

Tragovi mistike u budizmu i hinduizmu

Milan Špehar*

Sažetak

Čini se kao da mistika nema granica, kao da se želi »oprobati« ili »okušati« u svakoj religiji, kao da u svakoj od njih želi ostaviti svoj trag. Ostavljajući po strani pomodarstvo, valja vidjeti kamo ona sve zadire i kako se nalazi i snalazi i u nemonoteističkim religijama kao što su budizam i hinduizam. Čovjek ostaje zapanjen kad nađe dodirne točke između kršćanske askeze, budističke mistike i hinduističkog propinjanja do Božanstva, u strahu da ga ono ne bi uosobilo i time umanjilo svoju božansku bit.

To je ono fascinantno u mističnom iskustvu, što želim ukratko prikazati u budizmu i hinduizmu, ne opterećujući članak općim naučavanjima ovih vjera. Kršćanin pred tim otkrićima sam mora dokučiti što je relevantno za njegovo ostajuće kršćansko iskustvo. U svakom slučaju, mistika prije svih drugih komponenti neke religije krči put međureligijskom dijalogu.

Ključne riječi: mistika, askeza, Buda, budizam, Eckhart, Suzuki, sebstvo, takvost, hinduizam, zen, yoga, bhakti, međureligijski dijalog

Uvod

Danas svatko u svojoj religiji pokušava uvjeriti druge u drugim religijama kako i njegova religija ima mistiku, mistična iskustva i tragove po kojima se može tražiti mistika zajednička svim religijama, ali pomalo i mnogim sustavima življenja. To uvelike obogaćuje sam pojam *mistika* i ipak pokazuje da ona nije samo suvremeni fenomen, dio mode koja danas jest, a sutra nije. Mistika je ipak ključ za jedno vrlo važno religiozno iskustvo. No ona nije sinkretistički ključ, nego ključ za bolje i dublje razumijevanje religija i njihovih dodirnih točkaka, pomoću kojih one mogu međusobno dijalogizirati i, što je i cilj njihova dijaloga, moliti jedna uz drugu kao što je to započelo u Asizu. To je ono što jedna vjera od druge osjeća kao obogaćenje.

* Prof. dr. sc. Milan Špehar, predstojnik Teologije u Rijeci, Područni studij Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, nadstojnik knjižnice, Nacionalni ravnatelj Papinskih misijskih djela. Adresa: Tizianova 15, 51000 Rijeka, Hrvatska. E-pošta: mspehar@rijeka.kbf.hr

Tako su za vjernike Knjige (židove, kršćane, muslimane) obogaćenje vjernici nemonoteističkih religija, kao što su budizam i hinduizam, ali i one bi željele biti obogaćenje za njih.

Za budizam prosvjetljenje je ono što čovjeku donosi »spasenje«, nikakvo raspeće niti uskrsnuće. Za hinduizam nije problem staviti Krista pored tisuće i tisuće drugih bogova. No budistički put do prosvjetljenja i hinduistički asketski put do sjedinjenja s »Jednotom« ima u sebi nekih sličnosti, ali i ogromnih razlika s putom kojim kroči kršćanin prema mistici. Posebno valja naglasiti jednu točku koja je svima zajednička, a to je tzv. »negativna ili apofatička teologija«, tj. ona teologija ili ono budističko premišljanje prema kojemu su sva iskustva negacija onoga što afirmiramo, odnosno sve teorije dobrote nisu dostatne da se iskusi Boga ili božanstvo kao dobrotu. Stoga ova tvrdnja vrijedi za sve mistike svih religija: »Gdje god je mir, ljubav, radost, odricanje od sebe i od onoga što se posjeduje, tamo se može priznati autentičnost naučavanja i vrijednost mističnog iskustva, kako god se ono manifestiralo.«¹ Ono što razlikuje mistike je doktrina (vjera) iz koje proizlaze i, shodno tome, stav koji zauzimaju prema objektu, ili bolje reći subjektu svoga iskustva. Ta distinkcija može biti pozitivno vrednovana unutar jedne teologije, a negativno unutar druge. »Nitko ne može *negirati* (naglasio autor) autentičnost iskustva, makar se njegovi plodovi prikazivali monističkim i panteističkim terminologijama.«² Ponekad smo zadivljeni kako se iza različitih budističkih i hinduističkih terminologija razotkriva isto iskustvo koje imaju kršćanski mistici. Nikad to nećemo potpuno istražiti niti saznati sve uzroke. Mistika ostaje misterij i moramo je ostaviti, uza sva istraživanja, njezinome misteriju.

1. Mistika u budizmu

Budist i svjetski stručnjak za budizam, filozof Suzuki, priznaje i kršćansku i budističku mistiku, videći u njima puno više sličnosti nego razlika:

Uvijek kad nailazim na (...) slaganja, u meni raste uvjerenje da se kršćanska religiozna iskustva u biti ne razlikuju od budističkih. Sve što nas odvaja je terminologija; ona odvaja — i izaziva nas na bespotrebno trošenje snaga. Ipak, moramo pažljivo izvagati i ispitati postoji li doista nešto što nas udaljava jedne od drugih i postoji li neka baza na kojoj možemo zajedno duhovno napredovati, od koje se može unapređivati svjetsku kulturu.³

Kroz traženje tragova mistike u budizmu želio bih pokazati koliko je vjerodostojna ova ispovjedna rečenica jednoga budističkog filozofa i pokušati odgovoriti na pitanje je li točno da nema razlike u religioznom iskustvu između budizma i

1 Caterina Conio, *Mistica indiana. Problemi interpretativi e prospettive ecumeniche*, u: Tito Paolo Zecca (ur.), *Mistica e misticismo oggi*, Passionisti–Cipi, Roma, 1979, str. 154.

2 *Isto*, str. 158.

3 Daisetz Taitaro Suzuki, *Der westliche und der östliche Weg. Über christliche und buddistische Mystik*, Ullstein, 1995, str. 17.

kršćanstva, da nas odvaja samo terminologija ili/i iskustvo; je li potrebno tražiti samo ono što nas ne razlikuje; koliko nas ono može obogatiti, a koliko nas obogaćuje ono što nas razlikuje i koliko to pridonosi obogaćenju vjerovanja i svjetske kulture.

