

Ivan Koprek

ODNOS FILOZOFIJE PREMA MOLITVI

Kritičko-konstruktivni esej o molitvi*

Uvodne napomene

Još i danas, u tzv. sekulariziranim životnim okolnostima, živi interes za religiju i religiozno iskustvo. Upravo na temelju te činjenice želim izreći nekoliko riječi ne o odnosu filozofije prema religiji (taj mi se odnos čini evidentan!), nego o odnosu filozofije prema religioznom izražaju – molitvi.

Činjenica da čovjek moli u nekoj formi dovoljan je razlog da i filozof pođe tragom pitanja: što je molitva? Otvorimo li u potrazi za odgovorom na postavljeno pitanje bilo koji rječnik filozofijskih pojmova u nadi da ćemo pronaći pojam »Molitva«, ne treba da budemo iznenađeni što ga nećemo naći.¹ Molitva, naime, kao takva nije filozofijski pojam. Sve to ipak ne znači da se mnogi filozofi nisu zainteresirali za molitvu, čak i za njezino prakticiranje.

Kad je minsterski filozof P. Wust (1883 – 1940) ležao na samrtničkoj postelji, sastavio je oproštajno pismo svojim studentima: »Ako biste me pitali prije nego odem, definitivno odem, nemam li možda kakav čarobni ključ koji bi mogao otvoriti vrata mudrosti života, tada bih vam odgovorio potvrdno. Taj čarobni ključ nije refleksija, kako biste od filozofa možda očekivali, već molitva.«² Refleksiji je taj prerano preminuli i nedovoljno zapaženi filozof egzistencije suprotstavio devociju, humilitas duha, tvrdeći da čovjek postaje više čovjek što više uranja u molitvu. Držao je da se velike stvari života otkrivaju samo onima koji mole. To je

* Predavanje izrečeno prigodom otvaranja akademske godine 1988/89. predavačima i slušačima svih sekcija FTI-a.

¹ Možda bi iznimka bila *Enciclopedia filosofica*, Florenza ²1968/69, sv. V, stupac 214.

² P. WUST, *Gestalten und Gedanken*. Ein Rückblick auf mein Leben, München ²1940, str. 227.

također primijetio nitko drugi do August Comte, kojemu je molitva značila više od temeljne funkcije čovjekove naravi.³

Ostaje stoga pitanje: što filozofija ima s molitvom? U ovome eseju pokušat ću odgovoriti na to iznoseći tek nekoliko misli. Zaustavit ću se na nekim filozofskim postavkama, bez pretenzija na sustavnost i cjelovitost, s nakanom da upozorim tek na neke vidike odnosa filozofije prema molitvi.

Nekoliko pozicija

1. Platon – terapijska dimenzija molitve

Platon nije napisao nikakvu raspravu o molitvi, ali se na različitim mjestima njegovih dijaloga može o njoj naći zanimljivih iskaza. Naime, Platonovo mišljenje o molitvi ovisno je o nekoliko antropoloških i teoloških implikacija tadašnjeg vremena, koje bi se najkraće mogle ovako sažeti: Platon svojom filozofijom ustaje, s jedne strane, protiv mitoloških izdanaka u teologiji, dok se, s druge strane, zauzima za teološku ideju apsolutnog Dobra. Dakako, ne tako da bi dokinuo mitologiju jer mu je upravo ona bila misaoni pokretač. Filozof je pritom prisiljen samo na javno opravdanje svojega rada. U tom se misaonom postupku Platon nije ravnao samo plodnom Sokratovom metodikom već i postupkom medicinara, prema kojemu filozofija ima *kritičku* (dijagnostičku) i *konstruktivnu* (terapijsku) funkciju. Dok je riječ dijagnoza porijeklom profanog sadržaja i znači ono što bismo mogli nazvati razlučivanje, prosuđivanje, značenje riječi terapija usidreno je u religijsku tradiciju. Često je u grčkih filozofa terapija zamijenjena riječju *epimeleia* – služba, briga za nekoga.

Upravo na tom mjestu Platonova misao zadobiva, integralnu, političku dimenziju. Ta pak politička dimenzija crpe svoju snagu iz teološkog sadržaja njegovih domišljaja, i to s pomoću molitve. U dijalogu *Timej* i knjizi *Zakona* Platon na središnjim mjestima upriličuje kratke molitve.⁴ Božanstvo se zaziva na početku rasprave o svemiru ili u raspravi o koncipiranju zakona i države.

