
Govor o Bogu i kontemplacija

Andelko Domazet, Split

UDK: 248.212

248.212 :261.6

Izvorni znanstveni rad

Sažetak

U ovom radu autor u nekoliko koraka pokušava uočiti i izložiti ulogu i važnost kontemplacije u govoru o Bogu. Kako bismo odredili osnovne aspekte kontemplativnoga govora o Bogu, nužno se u prvom dijelu osvrnuti na širi lingvistički kontekst današnje kulture i razloge krize crkvenoga govora o Bogu. U tom smislu analiziraju se neki temeljni elementi prekida komunikacije između Crkve i današnjih ljudi kao što su: moderna filozofija jezika koja nijeće ontološku utemeljenost religioznoga govora o Bogu, novovjekovni znanstveni obzor pitanja o Bogu, isticanje važnosti religioznog iskustva, prigovor da je crkveni govor ideološki i odveć afirmativan, kao da bi se o Bogu sve znalo.

U drugom dijelu rada, pošavši od pojmovnog određenja kontemplacije kao molitvenog puta do iskustva Boga, autor osvjetljava kontemplativni obzor govora o Bogu. Govor o Bogu mistične kontemplacije oslanja se na iskustvene temelje i pokazuje praktični put do iskustva Boga. Kontemplacija kao mjesto učenja govora o Bogu susreće Posljednju Zbilju sa stavom poštovanja i učena neznanja, ljubavne pozornosti i poklonstvene šutnje, intuitivnog saznanja i doksologije. Kontemplativni obzori govora o Bogu potvrđuju prvo i trajno hermeneutsko načelo religioznog jezika: proporcionalno s rastom ljubavi raste i spoznaja o ljubljenoj.

1. KRIZA CRKVENOGA GOVORA O BOGU

Riječ 'Bog' je, kako tvrdi Martin Buber u svojim razmatranjima *Sumrak Boga*, "najopterećenija od svih ljudskih riječi":¹ nijedna nije bila tako zlorabljena, prljana, otrcana; ljudi su je razdirali religijskim raskolima, za nju su ubijali, za nju umirali; neprispodobiva riječ da se označi ono najviše, a ipak tako često krinka za najgore bezboštvo. No upravo zato što čovjeku riječ 'Bog' znači toliko mnogo, zaključit će Buber, ona se ne može napustiti, ne može zaboraviti.

Proces sekularizacije kojemu su izloženi i Crkva i društvo stavio je crkveni govor u dramatičnu krizu. Na početku 21. stoljeća svjedoci smo velikih promjena u govoru o Bogu u suvremenoj kulturi. Kod mnogih suvremenika promijenio se njihov odnos prema Crkvi, kao i samo *shvaćanje* Boga. U mnogim pitanjima o Bogu zakaže uobičajeni teološki diskurs. To izlazi na vidjelo osobito u interdisciplinarnom dijalogu s modernom znanosti, naočigled velikih prirodnih katastrofa ili u susretu sa sljedbenicima drugih religija.

'Kako govoriti o Bogu?' – oduvijek bijaše jedno od najtežih, ali i najvažnijih pitanja za opstojnost i poslanje Crkve. Crkva, naime, postoji kako bi riječima i djelima naviještala Boga Isusa Krista. Danas se, međutim, suočavamo s krizom crkvenoga govora o Bogu. Teološki jezik je za mnoge postao nerazumljiv. Društveni uvjeti u kojima se događao klasični crkveni navještaj radikalno su se promijenili. Tradicionalni način govora o Bogu bijaše duboko ovisan o simbolima feudalnog i agrarnog društva, neposredno povezan s prirodom i zadovoljenjem primarnih ljudskih potreba. Danas živimo u društvu koje je pod snažnim utjecajem znanosti i tehnologije i u kojem su ti 'stari' simboli vjere izgubili svoju očevitost ili su pak postali dvoznačni. Klasična mjesta navještaja i posredovanja vjere (prije svega obitelj, liturgija, kateheza, vjeronauk) nalaze se u krizi. Sve je teže govoriti o Bogu. Nedjeljne homilije ne uspijevaju dotaći slušatelje i potaknuti ih na promjenu u njihovoj svakodnevici. Kao da

¹ Usp. M. Buber, *L' eclissi di Dio*, Mondadori, Milano, 1990., str. 21-23.

nedostaju prave riječi da se uvjerljivo iznese blago kršćanske vjere. Dogodio se *prekid komunikacije* između Crkve i današnjih ljudi, osobito mladih naraštaja. Stoga je neuspjeh u govoru o Bogu trajni žalac u tijelu današnje teologije.

Ako pokušamo izbližega osvijetliti razloge prekinute komunikacije, tada se moramo ponajprije osvrnuti na lingvistički kontekst pluralizma suvremenih jezika u današnjem društvu. U našoj kulturi prevladavaju dva jezika, točnije, dva govora koja naj snažnije utječu na današnjeg čovjeka, i koji kršćanski govor o Bogu dovode u korjenitu upitnost. To su *tehničko-scijentistički* (znanstveni) jezik i *promidžbeno-propagandni* (reklamni, masmedijski) jezik.² Dok je tehničko-scijentistički govor ravnodušan ili čak ne tolerira govor o Bogu i zahtijeva šutnju o onom što transcendiraju svijet jer teološke jezične tvrdnje nemaju pokriće u stvarnosti, dotle promidžbeno-propagandni govor podnosi sve, govori o svemu i služi se svim riječima u mjeri korisnosti.³ Sljedbeno tome, gledanja na kršćanski govor protežu se danas između dvaju oprečnih stajališta. Jedno smatra da je kršćanski govor, osobito onaj teološki, nešto posebno, govor zatvoren u sebe, koji pripada samo određenim religioznim skupinama, dalek od svakodnevnog govora. Drugo stajalište sklonije je promatrati kršćanski govor jednim u nizu mnoštva govora kojima se ljudi služe i dio je semantičkog pluralizma u kojem praktična upotreba riječi opravdava njezino značenje.

² Usp. I. Šarčević, *Kršćanski govor između šutnje i reklame*, u: Bosna franciscana, 8 (1997.), str. 3-15. Isti, *Kršćanski govor između šutnje i reklame*, u: Bosna franciscana, 9 (1998.), str. 3-21.

³ Ivan Šarčević u spomenutim člancima analizira filozofiju jezika kod Ludwiga Wittgensteina i govori o posljedicama koje njegova tvrdnja 'o onome o čemu se ne može govoriti, mora se šutjeti', dakle o mističnome, može imati za kršćanski teološki govor. Teorijsko utemeljenje za tehničko-scijentistički jezik, koji u svom rječniku nema riječ Bog, ili ga stavlja u zagradu, ili se prema objavi u svijetu odnosi ravnodušno, autor nalazi u 'prvom Wittgensteinu', u njegovom djelu *Tractatus logico-philosophicus*. Teorijsko utemeljenje za utilitaristički, promidžbeni (reklamni), govor masmedija nalazi se u 'drugom Wittgensteinu' – njegovom djelu *Filozofska istraživanja*. To je pragmatična semantika koja religiozni jezik vidi kao jezičnu igru među drugim igrama. Stoga se kriterij jezika vjere, kao i za druge jezike, nalazi u njegovoj upotrebi.