Ovdje ne želim prikazivati »katekizam« svih budističkih vjerovanja i pojmova jer se u religijama koje nemaju fiksne teologe niti fiksnu doktrinu često gomila mnoštvo pojmova i putova koji su za zapadnjački, više »katekizamski« mentalitet samo opterećenje. Ono što me zanima su tragovi mistike u budizmu, odnosno koliko posebno duboka religiozna iskustva u budizmu možemo nazvati mističnima u zapadnjačkom poimanju te riječi, ili pak moramo još i dalje mijenjati pojam i značenje riječi »mistika«.⁴

Budući da se religiozno iskustvo »napaja« na točno određenim izvorima, već zbog toga se ne bih mogao složiti sa Suzukijevom tvrdnjom da se kršćansko i budističko religiozno iskustvo ne razlikuju. Sasvim nam je drukčije poimanje Boga, sasvim su nam drukčiji izvori duhovnosti.⁵ Tako su nam i iskustva različita. Pitanje je samo koliko se ta iskustva međusobno prožimaju i koliko mogu biti jedna drugima možda više poticaj nego obogaćenje. No za kulturu svijeta i dijaloga svakako su obogaćenje.

Naravno da je i za kršćane znanje o Bogu relativno. Ni sve ga kršćanske teologije ne mogu obuhvatiti. Pokušavaju samo shvatiti Boga koji se objavio, koji je nešto bitno rekao o sebi, ali koji ostaje misterij, tajna već u onom svojem imenu danome Mojsiju: »Ja sam koji jesam« (Izl 3, 14).

Kršćanska teologija bi bila okrnjena kada bi njezino teološko znanje bilo samo »znanje o Bogu«. Teologija je potpuna tek kad iznosi »znanje Boga«. Znanje i spoznaja idu zajedno, odnosno znanje se treba pretvarati u spoznaj, objekt promatranja mora prijeći u subjekt motrenja. Tu se događa susret koji već u sebi ima obrise mistike. Nije više riječ o čisto intelektualnom znanju, nego gledanju iznutra, usvajanju danoga (objave). To je Ivanova teologija s početka njegove poslanice: »... što smo čuli, što smo vidjeli očima svojim, što razmotrimo i ruke naše opipaše (...) navješćujemo vam« (1 Iv 1, 1–2). To unutarnje »vidjeti« znači vidjeti iznutra, vidjeti bit.

Ovdje smo na liniji Suzukija kada kaže da u budizmu »vidjeti« znači iskusiti stvari u njihovoj biti i u njihovoj »takvosti«. To iskustvo, do kojega se dolazi mučnim i dugim putovima, budizam naziva »rasvjetljenje«.

4 U XX. st. ona je zadobila samo na Zapadu nekoliko značenja i stubokom promijenila stoljetno značenje. Mistika na Zapadu više nema definiciju ekstatičnoga iskustva na temelju osobite Božje intervencije nad posebnim Božjim duhovnim odabranicima. Danas imamo pojmove od »mistike na ulici« (Maritain) do kršćanina već kao takvoga mistika (Rahner). A da ne govorimo o otkrivanju mistike u nekršćanskim religijama i jučer, i danas.

5 Za kršćanstvo su temeljni izvori duhovnosti Sv. pismo i sakramenti, posebno sakrament euharistije, gdje je, osobito za Katoličku i Pravoslavnu crkvu, Isus Krist, naš Bog, stvarno nazočan u prilikama kruha i vina. Taj susret s Kristom ne može zamijeniti nikakva mistika niti ikakvo mistično iskustvo, jer je svako podređeno ovim izvorima, iz njih proizlazi i njima se hrani.

Do toga je rasvjetljenja Buda došao nakon šest godina mučnoga mozganja. Tako je nastao nauk o *anatman*, o *Ne-Ja*: sve je prolazno. *Sankhara* je iskustvo o nepostojanosti svega. Ta spoznaja odvodi nas od patnje. To je mudrost, *prajna*.⁶ U tome se nalazi »krepost« nekorisnosti, odnosno nekoristoljublja. To iskustvo beskorisnosti oslobađa od iskorištavanja, od egoističnoga gledanja samo na cilj.

Prema ovome ne bi se moglo reći da je budizam nijekanje svega, nihilizam, jer iz ovih prosvjetljenja on u nekim svojim razvojnim putovima i u nekim svojim pravcima dolazi do spoznaje da Bog iz ljubavi prema sebi u sebi gaji ljubav prema svim stvorenjima. Ta distanciranost također nije bijeg od svijeta, nego je mistično nadilaženje svijeta, iz kojega će niknuti i moralne zapovijedi.

1.1. Religiozno–mistično iskustvo

Boga treba spoznati neposredno, a to je moguće ako ja postajem on i on ja. Premda Suzuki puno uspoređuje Meistera Eckharta s religiozno–mističnim iskustvom u budizmu, ipak je Eckhartovo poimanje *Boga* i *Ja* drugačije. Kod njega je naglasak na mistici utjelovljenja, a to je Božja *kenosis*, Božje spuštanje do čovjeka ne samo da bi ga se »pobožanstvenilo«, nego da čovjek ne pretvara sebe u Boga.

Suzuki naglašava kako su u budizmu pojmovi bog i božanstvo različiti. Bog djeluje aktivno, a božanstvo je nepokretno, Ništa (ne nešto što ne postoji), iz kojega je nastalo sve. To beskonačno Ništa traži od čovjeka ispražnjenje, što dovodi do nirvane. Razno–raznim putovima askeze tijela, a osobito askeze duha i uma, dolazi se do iskustva sebstva i takvosti stvari, svega. To čovjeka oslobađa od svake navezanosti.

Svi se ti elementi ne samo nalaze nego i duboko proživljavaju u kršćanskoj mistici koja također govori o Ništa. Ali Ništa Meistera Eckharta i »Nada« (Ništa) španjolskog mistika Ivana od Križa nisu istovjetni s budističkim Ništa. Kršćanski mistik preko ovakvih zajedničkih iskustava dolazi do *susreta* s Bogom, u kojemu ne nestaje čovjekovo *Ja*, nego u Božjemu *Ti* dolazi do svoje punine.

Eckhartov čovjek je slobodan onda kada je slobodan od stvorenja i sav predan Bogu. Ali Budin čovjek, izgleda, tada ipak nije slobodan, odnosno ne osjeća se slobodnim. Možda zato u toj religiji ima puno ateizma. To je isto jedna od točaka gdje Suzuki pod svaku cijenu želi proglasiti Eckharta budistom »par excellence«. Ipak, između Eckhartove mistike i mistike budista postoji dosta veliki ponor, a to je Bog sam.⁷ Osobito ne možemo nedorečeno izražavanje Eckharta — kada ja ne bih bio, tada niti Bog ne bi bio »Bog« — ni u kojem slučaju dovoditi do istovjetnosti njegova iskustva Boga s Budinim, jer prvi će uranjati u njega, a drugi ga neće trebati. Kršćanski mistici (stoga i Eckhart i Silezije — koji se izražava slično kao Eckhart) ne bi mogli ovakvo što reći i nemaju ovakvo mistično iskustvo kakvo ima Buda, čemu će ipak težiti svaki budist: »Ja sam sve nadvladao, sve znam, u svim sam životnim situacijama slobodan od greške. Sve sam napustio i, uništivši žed, ja