Valja uz toplinu i biranost riječi zapaziti u Platonovu stavu prema molitvi i neku čudnu nesimetriju. Istina, za nj pristup Božanstvu ne ovisi o atletskom naprezanju pojmova, ali odnos prema njemu ipak ostaje hladan, jer božanstva, a onda i Božanstvo, ostaju tek programatska funkcija poretka i ljudskog života.

Ta u filozofiji započeta idealizacija i redukcija božanstva na pragmatiku funkcionalnost značila je u daljnjem povijesnom razvoju filozofije i udaljavanje od Boga. Razvojem znanosti Bog je na području ljudskih interesa postao nepotreban, sve do teze o Bogu kao o »kočničaru ljudskog napretka«. Tako je Platonova misao ostala u nerazmjernom, monološkom odnosu čovjeka prema Božanstvu.

³ Comte je svojim sljedbenicima čak preporučio dva sata molitve dnevno; usp. »Gebet« u: R. BOHREN, *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, U. Ruh, D. Seeber, R. Walter, Freiburg—Basel—Wien 1986, str. 127.

⁴ PLATON, *Zakoni*, 712b; *Timej*, 27b—c.

2. Prosvjetiteljski impetusi u domišljajima o molitvi

Dok je u doba patrističke filozofije bio tražen spoj između Biblije i platonizma, u duhu potpuna obrata prema subjektu u novovjekovnoj zapadnoj filozofiji biblijska misao o Bogu Stvoritelju i čovjeku stvorenju doživjela je krah i prevrat. U filozofiji i teologiji 17. i 18. stoljeća oživljuje uvjerenje da Bog nije slobodni subjekt i razlog svemu postojanju. Takva domišljanja završavaju domišljajima o posve onostranom i nepokretnom Bogu, koji na Zemlji nema što tražiti – svijet pripada čovjeku. Molitva, kao i svi religiozni čini, biva odbačena kao praznovjerje, kao nedostojno i besmisleno ulagivanje, kojom se želi izmoliti naklonost, zaštitu ili pomoć od »gluhog« Boga.⁵

Time se i bit religioznoga počela rastakati u moraliziranje. To je, eto, tipični potez prosvjetiteljstva. Znanstvene i filozofijske spoznaje treba samo da očituju praktičnu korist za napredak čovječanstva. Tako i religija. Ona postaje besmislena i bezvrijedna ako ne pridonese praktičnoj koristi, koju za ljudsko društvo ona donosi samo u moralnome smislu. Od čovjeka se zahtjeva tek čisti čudoredni život na temelju naravne i umske etike. Prava je religija tek moral.

Dakako da ova općenita skica značajki prosvjetiteljskih impetusa ne vrijedi istovjetno za pojedine povijesne pojave i zastupnike. Prosvjetiteljstvo se na pojedinim područjima raznorodno pokazalo. Svima je ipak zajedničko to da je Bog proglašen samo Vrhovnim Graditeljem svijeta, jamcem voznog reda cijele prirode i sankcijskom instancijom čudoređa. U duhu totalna obrata prema subjektu, prema vlastitom ja, Bog postaje samo funkcija u čovjekovu životu, a ne njegov stvoritelj, partner, uvijek mogućnosti njegova postojanja. Pritom tako nešto kao molitva postaje tek projekt nutarnjega čišćenja. Nije stoga čudno što je već kod Feuerbacha Bog projekcija čovjekovih potreba, molitva je reducirana tek na minimalnu funkciju samorefleksije. Svemu je tome odlučno pridonijela i misao E. Kanta.

3. Kant – moralna funkcionalnost »duha molitve«

Prosvjetiteljsku bilancu podvukao je nitko drugi nego Kant. Njegovo je shvaćanje molitve i odnos prema njoj prvotno uvjetovan rezultatima kritičkog perioda njegove filozofije, osobito posljednjim dijelom *Kritike čistog uma*. Tu je, kako znamo, Kant stavio pod upitnik ne samo spoznaju već i Božju egzistenciju. Doduše, čovjek, mislio je Kant, može stvoriti pojam nekog »najsavršenijeg bića«, može ekstazom uma doprijeti do znanja o nečem apsolutnom, no sve to ne odgovara realnosti koja bi trebala da bude potvrđena iskustvom. Boga kao čisto duhovno biće, ne zahvaća naše osjetilno iskustvo.⁶ Ipak svakome čovjeku, smatrao je Kant, potrebna je postulatorna⁷ ideja o jednom »najsavršenijem biću«, čak s nekim stvarnim sadržajem ako (kao čovjek) stoji pred nužnim za-

⁵ Pritom treba samo uočiti psihičke molitve za religioznost u filozofiji engleskih empirista, posebno Humea, a onda, dakako, i francuskih deista.

