

FILOZOFSKI ASPEKT OPĆEGA RELIGIJSKOG LEKSIKONA

*Opći religijski leksikon, Zagreb 2002., glavni urednik Adalbert Rebić
Leksikografski zavod Miroslav Krleža*

Ideja enciklopedizma, koja se pripisuje tzv. »francuskim prosvjetiteljima«, u svoj je sistem prosvjeđujućega znanja uključila čak i fenomen religije koji je time – neovisno o našem sadašnjemu vrednovanju – dobio svoj *religiološki oblik*. Neovisno o Feuerbachovom ozbiljnom (kritičkom) uzimanju u oslov religije, neovisno o *modernizmu* i *antimodernizmu*, o *Natanu mudrom* i svakovrsnom unutarcrkvenom razumijevanju, *Opći religijski leksikon* Leksikografskoga zavoda *Miroslav Krleža* postavio je sebi vrlo tešku, možda najtežu zadaću: da bude *opći*.

Pojava *Općega religijskoga leksikona* u našoj suvremenoj situaciji uvijek iznova pobuđuje onu vrstu pozornosti koja je najprije kritično nastrojena iz jednog jednostavnog razloga što se iz jednoga motrišta može bitno promatra sve ono što je drugo i drugačije u odnosu na metodološki nakanu samoga leksikona. Međutim, čini mi se da upravo urednici struka nisu dopuštali nikakvo svođenje onog tuđeg na svoje, nego su čak i u najtežim pitanjima nekršćanskih religija usvojili najmjerodavnija (bespredrasudna) postignuća suvremene znanosti o religiji.

Onkraj ulaženja u teološki pojmovlje ovdje bih kritički iznio nekoliko primjedbi o statusu filozofa i filozofijskog nazivlja u sklopu *Općega religijskoga leksikona*, što bi možda moglo poslužiti boljemu razumijevanju filozofije i teologije. Dakle, nakana uopće nije filozofijska prosudba religijskih ili religioloških termina, već prije svega otklanjanje nekih *religijsko-leksikalnih* predrasuda o filozofiji samoj, makar je promatrali i s čisto kršćanskog stajališta.

Koliko u filozofiji toliko jednako i u teologiji nezgodno je – čisto metodološki gledano – i neprihvatljivo »etiketiranje«: ni nabožne ni bezbožne nisu »natuknice« pod kojima bi vjernik ili nevjernik mogao spoznati vjeru ili nevjeru. On bi u njima mogao jedino naći poticaj ili za jedno ili za drugo.

Filozofski problem *Religijskoga leksikona* zaoštava se npr. kada autor »egzistencijalizam« određuje kao »filozofski smjer koji u središte interesa stavlja pitanja ljudskog postojanja, njegovih temelja te probleme duhovnog i društvenog života...«. Autor k tomu kaže: »oprjeka je esencijalizmu« (str. 230). Kada bi naš autor bio u pravu, tada bi ono što on podrazumijeva pod egzistencijalizmom, dakle nauk o opstojanju (ek-sistere = izstajavanje), bili isto što je i Kant podrazumijevao pod latinskom riječju *egsistentia*. Onkraj svake volje za poukom, postojanje u filozofiji važi i vrijedi jedino kao osjetilna danost, dok *existentia* nije nikakav »realni predikat« (Kant), te utoliko uopće ne može biti nikakva »oprjeka«, onome što naš autor naziva »esencijalizmom«. U filozofiji ne postoji nikakav pravac koji se naziva »esencijalizam«. U najboljem slučaju može se kazati: *apriorizam*. Kada autor spomenutoga članka suprotstavlja egzistencijalizam i esencijalizam, on tada potpuno promašuje stvar zato što shemu koja je na

taj način izrađena kod J. P. Sartrea u potpunosti primjenjuje na S. Kierkegaarda, koji čak nije ni napisan u svojoj dostojnoj danskoj verziji, nego u njemačkom prijevodu.

Svoje *egzistencijalističko* etiketiranje naš filozofski autor ponovno egzercirajući vrši na primjeru M. Heideggera. Tamo se (u natuknici) kaže: »H. M. ... Egzistencijalist, utemeljitelj fundamentalne ontologije« (str. 320). Ne znamo otkuda je naš autor polučio etiketu »egzistencijalist«, a još manje otkuda umišljaj da je M. Heidegger utemeljitelj »fundamentalne ontologije«. Ovdje se dolazi do vrlo elementarne i leksikografski nedopustive stvari. Naš autor očito nije svjestan činjenice da je »egzistencijalizam« oznaka koju je već Jaspers 1935. »skovao ... (Existentialismus) u pejorativnom značenju kao nešto derivirano u razlici spram filozofije egzistencije. On je označnica jednog pretvaranja egzistencije u apsolut, njezina preuveličavanja.«¹ Dakle, ako je Heidegger egzistencijalist i utemeljitelj fundamentalne ontologije, on onda nikada ne bi mogao pripadati onome pokretu ili načinu mišljenja koji samoga sebe razumijeva kao fenomenologiju, čega bi se sigurno stidjeli i Heidegger i njegov veliki učitelj Edmund Husserl.

