Govori mi o Bogu.’ I procvate stablo badema.” Sva je mistika u tome: izići iz sebe u ekstazu služenja.

Na istoj je razini Ch. Bernard, govoreći o “apostolskoj mistici”. Doista, jedva da se još uvijek pomišlja na to, premda za to ima primjera, da bi mistici mogli biti snažni u apostolatu. Potrebno je osvrnuti se i na to kako bismo mistiku što više izvukli iz skrivenoga područja u koje smo je sami uvukli. Bernard s pravom tvrdi kako se je relativno malo studiralo apostolsku mistiku i donosi uzroke tome: “Duhovni autori su se navikli promatrati kontemplativni život pod raznim oblicima: traženje sjedinjenja s Bogom, sličnost s Kristom, sudjelovanje u njegovim otajstvima. Mali broj njih se je spustio do apostolskog života... ako se je on već pokazao važnim u prošlosti, možda je to još više za budućnost.”²⁷ Ipak valja imati na umu da se “apostolska mistika” ne smije izjednačavati s karizmama, jer mistika nije isto što i karizme. Čini mi se da ih Bernard katkad bespotrebno i netočno izjednačuje.²⁸ U tom bismo slučaju – ako bi mistika bila isto što i karizme (što nije točno!) – bez problema angažirani apostolat mogli prozvati mistikom. Zato mi se čini da bi puno bolji izraz bio mistika u apostolatu, koje u njemu sigurno ima, kao što je sigurno da svaki apostolat nije mistika.

Pitanje je također je li sjedinjenje s voljom Božjom *ipso facto mistica*. Da mistici sjedinjuju svoju volju s voljom Božjom (pri čemu njihova volja nimalo nije izgubljena niti stavljena po strani), za to nema sumnje. Ali ipak mi se čini da se ne može svako sjedinjenje s voljom Božjom proglasiti mistikom. Najviše što bi se za to – i to ne za sve slučajeve – moglo reći, jest da se tu moguće radi o naravnoj mistici, ali ne mistici u pravom smislu riječi. Mistici koji žive, a ne provode volju Božju, nemaju i ne postavljaju granice između tzv. akcije i kontemplacije, jer su one za njih jedno. Terezija Avilska tu je izvrstan učitelj upravo mistike u svijetu. Vrijedno je donijeti taj njezin tekst: “Kad vidim kako vrlo revne duše shvaćaju molitvu koju obavljaju, da su vrlo zgrčene kad su u njoj te se čini kako se ne usude maknuti niti pokrenuti misao zato da im ode ono malo zadovoljstva i pobožnosti što su ih imale, pokazuje mi da malo razumiju put kojim se stiže do sjedinjenja, a misle da je u tome sav posao. Ne, sestre, ne; Gospodin hoće djela, i ako vidiš neku bolesnicu kojoj možeš pružiti kakvo olakšanje, neka ti ne bude teško izgubiti tu pobožnost i sažaliti se nad njom; ako osjeća kakvu bol, neka boli

²⁷ Ch. A. Bernard, *Il Dio dei mistici. Le vie dell' interiorità*, San Paolo, Milano, 1996., str. 49.

²⁸ Usp. *Isto*, str. 47.

tebe...To je istinsko sjedinjenje s Njegovom voljom..."²⁹ Kao da je Drugi vatikanski sabor za početak svojega dokumenta *Gaudium et spes* citirao njezine riječi govoreći: "Radost i nada, žalost i tjeskoba ljudi našeg vremena, osobito siromašnih i svih koji trpe jesu radost i nada, žalost i tjeskoba također Kristovih učenika..." (GS, 1). A ipak to nije istovjetno s mistikom o kojoj govorimo niti je mistika nešto što je iznad ovakvoga suosjećanja koje je prava kontemplacija u smislu suživljenja ili uživljanja sebe u ono što drugi proživljava. Ovo mora biti karizma svakoga kršćanina dok, što se mistike tiče, svaki kršćanin može, ali ne mora postati mistik.

Albrecht također vidi mistika koji živi u svijetu. I sam je bio psiholog i kao takav se uspio približiti mistici i imati doživljaje analogne njoj. Za nj mistik je u svijetu, ali u ne-svjetojnom stanju. Inače bi mogla postojati druga opasnost, o kojoj govorimo, a to bi bilo odveć antropološko shvaćanje mistike.³⁰ Za nj ostaje jasan stav glede prvoga: "Svako govorenje o bijegu od svijeta u mistici samo nam jasno pokazuje da se o mističnom doživljaju isto tako malo shvaća kao i o svijetu."³¹ Ako se Vječno i Vremensko dodiruju u "vječnome Sada", onda svijet i mistika nisu dva svijeta i nisu jedno drugome konkurencija.