Teologija potaknuta problematikom moderne filozofije jezika koja je zaniжелkala ontološku utemeljenost religioznoga govora o Bogu, umjesto da više ne govori o Bogu ili da o Bogu govori kao dosad, ima zadaću učiti govoriti o Bogu na nov način, uzimajući uvijek u obzir *novovjekovni obzor* pitanja o Bogu. Prema Heinzu Zahrntu današnje razumijevanje Boga pretpostavlja novovjekovno *znanstveno* objašnjenje svijeta, suvremeno razumijevanje *autoriteta* (nijedna istina se ne prihvaća mimo umske prosudbe), *kritiku ideologije* (razotkrivanje društvene zlorabe religije od strane države ili Crkve), pomicanje svijesti *od onostranosti k ovostranosti* (kroz proces sekularizacije), te novovjekovnu usmjerenost na *budućnost*.⁴ Osim toga, danas smo svjedoci kako prirodne znanosti prekoračuju tradicionalne matematičke izjave o svemiru. Svijet kako ga mi vidimo nije sveukupna istina. Logično se postavlja pitanje: ne treba li i teologija prekoračiti svoje *racionalne* iskaze o Bogu? Ako se teološki govor o Bogu odvija isključivo na razini racionalnosti, teologija zaboravlja kako je racionalna svijest tek jedan oblik svijesti. U modernim znanstvenim istraživanjima (otkrića na područjima kvantne fizike, psihoanalize i neurologije) pokazano je da postoje razine zbilje koje su dohvatljive drugim oblicima svijesti (npr. transpersonalna svijest), da postoje iskustva koja otvaraju krajnje dubine čitave stvarnosti i koja su obuhvatnija negoli intelektualna (prostorno-vremenska) spoznaja.⁵

Tako dotičemo temeljni problem s kojim se suočava svaki govor o Bogu, a to je pitanje *dosega* jezika: o čemu se može govoriti i kako? Bog nije kao svaka druga stvar na ovom svijetu. O njemu nije moguće govoriti kao što se govori o stvarima ovoga svijeta koje su vidljive i opipljive. Ono što možemo reći o Bogu, nikada potpuno ne izražava ono što Bog jest.⁶ To

⁴ Usp. H. Zahrnt, *Gott kann nich sterben*, pogl. 1. Citirano prema: H. Küng, *Biti kršćanin*, Zagreb: Konzor; Sarajevo: Synopsis, 2002., str. 99-101.

⁵ Usp. A. Kresina, *Čovjek s onu stranu tvari*, KS, Zagreb, 1989., str. 97-192.; V. Bajsić, *Granična pitanja religije i znanosti*, KS, Zagreb, 1999.

⁶ Toma Akvinski to izražava sljedećim riječima: "Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum" - "O Bogu naime ne možemo shvatiti što on je, već samo ono što on nije i kako se drugačije prema njemu odnositi." Usp. *Summa contra gentiles*, Knjiga I., pogl. 30.

opet znači da je u svaku teologiju, u svaki kršćanski navještaj Boga nužno upisan karakter *pokušaja* i da bi teologija trebala biti 'učeno neznanje' (*docta ignorantia*), to jest ponizno bavljenje Bogom i transcendentnim. U tom svjetlu treba vidjeti dva prigovora koja se najčešće čuju na račun crkvenoga govora o Bogu: prvo, da je taj govor *ideološki*, to jest u službi očuvanja moći ili postojećeg stanja; drugo, da je tu riječ o prevelikoj afirmativnoj i umišljenoj *retorici* (religiozni pozitivizam), kao da bi se sve znalo o Bogu⁷; u stvarnosti, to su tek nevjerodostojne, isprazne tvrdnje, u kojima ima premalo kompetentnoga, autobiografskoga i iskustvenoga. Teološke *tvrdnje* o Bogu, međutim, moraju se oslanjati na iskustvene temelje.

Iznesene prigovore treba vidjeti također u svjetlu pomaka u religioznoj svijesti današnjih ljudi: od slabljenja zanimanja prema povijesno-sustavnim i logičko-argumentativnim raspravama o Bogu, prema polju religioznog iskustva. Zahtjev za neposrednošću i glad za iskustvom glavno je obilježje današnjeg društva. Govor o Bogu mora počivati na riječi, ali i na iskustvu. U tom smislu, crkveni govor o Bogu često se doživljava kao 'deficitaran' s obzirom na mogućnost konkretne *prakse* koja uvodi u iskustvo. Tako Ivan od Križa dok govori o Bogu istodobno želi i pokazati put u mistično iskustvo. To jasno kaže na početku knjige *Uspón na brdo Karmel*: "Uspón na goru Karmel raspravlja kako se duša može pripraviti da u kratko vrijeme postigne ujedinjenje s Bogom."⁸ A to je, drugim riječima, poziv na redefiniranje shvaćanja i uloge teologije, kao eminentno govora o Bogu (teo-logos).

Toma Akvinski je kazao da našu vjeru trebamo polagati ne u pravila, nego u stvarnosti prema kojima riječ upućuje. Kardinal J. H. Newman govorio je o razlici između stvarnog i

⁷ Usp. H. U. von Balthasar, *Verbum caro. Saggi teologici*, Morcelliana, Brescia, 1975., str. 141-142.

⁸ Ivan od Križa, *Uspón na brdo Karmel*, Symposium, Split, 1997., str. 21. Za Wittgensteina je 'mistično' zapravo sve transcendentno, a za kršćansku mistiku to je sjedinjenje po darivanju sebe onom Drugom koji se objavljuje po imenu i koji apsolutno nadilazi ljudsku narav. Usp. L Gardet, *Mistika*, KS, Zagreb, 1983., str. 57.

idejnog slaganja, te je isticao opasnost življenja svoje vjere jednostavno iz pozicije 'idejnog slaganja', a bez iskustvene, osobne potvrde.⁹ Tada izjave o Bogu postaju nadomjestak za Boga živoga. Tko slijedi povijest i evoluciju riječi 'teologija', lako će uočiti da se od 12. stoljeća termin teologija sve manje povezuje uz riječi kao što su mudrost, milost, karizma i sl., a u prvi plan stupa pojam teologije kao 'znanosti o vjeri'. U starini je pojam 'teologija' često bio istoiznačnica za 'theosebeia' (Atanazije), to jest za klanjanje Bogu. Evagrije je u 4. stoljeću formulirao glasovitu jednadžbu: "Ako si teolog, molit ćeš; ako moliš, bit ćeš teolog."¹⁰ Nakon toga, dolazi do pojave nominalizma i radanja skolastike, tako da jezik teologije rabi metode znanstvene sustavnosti, jezik metafizike. Skolastika je generalizirala upotrebu metafizike u kršćanskom govoru o Bogu i to je dovelo do negativnih posljedica. Koliko god metafizika bila važna u govoru o Bogu, ona je apstraktni, spekulativni, nepovijesni, neosobni način govora. Teologija je postupno gubila svoju duhovnu komponentu u pokušaju da zadovolji glavni postulat znanstvenosti: biti neutralan naspram predmeta vlastitog istraživanja. Na taj način se izgubio neposredni, unutarnji dodir s otajstvom spašenja u vlastitom životu.

