

# SVETO RUDOLFA OTTOA I ISLAMSKI MISTICIZAM

Dževad HODŽIĆ

**O**ttoovo razumijevanje islama kreće se pravcem koji se nadaje iz njegovog koncepta numinoznog iskustva Svetog, odnosno iz njegove interpretacije Boga u njegovoj biblijskoj vanrazumskoj jezgri, živog Boga, Boga srdžbe, ljubavi i osjećanja, koji se kroz svoj život razlikuje od svakog pukog 'svjetskog uma', čija vanrazumska bit izmiče svakom filozofiranju i racionaliziranju.

Otto je, na temelju svojih fragmentarnih uvida u muslimansku mističku tradiciju, bio uvjeren da se islamsko mističko iskustvo, kao i većina drugih mističkih iskustva, i numinozno iskustvo dodiruju i prožimaju u mnogim vidovima. Otto je svjestan činjenice da većina religija sadrže u svojim tradicijama i numinozno (teističko) i mističko iskustvo. Islamsko mističko iskustvo u svojim karakteristikama neizrecivosti, nedogmatskom *discoursu* i povišenom stanju religijske svijesti Ottou se nadavalo kao *per excellence* numinozno iskustvo Svetog.

Ipak, Ottoovo numinozno iskustvo koncipirano je tako da se najčešće javlja kao iznenadno, na neki način izvanjsko, gromoglasno jezivo (*mysterium tremendum*) pred kojim čovjek postaje 'prah i pepeo'. Takvo numinozno iskustvo pobuđuje osjećanje vlastite neprimjerenosti, manjkavosti, ništavnosti. Numinozno iskustvo, kako ga ocrta Otto, događa se, gledano na ontološkoj ravni, u izrazitom dualizmu 'subjekt-objekt'. Takva aksiološka i ontološka distinkcija između subjekta (božanskog) i objekta (ljudskog) teško može biti prevedena u mističko iskustvo islamske

mističke identifikacije s Bogom ni kroz ljubav, a pogotovu kroz supstancijalnu identifikaciju. Konačno, sufijsko religijsko iskustvo predstavlja uronjenost u Vječnost 'ovdje' i 'sada'. Ottoova ideja *svetog*, konceptualno zaokružena u numinoznom iskustvu u svojoj osnovi pripada biblijskoj religiji utemeljenoj na eshatološkom *telosu* cjeloće.

## Ottoovo razumijevanje islama

Ottoovo razumijevanje islama određeno je, s jedne strane, kulturno-civilizacijskim kontekstom njemačkog, evropskog i kršćanskog prijelaza iz devetnaestog u dvadeseto stoljeće i, s druge, Ottoovim vlastitim religijskim temperamentom i njegovim konceptom numinoznog iskustva Svetog. U povijesno-duhovnom smislu, Ottoov istraživački fenomenološki i komparativistički interes usmjeren ka drugim religijama pa tako i islamu u znaku je više različitih ali međusobno isprepletenih povijesno-duhovnih smjerenja njemačkog i evropskog duha u devetnaestom i na početku dvadesetog stoljeća.

Pod uticajem kršćanskih percepcija islama iz prethodnih stoljeća, evropsko devetnaesto stoljeće u odnosu prema islamu započinje u znaku starih naslijeđenih i preovlađujućih predožbi o neprijateljskoj ili rivalskoj religiji s kojom se kršćanstvo konfrontira u žaru političke nadmoći, kolonijalnih aspiracija i misionarskog pozvanja. Ali, ipak, uporedo s ovim konfrontirajućim odnosom javlja se,

pod uticajem evropskog racionalizma, i ona intelektualna struja u kojoj se na islam gleda kao na «jednu u nizu tvorevina ljudskog razuma proizišlih iz potrebe da se spozna istinska narav Boga, odnosno transcendiraju ovaj zatvoreni svijet».<sup>1</sup> Evropski racionalizam značajno je rasteretio u kulturnom smislu i kršćansko zanimanje za islam povijesnih frustracija i doprinio klimi objektivnijeg proučavanja islamske duhovnosti. U evropskom proučavanju islama u devetnaestom stoljeću, pristupivši islamskoj vjeri, kulturi i civilizaciji drugačije od svojih prethodnika, «kao stvarnosti čija vrijednost se ne krije isključivo u tekstovima, nego više u individualnome i komunikativnome životu muslimana»,<sup>2</sup> značajan iskorak učinili su posebno Goldziher (1850.–1921.) i Hurgronje (1857.–1936.). Iako Ottoov pristup religijskom iskustvu i religijama nije bio racionalistički koncipiran, njegovo bavljenje historijskim i komparativnim izučavanjem nekršćanskih i neevropskih religijskih tradicija dobivalo je opći impuls iz racionalističkog duha evropskog modernog doba a posebne i izravne poticaje iz najvažnijih njemačkih teoloških strujanja na prijelazu devetnaestog u dvadeseto stoljeće. Ottoova otvorenost za nekršćanske religijske tradicije u povijesno-kulturnome smislu odgovora duhovnome ozračju liberalne teologije (*liberale Theologie*) koja se u devetnaestom stoljeću rađa iz susreta liberalizma, kao evropske građanske samosvijesti, s evangeličkom teologijom, a čiji su najizrazitiji predstavnici Albrecht Ritschl, Harnack i Troeltsch. Ottoov romantičarski religijski temperament u spoju s općim duhovnim stremljenjem liberalnog pokreta u teološkoj misli krajem devetnaestog i početkom dvadesetog stoljeća ka povijesno-kritičkom istraživanju izvora vjere i teologije, bez okova dogmatske tradicije, usmjerio je Ottoovo fenomenološko istraživanje *svetog* ka drugim religijskim iskustvima, pa tako i islamskom.

Ottoovo razumijevanje islama kreće se pravcem koji se nadaje iz njegovog koncepta numinoznog iskustva Svetog, odnosno iz njegove interpretacije Boga u njegovoj biblijskoj vanrazumskoj jezgri, živog Boga, Boga srdžbe, ljubavi i osjećanja, koji se kroz svoj život razlikuje od svakog pukog 'svjetskog uma', čija

vanrazumska bit izmiče svakom filozofiranju i racionaliziranju.<sup>3</sup> Vanrazumsko, ponovimo to još jednom, preteže u Ottoovom konceptu Boga: Bog je, prije svega, *strašna tajna, posve drugo*. Povijest religijske misli za Ottoa je povijest racionaliziranja, počudoređivanja i čovječenja božanske ideje. Moderno (kršćansko) razumijevanje Isusove vjere u Boga, prema Ottoovoj interpretaciji religijskog iskustva Boga, ne slaže se sa stanjem prve zajednice.<sup>4</sup> U numinoznom iskustvu prve (kršćanske) zajednice «kraljevstvo je – na to nas zapravo upućuju najnovija istraživanja nasuprot svim racionalističkim ublažavanjima sa punom odlučnošću – *čudesna veličina* naprosto, svemu sadašnjem i ovdašnjem suprotstavljeno 'posve drugo', 'nebesko', u sjeni i protkano svim pravim motivima 'religiozne bojazni', 'strahotno' i 'pobudno' i 'svevišnje' otajstva samog.»<sup>5</sup> U svom konceptu ideje Boga, Otto, moglo bi se reći, akcent s novozavjetnog (kršćanskog) prenosi/vraća na starozavjetno numinozno iskustvo kraljevstva: «Gospodar toga kraljevstva je 'Otac nebeski'. To nama danas zvuči blago, i često postaje gotovo ugodno, možda kao 'dragi Bog'. Ali tim pogrešno shvaćamo biblijski smisao, kako imenice, tako i predikata. Taj 'otac' je, *isprva, svet – uzvišen kralj* toga kraljevstva, mračni – prijeteći emat Jahveh koji se približava iz 'nebeskih' visina.»<sup>6</sup> *Otac naš koji je na nebesima* – te dvije oznake nisu nikakve tautologije, prva primiče, druga odmiče.<sup>7</sup>

I upravo tu, na putu na kojem se kreće/vraća od novozavjetnog ka starozavjetnom iskustvu Boga, Otto nalazi i razumijeva islamski koncept Boga. Islamsko iskustvo religijskog strahopoštovanja pred Nadnaravnim u njegovoj strašnoj, vanrazumskoj svemoći u islamu je, prema Ottoovom razumijevanju, prisutno na izrazit i preovlađujući način. Bog se u islamu prvenstveno javlja u svojoj strašnoj nadmoći. Strašna nadmoć Nadnaravnog, prema Ottou, u islamu dolazi do izraza u osjećanju Božijeg predodređenja. A ta «ideja o predodređenju nije ništa drugo nego samoizricanje onog 'osjećanja stvorenjem', onog propadanja i 'ništenja' navlastitom snagom, navlastiti zahtjev i vrednovanje, nasuprot nadsvjetskoj svemogućnosti. *Nadnaravno*, proživljeno

svemoguće, postaje sve u svemu. Stvorenje postaje ništavno, sa svojom suštinom, svojim djelom, svojom strkom i zbrkom, svojim planiranjem i odlučivanjem, svojim bitkom i vrijednošću. Jasni izraz za takvo potonuće i ništenje u osjećanju, nasuprot *nadnaravnom* – *numen* je, onda, priznanje nemoći tu i svemoći tamo, uzaludnost navlastitog izbora ovdje i sveodređenosti i sveraspoloživosti tamo.»<sup>8</sup>

