

KANT I HEGEL O MOLITVI I KULTU

Ivica RAGUŽ
Đakovo

*Iskustvo božanske pustinje u ljudskoj oazi
i iskustvo božanske oaze u ljudskoj pustinji*

Sažetak

Članak je nastojao prikazati osnovne obrise Kantova i Hegelova poimanja molitve i kulta. Podijeljen je u dvije cjeline. U prvoj cjelini analizirana je Kantova kritika molitve i kulta, njegovo shvaćanje istinske i jedino prihvatljive molitve i kulta, te pozitivni doprinos njegovih promišljanja za današnju teologiju i liturgijsku praksu. Pri tomu su također istaknute neke slabe točke Kantove teorije kulta i molitve. U drugome dijelu prikazana je Hegelova teorija istinskoga kršćanskog kulta, a usto posebno njegova kritika protestantske i katoličke liturgije. Završna su razmišljanja pokušala ukazati na razliku između Kantove i Hegelove teorije kulta te na njihovu važnost za moguću teologiju dijaloškoga kulta i dijaloga općenito. Njihova filozofska promišljanja o molitvi i kultu ostaju trajni poticaj i izazov teologiji.

Sam naslov ovoga izlaganja mnogim religioznim osobama, a vjerojatno i onim nereligioznim, zvuči u najmanju ruku iznenađujuće, ako ne i proturječno. Za vjernike se postavlja pitanje što uopće filozofi mogu reći vjerodostojno o onome što sačinjava izvor i vrhunac svake religije: molitva i kult. Isto tako, za nereligiozne osobe ne uviđa se smislenost filozofskoga bavljenja molitvom i kultom. U tome smislu Kantova i Hegelova promišljanja o molitvi i kultu mogu se tumačiti samo kao ostaci još onih vremena, kada se još nije dogodilo danas sasvim razumljivo odvajanje modernoga društva, a time i filozofije od religije i religijskih pitanja.

No, ovaj članak želi pokazati upravo suprotno. Za samu religiju prava je dobit da su se dvojica vodećih novovjekovnih filozofa pozabavili i problematikom molitve i kulta. Filozofsko promišljanje općenito o religiji, posebno o molitvi i kultu, predstavlja za teologiju i kršćansku praksu kritički i korekcijski potencijal, mogućnost drugačijega tumačenja te rasvjetljavanje značenja vlastite religijske i teološke tradicije. Svi se ti elementi mogu pronaći u Kantovoj i Hegelovoj filozofiji religije, na što se i ovdje kani ukazati. S druge strane, ispravno shvaćena molitva može pružiti filozofiji nadahnuće za njezina vlastita filozofska pitanja, za ono još nedomišljeno i nepojmljivo, što ne dopušta njezino samodostatno zatvaranje; ona omogućuje spasonosno razlikovanje između Boga i čovjeka, moje i tvoje slobode, blizine i daljine itd. Sve navedene teme moguće je također susresti u Kantovoj i

Hegelovoj filozofiji. Stoga ovo kratko razmišljanje o Kantovu i Hegelovu poimanju molitve i kulta želi biti poticaj za daljnji filozofsko-teološki dijalog o tim i sličnim religijskim temama.

Članak će biti podijeljen u dva dijela. U prvome dijelu bit će govora o Kantovoj kritici molitve i kulta, o njegovu shvaćanju istinske i jedino prihvatljive molitve i kulta, te o pozitivnome doprinosu Kantovih promišljanja o molitvi i kultu. U drugome dijelu istu ćemo metodu koristiti i u analizi Hegelove teorije kulta. U završnom razmišljanju ukazat ćemo na doprinos Kantove i Hegelove teorije kulta za moguću teologiju dijaloškoga kulta te dijaloga općenito.

I. Kant o molitvi i kultu: iskustvo božanske pustinje

1. Molitva i kult kao fetiš: neprijemnost za čovjeka i za Boga¹

1.1. Privatna usmena molitva

Kantova se kritika najviše odnosi ne toliko na kult, kao javnu religioznu djelatnost, koliko na osobnu, tj. rečenično oblikovanu nutarnju molitvu. Osnovna perspektiva iz koje Kant kritizira osobnu molitvu jest moralnost: «Najprije prihvaćam sljedeći stav kao načelo kojemu nije potreban nikakav dokaz: osim dobrog vođenja života, sve što čovjek misli da može činiti da bude Bogu mio čista je religijska zabluda i tobožnje bogoslužje»². Iz toga proizlazi Kantova kritika privatne molitve, koja glasi: «*Molitva*, mišljena kao *nutarnje* obredno bogoslužje i stoga kao sredstvo milosti, praznovjerna je zabluda (fetišiziranje); jer to je samo *očitovana želja* prema biću kojemu nije potrebno nikakvo očitovanje nutarnje nastrojenosti željitelja, kojom se, dakle, ništa ne čini pa se, prema tome, ne izvršava nijedna od dužnosti, koje su nam naređene kao Božje zapovijedi, dakle, kojom se stvarno ne služi Bogu»³. Već se iz te rečenice jasno očituju osnovni razlozi Kantova neprihvatanja i odbijanja osobne molitve. Pokušat ćemo protumačiti navedeni rečenicu, započinjući od njezina drugoga dijela.

Osobna ili nutarnja molitva neprihvatljiva je i besmislena za Kanta ponajprije teoretski, jer je ona očitovanje naših želja Bogu, koji ih kao Bog sve već poznaje. Stoga molitva, prema Kantu, *ne čini ništa*, ni kod Boga, ni kod čovjeka. Kod Boga ne čini ništa, jer Bog već poznaje sve naše želje, a kod čovjeka također ne čini ništa, jer se čovjek u molitvi bavi svojim željama bez činjenja, tj. bez konkretnoga djelovanja: «No, ta se spoznaja također opire *samoljubivom* samocijenju, tome da se puke želje drže dokazima dobra srca, ma kolika bila čežnja iz koje proizlaze, jer one po sebi jesu i ostaju bez čina (*molitva* je također samo želja izražena u sebi pred nekim bićem, upućenim u dubine ljudskog srca)»⁴.

Osim toga, takvo puko bavljenje vlastitim željama neprihvatljivo je i praktički, jer slabi djelovanje moralne ideje: «Jer ona [doslovna molitva], naprotiv, slabi, kao i sve što je indirektno usmjereno na neku svrhu, djelovanje moralne ideje (koja se, subjektivno promatrana, naziva *predanost*)»⁵. To znači da se molitva stavlja između moralnoga zakona i

¹ Iz obilne literature o Kantovu poimanju molitve kulta izdvajamo: E. SALMANN, *Andacht. Philosophen vor dem Phänomen der Liturgie*, u: E. SALMANN – J. HAKE (prir.), *Die Vernunft ins Gebet nehmen. Philosophisch-theologische Betrachtungen*, Stuttgart – Berlin – Köln, 2000., str. 75.-86.; U. REGINA, *La preghiera e l'autonomia della morale in I. Kant*, u: «Filosofia» 27 (1976.), str. 193.-222.; A. WINTER, *Gebet und Gottesdienst bei Kant: nicht «Gunstbewerbung», sondern «Form aller Handlung»*, u: ThPh 52 (1977), str. 341.-377.; G. HAEFFNER, *Die Philosophie vor dem Phänomen des Gebets*, u: ThPh 57 (1982.), str. 526.-549.; G. MORETTI (prir.), *Preghiera e filosofia*, Brescia, 1991.

² I. KANT, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Reclam, Stuttgart 1987), str. 225. Pri prijevodu na hrvatski služit ćemo se i srpskim prijevodom Alekse Buhe (I. KANT, *Religija unutar granica čistog uma*, Beograd, 1990.).

³ *Ondje*, str. 259.

⁴ ISTI, *Metafizika čudoređa*, Zagreb, 1999., str. 226.

⁵ ISTI, *Religion innerhalb der Grenzen*, str. 263.

moralnoga djelovanja te svojim pukim željama usporava i slabi to isto moralno djelovanje: dok se u području moralnosti ističe jedino odlučnost da se slijedi moralna maksima, u molitvi se ta odlučnost moralnoga djelovanja nadomješta iščekivanjem neke izvanjske božanske pomoći, tj. onemogućuje da moralno djelovanje bude motivirano jedino samim moralnim zakonom. Isto tako, molitva je negativna za moralno djelovanje i pod vidom nutarnjega pojašnjenja i promišljanja: «Psihologija nas uči da analiza misli slabi djelovanje koje proizlazi iz nje, ako se ono uspoređi s onim djelovanjem, koje ista misao izriče, kada je još puna i cjelovita, nevažno je li još tamna i nerazvijena»⁶. Tom rečenicom Kant ne želi reći da je protiv rasprave i razjašnjenja u moralnome djelovanju. On samo želi istaknuti kako nepotrebno promišljanje, u koje spada i molitva, može usporiti i oslabiti moralno djelovanje i moralnu nakanu.

Nadalje, nutarnja i osobna molitva za Kanta praktički je besmislena i neprimjerena čovjeku, jer prouzrokuje fetišiziranje. Molitva, kao sredstvo milosti, jest fetiš, jer pretpostavlja da ono izvanjsko, obredno ili rečenično formulirano prouzrokuje milost i milosno stanje kod čovjeka. Tako ona svjedoči samo o fetišskoj vjeri, «koja je nagovaranje: da će ono što ne može bilo što odjelotvoriti ni prema zakonima prirode, ni prema moralnim zakonima uma, ipak samo time već odjelotvoriti željeno, ako se samo čvrsto vjeruje da će tako što odjelotvoriti, pa se onda s tim vjerovanjem povezuju izvjesne ceremonije»⁷. Dakle, u molitvi čovjek ne slijedi niti normalni tijek prirode, niti moralnost, nego si puko oblikovanom željom nastoji umisliti da već posjeduje milost. Da bismo bolje razumjeli Kantovu kritiku molitve kao fetiša, tj. njegovo odbacivanje molitve kao sredstva milosti, potrebno je reći nekoliko riječi o Kantovu poimanju milosti.

Prema Kantu, ljudski um ne može spoznajno dokučiti postoji li ili ne postoji milost. Ali, Kant dopušta njezinu mogućnost: «Um, svjestan svoje nemoći da udovolji svojoj moralnoj potrebi, proširuje se do nadosjetljivih ideja koje bi mogle nadopuniti taj nedostatak, a da ih ipak ne prisvoji kao proširen posjed. On ne osporava mogućnost ili stvarnost njihovih predmeta, ali ih ne može samo prihvatiti za svoje maksime mišljenja i djelovanja. On čak računa s tim: ako je u neistraženome polju natprirodnoga još nešto više od onoga što on sebi može objasniti, a što bi ipak bilo nužno za nadopunu moralne nemoći, ono će se njegovoj dobroj volji i nespoznato dogoditi»⁸. Iz navoda proizlazi da, s jedne strane, premda um računa s milošću, on ne može spoznati narav djelovanja milosti⁹ tj. ostaje mu skriveno, «kada i što i koliko *milosti* će djelovati u nama»¹⁰. S druge strane, um ne može milost praktički upotrebljavati, jer je djelovanje milosti praktički teško spojivo s ljudskom slobodom. Ono bi trebalo nadomjestiti čudoredno dobro vladanje, koje već u svome pojmu sadrži da je zamjenjivo jedino samim sobom, a ne nekakvim stranim utjecajem: «Jer pri uporabi ona bi pretpostavljala pravilo o tomu što dobro mi sami (u izvjesnoj namjeri) moramo činiti kako bismo nešto postigli; a očekivati učinak milosti znači upravo protivnost, naime da će dobro (ono moralno) biti ne naš, nego čin nekoga drugog bića, da ga, dakle, možemo zaslužiti jedino *nečinjenjem*, što proturječi samome sebi»¹¹. Tako Kant dolazi do sljedećega lapidarnog zaključka: «Mi ih [učinke milosti] možemo dopustiti kao nešto nepojmljivo, ali ne možemo ih prihvatiti za naše maksime, ni pri teorijskoj, ni pri praktičkoj uporabi»¹².

⁶ ISTI, *Vom Gebet*, u: *Kants Gesammelte Schriften* (hg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, XIX, Berlin – Leipzig, 1934.), str. 637.

⁷ ISTI, *Religion innerhalb der Grenzen*, str. 257.-258.

⁸ *Ondje*, str. 67.

⁹ *Isto*: «Naime, nemoguće ih [djelovanja milosti] u tome teorijski spoznati (da su učinci milosti, a ne nutarnji učinci prirode), budući da se naša uporaba pojma uzroka i učinka ne može proširiti preko predmeta, dakle preko prirode.»

¹⁰ *Ondje*, str. 254.

¹¹ *Ondje*, str. 67.-68.

¹² *Ondje*, str. 68.