Logičko-argumentativni teološki govor koji je dominirao stoljećima pokazuje se neprikladan i nesukladan s jezicima suvremenih ljudi. Postoji, dakle, hitnost revizije teološkog jezika u cilju uspostavljanja prekinute komunikacije i dijaloga s jezikom današnjih ljudi. Stoga ravnodušnost na koju često nailazi tradicionalna teologija dok govori o Bogu skriva i nijemi vapaj za novim govorom o Bogu. Drugim riječima, Bog je *iščeznuo*¹¹ u prekomjernom pozivanju na njega, u prenatrpanim ljudskim religioznim ritualima, u svjetovnim (političkim) dokazivanjima pravovjernosti. Riječ je o njegovoj nenazočnosti unutar ljudske

⁹ Usp. J. H. Newman, *Grammatica dell'assenso. Premesse razionali dell'accettazione della fede*, Jaca Book, Milano, 1980.

¹⁰ Usp. Evagrije, *De oratione*, 6. (PG 79, 1165.).

¹¹ Usp. I. Šarčević, *Franjo Asiški. Kult ličnosti ili put evanđelja*, u: Spomen-spis u čast dr. Ignacija Gavrana, povodom 90. obljetnice rođenja. Izdala: Udruga đaka Franjevačke klasične gimnazije, Visoko-Zagreb, 2004., str. 493-508; ovdje: 495-496.

religiozne retorike, emocija i gesta, u sakralnim vremenima i prostorima, po svetištima i oltarima koje je čovjek zaposjeo, dakle, ondje gdje se njegova prisutnost unaprijed podrazumijeva. Kao da se Bog sklonio u šutnju, kao da čeka priliku kad će ljudi uzmaknuti od sebe, od svojih 'ljudskih' umotvorina i dopustiti da progovori 'božanski' Bog. Tako se ostvaruje Bonhoefferovo predviđanje da će doći vrijeme 'nereligioznog kršćanstva'¹² i da će kršćanstvo, ako želi ući u srce života, morati prenositi svoju poruku elementarnim jezikom, vrijeme "kad će ljudi biti ponovno pozvani da Božju riječ tako izgovore da ona mogne promijeniti i obnoviti svijet. Bit će to nov govor, možda posve nereligiozan, ali osloboditeljski i otkupiteljski, poput Isusova govora, nad kojim su se ljudi prenerazili, a ipak su od nje bili pobijedeni."¹³

Zato teologija ima trajnu zadaću tražiti *egzemplarna* mjesta na kojima se uhodanost i zamor govora o Bogu može obnoviti. Imajući pred očima krizu crkvenog govora o Bogu u današnjem društvu, smatramo da govor mistične kontemplacije o Bogu kršćanskih svjedoka vjere iz prošlosti može biti poticaj i dragocjeni doprinos izlasku iz krize i otkrivanju izvornog značenja teologije. Iako postmoderni čovjek nije toliko otvoren za institucionalni navještaj vjere, jezik mistike ga privlači i u njemu se prepoznaje. Otuda i poznato vizionarsko opažanje Karla Rahnera kako će kršćanin budućnosti biti mistik ili ga uopće neće biti, zadobiva dublje značenje.

2. KONTEMPLATIVNI OBZOR GOVORA O BOGU

U svojoj pluralnosti i u svojim perspektivama Biblija uvijek ostaje prva učiteljica svakog govora o Bogu. Ona dokumentira dugu povijest pokušaja da se o Bogu govori ljudskim riječima, služeći se pripovijestima, zapovijedima, prisposodobama, molitvama, mudrosnim i proročkim spisima. Ali iskustva vjer-

¹² Usp. D. Bonhoeffer, *Otpor i predanje*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993., str. 123-124.

¹³ D. Bonhoeffer, *nav. dj.*, str. 140.

nika s biblijskim Bogom nisu prestala. Ona se nastavljaju, kao i pokušaj da se ta iskustva izraze ljudskim riječima. Zato Drugi vatikanski sabor govoreći o vodstvu Duha Svetog u Crkvi te time i o 'rastu Riječi', s pravom kaže da se to ozbiljuje nutarnjim zrenjem koje potječe iz duhovnoga iskustva (usp. DV 8).

Ako definiramo mističnu kontemplaciju kao iskustvo intenzivnog i cjelovitog *dodira* s onom zbiljom koju nazivamo Bog, tada postaje jasno kako je svjedočanstvo kršćanskih mistika od neprocjenjive važnosti za svaki govor o Bogu. Mistični jezik pripada jeziku vjere, području odnosa između Boga i čovjeka. To znači da ga ponajprije treba razumjeti kao *odgovor* na objavu, na Božji govor. Taj govor izniče iz iskustva Božjega zahvata u ljudskoj pojedinačnoj egzistenciji. Mistični tekstovi plod su refleksije nakon događaja, odnosno oni su svjedočenje o iskustvu Boga. Oni nude osnovne *pretpostavke* da Bog može uopće doći: šutnja, slušanje, neznanje, otvorenost, poniznost, ljubav. Stoga ćemo pokušati osvijetliti kontemplativni obzor govora o Bogu i pokazati relevantnost govora mistične kontemplacije za našu temu.

2.1. Što je kontemplacija?

Aristotel je smatrao da je intelektualna kontemplacija vrhunski stupanj egzistencije. I za Platona kontemplacija je umna, intelektualna spoznaja (*theoria*) istine. U mistično-religioznom smislu termin kontemplacija označava stanje u kojem je um usredotočen na neku duhovnu stvarnost, utonuvši u nju sve do zaborava svake druge stvarnosti. Augustin i Dionizije Areopagit, pod utjecajem neoplatonizma, vide u kontemplaciji najuzvišeniji stupanj ljudske duhovne aktivnosti. Njihova su djela glavni izvori za srednjovjekovnu mistiku koja osobito dolazi do izražaja u spisima Bernarda od Clairvauxa, Vilima od sv. Teodorika, Huga i Rikarda od sv. Viktora. Prema Tomi Akvinskom kontemplacija je jednostavno 'uživanje istine'. Dok on tvrdi da je priroda kontemplativnog čina razumska, dotle Bonaventura radije ističe voljnu komponentu, opisujući je kao čin ljubavi.¹⁴

¹⁴ Usp. *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, Milano, 1990., str. 169.