⁶ Usp. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 627 sl.

⁷ Usp. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 223—227.

htjevom moralnog poretka i neodoljive težnje za srećom.⁸ Bez ideje o tome biću i čitav bi sklop svijeta postao apsurdan. Vjera u opstojnost takve ideje ostaje postulat moranosti.

Kanta su mnogi poštovali zbog njegova visokog moralnog integriteta, a on je baš zbog toga bio protivnik molitve i religijskog kulta. U koncepciji njegova morala Bog ostaje samo »moralischer Welthercher«⁹, a tek je moral »Gegenstand der Anbetung«¹⁰.

Protiv Obajve Kant, istina, nije imao nekog značajnijeg prigovora, ali se zbog svojega strogog pijetističkog odgoja u djetinjstvu u zrelo doba više okretao protiv religioznih izričaja. Bogomoljenje mu je ostalo u lošoj uspomeni baš zbog svoje бесплодности za praktičan život.¹¹ Pobožnost se tako Kantu predstavlja kao »pasivno čašćenje božanskog zakona« (eine passive Verehrung des gottlichen Gesetzes), a molitva kao »surrogat moralnog služenja Bogu« (Surrogat des moralischen Dienstes Gottes)¹², premda »ein innerer formlicher gottesdienst«¹³. Bogu treba služiti moralnim kvalitetama, a ne antropomorfističkim naklapanjima – molitvom.¹⁴ Baš zbog toga ostaje molitva pogibelj za moral.¹⁵ Moralna savršenost ostaje čovjeku kao najveći, nikad potpuno ostvarljiv cilj, koji se u konačnosti očituje u rigorističkom poštivanju zakona. Kant radi toga molitvi suprotstavlja krepost servilnosti zakonu.¹⁶

Prosvjetiteljskim impetusom svoje spekulativne filozofije otvorio je Kant put do tzv. religije unutar granica čistog uma, koja se ne prema duhu, već prema praksi molitve odnosila krajnje kritički. Molitvu kod njega zamjenjuje moralna svijest »duha molitve« (Geist des Gebets).¹⁷ »Duh molitve« izvire iz samocelibracije moralne dužnosti i uvire u nju. Tako je Kantu molitva koja kao središnju točku ne uzima svijest o svojoj dužnosti »praznovjerno ludilo«, fetišizam, samo prazna želja koja iznutra ne želi ništa izmijeniti; štoviše, ona je želja koja se protivi dužnosti. »Duh molitve« samo je u funkciji morala. Nije stoga čudno da je nakon Kanta Bog postao samo projekt čovjekovih potreba. Molitva se tu, u svojoj minimalnosti, svela na puku funkciju čovjekove moralne refleksije

⁸ Premda težnja za srećom i moralni poredak, usput rečeno, nisu Kantu u sebi spojivi, jer traganje za srećom ne čini nikoga dobrim, a dobar je čovjek pak često nesretan.

⁹ I. KANT, »Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft«, u: I. KANT, *Werke in sechs Bänden*, Darmstadt 1983, Bd. IV, str. 758.

¹⁰ *Nav. dj.*, str. 653.

¹¹ Usp. A. WINTER, »Gebet und Gottesdienst bei Kant: nicht 'Gunstbewerbung' sondern 'Form aller Handlungen'«, u: *Theologie und Philosophie* 1977, str. 341–377; A. WINTER, »Kant zwischen den Konfessionen«, *TuP* 1975, str. 1–38; A. WINTER, »Theologische Hintergründe der Philosophie Kants«, *TuP* 1978, str. 1–52; G. HÄFFNER »Die Philosophie vor dem Phänomen des Gebets«, *TuP* 1982, str. 526–550.

¹² I. KANT, »Die Religion...«, *nav. dj.*, str. 845.

¹³ *Nav. dj.*, str. 870.

¹⁴ *Nav. dj.*, str. 809.