Tako Kant dolazi do zaključka da je sam izraz «molitva kao sredstvo milosti» u sebi proturječan¹³. Pojam sredstva uključuje u sebi ono što je u našoj moći, dok pojam milosti pretpostavlja ono što ne pripada nama. Iz toga se može zaključiti da su oba pojma nespojiva. Uz tu teorijsku proturječnost, takvo poimanje molitve kao sredstva milosti opasno je, jer želi staviti u maksimu moralnosti ono što je protivno i neprimjereno za čovjeka i Boga.

Glede čovjeka privatna nutarnja molitva je neprihvatljiva zbog sljedećih razloga:

1. U tako shvaćenoj molitvi čovjek bježi od samoodređenja i autonomije, laća se izvanjskih stvari bez da sebe iznutra na bolje mijenja te tako moralno djeluje. Privatna molitva tako predstavlja religiju naklonosti spram istinite religije dobrog vođenja života: «Prema prvoj, čovjek ili sebi laska: Bog ga može samo učiniti vječno sretnim, a da zapravo nije potrebno da *postane bolji čovjek* (objavljivanjem svojih krivnji); ili pak, kada mu se to ne čini mogućim: samo ga Bog može učiniti *boljim čovjekom*, a da on sam u tome ne mora činiti ništa drugo doli da se *moli za to*; što bi u stvari bilo ne činiti ništa, jer to pred jednim svevidećim bićem nije ništa drugo nego *željeti*: jer, kada bi se to moglo izvršiti pukom željom, svaki bi čovjek bio dobar»¹⁴. Iz svega toga proizlazi da je molitva za Kanta vrhunac patologije, negativne heteronomije, tj. ovisnosti o onome što ugrožava i uništava autonomno moralno djelovanje¹⁵.
2. Takva heteronomna molitva postaje vrlo lako sredstvo manipuliranja i vladanja od strane Crkve, klera ili kako to Kant naziva «popovštine»¹⁶. Jer «tko pak od sebe učini crva, poslije se ne može tužiti što ga gaze»¹⁷.
3. Ceremonijalna ili rečenična molitva može imati smisla, samo ako sa sobom nosi «vrijednost sredstava za ponavljano oživljavanje one nastrojenosti u nama samima»¹⁸. No, najbolje je se lišiti, jer vrlo lako usmrćuje razumsku uporabu uma, tj. prouzrokuje zanesenjaštvo te uljenjuje moralno djelovanje, tj. stvara praznovjerje¹⁹: «Ova ideja je prekomjerna te je, osim toga, korisno da se od nje kao svetinje držimo na dostojnoj udaljenosti, kako ne bismo bili u zabludi da sami činimo čuda ili da u sebi opažamo čuda, kako ne bismo učinili sebe nepodobnim za svaku uporabu uma, ili se pak prepustili lijenosti da ono što je trebalo da tražimo u nama samima očekujemo da u pasivnoj dokolici padne odozgo»²⁰.
4. Kao puka želja bez činjenja molitva čovjeka udaljava od realnosti, uvodi ga u nekakav irealan svijet, u puko projiciranje vlastitih irealnih želja, za što je dovoljan jedan jednostavan pogled da čovjeka postidi: «Istinu posljednje primjedbe svatko će smatrati potvrđenom, ako si zamisli pobožnoga i dobrostivoga čovjeka koji je, međutim, ograničen u pogledu takvih izbistrenih religijskih pojmova, kojega je netko drugi iznenadio, ne želim reći u glasnoj molitvi, nego već i u samome stavu koji je najavljuje. Samo se od sebe očekuje, bez da ja to kažem, da će on zbog toga dospjeti u pometenost ili će se zbuniti, slično kao u stanju kojega treba da se stidi. Ali zašto to? To da čovjek koji sam sa sobom priča biva zatečen, smjesta ga se stavlja u sumnju da ima mali napad ludila»²¹. Nadalje, takva irealna molitva stvara šizofreniju ili rascjep svijesti između molitvenih zahtjeva i stvarnih mogućih rješenja.

¹³ Ondje, str. 256.

¹⁴ Ondje, str. 65.-66.

¹⁵ Usp. I. KANT; *Kritika praktičnoga uma*, Zagreb, 1990., str. 67.

¹⁶ ISTI, *Religion innerhalb der Grenzen*, str. 232.-239. Također str. 218. 267.

¹⁷ ISTI, *Metafizika čudoređa*, str. 221.

¹⁸ ISTI, *Religion innerhalb der Grenzen*, str. 260.-261.

¹⁹ Ondje, str. 230.-231.

²⁰ Ondje, str. 255. Također str. 211.-212.

²¹ Ondje, str. 260.

5. Irealna privatna molitva je neuslišiva, jer čovjek ne može biti siguran je li ostvariva²². Time ona čovjeku, s jedne strane, nameće nepotrebne terete, tj. njezin je teret lažno težak²³, s drugo strane, lažno rasterećuje²⁴ te na koncu ponižava samoga čovjeka: «Ako se čovjek i najmanje udalji od gornje maksime, onda tobožnja služba Bogu (supersticija) nema više *nikakve granice*. [...] Od žrtve na usnama, koja ga najmanje košta, do one prirodnih dobara, koja bi inače doista mogla da se bolje koriste za prednost ljudi, čak do žrtvovanja svoje vlastite osobe time što se sebe (u staležu, fakira ili monaha) čini izgubljenim za svijet, on Bogu prinosi sve, samo ne svoju moralnu nastrojenost»²⁵.
6. Molitva prouzrokuje ropski odnos prema Bogu, koji se ne temelji na slobodi, nego na laskanju i licemjerju: «Jer inače sva ta pobožna iskazivanja poštovanja donose opasnost da se proizvede ništa doli licemjerno slavljenje Boga umjesto praktične službe Bogu, koji se ne sastoji u pukim osjećajima»²⁶.

Glede Boga privatna usmena molitva, kao dijalog s Bogom, neprimjerena je zbog sljedećih razloga:

1. Kao fetiš, privatna usmena molitva, s jedne strane, nije primjerena pojmu Boga, jer pretpostavlja da Bog ne pozna čovjekove želje. S druge strane, u takvoj si molitvi čovjek umišlja da može utjecati na Boga²⁷, što je također neprihvatljivo za pojam Boga.
2. Ona je neiskrena i licemjerna prema Bogu, jer je upravljena prema njemu ne iz iskrenoga predanja, nego iz traženja određene naklonosti, koja ga treba učiniti «nebeskim ljubimcem»²⁸.
3. Nadalje, privatna usmena molitva je idolatrijska, jer se u njoj čovjek direktno obraća Bogu i nastoji Boga oblikovati prema svojim pukim željama i laskanjima. Bog je idol, «tj. on se zamišlja kao biće, za koje se ne možemo nadati da ćemo mu se dopasti ćudorednim dobrim ponašanjem u svijetu, nego klanjanjem i ulagivanjem; ali tada je religija idolatrija»²⁹. Radi se o antropomorfizmu, u kojemu si «pravimo Boga, nekoga koga najlakše možemo pridobiti u našu korist i vjerujemo da smo se oslobodili teškoga neprestanog nastojanja da djelujemo na ono najunutarnjije naše moralne nastrojenosti»³⁰.
4. Usmena molitva želi samo milost od Boga, zaboravljajući njegovu svetost i pravednost. Ona može ići tako daleko da ta zabluda «naraste do sanjalačke drskosti da osjeća posebne učinke milosti (čak do prisvajanja prisnosti jednoga tobožnje skrivenog *ophođenja* s Bogom), onda mu se zgadi konačno i vrlina, i postane mu predmet prezira»³¹.
5. Jednostavno rečeno, u privatnoj usmenoj molitvi čovjek ne želi napredovati od kreposti prema pomilovanju, nego od pomilovanja prema kreposti.³²

²² *Ondje*, str. 261.

²³ *Ondje*, str. 237 (bilj.).

²⁴ *Ondje*, str. 222.-223.

²⁵ *Ondje*, str. 227.-228.

²⁶ *Ondje*, str. 264.

²⁷ *Ondje*, str. 260. Također str. 210 (bilj.).

²⁸ *Ondje*, str. 267.-268.

²⁹ *Ondje*, str. 244.

³⁰ *Ondje*, str. 222.-223.

³¹ *Ondje*, str. 269.

³² *Ondje*, str. 270.

1.2. Javna molitva

Za razliku od oštre kritike privatne usmene molitve, prema javnoj molitvi Kant je puno blaži. Ne samo da dopušta ceremonijalnost javne molitve, nego ona je za njega nužna. Prema Kantu, ona ima više «umstvenoga razloga za sebe [...] da moralnu želju, koja čini duh molitve, zaogrne u formalni govor»³³. Taj umstveni razlog jest «sjedinjavanje svih ljudi u zajedničkoj želji». Kant je dobro svjestan da individualni moralni napor u dobrome vođenju života nije dostatan, jer je čovjek društveno biće: «Zavist, žudnja za vlašću, pohlepa salijeću smjesta njegovu po sebi dostatnu prirodu, *kada je među ljudima*, te nikada nije potrebno da se oni pretpostave kao utonuli u zlo ili kao primjeri koji zavode; dovoljno je da su oni tu, da ga okružuju, i da su oni ljudi pa da jedan drugoga uzajamno kvare u njihovoj moralnoj osobini i da jedan drugoga učine zlim»³⁴. Čovjek je siromašan ili si umišlja da je siromašan te zbog toga strahuje da će ga drugi zbog toga prezirati. Stoga se vrlo lako, prema Kantu neizbježno, prepušta izvanjskoj borbi, kako bi nadvladao osjećaj siromaštva i prikazao se na izvanjski način moralno bolji i dostojanstveniji od drugoga. Pri tomu se zaboravlja, potiskuje i zapostavlja sama moralnost, tj. nejednakost na osjetilnoj razini prenosi se na razinu moralnoga dostojanstva: «Sve, uključujući i ono najuzvišenije, smanjuje se u rukama ljudi, kada upotrijebe njegovu ideju»³⁵.

Stoga je potrebno određeno društvo «prema zakonima kreposti i poradi njih; [...] koje je cijelome ljudskom rodu postalo zadatak i dužnost da ga umom u njegovu opsegu riješi»³⁶. Stoga su potrebni društveni zakoni, pravo, tj. «juridička zajednica», koja će onemogućiti prirodno naravno stanje rata svakoga protiv svakoga i stvoriti «političko građansko stanje»³⁷. Ali, juridička zajednica nije dovoljna, jer je ona upravljena samo na zakonitost, a ne na moralnost djelovanja³⁸. Tako je nužno uspostavljanje etičke zajednice, odnosno naroda Božjega, Crkve, u kojoj će zakoni biti zakoni kreposti. Javna molitva ima stoga ulogu jačanja toga moralnog dostojanstva svih ljudi. Ona treba osjetilno predočiti da svi ljudi trebaju živjeti u skladu s krepostima, da je njihov prvi interes ne nekakav izvanjski interes, nego moralni interes, u kojemu želja svakoga treba biti predstavljena sjedinjenom sa željama svih u istoj svrsi (uspostavljanje Božjega carstva). To se prema Kantu treba postići zajedničkim pjevanjem vjerske himne ili svečanim govorom, koji obuhvaća moralni interes svih ljudi (propovijed). Veliku važnost Kant posebno pridaje euharistiji, koja u sebi sadrži «nešto veliko što proširuje uzak, samoljubiv i nedruštven način mišljenja ljudi, posebice u stvarima religije [...] te predstavlja dobro sredstvo oživljavanja zajednice za ćudorednu nastrojenost bratske ljubavi, koja se pod njom predočava»³⁹.

No, i takvoj javnoj molitvi Kant postavlja jasne granice:

1. Ona se ne smije shvatiti kao sredstvo milosti, jer bi to ponovno značilo zadržavanje na izvanjskim ceremonijama i djelima bez nutarnje promjene.
2. U javnoj si molitvi čovjek ne smije umišljati da uprisutnjuje i predstavlja Boga, jer bi to bila idolatrija.
3. Mora pretpostavljati već prisutnu predanost stvarnome poboljšanju čovjeka.

³³ *Ondje*, str. 263.-264 (bilj.).

³⁴ *Ondje*, str. 119.

³⁵ *Ondje*, str. 9.

³⁶ *Ondje*, str. 119.-120.

³⁷ *Ondje*, str. 123.-124.

³⁸ Usp. *ondje*, str. 121.-122.; 126.-127. ISTI, *Metafizika ćudoređa*, str. 11.-12: «Za razliku od prirodnih zakona, ti se zakoni slobode zovu *moralni zakoni*. Ako se odnose samo na puka izvanjska djelovanja i njihovu zakonitost, zovu se *pravni*; ali ako također zahtijevaju da sami budu odredbeni temelji djelovanja, onda su *etički*, pa kažemo: slaganje s prvima je *zakonitosti*, a s drugima *moralnost* djelovanja.»

³⁹ ISTI, *Religion innerhalb der Grenzen*, str. 267.

