

Pojam duhovnog iskustva

Charles André Bernard, Rim

U određenom smislu duhovno iskustvo je općenit pojam, te se čini da nisu potrebna nova pojašnjenja: svijet je za nas objekt iskustva ili posjedujemo iskustvo bolesti, radosti, ljubavi. U svim tim slučajevima dolazimo u doticaj sa stvarnošću iz kojeg nastaje jedna osobita percepcija stvarnosti: to je ono što nazivamo iskustvom.

Iskustvu nije potrebno opravdanje: naša osjetila ukorištenjena u tijelu ili sama naša tjelesna osjetljivost posreduju između naše svijesti i zahvaćene stvarnosti. S većom preciznošću mogu se studirati mehanizmi i veze koje strukturiraju doživljene spoznaje ili, kako kažu fenomenolozi Husserlove škole, "jedinstva svijesti" koja čine iskustvo, ali temeljna poimanja proizlaze iz osjećaja života: vidim, osjećam se loše, radujem se, ljubim.

Ostaje ipak jedan veliki upit: možemo li doživjeti iskustvo cjelokupne stvarnosti, čak i one koja se po sebi ne nudi osjetilima te nije neposredno povezana s tjelesnošću? Kako bismo odmah ušli u problematiku, pitamo se: možemo li imati iskustvo duhovne stvarnosti, Boga, njegove milosti, vjere koja je "Očev dar" (Iv 6,65)? Radi se o pitanju koje se ne može lako odbaciti, budući da mnoge osobe vrijedne povjerenja tvrde da su imale duhovno iskustvo, pružajući visoko vrijedna svjedočanstva. U čemu bi se dakle sastojalo njihovo iskustvo?

Odgovor na ta pitanja zahtijeva pomno ispitivanje područja iskustva. Istina je da neposredno životno iskustvo čini temelj svake daljnje potrage, no ova se proširuje na ispitivanje raznih vrsta iskustava, koja više nemaju istu neposrednost. Iskusiti mržnju ili ljubav prema nekoj osobi jest složeno iskustvo, u koje ulaze akumulirane spoznaje, vrijednosni sudovi te čini biranja ili prihvaćanja. Najprije ćemo dakle nastojati objasniti pojam iskustva koje je povezano s mnogo-strukim područjima stvarnosti.

Na temelju postignutih rezultata prijeći ćemo na područje duhovnoga. No i ovdje se očituje stanovita složenost.

Potrebno je doista razlikovati problem religioznog iskustva općenito, koje je, ili - bolje je reći - koje je bilo općenito prakticirano. U tom slučaju, temeljno je pitanje: što je objekt iskustva? Treba li stvarnost kojoj se okreće iskustvo, shvatiti, iznad različitih formulacija, kao u biti jednoznačnu, objektivnu stvarnost, onu stvarnost koju nazivamo Bogom? Ili pak valja voditi računa o različitostima formulacija koje su određene i prenesene kulturom; no onda, što je objekt iskustva?

Na različit način predstavlja nam se kršćansko iskustvo. Po vjeri pristajemo uz jednu transcendentalnu stvarnost koja se je podsvjesno objavila i koja nastavlja djelovati u povijesti i u osobnom životu. Tako se ovjerovljuje obrat perspektive: prihvaćam da Bog može izravno djelovati na našu svijest i na svim razinama naše osobnosti. Problem koji se javlja je sljedeći: u kojoj se mjeri takvo Božje djelovanje može shvatiti kao jasno iskustvo, osobito kada takozvana mistična osoba doživljava samu sebe kao jedinstveno pasivnu? Pozitivan odgo-vor bio bi siguran kada ne bi bilo dvostrukog uvjeta: s jedne strane, svijest koja doživljava iskustvo uvjetovana je osobno i kulturalno; s druge strane, izričaj tog iskustva uvjetovan je i jezikom. Potrebno je dakle izvještaje o iskustvu podvrgnuti brižljivoj analizi, kako bi se iskustvena stvarnost razlučila od njezine percepcije i izražaja.

Ove premise pomažu nam da shvatimo koliko je istraživanje duhovnog iskustva široko i osjetljivo. Bilo bi potrebno pozvati se na cjelokupnost takva iskustva i analizirati mu sadržaje. Držimo se pak razboritog pristupa i, koliko je do nas, objektivnog, znajući da se ne može ni iscrpsti ni shvatiti iskustvo koje uključuje ne samo čovjeka nego i njegov odnos s Bogom.¹

¹ U volumenima o *Bogu mistika (Il Dio dei mistici)* nastojao sam izložiti fenomenologiju iskustva kršćanske mistike. Vidi: *Le Dieu des mystiques*, Paris, ed. du Cerf, t. 1 *Les voies de l'interiorite*, 1994. (tal. prijevod, ed. San Paolo, 1996.); t. II *La conformation au Christ*, 1998.; t. III *Mystique et action*.

I. POJAM ISKUSTVA OPĆENITO

Kako je već naglašeno, pojam iskustva uključuje ponajprije objektivni dodir sa spoznatom stvarnošću, a potom se u subjektu koji je doživio iskustvo formira znanje koje je utemeljeno na tom dodiru sa stvarnošću.

Najjasnija točka na koju se možemo pozvati jest ona koju nam nude eksperimentalne znanosti. Premda se one oslanjaju na najopćenitija apstraktna načela, ipak je uvijek nužno da se može proslijediti k jednoj konkretnoj verifikaciji. U tom slučaju, iskustvo je organizirano na znanstveni način te dovodi do neospornog rezultata. Tek što progovorimo o iskustvu, mislimo na takav model, pa je, zbog pozitivističkog mentaliteta, mogućnost objektivne verifikacije uvjet *sine qua non* da bi se uopće moglo govoriti o iskustvenoj spoznaji.