Sve se više traži mistiku u *hic et nunc*, ne izdvojenu iz konkretne povijesne stvarnosti.³² Ona misticima ni najmanje ne smeta, ona im nije zapreka na njihovu mističnome putu. Oni ne nadilaze stvarnost, nego je preobražavaju. To je njihova zadaća radi koje im nije moguće bježati od svijeta niti od ičega što se u njemu nalazi, jer sve stvoreno treba preobraziti; ništa ne smije biti izgubljeno: "(mistično stanje)... preobražava rad u liturgiju, erotizam u nadnaravno prijateljstvo, inspiraciju u precizaciju, prirodu u pohvalu i žrtvu ili danak časti u susret s Bogom."³³ To je bitna razlika između kršćanske i nekršćanskih mistika koje kategorično prihvaćaju bijeg od svijeta kao uvjet mistike. Kod njih je ideal postati ništa, kod nas je ideal mistike preobraziti svijet i sebe u svijetu. To je ujedno njezin vrhunac.

²⁹ Terezija Avilska, *Zamak duše*, KS, Zagreb, 1985. (V, 3,11), str. 81.

³⁰ Usp. C. Albrecht, *nav. dj.*, str. 123.

³¹ *Isto*, str. 166. Usp. također str. 253.

³² F. Furnari, *Attribuzione cognitiva ed esperienza mistica della conversione*, u: AA. VV., *Mistica e scienze umane*, Ed. Dehoniane, Napoli, 1983., str. 186.

³³ E. Zola, *I mistici dell' Occidente*, I., Rizzoli, Milano, 1976., str. 41.

Drukčije kršćanska mistika već iz svojega dogmatskoga vjerovanja ne može: Bog je stvorio svijet, dakle svijet je dobar; Krist se utjelovio u svijetu i svijet otkupio. Stoga će Rahner reći: "Budući da je Isus Krist svojom ljubavlju otkupio sve stvoreno zajedno s čovječanstvom, kršćanska mistika nije ni odbacivanje svijeta ni susret samo s beskonačnim, nego je prihvaćanje svijeta u susretu ljubavi s osobnim Bogom."³⁴ Danas je upravo takav odnos prema svijetu nužan da bismo nečije iskustvo priznali mističnim.³⁵ Korijen takvoga odnosa su Sveto pismo i temeljne kršćanske dogme o Božjemu stvaranju i otkupljenju svijeta i čovječanstva. Budući da kršćanski mistici iz njih crpe, i crpili su, oni su sami ti koji nam daju zaključiti da mistični odnos prema svijetu nije bijeg od njega nego upravo strastveno³⁶ suotkupljivanje. Oni zbog toga ne mogu pobjeći od svijeta upravo i kad bi to željeli. U njihovu se životu utjelovljuju Kristove muke, muke čovječanstva te, stoga, muke koje osjeća Pavao, muke rađanja: "...dječice moja, koju ponovo u trudovima rađam dok se Krist ne oblikuje u vama" (Gal 4,19); življenja i umiranja: "Pritiješnjen sam od ovoga dvoga: želja mi je otići i s Kristom biti jer to je mnogo, mnogo bolje; ali ostati u tijelu potrebnije je poradi vas." (Fil 1,24). Uvjerem sam da je upravo ova posljednja rečenica, ako tako smijem reći, "tipično mistična", odnosno pravilo mistike. Naime, danas se toliko puta naglašava da mistika nisu u prvom redu ekstaze, nego mistik mora nužno živjeti dijalektiku rađanja i umiranja, prisutnosti i odsutnosti Božje. Čovjek je mistik tek onda kad trajno na zemlji živi to Pavlovo razapinjanje. Sam vrhunac mistike je sam htjeti biti proklet za vječnost radi spasenja drugih (usp. Rim 9,3). Drugim riječima, to znači ono što je Eckhart izrekao dijalektički: "Pustiti Boga radi Boga samoga."³⁷

³⁴ K. Rahner, cit. u: H. Egan, *nav. dj.*, str. 35.

³⁵ Nekad se je autentičnost mističnoga iskustva priznavala prema odnosu koji je dotična osoba imala prema svojim dužnostima. Ako je zanemarivala dužnosti radi "mistike", onda se iskustva takve osobe nisu priznavala autentičnima. Današnja prosudba proširila se je dalje, ali ima isti korijen. Gerson daje svoj prilog kako razlikovati pravu od krive mistike: mistik je ponizan i nakon vizija, a ne još više ohol; više popustljiv, a ne svadljiv; više strpljiv i siguran; više spreman pomoći (usp. W. Tritsch, *Introduzione alla mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995., str. 210.

³⁶ U riječima "patiens" i "patior" sadržane su patnja i strast. Možda je upravo zbog toga bilo neshvaćeno govorenje mnogih mistika o patnji na takav način kao da iz njih progovara mazohizam (od čega nisu svi bili očuvani!).