2. «Duh molitve» - jedini primjereni način za čovjeka i Boga

Već smo istaknuli da je osnovna perspektiva Kantova tumačenja molitve moralnost. Možemo još jednom ponoviti Kantovu tezu: «Ali za ono praktično, gdje se, naime, ne pita što je fizičko, nego što je moralno to što je prvo za uporabu našega slobodnog htijenja, od čega trebamo početi, je li od vjere u ono što je Bog učinio radi nas, ili od onoga što mi trebamo činiti da bismo bili toga dostojni (sastojalo se to u čemu mu drago), nema sumnje da se treba odlučiti za ovo posljednje»⁴⁰. U ovome kontekstu potrebno je nakratko ukazati na Kantovo viđenje odnosa između religije i moralnosti. Obično se Kantu prigovara da je reducirao religiju, odnosno u našem slučaju molitvu na moralnost. No, takva interpretacija ne odgovara Kantovoj filozofiji religije. Stvar je obrnuta: Kant je razgraničio moralnost od religije, omogućivši objema vlastito dostojanstvo i autonomiju onkraj svakoga funkcionaliziranja. To znači da je Kant, s jedne strane, oslobodio moralnost od njezina reduciranja na religiju, tj. da se prihvaća sloboda samo poradi Boga, što predstavlja napast svake religije: «Morale, ukoliko je zasnovan na pojmu čovjeka kao slobodnoga bića, koje pak baš zato i vezuje sebe sama svojim umom uz bezuvjetne zakone, nije potrebna ni ideja nekoga drugog bića nad njim da bi spoznao svoju dužnost, ni neka druga pobuda osim pridržavanja samoga zakona [...] Prema tome, za svrhu nje same nije potrebna (kako objektivno, što se tiče onoga htjeti, tako subjektivno, u pogledu onoga moći) ni u kojemu slučaju religija, nego je ona dovoljna sama sebi, zahvaljujući čistome praktičnom umu»⁴¹. S druge strane, religija također nije svedena na moralnost, jer predstavlja područje ljudskoga nadanja u «presudu iz milosti»⁴²: «Međutim, prema moralnoj religiji [...] načelo je: da svatko mora činiti toliko koliko je u njegovim snagama da bi postao bolji čovjek: i samo ako nije zakopao svoj urođen talent (Luka XIX, 12-16), ako je koristio svoju prvobitnu sklonost prema dobru da bi postao bolji čovjek, može se nadati da će višim sudjelovanjem biti nadopunjeno ono što nije u njegovoj moći»⁴³.

Iz svega toga proizlazi da moralnost predstavlja polazišnu točku, obzorje iz kojega se može i treba misliti religija, a time i molitva. To znači da Kant ne želi reducirati molitvu na moralnost, nego moralnost predstavlja minimalne uvjete za promišljanje istinske molitve. Tu istinsku molitvu Kant naziva «duh molitve»: «Zdušna želja da se svidimo Bogu u svakome našem činjenju i propuštanju da se čini, to jest nastrojenost koja prati sve naše djelatnosti da ih izvršavamo kao da se zbivaju u službi Bogu, *jest duh molitve*, koji se u nama može i treba događati «bez prestanka»⁴⁴.

Prema Kantu takav duh molitve primjereniji je za čovjeka i Boga zbog sljedećih razloga:

1. Duh molitve, kao «služba srca (u duhu i istini)»⁴⁵, mijenja i poboljšava čovjeka; ne ostaje samo na vanjskim riječima (Lk 6, 46-49)⁴⁶. Ne događa se samo povremeno kao u usmenoj molitvi, nego «bez prestanka» (1 Sol 5, 17).
2. Primjeren je čovjeku i njegovoj autonomiji, jer u njemu «čovjek traga za samim sobom»⁴⁷. U duhu molitve čovjek je pozvan na samoodređenje i samoostvarenje.
3. Budući da duh molitve pretpostavlja neizvjesnost postojanja Božje egzistencije, čovjek se u duhu molitve odnosi prema Bogu iskreno, jer ne može biti siguran hoće li ga uopće nagraditi, što je slučaj u usmenoj molitvi. Stoga se duh molitve nalazi onkraj puke korisnosti.

⁴⁰ *Ondje*, str. 154.

⁴¹ *Ondje*, str. 3.

⁴² *Ondje*, str. 96.

⁴³ *Ondje*, str. 66., također str. 193.

⁴⁴ *Ondje*, str. 259.-260.

⁴⁵ *Ondje*, str. 256.

⁴⁶ *Ondje*, str. 135.

⁴⁷ *Ondje*, str. 260 (bilj.).

4. Duh molitve čuva distancu između Boga i čovjeka spasonosnim «kao da»; u svijesti «da je nedokučiva mudrost uslijed koje mi egzistiramo isto tako vrijedna štovanja u onome što nam je uskratila, kao i u onome što nam je dala»⁴⁸. Nadalje, u duhu istinske moralne molitve čovjek ne želi utjecati na Boga, nego na sebe samoga.
5. Takva moralna molitva jedina je realna, tj. uslišiva, jer vlastito moralno poboljšanje života samo po sebi stvara svoj predmet, a to je biti Bogu mio čovjek. Tako je duh molitve istinska molitva u vjeri. Sve ostale molitve nisu molitve u vjeri, jer ne možemo biti sigurni jesu li one u skladu s Božjom naravi.⁴⁹
6. Isto tako, u duhu molitve čovjek čini istinska čuda. Ona se ne odnose na nekakvu čovjekovu natprirodnu moć i koja bi bila u skladu s Božjom mudrošću, jer to nadilazi čovjekove pojmove. Radi se o čudima moralnosti, prema kojima bi priroda bila u skladu s našom moralnošću.
7. Ona je univerzalna, a ne partikularna poput usmene molitve: «Molitve u vjeri nisu uopće određujuće, već općenite»⁵⁰.
8. Duh molitve je kontemplativni duh: «Promatranje duboke mudrošću Božjega stvaranja u malim stvarima i njezina veličanstva u velikom, kako su ga ljudi, doduše, oduvijek mogli spoznati, a u novije se vrijeme proširilo u najveće divljenje – takva snaga, da se duša premjesti ne samo u raspoloženje koje se spušta na to da se čovjek, tako reći, uništi u vlastitim očima, a koja se zove klanjanje, već je u tome, te s obzirom na njegovo vlastito moralno određenje, jedna snaga koja tako uzdiže dušu da spram nje moraju nestati riječi kao prazna jeka, pa bile one i riječi kraljevskoga molitelja Davida (koji je malo znao o svim onim čudima), jer je osjećaj iz takvog opažanja Božje ruke neizreciv»⁵¹. Tako molitva ima i estetsku dimenziju, budući da ukazuje na smislenost cjelokupnoga stvorenja, koja je pretpostavka i uvjet mogućnosti smislenosti same moralnosti u svijetu.⁵²
9. Molitva je također mjesto prepoznavanja vlastite nemoći i nedostatnosti moralnosti nasuprot snazi zla, ali istovremeno i mjesto nade u obraćenje⁵³.
10. Može se dobiti dojam da se kod Kanta uopće više ni ne može govoriti o molitvi, jer se pod molitvom u uobičajenom značenju uvijek podrazumijeva rečenična i usmena molitva. Čini se da onaj molitveni «kao da» ništa ne mijenja, da je Kant mogao i bez toga dodatka. No, za Kanta taj je molitveni «kao da» nužan za moralnost, želi li ona ostati smisljena i želi li se kretati u obzoru nade. Bez toga molitvenog «kao da» moralnost bi potonula u potpuno beznadež⁵⁴. U tome smislu može se s pravom govoriti da je Kantovo djelo prožeto ne samo duhom moralnosti, nego i molitve⁵⁵.

⁴⁸ ISTI, *Kritika praktičkog uma*, str. 198.

⁴⁹ ISTI, *Religion innerhalb der Grenzen*, str. 261 (bilj).

⁵⁰ *Ondje*, str. 125.

⁵¹ ISTI, *Religion innerhalb der Grenzen*, str. 263.

⁵² Duh molitve bi tako pripadao području estetske i teleološke rasudne moći iz treće kritike. O trećoj kritici vidi I. RAGUŽ, *Sinn für das Gott-Menschliche. Transzendental-theologisches Gespräch zwischen den Ästhetiken von Immanuel Kant und Hans Urs von Balthasar*, Würzburg, 2003.

⁵³ *Religion innerhalb der Grenzen*, str. 129.

⁵⁴ «To da nikakvo unutarstvjetko poboljšanje ne bi bilo dovoljno da bude zadovoljena pravda za mrtve, da nikakvo takvo poboljšanje ne bi pogadalo nepravdu smrti, pokreće Kantov um na to da se protiv uma nada. Tajna njegove filozofije je nemogućnost da se očaj zamisli do kraja.» (Adorno). Citat kod A. BUHE, *Kantova filozofija religije unutar njegove praktičke filozofije*, u: I. KANT, *Religija unutar granica čistog uma*, str. 181.

⁵⁵ Za razliku od G. HAEFFNERA, *Die Philosophie vor dem Phänomen des Gebets*, u: ThPh 57 (1982.), str. 526.-549 (o Kantu str. 528.-531.). i F. HEILERA, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München, 1925., str. 208.: «Kantov oštrouman duh razotkrio je posljedice filozofsko-etičkoga ideala molitve. Gdje se molitva premješta u nutarnju čudorednu nastrojenost, tamo se stvarno moljenje, tj. molitveno obraćanje Bogu, molitva za čudorednu snagu i izričaj predanja, spušta na

3. Doprinos Kantove filozofije kršćanskome poimanju molitve i kulta

U nekoliko točaka želimo navesti osnovne kriterije Kantova shvaćanja molitve i kulta, koji također moraju biti i kriteriji svake kršćanske molitve i kulta.

1. Molitva i kult moraju proizlaziti iz ljudske slobode i služiti ljudskoj slobodi, tj. očovječenju. Dakle, kult ne smije predstavljati nešto izvanjsko što nema nikakve veze sa slobodom i s moralnim poboljšanjem života. Tada bi kult bio fetiš, prisila, tiranija, magija, manipulacija i vladavina «popovštine». U takvome bi kultu čovjek pao ispod razine svoga vlastitog dostojanstva. Stoga teologija ide ruku pod ruku s nakanom prosvjetiteljstva u razlikovanju između stvarno moralnoga i neistinitoga bogoslužja⁵⁶.
2. Kult mora proizlaziti istovremeno iz moći i nemoći slobode. Kult, samo pod vidom moći slobode, bio bi nerealan glede čovjekove stvarne egzistencije. Ali i kult, koji bi proizlazio samo iz nemoći, bio bi zakrpa ljudskoj nemoći, a Bog korisna zbilja koji bi trebao što slabijega čovjeka⁵⁷.
3. Sloboda se ne smije funkcionalizirati poradi religije, već ona ima svoje vlastito dostojanstvo (DH 2). No, niti religija ne smije biti reducirana na moralnost. Kult mora biti razuman, jer inače stvara šizofreniju svijesti, tj. rascjep svijesti između nerealnih molitvenih zahtjeva i realnih mogućnosti.
4. Molitva i kult moraju voditi računa o spasonosnoj distanci «kao da» između Boga i čovjeka, u kojoj se čuvaju Božja uzvišenost, nepojmljivost i neizrecivost. U protivnome, kult bi bio idolatrija, a ne bogoslužje.
5. Molitva mora predstavljati temeljnu napetost između otpora i predanja, napora i milosti: tako moliti kao da sve ovisi o čovjeku i tako raditi kao da sve ovisi o Bogu⁵⁸.

4. Slabosti Kantova poimanja molitve i kulta

Već smo pokazali da Kant ne želi svesti kult na moralnost, ali moralnost predstavlja polazište i obzorje za tumačenje kulta. Do sada smo ukazali na prednosti takvoga pristupa kultu. No, takav pristup je ujedno nedostatan i ne uspijeva obuhvatiti cjelokupno značenje kulta i molitve. Sada želimo ukazati na slabosti Kantova poimanja molitve i kulta, koje ćemo sažeti u nekoliko točaka.

1. Vidjeli smo da Kant želi započeti promišljanje odnosa između Boga i čovjeka od kreposti prema milosti. Premda paradoksalno zvuči, Kantova cjelokupna filozofija religije jest u tome smislu teologija zasluga. Čini se da si je Kant «od pijetizma prisvojio upravo ono što ga je odvajalo od reformacije. Posebice prethodnost čudorednoga pred milošću»⁵⁹. No, polazišna točka za molitvu ne mora biti samo krepost, nego također milost: od milosti prema kreposti. Milost bi ovdje značila iskustvo božanske smislenosti čovjekove egzistencije i cjelokupnoga stvorenja. Na početku ne mora biti iskustvo napora, borbe, samoodređenja, razuma, opsesije dualizmom, jednom riječju *iskustvo pustinje*, nego također i punine, cjelovitosti,

obično pedagoško pomoćno sredstvo etike; molitva je ogoljena od svoga religioznoga karaktera i lišena svoje samostalnosti. 'Duh molitve' nije više molitva, već moralni surogat molitve.»