Vlastito je tom iskustvu da se može opetovati prema unaprijed utvrđenim uvjetima. Jasno je da se u duhovnom iskustvu utkanom u življenje jedne osobe ne može ni pomisliti na opetovanje koje bi bilo izazvano i ostvareno prema utvrđenim kriterijima: život teče bez zaustavljanja i ne može se vratiti unatrag. Zbog toga je i skovana riječ "iskustveno", kako bi se razlikovala od "pokusno". Predlažući tu distinkciju, Mouroux je htio naglasiti osobiti karakter duhovnog života te, posljedično, nemogućnost da se ustanove kruti zakoni i da se uvede apsolutna nužnost u razvoju duhovnoga života.²

Ta nemogućnost da se izazove određeno duhovno iskustvo pojačana je i drugim argumentom: oblik iskustva i njegova jačina ovise bilo o slobodi osobe, bilo o zahvatu Božjem. A Bog isto tako, s obzirom na vrijeme i način, djeluje s potpunom slobodom. Istina je da je božansko djelovanje utkano u raspoloživost subjekta te se ne promatra posvema svojevóljno. Ostaje ipak u Bogu jedna nepredvidljiva sloboda; ona se najjasnije očituje u kontekstu mističnog života, koji je obilježen pasivnošću subjekta koji prima božansko djelovanje.

² J. Mouroux, *L'expérience chretienne*, Aubier, Paris, 1952., str. 24.

U perspektivi pasivnosti s obzirom na božansku inicijativu, mistično iskustvo podsjeća na iskustvo vrijednosti dobra i istine. Takve vrijednosti se, doista, nameću moralnoj ili intelektualnoj svijesti. Nije subjekt onaj koji određuje što bi bilo dobro ili istinito, nego same ove vrijednosti pružaju otpor u slučaju da subjekt njima manipulira. Slično tome, i osjećaj Boga i njegova djelovanja predstavlja se svijesti ne kao subjektivni proizvod, nego s gustoćom stvarnoga koje se odupire subjektivnim željama ili svojevrsnim mentalnim konstrukcijama, premda ostavljajući subjekt slobodnim da prihvati ili da odbaci ono što se predstavlja njegovoj savjesti. Iz ove slobode ljudske savjesti proizlazi složenost duhovnog iskustva i problem njegove autentičnosti.

Zanimljivo je utvrditi da je opozicija između aktivnosti svijesti i njezine prijemljivosti bila primijećena i u redu znanja. Štoviše, može se poći u najdalju povijest kako bi se pronašla distinkcija između znanja koje proizlazi iz studija i onog koje ovisi o iskustvu. Rabeći grčke pojmove, opozicija se ogleda između *mathon* i *pathon*; studirajući i stječuci znanje po iskustvu. Već se u jednom Aristotelovom odlomku koji se odnosi na Eleuzinske misterije primjećuje: “Aristotel drži da oni koji su vođeni prema savršenstvu ne moraju nešto naučiti (*mathein*), nego iskusiti (*pathein*) i staviti se na raspolaganje, postajući samim time sposobni.”³ Isto razlikovanje preuzeto je od Cicerona, koji je *experiendo* suprotstavljao *discendo*.⁴ Tekst koji je imao veliki utjecaj na kršćansku duhovnu nauku jest onaj Dionizija Areopagita. Govoreći o svojem “čuvanom predšasniku”, piše: “... uveden jednim božanskim iskustvom, nemajući o božanskim stvarima samo jedno znanje stečeno preko studija, nego življeno iskustvo” (*mathon* je suprotstavljena *pathon*);⁵ ovaj redak bio je izvorom latinskog izraza *patiens divina*.

Prije nego prijedemo s konteksta iskustva općenito na razmatranje kršćanskog iskustva, potrebno je razmotriti jedan

³ Vidi W. D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford, 1955., str. 84, fr. 15.

⁴ Cicerone, *Fam. I, 7, 10*.

⁵ Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus*, PG 3, 647 B.

širi pojam, a to je pojam religioznog iskustva. Svaka religija doista nastoji uspostaviti jedan živi odnos s transcendentnom stvarnošću. Različitost religija temelji se na različitostima predstavljanja takve stvarnosti. Nakon što predstavimo problem religioznog iskustva, prijeći ćemo na kratki opis struktura koje karakteriziraju kršćansku vjeru, a time i iskustvo koje iz nje proizlazi. Zbog veće jasnoće bit će spomenuta misao Vilima od sv. Teodorika, koji, među svim srednjovjekovnim autorima, u vlastitu duhovnu nauku unosi već dobro izrađeno formalno poimanje iskustva. Bit će potrebno opisati i subjekt koji doživljava iskustvo ili kršćansku duhovnu svijest koja uvjetuje percepciju i elaboraciju doživljenoga. Osim toga, spomenut ćemo i mistično iskustvo. Ono se, doista, predstavlja kao iskustvo osobite pasivnosti te za mnoge predstavlja najvrsniju verifikaciju pojma duhovnog iskustva.

II. RELIGIOZNO ISKUSTVO

Specifični problem koji postavlja pojam religioznog iskustva odnosi se na mogućnost da se uopće ima kontakt s transcendentnom stvarnošću.

Pred pojmom *religiozno iskustvo* proučavatelji religija postavili su problem njegove vrijednosti.