¹⁵ »Der Glaube einer gottesdienstlichen Religion ist... ein Fron- und Lohngläubigkeit (fides mercenaria, servilis), und kann nicht für den Seligmachenden angesehen werden, weil er nicht moralisch ist. Denn dieser muß ein freier, auf lauter Herzensgesinnungen gegründeter Glaube (fides ingenua) sein«, I. KANT, *nav. dj.*, str. 778.

¹⁶ Tugend(krepost) je za Kanta »die Anwendung eigener Kräfte (zur Beobachtung) der von ihm verehrten Pflicht«, I. KANT, *nav. dj.*, str. 879.

¹⁷ I. KANT, *nav. dj.*, Darmstadt 1971, str. 871.

kao »ethische Feierlichkeit«. ¹⁸

Svemu tome valja nadodati i spoznaju da je ideal praktičnog uma (dakle, ideal morala!) postavljen, drži Kant, čovjeku tek za leđima. ¹⁹ Zato ni »najsavršenije biće« ne dolazi pred njega licem i s njime nije moguće zapodjenuti razgovor. Svaki je religiozni čin razgovora s Bogom licem u lice – molitva – ne samo nemoguć već i štetan. Jer dolazi li, prema Kantovu mišljenju, »najsavršenije biće« pred čovjeka licem – u daljnjoj konsekvenciji, postaje li molitva neki dijalog – tada nužno trpi i čistoća čovjekove moralne nakane.

Tako monološki zaražen um Kantove filozofije zaniijekao je mogućnost molitve kao razgovora s Bogom, jer molitva je unutar njegovih granica, kako rekosmo, samo naklapanje i surogat. Molitelj razgovara sam sa sobom. Već se iz prethodno skicirane koncepcije otkrilo Kantovo temeljno stajalište u fundiranju spomenute tvrdnje: Bog nije stvarnost i zbog toga čovjek u molitvi razgovara sam sa sobom. Upravo to je, prema Kantovu mišljenju, uza svu surogativnost (»als ob«), pozitivnost-duha molitve. ²⁰ Taj duh izvire iz dijaloga empiričkog i transcendentalnog (idealnog) Ja autonomnog subjekta. Stoga i moralnost dobiva snagu tek iz tog »duha molitve«, o kojemu, napokon, i ovisi. ²¹

Kant je, zaključimo, kritički iskoristio i zaoštrio Platonovu misao. U njegovoj su autonomiji uma, kako sam naznačio, postavljeni temelji interpretaciji teologije kao antropologije, na čijim se postavkama (dakako, na svoj način) podgrijava i misao F. Nietzschea.

4. Nietzscheova kritika molitve

Nietzsche je preuzeo poklad filozofije prosvjetiteljstva i klasičnog njemačkog idealizma, u kojemu je već banalnu građansku kritiku religije Feuerbacha oblio zajedljivom ironijom, dok je istodobno i sam ostao na toj razini. To se, naime, očituje u njegovu odnosu prema molitvi.

Nietzsche prvotno brani i zagovara molitvu ²², zauzimajući se samo za to da čovjeka »od molitelja« pretvori u »blagoslivatelja«. Molitelj je, naime, prema Nietzscheu, onaj koji se osjeća siromah ili molitelji su oni koji ima nentno bogatstvo svojega bitka projiciraju u irealnu, idealnu čistoću, u neko božanstvo. Svi su ti ideali dvostrukog lica te su kao takvi instancije konačne prosudbe (a onda i osude) nad realnim životom. Sva-ko shvaćanje koje u ideji vidi samostalan ili čak istinit bitak Nietzsche drži za iluziju.

Dakako da sva naša vodeća uvjerenja imaju karakter »iluzije« – objektivno neutemeljene vjere. Tragati, dakle, za istinom svjetonazora

¹⁸ Nav. dj., str. 873.

¹⁹ Usp. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A146 sl.

²⁰ »Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserm Tun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geists der Gabets, der 'ohne Unterlaß' in uns statt finden und soll«. I. KANT, *nav. dj.*, Darmstadt 1983, str. 970. sl.