6 D. T. Suzuki, *Nav. dj.*, str. 42–44.

7 *Usp. isto*, str. 13, 58.

sam slobodan. Postigavši sigurnost kroz samoga sebe, koga bih trebao označiti kao svoga učitelja?»⁸

Bez potrebe za prekomjernim analiziranjem i seciranjem ovoga teksta, može se vidjeti da ovdje baš i nije riječ o velikoj ili savršenoj slobodi nego čak o robovanju slobodi, pa i o uzdizanju samoga sebe do božanstva, te je logično da ovdje nema mjesta i potrebe za Bogom. Sloboda koja je samo sloboda »od« nečega nije sloboda nego novo ropstvo. I doista, vodi k nirvani kao ništavilu, kao potpunoj bezbrižnosti, na što ljude često podsjeća kip debeloga Bude (ili bude, onoga koji je ostvario put rasvjetljenja i došao do nirvane) koji se smije u prazno. Sloboda *od* nečega nužno vodi k slobodi *za* nešto. Tek se tada slobodu može doživljavati i proživljavati.

Isus je na tome području životniji kada govori da moramo služiti jedni drugima. Psihologija se također ne bi složila s ovakvom mistikom življenja i iskustvom, premda nam već spisi o Budi pokazuju kako je i do toga cilja mučan, mukotrpan i dug put.

1.2. Nedostaje bitni korak do Boga

Postaviti sebe iznad stvari, ne dati da stvari i događanja nama upravljaju (koliko je god to moguće, jer i Budom i budom upravljat će svaki dan već primarne potrebe, počevši od hrane), sagledati i dopustiti da sve bude u svome — duboka je životna filozofija, ali joj nedostaje bitni korak do Boga. Jer što znači staviti se na najviši vrhunac, »odakle se može promatrati cijelo polje stvarnosti«?⁹ Ako je u tome stanju i sve prihvaćeno u svojem sebstvu i takvosti, ako dakle puštam da sve postoji i radujem se što sve postoji u sebi, a ne radi korisnosti čovjeku, ostaje praznina bez Boga. Bog Biblije je Bog koji je ljudima dao da raspolažu i upravljaju zemljom te je podređuju sebi, sebi u korist življenju (usp. Post 1, 28–30), ali svemu je stvorenome dao neko korisno postojanje, uvijek *za druge*. Što je najvažnije, on ne stoji samozadovoljno na vrhuncu, nego silazi među ljude, u svijet. Čovjek se ne može izdići iznad svega svijeta jer ima svoje svakodnevne potrebe, pa ni onaj koji to tako osjeća jer i taj osjećaj vara, budući da će i taj bogoliki čovjek oronuti, oneći i umrijeti. Svaki se kršćanski mistik bori protiv svake, i najmanje vrste navezanosti, od monaha s gore Atosa do redovnika klauzurnih redova i onih koji duboko rade u pastoralu. Ivan od Križa rabi sliku ptice i konca. Dok je god jednim končićem vezana, ptica ne može slobodno poletjeti. I on govori o usponu na goru Karmel, i Ivan Ljestvički govori o penjanju do neba po ljestvama. Ali »gore« se ne osjećaju iznad drugih, uživajući o svojoj samozadovoljnosti, nego se susreću s Bogom. Karakteristika mistika je poniznost, ne uznositost i ne gledanje na sve ono što je postigao.

Otkriti božansko u sebi povezano je i neodjeljivo s otkrivanjem sebe kao stvorenja. U jedno i u drugo uranjaju mistici. Suzuki to isto potvrđuje za budističku

8 Cit. u: *Isto*, str. 69.

9 *Isto*, str. 70.

mistiku: »Stvorenost i Božansko moraju ići zajedno. Gdje nalazimo jedno, tamo je također i drugo. Ostaviti jedno značilo bi isto kao drugo i samoga sebe — ubiti.«¹⁰ To iskustvo u zen–budizmu naziva se *satori*. Šteta što Suzuki satori–iskustvo više potkrepljuje Eckhartom nego budizmom, jer upravo je to iskustvo ono koje može povezivati kršćansku i budističku mistiku i gdje budizam svojim iskustvom djeluje na iskustvo kršćanina.

Svi mistici se bore s tim da skinu sve ljuske naših predodžbi o Bogu koje nas ne vode k njemu nego odvođe od njega. Ali kršćanski mistici ne traže da Bog također skinu »svoje ljuske« kao preduvjet za istinski susret. Oni se ne susreću, za razliku od iskustva budističkih mistika, na polju apsolutne praznine, gdje nema ni svjetla ni sjene, jer Bog i kršćanskome, i židovskome, i muslimanskome mistiku ostaje misterij, tajna, onaj koji je uvijek transcendentan. To ne sprječava mistično sjedinjenje stvorenja sa Stvoriteljem, nego ga upravo omogućava. Omogućava naime prihvaćanje Boga u njegovu sebstvu i njegovoj takvosti, te ga, neograničenoga, ograničeno stvorenje ne može obuhvatiti jer bi nestalo u njemu ili Bog u njemu, ili bi nastala dva boga, ista, koji se ne susreću. Tu ostaje Božje: »Ja sam koji jesam«, što je mnogo bolje odnosno jednostavnije nego dvosmisleno Eckhartovo i budističko napuštanje Boga radi Boga kako bi on ostao kakav je u sebi — jer čovjek ne može dokučiti kakav je Bog u sebi!

Tu Božju nedokučivost i kršćanski mistici opisuju ponekad riječima nerazumljivima nemisticima. Nedokučivost je realno iskustvo, i daleko je u duhovnosti i mistici dospio onaj tko je shvatio i prihvatio da nedokučivost postoji. Ona je sadržana i u budističkom *Prajna–paramita–Sutra*. U kršćanskoj teologiji susreće se sve više u izrazu *sada već — još ne*. To su suprotnosti koje mogu, i na neki način, što se čovjeka tiče, moraju živjeti zajedno. Isključivanjem jedne istovremeno se isključuje druga, odnosno postaje nestvarnost. Stvarnost se sastoji iz svojih suprotnosti: ne bi bilo vremena da nema vječnosti, vječnost se ne bi mogla spominjati da ne postoji vrijeme. Mistici proživljavaju i jedno, i drugo: istovremeno žive i u vremenu, i u vječnosti. Suzukijeva tvrdnja, tj. iskustvo budističkih mistika da je vječnost »apsolutna sadašnjost«¹¹ ne protivi se kršćanskome poimanju vremena — vječnosti, jer onaj tko živi puninu vremena, taj već živi vječnost. Kršćanski mistik iz tog življenja vječnosti već u vremenu crpi svoj angažman u svijetu; budistički mistik crpi nirvanu i nedjelovanje.¹² To je ujedno razlika u poimanju vječnosti u vremenu, jer ona za kršćanina nije i ne može biti apsolutno vječna budući da bi to značilo negaciju stvarnosti vremena, a negacija stvarnosti vremena stvara nezainteresiranost za stvarnost još uvijek nazočne patnje i boli, i osobne, i drugih. »Svoje« djelovanje kršćanski mistik ne osjeća kao svoje, nego Bog djeluje kroz njega, on mu se samo »pasivno« prepušta. Tamo gdje nema Boga kao osobe, prestaje i

10 *Isto*, str. 85.