Neki, kao W. James, sveli su religiozno iskustvo na afektivnu percepciju, uzdržavajući se svakog suda o objektivnom sadržaju koji je proizveo afektivni čin. Religiozno iskustvo vrijedilo je jedino na razini samoizgradnje osobe. Prosljeđujući u ovom pravcu, psihoanaliza ne samo da je pustila da se pojave sumnje u objektivni sadržaj koji je pratio afektivni pokret, nego je poricala čak i vrijednost afektivne komponente. Ova, ako je posve ukorijenjena u pojedinačne uvjete, ne bi bila autentična i vjerodostojna instancija, nego proizvod, nešto što je proizišlo. Osim toga, budući da religiozni osjećaj ne bi bio drugo doli sublimacija nagona sa seksualnom pozadinom, njegova svrhovitost ne bi susrela drugo doli prazninu.

Reagirajući protiv ovakvog dvostrukog psihološkog reduciranja religioznog iskustva te podvrgavajući bitne religiozne pojmove (molitva, žrtva, mistika, klanjanje) fenomenološkom istraživanju, Max Scheler i drugi fenomenolozi⁶ nanovo su upozorili na problem njihova objektivnog sadržaja. Za ove autore nije legitimno svesti na iluziju ono što je življeno od toliko različitih osoba, a osobito nije legitimno ne voditi računa o svjedočanstvu velikih religioznih likova, koji su imali kritički osjećaj i veliku psihološku ravnotežu (mislimo na sv. Ignacija Lojolskog i sv. Tereziju Avilsku). Slijedeći njihove opise, treba priznati da se svrhovitost religioznog iskustva, osobito mističnog, koje mu je najviši izražaj, predstavlja kao svjedok dvostrukog pokreta nadilaženja: nadilaženja svijesti s obzirom na vlastitu ovosvjetsku aktivnost spoznavanja i djelovanja, te nadilaženja božanskog svijeta, koji se, s obzirom na konačni subjekt, nudi kao apsolutni. Takvo iskustvo slaže se s metafizičkim razmišljanjem koje promišlja ne samo ideju bitka nego dolazi i do apsolutnog Bitka iznad razuma.

Prihvatanjem pojma transcencije, a time i objektivne vrijednosti religioznog iskustva, ne uklanja se problem mogućih ograničenja: može li postojati čisti kontakt s apsolutnim ili je takav kontakt uvijek uvjetovan situacijom subjekta koji ga doživljava?

Ovo pitanje je to legitimnije što svijest, čak i u svojoj spoznajnoj aktivnosti svijeta, reagira aktivno. Kant je pokazao da se, tek što se iziđe iz neposredne svijesti kako bi se prešlo na znanstvenu, ulazi u igru kategorijalne organizacije. I na samome području religioznog iskustva fenomenolozi su rasvijetlili prisutnost mnogih apriornih struktura koje ga uvjetuju. Jasno je, doista, da onaj koji doživljava religiozno iskustvo, posjeduje mentalnu strukturu koja velikim dijelom ovisi o njegovoj kulturi, ali i o brojnim drugim osobnijim čimbenicima. Naprotiv, kada se radi o tome da se toga postane svjestan ili da se religiozno iskustvo opiše ili prenese, pojavljuju se iste kulturalne, jezične i osobne uvjetovanosti.

⁶ Friedrich Heiler je studirao molitvu, Rudolf Otto osjećaj svetoga, Dietrich von Hildebrand moralne stavove, itd.

No, što to znači? Koji je cilj stvarno dosegnut religioznim iskustvom? Je li to Apsolutno, u svojem objektivnom bitku?

Mnogi su u to uvjereni. Religiozno iskustvo doista se razlikuje od iskustva moralnih ili estetskih vrednota. Ove potonje, premda uključuju osjećaj transcendentnosti vrednota u odnosu na pojedinačnu svijest, ne dosežu Bitak kao takav, nego samo njegova konkretna očitovanja percipirana kao dobra i lijepa. Religiozno iskustvo ne percipira samo određenu vrednotu svetoga ili apsolutnoga nego se predstavlja kao *kontakt* s Božanskim bitkom.

Potrebno je dakle dobro razlikovati: s jedne strane, sadržaj i predstavljanje religioznog iskustva, te s druge osjećaj prisutnosti Bitka.

Upravo ova distinkcija omogućuje da bolje shvatimo izvornost religioznog iskustva.

Ako je ono životno iskustvo, može se reći da je srodno iskustvu shvaćenom općenito. Primjerice, postojanje svijeta nikako se ne bi moglo svesti na proizvod same svijesti; svijet se nameće posredstvom percepcije u svojoj čistoj prisutnosti. Slično tome, religioznom se čovjeku nameće opstojnost duhovnog svijeta percipirana kao postojeći svijet i obdarena ontološkom stvarnošću, *a ne* kao projekcija njegovih želja. Činjenica da je percepcijska svijest također uvjetovana preegzi-stentnim strukturama, ne znači da se percepcija svijeta mora svesti na spoznati sadržaj koji se pojavljuje u razumu. Taj svijet postoji: ova realistična tvrdnja potpora je svakoj drugoj elaboriranoj spoznaji.⁷

Razvijmo dalje upravo predstavljenu usporedbu između opće percepcije i vlastite percepcije duhovnog iskustva. Na taj ćemo način moći pojasniti neke temeljne aspekte.

Prema fenomenološkoj školi percepcija nije čisto zrcalo stvarnosti, nego je globalni odnos svijesti sa svijetom. Čovjek doseže svijet preko vlastita tijela koje definira životni prostor. Tako, dijete koje polazi u otkrivanje svijeta nije adolescent, koji ga ispituje polazeći od svojih problema, niti je odrasla

⁷ Vidi Ch. A. Bernard, *Structures et passivité dans l'expérience religieuse*, u: Nouvelle Revue Theologique, Tournai, IX/X 1978., str. 648-678.

osoba, koja ga promatra selektivno, u funkciji već kristaliziranih osobnih struktura. Potom, percepcija stvari, još više osoba, usmjerena je najdubljim, čak i nesvjesnim interesima osobe. Izričaj *selektivna usmjerenost* primjenjuje se na način shvaćanja svijesti u odnosu na svijet. Osoba je uvijek vođena željom da ostvari združivanje i identifikaciju vlastite percepcije svijeta s vlastitim osjećajem života.