Odlučujuće produbljenje kontemplativne tematike nalazi-mo u djelima rajnsko-flamanskih mistika od 13. do 15. stolje-ća (Eckhart, Tauler, J. van Ruysboreck) i španjolskih mistika iz 16. stoljeća (Tereza Avilska i Ivan od Križa). *Kontemplacija*, shva-ćena kao nediskurzivna mentalna molitva, predstavlja vrhunac molitve. "Kontemplacija dolazi od latinske riječi *contemplari*, što znači *motriti*. Cilj je motrenje u svoje vlastito ja, gledanje božan-skog u nama i u svekolikom stvorenju na način pounutarnjenja ili stjecanja iskustva izvan naših umnih sposobnosti. Kontem-placija na svom vrhuncu više je stanje podnošenja, nego aktiv-no djelovanje. To stanje ne može se u osnovi naučiti, nego samo probuditi. Sklonost za to svakom je čovjeku prirodena." Tako Willigis Jäger definira pojam kontemplacije.¹⁵ Prema njemu, ona je kršćanski oblik nepredmetne molitve i označuje isku-stveno stanje s onu stranu djelatnih sila naše dnevne svijesti. U pojmu 'kontemplacija' u prvi plan dolazi prije svega nutarnje oko. Kontemplacija ne želi analizirati, razlikovati, dijeliti, nego ponajprije obuhvatiti pogledom cjeline, poniznim i punim div-ljenja, stvarnost u svojoj cjelovitosti. "Kontemplacija povezuje element onog što treba promatrati s elementom onoga 'zajedno'. Kontemplacija je dakle zajedno promatrati: pregledni pogled na cjelinu, u kojem postaju mnogi i mnogošto jedno (bivaju pove-zani u jedno), to jest baš su 'zajedno promatrani'... Promatrani polazeći od Boga... Ili, promatrani u Bogu."¹⁶

U povijesti kršćanstva pozitivan stav prema kontemplaciji odlikovao je prvih petnaest stoljeća kršćanskog doba. Na nesre-ću, nakon Tridentskoga sabora i pod utjecajem prosvjetiteljstva, naglašavala se isusovačka duhovnost, to jest praktična i aktivna strana duhovnog života (razmatranje, askeza, voljna disciplina) i tako se dogodio prekid s kontemplacijskom baštinom kršćan-

¹⁵ W. Jäger, *Kontemplacija. Susret s Bogom danas*, Ziral, Mostar-Zagreb, 2001., str. 7.

¹⁶ G. Sartory, *Spannkraft der Seele*, Herder, Freiburg, 1981., str. 37. Navede-no prema: Grundkurs Spiritualität, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stutt-gart, 2000., str. 199-200.

¹⁷ To se dogodilo tako što se je počelo zasebno odvajati tri bitne sastav-nice kršćanske molitve: misaoni dio (*meditatio*), osjećajni dio (*oratio*) i

stva.¹⁷ Thomas Keating donosi pregled različitih događaja koji su utjecali na to da je kontemplacija kao molitveni put do iskustva Boga iščeznuo:

- “Nesretna sklonost da se *Duhovne vježbe* (Ignacija Loyole) svedu na postupak misaone meditacije.”¹⁸

- Prepirke glede kvijetizma koji je papa Inocent 1687. osudio kao vrstu lažnog misticizma. Kvijetizam je isticao važnost pasivnog čina predanja vodstvu Božje milosti.

- Krivovjerje jansenizma i pesimistični oblik pobožnosti koji je njegovao.

- Nezdrava sklonost naglašavanju osobnih ukazanja i privatnih objava, što je dovelo do smanjivanja vrijednosti liturgije.

- Miješanje prave prirode kontemplacije s pojavama kao što su levitacija, stigme, vizije, govor u jezicima.¹⁹

“Konačni čavao u lijes tradicionalnog učenja bila je postavka da bi oholo bilo težiti kontemplativnoj molitvi. Tako je novacima i sjemeništarcima bio predočavan jako osakaćen pogled na duhovni život, koji nije bio u skladu sa svetim spisima, tradicijom i prirodnim iskustvom rasta u molitvi. Ako se čovjek pokuša zadržati u misaonoj meditaciji nakon što ga je Sveti Duh pozvao da je nadraste, kao što Duh obično čini, čovjek mora završiti u stanju potpune osujećenosti. (...) Kako su se pobožni ljudi spontano kretali kroz ovakav razvoj u svojoj molitvi, dopirali su do tog negativnog stava prema kontemplaciji. (...) Na kraju su ili u potpunosti odustajali od mentalne molitve, kao od nečega za što su očigledno neprikladni, ili su, putem Božje milosti, pronašli neki način ustrajavanja (u kontemplaciji)

kontemplativni dio (*contemplatio*). Oni bijahu izvorno isprepleteni jedan s drugim. Kontemplaciju su smatrali kao prirodni razvoj slušanja riječi i krajnji cilj duhovne provedbe. Naposljetku, podjela je dovela do netočne misli kako je kontemplacija iznimna milost, koja se čuva samo za nekolicinu odabranih. Organski razvoj molitve prema kontemplaciji stoga je bio obeshrabrivan. Usp. T. Keating, *Otvoren duh, otvoreno srce. Kontemplativni vid Evanđelja*, V. B. Z., Zagreb, 2000., str. 29-46.

¹⁸ T. Keating, *nav. dj.*, str. 34.

¹⁹ Usp. T. Keating, *nav. dj.*, str. 35-37.

usprkos onome što je djelovalo kao nepremostiva prepreka.”²⁰ U kasnoj skolastici dolazi do sve većeg razilaženja i nerazumijevanja između kontemplativnog vjerskog iskustva i teoloških tumačenja vjere. Trebat će mnogo vremena dok se ne uoči štetnost odvajanja teologije od duhovnosti.²¹

Kontemplacija se može shvatiti kao pokret onkraj misli i slike, prema sjedinjenju i ljubavi. Time uloga mišljenja i govora o Bogu u teologiji nije obezvrijeđena, niti se najvažniji teološki studiji prošlih stoljeća proglašavaju suvišnima. Samo je porasla svijest kako su mišljenje i govor privremeni i ograničeni, te da su pozvani zašutjeti kada Bog ispuni prostor svojom prisutnošću. “Nerazumno je o Bogu razmišljati dok je On prisutan! Oci (pustinjski) često upozoravaju na opasnost da susret s Bogom zamijenimo s mislima o Bogu.”²² Slično savjetuje Ivan od Križa u svojoj knjizi *Tamna noć*: “Način kojega se moraju držati u ovoj noći osjeta jest da ne idu putem razglabanja i razmišljanja, jer već nije vrijeme da se oko toga nastoji; nego neka puste dušu da počiva, premda im se čini da ne rade ništa i da gube vrijeme krivnjom svoje mlitavosti. Već će mnogo učiniti ako ustrpljivo ustraju u molitvi ne čineći ništa. Upravo to jedino i moraju činiti: neka ostane duša slobodna i mirna, nezaokupljena nikakvom spoznajom i mišlju i neka se ne skrbi o čem će misliti i razmatrati. Neka se zadovolji samo mirnim pogledom punim ljubavi na Boga bez skrbi, napora i želje da ga čuje i uživa, jer sve ove težnje uznemiruju i rastresaju dušu od mirnog počivanja, slatkog odmora motrenja što joj se ovdje podaje.”²³

Kontemplacija je, dakle, vrhunac susreta s Bogom. Ona je sebezpriopćenje Božje koje se, na uvijek sveobuhvatniji i neposredniji način, daje naprednima u duhovnom životu. “To je živo shvaćanje činjenice da život i biće u nama proizlazi od nevidljivi-

²⁰ T. Keating, *nav. dj.*, str. 37-38.