³⁷ No ne možemo svaki pastoral izjednačiti s mistikom, već onaj pastoral koji u sebi nosi težnju koja razapinje. Ona se ne postiže u samom vršenju mnogih

Te je misli izvrsno izrekao Egan, dajući upravo bit mističnoga življenja: "... što dublje mistik proživljava jedinstvo s Bogom, to više živi jedinstvo s Božjim stvorenjem... u nutrini u Bogu, ali potpuno u svijetu... Mistici naglašavaju da je mistični život više nego herojski život ili služenje svijetu... Mistici su socijalno i, često, politički aktivni jer traže Boga i samo Boga... Mistici su najmoćniji služitelji čovječanstva koje je svijet ikad poznavao. Te obožene, kristolike, oduhovljene osobe prenositelji su skrivenoga života vjere, nade i ljubavi svakog čovjeka."³⁸ Još je jednostavnije to izrekao autor Predgovora njegova djela: "...mistik nije izvanredni kršćanin, nego vjernik koji živi svoju vjeru u Boga Isusa Krista u običnim putovima svakodnevnoga života, na intenzivan i angažiran način."³⁹ To je samo proširenje ili tumačenje Rahnerovoga kršćanina budućnosti – mistika. To je Pavlova težnja za nebom koja se hrani potpunim življenjem u svijetu. Obje nam je te crte Bog usadio u dušu. Obje se nalaze u jednoj riječi: zajedništvo. O njemu progovara Drugi vatikanski sabor: "Posebno bitna crta ljudskog dostojanstva jest ta što je čovjek pozvan u zajedništvo s Bogom. Već od samog svog postanka čovjek je pozvan da stupi u dijalog s Bogom, jer samo stoga postoji što ga je Bog iz ljubavi stvorio i što ga iz ljubavi stalno uzdržava. Čovjek ne može živjeti punim životom po istini ako tu ljubav slobodno ne prizna i svome se Stvoritelju ne povjeri. Ipak, mnogi među našim suvremenicima ne uviđaju tu intimnu i životnu povezanost s Bogom ili je izričito zabacuju" (GS, 19). Premda su ove riječi uvod u govorenje o ateizmu, one se tiču stvarnosti što ipak nisu svi kršćani i neće nikad svi biti mistici. Razlog je u "ne uviđanju" jednih i "uviđanju" drugih. A-teizam, bez-Boga može se pastoralno djelovati i čak moliti. Onaj tko s Bogom izgrađuje ovaj svijet, mistik je i u katoličkoj, i u pravoslavnoj vjeri, i u protestantizmu, i izvan kršćanstva.

Ono što sve može povezati jest ljubav, ono što povezuje čovjeka i Boga: "...zato bit mistike nije motrenje, nego opet samo ljubav."⁴⁰

pastoralnih dužnosti, nego u svakodnevnom življenju osobne i zajedničke molitve kao sastavnome dijelu pastoralna, o čemu nam Papa često govori u svojim dokumentima.

³⁸ H. Egan, *nav. dj.*, str. 10-11.

³⁹ L. Borriello, *Prefazione*, u: H. Egan, *nav. dj.*, str. 5.

⁴⁰ W. Böhme - J. Sudbrack, *Der Christ von Morgen – ein Mystiker? Grundformen mystischer Existenz*, Echter Verlag - J. F. Steinkopf Verlag, Würzburg-Stuttgart, 1989., str. 117.

Naravno da i nju različito živimo (ne radi se o proživljavanju, jer netko može ljubiti, a da ništa pritom ne doživljava, nego samo proživljava bol!). Onaj tko ljubav intenzivno živi - u prostoru i vremenu - taj je mistik! To je mistično slavljenje euharistije koje nikad ne prestaje. Zato mistici nisu puno, nego vrlo malo, govorili o samoj liturgiji, i to je razlog što drugi nisu shvaćali koji je razlog tome jer nisu uočavali da za mistika nema razlike, da on spaja sve ono što se naizgled čini nespojivim. On ne omalovažava sam liturgijski čin, kao vrhunac vjerničke prakse, ali on za njega s otpustom iz crkve ne prestaje dalje vrlo intenzivno postojati. "Od sakramenta euharistije prelazi se, snagom slavljenoga misterija, u sakrament brata."⁴¹

MISTIKA ZA IZGRADNJU SVIJETA

Budući da mistik polazi od vjere da je Bog stvorio svijet i da je svijet, koliko god narušen grijehom, u biti lijep, odnosno, dok traje, nosi u sebi zrno ili klicu božanske ljepote i dobrote, ono što on živi, to živi za svijet. Kad govorimo o mistici, onda je bolje rabiti riječ "živjeti", negoli "raditi, djelovati", jer upravo to razlikuje mistika od onoga tko to nije. Obojica možemo izgrađivati svijet, ali obojica ne možemo i nećemo jednako živjeti ono što činimo. Za nekog je to sveta dužnost, a za nekog je to *još više*: prostor u kojemu i s kojim jednostavno diše. Time mistika dolazi do svojega vrhunca, a to je jednostavnost, koja ukida sve granice između vani-unutra, gore-dolje. U toj jednostavnosti mistiku je sve-jedno, ne bezbriga, nego sve uranja u jedno te isto življenje. Kod njega se "bezgranično manifestira u ograničenome, vječno u vremenu, u određenom povijesnom vremenu i određenom povijesnome mjestu."⁴²