Verificirajmo sada *analogije* između religioznog iskustva i ove upravo opisane percepcije svijeta.

Ponajprije, ona je podložna uvjetovanostima subjekta, osobito jeziku, budući da se religiozno iskustvo razvija na kulturalnom terenu koji posjeduje vlastite strukture. I onda kada ne postoji uvijek kontinuitet između ambijenta i pojavka iskustva - u slučaju, na primjer, iznenadnog obraćenja - to ne znači da kultura više ne vrši nikakav utjecaj na iskustvo kao takvo.

Potrebno je potom voditi računa o utjecaju čimbenika proizišlih iz razumijevanja koje osoba stječe vlastitim nutarnjim iskustvom, koje se rađa iz *određenog događaja kako bi se potom razvio u vremenu*. O duhovnom događaju kao takvom malo se može reći ako on predstavlja jedan nepo-novljivi šok i u biti je nepriopćiv. No oko njega se izgrađuje jedno istinsko i vlastito iskustvo, u kojem se uobličuju predstavljanja, razmišljanja, prosudbe, pomoću kojih duhovni događaj postaje nadahnitelj djelovanja i ponašanja. Pod utjecajem tog razvoja duhovni događaj se transformira u iskustvo u općem smislu te riječi.

Jedan drugi čimbenik koji utječe na nutarnje iskustvo jest afektivno stanje subjekta. Kao što je naša percepcija vanjskoga svijeta vođena našim najdubljim interesima, tako i naše religiozno iskustvo odražava interese raznih epoha i susljednih zanimanja dotične osobe. Kao što su to primijetili W. Jones i Freud, upravo utjecaj afektivnih čimbenika na religiozno iskustvo na izrazit način postavlja problem njegove objektivne vrijednosti.

III. KRŠĆANSKO ISKUSTVO

Premda je smješteno u ozračje općega religioznog iskustva, kršćansko iskustvo utemeljeno je na dvama odlučujućim elementima, koji mu omogućuju da, zbog nove stvarnosti, nadvisi čisto subjektivnu dimenziju. Ta dva elementa jesu vjera i priopćenje božanskog života.

Vjera je, doista, Božji dar: "Nitko ne može doći k meni ako ga ne povuče Otac koji me posla" (Iv 6,44). Zahvaljujući ovoj vjeri, kršćanin prijanja uz božansku Objavu te se ucjepljuje u Otajstvo spasenja. Ona je svjetlo koje je iznad razuma te daje našem životu smisao i stalnost u prijanjanju uz plan spasenja u Kristu.

Zapravo, potrebno je razmotriti svjetlo vjere kao sudjelovanje u božanskom svjetlu, koje nas uzdiže ne samo iznad naših razmišljanja nego i iznad naših osjećaja. Vjera nije jednostavno svodiva na psihološku razinu, jer nju sam Bog, koji je dao vjeru, uvećava i uzdržava u nama.

Povezana s nadom i ljubavlju, vjera stvara u nama razinu svijesti koja prodire sve do božanske sfere. U tom pogledu podsjećamo na klasičnu nauku sv. Tome: "Vjera i nada dosežu Boga ako nam od njega dolazi bilo spoznaja istinitoga, bilo postignuće dobra; no ljubav doseže samoga Boga na način da počiva u njemu."⁸ Vršeći ove teologalne kreposti, kršćansko iskustvo nadvisuje jednostavnu razinu religioznog iskustva utemeljenog na stanju svijesti stvorene na sliku Božju.

Potrebno je voditi računa o činjenici da se to nadvladavanje ne verificira samo u redu duhovnog djelovanja nego, još dublje, u redu duhovnog bića. Kao što tvrdi Tridentški koncil, milost nas, darujući nam novo načelo života, nutarnje preobražava: "Opravdanje nije samo otpuštenje grijeha nego i posvećenje i obnova nutarnjeg čovjeka po slobodnom prihvaća-nju milosti i njenih darova, po kojima čovjek od nepravednog kakav bijaše postaje pravedan i od Božjeg neprijatelja postaje prijatelj... Primamo od Boga pravdu kao

⁸ *Summa theologica II-II, q. 23, a. 5.*

dar koji nas obnavlja u intimnosti našega razuma; ne samo da smo smatrani pravednima, nego smo stvarno tako zvani i takvi smo kada u nas primimo milost, svatko prema mjeri koju Duh Sveti udjeljuje kako hoće i prema raspoloživosti i sudjelovanju pojedinca” (DS 1528-1529).

Nutarnje preobraženje, izvršeno milošću, popraćeno je samom prisutnošću božanskih osoba u našoj duši. Ovdje će dostajati da donesemo nekoliko navoda iz Svetoga pisma kako bismo shvatili koliko je ova tema važna za duhovni život kršćanina: “Tko ima moje zapovijedi i čuva ih, taj me ljubi; a tko mene ljubi, njega će ljubiti Otac moj i ja ću ljubiti njega i njemu se očitovati.’ Kaže mu Juda, ne Iškariotski: ‘Gospodine, kako to da češ se očitovati nama, a ne svijetu?’ Odgovori mu Isus: ‘Ako me tko ljubi, čuvat će moju riječ, pa će i moj Otac ljubiti njega i k njemu ćemo doći i kod njega se nastaniti. Tko mene ne ljubi, riječi mojih ne čuva. A riječ koju slušate nije moja, nego Oca koji me posla. To sam vam govorio dok sam boravio s vama. Branitelj - Duh Sveti, koga će Otac poslati u moje ime, poučavat će vas o svemu i dozivati vam u pamet sve što vam ja rekoh” (Iv 14, 21-26).