⁵⁶ Usp. *Religion innerhalb der Grenzen*, str. 236.-237.

⁵⁷ D. BONHOEFFER, *Otpor i predanje*, München, ¹²1964., str. 182: «O Bogu bih htio govoriti ne na granicama, nego u sredini, ne u slabostima, nego u snazi, ne dakle u smrti i krivnji, nego u životu i u dobru čovjekovu.»

⁵⁸ «Scintilla Ignatiana» Gabriela Havenesia (1705.): «Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admovere, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus». Usp. K.H. CRUMBACH, *Ein ignatianisches Wort als Frage an unseren Glauben*, u: GuL 42 (1969), str. 321.-328.

⁵⁹ W. PANNENBERG, *Theologische Motive im Denken Immanuel Kants*, u: ThLZ 89 (1962), str. 897.-906., ovdje 905.

smislenosti, osjećaja, obdarenosti i predanja, jednom riječju *iskustvo oaze*. Kant je mogao svoja razmatranja o molitvi bolje doraditi unutar treće kritike, «Kritike rasudne moći». Tada Kantovu subjektu ne bi stalno prijetila nutarnja nepomirena rascjepkanost, koja upravo proizlazi iz moralnosti kao jedine polazišne točke promišljanja čovjeka.

2. Takvo milosno iskustvo punine i obdarenosti, koja bi se upravo iz te punine osjetilno izražavala, ne mora nužno uzrokovati lijenost i nedjelovanje, već, naprotiv, još snažnije kreposno djelovanje. U toj drugačijoj perspektivi kreposno bi djelovanje bilo realno obilježeno opuštenošću, jer se nalazi u obzorju punine i smisla. Ovako se Kantova teorija molitve nalazi u opasnosti da onaj božanski «kao da» postane irealan te da cjelokupna moralnost postane besmisleni rad na sebi, beznadno samoodređenje.
3. Molitva, koja proizlazi iz iskustva oaze, drugačije bi definirala slobodu. To je darovana i zazvana sloboda, sloboda koja stoji u dijalogu onkraj reduciranja drugoga na svoje puke želje. Tada bi kod Kanta bilo više mjesta za govor o molitvi za drugoga i za cijeli svijet, za govor ne samo o univerzalnoj, već i o partikularnoj molitvi. Ovako, Kantovo poimanje slobode u molitvi nije daleko od toga da potpuno atomizira i izolira subjekt, da ga učini bezsvjetskim.
4. Kant je dobro ukazao na opasnost molitve koja, uprisutnjujući Boga raznim imenima i zazivima, može postati idolatrijska. No, molitva, koja bi se odrekla potpunoga imenovanja i zazivanja Boga te dijaloga s njim, učinila bi od Boga ne samo apstraktnu ideju, nego nepostojeću stvarnost: onoga koga se ne može imenovati i zazivati, taj nas se uopće ne tiče, u konačnici, ne postoji za nas.
5. «*Dan molitve* je potpuno suvišna stvarnost, najavljuje se svake nedjelje, a ne proizvodi ništa. No, *dan pokore*, snažno i s uvjerenjem propovijedan, istinski je sveti dan»⁶⁰. U takvome shvaćanju čovjek bi opet bio reduciran samo na radnika, premda na moralnoga radnika. Molitva uopće ne bi bila spasonosni prekid svakidašnjice, niti bi bila slavlje. Tako se tu još jednom pokazuje kako je Kant imao premalo osjećaja za slavlje, za osjetilno, simboličko, beskorisno. Jer, čovjekova se egzistencija ne iscrpljuje u moralnosti, nego poznaje susret sa sobom, s drugima i sa svijetom onkraj ozbiljnosti moralne djelatnosti. Stoga je molitva slavljenička proslava Boga, čovjeka te cijeloga stvorenja.

II. Hegel o kultu: iskustvo božanske oaze

S G. W. F. Hegelom ulazimo u potpuno drugačije shvaćanje kulta od onoga koje smo mogli vidjeti kod Immanuela Kanta. Za razliku od Kantove, Hegelova teorija kulta vrlo je kompleksna. Ona poznaje povijesni razvoj, koji uključuje, posebice u mladenačkim danima, također i Kantov utjecaj. No, ovdje nam nije nakana prikazati Hegelovo poimanje kulta u njegovu povijesnom razvitku⁶¹. Želimo u osnovnim crtama predložiti Hegelovu viziju novoga kulta, koji bi, prema njemu, trebao zaživjeti u doba prosvjetiteljstva. Vidjet ćemo da će Hegelova drugačija vizija kulta proizaći iz njegova neslaganja s prosvjetiteljskim shvaćanjem čovjekova uma, Boga i religije (kulta) te iz nezadovoljstva s postojećim kršćanskim kultom, bilo katoličkim, bilo protestantskim.

⁶⁰ I. KANT, *Opus posthumum* (prir. V. Mathieu, Bologna, 1963.), str. 390.

⁶¹ Iscrpnji povijesni prikaz Hegelove teorije kulta može se naći kod G. DELLBRÜGGERA, *Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Hegels Theorie des Kultus*, Würzburg, 1998. Uvijek koristan uvod CH. TAYLORA, *Hegel*, Frankfurt a.M., 1983., str. 629.-671.; također O. PÖGGELER (prir.), *Hegel*, Freiburg – München, 1977.

1. Hegelov sud o svome vremenu:

«Što se više proširila spoznaja *konačnih stvari...*, to se više suzio krug znanja *o Bogu.*»

«To je stajalište našega doba i filozofija time stupa u svojstveni odnos. Ako se to stajalište usporedi s prijašnjom religioznošću, onda se lako primjećuje da je nekoć religiozna svijest imala bivstvujući sadržaj po sebi i za sebe, sadržaj koji je opisivao Božju narav. To je bilo stajalište istine i dostojanstva. Najveća je dužnost bila spoznati Boga, njemu se klanjati u duhu i istini. Blaženstvo ili prokletstvo, apsolutna čovjekova vrednota ili nevrednota bila je vezana uz držanje istinitim i uz spoznaju toga sadržaja. Sada je najviše ne znati o istini, o Bogu, a tako se također ne zna što je pravo i dužnost. Sav se objektivni sadržaj rasplinuo u tu čistu, formalnu subjektivnost.»⁶²

Prema Hegelu, moderni razum, koji više ne želi znati «istinu o Bogu», umišlja si da je ponizan, budući da priznaje vlastitu ljudskost, ograničenost i konačnost. No, za Hegela to je u stvarnosti lažna poniznost, koja se na koncu razotkriva kao oholost čovjekova konačnog ja. Taj konačni ja postavio se kao jedina afirmativna stvarnost, kao jedina subjektivnost, u kojoj je sve objektivno rasplinuto. On se *ne želi* uzdići prema beskonačnome, prema božanskome:

«To se stajalište ponajprije navodi kao stajalište poniznosti, a ta se poniznost sastoji u tome da ja iz sebe isključuje beskonačno, znanje i spoznaju Boga, odriče se toga i određuje se naprotiv kao konačan. No, time ta poniznost pobija samu sebe, ona je, naprotiv, oholost; jer ja *isključujem upravo istinito iz sebe*, tako da sam ja *kao takav* u ovome svijetu *jedino* afirmativan i postojeći po sebi i za sebe, pri čemu sve ostalo iščezava. Istinska poniznost, naprotiv, odriče se sebe *kao afirmativnoga* te priznaje istinito i postojeće-za-sebe-po-sebi kao afirmativno. Nasuprot tomu, ona lažna poniznost, budući da priznaje konačno kao negativno, ograničeno, čini istovremeno to konačno jedinim afirmativnim, beskonačnim i apsolutnim: ja, takav jesam jedina bitnost, tj. ja, takav konačan jesam beskonačan. *Po meni* je postavljen izriječ *beskonačno kao onostrano*. U takvome je određenju sadržano jedinstvo konačnoga i beskonačnoga, ali takvo jedinstvo, u kojemu konačno nije propalo, nego je postalo čvrsto, apsolutno, vječno.»⁶³

Nadalje, taj konačni ja, koji je jedini afirmativan, koji postavlja i ukida sve suprotnosti u sebi, na koncu sebe čini beskonačnim. Budući da konačno ja stavlja beskonačno izvan sebe, razgraničava ga od sebe i tako ga čini konačnim, ne preostaje ništa drugo doli sama konačnost. A ta jedina čovjekova konačnost u konačnici se pokazuje kao jedina *čovjekova* beskonačnost: «Ovdje se ponajprije događa da se konačno *održava*, da se ja držim sebe, ne prestajem s mojom ništavnošću, ali se stvaram beskonačnim, *djelotvorno potvrđujućim beskonačnim*. Dakle, ono što imamo jest to da je konačni ja, budući da je on postavljanje beskonačnosti onkraj sebe, postavio samo beskonačno kao konačno i u tome je identično sa sobom kao s isto tako konačnim, te ono sada, kao identično s beskonačnim, postaje beskonačno»⁶⁴. Za takav oholi moderni ja, koji je time u svojem dostojanstvu ponižen⁶⁵, ne postoji ništa «objektivno, nema istine; Bog, beskonačno je meni onostranost, otklonjen od mene. Jedino sam ja pozitivan i ni jedan sadržaj ne vrijedi po sebi i za sebe, on nema više afirmativnosti u sebi samome, već samo ukoliko ga ja postavljam; istinito i dobro je samo

⁶² G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I (Werke 16: Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel; kasnije samo Werke), Frankfurt a.M., 1986., str. 184.-185. ISTI, *Werke* 17, str. 470.: «Ovo je rečenica, na koju se mnogo polaže: ne postoji prijelaz iz konačnoga u beskonačno, također niti iz slučajnoga u apsolutno-nužno, ili od učinaka prema apsolutno prvome, ne konačnome uzroku; jednostavno je učvršćen jaz između jednoga i drugoga.»

⁶³ *Ondje*, str. 182.

⁶⁴ *Ondje*, str. 181.

⁶⁵ Usp. *ondje*, str. 44.

moja uvjerenost, a k tomu da je nešto dobro, pripada ta moja uvjerenost, to moje priznanje. U toj idealnosti svih određenja jedino sam ja realan»⁶⁶.

Takvo pokonačjenje ljudskoga duha, takav «europski razum» koji svemu «izvlači duh»⁶⁷, predstavlja potpunu ravnodušnost spram samoga Boga: «Što se više spoznaja *konačnih stvari* proširila, budući da je protezanje znanosti postalo gotovo beskrajno i sva su područja znanja proširena do nepreglednosti, to se više suzio krug znanja *o Bogu*»⁶⁸. Na koncu, ono predstavlja kraj same kršćanske religije, tj. ideje Boga: «Ono [naše doba] je stvorilo od Boga utvaru, koja nam je daleka; isto tako, ljudsku spoznaju učinilo je taštom utvarom konačnosti ili zrcalom, na koje padaju samo sheme, samo pojave»⁶⁹.

Iz svega navedenog može se zaključiti da je za Hegela modernitet razdoblje rascjepa između pokonačjenoga uma i religije⁷⁰, odnosno općenito između pokonačjenoga uma i apsolutne istine, apsolutnoga dobra. Već se sada vidi da će jedan od glavnih zadataka Hegelove nove vizije kršćanskoga kulta, a i njegove cjelokupne filozofije, biti upravo nadvladavanje toga rascjepa, koji treba biti «ukinut» («aufgehoben») u trostrukome Hegelovu značenju toga pojma: zanižan, sačuvan i preobraženo uzdignut. No, tomu ćemo se kasnije vratiti.

Ovdje je jako bitno istaknuti da taj rascjep nije nastao samo zbog pokonačjenoga modernog razuma, nego također i zbog same religije i teologije. Religija se odrekla zahtijeva za istinom, povukla se u područje osjećaja. Teologija se, prema Hegelu, prestala baviti objavom, svojim vlastitim istinama. Zapostavila je sve temeljne istine kršćanstva: Kristovo bogočovještvo⁷¹, nauk o Presvetome Trojstvu: «Kristovo božanstvo, dogmatsko, ono vlastito kršćanske religije stavlja se na stranu ili se svodi na nešto općenito. Da, to se nije dogodilo samo u prosvjetiteljstvu, već se zbiva čak kod *pobožnijih* teologa»⁷². Hegel isto tako kritizira historijsku metodu u teologiji, koja se uopće ne zanima za istinitost i značenje kršćanskih dogmi, nego se bavi njihovom običnom povijesnošću: «Takva teologija uopće se ne nalazi više na misaonome polju, nema više nikakve veze s beskonačnom misli u sebi i po sebi, nego s njom samo kao jednom od *konačnih činjenica*, mišljenja, predodžaba itd. [...] Oni [teolozi] nam mnogo pripovijedaju o povijesti umjetnika neke slike, o sudbini same slike, koju je cijenu imala u različitim razdobljima, u koje je ruke došla, a o samoj nam slici ne daju ništa vidjeti»⁷³. Takvo poimanje kršćanske religije očituje se posebice u protestantskome i katoličkome kultu.