Ukoliko se znade što je Emmanuel Lévinas pretrpio u koncentracijskom logoru u Njemačkoj, u najmanju ruku nas čudi napisana kvalifikacija da je Lévinas (ovdje autor čak na e nije stavio ni naglasak: Lévinas) »egzistencijalistički filozof« (str. 515) i »obnovitelj suvremene židovske filozofije« (ibid). U toj natuknici najneobičnije je što naš autor zaboravlja Lévinasovu trpnju, zaboravlja njegovu cjelokupnu filozofiju Drugog, budući da smatra da po Lévinasu »ljudska duša po svojoj naravi nije religiozna već ateistična...« (str. 515). Sada uopće nije jasno kako Emmanuel Lévinas može biti obnoviteljem suvremene židovske filozofije i pritom tvrditi da je duša *ateistična*. Ne ulazeći u teologijsku spekulaciju o njegovu djelu, autoru ovoga članka može se postaviti veoma neugodno pitanje: *Zar lice Božje nije prepoznatljivo u drugom čovjeku?* Ili je jedino naš pisac natuknice u posjedu gledanja Boga.

Jedan sasvim drugi problem onoga što se u svakoj drugoj religiji naziva »*traditio*« predstavlja recepcija Tome Akvinskog: »Velika je zasluga Tome Akvinskoga što je prihvatio i u kršćansku filozofiju i teologiju integrirao aristotelovsku spoznajnu teoriju i nauk o bitku« (str. 963). Naš autor očito ne zna da Toma nije prvo čitao Aristotela, već Avicennu, čime je po sudu tadašnjih crkvenih otaca opoganio kršćansku vjeru. Dakle, Tomina »spoznajna teorija« i »nauk o bitku« nisu nikakva velika Tomina zasluga, nego se trebaju ubrojiti u Avicennino naslijeđe. Iritira činjenica da autor ove natuknice upotrebljava sintagmu »kršćanska filozofija« koje se *izrijekom* odrekao i papa Ivan Pavao II. u svojoj enciklici *Fides et ratio*. To, što je Toma, kako tvrdi autor ove natuknice, temeljac »skolastičke misli« i »katoličke dogmatike« (usp. str. 963.), uvjerava nas jedino u to da je Toma uspio potaknuti Evropu na *arapski* način mišljenja. Onda nije jasno zbog čega naš autor Tomu proglašuje vrhunskim *kršćanskim* misliteljem.

Autorska sukcesija može se vrlo jednostavno vezati za najveći problem naše suvremene povijesti, za glasovitog protestantskog teologa Dietricha Bonhoeffera. Ovdje naš autor opet *istumačuje*: »Po njemu [Bonhoefferu – Ž. P.] religijski čin obuhvaća samo dio čovjekova života te ohrabruje uzmicanje pred odgovornošću u svijetu, dok vjera obuhvaća čitav čovjekov život, religiozni i društveni, te potiče na aktivni i sveobuhvatni angažman u svijetu...« (str. 114). Neovisno o tomu kako je sv. Toma Akvinski došao do Aristotela, strašno je kada

¹ V. Batovanja, »S. Zimmermann: Jaspersov egzistencijalizam, sv. 1, Zagreb 2002«, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, br. 1–2, Zagreb 2003., str. 419. *Usp. o tomu također natuknicu »Existentialismus«, u: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2., Basel/Stuttgart 1972., sp. 850–852.*

autor natuknice o Dietrichu Bonhoefferu kaže da religijski čin »ohrabruje uzmicanje pred odgovornošću u svijetu«. U ovoj natuknici nije niti jednom riječju spomenuto njegovo zadnje pitanje, pitanje mogućnosti života i pod pretpostavkom *mrtvoga Boga, Boga koji je umro skupa s ubijenima u Auschwitzu*. Da je naš pisac ove »ubodnice« (Stichwort) ikada imao u vidu da se Dietrich Bonhoeffer zadnjim brodom iz Amerike vratio u svoj zavičaj, u Njemačku, u koncentracijski logor, opet svojom voljom, on tada nikada ne bi pomislio da jedan Dietrich Bonhoeffer uzmiče pred odgovornošću u svijetu i da to čak ohrabruje, kako tvrdi naš pisac (usp. str 114).

Filozofijski gledano, čudno je koliko naši autori *Općeg religijskog leksikona* vole davati »etikete«. Na ovih malo primjera pokazuje se i povijesno i tvarno da način prikazivanja spomenutih ljudi i filozofijskih pravaca izlazi na prizornicu javnosti, na kojoj on može biti potpuno krivo doživljen i razumljen.

ŽELJKO PAVIĆ