Predodređenje (*qadar*), kako je sadržano u islamu, i to u jednom od šest temeljnih načela islamske vjere, dugi niz stoljeća izazivalo je velike rasprave među muslimanskim teolozima i filozofima. U toj dugoj, živoj i oštroj raspravi između pristaša predestinacije (*jabar*) koji vjeruju da čovjek nema nikakvog udjela u radnjama koje prividno potječu od njega i pristaša indeterminizma (*qadar*) koji vjeruju da je čovjek sam stvara svoja djela, od Hasana Basrija (umro 728.), preko mutezilijske racionalističke škole, Ašarijeve (rođen 873. ili 874.) dijalektičke skolastike, Maturidijevog (umro 945.) tradicionalističkog racionalizma, Gazalijevog (umro 1111.) elekticizma, pa sve do reformističkih misli modernih muslimanskih teologa i filozofa, Afganija (1838.–1897.), Abduhua (1849.–1905.), Iqbala (1873.–1937.) i drugih<sup>9</sup> do izraza je dolazila gotovo aporijska napetost između islamskog iskustva Božije stvoriteljske svemoći i osjećanja čovjekove (moralne) odgovornosti. Moglo bi se reći, u povijesti islama preovladavao je čas determinizam čas indeterminizam, ovisno o tome je li, u suštini, riječ bila o religijskom, pobožnom, svetom iskustvu «univerzalnog očitovanja transcendentnog nebeskog Načela, odnosno apsolutne božanske Zbilje (*al-haqīqa al-mutlaqa*)»<sup>10</sup> ili je na djelu bilo zauzimanje za čovjekovu (moralnu) odgovornost i (političku) akciju.<sup>11</sup> U povijesti islama preovladavalo je vjerovanje u božansko predodređenje uvijek i svugdje kada i gdje je nad racionalističkim pokušajima razumijevanja preovladavalo religijsko iskustvo neizmjerne i neizrecive nadmoći *nadnaravnog*.<sup>12</sup> Latentni nesporazum u mnogim raspravama o božanskoj predestinaciji u islamu nastajao je zbog tog što se to pitanje pokušavalo svesti na problem čovjekove odgovornosti i slobodne volje u ravni njegovog

imanentnog moralnog i političkog bitka. U svom razumijevanju iskustva svetog, razloge takvog nesporazuma, kada je riječ (i) o islamskom učenju o predestinaciji Otto izvrsno prepoznaje: «Takvo predodređenje, kao nešto sadržajno istovjetno sa potpunom svemoći nadnaravnog, nema onda – to biva trajno previdano – prvenstveno ničeg zajedničkog sa tvrdnjom o neslobodnoj volji. Ono, štaviše, ima često, zapravo 'slobodnu volju' stvorenja kao nešto suodnosno, i tek tim putem stiče svoj reljef. 'Htjedni što hoćeš i kako možeš, planiraj, biraj slobodno: a *ipak* se mora sve dogoditi kako je određeno' – to *ipak*, to *usprkos* slobodnoj volji, to je ispravni i navlastiti izraz za ovo.

Zajedno sa svojim izborom i djelovanjem postaje čovjek nemoćan nasuprot vječnoj moći koja raste do nesamjerljivosti, baš tim putem što sprovodi svoje odluke *usprkos* slobodi ljudske volje.»<sup>13</sup> I «baš tu stranu stvari hotimično iznose neki primjeri islamskog propovijedanja koji hoće objasniti nepokolebljivost Allahovih odluka. Tu mogu ljudi planirati, birati i neodobravati: ali, to kako oni biraju i djeluju prožima *ipak* Allahova vječna volja, u dan i časak, kako bijaše provideno.»<sup>14</sup>

To presezanje vječnog izbora i djelovanja nad još tako *jakim* i *slobodnim* djelovanjem stvorenja u islamskom iskustvu svetog Otto ilustrira pripovijedanjem iz Bejdavijevog komentara (*tefsīr*) Kur'ana: «Kad Asrael (Azrail), anđeo (melek) smrti nekoć išaše pored Salomona (Sulejman), upravio je pogled svoj na jednog iz njegova društva. Tko je taj? – upita čovjek. 'Anđeo smrti', odgovori Salomon. 'Čini se da motri na me, nastavi onaj. 'Zapovijedi vjetru da me ponese otud i spusti u Indiju.' Salomon učini to. Tada prozbori anđeo: 'Da ga tako dugo motrih dogodilo se zbog snebivanja nad njim, budući da mi bijaše bilo zapovijeđeno da po dušu njegovu pođem i donesem je iz Indije, za vrijeme dok on bijaše kod tebe u Kanaanu.'»<sup>15</sup>

Drugu ilustraciju za islamsko shvaćanje predodređenja koje svoj reljef stiče u odnosu prema čovjekovoj slobodnoj volji Otto preuzima iz Rumijeve *Mesnevi* (*Mathnawī*):

*U stisku dospijeva poneko, stisci izmičući,  
Udara na zmaja pred zmijom bježeći,  
Mrežu baca, a sam se u nju sapliće,*

*Ono što je za život uobrazio, iz srca krv mu pije.  
Zaključava vrata kad je neprijatelj već unutra.  
Kao Faraon, da bi izbjegao nesreću  
Bezbrojne dječice prolio je krv,  
A ono za kojim tragaše, bilo je na njegovom  
dvoru.*

Uvjeren da nijedna duga religija nije tako naklonjena predodređenju kao islam, Otto izvodi zaključak koji oštro izražava njegovo razumijevanje islama: budući da je iskustvo svetog, odnosno osjećanje *nadnaravnog*, koje do riječi dolazi kao 'osjećanje stvorenjem' izvor ili korijen ideje o predodređenju, «onda valja očekivati da onaj religiozitet koji je najodređeniji putem vanrazumskih trenutaka u ideji Boga, bude najprikladniji predodređenjskom».<sup>16</sup>

Iako ostaje dosljedan kršćanskoj poziciji, tvrdeći da se posebnost islama sastoji u tome «da u njem razumska, osobito etička strana ideje Boga od početka do kraja nije mogla dobiti pouzdano i jasno uobličenje, naprimjer, onako kao u hebrejstvu ili kršćanstvu»,<sup>17</sup> svojim naglašavanjem *nadnaravnog* u islamskom konceptu božanskog<sup>18</sup> Otto islamskom iskustvu *numinoznog*, prema vlastitom konceptu značajnosti vanrazumskog u ideji božanskog, priznaje najveću religijsku vjerodostojnost.

Naime, to «da nadnaravno-vanrazumsko u Allaha preteže još veoma nad razumskim u njemu, da ono putem razumskog, u ovom slučaju, putem čudorednog, još nije kao u kršćanstvu posve shematizirano i ugođeno»<sup>19</sup> u stanovitom, upravo *ottonijanskom* smislu, islam čini religijski/numinozno najizvornijom religijom.

Otto 'fanatičnu' crtu islama ne razumijeva u «današnjem sekulariziranom, 'opalom' (*abgesunkenen*) smislu», nego u «prasmislu (*Ursinne*) pod kojim se ne misli na strast i strastveno potvrđivanje uopće» nego na plahovitost nadnaravnog žara kao «jako uzbuđeno, 'revnosno' osjećanje nadnaravnog, bez vrućice posredovane razumskim trenucima».<sup>20</sup> Prema Ottou, s islamom se nije dogodilo ono što je Crkva učinila s kršćanstvom. Svetost i 'srdžba Božija' nije pojednostavljena kroz čudoredno značenje. Pojmovno i naučno ideal 'nauka' nije pretegaio nad neizrecivim, živućim

samo u osjećanju, nad onim što je učenjem neprenosivo. Islam nije poput Crkve postao škola čije poslanje je dopiralo do osjećanja sve više samo 'kroz tijesnu pukotinu razuma' (Tyrell).<sup>21</sup>

Razmatrajući pitanje prisvajanja Svetog u pojavljivanju, u njegovom 'viđenju i osjećanju', odnosno proživljavanju Svetog u Kristovoj osobi i njegovom životnom poslanju, Otto smatra da je Kristu pripalo takvo priznanje iz spontanog, osobenog, nikako tobožnjeg otkrovenja od prve zajednice.<sup>22</sup> Bez tog priznanja pojavljivanja svetog postanak prve zajednice, koji se bitno događa u rečenici 'Sada smo sami spoznali da si ti Krist' – bio bi uopće nerazumljiv.