2. Nedostatnost protestantskoga i katoličkoga poimanja kulta

Hegel vidi u pojavi protestantizma važnu prekretnicu u povijesti ljudskoga duha. Značajnost protestantizma sastoji se ponajprije u njegovu snažnom isticanju subjektivnosti, koja, prema Hegelu, predstavlja osnovni princip samoga protestantizma. Radi se o principu koji se suprotstavlja objektivnosti, normama, institucijama, tj. svemu onome što nije posredovano po subjektivnosti. Taj subjektivni princip protestantizma Hegel naziva «Eigensinn» («samovolja»). «Eigensinn» nema odmah negativno značenje. U doslovnome prijevodu «Eigensinn» bi označavao «vlastiti smisao», a to znači da protestantizam stavlja naglasak na

⁶⁶ *Ondje*, str. 182.

⁶⁷ *Werke* 1, str. 417.

⁶⁸ *Werke* 16, str. 42.-43.

⁶⁹ *Ondje*, str. 43.

⁷⁰ Usp. *Werke* 17, str. 475.-476.

⁷¹ *Werke* 16, str. 45.: «Krist se doduše još uvijek kao posrednik, pomiratelj i otkupitelj stavlja u središte vjere; ali ono što se inače zvalo djelo otkupljenja, zadobilo je vrlo prozaično i psihološko značenje, tako da je upravo ono bitno iz stare Crkve izbrisano, premda su zadržane blagotvorne riječi.»

⁷² *Ondje*, str. 46. Ovdje ostavljamo po strani Hegelovu polemiku protiv Schleiermachersa, kao predstavnika takve teologije.

⁷³ *Ondje*, str. 48.-49.

subjekt, koji ne želi prihvatiti ništa njemu strano i neposredovano, koji traži i razotkriva «vlastiti smisao»: «Velika je samovolja, samovolja koja čovjeku iskazuje čast, da u nastrojenosti ne želi ništa priznati, što nije opravdano mišlju, i ta samovolja je karakteristika novoga doba, a svakako osobiti princip protestantizma»⁷⁴. Po tako shvaćenoj subjektivnosti čovjek je u sebi, dolazi k sebi te postaje slobodan⁷⁵. To isto tako znači da se istina više ne shvaća kao supstancija, onostrana stvarnost, nego istina je «subjekt», ono što je po subjektu posredovano i prihvaćeno: «Kriterij istine je onakav kakav se obistinjuje i nastaje u mom srcu; da ja pravo sudim, spoznajem je li istina ono što držim istinitim, mora proizaći iz moga srca. Ono što je ona *mom duhu*, takva ona i jest»⁷⁶.

Taj se isti princip može vidjeti i na području religije. Protestantizam uvodi novost i u drugačije poimanje religioznoga odnosa prema Bogu. Po Hegelu subjektivnost postaje sada principom i na području religioznosti. Odnosnje s Bogom nije više posredovano, izvanjsko i nesubjektivno. Protestantizam prepoznaje da «religiozno mora imati svoje mjesto u ljudskome duhu»⁷⁷, da čovjek ima prema Kristu «neposredan odnos u duhu»⁷⁸. To se posebice ostvaruje u njegovu drugačijem poimanju kulta, u kojemu središnja ideja nije više klanjanje pred hostijom ili razmatranje onoga što čine svećenici, već sada «subjekt u sebi prima božansko»⁷⁹. Čovjek postaje svjestan svoje vlastite individualnosti, vlastite odgovornosti vjere u Boga, a ne neke posuđene, izvanjske crkvene odgovornosti. Jednom riječju, za Hegela protestantizam ponovno donosi na vidjelo temeljnu kršćansku misao iz Ivanova evanđelja, koju je katoličanstvo bilo potisnulo i zapostavilo: «Ali dolazi čas – sada je! – kad će se istinski klanjatelji klanjati Ocu u duhu i istini jer takve upravo klanjatelje traži Otac. Bog je duh i koji se njemu klanjaju, u duhu i istini treba da se klanjaju» (Iv 4, 23-24; također Iv 8, 32). U toj rečenici Hegel ne prepoznaje samo jezgru kršćanstva, koju je reformacija ponovno razotkrila, već i središnju misao cjelokupne svoje filozofije. Hegel zapravo preuzima i produbljuje sve središnje izričaje protestantskoga poimanja kršćanstva i stavlja ih na razinu spoznaje: subjektivni odnos vjere prema Bogu odgovara subjektivnoj spoznaji, koja se uzdiže prema objektivnome, apsolutnome; protestantskome isticanju čovjekove grješnosti odgovara samovolja partikularne i subjektivističke spoznaje, koja se ne želi uzdići prema općenitome i apsolutnome. No, tom se problematikom ovdje ne možemo baviti. Za nas je ovdje važno istaknuti da za Hegela «s reformacijom započinje *kraljevstvo duha*, gdje se Bog stvarno spoznaje kao duh»⁸⁰.

Premda ima načelno pozitivni stav prema protestantizmu, to ne priječi Hegela da kritizira moderni protestantizam i njegovo poimanje kulta. Osnovni problem modernoga protestantizma jest povlačenje u područje osjećaja: «Teolozi rado govore o *toplini* srca. Ali, religija nije obično ugrijavanje individualnosti [...], ona je prije svega apsolutna vatra, u kojoj srce [...] gori te duh, iz takvoga uništenja onoga što je na njemu ništavno, uskrisava na jedinstvo s Bogom kao Duhom Svetim»⁸¹. To za Hegela znači da se protestantska subjektivnost u modernome protestantizmu pretvorila u subjektivizam. Tako se moderni protestantizam zapravo poistovjetio s modernim razumom, koji se također sa svoje strane pokonačio u partikularnu subjektivnost, tj. u subjektivizam. Posljedica svega toga je potpuni gubitak osjećaja modernoga protestantizma za kult općenito: «Svođenje religije na običnu

⁷⁴ ISTI, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831* (hrsg. v. K.H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973. sl.), 2, str. 73.

⁷⁵ Usp. *Werke* 20, str. 57.

⁷⁶ *Unde*, str. 55.

⁷⁷ *Unde*, str. 49.

⁷⁸ ISTI, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, II-IV, Hamburg, 1988., str. 888.

⁷⁹ *Werke* 19, str. 538.

⁸⁰ ISTI, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, str. 881.

⁸¹ K. ROSENKRANZ, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt (Nachdruck), 1988., str. 347.

subjektivnu usmjerenost – moje je srce sve – uništilo je kult»⁸². Ta se subjektivizacija modernoga protestantizma, prema Hegelovu shvaćanju, posebno očituje u površno simboličkome poimanju euharistijske transsubstancijacije. To znači da je kult samo nutarnje subjektivno događanje duha, običan subjektivni spomen na prošli spasenjski događaj. Subjektivizam protestantskoga kulta potvrđuje i činjenica da je kult shvaćen kao puka subjektivna čovjekova čežnja prema Bogu, koji ostaje onostran i nedohvatljiv: «Religija reducirana na običnu čežnju; religija htijenja i ne-moći; čežnja ima nagon, predodžbu, ostaje subjektivni nedostatak, ne postaje učiteljicom nedostatka; bez ozbiljnosti duha ostaje u nedosljednosti»⁸³; «Imamo čežnju za tim drugim, težnju za drugim, ali to istupanje iz ograničenja, ta težnja treba biti samo pokušana, obična čežnja koja ne može postići ono što traži»⁸⁴. Tako subjektivno shvaćen kult čežnje i onostranosti, koji čovjeka i svijet ne uzdiže prema božanskome, uopće ne posvećuje svijet: «Ono religiozno uzdizanje i posvećivanje empirijske egzistencije, *sabat* svijeta, nestao je», cijeli je život postao «običan, nesveti radni dan»⁸⁵, tako da je religija spala na «običnost empirijske egzistencije i svakodnevnosti»⁸⁶.

Na temelju svega toga Hegel dolazi do zaključka da moderni protestantizam i njegovo shvaćanje kulta, koji se zapleo i zaustavio u subjektivizmu osjećaja, čežnje i neznanja, nisu više prikladni za onu istinsku viziju kršćanskoga kulta, kojoj i filozofija treba služiti. No, niti katolicizam i katolički kult nisu pošteđeni oštre Hegelove kritike.

Za Hegela katolicizam je načelno neslobodna religija, jer ne polazi od čovjeka kao subjekta, nego od izvanjskoga, objektivnoga. U katolicizmu se to izvanjsko i objektivno treba prihvatiti bez subjektivnoga posredovanja. Stoga je katolicizam autoritarna religija, koja ljude čini neslobodnima i robovima: «Tako nastaje ropstvo znanja i djelovanja; kroz sva daljnja određenja provlači se ta izvanjskost, jer se istinito predočava kao čvrsto, izvanjsko. Kao takvo postojeće izvan subjekta može doći pod vlast drugih; Crkva je u posjedu toga istoga kao i drugih sredstava milosti. Subjekt je u svakome pogledu pasivan, primajući, koji ne zna što je istinito, pravo i dobro, nego to mora prihvatiti od drugih»⁸⁷. U trinitarno-teološkome značenju katolicizam je neprihvatljiv, jer nije religija duha, religija treće božanske osobe. U katolicizmu duh uopće nije objektivno spoznat i prihvaćen od svih vjernika i cijele zajednice, nego je prisutan samo u «osjetilnoj sadašnjosti Crkve te živi u tradiciji». Stoga je katolicizam religija druge božanske osobe, svetaca, dakle svega onoga objektivnog, u kojemu je «duh više samo u Crkvi kao hijerarhiji, a ne u zajednici»⁸⁸. To se očituje napose u katoličkome kultu, u kojemu se hostija časti kao «izvanjska stvar»⁸⁹. Hegel ironično primjećuje da se, «ako miš pojede hostiju, moraju štovati on i njegove izmetine»⁹⁰. Ta ironična primjedba pokazuje besmislenost katoličkoga objektivizma u kultu. Taj se objektivizam katoličkoga kulta može

⁸² Citat kod G. DELLBRÜGGERA, *nav. dj.*, str. 262.

⁸³ Citat kod G. DELLBRÜGGERA, *nav. dj.*, str. 262.

⁸⁴ Citat kod G. DELLBRÜGGERA, *nav. dj.*, str. 263. *Isto*: «Taj drugi, kojega se naziva Bogom, je onostranost, za nas ništa drugo nego da u osjećaju naše konačnosti čeznemo za tim – ništa drugo, jer smo u našoj konačnosti čvrsti i apsolutni.» Hegel odlično ukazuje na svu problematiku pojma čežnje, koja je posebice danas popularna u teologiji i duhovnosti. Ispostavlja se da je tako shvaćena čežnja zapravo suptilno zatvoreni subjektivizam.

⁸⁵ Citat kod G. DELLBRÜGGERA, *nav. dj.*, str. 263. To bi zapravo značilo da je protestantizam glavni uzročnik kapitalističke etike stalnoga rada, u kojoj je nestao osjećaj za slavlje i dokolicu. Tako već kod Hegela vidimo one misli koje će kasnije probuditi M. Weber.

⁸⁶ Citat kod G. DELLBRÜGGERA, *nav. dj.*, str. 263.

⁸⁷ *Werke* 17, str. 328.

⁸⁸ *Ondje*, str. 301. Tako je Hegel davno prije ukazao na kristomonizam, tj. na zaborav Duha Svetoga u katoličkoj teologiji, koji je nakon 2. vatikanskoga sabora prepoznat kao problem katoličke trinitarne teologije, ekleziologije i duhovnosti.

⁸⁹ *Werke* 19, str. 538.

⁹⁰ *Isto*.

posvuda primijetiti. On je «djelo mrtvaca», u kojemu se «brbljaju nerazumljive molitve, čitaju mise, mole krunice, izvršavaju beznačajne bogoslužne ceremonije»⁹¹.

Na temelju analize katolicizma i katoličkoga kulta Hegel dolazi do zaključka, koji je identičan s onim o protestantizmu. Unatoč nekim pozitivnim elementima⁹², katolički kult nije prikladan i sposoban posredovati božansko i ljudsko, jer božansko ostaje samo objektivno, neposredovano i odvojeno od ljudskoga duha: «Tako se niječe po sebi postojeće jedinstvo božanskoga i ljudskoga, jer se čovjek proglašava nesposobnim spoznati božansko i njemu se približiti»⁹³.

Iz svega toga proizlazi da oba kulta, protestantski i katolički, nisu dostatni da izraze bit kršćanskoga kulta: jedinstvo božanskoga i ljudskoga. Protestantski kult to ne može ostvariti, jer se zaustavio u subjektu (subjektivizmu) bez posredovanja s božanskim, a tako i katolički, jer u njemu prevladava objektivizam (božanskoga, Crkve) bez posredovanja sa subjektom. Stoga je za Hegela potrebit jedan drugačiji kult, koji će trebati ujediniti protestantsko i katoličko poimanje kulta.