“Zato prigibam koljena pred Ocem, od koga ime svakom očinstvu na nebu i na zemlji: neka vam dadne po bogatstvu Slave svoje ojačati se po Duhu njegovu u snazi nutarnjeg čovjeka da po vjeri Krist prebiva u srcima vašim te u ljubavi ukorijenjeni...” (Ef 3,14-17).

“Tako i mi, dok bijasmo maloljetni, robovasmo počelima svijeta. A kada dođe punina vremena, odasla Bog Sina svoga: od žene bi rođen, Zakonu podložan da podložnike Zakona otkupi te primimo posinstvo. A budući da ste sinovi, odasla Bog u srca vaša Duha Sina svoga koji kliče: ‘Abba! Oče!’” (Gal 3,4-7).

Po ovim navodima postaje jasno da se kršćansko duhovno iskustvo temelji na prisutnosti božanskih osoba u nama. Čak i ako se ono može očitovati na razne načine, ipak za sve vrijedi tvrdnja sv. Pavla: “Svi koje vodi Duh Božji, sinovi su Božji. Ta, ne primiste duha robovanja da se opet bojite, nego primiste Duha posinstva u kojem kličemo: ‘Abba! Oče!’ Sam Duh susvjedok je s našim duhom da smo djeca Božja” (Rim 8, 14-16).

U ovoj perspektivi možemo dakle potvrditi da je kršćansko duhovno iskustvo iskustvo u Duhu, koje može postati trinitarno iskustvo u onome tko postane svjestan odnosa s Božanskim osobama.

Nakon što smo precizirali temelje kršćanskog iskustva u subjektu, možemo označiti objektivne strukture tog iskustva. Doista, kako smo već spomenuli, religiozno iskustvo ostvaruje se u funkciji određene kulture. Za nas se takva kultura odnosi prije svega na objektivni sadržaj vjere i na temeljnu praksu koja iz toga proizlazi preko sakramentalnog života i liturgije.

Činilo bi se čistom tautologijom reći kako kršćansko iskustvo proizlazi od Krista. No, takav izričaj može biti shvaćen na dvostruki način: ili kao izvanjski odnos prema Kristu kao povijesnom izvoru kršćanske religije ili kao intrinsečni odnos prema Kristu, Sinu Božjemu, koji je, po svojem uskrsnuću, postao priopćavatelj života. Utječući se jedincatom terminu, možemo kvalificirati kršćanski život kao kristovski život. Ovim izričajem nastojimo označiti činjenicu da se taj život neposredno odnosi na utjelovljenu Riječ. Taj život nalazi se dakle u Kristu, prije nego stigne k nama posredstvom sakramenata i riječi Božje. U Kristu je život (Iv 1,4); on njime slobodno raspolaže (Iv 5,26) te ga slobodno priopćava (Iv 10,10). Poslije uskrsnuća to priopćavanje postalo je izobilnije, jer je Isus postao “duh životvorni” (1 Kor 15,45) i “začetnik života” (Dj 3,15).

Posve kristocentrično duhovno iskustvo, nužno življeno u vjeri, uzgobljuje se oko tri temeljne točke: duhovna putanja slijedena u otajstvu otkupiteljskog utjelovljenja; ontološka struktura Isusa, utjelovljene Riječi, pravog Boga i pravog čovjeka; njegovo stanje Sina u odnosu prema Ocu i Duhu.

U gledanju Crkve na proživljeni Isusov život (njegovo stanje kod Boga, njegov dolazak među ljude, njegova poslušnost, križ, uzdignuće, usp. Fil 2,6-11) mogu se susresti dvije konstante: prva je da razmišljanje uvijek polazi od *konkretne povijesti*, one koju je Krist živio; druga je saznanje da u Isusovoj povijesti postoji jedan središnji trenutak, pashalno

otajstvo, na koje se uvijek treba vratiti ako se stvarno želi razumjeti Kristovo otajstvo.

Utjelovljenje Sina Božjega znači definitivni pristup čovjeka u božansku sferu. Takav pristup bio je pripremljen kroz vrijeme Staroga saveza, koji je izražaj božanske pedagogije, stoga je familijarnost sa Starim zavjetom bitna za kršćanski život.

Krećući se od otajstva utjelovljene Riječi, uzdizemo se k trinitarnom otajstvu koje radikalno preobražava čovjekovu duhovnu poziciju; ako otkriva Apsolutnog, Živućeg, to je stvarnost koja se razvija preko odnosa među božanskim osobama, odnosa u kojima je i čovjek pozvan da sudjeluje. Ovo sudjelovanje u unutartrinitarnom životu čini osobitost vjere i kršćanskog iskustva, nenadmašivu puninu života, ontološkoga i međuosobnog.

Želeći sada precizirati smisao kršćanskog iskustva, možemo se obratiti jednom klasičnom autoru, Vilimu od sv. Teodorika (1086.-1148.). Više od sv. Bernarda, njegova prijatelja, zaustavio se je na opisu duhovnog iskustva, rasvjetljavajući temeljne pojmove duhovne svijesti, percepcije (*sentire*) te čak i iskustva.⁹ Za Vilima pojam duhovnog iskustva uključuje opći angažman svijesti. Svijest uključuje moralnu svijest, ali uz veću rastezljivost: "Ova blagost", piše Vilim, "neprekidno je prisutna u svijesti i u srcu Zaručnice, kada širi svoju dušu pred Gospodinom svojim Bogom te s radošću sluša ono što Gospodin u njoj govori;"¹⁰ i još: "Blažena savjest koja uvijek traži lice Gospodinovo."¹¹

Ona se, osim toga, razlikuje od same pojmovne elaboracije primijenjene na Boga. Ona znači "osjećati" (*sentire*), što je analogno sjetilnoj percepciji koja je karakterizirana pasivnošću i pozornošću subjekta.