Iz ovakvoga razmišljanja razvio se je sredinom dvadesetog stoljeća niz pravaca koji obilježavaju mistiku sa svim drugim ljudskim aktivnostima: "borba i kontemplacija" (Roger Schutz), "mistika i politika" (Johann Baptist Metz), "što mističnije to političnije" (Paul Zulehner), "mistika i eshaton", "mistika na ulici" i "bračna mistika" (bračni par Maritain). U svom proučavanju mistike

⁴¹ J. C. Cervera, *nav. dj.*, str. 109.

⁴² B. Griffiths, *Die neue Wirklichkeit, westliche Wissenschaft, östliche Mystik und christlicher Glaube*, München, 1990., str. 200.

s literarne strane Haas dolazi do zaključka koji ga oduševljava: "Nečuvena socijalna karizma, koja je Pavlu bila dana u susretu s Bogom (Damask, moja opaska)..., u krilu karizmatike apostolske Crkve prvi je signal kršćanske mistike."⁴³ Kao da se pomalo svi bore za to da dokažu da tamo gdje djeluju ljudi nisu strojevi, nego ljudi, koji imaju i svoje duboko duhovne potrebe i življenje tih potreba. Sigurno da se i na ovome području puno toga mora pročistiti, jer bi bilo opasno sve svesti na mistiku. Sama bi se ona time izgubila. Ta dimenzija socijalne karizme u mistici dokaz je autoru da mistika nije ni panteizam niti ikoja druga ideologija, nego stvarnost. Također on u svom djelu jako dobro razlikuje razne karizme od mistike. Ni u kom ih slučaju ne izjednačuje, nego otkriva unutar mistike razne sveopće karizme i ne proglašava same karizme mistikom. Ona ih prima u sebe, bez njih ne može, ali je iznad njih. Bez njih, dakle, ne bi mogla postojati. Karizme su samo ostvarenje onoga što mistika donosi u svojoj kontemplaciji. Tako mistika nije više sama kontemplacija, nego je neodvojivo sjedinjenje akcije i kontemplacije. Zapravo, značajka mistike je da se u njoj gubi i ta barijera koju nosi veznik "i". Mistika, dakle, ne povezuje kontemplaciju i akciju, ona je kontemplacija-akcija, odnosno kontemplacija u akciji, akcija u kontemplaciji. Ona je ostvareni ideal ta dva pola u čovjeku koji se susreću, sjedinjuju, ali jedan se ne rastapa u drugome. Kad bi se to dogodilo, onda bi prestala mistika, jer njezina kontemplacija ne može bez akcije i njezina akcija ne može bez kontemplacije, odnosno njezina je kontemplacija nužno aktivna, a akcija nužno kontemplativna, što kod svih drugih ljudi nije slučaj.⁴⁴

Koliko je god mistika nezaslužan Božji dar, ni taj se dar ne daje čovjeku sav i odjednom. Valja ga za nj pripremiti kako bi uopće mogao taj dar primiti i s njime dalje živjeti. Putovi su i za to pripremanje različiti, ali su oni sličniji jedni drugima na početku mistike nego u onome u što će se sama mistika poslije razviti. "Naravno da mistik započinje osobnim traženjem Boga koje ga udaljava od ljudskoga društva." Nije li to slučaj kod svega što činimo: ne samo da se umjetnik, kad stvara svoje umjetničko djelo za ljude, nužno mora udaljiti od ljudi, da bi se oni naposljetku divili tom umjetničkome djelu koje više ne pripada samo umjetniku nego i

⁴³ A. M. Haas, *Sermo mysticus*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1979., str. 257.

⁴⁴ Usp. J. Sudbrack, *Wege zur Gottesmystik*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1980., str. 24.48.

njima, nego se to isto svaki dan događa kad prianjamo bilo kojemu poslu! Stoga nastavlja dalje autor citata: "Mistika kao povijesna pojava postoji tek kad i ako se mistik ponovno vraća u društvo da bi objavio svoju poruku ili da bi njenom prvotnom bezobličju dao oblik. Ovdje je vidljiv dijalektički karakter odnosa mistike prema njezinom društvenom kontekstu."⁴⁵ Zato, da bi mistika bila stvarnost, mistik mora biti "najveći realist". On ne živi samo otvorenim očima u svijetu, on živi u sebi sve ono što svijet živi, on u sebi nosi svijet.⁴⁶