3. Hegelova vizija istinskoga kršćanskog kulta

Mogli smo vidjeti kako je Hegel svjestan dubokih rascjepa svoga doba: između vjere i razuma, božanskoga i ljudskoga, istine i osjećaja, teologije i filozofije, kršćanstva i moderniteta, privatnoga i općenitoga. Moderno je doba postalo opsesivno dualizmom, kako smo to mogli vidjeti u Kantovoj filozofiji kulta i molitve. Stoga je osnovna Hegelova nakana ponovno pomiriti suprotstavljene strane, tj. tako pomiriti da svaka strana ima svoje značenje i važnost: «Svrha je ovih predavanja bila upravo pomiriti um s religijom, nju u njezinim raznolikim obličjima spoznati te u objavljenoj religiji ponovno pronaći istinu i ideju»⁹⁴. Konkretno se to pomirenje treba očitovati u oslobođenju modernoga sekularnoga i religioznoga duha od lažne poniznosti, koja se zatvara u konačno, partikularno i samo ljudsko. Naprotiv, istinita poniznost je ona koja napušta zatvorenu partikularnost, koja zadubljuje «duh u istinu»⁹⁵, u apsolutno, u konačnici u samoga Boga. U istinitoj poniznosti partikularni ljudski ja nije više jedina afirmativna stvarnost, nego on je negiran objektivnim, tj. općim i apsolutnim: «Tako se mora ukazati na stajalište, gdje se ja u toj pojedinačnosti odriče sebe činjenično i stvarno. Ja moram biti činjenično *ukinuta* partikularna subjektivnost; moram priznati *objektivno*, koje za mene činjenično vrijedi kao istinito, koje je priznato kao afirmativno, za mene postavljeno, u kojemu sam ja negiran kao takav ja, ali u čemu je moja sloboda istovremeno sačuvana»⁹⁶.

Kršćanski kult i filozofija moraju samo služiti tomu procesu oslobađanja⁹⁷, pomirenja i ujedinjenja između božanskoga i ljudskoga: «To pomirenje je filozofija: filozofija je utoliko teologija; ona predstavlja pomirenje Boga sa samim sobom i s prirodom, tj. da je priroda, drugačijost po sebi božanska i da se konačni duh djelomice u sebi samome uzdiže prema pomirenju, a djelomice da do toga pomirenja dolazi u svjetskoj povijesti»⁹⁸. No, ovdje se sada ne želimo baviti Hegelovim shvaćanjem filozofije, koja dijeli isti sadržaj s religijom, odnosno

⁹¹ K. ROSENKRANZ, *nav. dj.*, str. 518 sl.

⁹² «Čim saznam za svečanu [katoličku] misu, idem obaviti svoje bogoslužje te pobožno uzdići svoju dušu prema bilo kojoj Marijinoj slici» (*Briefe von und an Hegel I*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, ³1969., str. 50.).

⁹³ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, str. 825.

⁹⁴ *Werke* 17, str. 343.

⁹⁵ *Ondje*, str. 534.

⁹⁶ *Werke* 16, str. 186.

⁹⁷ *Ondje*, str. 12: «U toj regiji, gdje se duh bavi tom svrhom [krajnjom svrhom], on se rasterećuje od konačnosti i dobiva konačno zadovoljenje i oslobođenje.»

⁹⁸ *Werke* 17, str. 342.

s kultom⁹⁹. Nas ovdje zanima kako Hegel poima istiniti kult, u kojemu se treba zbivati pomirenje i ujedinjenje božanskoga i ljudskoga.

U «Predavanjima o filozofiji religije» Hegel definira kult polazeći od pojma duha. Osnovna ideja duha, prema Hegelu, je samosvijest. Samosvijest u sebi pretpostavlja predmetnost, a to znači različitost između subjektivnoga i objektivnoga. Bog je također kao ideja različitost između subjektivnoga i objektivnoga, pri čemu se subjektivno odnosi na konačno, a objektivno na beskonačno. To subjektivno-konačno i objektivno-beskonačno nalaze se u suprotnosti jedno prema drugomu. U takvoj suprotnosti beskonačno nije istinsko beskonačno, jer ne obuhvaća konačno, a konačno ne dopijeva na razinu samosvijesti, jer ne promatra beskonačno kao sebe samoga. Tako imamo s jedne strane zatvorenu beskonačnost, koju Hegel naziva supstancijom, te zatvorenu konačnost, koja sebe spoznaje ništavnom spram beskonačnosti. Stoga to stanje odvajanja i nepomirenja između konačnoga i beskonačnoga za Hegela ne može biti istinito. Ono se mora nadvladati i ukinuti, tako da subjekt sebe prepoznaje u objektivnome, kao svojoj naravi, kao svojoj supstanciji. Svrha je istinitoga kulta upravo postići sljedeće: «Stvarno si također dati to *jedinstvo, pomirenje*, ponovnu uspostavu subjekta i njegove samosvijesti, pozitivni osjećaj sudjelovanja, sudioništva u onome apsolutnome i jedinstvo s tim istim, to ukinuće razdvajanja sačinjava sferu kulta»¹⁰⁰.

Stoga se kult ne može promatrati niti kao nešto sasvim objektivno (Bog kao «predmet svijesti» u naravnoj teologiji; katolički objektivizam), niti kao nešto sasvim subjektivno (religija osjećaja¹⁰¹; protestantski subjektivizam¹⁰²), nego «naprotiv, u kultu se duh treba osloboditi od konačnosti te se znati i osjećati u Bogu»¹⁰³. Nadalje, za Hegela je važno istaknuti da se kult ne ograničava na unutaršnjost, već je usmjeren «*prema vani*, jer također i svjetski život, koji subjekt vodi, ima za svoje počelo onu supstancijalnu svijest, te način, na koji subjekt u svome svjetskom životu određuje svoje svrhe, također ovisi o svijesti svoje bitne istine»¹⁰⁴.

Tako shvaćen kult nije se odjednom pojavio u povijesti, nego se njegova istina mukotrпно probijala kroz razne religijske oblike sve do punine u kršćanskome kultu. Hegel razlikuje dva osnovna pretkršćanska oblika kulta, u kojemu su doduše prisutni navedeni elementi istinskoga kulta¹⁰⁵, ali još nedorečeni i nepotpuni. Oba oblika pretpostavljaju različito poimanje Boga, odnosno o određenoj slici Boga ovisi i određena slika kulta: «Ono što čovjek u svome odnosu prema Bogu misli da treba činiti, povezano je s njegovom predodžbom Boga, njegova samosvijest odgovara njegovoj svijesti»¹⁰⁶.

⁹⁹ *Werke* 16, str. 28.: «Predmet religije i filozofije je *vječna istina* u svojoj samoj objektivnosti, Bog i ništa doli Bog te eksplicacija Boga [...]. Time filozofija samo eksplicira sebe, ukoliko eksplicira religiju, i ukoliko sebe eksplicira, eksplicira religiju [...]. Tako su religija i filozofija jedno; filozofija je činjenično bogoslužje, religija, jer je ona isto odreknuće od subjektivnih pametovanja i mišljenja u bavljenju s Bogom.» Usp. također *ondje*, str. 31.-32.

¹⁰⁰ *ONDJE*, str. 71.-72.

¹⁰¹ Hegel dakako nije protiv osjećaja kao takvoga u religiji. Osjećaj u religiji mora postati supstancijalan osjećaj, mora u sebi sadržavati supstancijalno, koje je «usmjereno protiv akcidentalnoga mišljenja i nagnuća, koje je po sebi i za sebe čvrsto, neovisno o našem osjećaju, našoj osjetljivosti te objektivno, koje postoji po sebi i za sebe» (*ondje*, str. 73.).

¹⁰² *ONDJE*, str. 74.: «Kult bi bio u biti uništen, ako bi subjektivna strana bila shvaćena kao cijelost»

¹⁰³ *ONDJE*, str. 73.

¹⁰⁴ *ONDJE*, str. 74.

¹⁰⁵ *ONDJE*, str. 220.: «Tako je u njemu [u kultu] sadržan *negativan moment*, ali tako da je praktična djelatnost samoga subjekta po sebi da otpušta empirijsku, posebnu subjektivnost. To je, dakle, pojam kulta *općenito*, kojemu je temelj određenje onoga što se naziva vjera.»

¹⁰⁶ *ONDJE*, str. 74. «Kako je uređena religija naroda, tako je također uređena njihova moralnost i državno uređenje, koji se potpuno uređuju prema tomu je li narod ima samo ograničenu predodžbu slobode duha ili istinitu svijest slobode» (*ondje*, str. 74.-75.).

U prvome obliku kulta Bog je shvaćen kao *apstraktna* stvarnost, kao *prirodno i neposredno jedinstvo* prirodnoga i duhovnoga. Tako shvaćeno jedinstvo ima za posljedicu da je prirodno i duhovno pomireno prirodno, bez prethodnoga rascjepa, odnosno u takvome kultu prirodnoga jedinstva ni ne postoji pomirenje, jer «ono pretpostavlja apsolutno razdvajanje čudi»¹⁰⁷. Nadalje, Bog i čovjek su tu također neslobodni, odnosno radi se o «meslobodi slobode»¹⁰⁸, koja je neslobodna upravo zato što je prirodna. Istinski pojam slobode je *duhovan*, tj. pretpostavlja rascjep i razdvajanje. Tako Hegel dolazi do zaključka da u kultu prirodnoga jedinstva «čovjek živi u takvome supstancijalnom jedinstvu, kult i život nisu različiti te se svijet apsolutne konačnosti još nije suprotstavio konačnosti»¹⁰⁹. Bog još nije postao beskonačan duh, apsolutna zbilja, što znači i čovjek i njegov kult još nisu duhovni, beskonačni i apsolutni. Zapravo kult svih nekršćanskih religija jest prirodan, neposredan, neduhovan i apstraktan. Među takve religije prirodnoga jedinstva Hegel posebno ubraja religije čarobnjaštva¹¹⁰, kinesku¹¹¹ i indijsku religiju¹¹² te budizam-lamaizam¹¹³. Tu još, prema Hegelu, pripadaju parzizam, sirijska i egipatska religija. Ali, u njima se već događa prijelaz iz prirodnoga u duhovno. Bog postaje određeniji i duhovniji: «To se jedno sada shvaća kao *određeno jedinstvo u njemu samome*, kao subjektivno jedinstvo po njemu samome te time to jedinstvo *kao totalnost po sebi samome*. Ako je jedinstvo po sebi samome subjektivno određeno, tada ono sadrži počelo duhovnosti po sebi samome, a to je počelo ono koje se razvija u religijama, koje stoje na tome prijelazu». No, te su religije ipak samo na prijelazu u drugi oblik kulta. U njima se još nije dogodilo pravo buđenje duha, «obličje nije još uzdignuto na slobodno, lijepo obličje, nije se još produhovilo do jasnoće, osjetilno, prirodno nije se još savršeno preobrazilo u duhovno»¹¹⁴.

U drugome obliku dolazi sada jasnije do izričaja razdvajanje, tako da sada smisao kulta nije «uživati tu sjedinjenost, već ukinuti razdvajanje»¹¹⁵. Bog je sada duhovniji, tj. određeniji, ukoliko nije više samo prirodan, već u sebi posjeduje svrhe, svrhe dobra. U skladu s Hegelovim aksiomom da je poimanje čovjeka ovisno o poimanju Boga, u tome drugom obliku kulta čovjek također posjeduje svrhe, premda partikularne svrhe. Tako taj kult pretpostavlja, s jedne strane, božansku, općenitu i apstraktnu svrhu dobra, a s druge strane, ljudske pojedinačne, slučajne i ograničene svrhe. Takva različitost nužno dovodi do kolizije između božansko općenitoga i ljudskoga pojedinačnoga. Stoga kult ima zadaću ukidanja toga razdvajanja i kolizije. No, tu je jedinstvo još neposredovano, a to znači ograničeno i nereflektirano. Nema još apsolutnoga jedinstva, budući da «iznad te sfere lebdi razdvajanje,

¹⁰⁷ *Ondje*, str. 223.

¹⁰⁸ *Ondje*, str. 222.

¹⁰⁹ *Isto*.

¹¹⁰ *Ondje*, str. 300.: «U sferi čarobnjaštva, gdje se duhovnost zna samo kao u *pojedinačnoj* samosvijesti, ne može biti govora o kultu kao slobodnome štovanju duhovnoga i objektivnoga po sebi i za sebe.»

¹¹¹ *Ondje*, str. 330.: «Gdje je općenito samo to apstraktno počelo, čovjek u sebi nema imanentnu, određenu unutarnjost; stoga je *sve izvanjsko* za njega *nutarnje*; sve izvanjsko ima *značenje* za njega, odnos prema njemu, dakako *praktički odnos* [...]. S tom religijom nije povezana stvarna *moralnost*, imanentna razumnost, po kojoj bi čovjek imao vrednotu, dostojanstvo u sebi i zaštitu protiv izvanjskoga [...]. Iz toga slijedi ta neodredljiva ovisnost o svemu izvanjskom, to najviše, najslučajnije praznovjerje.»