11 *Isto*, str. 108.

12 *Isto*, str. 137.

djelovanje u svijetu, i za svijet, i nastavlja se življenje u askezi i potpunoj odsutnosti.

Ono što budizmu nedostaje ipak je Bog kao osoba. Ako i nije potpuno isključen, ipak nije u središtu iskustva budističkoga mistika, i on može bez njega živjeti svoju mistiku i uživati u njoj.

1.3. Interpretacija Krista

U središtu kršćanske mistike je Bog, odnosno Krist. Za Suzukija, kao i budističke mistike, Krist uglavnom ne znači ništa. Kršćanstvo je, prema njemu, navezano na sebstvo, i odatle grozota razapinjanja. Razapeti Krist je simbol razapinjanja sebstva, uništenja svega tjelesnog kako bi se zadobilo savršenstvo. Budući da je za budizam sve privid, nije potrebno razapinjati ljudsko tijelo. »Razapeti Krist je zastrašujući pogled (...) u mojoj predodžbi on se povezuje sa sadističkim impulsom, duševno prenapetom fantazijom (...) Budući da ne postoji sebstvo, nije potrebno razapinjanje, ne treba uslijediti nikakvo sadističko ubijanje tijela te možemo biti pošteđeni od Razapeta na putu.«¹³ Očito se ovdje Suzukijev govor o sebstvu razlikuje od njegova tumačenja budističkih mistika. Interpretacija raspetoga Krista mu je posve proizvoljna (dapače legenda), kao i vertikalna križa, za koju tvrdi da je simbolika aktivnosti, isključivosti, ratobornosti, nadvladavanja drugoga, dok je umiranje Bude u ležećem položaju simbol mira, smirenosti, radosti (ne samo indiferentnosti i neaktivnosti, kako neki tumače). On ne misli da vertikalna križa znači uzdignuće u nebo, povezanost s njim, te da križ neminovno ima i horizontalu, povezanost sa svijetom — dakle da cjelokupni križ znači povezanost neba i zemlje, a ne borbenost i ostale epitete. Kršćanstvo je, po njemu, previše vezano uz tjelesnost, što se vidi i iz simbolike posljednje večere; jedenje mesa i pijenje krvi. »Nekršćanima je misao na ispijanje krvi ogavna.«¹⁴ Ni ovdje Suzuki ne misli na to da čovjek sve više postaje ono čime se hrani i da Bog sam želi biti čovjeku hrana. Kršćanskom iskustvu temeljna je hrana upravo razapeti i uskrsnuli Krist, koji je i danas nazočan u kruhu i vinu. Stoga prije citirana rečenica s početka Suzukijeva djela i ova s njegova kraja djeluju prilično protivno jedna drugoj.

U svakom slučaju, on je napravio veliki korak kad je pokušao kao prvi ljudima Zapada približiti budizam. No možda je to ipak učinio više s filozofske nego s religiozne strane, te je stoga njegova interpretacija budizma i mistike u njemu više filozofska nego religiozna. Da je bolje shvatio svoj budizam i njegovu mistiku, ne bi dao primitivan sud o kršćanstvu, niječući već općepoznate simbolike. On je prokrčio put drugim budistima, a i kršćanima da istražuju budizam i da u njemu nalaze mnogo više dodirnih točaka nego što je ih sam našao gotovo samo u Meistera Eckharta, interpretirajući njegovu mistiku na svoj način.

¹³ *Isto*, str. 127.

¹⁴ *Isto*, str. 127–128.

1.4. Oslobađanje

Langer–Kaneko kao religiolog istražuje poveznice budizma, u kojemu se našla, i kršćanstva, iz kojega je potekla, te u cijeloj svojoj knjizi, osobito u oslobađanju (u smislu otkupljenja) putem drugoga, podsjeća na kršćanstvo.¹⁵ Zen–budizam otkriva se ne samo kao imanencija, nego ima upravo mističnu otvorenost. Vječno pitanje u budizmu je kako nadvladati čovjekovu ograničenost i postići slobodu,¹⁶ što nije tema bavljenja kršćanske mistike, u kojoj isto, više nego ostali vjernici, mistik proživljava muku ograničenosti i čežnju za slobodom. Te muke on će se riješiti prihvaćanjem ograničenosti i poniranjem u Božju slobodu kojom Bog ljubi ograničenoga čovjeka. U budizmu on će se morati lišiti svake želje, i one za Bogom odnosno Božanstvom.¹⁷

Prvo iskustvo je iskustvo patnje, koja potječe od želje za životom. Nju u sebi treba ugasiti, i to tako da se dođe do spoznaje kako je sve privid.¹⁸ Tako dolazi odricanje od svijeta i unutarnje i vanjsko oslobođenje. Otkupljenje je u nirvani. Kad se ona postigne, budist neće uništavati, nego poštivati život, imati empatiju prema svakome i svemu. On propagira nenasilje, opraštanje, širi oko sebe osjećaj dobrote. Sam Buda kaže: »S ne–ljutnjom nadvladava se ljutnju, zlo se pobjeđuje dobrom. Škrca se pobjeđuje darom, istinom laž, kroz ne–neprijateljstvo smiruje se neprijateljstvo.«¹⁹

Budist traga za istinom, znajući da nije ona odsutna, nego ljudski duh. Zato se na njega valja usredotočiti. Mistik Dogen u 13. st. vidi najvišu istinu u najjednostavnijemu djelovanju. Tu se može postići također najveće rasvjetljenje, još prije nego samo bavljenje lutanjem ljudskoga duha i njegovo hvatanje raznim metodama.²⁰ Tako se dolazi do sve–jednosti u bićima i vremenu. U toj preobrazbi svijesti pomažu zen i yoga koji, oslobađajući čovjeka od slika i osjećaja, dovode do vrhunca: praznine (ne Boga!). Koan, neodređenost riječi, pomaže da se dođe do blaženoga stanja nerazlikovanja.²¹ Čovjekov ja u svojem je prikazivanju nestvaran, stoga valja poći u nutrinu, u vlastitu svijest, u središte sebe. Tu se događa ekstaza, spajanje sa svemirom.