To što u sebi nosi, mistik komunicira svijetu na bilo koji način. Upravo umjetnički način njegovoga komuniciranja sa svijetom, koji se ne gubi ni onda kad postigne vrhunac preobraženja u Boga niti, naravno, onda kad se je na izvanjski način eremitskoga življenja odvojio od svijeta, dokaz je njegove sposobnosti bivanja u svijetu. To je područje njegove poniznosti, odnosno realnost svijeta pravome mistiku ne dopušta nikakav ekshibicionizam ili uzdizanje samoga sebe. Svjestan je svojih grijeha, kao i svoje i tuđe patnje. Uvijek osjeća da ne može samoga sebe spasiti i da je i on ništa bez Božje pomoći. To su njegove svakodnevne stvarnosti.⁴⁷ Mistik živi od spoznaje njih i od njihova svakodnevnog prihvaćanja. To ne znači da se on vrti u krugu oko samoga sebe. Te ga spoznaje ne sputavaju, nego mu, naprotiv, daju još više elana u izgradnji ovoga svijeta. Tako njegov život nije samo supatnja sa svijetom, nego doista nastojanje da izgradi što bolji svijet. Mistiku najmanje zanima ono što se danas događa oko neopentekostalnih skupina koje propagiraju proroštva, glosolalije, ozdravljenja. Mistika s njima nema ništa, odnosno ti se fenomeni – i onda (rijetko!) kad su autentični – nje ne tiču.⁴⁸ To pokazuju već klasici mistike prije nekoliko stoljeća. Svi koji danas žive ili proučavaju mistiku, još se više slažu s angažmanom mistika u svijetu. On u njemu ostavlja tragove kakve mnogi drugi ljudi jedva da bi pokušali činiti. Tu je ujedno velika razlika između kršćanske mistike i nekršćanskih mistika. Sudbrack je u tome dosljedan: "'Mistično' iskustvo koje se u osnovi zatvara prema socijali ne može misliti na pravoga Boga."⁴⁹

⁴⁵ B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1994., str. 472.

⁴⁶ Usp. Ch. Schneider, *Vorwort des Verlegers*, u: F. Weinrab, *Der mystische Weg*, Thaurus, Weiler, 1993., str. 7-8.

⁴⁷ Usp. R. Parisi, R. Imbesi, *Cammino mistico, fenomeni mistici e psichiatria*, u: AA. VV. *Mistica e scienze umane*, Ed. Dehoniane, Napoli, 1983., str. 253-254.

⁴⁸ Usp. H. Egan, *nav. dj.*, str. 16-17.

⁴⁹ J. Sudbrack, *Mystische Spuren*, Echter, Würzburg, 1990., str. 73.

Društveni angažman ili angažman mistika u društvu polazi upravo od Kristove zapovijedi ljubavi prema bližnjemu i činjenja dobra njemu. Suosjećanje i supatnja, što očituju mistici svih vremena, nije posljednji korak susreta s Bogom. On je, istina, nužan, ali zato da se može učiniti sljedeći korak, koji je viši i važniji. To je "Rahnerova teologija oslobođenja". Ona, doduše, ne ide u Gutiérrezovu i Boffovu socijalno angažiranu teologiju oslobođenja, nego je u prvome redu ona teologija oslobođenja unutar čovjekove osobnosti. Radi se, naime, o najegzistencijalnijim stvarima unutar čovjekova života. Tek ako čovjek u njima postigne oslobođenje, on to unutrašnje oslobođenje mora prenijeti na van. I njegova borba bit će istinska borba za dobro ljudske zajednice, ali tako da to dobro egzistencijalno osjeti svaki pojedinac u sebi. Borbu za druge može najprimjerenije voditi onaj tko je u samome sebi izvojevao pobjedu. Tko to nije uspio, taj je *samo* revolucionar koji se hrani pobunom protiv ropstva. Rahnerov revolucionar i pobunjenik je iznutra oslobođen čovjek koji se bori za slobodu drugih (Frommov svetac, za razliku od revolucionara): "Sve što je on (Isus, moja op.) prihvatio, otkupljeno je jer je to tako samo postalo Božji život i Božja sudbina. On je primio smrt, dakle ona mora biti više nego silaženje u prazni besmisao. On je prihvatio biti napušten, dakle grozna samoća mora u sebi sakrivati još obećanje blažene Božje blizine. On je prihvatio neuspjeh, dakle propast može biti pobjeda. On je prihvatio napuštenost od Boga, dakle Bog je blizu i tamo gdje mislimo da nas je napustio... On nije ni u čemu prišteđen. On sebi ništa nije umišljao. Smrt je smrt. On se odrekao toga da pritom bude heroj."⁵⁰ Za razliku od bilo kakve i bilo koje revolucije, mistika ipak uvijek polazi od osobnoga. Osobno je nužno potrebno ako želimo mijenjati svijet. To znači da mistik nužno mora u sebi proživjeti ne samo svu patnju i bol čovječanstva nego i njegovo oslobođenje mora proživjeti tako da ga najprije doživi i proživi u sebi samome. Odatle polazi njegova "revolucija". Njemu čovječanstvo nije masa, nego u mnoštvu on nazire i otkriva svaku jedinku kojoj priopćava svoje oslobođenje – koje nije samo za njega nego njemu dano za svaku jedinku mnoštva (ne mase) kojoj ima zadaću priopćiti da i ona – svaka pojedina – može biti oslobođena. To je mistična teologija oslobođenja koju nije dobro izjednačavati s teologijom oslobođenja koja je sigurno za mnogošta zaslužna. Mistika je mistika! Nije sve mistika. Tako ni svaki angažman u svijetu nije mistika.