²¹ »Duh molitve« u Kantovu smislu riječi ne želi biti molitva u teologijskom smislu, već monološko preoravanje čovjekove nutrine, duh moralnosti. U teologijskom je pak smislu molitva međusobni dijalog

²² F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, af. 58.

ostaje, misli Nietzsche, iluzorno. Radi toga je još važnije pitanje o koristi ili prednosti pojedinih svjetonazora za blagotvornošću samog života. Postoje štetne i korisne iluzije. Prepustiti se svijetu snova i sve svoje životne snage istrošiti u realizaciji tog svijeta, to je misli Nietzsche, jednostavno način rasipanja života. Dakako da se život može i na taj način rasipati da se obori sam na sebe, da negaciju postavi kao ideal. U oba slučaja prevaže ono trebati *biti* protiv nevinog *postati*, ideja istine protiv osloboditeljske fantazije (mašte). Stvaran, konačan, dvoznačan svijet biva tako vrijednosno degradiran u korist jednog konačno dvoznačnog, čistog hiper svijeta ili super svijeta. Ta se vrijednosna degradacija odvija u nemogućnosti da se prihvati život onakav kakav jest, da ga se živi radi njega samoga.

Ideje istine, a prije svega ideja Boga, ostaje Nietzscheu produkt onog tipa čovjeka koji svoju slabost deklarira kao jakost, da bi mogao preživjeti. Produkciju te antiživotne ideje (idealizam), koju je inaugurirao sam Platon, podržava i promiče kršćanstvo u kojemu »ideja« kao takva doživljava svoju kulminaciju. Kršćanstvu je, prema Nietzscheu, čak i uspjelo da formiranjem moralnog smisla – do ideje ljubavi prema čovjeku radi njega samoga i istančanjem istine savjesti sve do miniranja svih dogmatskih sigurnosti – dovede čovjeka tako daleko da otkrije svoje interesno iluzorno, dakle, nepošteno držanje u svojemu faktičnom biti kršćanin, te da nad time zdvoji i izgubi tlo pod nogama, Nietzscheova riječ o »Božjoj smrti« u pozadini je tog iskustva.

Sjedište svih čovjekovih interesa ostaje konačno Nietzscheu tek samo goli život. Bez iluzije o posredništvu nekog drugog svijeta, čovjek mora ovaj svijet naprosto potvrditi i u njemu se uspeti do novog stupnja života, do *nad-čovjeka*, da ne bi u njemu ostao poput zdvojnog slabića, satrč kliještima nepovratnosti. Potvrda života kakav on jest ostaje nakon kraha kršćanske religije i metafizičkog idealizma jedina mogućnost razumnog ponašanja. To je i onaj imperativ koji ne dopušta napast molitve.

»Excelsior!«, piše Nietzsche, »Ti nećeš nikada više moliti, nikad više obožavati, nikad se više odmarati u beskrajnom povjerenju; ti to sebi zabranjuješ nekom posljednjom mudrošću, posljednjom dobrotom, posljednjom moći da staneš i da protegneš svoju misao; ti nemaš stalnog stražara i prijatelja za svojih sedam usamljenosti; ti živiš bez pogleda na neku planinu koja nosi snijeg na svom vrhu i zar u svom srcu za tebe ne postoji nitko tko će izvršiti osvetu, nitko kao poboljšavatelj završetka – ne postoji više nikakav um u onome što se događa i nikakve ljubavi u tome što će ti se dogoditi; u tvojemu srcu nema nikakva počivališta, gdje se još samo može nalaziti, a ništa više tražiti; ti se braniš od nekog posljednjeg mira, ti želiš vječni povratak rata i mira: čovječe odricatelju, želiš li se svega odreći? Tko će ti za to dati snage?« Postoji neko jezero koje se jednog dana odreklo da oteče i koje je postavilo branu tamo gdje je dosada oticalo: od tada to jezero sve više raste. Možda će nam to odricanje podariti i snagu kojom će se samom moći podnijeti odricanje, možda će se čovjek od tada sve više uspinjati tamo gdje više ne istječe u nekog boga.«²³

²³ F. NIETZSCHE, *Fröhliche Wissenschaft*, af. 285.

Ispitamo li pobliže kritički stav filozofije (filozofa) prema molitvi i nekim njezinim bitnim implikacijama, onda je gledište u filozofiji (a isto vrijedi i za stav o molitvi) moguće imati tek onda kada se prepustimo svijetlu uma. Um u filozofiji ne smije biti ništa drugo do otvorenost prema stvarnosti (spremnost na dijalog) i njezinu smislenu jedinstvu. Um je tako ime za čovjekovu principijelnu spoznajnu otvorenost određenu iskustvom. A iskustvo nije samo introspekcija. Njime udaramo o nešto što se samo po sebi uprisutnjuje. Ono je baš radi toga aktualizirana moć uma prema određenom području stvarnosti, i to sigurno ne u smislu pukog udaranja o stvarnost, već ulaženja u njezinu odnosnu smislenost.