Također, postoji tip budizma i budističke mistike koji su »teistički« i u kojima se naglašava susret s osobom, s drugim. No koncept Boga koji nalazimo u drugim

15 Usp. Christiane Langer–Kaneko, *Das reine Land. Zur Begegnung von Amida–Budismus und Christentum*, Leiden, 1986.

16 Usp. Josef Sudbrack, *Mystik*, Grünewald–Quell, Mainz–Stuttgart, 1992, str. 198–210.

17 Tu se i dodiruju donekle Eckhart i budizam, gdje je Suzuki u pravu, ali ipak postoji bitna razlika.

18 To ipak nije identično sa starozavjetnom izrekom: »Ispraznost nad ispraznošću, sve je ispraznost« (Prop 1, 2).

19 Cit. u: Martin Werner, *Mystik im Christentum und in ausserchristlichen Religionen*, Katzmann, Tübingen, 1989, str. 51.

20 Usp. Georg Schmid, *Die Mystik der Weltreligionen*, Kreuz, Stuttgart, 2000, str. 69–70.

21 Usp. Louis Gardet, *Mistika*, KS, Zagreb, 1983, str. 49–50.

religijama ovdje nećemo naći. Tu se nalazi Buda Amida, onaj koji želi spasiti cijeli svijet, jer se svijet po sebi i od sebe ne može ni spasiti, ni osloboditi.²²

Budizam sam sebe naziva srednjim putem, između dakle dvije krajnosti: »da« i »ne«. Srednji put donosi i ekstazu, i blaženstvo. Sve se vrti oko toga. No sve to nije lako postići. Ono što kršćaninu ovdje nedostaje je Bog u središtu kao osoba. Ali ako se poslužimo srednjim putem budističkih mistika, onda možemo prihvatiti zaključivanje na način budista sa svojim niti–niti (nijekanjem nijekanja, što spada u vrhunac budističke mistike): »(Budizam) je toliko istančan agnosticizam da ne ostavlja mjesta agnostičkoj tezi.«²³

Možda je upravo to razlog što su neki veliki katolički duhovnici, kao Lassale i Merton²⁴, stvarali trajni dijalog s duhovnošću budizma, s prakticiranjem zena, i što i danas dolazi do redovitih susreta budističkih i kršćanskih monaha i monahinja. Sve ako i nije vjera u pravom smislu riječi, budizam je izvrstan put ispražnjava-nja čovjeka od sve egocentričnosti i krive navezanosti, ali kršćanin i taj put prolazi s Bogom.

2. Mistika u hinduizmu

Hinduistička mistika može biti mistika osobnosti, mistika beskonačnosti, mistika susreta, ovisno o tome je li hinduist monoteist, politeist ili čak ateist.²⁵ No ako se u hinduizmu mogu iščitati tri vrste mistike, one međusobno imaju sigurno više dodirnih točaka nego s kršćanskom mistikom. Ali kao što je to u budizmu, i hinduistička mistika ima neke dodirne točke s kršćanskom.

Ne moramo tvrditi da je veliki indijski pjesnik i dobitnik Nobelove nagrade za književnost Rabindranat Tagor²⁶ mistik, ali njegova se poezija ne razlikuje bitno od poezije kršćanskoga mistika Ivana od Križa, jer kod njega nije riječ o mistici beskonačnosti niti osobnosti, nego susreta čovjekova Ja i božanskoga Ti, gdje se Božanstvo pretvara u osobu Boga.

Hinduist se također nalazi najprije na putu prema čišćenju, a tek onda može doživjeti ekstazu i mistično iskustvo. Svijet je i ovdje shvaćen kao nešto što rastače čovjeka, on je čarobna lažna igra (maya). Osjetila su također lažna. Potrebno je oslobađanje od svega lažnog privida putem čišćenja, strogoće življenja, studija svetih vedskih spisa, pobožnosti prema Bogu.

22 Jesús López-Gay, *Il buddismo*, u: Ermanno Ancilli — Maurizio Paparozzi, *La mistica*, Città Nuova, Roma, 1984, str. 579.

23 Guy Bugault, *Mistika indijskog budizma*, u: Marije–Madaleine Davy, *Enciklopedija mistika*, II. svezak, Naprijed, Zagreb, 1990, str. 210.

24 Među najpoznatijim djelima ove dvojice su: Hugo. Enomiya–Lasselle, *Zen–Meditation für Christen*, Barth, Frankfurt, 2005; *Weisheit der Zen*, Kösel, München, 1998; *Zen — Weg der Erleuchtung*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1995; Thomas Merton, *La via semplice di Chuang Tzu*, Ed. Paoline, Milano, 1993.

25 Usp. J. Sudbrack, *Nav. dj.*, str. 107.

26 Jedno od najpoznatijih mu je djela *Gitandali*, Prosvjeta, Zagreb, 1981; *Alli della morte*, Guanda, Milano, 1976; *Balaka*, Guanda, Milano, 1976.

Najprije treba iskusiti svu čovjekovu nepostojanost, koju on ne mora tražiti izvan sebe jer vidi svoje ograničeno tijelo koje gladuje, stari, raspada se; srce je prevrtljivo, mentalna aktivnost je nepouzdana. »U tome je pesimizam upanišada: ljudi nisu čak ni 'prognanici u dolini suza', kako kaže kršćanstvo, nego zatočenici sablasnog svemira gdje mogu samo propasti — zauvijek — ako ne spoznaju bijedu svog položaja.«²⁷

Tek se tada može krenuti na put čišćenja i oslobađanja. Čovjek se treba osloboditi od egzistencije jer ona nanosi bol i patnju, i mora ući u esenciju koja je stalna. Pobožnost, isposništvo i spoznaja tri su glavna sredstva kako se dolazi do esencije.²⁸

U tome iskustvu dolazi se do spoznaje »svete indiferentnosti«, poznate u nekadašnjoj kršćanskoj askezi. Ona se sastoji u tome da čovjek ne osjeća ni mržnju, ni ugodu, ne bježi od svijeta niti svijet od njega, ništa ne očekuje, nego se jednostavno predaje, jednak je prema prijatelju i prema neprijatelju, u dobru i u zlu.²⁹

Nekad se i u kršćanstvu radije naglašavalo ovakvu askezu nego mistiku, jer askeza je uvijek mnogo vidljivija od mistike, lakše ju je pratiti i voditi.

Naravno da ovo na mističnome putu hinduista nije kraj, premda ovaj put zahtijeva veliki napor. Putovi dolaženja Bogu su različiti: od akcije do kontemplacije. Treba doći do nadosjetilnoga, do jednosti, do biti svega. Tu se događa mistično iskustvo sjedinjenja sa Sve–Jednim. Ovdje se rađa ljubav — bhakti — prema Sve–Bogu. Njezina karakteristika je intimno zajedništvo. Bogu dugujemo ljubav, stoga se isplati svaka žrtva za to sjedinjenje u ljubavi. To je moguće postići samo ako duša zaista postane »žensko«, tj. pasivna, spremna na primanje. »Na duhovnome putu duša se u određenom trenutku osjeća nesposobnom dalje napredovati ako ne igra ulogu žene, odnosno ako ne ostane pasivna i prijemljiva za Boga, kako bi mogla uživati božansko sjedinjenje.«³⁰ Zato će se mistika veda i yoge nazivati hladnom i osamljenom, a mistika bhakti sva je puna vatre.