Vilim potvrđuje prijelaz od *osjećati* prema *iskustvu*. Komentirajući tekst: "Pokaži mi, o ljubavi duše moje, gdje odmaraš u podne" (Pj 1,6), on priziva origensku temu o Ivanu

⁹ Vidi *Il Dio dei mistici*; t. 1, *Le vie dell'interiorite*, ed. San Paolo, 1996., str. 223-245.

¹⁰ Vilim od sv. Teodorika, *Com. Can.*, br. 30; citirana str. 229.

¹¹ Ondje, br. 80.

koji je, naslanjajući se na Isusove grudi, shvatio nešto o Vrhovnome Načelu i Riječi koja je kod Oca. Evanđeoski događaj je za učenika temeljno iskustvo. Isto vrijedi i za nas: “Pokaži mi, kaže (Zaručnica), u intimnosti, kaže, srca govori mi kako bih unutar sebe osjetila, s percepcijom (*sensum*) sigurnog iskustva, nadahni me kako bih preko iskustva (*per experimentum*) znala u svojoj svijesti koja je stigla do ugone...”¹² Ako se želi ukazati na razliku između *experientia* i *experimentum*, ovom potonjem dodijelit će se konkretnija oznaka, oznaka događaja ograničenog u vremenu.¹³

Odnos između svijesti, osjećaja i iskustva može se još bolje precizirati polazeći od jednog drugog djela, *De natura et dignitate amoris*. Autor obrađuje razumijevanje Pisama i božanskih otajstava, pozivajući se na evanđeoski tekst: Krist “im otvori pamet (u grčkom: duh, *ton noun*), da razumiju Pisma” (Lk 24,45). Vilim definira razumijevanje kao ukus. Piše: “Kad počnemo shvaćati nutarnji smisao Pisama i snagu otajstava i Božjih planova, i kad ih uspijemo ne samo razumjeti nego, takoreći, opipati i rukom iskustva dodirnuti, to se događa samo preko određenog osjećaja i iskustvene spoznaje (*experientiae disciplina*), preko svijesti koja shvaća i, još bolje, koja u samoj sebi čita i percipira (*sentientis*) Božju dobrotu i moć.”¹⁴ Duhovno razumijevanje pripada svijesti koja prima određeno nutarnje osjetilo koje uključuje dugotrajno iskustvo (*disciplina*). Preobražavajući se, svijest se prilagođuje Božjoj dobroti i moći, koje joj pomažu da primi, ne više izvan nje same, živi osjećaj Pisama. Ona uživa u njemu te ga, takoreći, dodiruje. Kako primjećuje isti Vilim, duhovni opip upućuje na dobro poznati Ivanov tekst: “Ono što smo vidjeli svojim očima, što razmotrimo, i ruke naše opipaše o Riječi, Životu” (1 Iv 1,1). Duhovno iskustvo čini nas, na neki način,

¹² Ondje, br. 45.

¹³ M. M. Davy u svojoj ediciji: *Commentaire le Cantique des cantiques*, Vrin, Paris 1959, citira u bilješci: “premda je osjetio ugodne poticaje prosvjetljujuće milosti i sjedinjujuće ljubavi, daleko od mene su ostajala iskustva njihove punine” (Com. In Can., br. 255, str. 72-73). Riječ, u množini, *experientias* očito priziva konkretni smisao *experimentuma*.

¹⁴ *De natura et dignitate amoris*, br. 37.

Kristovim suvremenikima tako da čak kušamo okus njegova Božanstva.¹⁵

Kako bismo bili još precizniji, pokušajmo smjestiti iskustvo u funkciju drugih djelatnosti svijesti.

Budući da pripada redu životne percepcije, ono više spada u afektivnost nego u razumsku spoznaju. Tako, kada potanje opisuje milost duhovnog sjedinjenja, Vilim razlikuje dva usko povezana vida: afektivni i kognitivni, podcrtavajući da se radi o jednoj duhovnoj svijesti: "Zahvalno pamćenje (memorija) za Božja dobročinstva brzo zaslužuje radost duhovne spoznaje, koja se katkad odmah rastopi u blaga iskustva ljubavi, koja više spadaju u okus nego u znanje. Doista, kada se duhovno razumijevanje počne prosvjetljavati izobilnijom milošću Duha Svetoga, ono u ljudskoj duši djeluje na način toliko različit od ljudskog razuma koliko je uzvišenija narav opisana svjetla u odnosu na narav same duše. Duša posjeduje ono što razumije naravnim razumom, no (duhovnom) spoznajom ne zahvaća toliko koliko je zahvaćena."¹⁶ Uvijek postoji jednakost između pasivnosti i afektivnosti. Spoznaja je, naprotiv, posesivna.

IV. MOLITVA I MISTIČNI ŽIVOT

Kako smo naznačili na početku i verificirali u misli Vilima od sv. Teodorika, pojam iskustva uključuje trenutak prijemljivosti. Gdje je, na području religioznog i kršćanskog iskustva, smješten ovaj trenutak?

Odgovor je: u molitvi. U njoj čovjek, doista, zauzima držanje iščekivanja i prijemljivosti u Božjoj prisutnosti. Osim toga, nadasve u kršćanskom iskustvu potrebno je voditi računa o mističnoj dimenziji milosti u kojoj prijemljivost biva percipirana kao pasivnost, naglašavajući tako pojam iskustva.