²¹ Usp. H. U. von Balthasar, *Teologia e santità*, u: *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia, 1968., str. 200-214.

²² A. Bloom, *School for prayer*, u: E. Bianchi, *Dich finden in deinem Wort. Die geistliche Schrifillesung*, Herder, Freiburg, 1988., str. 82.

²³ Ivan od Križa, *Tamna noć*, Symposium, Split, 1983., str. 48.

va, izvandohvatna i beskrajno obilna Izvora. Kontemplacija je, iznad svega, svijest o stvarnosti tog Izvora. Ona poznaje *Izvor*, nejasno, nerazjašnjivo, ali s izvjesnošću koja nadilazi razum i jednostavnu vjeru. (...) Ona je najdublja dubina vjere, znanje odviše duboko da se slikama, riječima, ili štoviše jasnim pojmovima, obuhvati. (...) Pjesništvo, glazba i umjetnost imaju nešto zajedničko s kontemplativnim iskustvom. Ali kontemplacija je onkraj estetskog zrenja, onkraj filozofije, onkraj pjesništva. Uistinu, ona je i onkraj filozofije, onkraj spekulativne teologije. (...) Kontemplacija je uvijek onkraj našega znanja, onkraj našega vlastitog svjetla, onkraj sistema, onkraj razjašnjavanja, onkraj rasprava, onkraj razgovora, onkraj našeg vlastitog ja. (...) Kontemplacija je religiozno poimanje Boga, po mojem životu u Bogu... *iskustvo* onoga što svaki kršćanin nejasno vjeruje: 'A sada ne živim više ja, nego Krist živi u meni'.²⁴

2.2. *Kontemplacija kao mjesto učenja govora o Bogu*

Karl Rahner je u svoje vrijeme upozorio na napetost između čisto kontemplativne mistike, mistike bez riječi, na jednoj strani, i proročke mistike ili mistike riječi, na drugoj strani. Jedna strana tvrdi da je kontemplativna mistika, mistika bez riječi, 'čisto' uliveno promatranje, čista duhovna transcendencija, veća, ljepša, duhovnija. Druga strana misli da je ta čista mistika bez riječi u biti strana kršćanstvu, jer je kršćanska vjera bitno religija riječi.²⁵ Ta napetost dovela je do dva *komplementarna* pristupa u spoznavanju istine o Bogu i božanskim stvarima. Povijest kršćanske teologije razlikuju dva teološka puta: jedan polazi od afirmacija (katafatička ili pozitivna teologija), drugi od negacija (apofatička ili negativna teologija).

Prvi nas vodi do izvjesnog spoznanja Boga. To je pristup koji se temelji na onome što se o Bogu može reći, premda uvijek putem analogije. Riječi koje se rabe za Boga značenjem se

²⁴ T. Merton, *Nove sjemenke kontemplacije*, Symposion, Split, 1986., str. 17-19.

²⁵ Usp. K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen*, Freiburg, 1958., str. 15 i 21.

razlikuju od istih riječi rabljenih u ljudskim poslovima. Katafatička spoznaja Boga ističe mogućnost spoznaje Boga. Bog se lakše može spoznati na neizravan način pomoću slika i simbola. Apofatički put ili mistična kontemplacija dovodi nas u potpuno neznanje: Bog se ne predstavlja više kao objekt, jer se ne radi nikako o spoznaji, nego o *sjedinenju*. To je govor o Bogu i mističnom iskustvu koji izrasta iz nespoznatljivosti, transcendentije i neizrazivosti Boga i cjelokupnog iskustva Boga.

Dok je katafatička spoznaja Boga usmjerena više na *sadržaj*, dotle je apofatička spoznaja Boga usmjerena na *svijest* i na nemogućnost spoznaje Boga razumom. Svijest se treba osloboditi slika i pojmova, jer oni postaju prepreka da se dođe do točke gdje se iskustvo Boga događa. Zato se inzistira na kontemplativnom mirovanju u božanskoj nazočnosti s apsolutnim povjerenjem onkraj intelektualnog razumijevanja. Ivan od Križa vidi tamnu noć duše kao razdoblje u kojem se pročišćuju unutar-nja osjetila shvaćanja i predodžbi.

Mistika je apofatička teologija, jer mistik nakon što dođe u kontakt s Bogom teško to iskustvo može uriječiti. To, međutim, nikada ne znači agnosticizam. Bog je skriven, ali prisutan. Bog obećava svoju blizinu, ali ne kao sigurnost posjeda, nego kao uvijek novo otkriće. To je razlog zbog čega su veliki mistici isticali potrebu da se približimo Bogu pomoću oporog *puta negacija*. O tome se raspravlja u maloj raspravi 'O mističnoj teologiji'. Taj značajni spis čiji se nastanak smješta između 3. i 6. stoljeća pripada nepoznatom autoru djela nazvanih 'areopagitska', osobi u kojoj je opće mnijenje željelo vidjeti učenika svetog Pavla, sirijskog monaha Dionizija Areopagita. Kad on pokušava tajnu Boga opisati tako što će naglasiti ono što Bog *nije*, to nije besmislen put. Na taj način predstavnici tzv. negativne teologije susreću Posljednju Zbilju sa stavom *strahopoštovanja i divljenja*. Spoznaja Boga ostvaruje se na putu kojemu pravi cilj nije spoznaja nego sjedinjenje, pobožanstvenjenje, kontemplacija koja vodi prema apsolutnoj prisutnosti i apsolutnoj punini.