Kad uspoređujemo mistiku u Katoličkoj crkvi, mistika na sjeveru više je mistika ulaženja u bit, u prazninu — gdje nalazimo Boga, dok je mistika juga puna zanosa, ekstaze, ljubavi.

2.1. *Meditacija*

Hinduizam mnogo pozornosti pridaje meditaciji, izgovaranju Božjega imena. Mistično iskustvo joj je apofatično, negativno, jer se Boga ničim i nikakvim pojmom ne može obuhvatiti. Meditacija nije sama sebi svrhom, nego je put prema mistici. Ovisno o tome je li riječ o mistici veda, jogija, upanišada ili bhakti, ona može u hinduizmu imati vanjski karakter žrtve ili duboko unutarnji karakter pobožnosti. Tamo gdje je naglašen karakter žrtve, postoji iskustvo Apsolutnoga; gdje

27 Jean Varenne, *Hinduizam svetih tekstova*, u: M. M. Davy, *Nav. dj.*, str. 128.

28 Usp. *Isto*, str. 130–133.

29 Usp. Daniel Acharuparambil, *L' induismo*, u: E. Ancilli — M. Paparozzi, *Nav. dj.*, str. 561.

30 *Isto*, str. 566.

prevladava karakter pobožnosti, dolazi do iskustva Boga kojemu mistik duguje ljubav i s kojim druguje u ljubavi.

Spoznaja u hinduizmu ima značenje samo ukoliko je meditirana, usvojena. U kršćanskom nauku doktrina nije ovisna o tome je li meditirana ili usvojena, jer postoji objektivno. Ali kršćanstvo inzistira na osobnome iskustvu Božje objave, što možemo nazvati i »teologija na koljenima«. ³¹

Swâmi Siddheúvarâna, koji se puno bavio mistikom između kršćanstva i hinduizma, doktrinu drži više kočnicom nego onom koja bi mogla dovesti do dijaloga različite vjere. U mysticima vidi, za razliku od doktrine koja je isključiva i dijeli, one koji stvaraju sveopće bratstvo. Za njega su oni ljubitelji Istine koja je iznad svih doktrina. »Evo zašto mislim da izraz duhovnost posjeduje za sve ljude veću privlačnost nego izraz religija.« ³² Objava i privlačnost nisu identične. U kršćanstvu se ipak naglasak stavlja na objavu. Zanimljivo je da i ovaj autor, kao i Suzuki za budizam, na Zapadu dosta naglašava privlačnost duhovnosti, a prema doktrini pokazuje neprijateljski stav. Vjerojatno to dolazi od toga što ni u hinduizmu ni u budizmu, kao što sam već napomenuo, nema stroge doktrine i nema teoloških autoriteta koji će je se držati i koji će je propagirati. To pomalo dolazi i od toga što je nešto unosno, novo, egzotično, »privlačno«. Stroga podjela na doktrinu i duhovnost ne bi donijela dijalog među vjernicima raznih vjera. ³³ Duhovnost i mistika mogu i trebaju prednjačiti, ali one u kršćanstvu ne lebde u zraku, nego se hrane svim onim što je za kršćanstvo bitno. Zato u njemu nema mistike bez prave doktrinalne podloge. Ona upravo potiče na mistiku, jer se inače, recimo slikovito, osjeća štucama i hladnom ako je vatra mistike ne prožme.

Već samo hinduističko poimanje da je duh izvan svake određenosti, da je on dio božanske stvaralačke energije, daje naslutiti razliku između poimanja duha u kršćanstvu i hinduizmu, što ne sprječava dijalog.

Hinduist vjeruje u objektivnu nazočnost Boga u imenu. Zato je ponavljanje imena za njega puno više nego za kršćanina. To je mantra putem koje on komunicira s božanskom energijom koja se nalazi u Božanstvu.

Mistik međutim živi u božanskoj ljubavi i od nje. Hinduistički mistik nadilazi svaku teoriju (doktrinu) dok se kršćanski mistik putem doktrine uspinje u sferu mistike, jer doktrina za njega ne dolazi od čovjeka niti njegovih duhovno–psihičko–intelektualnih napora, nego od samoga Boga.

31 Ovdje nije mjesto, ali samo da napomenem da se niti istočne meditacije ne podudaraju s kršćanskom, te među njima ima bitnih razlika. Usp. Kongregacija za nauk vjere, *Istočnjački oblici meditacije i kršćanska molitva*, u: *Svesci*, 68–69/1990, str. 3–11.

32 Svâmi Siddheúvarâna, *Pensiero indiano e Mistica carmelitana*, Aúram Vidyâ, Roma, 1977.

33 Isto je tako u ekumenizmu što se tiče sjedinjenja kršćana. Postoji duhovni ekumenizam koji ljude više privlači i trenutačno lakše zbližava nego teološki, doktrinalni ekumenizam, ali prvi će se bez ovoga raspasti, jer je upravo teološki ekumenizam temelj za jedinstvo.

2.2. *Mistično iskustvo*

Put kršćanske i hinduističke mistike dosta je sličan, kao što sam već gore spomenuo. Najprije dolazi svijest o vlastitom stanju ovisnosti. Askezom (sādhanā) možemo se distancirati od svih navezanosti. Na tome putu nismo sami, već nam u pomoć mogu priskočiti sveci (u hinduizmu gurui), koji ovdje imaju ulogu učitelja ili vođe.