Putem jednostranih filoloških sredstava i pukih historijskih rekonstrukcija, sa osjećanjem naše današnje kulture sa koje je skinuta prostodušnost i sa današnjim stanjem duha, postanak zajednice na temelju pojavljivanja svetog u osobi Isusa Krista, prema Ottou, nije moguće shvatiti.<sup>23</sup> Ovdje Otto ponovo upućuje na islamsko iskustvo pojavljivanja Svetog. U nastojanju da se vjerodostojno razumije ponizna vjera i vjerovanje koje je sam Isus probudio i osnovao u krugu one male, pobuđene sljedbe u svjetskom zakutku Galileje, u nastojanju da se razumije živa vjera i pojavljivanje Svetog u nastanku prve zajednice, «bilo bi korisno kad bi se tim sredstvima (filološkim – primjedba naša) priključilo istraživanje na živim, još i danas iznalažljivim primjerima, radi toga da se stvori jedan konkretniji pogled o tome kako su nastajale iskonske i prave vjerske, male skupine i zajednice. Trebalo bi za to iznalaziti mjesta i prilike, gdje je još i danas vjera živa kao praiskonsko-nagonsko i prostodušno gibanje i snaga. Bilo bi korisno kad bi se to odmah studiralo na zabačenim mjestima islamskog a i indijskog svijeta. Na trgovima i ulicama Mogadora i Marrakeša može se, vjerovatno, još i danas naići na prizore koji imaju neobičnu sličnost sa onima o kojima izvještavaju Evanđelja.»<sup>24</sup>

Za Ottoa, kao i kršćanstvo, tako i islam bitno karakterizira težnja za spasom. Izvorna Isusova poruka sadržana je u navještanju Kraljevstva Božijeg i djetinje iskrenoj pobožnosti u otporu protiv farizejstva. «Pokuša li se, u što je moguće većoj povijesnoj trezvenosti, odrediti ono,

zapravo karakteristično Isusovo naviještanje, onda nam se nadaju dva osnovna trenutka: 1. iskonski i potpuno propovijedanje Kraljevstva Božijeg, ne kao popratni trenutak, nego kao temeljni smisao stvari; 2. karakteristični otpor Isusova Evanđelja protiv farizeizma i, povezano s tim, ideal jedne pobožnosti kao djetinjeg osjećanja u srcu, i dječijeg osjećanja sreće na osnovu oprostene krivice. A sa oba ta stanja je načelno uspostavljeno sve ono što se po 'karakteru spasa' u kršćanstvu, dapače, ono što se u njegovim najsvojevršnjim učenjima o milosti, izabranosti, duhu i obnovi duhovno razlaže. A te stvari je i proživljavala i posjedovala baš ona prva sljedba u pojednostavljenom obliku.»<sup>25</sup>

Islamska ideja spasenja, prema Ottou, sadržana je u temeljnom određenju ove religije, odnosno u njenom nazivu: «Težnju za spasom i proživljavanje 'spasa' ima i islam, i to ne samo u 'nadi', naime za rajskom radošću: štoviše, najznačajnije u islamu je baš islam sam, uzdanje u Allaha koje nije samo predanje volje nego istovremeno željeno i postignuto postignuće Allaha, a kao takvo 'spas' koji opsjeda i pričinja zadovoljstvo kao neka vrsta opijenosti i u svom usponu zapravo može postati tajanstveni zanos blaženstva.»<sup>26</sup> Zanimajući se za numinozne korijene religijskog iskustva *svetog*, Otto je, na svom putu *nazad* – ka biblijskom konceptu Boga, u kojem nad razumskim preteže vanrazumsko, nalazio islam kao živu vjeru u kojoj se Nadnaravno pojavljuje kao *nadmoćno*, *vanrazumsko*, *sveto*. Ottovkoncept *svetog*, otvoren za konvergentna iskustva drugih religijskih tradicija i izraza, uključuje islam kao religiju naglašenog numinoznog iskustva Nadnaravnog kao 'posve drugog' i Nadmoćnog.

### Islamski misticizam u Das Heilige

Ottoov koncept *svetog* naslanja se na mističko iskustvo u tri svoja temeljna elementa: *mysterium*, *tremendum* i *fascinans*. Sva tri ova momenta, prema Ottoovom istraživanju, korespondiraju s mističkim rječnikom i iskustvom. Ottoovo razumijevanje religijskog iskustva Nadnaravnog kao tajne (*mysterium*) naslanja se na mističko iskustvo božanskog koje je, kao posve drugo, čudo (*mirum*), nedokučivo i

neshvatljivo, paradoksalno, antinomijsko, iznad racionalne spoznatljivosti. Strašno (*tremendum*) koje se javlja u 'osjećanju stvorenjem' upućuje na mističko samoobezvređivanje pred uzvišenom punoćom božanskog. Privlačno (*fascinans*) predstavlja trenutak numinoznog iskustva koji neodoljivo podsjeća na mistički voluntarizam u kojem je mistika prožeta ljubavlju za božansko.

Za Ottoa je posebno važan trenutak *tremenduma* u mističkom iskustvu.<sup>27</sup> Naime, prema Ottou, upravo u mistici susrećemo karakteristično obezvređivanje sopstva koje u razgovjetnijoj sličnosti opetuje Abrahamovo samoobezvređivanje, kao obezvređivanje sopstva i jastva, odnosno 'stvorenja' uopće kao nepotpuno zbiljskog, štaviše, potpuno ništavnog.<sup>28</sup> Tom samoobezvređivanju, na drugoj strani, «odgovara vrednovanje transcendentnog, odnosnog objekta, kao kroz puninu bitka potpuno nadmoćnog, komu, nasuprot, sopstvo osjeća sebe baš u svom ništavilu.»<sup>29</sup>

Taj abrahamovski trenutak, 'ja ništa – Ti sve', numinoznog iskustva u kojem božanska nadmoć koja, dovršena kroz ontologijske termine (*ontologische Termini*), puninu 'moći' ('Macht'-Fülle) strašnog (*tremendum*) mijenja u puninu 'bitka' ('Seins'-Fülle),<sup>30</sup> Otto nalazi i u islamskoj mistici. Kao ilustraciju islamskog mističkog iskustva Boga, koje se događa kao 'ja ništa – Ti sve', Otto navodi riječi islamskog mistika Bajazida Bistamija (umro 874.)<sup>31</sup> iz Fariduddin Attarovog *Tadhkirāt al-awliyā'* (*Uspomene Božijih prijatelja*): «Tada mi razotkri Gospod, svevišnji, svoje tajne i objavi mi svoju slavu. I tada, budući da sam ga (ne više svojim, nego) gledao njegovim očima, vidjeh da moja svjetlost uspoređena sa njegovom bijaše ništa, poput tmine i mraka. I isto tako bjehu moja veličina i dostojanstvo ništa pred njegovim. I kad okom istinoljubivosti preispitah djela pobožnosti i odanosti koja sam učinio u njegovoj službi, spoznah da sva ona poticahu od Njega samog, a ne od mene.»<sup>32</sup> U Bistamijevim riječima u kojima do izraza dolazi njegovo mističko nastojanje, po duhovnom modelu 'noćnog putovanja' i 'uznesenja' (*isrā'* i *mi'rāg*) Poslanika islama, na potpunom 'osamljivanju' pred čistom, 'razgolićenom' božanskom Biti,<sup>33</sup> Otto prepoznaje isto ono mističko iskustvo božanske

nadmoći i svemogućnosti koje nalazi kod Meistera Eckeharta u riječima: «Brinite da vam Bog bude velik»,<sup>34</sup> ili u riječima mistika Gerharda Treteegena: «...Samo ti možeš reći sa punom vjerodostojnošću: Ja jesam...Ipak, što sam ja?... Moje biće, i biće svih stvari, gubi se pred tvojim bićem mnogo prije, i više od svjećice u svijetlom sjaju Sunca, koja se ne vidi i biva u tolikoj mjeri prevladana većim svjetlosnim bićem da gotovo više ne postoji».<sup>35</sup> U Bistamijevom mističkom iskustvu potpunog 'intelektualnog ogoljenja', nasuprot nedokučivoj Božijoj biti, Otto vidi svom konceptu numinoznog iskustva Svetog konvergentni primjer 'mistike svemogućnosti' utemeljene na božanskoj svemoći (*majestas*) i osjećanju stvorenjem (*Kreaturgefühl*). U *Manjim dodacima* na kraju *Das Heilige* Otto u napomeni 11. *Strašno-tremendum u mistici. Uz S. 130.* navodi riječi muslimanskog mistika Ghazalija iz Ritterovog prijevoda *Eliksira sreće* na njemački (*Das Elixier der Glückseligkeit*)<sup>36</sup> koje Ottou također potvrđuju islamsko mističko iskustvo strašnog (*tremendum*), 's onu stranu granice svakog razumskog objašnjenja': «Prepast pred prvim zrakama njegovog sjaja je krajnja granica svakog razumskog objašnjenja. Smeteno, zapanjeno zrenje, izvanjska svrha.»<sup>37</sup> Islamska mistika izražena u riječima Bistamija, prema Ottou, predstavlja 'mističku teologiju' u kojoj, kroz 'nadvisivanje' vanrazumskog u pojmu Boga, do izraza dolazi teologija 'posve drugog', nečuvnog, novog i rijetkog (*nova et rara*) kao kod Meistera Eckeharta, ili, znanost o paradoksima i antinomijama kao u mistici Mahayane.<sup>38</sup>

Trenutak privlačnog (*fascinans*) u iskustvu božanskog u Ottoovom konceptu Svetog predstavlja drugu bitnu odrednicu božanskog koja zajedno s strašnim (*tremendum*) čini ono neobično oprečno ravnovesje 'udaljavanja' i 'približavanja', 'potpuno drugog' i 'sličnog', 'od čega se ježim – a čemu težim' (*Vor dem mir graut – zu dem michs draengt*). Božansko je «nešto navlastito privlačno, primamljivo, očaravajuće».<sup>39</sup> Razumske predstave i pojmovi koji shematski suodgovaraju numinoznom trenutku očaravajućeg su ljubav, samilost, sućut, susretljivost. U numinoznom trenutku očaravajućeg (*fascinans*) događa se susret s

onostranošću. U mističkom iskustvu taj se susret pojavljuje kao zanesenost. Prema Ottou, trag zanosa živi u svakom pravom osjećanju vjerskog nadahnuća pa tako i u mističkom osjećanju predstavljenom u riječima: «O, kad bih Vam mogao reći što srce čuti, kako iznutra plamti i izgara. Sam ne nalazim riječi da to izrazim. Naprosto mogu reći: kad bi samo jedna kapljica od onog što osjećam mogla u pakao pasti, pakao bi se preobrazio u raj.»<sup>40</sup> Zanos i čuđenje kao bitne momente numinoznog iskustva Svetog u islamskoj mistici Otto nalazi u riječima velikog muslimanskog mistika Rumija: «Bit vjerovanja samō je čuđenje. No, ne radi odvratanja pogleda od Boga, ne! Opijen da se osloni na prijatelja, sav da utone u nj.»<sup>41</sup> Prema Ottoovom uvjerenju, očaravajuće (*fascinans*) u kojem preovladava blaženstvo i spasenje, kao i u drugim mističkim religijskim tradicijama, prisutno je i u islamskom mističkom iskustvu Boga koje se u svom najdubljem značenju na neki način može odrediti kao iskustvo i izraz očaravajuće tajne (*mysterium fascinans*).