Slično sjetilnom iskustvu koje nam, premda zahtijeva složeniju elaboraciju kako bi postalo znanstvena spoznaja, otkriva opstojnost stvari i njihov stupanj prilagodljivosti

¹⁵ Ondje, br. 36.

¹⁶ *Com. In Cant.*, br. 67.

proširenju našeg života, molitva nas ne obogaćuje osobitom spoznajom o Bogu i o Otajstvu spasenja, nego svim našim duhovnim djelovanjima udjeljuje težinu stvarnosti.

Prvi čin molitve jest staviti se u Božju prisutnost. Ne radi se o prizivanju neke ideje Boga, nego, od strane svijesti, o iskustvu radikalne prijemljivosti glede transcendentalne stvarnosti. Bog je živa i ljubazna sloboda. Staviti se u njegovu prisutnost, znači pripremiti se na slušanje i prihvaćanje. Na taj način, po duhovnom iskustvu, molitva postaje jamstvo objektivnosti, motiv zbog kojeg je neprekinuta tradicija duhovnih učitelja prepoznala u njoj - a da joj nije dala teoretsko opravdanje - autentični kriterij života u kojem se želi voditi jedno zaista teološko promišljanje ili donijeti odluke u odnosu prema Bogu.

Dok uzrokuje osjećaj Božje prisutnosti, molitva proizvodi različite učinke, koji objašnjavaju njezinu važnost za duhovni život.

Duh molitve omogućuje poslušno prihvaćanje svetopisamske poruke, čineći da se, zahvaljujući osjećaju Božje prisutnosti, ne zaustavlja na onome što je u toj poruci obilježeno određenom kulturom, jezikom i povijesnom situacijom, nego se, pod djelovanjem Duha, stiže u samu srž.

Na trećemu mjestu, ako osjećaj božanske prisutnosti i nije prevediv u nove misli, molitva, budući da je u korijenu *sensus fidei*, obavlja ulogu regulacije diskurzivne misli. Teološka refleksija zasigurno slijedi vlastite strukturalne zakone, no pribjegavanje molitvi katkad znači povratak stvarnome, koje je u ovom slučaju duhovni svijet. Nalazimo nauk o darovima Duha Svetoga, koji su nam dani ne kao počela novih duhovnih djelovanja, nego zato da konkretno vršenje teologalnih kreposti ne bi bilo odveć ovisno o osobnim strukturama i kako bi od djelujuće prisutnosti Duha primilo mjeru i nove kriterije.

Zaključimo mišlju da je objektivni doseg kršćanskog duhovnog iskustva vezan za kontakt sa stvarnošću duhovnoga svijeta; kontakt kojemu molitva nudi iskustveno ozračje, kako bi iskustvu bila zajamčena dostatna neovisnost o subjektivnim i kulturalnim strukturama.

Ako molitva uvodi u duhovni život fenomenološki vid prijemljivosti, mistična molitva naglašava takav vid sve do stanja pasivnosti pred Božjim djelovanjem. Na taj način iskustveni karakter duhovnog života postaje još očividniji.

Mistično iskustvo prikazuje se upravo kao Božja inicijativa koja otkriva svoje otajstvo, premda u tami neodgovarajućeg znanja o njegovoj transcendentalnosti. Ovo skriveno znanje, osobito kod Dionizija Areopagita, opisano je kao vrhunac duhovnoga iskustva: "Ti, dragi Timoteju, s pomnim vježbanjem u pogledu mistične kontemplacije, napusti osjetila i razumske operacije, sve stvari koje nisu i one koje jesu, te se u punom neznanju protegni, koliko je više moguće, prema sjedinjenju s onim koji nadvisuje svako biće i svaku spoznaju. Doista, preko ovog neodoljivog protezanja i posve slobodan od samoga sebe i od svih stvari, uklanjajući sve i slobodan od svega, moći ćeš biti uzdignut prema nadnaravnoj zruci božanske tame."¹⁷

Ovaj nauk mističnog iskustva Boga prošao je cijeli srednji vijek te je prisutan čak i kod sv. Ivana od Križa (*Duhovni spjev* A, st. 39). Uzmimo definiciju Dionizija Kartuzijanca, pisca iz 14. stoljeća: "Ova najuzvišenija ili mistična teologija radi o Bogu ako je On, pomoću negacije svih bića i jedne nadrazumske, žarke, iskustvene i žestoke ljubavi, spoznat u najsvjetlijoj tami, zahvaljujući uzdignuću razuma nad sve stvoreno i ekstatičnom, neposrednom i sigurnom sjedinjenju sa svevišnjim Bogom."¹⁸

V. DUHOVNA SVIJEST

Upravo smo opisali odnos kršćanina prema sadržaju vlastita duhovnog iskustva. Potrebno je sada razmotriti pojam iskustva u funkciji subjekta koji ga doživljava, odnosno duhovne svijesti.

¹⁷ Dionigi Areopagita, *Teologia mistica*, I, 1, PG 3, 997B-1000A; prijevod Scazzoso u: Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, Rusconi, Milano, 1981., str. 406-407.

¹⁸ Dionigi il Certosino, *De Contempaltione*, I. 26.

Tim izričajem želimo označiti ono što u subjektu stoji u koriјenu duhovnog projekta, tj. u onom određenom načinu na koji se osobno preuzima božanski dar kršćanskog života ili osobno ostvarenje sadržaja vjere. O ovoj duhovnoj svijesti koja sam subjekt vodi k većoj jasnoći i snažnijoj zauzetosti, sveci i osobito duhovni učitelji nude model koji je Crkva sankcionirala.

Jasno je doista da duhovni život, ako je nadnaravan, po sebi izravno ne ovisi o čovjeku, ni u svojem načelu ni u svojem rastu. Ipak, budući da je čovjek uzdignut na dostojanstvo slobode, Bog traži njegovu suradnju; surađujući s darom milosti, čovjek se mora raspoložiti za trajan rast.