No u dubinu mističnoga iskustva svatko ulazi sam, i to onoliko koliko si je sredstvima askeze otvorio srce. Tu je središte ljubavi. Ovdje se mistik želi sjediniti s ljubavlju, biti jedno s njom. No čini se da se sjedinjenje ovdje razlikuje od mističnoga sjedinjenja u kršćanstvu. Naime u kršćanstvu se ono može dogoditi samo onda kada u nutrini čovjeka sve miruje (to nije praznina nirvane), a to je moguće kada je on posve predan Bogu, Ljubljenome. Boga ništa ne može prisiliti na sjedinjenje. On će to učiniti ako i kada hoće. Hinduistički mistik smije biti aktivan u svojim raznim ceremonijama, vježbama; može čak ponavljati božansko ime. Ovdje se doživljava iskustvo kao u budizmu ili, kao što su se izražavali Meister Eckhart i Angelus Silesius, » Kao što obožavatelj ne može živjeti bez Boga, tako ni Bog ne može bez svojih obožavatelja. Dakle pobožnik je onaj koji postaje Božja vena i Bog uživa u njemu. Pobožnik postaje lotos, a Bog pčela. On postaje sladak kako bi okusio vlastitu slatkoću.«³⁴ Sličnu sliku i sličnu simboliku koriste i mistici u kršćanstvu, makar bi njihova slika ipak bila obrnuta: onaj tko privlači i hrani pčelu svojom slatkoćom je Bog, a čovjek je pčela, jer ne hrani se Bog čovjekom, nego čovjek Bogom. Koliko si god mistici, i kršćanski i nekršćanski, u opijenosti, »ludosti« svoje mistike dozvoljavali, ipak kršćanski mistik ima drukčiji odnos prema Bogu. Simboliku ovakvoga odnosa može imati i vjernik u hinduizmu koji nije mistik. Već sami brahmani (svećenici) su oni koji održavaju bogove, tj. oni o kojima ovisi njihovo postojanje i djelovanje. U kršćanskoj se mistici naglašava da je Bog onaj koji nadahnjuje i hrani mistika. No to ne znači da bi ovu sliku trebalo odbaciti s kršćanske strane, jer ona može simbolizirati čovjeka koji je pasivan u mistici, a Bog je onaj koji ide k njemu, kao što se u Bibliji od samoga početka donosi slika Boga koji ide prema čovjeku — i uvijek je Bog taj koji ga traži, svakako radi njega, a ne zato što bi inače bio osamljen ili manje Bog.

Hinduistička mistika također naglašava askezu kao bitan i nezaobilazan dio ulaženja u mistiku. Askeza nije samo vanjsko trapljenje, nego usmjerenje osjetila prema Bogu: »Ako ste jednoga dana došli do klanjanja pred nogama Gospodina lotosa, ako ste jednom iskusili radost pjevajući njegovu slavu, nećete imati više duge borbe izdržavanja kako biste zagospodarili svojim osjetilima.«³⁵

I hinduistička i kršćanska mistika prepoznaju i negativnu i pozitivnu stranu osjetila i osjećaja. Da bismo ušli u bit mistike, njima moramo zagospodariti, jer će nam inače oni prepriječiti put do mističnoga iskustva.³⁶

34 S. Siddheúvaránanda, *Nav. dj.*, str. 99.

35 *Isto*, str. 100.

36 Ovo ne vrijedi samo za mistiku, već i hinduizam i kršćanstvo naglašavaju važnost upravljanja osjetilima u raznim praksama meditacije.

Premda će hinduistički, i zajedno s njim kršćanski mistik reći: »tko je jednom okusio Božju ljubav, za njega je svijet ložnica radosti«, oni znaju da će im u životu trajne družice biti radosti i tuge, ali nijedna neće moći omesti ono gotovo trajno proživljavanje blaženstva življenja u Božjoj nazočnosti: »Naravno, radost i patnja ostat će neizostavni suputnici zemaljskoga života (...) ali blaženstvo spoznaje i pobožnost nikada neće ostaviti istinskoga Božjeg obožavatelja.«³⁷

Riječ »spoznaja« u mistika nema intelektualno značenje, nego intimno značenje sjedinjenja koje se nalazi kako u Bibliji, tako i u spjevu Bhagavad Gita (»Pjesma Uzvišenoga«, hinduistički filozofsko–poučni spjev). To je znak najintimnijega odnosa s Bogom. Pobožnost u hinduista ima također mistično značenje, za razliku od kršćanskoga koje označava općenite i vanjske oblike religioznosti, a ponekad je i pogrdno.

U hinduističkoj mistici mistik proživljava sljedeća iskustva: preplavljenost mirom, zajedništvo učenika i Učitelja, prijatelja i Prijatelja, ljubav majke prema djetetu,³⁸ ljubav onoga koji sve napušta radi ljubljenoga.

No njih dvoje u kršćanskoj mistici ostaju dvoje. Kada kršćanski Istok govori o »oboženju« ili »pobožanstvenjenju« čovjeka i kada izriče da je Bog postao čovjek kako bi čovjek postao Bogom, to ne znači da se čovjek pretvara u Boga niti se čovjek gubi u Bogu ili Bogu u čovjeku.

U hinduističkoj mistici *bhakti-yoga* (posvemašnja predanost u meditaciji) ima iskustvo povratka u početke, u najviši bitak, postojanje, blaženstvo. Božanstvo, neutrum — srednji rod, ovdje nije osoba (kao da osoba znači omeđenost i kao da bi ona ograničila ono Božje), nego je više od osobe. Božanstvo obuhvaća sve, pa stoga i dolazi do panteizma koji se nalazi i u nemalome broju Tagorinih pjesama.

U svemu ovome zamjećuje se veća bliskost hinduističke mistike s kršćanskom nego s budističkom mistikom. Budistička je mistika nirvana — hladnija, hinduistička je toplija, bhakti; ljubav kao vatra gori u duši hinduističkoga mistika. No nazire se i tagorevska razočaranost što se u toj vjeri Bogu ne može pružiti ruku kao osobi, možda zato što ga čekaju mnoge inkarnacije i jer možda na kraju njih ne stoji On nego Ono.

Bliskost i dodirne točke u raznim mistikama i duhovnostima međusobno nas obogaćuju. No ostaje bitna razlika između vjerovanja kršćanina i hinduista, što je jako lijepo rečeno ovim riječima: »Ako on (kršćanin), pripadnik Crkve, počinje vjerovati u mnoge inkarnacije, isključuje Krista iz njegova povijesnoga okvira i na njemu gradi novu teologiju koja je rezultat *mješavine* (naglasio autor) tradicija. Ali kada hinduist uvrsti Krista u pojmovlje mnogih inkarnacija, ne čini nikakvo nasilje nad svojom tradicijom.«³⁹

37 S. Siddheúvaránanda, *Nav. dj.*, str. 100.

38 Neki hinduistički teoretičari mistike htjeli bi taj osjećaj usporediti s kršćanskim blagdanom Božića ili onim govorenjem kršćanskih mistika još iz prvih stoljeća kršćanstva da se Isus mora roditi u duši čovjeka.

39 S. Siddheúvaránanda, *Nav. dj.*, str. 122; usp. također str. 136, 153.

3. Na putu dijaloga s kršćanstvom

Dijalog između ovih nekršćanskih mistika i kršćanske mistike ne rješava se jednim potezom sinkretizma. »Sjedinjenje s Bogom« u smislu nastajanja dva božanstva ili nestajanja u Božanstvu, ili u smislu sjedinjenja svoje volje s Božjom voljom — riječ je o potpuno različitim poimanjima, zbog kojih kršćanin ne može reći da i »ovi drugi« u mistici poznaju »sjedinjenje s Bogom«, ili obrnuto. To bi bila duhovna konfuzija, nedostatak znanstvene ozbiljnosti i nedostatak prihvaćanja da drugi pod istim pojmom *drugačije* misli.