Zato Učitelj Eckhart govori o *dvije* vrste znanja: ono koje je ograničeno konačnim i ono koje nadilazi svaku osjetilnu i intelektualnu spoznaju. Prvo je spoznavanje na 'ljudski' način, a drugo je spoznavanje na 'božanski' način. "Ako hoćeš znati

Boga na *božanski način*, tvoje znanje mora postati čistim neznanjem i zaboravom samoga sebe i svih stvorenja."²⁶ Na drugome mjestu uvjerava nas da ljudski razum nije instrument pomoću kojega bi se moglo doći do dubinskog iskustva: "Ako hoćemo vidjeti Boga, to se mora dogoditi u svjetlu koji Bog sam jest... Iznad ovog razuma, međutim, koji (još) istražuje, jest (još) jedan drugi razum, koji (više) ne traži, koji stoji u svom čistom, jednostavnom bitku što je obuhvaćen onim svjetlom."²⁷ Dakle, govor mistične kontemplacije o Bogu vodi *od neznanja do neznanja*. Ipak, postoji bitna razlika. Neznanje nakon putovanja bitno se razlikuje od neznanja prije putovanja. U 'drugom neznanju' uključeno je iskustvo znanja. Ovo drugo neznanje otvara čovjeka za svetu Tajnu. On se u njoj može izgubiti, ali ona može postati i njegov dom. Teolog Romano Guardini na jednome mjestu priznaje: "Što sam stariji, to je veća tajna na svim razinama, također i u vjeri... Ali također događa se i nešto drugo: ta tajna postaje nastanjiva."²⁸

Kontemplativni obzori govora o Bogu duboko su i egzistencijalno vjerni osnovnoj biblijskoj ideji o skrivenosti Boga (*Deus absconditus*). Bog silazi k nama u svojim 'teofanijama' ili Božjim očitovanjima, a čovjek se uspinje k njemu u 'sjedinenjima' gdje on ostaje nespoznatljiv po naravi. I najviša teofanija, savršena objava Boga u svijetu utjelovljenjem Riječi, čuva za nas apofatičan karakter. "U Kristovu čovještvu – veli Dionizije – Najbitniji se objavio u ljudskoj biti a da nije prestao biti skriven iza te objave ili, da se izrazim božanskijim načinom, u toj objavi samoj."²⁹ U srednjovjekovnoj mistici moguće je prepoznati osnovnu dijalektiku koja obilježava svaki govor o Bogu, a to je dijalektika između *blizine* i *odmaka*, govora i šutnje.³⁰

²⁶ M. Eckhart, *Knjiga božanske utjehe*, Naprijed, Zagreb, 1989., 59. propovijed, str. 313.

²⁷ M. Eckhart, *nav. dj.*, 37. propovijed, str. 229-230.

²⁸ R. Guardini, *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns*, F. Schöningh, Paderborn, 1980., str. 31.

²⁹ V. Loski, *Mistična teologija Istočne crkve*, KS, Zagreb, 2001., str. 70.

Ulazeći u svijet ljudskih analogija, Bog sam sebe ograničava, zatvara se unutar ljudskog poimanja. Transcendencija se lišava svoje transcendentnosti da bi nama mogla biti dostupna.³¹ Božja transcendencija se podlaže svim uvjetovanostima ljudskog postojanja (usp. Fil 2, 6-7), iz ljubavi se zaodijeva u paradoksalni oblik poniznosti, ili čak određene nemoći (H. Jonas). Zato se Boga može iskusiti i u negativitetu i o Bogu se može govoriti jezikom negativiteta: 'Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?' (Mk 15, 34). "Na Križu je Riječ šutjela ali se tako očitovala u posve paradoksalnom svjetlu, što je različit govor."³²

Kontemplativna spoznaja Boga po svojoj je naravi hermeneutika. To znači da se uvijek iznova promišlja, tumači, izražava ljudskim jezikom. Bog se uvijek komunicira unutar jednog eshatološkog procesa: "Doista, sada gledamo kroz zrcalo, u zagonetki, a tada – licem u lice. Sada spoznajem djelomično, a tada ću spoznati savršeno, kao što sam i spoznat!" (1 Kor 13, 12). Iskustvo Boga uvijek u sebi nosi vid iznenađenja i ruši unaprijed stvorene kategorije. Govor mistične kontemplacije živi od uvijek novoga i drugačijega Boga. Tu se radi o iskustvu istine koje se ne može jednostavno predati drugoj osobi na način na koji se mogu saopćiti ideje ili vjerovanja. Unutrašnji *uvid* je spontan i ima prirodu dara. On dolazi kao iznenađenje, a ipak je očit. On se nalazi na strani znanja što ga nije stvorila ljudska inteligencija, nego intuitivno saznanje koje je dar Božji. To je saznanje putem darovana svjetla. Prema tome, Bog ne može biti spoznat kao objekt ili kao stvarnost izvan nas samih. Boga možemo znati samo kroz sudjelovanje u Božjoj samospoznaji. Kontemplativni obzori govora o Bogu ističu važnost iskustveno-egzistencijalnog vida, neposredno doživljenoga u govoru o Bogu. Iskustvo je mjesto na kojem se pozitivna teologija verificira i otvara neograničenim obzorjima kontemplacije. U ško-

³⁰ Usp. D. Mieth, *Meister Eckhart. Mystik und Lebenskunst*, Patmos, Düsseldorf, 2004., str. 44-56.

³¹ U tom smislu konstitucija Drugoga vatikanskog sabora o božanskoj objavi (*Dei Verbum*) govori o "susretljivosti" i prilagođavanju govora koji je pokazao Boga (DV 13).

³² J. L. Marion, *L' idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano, 1979., str. 26-27.

li kontemplacije svatko prima svoj dio u iskustvu kršćanskog misterija. Dakle, "teologija mora biti manje neko traženje pozitivnih znanja o božanskom biću, a više neki doživljaj onoga što nadvisuje svaku spoznaju. 'Govoriti o Bogu velika je stvar, ali je još bolje očistiti se za Boga', govorio je sveti Grgur Nazijanski... Nema teologije izvan iskustva; treba se mijenjati, postati nov čovjek; čovjek nije teolog ako ne slijedi put sjedinjenja s Bogom."³³ Po kontemplaciji, dakle, teologija ostaje u egzistencijalnom kontaktu s božanskom stvarnošću.

Dionizije Areopagit na početku rasprave *O mističnoj teologiji* govori o onima koji znaju ući onamo gdje se misteriji teologije otkrivaju u "više nego svijetloj Tmini Šutnje".³⁴ Riječ je o jednom paradoksalnom izričaju zadivljujuće ljepote koji predstavlja očitu suprotnost tolikim riječima (brbljanjima, rekao bi Isus) o Bogu i božanskim stvarima. Tmina, iako neshvatljiva, svijetli. Jače od bilo kojeg svjetla. Na slično razmišljanje nailazimo i kod nepoznatog engleskog autora mistične rasprave iz 14. stoljeća *Oblak neznanja* (*The Cloud of Unknowing*), napisane u apofatičkoj tradiciji kršćanske molitve. Prema autoru Oblaka neznanja Posljednju Zbilju nije moguće razumom shvatiti zato što između stoji oblak neznanja. "Dakle, savjetujem ti, uđi u taj oblak... i započni s vježbom šutljive predanosti."³⁵ To je priznanje nemoći da se transcendentni misterij okuje u riječ, u ljudske pojmove. Ondje gdje se granice izrecivog prekoračuju, preostaje teologija *paradoksa* i proturječnosti, kao što to svjedoče mistički epigrami Angelusa Silesiusa.³⁶

Tako paradoks prije nego jednostavna logika postaje ključem za govor o Bogu u mističnoj kontemplaciji. Velike se istine često izražavaju na paradoksalan način. Paradoksi ukazuju

³³ V. Loski, *nav. dj.*, str. 69.

³⁴ Usp. V. Loski, *nav. dj.*, str. 55.