Iskusiti sebe znači iskusiti onu napetost svoje konačnosti na Apolutno; iskusiti vlastitu bijedu i veličinu te prepoznati bijedu i veličinu koja se razlila na sve postojeće. Istina, čovjek može to svoje glavinjanje između bijede i veličine iskoristiti tako da pobjegne od sebe, ali ne može živjeti bez smisla. To je neuralgična točka njegova siromaštva koja se ne da izbrisati i na koju se on neprekidno vraća. Izbor smisla nije u nama, mi smo upućeni na nj, mi čak iz njega živimo. Tu je rođendan onoga što zovemo religiozno iskustvo, rođendan molitve. Ta molitva nam se otkida s ustiju već sama po sebi ako se udubimo u vlastitu situaciju.²⁴ Ono religiozno u tom iskustvu nije tek iskustvo naše bijede, već upavo otkriće blizine Drugoga, smisla. Molitva izvire iz realiteta pitanja o smislu.

U odgovoru na naznačeno pitanje staje se kad-tad pred činjenicu: odnekamo sam sam sebi poklonjen, sebi povjeren. Vraćati se k sebi znači upravo prazniti se i pretakati u Drugoga.²⁵ Tu se obzorje ne zatvara tako jednostavno. Pitanje o smislu koje se okomljuje na čovjeka nije moguće zaliječiti tek nekom placebo-terapijom. Upućenost na smisao vodi svo naše ponašanje, interes i spoznaju.

1. Dijaloška dimenzija samoiskustva

Zapisao je u svojem dnevniku od 11. lipnja 1916. L. Wittgenstein i ovu neobičnu ali duboku misao: »Bog – smisao života? Znam da postoji svijet, da sam smješten u nj kao što je mojemu oku mjesto na mom licu. Znam da je nešto u svijetu problematično, ono, naime, što nazivamo njegov smisao. Znam da ... moja volja prožima svijet, da je ona dobra ili zla, znam da su dobro i zlo na neki način ovisni o smislu svijeta. Smisao svijeta, tj. smisao života možemo nazvati Bog. A kad govorimo o Bogu, mislimo na Oca. Molitva je misao na smisao života.«²⁶ Da, molitva izvire iz iskustva smisla života u dijaloškoj dimenziji otkrivanja Boga od Oca, kao Ti.

Dakako da ništa ne sili čovjeka da prihvati smisao u toj dimenziji. Molitva je u toj perspektivi slobodni čin ljudskog gubitka u njegovoj smisljenoj odnosnosti osobno-dijaloške perspektive.

²⁴ Usp. studije: H. U. von BALTHASAR, *Beten, Freiburg 1980*; G. SCHERER, *Reflexion, Meditation, Gebet. Ein philosophischer Versuch*, Essen 1973; M. ŠKVORC, »Metafizička osnova molitve«, *Život* 1943, str. 231. sl.

²⁵ Usp. F. ULRICH, »Der Nächste und Fernste – oder: er in Dir und Mir«, *TuP* 1982, str. 380. sl.

²⁶ L. WITTGENSTEIN, »Tagebücher 1914–1916«, u *Werkausgabe* in 8 Bänden, Frankfurt 1984, str. 167.

O čemu je zapravo riječ?

Čovjek prema stvarnosti stoji uvijek u nekom odnosu. To je činjeničnost njegove slobode. Sloboda je pak mogućnost odlučivanja pred nekim ciljem i kao takva temelj je i izvor smisla čovjekova dostojanstva. Pred činjenicom da se slobodno mora odlučiti čovjeku ne preostaje alternativa. Tko odluci pokuša izmaći, taj se već odlučio. Činjenici slobode pripada, dakle, i usvajanje stajališta prema njezinu smislu i u tome smislu prema njezinu izvoru. Baš zbog toga čovjek nije dovršen, već je otvoren, slobodan, i takav ostaje u svojoj pasivnosti i u svojim aktivnostima sve do smrti – čak tako da u spomenutoj pasivnosti ne ostaje pasivan. Kao slobodno biće on je na neki način sam svoj graditelj i pronalazač, uvijek samo kao Božji partner.²⁷