⁵⁰ K. Rahner, cit. u: J. Sudbrack, *Mystische Spuren*, 73-74.

Kod navedenoga Rahnerova teksta razvidno je pitanje ne vanjske angažiranosti, nego koliko je mistik sposoban "samoga sebe uključiti u društvo. Može li on ono što je doživio tako objasniti da se zajednica pravovjernih ne prestraši njegove mistike, nego obogati njome? Jesu li pravovjerni dovoljno tolerantni da puste živjeti one koji imaju neposredne doživljaje?"⁵¹

Tu je razlika između "euharistije poslije euharistije" i ove "mistike oslobođenja" zato što prva više stavlja naglasak na socijalni angažman bez obzira na moje osjećaje, a druga više polazi od vlastitoga osjećaja oslobođenosti koji želi osobno predavati dalje.⁵² Čini mi se da ne bi bilo dobro ove dvije nijanse postavljati jednu naspram druge, osobito ne jednu protiv druge. One se jednostavno međusobno nadopunjuju. To je, ako hoćemo, mistagogijski značaj mistike koji su mistici kršćanskoga Istoka uvijek naglašavali. Ta mistika je ujedno kateheza koja naglašava upravo evanđelje u onome što ono je: radosna vijest koja se u *svijetu* objavljuje svijetu, a polazi od onoga što mistika u svojoj biti jest: osobno iskustvo. To znači da angažiranost mistika u svijetu ili mistična angažiranost u svijetu i za svijet nužno polazi od osobnoga iskustva oslobođenoga-otkupljenoga čovjeka.

Na kraju bih ipak spomenuo da, istina, postoji razlika između poimanja pojma "svijeta" u klasičnoj nekadašnjoj mistici i mistici poslijemoderne (koja se bitno ne razlikuje od mistike kršćanskoga Istoka prvih vremena kršćanstva); ali, ne samo da su oni, kao što sam već spomenuo, svojom vrlo velikom angažiranošću u svijetu pokazali i dokazali svoje prihvaćanje svijeta - koji je Krist otkupio!-nego su to na jedan možda pomalo neizravni način potkrepljivali svojim riječima.

Spomenimo samo dva primjera za to od naših klasika mistike Ivana od Križa i Terezije Avilske.

Kad Ivan piše protiv privatnih vizija i objava, možemo reći da je u tom sadržano upravo prihvaćanje svijeta, odnosno stvorenja. Naime, ako je pojam "svijet" u njegovo vrijeme imao negativno značenje i bio simbol zla i grijeha, pojam "stvor", "stvorenje" nije imao negativno značenje, nego je sama riječ nosila oznaku ovisnosti "stvora" i "stvorenoga" o onome tko ga je stvorio ili, bolje reći, upravo

⁵¹ G. Schmid, *Die Mystik der Weltreligionen*, Kreuz Verlag, Stuttgart, 2000., str. 34.

⁵² To je ona želja *iznutra oslobođene* Terezije Avilske koja bi o tome vikala s krovova, kao što su slično često tvrdili mnogi mistici.

povezanosti s njim. Onome tko je toga svjestan sve je već jasno i sve objavljeno, tako da ne samo da takav nema potrebe za vizijama i objavama iznad ove, nego bi one bile povreda objave da je Bog stvoritelj svega te sve u sebi sadrži obrise njegove ljepote i dobrote, te je njegova zadaća upravo da tu jasnoću i tu objavu dalje evangelizira: "...onaj koji bi sada htio Boga nešto ispitivati ili iskati od njega koje viđenje ili objavu, zapravo bi Bogu nanosio uvredu, jer ne bi svojih očiju usmjerio posve na Krista tražeći izvan njega još kakvu stvar ili novost."⁵³

Terezija Avilska također govori u duhu i stilu svojega vremena. Ali nam vrlo jasno daje do znanja da zapravo mi Boga ne možemo tražiti izvan svijeta i da u svijetu nema savršene kontemplacije koja ne bi bila ni u kome odnosu prema svijetu.⁵⁴ "Bilo bi loše kad bismo Boga mogli tražiti tek nakon što smo već umrli svijetu. Neka nas Bog očuva od ljudi čiji duh plovi tako visoko da oni sve žele pretvoriti u savršeno motrenje."⁵⁵ To je dijalektika svih mistika koji ipak spajaju ono što se čini nespojivim: svijet i duh.