³⁵ Usp. Anonimo, *La nube della non conoscenza*, Ancora, Milano, 1981., str. 44.

³⁶ Usp. o tome: M. Baldini, *L'ineffabile raccontato con parole umane. L'apofatismo tra esperienza mistica, categorie religiose e tematizzazione teologica*, u: Associazione Teologica Italiana, *Parlare di Dio. Possibilità, percorsi, fraintendimenti*, San Paolo, Milano, 2002., str. 91-94.

na ono što leži *onkraj* mišljenja (od grč. para i dokein). Tamo gdje se logično i pojmovno mišljenje sudara s vlastitim granicama, preostaje samo mogućnost skoka u novi, intuitivni način razumijevanja. Kontemplativni jezik obiluje stilskim figurama koje su po svojem smislu proturječne (tzv. oksimoroni): gorki poljupci, rječita šutnja, nijemi krik, daleka blizina, i sl.

Jezik mistike je jezik intimnosti i ljubavi. One govore o nadahnuću. Riječ se kroz njih izriče. Ona potječe od Neizrecivog. To unutarnje iskustvo prenose metaforičnim jezikom.³⁷ Uspjele metafore su objava, imaju vrijednost otkrića. "Metafora u sebi sadrži kognitivnu i komunikativnu dimenziju, intelektualnu refleksiju i mističnu kontemplaciju."³⁸ Metafora, međutim, nije sav jezik. Ljudski govor uvijek izražava 'interpretativnu rezervu' i nepotpunu identifikaciju, to jest nemogućnost da se izrekne 'sve'. Metaforička istina je stoga 'istina u napetosti', to jest označava istodobno da 'nešto jest' i da 'nije'. Zato religiozni jezik u svom posljednjem aspektu "postaje arkanskim jezikom *poklonstvene šutnje*".³⁹ Budući da postoji Božja objava, ta šutnja nije prisilna šutnja: praznina, nemoć, 'nemati što reći'. Kontemplacija je šutljivi razgovor s Neizrecivim. Kršćanska šutnja je sveta šutnja, ponizna šutnja mistika koji zna da su ljudske riječi neprikladne. "Ljudski jezik o Bogu mora se sam isključiti-

³⁷ Metaforičnost je jedan od važnijih aspekata religioznoga govora. Metafora polazi od konkretnog, vidljivog, osjetnog, običnog i odnosi se na nevidljivo, na nadosjetno, na novo. Metaforu možemo nazvati verbalnim simbolom. Ona je nositelj neočekivanoga, neizrecivoga i uvijek je slutnja višega. Na stvaralačku snagu metaforičnog govora o Bogu upozorili su Paul Ricoeur i Eberhard Jüngel u knjizi (1974.): *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. U fundamentalnoj teologiji Jürgen Werbick slijedi temeljnu rečenicu 'Slike su putovi' (1992.) i razlaže središnje metafore židovsko-kršćanske predaje za današnje učenje o Bogu. Usp. J. Werbick, *Bilder sind Wege*, Kösel, München, 1992.

³⁸ Usp. I. Šarčević, *Aspekti kršćanskog govora*, u: Bosna franciscana, br. 12/2000., str. 24-26., ovdje: str. 25. Vidi također: H. Keul, *Wo die Sprache zerbricht. Die schöpferische Macht der Gottesrede*, Grünewald, Mainz, 2004.

³⁹ I. Šarčević, *Aspekti kršćanskog govora*, u: Bosna franciscana, 12 (2000), str. 26.

ti. Mora tako govoriti o Bogu da time omogući prikladnu šutnju o Bogu.”⁴⁰

Kontemplativna šutnja *slušanja* je 'apriori' svakog iskustva Boga. Time se stvaraju temeljne pretpostavke odnosno preduvjeti za 'rađanje Boga u duši' (M. Eckhart). U mističnoj literaturi uvijek se iznovice upozorava da ljudsko traganje ne smije biti odveć u grču i naprezanju. To je biblijska perspektiva: Bog sâm u čovjeku traži put. Umijeće je u tome da čovjek dopusti 'biti pronaden', da ne postavlja prepreke. I pobožne misli moraju se odložiti. Učitelj Eckhart stoga govori o *netraganju* kao putu do Boga. Svako molitveno vježbanje zapravo je vježbanje otpuštanja. Kad se čovjek stvarno isprazni, Bog se mora uliti. "Riječ je o trenutku: biti pripravan i ulijevati. Kada narav dosegne svoj vrhunac (ono najviše), tada Bog podjeljuje milost. U istom trenutku, kada je duh spreman, ulazi Bog u njega, bez zatezanja i kolebanja.”⁴¹

U kontemplativnom govoru o Bogu dolazi do izražaja mistično razumijevanje *koncepta Boga*, to jest način doživljavanja Boga ne samo u pojmovima osobnog božanstva nego kao i osnove bivanja. Bog je, dakle, kako transcendentni izvor tako i imanentni temelj svih bića, tlo sveukupnog Postojanja. Čovjek se treba zato učiti boraviti u čistom *opažanju* zato što se put do Boga otvara kroz opažanje, a ne kroz diskurzivno mišljenje. Bog je prisutan, ali ga se ne opaža (primjećuje). Unutarnja tišina, ljubavna pozornost, oslušivanje prema unutra, jesu 'prostor' i potrebno ozračje u kojem iskustvo Boga može disati, a da ga bujica riječi, isprazna ljudska dijalektika ne uguši. Tako se svaki govor o Bogu vraća na svoj početak, na slušanje objave – Božje riječi, na molitvu, na kontemplativnu šutnju, na doksologiju. Molitva je početak i kraj svakog religioznog (teološkog) mišljenja i govorenja.

⁴⁰ Usp. E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, 1977., str. 340-357.

⁴¹ Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, (hrsg. von J. Quint), München, 1977., str. 439. Citirano prema: W. Jäger, *Suche nach dem Sinn des Lebens*, Verlag Via Nova, Peterberg, 2003., str. 93.