Ottoov koncept numinoznog iskustva Svetog u svojoj naglašenoj uključivosti obuhvaća i islamsko mističko iskustvo. Doduše, u svom uključivanju mističkog uopće pa tako i islamskog mističkog u numinozno iskustvo Otto nije slijedio uobičajeno teorijsko razlikovanje pobožnog religijsko-numinoznog iskustva u kojem postoji oštra ontološka i aksiološka distinkcija 'subjekt-objekt', u kojem ljudsko biće biva iznenada, takoreći, gromovito dovedeno u 'konfrotaciju' s božanskim i onog mističkog iskustva u kojem postoji težnja ka kontemplativnom udublivanju, unutrašnjoj spoznaji, miru i sjedinjenju s božanskim.<sup>42</sup>

Otto je svoja fenomenološka i historijsko-komparativna istraživanja, kao što smo to već vidjeli, u prvom redu koncentrirao na indijsku mističku tradiciju. Njegovo historijsko, fenomenološko, i lingvističko poznavanje islamske mističke tradicije bilo je oskudno u odnosu na njenu literarnu, intelektualnu i kulturnu raskošnost i razuđenost. Ottoovo uključivanje nekoliko pasusa iz literature islamskog mističkog iskustva ne može ukazivati na neko iscrpnije poznavanje islamskog misticizma.<sup>43</sup> Pa ipak, Otto je, na temelju svojih

fragmentarnih uvida u muslimansku mističku tradiciju, bio uvjeren da se islamsko mističko iskustvo, kao i većina drugih mističkih iskustva, i numinozno iskustvo dodiruju i prožimaju u mnogim vidovima. Numinozno iskustvo je u Ottoovom konceptu tako široko definirano da ne može biti tipski jednostavno. Iako je numinozno iskustvo utemeljujuće religijsko iskustvo iz kojeg proizlaze sva ostala religijska iskustva, ono je u stvarnom religijskom životu najčešće isprepletano s mističkim. Uz to, Otto je svjestan činjenice da većina religija sadrže u svojim tradicijama i numinozno (teističko) i mističko iskustvo. Islamsko mističko iskustvo u svojim karakteristikama neizrecivosti, nedogmatskom *discoursu* i povišenom stanju religijske svijesti Ottou se nadavalo kao *per excellence* numinozno iskustvo Svetog.

### Ottoov koncept numinoznog iskustva i islamski misticizam

Za Ottoov koncept numinoznog iskustva u kojem odlučujuću prevagu nad razumskim/racionalnim ima vanrazumsko kao dublja vjera putem koje se spoznaje Nadnaravno karakteristično mjesto u *Das Heilige* predstavljaju uvodne rečenice u treće poglavlje u kojem on kao prvi trenutak Nadnaravnog razmatra 'osjećanje stvorenjem' kao odraz nadnaravnog osjećanja. Na samom početku tog poglavlja Otto poziva čitaoca da se prisjete nekog trenutka osobnog dubljeg, odnosno jačeg i po mogućnosti jednostranijeg vjerskog uzbuđenja. «Tko to ne može, ili tko takve trenutke uopće nema, moli se da dalje ne čita».<sup>44</sup>

U ovom Ottoovom pozivu sadržan je ključ za razumijevanje odnosa razumskog i vanrazumskog u njegovom konceptu numinoznog iskustva Svetog. Numinozno iskustvo u svojoj fenomenološkoj ravni predstavlja uzbuđenje pred Nadnaravnim. To iskustvo zbiva se primarno u numinoznom osjećanju, u unutrašnjem doživljaju, a tek potom se nastoji izraziti u simboličkom jeziku, kroz šifre i na neki ideogramatički način.

Upravo po tome Ottoov koncept numinoznog iskustva blizak je islamskom mističkom (sufijskom) iskustvu Svetog. Iako,

kao «živo Srce islama»<sup>45</sup>, kao «unutarnja, skrivena forma, posvemašnja ezoterijska zbilja islama»<sup>46</sup> izražava jednu «globalnu duhovnu tradiciju»<sup>47</sup> u «jeziku koji profilira i oslovljava najosebujniji oblik duhovnog bitka što ga ozbiljuje muslimanski genij na način vlastite ezoterijske tradicije»<sup>48</sup>, islamski misticizam u svim vremenima, na svim stranama svijeta islama i u svim svojim duhovnim izrazima, u svojoj nepreglednoj literarnoj, konceptualnoj i kulturnoj razuđenosti, na stanovit način predstavlja nadvladavanje racionalizma.

Spoznaja Boga, to valja odmah naglasiti, predstavlja temeljni cilj sufijskog puta. Sufizam je težnja kroz ljubav i spoznaju ka *apsolutnom*. Ali, niti (racionalistička) filozofija niti intelekt ne mogu čovjeka dovesti do božanskog. Samo srce može postići uvid u neke aspekte božanske stvarnosti. Na tom putu potrebno je postići duhovno iskustvo koje ne ovisi ni o osjetilnim ni o racionalnim metodama. Na putu prema posljednjoj *stvarnosti* sufija biva vođen unutarnjim svjetlom. To svjetlo postaje sve jače što se više osobođamo veza ovoga svijeta, što više, kako bi rekle sufije, čistimo ogledalo našeg srca. Nakon izvjesnog vremena čišćenja (*via purgativa*) bivamo darovani ljubavlju i unutarnjom spoznajom (*via illuminativa*). Odatle smo u mogućnosti dospjeti do posljednjeg cilja svih mističkih težnji, sjedinjenja s posljednjom Stvarnošću (*unio mystica*). Ovo sjedinjenje može se iskusiti i izraziti kao sjedinjenje u ljubavi, ili kao *visio beatifica*, odnosno kao skidanje zastora (*kašf*).<sup>49</sup>

U sufijskoj epistemologiji *kašf* označava otkrivanje mističkih smislova stvarnosti u njihovoj potpunoj predočenosti. Sufije, zapravo, razlikuju tri stupnja u napredovanju ka *stvarnosti*. *Muhādara* je obraćanje pažnje na predmet istraživanja, 'iza vela', na temelju diskurzivnog dokaza (*burhān*) i vodstva razuma ('*akl*'), pri čemu se Bog spoznaje samo po njegovim znacima (*āyāt*). *Mukāšafa* kao dizanje vela dovodi do jasnog dokaza (*bayān*) i do božanskih imena. *Mušāhada* predstavlja izravnu viziju koja je prisuće stvarnosti (*haqīqa*). Prvom stupnju izvjesnosti odgovara prihvaćanje Božije Riječi, drugom vizija koja nadmašuje racionalnu argumentaciju, dok se na trećem

stupnju kroz 'svjetlucanje zore' dospijeva do 'istinske izvjesnosti' (*jaqīn*). 'Istinska izvjesnost' koja se na neki posredan način može opisati kao božanska 'prisutnost' ili 'blizina' sadržana je u 'izvjesnom znanju' (*'ilm al-yaqīn*) iz kojeg se kroz gnostičku postaju 'viđenja mudrosti' (*'ain al-yaqīn*) dospijeva na postaji Božijeg prijateljstva do stvarnosne mudrosti (*haq al-yaqīn*).<sup>50</sup> U svom djelu *Kitāb at-Tawāsīn* Hallāj (umro 922.) ova tri stupnja izvjesnosti opisuje metaforom leptira i svijeće. Leptir iskušava *'ilm al-yaqīn*, kada ugleda svjetlost svijeće, *'ain al-yaqīn*, kada se približi i osjeti toplinu i *haq al-yaqīn*, kada konačno izgori u njenom plamenu.<sup>51</sup>

Općenito uzevši, u sufijskoj literaturi *kašf* i *mukāšafa* predstavljaju spoznaju božanskog koja se događa kao dar, zapravo kao pojavljivanje svetog iznad osjetilnog, s onu stranu pojavnog (*mulk*) svijeta. Poput Ottoovog numinoznog iskustva Svetog u sufijskim spisima često se govori o 'munji *kašfa*' kao «zadivljenom drhtanju pred beskrajnom Božijom veličinom».<sup>52</sup> Sufijska spoznaja, istinsko znanje, gnoza (*m'rifa*) «ne podrazumijeva ni na kakav način stavljanje naglaska na razum za račun emocionalnih sposobnosti; njegov organ je srce, tajno i neshvatljivo središte ljudskog bića».<sup>53</sup> U sufizmu srce (*Qalb*), to 'duhovno oko' (*'Ayn Al-Basīra*), predstavlja središnje vrelo spoznaje. »Ono katkada služi kao puki instrument kroz koji dotječe ezoterijska spoznaja, dočim u stanjima krajnjeg duhovnog ozbiljenja sufije ono predstavlja čvorišni duhovni prostor unutar kojega se dešavaju neposredne spoznaje i očituju najviše zbilje božanskog poretka (*Al-Kašf* i *Aš-Šuhūd*).»<sup>54</sup>