Ali čini se da mistika započinje tek tada! Tek kad više nema razlike između "vani" i "unutra", "duhovnog" i "svjetovnog", odnosno kad se u onome vanjskome otkriva jezgra nutrine i u svjetovnome jezgra duha, onda počinje mistika. Onda za takvoga čovjeka možemo reći da je mistik. On ne pravi sinkretizam, ne poistovjećuje, nego povezuje jako dobro osjećajući, znajući i proživljujući (pateći!) razliku. On je ne briše nego živi.

⁵³ Ivan od Križa, *Uspon na goru Karmel*, Symposion, Split, 1997. (II., 22,5), str. 180.

⁵⁴ To je upravo cilj nekršćanske meditacije, ali ne i kršćanske. Stoga se i danas varaju oni koji misle da će im nekršćanske metode meditiranja pomoći da dublje shvate i dublje uđu u kršćanstvo. Naprotiv, oni samo mogu doći do stavova koji su suprotni kršćanima kojima je pak temelj vjere da je svijet Bog stvorio i Bog otkupio. Tako različiti stavovi kršćana i nekršćana na području meditacije, odnosno duhovnosti uopće sigurno ne priječe jedni druge na međusobno dijalogiziranje i izmjenju iskustava. Osobito na kršćanskoj strani imamo nekoliko ljudi kojima je životni cilj bio postići taj dijalog (Merton, Lassalle i dr.). I na nekršćanskoj se strani također budi interes dijaloga nekršćana s kršćanima (Suzuki i dr.).

⁵⁵ Cit. u: J. Sudbrack, *Mystik*, Verlag M. Grünewald-Quell, Mainz-Stuttgart, 1992., str. 70.

ZAKLJUČAK

Kao što svaki čovjek teži prema "više", tako i kršćanin ima tu zadaću. Hoće li on u tom svome nastojanju dosegnuti mistiku ili neće, to nije od bitne važnosti. Kao što je nekoć bilo važno mnogima učiniti što je moguće vidljivijom (ne jasnijom!) razliku između mistike i nemistike, tako je danas mnogima važno prikazati da tu nema razlike. Kao što se nekoć samo nešto rijetko i izvanredno proglašavalo mistikom, tako je danas tendencija *sve* prikazati, odnosno poistovjetiti s njom.

I jedno je i drugo pogrešno. Čini se da bi onaj pravi put bio ne zatvoriti mistiku svijetu, ali je također ne prikazati "svjetovnom" ili "svjetskom". Treba tražiti mistiku tamo gdje ona zaista je: u svijetu u kojemu mistik živi i u kojemu skuplja i opisuje svoja mistična iskustva. Jedino su nam ta dostupna. Savršenstvo ili punina mističnoga iskustva iz onostranosti nije nam poznato. Mistika svoje tragove sigurno ostavlja u svijetu. Zadaća istraživanja je otkrivati ih i upozoravati na njih.

Svi ljudi i svi kršćani neće biti mistici. Ali svi se mistikom mogu obogatiti, osobito kad znaju, kad su upućeni u to da se ona nalazi u njihovoj neposrednoj blizini. Dijalog s njom nužno je potreban. To vrijedi osobito za kršćanina koji vjeruje da je Bog stvorio i otkupio svijet. U dijalogu s kršćanskom mistikom kršćanin se neminovno otvara dijalogu s drugim, nekršćanskim mistikama.

Ovdje nisam posebno obrađivao "mistiku ulice", o kojoj govori bračni par Maritain i Adrienne von Speyer, ali je ona prisutna kad govorim o mistici svakodnevnoga života.

Želja mi je bila demistificirati mistiku na taj način da pokažem da je ona u našoj neposrednoj blizini, i to tako da ukažem na to kako mistika djeluje u svijetu. Kršćanska mistika je euharistija poslije euharistije *par excellence*. Već njezino oskudno govorenje o euharistiji može biti pokazatelj ne da se ona radije hrani drugom duhovnom hranom, nego da za nju euharistija prodire u sve pore svakodnevnoga življenja. Euharistija poslije euharistije ne može biti drugo doli konkretna. Ona nije samo milosrđe, *caritas*,⁵⁶ nego izgrađuje svijet i *jest* izgrađivanje svijeta.

⁵⁶ Danas se je u tome smislu također bitno promijenilo značenje same riječi "caritas" koja više ne označava dijeljenje milostinje nego, najkraće rečeno, pomoć za samopomoć. Dakle, *caritas* ne pomaže nego izgrađuje.