Upravo to iskustvo treba staviti u središte domišljanja o molitvi. Sigurno je pritom ovo: tamo gdje se živi smisao, tamo je afirmiran i izvor; gdje se pak ignorira ili čak niječe izvor, tamo nema ni smisla. Ako dakle sloboda imade svoj izvor, onda ona ima i svoj smisao. I obratno. Ima u čovjekovu životu trenutaka kad se jednostavno sav pretvori u zov za smislom, za blizinom drugoga i onoga sasvim Drugoga. Tom tvrdnjom želim problem molitve u filozofiji postaviti u uži okvir i ispitati bit slobode. Njezina vlastitost nije tek mogućnost sabiranja – ona je u svojoj smislenosti zalet drugamo.²⁸

2. Molitva – blagdan slobode

Sloboda je od Kanta i još otprilike, kod renesansnih mislilaca i liberalnih prosvjetitelja, postavljena u središte novovjekih interesa. Njezina se osovina okreće oko začahurene brige za vlastiti Ja. Time je, naravno, ona koncipirana kao zadatak. Ako pak dublje zahvatimo u njezin spominjani smisao, onda nam se ona više otkriva kao dar nego kao zadatak; nikada, dakle, tak kao postulat. Sloboda je u svojem daru zadatak, a darovatelj je u daru poziv, apel. Dar, dakako, nije darovatelj, a ipak darovatelj u daru daje sebe i primalac prihvaća darovatelja u njemu. Zov Drugoga u daru moje slobode nije granica slobode, već dodir s Drugim, buđenje na zahvalnost i kao takvo zov na dijalog u povjerenju i predanju. Molitva je samo odgovor na taj zov, zahvala za dar slobode. Ona postaje praznik slobode. U njoj se događa prihvaćanje svojega tu-bitka. U njoj sve postaje zaziv Drugoga, usluga i gostoprinstvo.²⁹ Tko se pritom još uvijek boji zvati darovatelja slobode Ti, taj vjerojatno ima i preusku sliku o čovjeku; taj, naime, ne priznaje da osobnost (dakle, sloboda, samostalnost, mogućnost komuniciranja, otvorenost, predanje) ima neizmjerljivu prednost pred mrtvim stvarima. Bog je Ti – čovjekov Stvoritelj i

²⁷ Možda bi zbog toga trebalo teologijsku antropologiju razraditi na osnovi »čovjek 0 Božji partner« više nego »čovjek – Božja slika«.

²⁸ To priznaje i Kant kad kaže da nas sloboda s pomoću ideje morala uvodi u nešto drugo, »auf heilige Geheimnisse«; I. KANT, *nav. dj.*, str. 805.

²⁹ To su iskustvo ovjekovječili i literati i filozofi. Sjetimo se samo našeg Gundulica (»O, lijepa, o, draga, o, slatka slobodo, Dare u kom sva blaga višnji nam Bog je do«) ili, recimo, Descartesa: »...što je ona (sloboda) šira, to veću zahvalnost dugujem njezinu darovatelju« ili »... treba da budem zahvalan onome koje mi nije nikad ništa dugovao zbog onoga što mi je podario, a ne da mislim da me je on lišio ili da mi je uskratilo onoga ili ono što mi nije dao«; *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg 21977, IV. meditacija.

partner. Molitva je susret s Bogom.

Baš radi toga filozofija, kao i molitva, mora izmaći zamci čistog usebljenja i autonomije te ostati prožeta ljubavlju prema Drugome. U ljubavi, kao čovjekovoj integralnoj svijesti, susreće se s drugim licem. Susret licem u lice otkriva nutarnju eks-centričnost čovjekove ja-perspektive i postaje kritički apel da se preispita smisao života u integralnoj svijesti uma.

Autonomija, ključna riječ Kantovih i novovjekovnih domišljaja, treba da u tom kontekstu znači priznavanje Drugoga u daru slobode i oslobođenje uma njegovu izvoru, svjetlu, u kojemu, kako reče Platon, on participira. Sigurno, tu je izvor onoga što Kant u konstruktivnom svojega morala naziva »duh molitve«, koji u koncepciji »religije unutar granica čistog uma« zadobiva posebnu ulogu. Tu je rođendan i onoga što teolozi zovu molitva.