U sufijskoj epistemologiji postoji oštra distinkcija između diskurzivnog znanja (*'ilm*) i mističke spoznaje kao duhovnog iskustva (*ma'rifa*). Prema sufijskom razlikovanju ovih dvaju pojmova, *'ilm* se odnosi na verbalno znanje koje je često prazna forma. *'Ilm* rijetko utiče na stvarno ponašanje. O onom što se zna (*'ilm*) može se i poželjno je govoriti, razgovarati. O onom što se iskušava kroz mističku spoznaju (*ma'rifa*) nije ni moguće ni poželjno govoriti. Mistička iskustveno-duhovna spoznaja (*ma'rifa*) iznad je pozitivističkog i racionalističkog znanja pravnika (*fukahā*), teologa (*mutekellimūn*) i

metafizičara (*felāsife*). Diskurzivno znanje (*'ilm*) se postiže, mistička spoznaja (*ma'rifa*) je Božiji dar. Sufijska spoznaja (*ma'rifa*) nije nikakav racionalni napor da se spozna ova ili ona vrlina, ona je neka obuzetost sufije neizmjernom stvoriteljskom veličinom i snagom, ljepotom i milosti.<sup>55</sup>

Među sufijskim autoritetima Dhu An-Nūn Al-Misri (umro 859.) prvi je izgradio cjelovitiju teoriju intuitivne spoznaje Boga (*ma'rifa*) koja je suprotstavljena diskurzivnom znanju (*'ilm*), odnosno intelektualnoj spoznaji. Iako Nicholson Dhu An-Nunu Misriju pripisuje neoplatonički uticaj na temelju okolnosti da je ovaj znameniti sufija živio u Egiptu gdje su neoplatonizam i hermetička tradicija bili prisutni, te na temelju okolnosti da su Dhu An-Nūn Misrija neki njegovi savremenici nazivali filozofom, teško je Dhu An-Nunovom opisu gnostika (*'arif*) pronaći filozofski ton: «Gnostik biva u svakom narednom trenutku ponizniji, jer ga svaki trenutak približava Bogu. Gnostici vide bez znanja, bez gledanja, bez nauke, koje oni prihvataju i bez promatranja, bez opisivanja, bez zastiranja i bez zastora. Oni nisu oni sami, ukoliko postoje oni postoje u Bogu. Njihovo pokretanje uzrokuje Bog, njihove riječi su Božije riječi koje se ispoljavaju putem njihovih jezika, njihov pogled je Božiji pogled koji dospijeva u njihove oči. Uzvišeni Bog je rekao: 'Kad Ja (za)volim svoga slugu, ja postanem njegovo uho kojim sluša, njegovo oko kojim gleda, njegov jezik kojim govori i njegova ruka kojom prima.»<sup>56</sup>

Sufijska intuitivna spoznaja (*ma'rifa*) predstavlja jednu od tri dimenzije sufijskog iskustva Svetog.<sup>57</sup> Sufijsko iskustvo Svetog, pored intuitivne dimenzije, sadrži dimenziju ljubavi (*Al-Mahabba*) koja, kao u Ottoovom numinoznom trenutku fascinantnog (*mysterium fascinans*), privlači *Sālika* ka ljubljenoj (*Mahbūb*) i dimenziju unutarnje strepnje (*Al-Mahāfa*) koju, kao u Ottoovom numinoznom trenutku strašnog (*mysterium tremendum*), «duhovni putnik osjeća u svojoj intimi usljed neposredne božanske prisutnosti ili prisutnosti božanskog u srcu kao *svetinji nad svetinjama*».<sup>58</sup>

Ottoov koncept spoznaje numinoznog zasnovan na učenju o *divinaciji* podsjeća



na sufijski koncept intuitivne spoznaje koji odražavaju sljedeće Bistamijeve riječi što ih u svom djelu *Ihja' ulūm ad-dīn* navodi Gazali: «Učen nije onaj koji svoje znanje posuđuje iz neke knjige i koji postaje neznalica čim zaboravi što je iz nje bio naučio. Doista je učen onaj koji prima, kad hoće, svoje znanje od svoga Gospoda, bez učenja i bez poučavanja.»<sup>59</sup> «Sufijska se knjiga ne sastoji od crnila i slova; ona nije ništa do srce bijelo kao snijeg.»<sup>60</sup> Intuitivna sufijska spoznaja, odnosno «gnoza je zapravo providnostno Božje priopćenje duhovne svjetlosti najdubljim dubinama našeg srca», kaže Dhu an-Nūn Egipćanin.<sup>61</sup>

Spoznaja Boga u tesawwufu se događa kao božanski, a ne ljudski čin. *Numinozno* obuzima čovjeka. Čovjek se odaziva božanskom pozivu. O tom božanskom pozivu, u dinamičnim formulacijama i slijedeći simboliku koja se pripisuje Imamu Jaferu As-Sadiku o dvanaest zodijačkih 'palača' koje prolaze kroz Srce i koje gravitiraju oko vizije nedohvatljivog Boga, Al-Hallāj kaže: «Poziv vjere (*īmān*) poziva nas da idemo pravo. Poziv pokoravanja Zakonu (*islām*) poziva nas da se predamo. Poziv dobročinstva (*ihsān*) poziva nas da kontempliramo. Poziv razumijevanja (*fahm*) poziva nas da gledamo unaprijed. Poziv razuma (*'akl*) poziva nas da provjeravamo. Poziv znanja (*'ilm*) poziva nas da slušamo. Poziv mudrosti (*ma'rifa*) poziva nas oslobađanju od napetosti i miru. Poziv duše (*nafs*) poziva nas da služimo Bogu. Poziv oslanjanja na Boga (*tawakkul*) poziva nas ka povjerenju. Poziv straha (*hauf*) poziva nas da strepimo. Poziv nade (*rajā'*) poziva nas da postignemo smirenost. Poziv ljubavi (*mahabba*) poziva nas da uživamo (*shawq*) i čeznemo (*walah*) težeći ka Bogu (*Allāh*). Onima koji ne osjećaju nikakvu unutrašnju pobudu da odgovore na ove pozive očekivanja će biti osujećena... Oni su oni na koje se Bog mnogo ne osvrće.»<sup>62</sup>

Kao u Ottoovom konceptu numinoznog iskustva, sadržaj sufijske mističke intuicije nije moguće izraziti na potpuno vjerodostojan i adekvatan način. Sufijsko pribjegavanje alegorijama, metaforama i simbolima općenito je poznato. Svako tumačenje sufijskog iskustva Svetog pa tako i filozofijsko tumačenje, nakon svega je «jedno naknadno mišljenje

primijenjeno na ogoljeli sadržaj mističke intuicije. Taj ogoljeli sadržaj ni sam ne može biti prenesen filozofijskim jezikom, niti tu postoje ikoja druga lingvistička sredstva kojima bi se prenio neposredni sadržaj mističke intuicije. Ako se, usprkos ovoj osnovnoj činjenici, čovjek prisili da izrazi i opiše mističko iskustvo, on mora potražiti pribježište u metaforičkom ili analogijskom jeziku.»<sup>63</sup>

U Ottoovom konceptu numinoznog iskustva, kao što smo to već kazali, središnje značenje imaju dva kvaliteta Svetog: *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*. Bog se pojavljuje kao 'strašna tajna' i kao 'očaravajuća tajna'. To je osnova Ottoovog koncepta nezrecivog *numena*. Takvo razlikovanje u velikoj mjeri odgovara uopće islamskom a posebno sufijskom razlikovanju Božijih imena na imena uzvišenosti i veličine (*jalāl*) i imena ljepote (*jamāl*). Kao i većina muslimanskih mistika kasnije, već je Dhu An-Nun Al-Misri Božija imena koja sačinjavaju božansku savršenost (*kamal*) dijelio na imena uzvišenosti i veličine (*jalāl*) i ljepote (*jamāl*).<sup>64</sup> Annemarie Schimmel tvrdi da ja Dhu An-Nun svojim učenjem o Bogu koji se objavljuje čovjeku pod aspektom Uzvišenosti i Snage, Moći i Osvete i pod aspektom Ljepote i Fascinacije, Milosti i Dobrote hiljadu godina ranije anticipirao teološki sistem Rudolfa Ottoa sadržan u dva temeljna trenutka pojavljivanja Svetog: *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*.<sup>65</sup>

Razlikovanju Božijih imena uzvišenosti (*jalāl*) i onih ljepote (*jamāl*), pri čemu su oba termina izvedena iz dva Božija imena (Uzvišeni - *Al Jalāl* i Lijepi - *Al Jamāl*), odgovara i česta sufijska podjela Božijih imena na ona koja se označavaju kao imena Božije snage i veličine (*qahriyya*) i imena Božije ljepote i dobrote (*lutfiyya*), pri čemu su i ova dva termina izvedena iz Božijih imena: Onaj koji potčinjava (*Qahhār*) i Blagonakloni (*Latīf*).<sup>66</sup> Na emocionalnom planu numinoznog iskustva Ottoovom *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans* na neki način odgovara sufijsko razlikovanje dvaju važnih mističkih stanja (*hāl* - *ahwāl*) koja se označavaju terminima *qabd* i *bast*. I ova dva termina izvedena su iz Božijih imena: *Al Qābid* - Onaj koji steže (srca svojih sluga) i *Al Bāsīt*

– Onaj koji opušta i širi (srca svojih sluga).<sup>67</sup>

Mistička stanja *qabd* i *bast* u sufijskoj transcendentalnoj psihologiji povezuju se s religioznim strahom i religioznom nadom. *Qabd* je stanje numinoznog iskustva Svetog u kojem je srce stegnuto i prožeto strahom (*hauf*). *Bast* je stanje numinoznog iskustva u kojem je srce opušteno i prožeto nadom (*rejā*). Tako Gunaid Al-Bagdadi (umro 910.) kaže: *al-hauf yaqbidunī wa r-rajā' yabsutunī*. («Strah me steže a nada me opušta».)<sup>68</sup> Strah i nada, kako se definiraju u složenim sufijskim psihološkim nijansiranjima duhovnih stupnjeva (*ahvāl*) kroz koja se prolazi na putu (*tariq*) napredovanja, odgovaraju mističkim stanjima (*ahwāl*) *qabda* i *basta*.