Kreposti u nekršćanskom svijetu pomažu čovjeku da se odvoji što više od svijeta, dok u kršćanstvu posvećuju kršćanina za svijet. Preoblikovati sebe u Krista znači predati se posve njegovoj volji, a ne znači čisto gospodarenje sobom. Dubine duha u koje ulazi yogin za kršćanina nemaju nikakvo religiozno značenje. Yoga može postati duhovna tehnika, ali posvećenje u kršćanskom smislu riječi ne. Ni askeza za njega nema smisla ako ne vodi svetosti. Duhovna dubina yoge je dubina izolirana i od Boga, i od čovjeka. Postoji samo jedno sebstvo koje se nalazi u onima koji su oslobođeni, pa su za njih Krist, Buda ili Krišna jedna te ista osoba. Pojmovi o Kristu su dakle različiti, kao i pojmovi o Bogu i bližnjemu. Posljednji ne zanima nekršćansku mistiku, osim što se prema njemu treba uljudno ponašati, dok je za sve kršćanske mistike bližnji onaj po kome će biti suđeni. Poklonstvo guruu (istočnome duhovnome učitelju) je nalik poklonstvu utjelovljenome božanstvu, što s kršćanskom hijerarhijom, ni s onom s papom na čelu, nema veze. Na vrhu kršćanske mistike mistik nastavlja moliti i raditi. Sloboda koju osjeća je u Bogu, ne u sebi. Same tehnike pounutrašnja depersonaliziraju; kršćanski mistični hod čini osobu sve više osobom. U kršćanskoj mistici sve se događa s Bogom, ništa bez njega; nekršćanske koriste tehnike ulaženja u sebe, jer kršćanska mistika polazi od Boga i ponire u njega. U kršćanina sve proizlazi iz vjere u Boga kao osobu, za nekršćane Istoka Bog kao osoba je ograničen, stoga on za njih može stajati tu pored drugih osoba, ali ga i ne mora biti.

Je li istočnjak onda nevidljiva crkva, jesu li budisti i hinduisti anonimni kršćani (što njih s pravom može povrijediti kao što kršćane vrijeđa ako Eckharta nazivaju budistom ili Ivana od Križa hinduistom)? Je li baš točna tvrdnja: »ponosan što je zbacio kolonijalni jaram, čini se da je danas Istok još manje otvoren poruci križa, odlučniji u zatvaranju puta misionarskome žaru«?⁴⁰ Ako je točna, što još kršćanima preostaje? Je li kršćansko misijsko djelovanje samo obraćanje ljudi na kršćanstvo ili je ono u isto vrijeme i poslanje svjedočenja (martirium u smislu svjedočenja), *missio* svjedočenja? Kršćanin uvijek može i mora svjedočiti Boga kao osobu i svoje iskustvo, duhovno ili mistično, koje proizlazi iz te i takve vjere. Ako se kršćanima čini da je u svijetu Istoka nestalo vjere i nade za stvaranjem novih vjernika,

40 Jacques-Albert Cuttat, *L'esperienza cristiana può assumere la spiritualità orientale?*, u: André Ravier (ur.), *La mistica e le mistiche*, San Paolo, Milano, 1996, str. 772. Ako je ova izjava točna, što je s brojnim kršćanima u Kini, čiji broj raste usprkos progonima?

ne moraju li oni pavlovski reći (makar u drugom i »skraćenom« smislu): »A sad (...) ostaje ljubav« (usp. 1 Kor 13, 13)?

U ljubavi kršćanin može vidjeti stoljetna i stoljetna nastojanja, od budističkih monaha i zen–majstora do hinduističkih brahmana i yogija, s kolikim naporom žive i nastoje integrirati u svoj život svoje (vjersko) uvjerenje. Ako kršćanin može učiti od prirodnih pojava, ne može li onda učiti i od napora i iskustava koje ti ljudi verbaliziraju? Nije li misionarenje zaista u prvom redu svjedočenje svoje vjere? To možemo zajedno činiti i stvarati dijalog svjedočeći svaki svoju vjeru i iskustva u svojoj vjeri. No ni onaj drugi misijski duh ne smije zastati, osobito danas kada mnogi s nekršćanskog Istoka na Zapad pod raznim duhovnim tehnikama ipak donose i propagiraju često na sinkretističke načine svoja drevna vjerovanja. Valja poštivati pravilo reciprociteta kao ono što označava zrelost dijaloga.

Zaključak

Za zaključak dovoljno je vrlo kratko reći: Bog koji se u hinduizmu Arjuni (junaku iz epa Mahabharata i tolikim bezimenima) prikazuje u svojoj svepojavnosti nije Bog Biblije. Sebstvo nije duša koju propovijeda Novi zavjet. Umiranje svojemu Ja drukčije je u budizmu i hinduizmu, a drukčije u evanđeljima. Krišna se ni u kom slučaju ne može izjednačiti s Kristom. Stoga se ne može svagdje vidjeti »isto«, nego su razlike i sličnosti one koje nas međusobno povezuju, obogaćuju, rađaju u nama dijalog, a ne identificiranje jednoga s drugim.⁴¹

41 Usp. G. Schmid, *Nav. dj.*, str. 135.

Traces of Mysticism in Buddhism and Hinduism

Milan Špehar*

Summary

Mysticism seems to have no bounds as it appears to »appraise« or »test« itself in every religion — as if to leave its trace in every religion. We shall put aside what is in vogue in order to look into all areas that mysticism touches upon, the way in which its presence is manifested and how it occurs and copes in the face of non–monotheistic religions such as Buddhism and Hinduism. One is baffled to find common points among Christian asceticism, Buddhist mysticism, and the Hinduistic ascent toward the Divinity, for fear of personalizing and consequently degrading the divine essence of the Divinity or the Divine.

This is what is fascinating about the mystical experience and what I wish to present in brief on Buddhism and Hinduism without burdening the article with the general teachings of these faiths. The Christian must uncover for himself what is relevant in his discoveries for his own abiding Christian experience. In any case, it is mysticism before all other components of a religion, which paves the way for interreligious dialogue.

Key words: mysticism, asceticism, Buddha, Buddhism, Eckart, Suzuki, selfhood, suchness, Hinduism, Zen, Yoga, Bhakti, interreligious dialogue

* Prof. dr. sc. Milan Špehar, Head of the Theology Department in Rijeka, Dislocated Studies of the Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb, Library Supervisor, National Director of Pontifical Mission Societies. Address: Tizianova 15, 51 000 Rijeka, Croatia.
E-mail: mspehar@rijeka.kbf.hr