U tom svjetlu treba vidjeti i činjenicu da, prema kršćansko-me mističnom učenju, Bog može biti spoznat *putem ljubavi*, a ne putem misli. Kao što je to Vilim od sv. Teodorika na jednome mjestu formulirao: “Amor ipse intellectus est.” Kontemplativni obzori govora o Bogu potvrđuju tako prvo i trajno hermeneutsko načelo religioznog jezika: proporcionalno s rastom ljubavi raste i spoznaja o ljubljenoj. Ljubav je pretpostavka empatije. Ona je spoznajna dinamika, sposobnost shvatiti, razumjeti, spoznati. Jedino je ljubav sposobna izreći se (*caritas capax verbi*) i jedino je u stanju ispravno šutjeti o veličanstvenoj zbilji Drugoga.⁴² Slično tvrdi i autor ‘Oblaka neznanja’: “Jedino ljubav može obuhvatiti Boga onakvog kakav je u sebi, jedino ljubav, a nikad znanje...”⁴³ Put u kontemplaciju, koji je opisao Ivan od Križa, jest ljubavna pozornost, ili kako on to na jednom drugom mjestu zove, pasivno ljubavno primanje. “Duša treba pred Bogom biti u *ljubavnoj pozornosti*, samo u njoj, a ne u pojedinačnim činima; mora se držati sasvim primalački, tj. bez ikakva napora, a s jednostavnom pozornošću ljubavi, kao kada netko u ljubavnoj pozornosti otvara oči.”⁴⁴ Ta ljubavna pozornost ili pažnja istodobno je stav osluškivanja prema unutra, iščekivanja, u koji čovjek dospijeva blagim poticajem ljubavi. Nije lako održati se na tom stupnju osluškivanja prema unutra. No, ništa drugo nego ta ljubavna pozornost jest ono što – bez predodžbe o Bogu i bez određenih očekivanja usmjereno prema unutra – osluškuje i motri onamo gdje je ‘Bog središte duše’. “A sada pošto spomenuta preobrazba i sjedinjenje nije stvar koja spada pod osjete i ljudske vještine, duša treba da se isprazni, dragovoljno i potpuno... Uzevši vjeru kao vodič i svjetlost, neka se samo na nju osloni, a ne na ijednu od stvari koje razumije, u kojima uživa, koje osjeća ili zamišlja, jer je sve to tama u kojoj će zalutati, dok je vjera iznad svih tih stvari. Ako se u tome sama

⁴² Usp. E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, str. 408.

⁴³ Nepoznati pisac iz 14. stoljeća, *Oblak neznanja*, Karmel, Zagreb, 1989., poglavlje 8-9, str. 24-25.

⁴⁴ Ivan od Križa, *Živi plamen ljubavi*, Symposium, Split, 1997., strofa III., odlomak 33, str. 82.

ne postavi u tamu i u njoj posve ne ostane, neće sići do onoga što je više, ili što je vjera uči.”⁴⁵

S obzirom na epistemološku (spoznajno-teorijsku) prirodu kontemplacije, moguće je istaknuti osobito tri elementa: osobni, dijalektički i mistagoški.

Cilj kontemplacije je *osobno* poznavanje Boga, a ne imati, ovladati, dohvatiti Boga kao predmet ili stvar. Čovjek i Bog se ne mogu razumjeti po shemi: subjekt-objekt, nego eshatološki, tj. u perspektivi projekta. Bog je uvijek onaj koji dolazi (usp. Otk 1,8) i mistici svjedoče o dolaženju Boga u njihov život. Sam Bog daruje se ljudskom iskustvu. Kontemplacija je uvijek *odgovor* na neku vrst dodira s Bogom ili na iskustvo o Njemu, ali shvaćenog ne kao vlastito postignuće nego kao darovana milost Božja.

Nadalje, kontemplacija zahtijeva *dijalektičko* poznavanje Boga i ide dalje od analognog poznavanja. Poznavanje Boga ne sastoji se samo od analognog odnosa (‘slično se poznaje po sličnosti’), nego i po dijalektičkoj suprotnosti (‘slično se poznaje po nesličnosti’). Govor o Bogu zato treba čuvati svoju misao na pragu misterija i ne nadomjestiti Boga idolima Boga (zabranjena idolatrije). Kontemplacija podsjeća teologiju na osnovne preduvjete svakoga ljudskog govora o mističnom, svetom, o Bogu, ukoliko se želi poštivati otajstvenost Boga i ukoliko se želi očuvati sveto od teoloških iskrivljenja. Zahvaljujući kontemplaciji, teologija nikad ne postaje idolatrija ili ideologija.

Na posljatku, kontemplacija podrazumijeva *mistagoško* poznavanje Boga. Mistagoško uključuje mistično. Kontemplacija nije čisto teorijska stvar, ona nije stav ‘bez cijene’, već traži ograničavanje vlastitoga ega i racionalističkog (ne racionalnog!) razmišljanja. Racionalno znanje znači samokritično rezoniranje, svjesno svoje ograničenosti. Racionalističko razmišljanje jest jednostrano rezoniranje, bez samokritičnosti. Mistična teologija proizlazi i veže se na osobno vjerničko iskustvo. To je teologija iskustva sjedinjenja s Bogom. Cilj kontemplacije stoga nikada nije puko umovanje zbog umovanja, tj. teologija zbog teologije, nego promjena ljudskog života, novo stvaranje, novi

⁴⁵ Ivan od Križa, *Uspon na goru Karmel*, Symposion, Split, 1997., str. 90.

život u Kristu. Kontemplacija je *jezik vjere* koji o nečemu svjedoči, iskustveni jezik koji sadrži praktične upute (daje savjete, metode, pokazuje put, opisuje etape duhovnoga rasta), jezik koji ponovno tumači izvornu kršćansku poruku.

ZAKLJUČAK

Teologija kao govor o Bogu uočava svoju zadaću na dvostruk način: pozitivno i negativno. Govori što Bog jest i što nije. Pozitivna teologija služi se definicijama i tvrdnjama, dok se negativna teologija služi negacijama: prikladni su oni predikati o Bogu iz kojih se vidi što Bog nije a ne što jest.

Govor mistične kontemplacije transcendirira sve atribute Boga, bilo pozitivne ili negativne, i radije se služi prefiksom 'izvan', 'onkraj' (*theologia superlativa*). Kontemplacija je stoga epistemološka rezerviranost u odnosu na istinu, jer se istina ne iscrpljuje u formuliranju nje same.

Kontemplativni obzori govora o Bogu trajno svjedoče o tome da je iskustvo Boga nezamjenjivo za svaki teološki govor o Bogu koji hoće biti nešto više od pukog izvještaja o religioznim pojavama. Kontemplaciju kao mjesto učenja govora o Bogu bitno određuje iskustvo vlastitog odnosa s Bogom. Ona je uvjerljivi pledoaje za unutarnju dimenziju vjere i teologije.

Speaking about God and contemplation

Summary

In this work the author is trying to detect and explain the role and importance of contemplation in speaking about God. To determine the basic aspects of contemplative speaking about God, in the first part of the work the author refers to the linguistic context of current culture and to the reasons of crisis of church speaking about God. In that sense he analyses some

basic reasons for the interruption of communication between the Church and people of this age, like: modern philosophy of language which denies the ontological foundation of religious speaking about God, new age scientific range of issues on God, giving prominence to the importance of religious experience, complaining that church speaking is ideological and too affirmative, as if everything were known about God. In the second part of the work, starting from the terminological definition of contemplation as a path of prayer to the experience of God, the author throws light upon the contemplative scope of speaking about God. Speaking about God of mystical contemplation relies on experiential foundations and shows a practical way to the experience of God. Contemplation as a place of learning how to speak about God meets with the Last Reality with respect and learned ignorance, amorous attentiveness and reverential silence, intuitive cognition and doxology. Contemplative horizons of speaking about God confirm the first and lasting hermeneutic principle of religious language: proportionally with the growth of love grows the cognition about the loved one.