*Bast* označava mističko stanje fascinacije, radosti i sreće doživljenih u susretu s *božanskom ljepotom*. Znameniti sufijski pjesnik Fariddudin Attar (umro 1221.) kaže: «Šta je *bast*? Oba svijeta ostaviti iza sebe. I prema stotinu novih pohitati.»<sup>69</sup> *Qabd* označava mističko stanje suspregnutosti, straha, tame, pustinje. Kao što Otto na neki način naglašava *mysterium tremendum* u odnosu na *mysterium fascinans* tako i neki muslimanski mistici misle da je *qabd*, odnosno strah (*hauf*) više stanje od *basta*, odnosno nade (*rejā*). Tako, naprimjer, Qushayri kaže: «Kad me steže strah, on mi omogućuje da pobjegnem od sebe, ali kad me ispunjava nada, to me vraća meni samom.»<sup>70</sup> Stanje *qabd*-a sufije vole opisivati kao 'tamnu noć duše', u kojoj je čovjek potpuno upućen na Boga, u kojoj nema nikakvog traga sebe samoga, u kojoj nema snage išta željeti ni išemu se nadati. I upravo iz te tame može iznenada iskrsnuti svjetlo iskustva božanske Jednoće, kao 'Sunce usred noći'.<sup>71</sup> U stanju *qabda* mističko iskustvo Svetog je dublje i na neki način vjerodostojnije u numinoznom pogledu zato što je to čovjekovo temeljno pasivno stanje u kojem je čovjek potpuno predan i čini samo ono što mu Bog dopušta. Poput Ottoovog naglašavanja abrahamovskog 'ja ništa – Ti sve', u stanju *qabda* više nego i u jednom drugom mističkom stanju čovjek osjeća svoju potpunu ovisnost o Bogu, svoju ništavnost.

Ottoov voluntaristički koncept Boga označen trenutkom 'energije nadnaravnog' u numinoznom iskustvu blizak je sufijskom

shvaćanju 'živog' Boga koji nije nikakva (filozofska) apstraktna ideja. Životnost Boga u sufijskom iskustvu dolazi do izraza kroz sveprožimajuću božansku Ljubav i Volju. Sufijski put jeste put Ljubavi. Muhjiddin Ibn Arebi (1165.–1240.) smatra da je ljubav, kao potpuno upijanje ljudske volje božanskom prisutnošću, najviša postaja ljudske duše. Sufijski velikani Rabija Al-Adawiyya, Umar Ibn Al-Farid, Ahmad Gazali, Hafiz, Ahmad Rifa'i, 'Iraqi, Rumi, Yunus Emre i mnogi drugi poznati su kao pjesnici 'mističkog pijanstva' i ljubavi. Ljubav je život Apsoluta, ona Tajna kojoj ništa na nebu i Zemlji nije slično:

«U svakom času, na svim jezicima, ljubav šapuće svoju tajnu svome uhu; u svakom času, svim ušima, ona sluša svoje riječi prošaptane svojim jezikom. U svakoj minuti, svim očima, ona otkriva svoju ljepotu svome pogledu; u svakoj sekundi, u svim vidovima, ona sebi samoj daje svoje biće za svjedoka.

*Znaš li koje to riječi ljubav šapće na uho?  
Ja sam ljubav: u cijelome ovom svijet nemam stana.*

*Ja sam anqa (feniks) zapada: nevidljiva se šuljam.*

*Uzeh i nebo i Zemlju, okom i čelom:*

*Nemam ni luka ni strijele, ne pitaj kako.*

*Kao Sunce, u svakom sam atomu otkrivena,  
Pa ipak, u transcendentnosti svjetlosti obitavam nepoznata.*

*U svakom je jeziku moja riječ, ja čujem svim ušima:*

*Čudne li tajne, nemam ni jezika ni uha!*

*Jer Ja sam Sama svaka stvar što živi,*

*Na nebu ni na Zemlji ništa Mi nalik nije.»<sup>72</sup>*

Na drugoj strani, Gazalijeva mistika može se označiti izrazito voluntarističkom. Za Gazalija je Bog prije svega volja. U svom dijelu *Tahāfut al-falāsifa* on o Bogu tvrdi: «Prvi princip jest jedan svemogući i voljni agens, On čini što želi, određuje što hoće, stvara i razara kako hoće i kad god hoće.»<sup>73</sup> Krajnja stvarnost bitnog je volja. Sve što jeste izvedeno je iz pukoga ništa Njegovim gromoglasnim 'Budi'. Gazali svoju mističku psihologiju i epistemologiju gradi na formuli: *Volo, ergo sum*. Duša pripada svijetu *Emra* (Naredbe). *Emr* je božanska sila. Duhovne

mogućnosti čovjeka temeljno su povezane s njegovom voljom. Sufije vole navoditi *hadith qudsī* u kojem Bog kaže: «Ja sam sa onima čija su srca slomljena meni za ljubav.»

U tome da se Ottoovo numinozno iskustvo svetog javlja iznad čudorednog postoji neka sličnost sa sufijskim mističkim iskustvom u kojemu se moralni sadržaj javlja sasvim sekundarno. Istina, sufijski život podrazumijeva moralne vrijednosti. Štaviše, moguće je govoriti o sufijskoj etici u islamu koja je karakteristična po insistiranju na čistoti i odgoju duše. Nije slučajno da je u povijesti islamske misli najpoznatiji pisac o moralnim temama upravo Gazali. Ali, Gazalijeva etika je izrazito teleološka i asketska etika zasnovana na salvacionističkom načelu.<sup>74</sup> Djela se vrednuju po tome da li vode spasenju duše u Božijem zadovoljstvu u vječnom životu. U svojoj etici duše Gazali preferira izbjegavanje loših djela nad činjenjem dobrih. Gazalijevo učenje o grijehu, pokajanju, strahu, nadi, ljubavi, pouzdanju u Boga i drugim vrlinama srca i duše ima manje etički a više religijski karakter.

U cjelokupnoj sufijskoj literaturi, to je karakteristično, doživljaj Svetog nikada se ne izražava u moralnim kategorijama dobrog/lošeg. U sufijskom mističkom iskustvu Svetog Bog je izvor svega što jeste. Štaviše, Bog je jedina Stvarnost i pitanje dobra i zla gubi tlo na koje bi se moglo postaviti. Otuda su, naprimjer, za Ibn Arebija 'dobro' i 'zlo' puka stvar relativnih motrišta.<sup>75</sup> U najkraćem, u islamskom mističkom iskušavanju Svetog ono se primarno ne doživljava u moralnim kategorijama. Mističko iskustvo božanskog koje se događa kao otkrovenje (*kašf*), intuicija (*ma'rifa*) ili epifanija (*tajallī*) prije je neizmjerena Veličina, Ljepota, Ljubav, Tajna. Pojmovi 'dobro' i 'zlo' predstavljaju kategorije koje se odnose na život na ovome svijetu koji je ionako samo san. Uz to, ni u cjelokupnoj islamskoj, pa tako ni u sufijskoj leksikografskoj, teološkoj i mističkoj interpretaciji kur'anski termin za Sveto, odnosno Božije ime Sveti (*Quddūs*) ne sadrži u prvom planu moralno značenje. Božansko ime *Quddūs* u muslimanskoj hermeneutici tumači se kao ekvivalent za *tāhir*, ili *munazzah*, što znači čist, čime se želi reći da je Bog 'čist' od svake greške i nesavršenstva (*tāhir min al-*

*'uyūb, munezzih 'ani l-'ujūb wa n-naqā'is*). U gotovo sinonimnom značenju muslimansko tumačenje razumijeva i Božije ime *Subbūh*.<sup>76</sup> Nijansa različitosti sastoji se u tome da prvo ime ima pozitivno značenje a drugo negativno. Reći za Boga da je *Quddūs* znači potvrditi mu savršenstvo a osloviti ga imenom *Subbūh* znači negirati mu nesavršenstvo. U sufijskom razumijevanju, *Quddūs* i *Subbūh* utemeljuju apofatičku, negativnu (*via negationis*) teologiju koja upućuje na Boga koji je, poput Ottoovog Svetog kao 'potpuno drugog', čist od svakog nesavršenstva, a to znači, od svakog pozitivnog određenja i, još radikalnije, od svakog našeg mogućeg zamišljanja njegove savršenosti. Ibn Arebi o ontološkom statusu svetosti u *Fusūs al-hikam*-u kaže: «Stvarnost nazvana 'Esencija na razini Jedinosti' (*ad-dāt al-ahadiyah*) u svojoj pravoj prirodi nije ništa drugo do Bitak (*wujūd*), čist i jednostavan utoliko ukoliko jest Bitak. Nije uvjetovan niti neodređenošću niti određenošću, jer je po sebi isuviše svet (*muqaddas*) a da bi bio okvalificiran bilo kojim svojstvom ili pak imenom. On ne posjeduje kvalitet, niti ograničenja. Ne postoji čak ni sjenke mnoštva u njemu.»<sup>77</sup>