Prvi vid koji karakterizira duhovnu svijest, razlikujući duhovni izričaj od teološkog, jest *afektivnost*. Svaki životni događaj u svijesti subjekta izaziva odjek njegove egzistencijalne situacije, i to prema povoljnoj ili nepovoljnoj uzajamnosti koju susreće u svojem odnosu prema okolini. Kako to iskustvo uči, bit će dakle neizbježno da odjek duhovnog života u svijesti i svjesni odnos s božanskim osobama izazove afektivne pokrete radosti, mira ili, u negativnom smislu, žalosti i straha.

Osim toga, naš duhovni život razvija se preko privilegiranog odnosa s osobom Krista, i to kao povijesnom osobom koja je spoznata pomoću evanđelja i kao natpovijesnom osobom čiji nam je proslavljeni život priopćen po sakramentima. Krist postaje objekt jednog međuosobnog, krajnje bogatog odnosa. Ljubav prema Kristu stvarnost je zajednička svim kršćanima, koji o njemu imaju više ili manje intenzivno iskustvo.

Takvu duhovnu afektivnost dobro je opisao sv. Augustin pod pojmom *delectatio*. Navedimo samo njegove riječi: "Tko živi bez osjećaja (afekata)?"¹⁹ kao i riječi sv. Tome koji sažima Augustinovu misao: "No privučeni su također od Sina s čudesnom radošću i ljubavlju prema onoj istini koja je sam Božji Sin. Ako je doista, kako kaže Augustin, svatko privučen od onoga što ljubi, s koliko većom snagom bi čovjek trebao biti

¹⁹ San'Agostino, *Enarr. In Ps 76*; PL 36, 978.

privučen od Krista, ako se ljubi istina, blaženstvo, pravda, život vječni, budući da je Krist sve to. Ako dakle trebamo biti privučeni od njega, pustimo se privući pomoću ljubavi prema istini, prema onome što kaže Psalam 31,4: 'Raduj se u Gospodinu i dat će ti ono što ti srce traži.' Stoga zaručnica govori u Pjesmi: 'Povuci me za sobom...'²⁰

Nikome ne izmiče važnost ovog nauka o duhovnoj afektivnosti. Doista, ako se dopusti hipoteza ne-opstojnosti ili ne-konzistentnosti nadnaravnog svijeta, svaka afektivna kriza rješava se na naravnoj razini te se u praksi, slijedeći mišljenje psihoanalitičara, svodi na problem osobnih odnosa. U našoj perspektivi, naprotiv, nadnaravni osjećaj (afekt) mora zauzeti istaknuto mjesto u duhovnom životu, a njegov razvoj dovodi do afektivnog ostvarenja osobe.

Drugi vid je vezan za činjenicu da utjelovljeno stanje svijesti čini da se duhovni život nužno razvija u vremenu, i to na dva različita načina.

Ponajprije, ako je vrijeme *trajanje* i *uvjet rasta*, duhovni život se razvija vodeći početnika k zrelosti i punini. Posljedično, svako zalaganje i svako duhovno stanje treba promatrati i suditi ne toliko u samima sebi koliko u odnosu prema cjelokupnoj egzistenciji. Askeza i duhovne kušnje nužno se integriraju u životni dinamizam. Tako se upotpunjuje for-macija kršćanina.

Ako je potom vrijeme *mjesto odluke*, vršenje slobode uzrokuje rascjep u osobnome vremenu. Odluka definira jedan "prije" i jedan "poslije". U snazi odluke čovjek može učiniti da njegov duhovni život raste, da se, naprotiv, zaustavi ili čak da se sruši. Da bi se ostvario napredak, iznimno je važna velikodušnost i odlučnost. Ovaj potonji vid u pojam iskustva uvodi značajku ozbiljnosti, a često i dramatičnost. Iskustvo uključuje, dakle, zauzetost čitave osobe.

20 San Tommaso, *Espos. In Jo. VI. lect. 5,3.*

ZAKLJUČAK

Iz onoga što smo izložili možemo bolje shvatiti odlučujuću ulogu koju iskustvo ima u duhovnome životu. Štoviše, mogli bismo potvrditi da se ono poistovjećuje sa samim kršćanskim življenjem. Doista, ono se nalazi na točki susreta između objektivnosti vjere koja nas dovodi u odnos s Bogom, koji se objavljuje i priopćuje nam sudjelovanje u vlastitu životu, s jedne strane, te subjekta koji toga postaje svjestan, s druge strane.

U tom smislu studij duhovnog iskustva mora upotpuniti izlaganje dogmatske teologije te se integrirati u praktičnu teologiju; ona obuhvaća ponajprije moralnu teologiju, koja određuje strukture kršćanskog djelovanja utemeljenog na življenju teologalnih kreposti, osobito ljubavi. Imperativu moralne teologije duhovno iskustvo dodaje promatranje bilo konstitutivnog dinamizma kršćanskog života, bilo aktivno sudjelovanje osobe u tom dinamizmu, bilo napokon prijemljivost u odnosu na uvijek aktualni Božji zahvat.

Duhovno iskustvo upućuje napokon na konkretan život. Kao zaključak, primijetimo da je pozornost filozofa i religioznih ljudi, sumnjičavih prema apstraktnim spekulacijama, uvijek više usmjerena upravo prema konkretnom životu. Radi se o jednom dubokom kulturalnom pokretu. Ne bi li kršćanska misao, bogata tolikim iskustvima svetaca i mistika, morala ponuditi vlastiti prinos, pomažući tako čovjeku u traženju životne autentičnosti?

S talijanskog preveo: Mladen Parlov