Svem tome treba nadodati još i ovo: molitvu se u filozofiji ne smije proglasiti besmislenom, a još se manje smije nastojati da se ona svede na narcističku samocelebraciju ili da se pretvori u funkcionalistički imperativ moralnog života. Molitva je praznik susreta s Drugim i zahvala na daru vlastitog Ja. Ona je zov da Drugi (Bog) zalije sve pukotine našega bića, svijest da nam je praznik kojim se napaja naš život priređen besplatno. U tome smislu molitva nije tek moralni opijum već blagdan slobode u ushITU povjerenja, a kao takva je »već ispunjenje«. ³⁰ Moliti, naime, znači vlastito iskustvo slobode, iskustvo koje prati sva iskustva, performativno pretočiti u iskustvo vjere, u izgovoreno znanje o sebi kao od Boga čuvanom biću, u zahvalu kao zdravlje humanosti.

Kad se pak u molitvi Bogu upućuje zahvala, priznaje ga se darovateljem i prepoznaje ga se kao dijaloškog partnera, uslišavatelja. ³¹ Tako molitva ostaje konkretizirana bit religioznog čina, sažeta u riječ zahvale slobodna bića. Ona kao blagdan slobode u ushITU zahvale gleda preko onoga najbližeg cjelinu svijeta. Ona u nama oslobađa ljubav za sebe, za drugoga, za život, za svijet. Da, tek molitva temelji cjelokupan ispravan odnos sa svijetom. ³² Ne treba strahovati da se njome želi pobjeći od svijeta i od moralnih dužnosti, nego baš protivno: kroz prizmu molitve svijet se motri svagdanjim ali drukčijim očima.

Zaključne napomene

S ovih sam nekoliko riječi želio zacrtati smjer domišljanjima o molitvi, te upozoriti na jedan vidik odnosa filozofije prema njoj. Čitav je taj pokušaj, napokon, ostao samo skica. Nastojao sam pokazati da molitva nije funkcionalizirana proteza za iluzorni, neodgovorni život ili čak bijeg od svijeta u puku samorefleksivnost, već sasvim nešto drugo.

Nedorečenošću misli i zamršenošću riječi i značenja nisam uspio izreći sve što sam o toj temi želio reći, što sam možda mogao i trebao. ³³ Ovime se, dakako, ne želim pravdati, već ponovno ustvrditi da je sudbina filozofije takva: stvari uvijek ostaju nedorečene kad je riječ o onima

³⁰ F. ROSENZWEIG, *Stern der Erlösung*, Frankfurt 1988, str. 205.

³¹ *Nav. dj.*, str. 280.

³² *Nav. dj.*, str. 298: »Das Gebet stiftet die menschliche Weltordnung.«

³³ Zanimljivu problematiku religioznoga govora, religioznih izričaja ostavio sam ovaj put po strani.

koje su same po sebi jasne i razumljive. Baš je zbog toga filozofija i slika života, u kojemu je često ono najjednostavnije ujedno i najzamršenije. Sigurno, o životu se može dugo i naširoko teoretizirati i komplicirati, ali ga je ipak najvažnije, kako je to Nietzsche drastično izrazio, živjeti.

U tome je i umjeće i mudrost molitve. Ne živi stoga samo teologija od molitve već i filozofija. Jer molitva je, još prema otačkoj teologiji, bila u svojoj biti shvaćena kao »maxima ars« čovjekova bivovanja – ne tek ekstaza uma, već blagdan slobode u iskustvu blizine apsolutnog Ti.

DAS VERHÄLTNIS ZWISCHEN PHILOSOPHIE UND GEBET

Summary

Der vorliegende Artikel stellt einen Versuch der gegenseitigen Auseinandersetzung zwischen der Philosophie und dem Problem des Gebetes dar. Zuerst werden einige klassisch gewordene Äußerungen von Philosophen wie Platon, Kant, Comte, Nietzsche, Wust und Wittgenstein zum Thema »Gebet« angeführt.

Von der Frage, ob ein Philosoph überhaupt etwas zum Gebet zu sagen habe ausgehend, bringt der Verfasser seine eigene Reflexion über das Verhältnis vom Beten und Philosophieren. Dabei hebt er das Gebet als auf einen menschlichen Grundvollzug und »Feier der Freiheit« hervor. In diesem Zusammenhang will er dann auch eigene Auseinandersetzung mit den Positionen der oben genannten Philosophen zu verstehen wissen.