¹¹² *Ondje*, str. 370.: «Sav sadržaj duha i prirode općenito je divlje pušten jedan pokraj drugoga. Svako jedinstvo, koje stoji gore, je doduše moć, iz koje sve proizlazi i u koju se sve vraća; ali ono ne postaje konkretno, vezom raznolikih moći u prirodi, niti konkretno u duhu, vezom različitih djelatnosti duha, osjećanja». «Čovjekov život ima vrijednost, samo ako je sam u sebi viši; čovjekov život kod Indijaca je prezren, omalovažavan: čovjek sam sebi ne može dati vrijednost na afirmativan, nego na negativan način. Život dobiva svoju puku vrijednost samo po *negaciji* samoga sebe. Sve konkretno je negativno protiv apstrakcije, koja je ovdje ono vladajuće» (*ondje*, str. 372.).

¹¹³ *Ondje*, str. 386.: «Tu nema govora o kreposti, poroku, pomirenju, besmrtnosti; svetost se čovjekova sastoji u tome da se on u tome uništenju, u toj šutnji sjedini s Bogom, s ništa, s apsolutom.»

¹¹⁴ *Ondje*, str. 442.

¹¹⁵ *Ondje*, str. 229.

koje nije razriješeno; tako kroz radost životnoga jedinstva odzvanja nerazriješeni ton tuge i bola; nad glavama bogova i ljudi lebdi *sudbina*, nepoznata moć, prisilna nužnost, nespoznato priznata, bez pomirenja, kojoj se svijest podvrgava, ali samo s negacijom same sebe»¹¹⁶.

Religije takvoga još ograničenoga kulta prema Hegelu su židovska religija uzvišenosti, grčka religija ljepote te rimska religija svrhovitosti¹¹⁷. Sve tri religije i njihov kult progovaraju o Bogu i čovjeku kao slobodnim subjektima. U židovskome kultu uzvišenosti Bog je uzvišen iznad prirodnoga, ali prirodnoga koje nije preobraženo i prihvaćeno u toj slobodnoj subjektivnosti. Za razliku od prirodnih religija, to se jedno slobodne subjektivnosti ne mora bezmjerno određivati u slučajnome i konkretnome. Ono je neovisno o njemu, dakle, uzvišeno. To znači da je za Hegela židovstvo, kao orijentalna religija, apstraktna religija, ali nasuprot ostalim orijentalnim religijama, slobodna od slučajnih i divljih određenja u konačnome¹¹⁸. Nasuprot židovstvu, grčka je religija u svojoj biti religija «apsolutne vedrine»¹¹⁹, «vedrine tolerancije»¹²⁰, «ljubaznosti egzistencije»¹²¹ «čovječnosti»¹²². Razlog tomu je taj što je tu mnoštvenost konačnoga (različitost pojedinačnih svrha) tolerirana, priznata, slavljena te stavljena u jedinstvo s beskonačnim. Kult je stoga bitno afirmativan, vedar, on je «poezija života»¹²³: «Čovjekovo pouzdanje u bogove istodobno je njegovo pouzdanje u *sebe samoga*»¹²⁴. No, tu jedinstvo još nije duhovno posredovano. Ono je ograničeno, a iznad njega se nadvija hladna nužnost sudbine, koja svjedoči o nepomirenju. Poput grčke i rimska religija slavi posebne svrhe, pojedinačno. Ona polazi od subjekta i njegovih potreba, ali te potrebe sada uzdiže na razinu općosti: «Ovdje interes proizlazi iz subjekta; njegova nevolja i ovisnost o toj nevolji stvaraju pobožnost, a *kult je postavljanje jedne moći* za pomaganje te poradi njegove nevolje»¹²⁵. To uzdizanje subjektivnoga i pojedinačnoga na razinu objektivnoga i općega za Hegela je razlog da u rimskoj religiji vidi «najvažniju *prijelaznicu* prema *kršćanskoj religiji*»¹²⁶. Ali, ni u rimskoj religiji ni u njezinu kultu ne događa se istinsko pomirenje, jer tu općost još uvijek nije duhovna. Ona je empirijska, izvanjska, apsolutna i apstraktna moć.

Tako Hegel dolazi do zaključka da je jedino kršćanski kult duhovan. To znači da kršćanski kult pretpostavlja subjekt, koji je sada svjestan svoje beskonačnosti: «Subjekt se sada zna kao

¹¹⁶ *Ondje*, str. 231.-232.

¹¹⁷ Prema Hegelu postoji paralelizam između prethodnih prirodnih religija i određenih religija. Paralelizam se sastoji u tomu da religije imaju isti sadržaj, koji svaka religija razrješava na drugačiji način. Tako židovstvo odgovara perzijskoj religiji, grčka indijskoj, a rimska kineskoj religiji. Usp. *Werke* 17, str. 49.

¹¹⁸ Zanimljivo je da se Hegel u svojim «Predavanjima o filozofiji religije» uopće ne bavi islamom i islamskim kultom. Samo se na rijetkim mjestima spominje islamski kult, pri čemu dolazi do izražaja Hegelov negativan stav. Prema njemu, bit islamske religije je univerzalni fanatizam, tj. fanatizam obraćenja: «Iz toga se objašnjava također ta zadivljujuća čvrstoća [židovstva], koja nije bila fanatizam obraćenja kao muhamedanizam, koji je očišćen od *nacionalizma* te priznaje samo *vjernike*, već *fanatizam tvrdoglavosti*» (*Ondje*, str. 86.); «Muhamedanizam mrzi i proganja sve konkretno; Bog je apsolutno jedan, pri čemu čovjek ne zadržava za sebe nikakvu svrhu, partikularnost, vlastitost. Egzistirajući se čovjek *partikularizira* ipak u svojim nagnućima, interesima, a oni su tu zato *divljiji*, neukroćeniji, jer im nedostaje refleksija; no time je prisutna savršena *suprotnost* napuštanja svega, ravnodušnost prema svakoj svrsi, apsolutni fanatizam, ravnodušnost prema životu, ni jedna praktična svrha ne vrijedi bitno. Budući da je čovjek ipak praktičan i djelatan, tada sama svrha može biti jedino da se u svim ljudima pobudi štovanje jednoga; stoga je muhamedska religija bitno fanatična» (*ondje*, str. 337.).

¹¹⁹ *Ondje*, str. 130.

¹²⁰ *Ondje*, str. 47.

¹²¹ *Ondje*, str. 47.-48.

¹²² *Ondje*, str. 126. «Grčki je narod najčovječniji narod: sve ljudsko *afirmativno* je *opravdano* i u tomu je *mjera*» (*isto*).

¹²³ *Ondje*, str. 137.

¹²⁴ *Ondje*, str. 127.

¹²⁵ *Ondje*, str. 173. «Bogu se služi *poradi svrhe*, a ta je svrha *ljudska*; sadržaj takoreći ne počinje od Boga – sadržaj nije njegova narav -, nego od čovjeka, od onoga što je ljudska svrha» (*isto*).

¹²⁶ *Ondje*, str. 179.

beskonačan, i to kao subjekt»¹²⁷. Beskonačnost nije sada neka apstraktna, hladna, onostrana stvarnost, već *moment same konačne svijesti*. Budući da sada u kršćanskoj vjeri konačna svijest postaje svjesna beskonačnosti kao momenta *sebe same*¹²⁸, tu je, za razliku od svih ostalih religija, i *najveća svijest* o rascjepu između beskonačnoga i konačnoga¹²⁹. Upravo tako radikalno shvaćena kršćanska svijest o rascjepu omogućuje istinsko pomirenje, koje je sada slobodno, realno odreknuće i uzdizanje pojedinačnoga prema beskonačnome i obrnuto¹³⁰, te njihovo realno sjedinjenje. Kod svih ostalih religija pomirenje nije istinsko, jer svijest o rascjepu nije dovoljno radikalna, a sjedinjenje je, ili neslobodno-prirodno kao u «prirodnim religijama», ili neistinski pomireno kao u «određenim religijama», u kojima beskonačnost nije stvarni moment konačnoga. Stoga je na *zbiljski* način tek u kršćanskome kultu apstraktno postalo konkretno, opće posebno, božansko ljudsko (utjelovljeno), beskonačno konačno, i obrnuto. U tome smislu kršćanski kult predstavlja zbiljsko sjedinjenje i dovršenje istočnih apstraktnih i zapadnih konkretnih religija¹³¹.

Na temelju svega toga može se reći da je za Hegela kršćanski kult događanje istinske slobode i istinskoga duha¹³², koji pretpostavlja radikalni rascjep između konačnoga i beskonačnoga, oslobođenje konačnoga za beskonačno te njihovo pomirenje. Taj se cjelokupni proces nije dogodio jednom u prošlosti ili se očekuje u nekoj dalekoj budućnost, nego on se uvijek iznova uprisutnjuje i posadašnjuje: «Ali duh je sebi naprosto prisutan i zahtijeva *ispunjenu prisutnost*; traži više od same ljubavi, mutnih predodžaba; on zahtijeva da sam sadržaj bude prisutan ili da osjećaj, osjećanje bude razvijeno i rašireno»¹³³. Tako je tek u kršćanskome kultu Bog postao¹³⁴ duh, slobodni subjekt, a time također i čovjek. Vidjeli smo da se to osnovno određenje kršćanskoga kulta izgubilo u katoličkome kultu, koji, sa svojim naglaskom na objektivizmu kulta, predstavlja na neki način povratak među «prirodne religije». Moderni protestantizam, koji se suobličio modernome duhu odvajanja konačnoga i beskonačnoga te tako negativno subjektivizirao kult, također je svojevrsni povratak, ali ovaj put povratak u «određene religije» rascjepa, čežnje i nepomirenja. To znači da katolički i protestantski kult nije više kršćanski kult, nego njegovo zamračenje i vraćanje u poganstvo. To se isto odnosi i na katoličku i protestantsku teologiju. Stoga Hegelova vizija kulta ima zadaću ponovno

¹²⁷ Werke 16, str. 232.

¹²⁸ Usp. Werke 17, str. 298.

¹²⁹ Nadovezujući se na Hegela mogli bismo reći da je u tome smislu kršćanstvo najtragičnija religija, ukoliko radikalizira tragičnost, rascjepkanost ljudske egzistencije između beskonačnoga Boga i konačnoga čovjeka. Slično mišljenje zastupa i H. U. V. BALTHASAR, *Die Tragödie und der christliche Glaube*, u: ISTI, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln, 1967., str. 347.-365.: «Tragedija Isusa Krista premašuje grčku i židovsku tako da je istovremeno u sebi dovršava. Ona ne dovršava proturječnost ek-statične, u Božjoj tmimi stojeće ek-zistencije, ukoliko je ukida, već ukoliko ona, kao ljubav, pronosi onu potvrdu čovjekove situacije, kakva ona jest, kroz još dublje tmine in finem, sve do kraja: prema Ocu i prema čovjeku» (str. 356.). O ideji tragičnoga u teološkoj i filozofskoj misli vidi R. OTTONE, *Il tragico come domanda. Una chiave di volta della cultura occidentale*, Milano, 1998.

¹³⁰ Werke 16, str. 235.-236.: «Kult je [...] Božje kretanje prema čovjeku i čovjekovo prema Bogu.» «Ono što se pojavljuje kao moje djelo, također je Božje djelo, a isto tako i obrnuto» (*ondje*, str. 219.).

¹³¹ Usp. Werke 17, str. 184.

¹³² *Ondje*, str. 203.: «Apsolutna religija je tako religija *istine i slobode*. Istina znači ne odnositi se u suprotnome kao prema nečemu stranom [...]. Isto tako je ona i religija slobode. Apstraktno *sloboda* je odnošenje prema suprotnome kao prema nečemu nestranom; radi se o istome određenju kao i kod istine, samo što je kod slobode još istaknuta *negacija različitosti biti-drugačiji*.»

¹³³ *Ondje*, str. 329.-330. «Duh je beskonačni povratak u sebe, beskonačna subjektivnost, ne kao predočena, već kao stvarna, *prisutna božanstvenost*. (*ondje*, str. 305.).

¹³⁴ Tu se nameće pitanje je li Hegel ukinuo Boga u povijesti, tj. je li Hegelovu Bogu potreban čovjek ili svijet kako bi došao k sebi, kako bi se pomirio sa sobom. O tomu vidi W. KERN, *Dialektik und Trinität in der Religionsphilosophie Hegels. Ein Beitrag zur Diskussion mit L. Oeing-Hanhoff*, u: ZkTh 102 (1980.), str. 129.-155.; W. PANNENBERG, *Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels*, u: ISTI, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen, 1972., str. 78.-113; ISTI, *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre*, u: ISTI, *Grundfragen systematischer Theologie*, II, Göttingen, 1980., str. 96.-111.

oživjeti izvorno značenje kršćanskoga kulta, koji bi nadvladao nedostatno ostvareni kult u katolicizmu i protestantizmu te također duh modernoga doba, duh odvajanja konačnoga od beskonačnoga, Boga od čovjeka, općenitoga od posebnoga.