Kao što je Otto, strahujući da običan jezik može dovesti u opasnost *sui generis* kvalitetu emocionalnog odgovora na božansko, osjećao da je termin 'numen' sretno rješenje za njegov koncept Boga, jer, jednostavno niko ne može reći tačno šta je to, tako i neki muslimanski mistici, prije svih Rumi (1207.–1273.), neizrecivo božansko označavali su terminom 'adam (Ne-Bitak), nastojeći da naglase da se ono, poput *neti neti* iz *Upaništada* nalazi s onu stranu svakog mogućeg izraza ili predodžbe.<sup>78</sup> U tvrdnji islamskog mistika Junayda Al-Bagdadija da se Bog bolje potvrđuje kroz nebivanje/nebitak nego kroz bivanje/bitak Massignon je nalazio potvrdu za svoj zaključak kako je općenita tendencija islamske teologije da se «Bog potvrđuje radije kroz uništenje/razaranje nego kroz izgradnju.»<sup>79</sup> Postoje, dakle, značajne sličnosti između numinoznog iskustva, kako ga je opisao Otto u svom *Das Heilige*, i mističkog iskustva, kako se ono opisuje nekim, posebno, povijesno gledajući, ranijim sufijskim svjedočenjima. Naglašavanje božanske veličine, snage i moći

(*jalāl-mysterium tremendum*) u mnogo većoj mjeri dolazi do izraza u mističkom životu ranih sufija.<sup>80</sup> U tom razdoblju koje se, doduše, ne može precizno ograničiti u neki vremenski period, preovladava jedna tendencija koja se može bliže odrediti kao mističko iskustvo «jedincatosti svjedočke Prisutnosti» (*wahdat aš-šuhūd*). To je ono iskustvo koje predstavlja Hallāj kada govori: Bog je prisutan u srcu svojih vjernika i on sam daje svjedočanstvo samome Sebi. Biti sjedinjen s Bogom znači postati jedno (*ittihād*) s Njime, no nipošto ne po biti ili bitnosti, nego po ljubavi prema vrhovnom «Ja» koji vodi dijalog do kraja u jedinstvu tako da ga ne poništi.<sup>81</sup> Pa ipak, nije moguće između ova dva koncepta iskustva Svetog postaviti znak jednakosti. Jer, na drugoj strani, od početka VII stoljeća po Hidžri preovladava tendencija koju je pokrenuo Bistami sa svojim zahtjevom za ontološkim jedinstvom, odnosno jedincatosti Bića ili Egzistencije (*wahdat al-wujūd*). Ostvarenje jedinstva (*ittihād*) ne postiže se više kroz ljubav. To jedinstvo sada ima supstancijalni, odnosno esencijalni karakter. Najizrazitiji predstavnik takvog monističkog pogleda na Boga i svijet jeste Ibn Arebi.

U cijelom tom toku islamske mističke tradicije mističko iskustvo karakterizira kontemplacija, metodičko, disciplinirano, spekulativno, traganje za unutrašnjim mirom. Ottoovo numinozno iskustvo koncipirano je tako da se najčešće javlja kao iznenadno, na neki način izvanjsko, gromoglasno jezivo (*mysterium tremendum*) pred kojim čovjek postaje 'prah i pepeo'. Ottoovo numinozno iskustvo pobuđuje osjećanje vlastite neprimjerenosti, manjkavosti, ništavnosti. U takvom religijskom iskustvu samoidentifikacija s božanskim gotovo da bi bila blasfemična. Numinozno iskustvo, kako ga ocrta Otto, događa se, gledano na ontološkoj ravni, u izrazitom dualizmu 'subjekt-objekt'. Takva aksiološka i ontološka distinkcija između subjekta (božanskog) i objekta (ljudskog) teško može biti prevedena u mističko iskustvo islamske mističke identifikacije s Bogom ni kroz ljubav, a pogotovu kroz supstancijalnu identifikaciju. Konačno, sufijsko religijsko iskustvo predstavlja uronjenost u Vječnost 'ovdje' i 'sada'. Ottoova ideja svetog, konceptualno zaokružena u

numinoznom iskustvu u svojoj osnovi pripada biblijskoj religiji utemeljenoj na eshatološkom telosu cjeloće.

#### Bilješke:

<sup>1</sup> Adnan Silajdžić, *Islam u otkricu krscanske Evrope, povijest medureligijskog dijaloga*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, str. 179.

<sup>2</sup> Isto, str. 259.

<sup>3</sup> Rudolf Otto, *Sveto*, preveo dr. Vladimir Premec, Svjetloš, Sarajevo, 1983., str. 105.

<sup>4</sup> Isto, str. 110.

<sup>5</sup> Isto, str. 110.

<sup>6</sup> Isto, str. 111.

<sup>7</sup> Isto, str. 112.

<sup>8</sup> Isto, str. 116.

<sup>9</sup> O teološkim raspravama pitanja božanske predestinacije i slobodne ljudske volje vidi: L. Gardet et M.M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, (Paris, 1970.) u: Nerkez Smailagić, *Klasična kultura islama I*, Zagreb, 1973., str. 127–216.

<sup>10</sup> Rešid Hafizović, *Teološki traktati o načelima islamske vjere*, Bemuš, Zenica, 1996., str. 215.

<sup>11</sup> Fazlur Rahman, "Dijalektička teologija i razvoj dogme", *Duh islama*, preveo Andrija Grosberger, Prosveta, Beograd, 1983., str. 129-145.

<sup>12</sup> Ivan Damaščanin (675–750) označava determinizam jednostavno kao učenje islama. Vidi: Nerkez Smailagić, naved. djelo, str. 144.

<sup>13</sup> ROS, str. 116–117.

<sup>14</sup> Isto, str. 117.

<sup>15</sup> Isto, str. 119.

<sup>16</sup> Isto, str. 118. i 130.

<sup>17</sup> Isto, str. 118–119.

<sup>18</sup> Isto, str. 119.

<sup>19</sup> Isto, str. 119.

<sup>20</sup> Isto, str. 119.

<sup>21</sup> Isto, str. 137.

<sup>22</sup> Isto, str. 180.

<sup>23</sup> Isto, str. 181.

<sup>24</sup> Isto, str. 181–182.

<sup>25</sup> Isto, str. 188.

<sup>26</sup> Isto, str. 188–189.

<sup>27</sup> O Ottoovom istraživanju primjera *tremenduma* u mišičkom iskustvu vidi: L. Schlamm, «Rudolf Otto and Mystical Experience», *Religious Studies*, 27, 1991., str. 389–398.

<sup>28</sup> ROS, str. 40.

<sup>29</sup> Isto, str. 40.

<sup>30</sup> Isto, str. 40.

<sup>31</sup> Bajazid Bištami predstavlja jednu od najznačajnijih figura sufijskog života u islamu. Umro je u svom rodnom selu Bištamu 874. godine. U sufijskoj literaturi posebno je poznat po svojim ekstatičnim izjavama, odnosno teopatičkim razgovorima (*šatahāt*) u kojima je

na paradoksalan način iznosio iskustva svojih mističkih eksurzija.

<sup>32</sup> ROS, str. 41.

<sup>33</sup> Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*, Bemuš, Sarajevo, 1999., str. 73.

<sup>34</sup> ROS, str. 42.

<sup>35</sup> Isto, str. 42.

<sup>36</sup> Usp. Al Ghazali, *Das Elixier der Glückseligkeit*, Helmut Ritter, Jena, 1923., str. 15.

<sup>37</sup> ROS, str. 217.

<sup>38</sup> Isto, str. 51.

<sup>39</sup> Isto, str. 56.

<sup>40</sup> Isto, str. 64.

<sup>41</sup> Isto, str. 65.

<sup>42</sup> Vidi: N. Smart, *Philosophers and Religious Truth*, London, 1964., str. 130–166.

<sup>43</sup> Melissa Raphael, naved. djelo, str. 153–154.

<sup>44</sup> ROS, str. 27.

<sup>45</sup> Eva de Vitray Meyerovich, *Antologija sufijske poezije*, prevela Mirjana Dobrović, Zagreb, 1988., str. 17.

<sup>46</sup> Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*, Sarajevo, 1999., str. 5.

<sup>47</sup> Isto, str. 12.

<sup>48</sup> Isto, str. 32–33.

<sup>49</sup> Annemarie Schimmel, nav. djelo, str. 17.

<sup>50</sup> Abu Nasr Es-Sarraj, *Kitāb al-lumā' fit-tasawwuf*, ed. R.A. Nicholson, Leiden-London, 1914., str. 69.

<sup>51</sup> Citirano prema: Annemarie Schimmel, nav. djelo, str. 206.

<sup>52</sup> Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Svjetloš, Sarajevo, 1990., str. 328.

<sup>53</sup> Titus Burckhardt, *Uputa prema unutaršnjem učenju islama*, preveo Rusmir Mahmutćehajić, Sebil, Zagreb, 1994., str. 40.

<sup>54</sup> Rešid Hafizović, *Ibn Arebijevo filozofsko-teološko učenje o Logosu*, Zenica 1995., str. 40.

<sup>55</sup> M.M. Šarif, *Historija islamske filozofije*, I dio, preveo Hasan Sušić, August Cesarec, Zagreb, 1990., str. 324.

<sup>56</sup> Citirano prema: Annemarie Schimmel, naved. djelo, str. 73.

<sup>57</sup> Rešid Hafizović, *Ibn Arebijevo filozofsko-teološko učenje o Logosu*, str. 158.