Već sam ukazao na to da i ovdje postoji opasnost od proglašavanja svega mistikom, što kao posljedicu može imati "izbacivanje", izguravanje samoga Boga iz mistike. Pritom valja imati na umu ono do čega je došao Scholem istražujući židovsku mistiku. Njegov sud tiče se sveukupne mistike, one kršćanske i one nekršćanske: "Gdje mistici općenito govore o Božjoj imanenciji u stvorenju, lako naginju oduzimanju njemu njegove osobnosti. Previše se lako immanentan Bog pretvara u neosobno božanstvo. Ovdje leži, kao što je poznato, zamka panteizma."⁵⁷

Naravno da se ta ista zamka, na što Scholem i misli u prvome redu, nalazi već kod klasika mistike kad se žele osloboditi svih slika i svih antropomorfizama te se katkad u samoj kršćanskoj mistici više govori o božanstvu nego o Bogu kao osobi. U dijalogu s nekršćanskom mistikom i mistikom svijeta i danas ta opasnost za kršćane nije mala.

Koliko god taj "svijet" bio provokativan i "napasan", on također ima moć izlječenja za one mistike koji mistiku shvaćaju isuviše intelektualno te stoga vrlo lako prelaze na govorenje o "onome", gdje se gubi Božja osobnost. Pobožanstvenjenje mističnoga iskustva redovito dovodi do toga. Angažman u svijetu, rad na boljitku i izgradnji svijeta najbolja je pomoć čovjeku da do toga pobožanstvenjenja ne dođe. Kršćanski mistik *zna* da je Bog naredio čovjeku da izgradi ovaj svijet na dobro svoje i čovječanstva, i onda kad potresi i ratovi sve ruše, i *zna* da je Isus nazočan u svakome čovjeku, i onda kad to ni malo ne osjeća. Samo tako može kršćanin sutrašnjice, tj. već današnjice, težiti k tome da bude mistik, i postat će to onoliko koliko s Kristom izgrađuje svijet i u svijetu sebi i drugima otkriva tragove i obrise živoga Boga kao osobe.

"Mistični život jedna je normalna situacija. Trebao bi biti sastavni dio kršćanina u trajnom obraćenju, a ne u nekom višem fenomenu i odvojen od povijesne i konkretne stvarnosti."⁵⁸

Najkonkretnija stvarnost za kršćanina-katolika jest da je Crkva – zajednica vjernika – mistično tijelo Kristovo. Sigurno je da Rahner u svojoj izjavi o mistici polazi od toga, no zasebni bi rad bilo izučavanje mistike i Crkve kao mističnoga Kristova tijela.

⁵⁷ G. Scholem, *Die jüdische Mystik*, Suhrkamp, Frankfurt, 2001., str. 236.

⁵⁸ F. Furnari, *Attribuzione cognitiva ed esperienza mistica della conversione*, u: AA. VV., *Mistica e scienze umane*, Ed. Dehoniane, Napoli, 1983., str. 186.

MYSTICISM IN THE WORLD AND TIME

Summary

For centuries pushed and pressed into the monastery walls, yet finding its way out of them, mysticism is a word encountered in all the pores of human existence and activity, so that we can somewhere speak about the inflation of mysticism and mystical experience. Therefore it is necessary to tell the difference from what mysticism is and what it is not. First of all, it is not "fuga mundi" – escape from the world. As Christianity lives in the world, so does the mysticism in it. When talking about Christian mysticism, it is "Eucharist after Eucharist" in the full sense of the world, as John the Eloquent stressed long time ago. Mystical experience is, then, living the fullness of life, living from the fullness of humaneness. That's why mysticism can be lived nowhere else but in the world. Mysticism is Rahner's "humanised man", the unblended human and divine in man. Mystical experience is not the only Christian authentic experience. Christian life and life of mysticism do not differ by the content, but by the way and intensity of experience. Mysticism permeates human everyday life. For P. T. de Chardin, it is an ecstasy in the world of science and creation. His mysticism is the mysticism of "cosmic Christ"; the mysticism of joy, for man is free to be the co-creator of this world, the creation of which has been still going on. In the co-creation of the world man experiences his transfiguration, which is the "descent from the mount". Mysticism is not just serving; it is more celebrating through serving. Ch. Bernard speaks about the apostolic mysticism, emphasising that not every apostolic activity and every catechesis is mysticism at the same time. Mysticism is uniting with God's will, which is best manifested in personal sympathy for the brother's joy and hope, sadness and anxiety. Thus, it is the living of dying and birthing, of God's presence and absence. It is not the nirvana that one can reach through mysticism, but a feeling that to such a person all is one, i.e. all merges into one mystical experience, which is essentially an experience of community. Rahner's "theology or mysticism of liberation" proceeds from living the personal inner liberation from all egoisms. It is an inner revolution that a man goes through in order to deliver it to others in a mystagogical and catechetical way.

Key words: *mysticism, fuga mundi, Eucharist after Eucharist, humanised man, co-creation. Ecstasy, transfiguration, mysticism of liberation, mystagogy, catechesis, apostolate.*