4. Doprinos Hegelove filozofije kršćanskome poimanju kulta

U ovome odlomku želimo u nekoliko točaka sažeti doprinos Hegelove filozofije kršćanskome kultu. Radi se o doprinosu, koji bi trebao biti trajno prisutan u svakoj kršćanskoj teoriji i praksi kulta.

1. Vidjeli smo da je kult za Hegela obostrano djelo čovjeka i Boga, konačnoga i beskonačnoga duha. Iz toga ponajprije proizlazi da kršćanski kult ne smije biti nekakvo objektivno, izvanjsko događanje susreta božanskoga i ljudskoga *bez posredovanja čovjekova duha*. Tada bi kult bio protiv čovjeka, pretvorio bi se u magiju, u manipulaciju nekolicine, koja jedina ima uvid u značenje kulta. Stoga kult mora biti *subjektivan*. U tome su Hegel i Kant potpuno istoga mišljenja. Za razliku od Kanta, Hegel je izvrsno uočio da je posebice katolički kult sklon takvoj magijski-objektivističkoj zlouporabi. Dovoljno je sjetiti se liturgijske obnove 2. vatikanskoga sabora, koji je u tome smislu gotovo potpuno na tragu Hegelovih intuicija. Poput Hegela, Sabor ponovno ističe da je liturgija «po svojoj naravi ljudska i božanska» (SC 2.); da nije stvar nekolicine klerika, već cijele Crkve, tako da su svi vjernici pozvani aktivno sudjelovati i slaviti Boga u liturgiji. (SC 14., 26., 27., 48., 55.); da Sv. pismo treba biti središte liturgije, koje se, katehetski, novim prijevodima, narodnim jezikom, treba približiti svim vjernicima (SC 24., 51., 54.)¹³⁵.
2. No, kriterij istinskoga kulta nije samo njegova subjektivnost, odnosno posredovanje subjekta, već također njegova *objektivnost*. To znači da je uvjet istinitosti kulta, njegove istinske poniznosti zbiljsko posredovanje i događanje božanskoga, objektivnoga i općega. Kult mora sadržavati negaciju, obraćenje, odreknuće, bol napuštanja subjektivističkoga i partikularističkoga stava. Inače bi se pretvorio u puku ceremonijalnost, u formu bez sadržaja, u subjektivizam (suptilni egoizam) osjećajnosti bez razuma, u ispraznu čežnju bez želje za realnim pomirenjem (lažna poniznost). Na koncu, tako shvaćeni kult odvojio bi Boga od svijeta: Bog bi bio bez svijeta, a svijet bez Boga. Tako bi svijet ostao isti, nepromijenjen, neobraćen. U tome bi se Hegel i Kant također složili. Ali za Hegela Kantov «kao da» u kultu, koji je također općenito prisutan u modernome protestantizmu i duhu modernoga čovjeka, ne samo da ne može nadvladati subjektivizam i partikularizam, već ih podupire. «Kao da» pretpostavlja samo nadu u prisutnost Boga, a ne njegovu realnu prisutnost. Takav kult «kao da» nije daleko od toga da se pretvori u suprotno: u realnu neprisutnost Boga. Hegel primjećuje da tako shvaćeni kult utječe na cjelokupno poimanje čovjeka, društva i države: «Narod, koji ima loš pojam o Bogu, ima također lošu državu, lošu vladu, loše zakone»¹³⁶. A to znači da bi u svim tim stvarnostima zavladao subjektivizam. Stoga kult mora biti «*užitak toga prisvajanja, Božje prisutnosti*. Radi se o svjesnoj Božjoj prisutnosti, o jedinstvu s Bogom, o *unio mystica*, o Božjem osjećaju sebe samoga»¹³⁷.
3. Polazišna točka za razumijevanje kulta ne može biti samo moralnost, kao što je to slučaj kod Kanta. Moralnost pretpostavlja trajno «treba», a to znači trajni rascjep,

¹³⁵ Ta se misao može također pronaći kod Hegela. *Werke* 17, str. 282.: «Beskrajno je važno da je po luteranskome prijevodu Biblije narodu u ruke dana narodna knjiga, u kojoj se čud, duh mogu pronaći na najviši, beskonačan način (u katoličkim zemljama to je veliki nedostatak); ondje je Biblija spasonosno sredstvo protiv svakoga ropstva duha.»

¹³⁶ *Werke* 16, str. 237.

¹³⁷ *Werke* 17, str. 327.

trajno nepomirenu svijest. Kult, koji bi se isključivo tumačio iz perspektive moralnosti, opet bi samo podržavao subjektivizam. Čovjek bi time bio prepušten samome sebi, pri čemu bi mu ostala samo «kao-da-nada» u buduće pomirenje: «Razum se ipak ne može odreći čvrstoće suprotnosti; stoga rješenje za svijest ostaje samo puko *trebanje*, a sadašnjost i stvarnost kreću se samo u nemiru amo-tamo, koje traži pomirenje bez da ga pronađe»¹³⁸. No, u kultu je to pomirenje već ostvareno i izvršeno: «Radi se samo *o meni i protiv mene*, da se lišavam svoje subjektivnosti i da si uzimam i imam udjela u tome djelu, koje se vječno dovršava. Prema tomu, dobro nije ono što treba, već božanska moć, vječna istina»¹³⁹.

5. Nedostaci Hegelove vizije kulta

1. Već smo mogli primijetiti da Kant ne prihvaća molitvu kao razgovor ili dijalog s Bogom. Kant time želi sačuvati razliku između čovjeka i Boga, tj. njihovo dostojanstvo. Dijaloška molitva bi svela Boga na ljudske pojmove, a čovjek bi si umislio da može raspolagati Bogom, da mu se može svjediti bez moralnoga poboljšanja. U Hegelovu poimanju kulta možemo vidjeti sličan stav prema kultu kao dijalogu, ali obrazložen drugačijim argumentima. Ni na jednome mjestu ne spominje se kult kao razgovor, kao dijalog s Bogom. Jedan od osnovnih razloga takvoga stava može biti taj da bi za Hegela dijalog pretpostavljao preveliki rascjep, preveliku drugačijost između čovjeka i Boga, u kojoj bi pomirenje bilo nepotpuno, ako ne i nemoguće. Tako je Hegelov kult doduše dijalektičan, ali dobiva se snažan dojam da se zapravo radi o monologično¹⁴⁰ i nepolarno dijalektičnome kultu. U takvome kultu ne postoje dva subjekta jedan nasuprot drugome, već samo jedan veliki monolog subjekta, koji se pomiruje sam sa sobom. U procesu posredovanja i pomirenja u kultu druga stvarnost nije uzeta ozbiljno¹⁴¹, ona je za Hegela ono što treba iščeznuti¹⁴². Jednom riječju, u Hegelovu kultu ne postoji realan ti.
2. Hegelov kult je monologičan, jer se nalazi na putu svoga ukinuća u monologičnome pojmu. Hegel je nastojao prevladati duh modernoga doba, duh rascjepa između Boga i čovjeka, religije i prosvjetiteljstva, ne vjerom ili teologijom, nego pojmom, tj. filozofijom. Zadnju riječ nema više ljubav ili vjera, već pojam: «Mišljenje je apsolutni sudac, pred kojim se sadržaj mora dokazati i opravdati»¹⁴³. Stavljajući filozofiju «*iznad forme vjere*»¹⁴⁴, Hegelova se filozofija vratila na ono stajalište, koje je prethodno kritizirala: subjektivizam. S pojmom, koji ukida svaki rascjep, preostaje na kraju samo jedan subjekt, preostaje subjektivizam. Hegel je dobro uvidio da su se tadašnji katolicizam, protestantizam i njihove teologije udaljili od istinskoga sadržaja kršćanske vjere i da nisu više u stanju pomiriti čovjeka s Bogom, prosvjetiteljstvo s religijom. No, to pomirenje nije trebao misliti sveobuhvatnim pojmom i sve reducirajućim filozofskim sustavom, u kojemu «se ljubav logizira te naposljetku

¹³⁸ *Werke* 13, str. 81.

¹³⁹ *Werke* 16, str. 219. Također *Werke* 13, 81.-82.

¹⁴⁰ Usp. H. U. V. BALTHASAR, *Theologik II*, Einsiedeln, 1985., str. 45., bilj. 47.

¹⁴¹ G. W. F. HEGEL, *Werke* 17, str. 222.: «Bog je ljubav, tj. to razlikovanje i ništavost te razlike, igra toga razlikovanja, koje nije *ozbiljno*, koje je isto tako postavljeno kao ukinuto, tj. vječna, jednostavna ideja.» (autorov kurziv)

¹⁴² *Ondje*, str. 298.: «To je, dakle, eksplikacija pomirenja, da je Bog pomiren sa svijetom, ili još više, Bog se pokazao da je pomiren sa svijetom, da mu ljudsko nije strano, već da je to biti-drugačiji, razlikovati se, konačnost, ono kako se izražava, moment na njemu samome, ali doduše nestajući moment.»

¹⁴³ G. W. F. HEGEL, *Werke* 17, str. 341.

¹⁴⁴ *Ondje*, str. 341.

nestaje u apsolutnome znanju»¹⁴⁵, nego drukčijim poimanjem vjere-ljubavi i razuma, pri čemu jedno ne smije biti reducirano na drugo.

3. Ako se uzme u obzir da se Hegel u svojoj teoriji kulta uopće ne bavi značenjem osobne molitve, onda se još više pojačava dojam monologičnosti i subjektivizma njegova poimanja kulta. Vjerojatno za Hegela osobna molitva nije bila vrijedna promišljanja ne samo zbog svoje partikularnosti spram univerzalnosti javnoga kulta, nego najprije zbog svoje forme. Sam pojam osobne molitve pretpostavlja ne samo mišljenje, nego zazivanje, hvalu, tužaljku, vapaj, molbu itd. Dakle, upravo se u osobnoj se molitvi događa sve ono što se ne može reducirati na pojam, što omogućuje razlikovanje, jednom riječju, ono što nadilazi subjektivizam. Hegel nam je tako ostao dužnikom analize osobne molitve, koja bi vjerojatno promijenila i njegovu teoriju kulta.

III. Umjesto zaključka: kršćanski kult - dijalog s bogom?

U prethodnim razmišljanjima susreli smo se dvojicom mislilaca, koji svojim filozofskim teorijama kulta predstavljaju pravo nadahnuće za teologiju i praksu kršćanskoga kulta. Vidjeli smo da se Kant i Hegel slažu u nedijaloškome poimanju kulta, odnosno da oba filozofa ukazuju na različite opasnosti ne samo dijaloškoga kulta, već dijaloga općenito na svim razinama. To je posebno znakovito za današnju teologiju, u kojoj, čini se, vlada prava inflacija govora o dijalogu s Bogom, unutar Crkve, s drugim religijama i kulturama. Radi se vrlo često o neodgovornoj i neopreznj inflaciji, koja uopće ne vodi računa o slabostima i opasnostima teologije dijaloga.

Tako bi za Kanta površno shvaćeni dijaloški kult reducirao Boga na čovjekove pojmove; olako bi ga uprisutnio te koristio za vlastite svrhe; ugrozio bi čovjekovu autonomiju i poticao na pasivnost i ovisnost. Stoga je razumljivo da Kant kult koncipira nedijaloški. Takvo bismo Kantovo poimanje kulta mogli nazvati iskustvom pustinje, u kojoj se Boga očekuje, nada i čezne za njim. Za kršćansku teologiju to znači da se o dijaloškome kultu i o dijalogu općenito ispravno govori i razmišlja samo pod vidom iskustva božanske pustinje, u kojoj ljudi međusobno i prema Bogu, iščekuju, čeznu i nadaju se istini u Bogu. Za Hegela bi nepromišljeni dijaloški kult bio mjesto čovjekova zatvaranja u vlastitu konačnost, u vlastiti konačni ja, koji se u tobožnjoj poniznosti ne bi uzdizao prema beskonačnome, apsolutnome, prema Bogu. Takav bi dijalog bio protiv istine: puko iščekivanje, isprazna čežnja te isprazan susret bez želje za uprisutnjenjem istine. Stoga bismo Hegelov kult mogli nazvati mjestom iskustva božanske oaze, prisutnosti božanske istine. Ako bi se dijaloški kult i dijalog općenito promatrali u svjetlu mogućnosti uprisutnjavanja istine, onda bi oni bili potpuno prihvatljivi za kršćansku teologiju.

Zapravo kršćanski kult ostvaruje ono što se na prvi pogled čini nemogućim: iskustvo božanske oaze u ljudskoj pustinji te iskustvo božanske pustinje u ljudskoj oazi.

¹⁴⁵ H. U. V. BALTHASAR, *Theologik II*, str. 44.