<sup>58</sup> Isto, str. 158.

<sup>59</sup> Citirano prema: Eva de Vitray-Meyerovitch, naved. djelo, str. 35.

<sup>60</sup> Rūmī, *Mathnawī*, II, 159. Cit. prema: Eva de Vitray-Meyerovitch, naved. djelo, str. 34.

<sup>61</sup> Citirano prema: Eva de Vitray-Meyerovitch, naved. djelo, str. 68.

<sup>62</sup> Louis Massignon, *The Passion of al-Hallāj – Mystic and Martyr of Islam*, s francuskog preveo Herbert Mason, Princeton University Press, Princeton, vol. 3 (The Teaching of al-Hallāj), str. 26.

<sup>63</sup> Toshihiko Izutsu, *Sufizam i taoizam*, preveli Enes Karić i Rešid Hafizović, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 1995., str. 86.

<sup>64</sup> R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London, 1914., str. 183.

<sup>65</sup> Annemarie Schimmel, naved. djelo, str. 74.

<sup>66</sup> Mnogo klasičnih djela u islamskoj literaturi posvećeno je Božijim imenima. Među najvažnijim su: Abū Mansūr Al-Bagdādi, *Tafsīr asmā' i llāh al-husnā'*, British Library, br. 7547; Abū Bakr Al-Bayhaqī, *Al-asmā' wa s-sifāt*, izd. Zahid Al-Kawthary, Kairo, 1358./1939.; Abū Hāmid Al-Gazālī, *Al-maqsad al-asnā fi sharh ma'āni asmā' i llāh-husnā*, izd. Fadlou A. Shehadi, Bejrut, 1971.; Ibn Barajan, *Sharh asmā' i llāh al-husnā*, Paris, B.N. Arabe, broj 2642; Abu l-Qasim Al-Qushayri, *Al-sharh asmā' i llāh al-husnā*, Paris, B.N. Arabe, broj 6498; Fahr Ad-Din Ar-Razi, *Lawāmi' al-bayyināt fi l-asmā' wa s-sifāt*, izd. Taha 'Abd Ar-Ra'uf Sa'd, Kairo, 1396./1976. U štanovitom smislu, islamska teologija ('ilm at-tawhid) može se definirati kao disciplina koja se bavi Božijim imenima. Posebno su muslimanski mišticili bili skloni ispisivanju djela o Božijim imenima, koja često sadržavaju vlastita mistička udublivanja i veličanja božanske Tajne. Opsežnu studiju o muslimanskim klasičnim leksikografskim i teološkim tumačenjima Božijih imena koja izražavaju Božije postojanje, vječnost, jednoću, savršenstvo, život, svemoć, stvaranje, suverenu vlast, vlasništvo nad Sudnjim danom, pravednost, pouzdanost, vodstvo, milost, velikodušnost, praštanje i prijateljstvo, predstavlja djelo Daniela Gimareta: *Les Noms Divins en Islam*, Paris, 1988.

<sup>67</sup> Qushayri suprotnost Božijih imena *Qābid* i *Bāsīt* povezuje sa suprotnošću Božijih imena *Mumīt* i *Muhyī* (Onaj koji usmrćuje i Onaj koji oživljava): Bog je *qābid al al-arwāh 'ani-l-ašbāh 'inda-l-mamāt, bāsīt al-arwāh fi-l-agsād 'inda-l-hayāt*. Citirano prema: Daniel Gimaret, naved. djelo, str. 334.

<sup>68</sup> Citirano prema: Daniel Gimaret, naved. djelo, str. 334.

<sup>69</sup> Fariduddin 'Attar, *Musibatnāme*, ed. N. Wisal, Teheran, 1338./1959., str. 42.

<sup>70</sup> Abu al-Qasim Al-Qushairi, *Ar-Risāla fi 'ilm at-tasawwuf*, Kairo, 1330./1912., str. 33.

<sup>71</sup> Annemarie Schimmel, naved. djelo, str. 189.

<sup>72</sup> 'Iraqi, *Lama'āt*, u prijevodu A.J. Arberyja, *Le soufisme*, francuski prijevod Jeana Gouillarda, Pariz, 1952. Citirano prema: Eva de Vitray-Meyerovitch, naved. djelo, str. 105.

<sup>73</sup> Cit. prema: M.M. Sharif, naved. djelo, II, str. 38.

<sup>74</sup> Usporedi: Daniel Bučan, *Al-Gazali i Ibn Rušd – mišljenje u svjetlosti vjere i razuma*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1991., str. 49.

<sup>75</sup> Toshihiko Izutsu, naved. djelo, str. 127.

<sup>76</sup> Daniel Gimaret u *Les Noms Divins en Islam* (str. 203.) navodi da je *subhan* ekvivalent za kršćanski termin *sanctus*.

<sup>77</sup> Toshihiko Isutsu, naved. djelo, str. 31.

<sup>78</sup> Jalaluddin Rumi, *Mathnawī-yi ma'nawī*, ed. R. A. Nicholson, I–VI, London 1925.–1940., tom II, red 3901–6 i tom IV, red 3637–60

<sup>79</sup> L. Massignon, *La passion d' al-Hosayn ibn Mansour al-Hallāj*, I–II, Paris, 1922. tom II, str. 631.

<sup>80</sup> Annemarie Schimmel, naved. djelo, str. 75.

<sup>81</sup> Vidi: Luis Gardet, *Mištika*, preveo Andrija Bonifačić, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1983., str. 133.

## Summary

## The Holy for Otto Rudolph and the Islamic Mysticism

Dzevad Hodzic

Otto's understanding of Islam is in line with his concept of numinous experience of the Holy, that is, in line with his interpretation of God in his Biblical, non-rational essence, of the living God, God of anger, love, feelings, God different from every plain worldly mind, whose non-rational essence eludes every philosophy and rationalization.

Based on his partial insight into the Muslim mystical tradition, Otto was convinced that the Muslim mystical experience, as is the case with most mystical experiences, and Muslim numinous experience meet and imbue each other in many ways. Otto is aware of the fact that most religions have in their traditions both numinous (theistic) and mystical experiences. The Islamic mystical experience, characterized by incommunicability, non-dogmatic discourse and heighten state of religious consciousness appeared to Otto as *per exelence* numinous experience of the Holy.

Still, Otto's numinous experience is conceived in a way that it most often appears suddenly, as if out of here, roaringly eerie (*mysterium tremendum*), in front of which man turns into dust. Such a numinous experience generates feelings of one's own inadequacy, imperfection and nothingness. Numinous experience, as portrayed by Otto, viewed from the ontological level, is happening in the distinct "subject - object" dualism. Such an axiological and ontological distinction between subject (Godly) and object (human) can hardly be translated into the mystical experience of the Islamic mystical identification with God, not through love, and especially not thorough the substantial identification. After all, the Sufi religious experience represents diving into the Eternity "here" and "now". Otto's idea of the Holy, conceptually rounded in the numinous experience, in its essence, belongs to the Biblical religion, based on eschatological *telos* of the wholeness.

## موجز

## المقدس عند رودولف أوتو والتصوف الإسلامي

جواد خوجيتش

إن فهم أوتو للإسلام يسير مع الاتجاه المنبثق عن فكرته حول التجربة الخارقة للطبيعة لما هو مقدس، أي عن فهمه للإله في نواته الإنجيلية الخارجة عن قدرة العقل، والإله الحي، وإله الغضب والحب والمشاعر الذي يختلف عبر حياته عن أي "عقل دنيوي"، والذي تعجز أية فلسفة أو رؤية عقلانية عن الإحاطة بذاته الخارجة عن قدرة العقل.

كان أوتو يعتقد جازماً بأن التجربة الصوفية الإسلامية تلتقي - كغيرها من التجارب الروحية - مع التجربة الخارقة للطبيعة في كثير من النقاط بل وتتداخل معها، وينجم هذا الاعتقاد عن اطلاع أوتو الجزئي والمشتت على التراث الصوفي الإسلامي. ويدرك أوتو تماماً حقيقة أن معظم الأديان تضم في تقاليدها تجربة خارقة للطبيعة وصوفية في نفس الوقت. إن التجربة الصوفية الإسلامية بما لديها من مزايا عدم إمكانية التعبير ومن الخطاب غير الدوغماتي والحالة الرفيعة للإدراك الديني، قدمت نفسها لأوتو على أنها التجربة الخارقة للطبيعة الممتازة لما هو مقدس.

ولكن طبيعة التجربة الخارقة للطبيعة عند أوتو تظهر في غالب الأحيان فجأة وبطريقة خارجية مفزعة ورهيبية، مما يحول الإنسان أمامها إلى 'رماد وتراب'. وهذه التجربة الخارقة للطبيعة تحيي الشعور بالدونية والنقص والفناء الذاتي. إن التجربة الخارقة للطبيعة التي يوضحها أوتو تحدث من الناحية الوجودية في ثنائية 'الفاعل - المفعول به' الجلية. إنه من الصعب تطبيق مثل هذا التمييز الوجودي والقيمي بين الفاعل (الإلهي) والمفعول به (البشري) في التجربة الصوفية للتماثل الإسلامي الصوفي بالإله سواء من خلال المحبة أو من خلال التماثل المادي. وأخيراً فإن التجربة الدينية الصوفية تمثل الغوص في الخلود 'هنا' و 'الآن'. إن فكرة القداسة عند أوتو مستكملة في التجربة الخارقة للطبيعة ترجع في أساسها إلى الدين الإنجيلي القائم على الكمال الأخرى.