

Религија за образовање, образовање за религију

РАТКО Р. БОЖОВИЋ

Филозофски факултет
Никшић

Образовање није само стицање знања и вјештина ради обављања одређених функција у друштву које су од значаја за појединца што се образује али и за друштво у цјелини у којем се уклапају те функције као у организовану заједницу. Оно је и шире од тога пошто представља комплексан процес који треба да оспособљава али и подстиче младог човјека да се даље образује како би се боље и самосталније сналазио у свим могућим друштвеним сложеностима и промјенама. Зато образовни процес у редовном школском систему, посебно ако се друштво одређује за перманентно образовање, подразумијева стварање образовне базе (сигурних и довољно обухватних знања) не само за почетне професионалне дјелатности него и као подстицај за даље учење (усавршавање). Но, то опет не значи да наставни процес треба оптерећивати "свим и свачим", без селективно-вриједносних критеријума према облицима обавезујућих и потребних знања, како је то тако давно упозорио Монтењ – не против обиља него против прекомјерности знања када се сувише оптерећује дух. Али, стицање знања претпоставља његово иновирање, па, према томе, образовни процес подразумијева не само стално учење полазника наставе него и наставног особља као неопходну припрему за адекватно преносење нових сазнања. У савременом свијету данас је толико евидентна појава осакаћивања људске егзистенције и то не у погледу њене опскрбе материјалним добрима него, прије свега, духовним вриједностима и потребама. Зато се стално поставља питање како мијењати друштвене услове који намећу такву егзистенцију, тј. како одуховити укупну егзистенцију и довести је до вишег смисла постојања. Како, прије свега, осмислити егзистенцију младе генерације, њене потребе и вриједности, тј. како прво разумјети потребе младих па им одатле нудити боље услове правог избора за потпуније испољавање њихових могућности.

Када се залажемо за одговарајући концепт образовања с обзиром на друштвено-културни контекст у којем живимо (али и како ћемо живјети), онда се мора озбиљно размишљати какво је мјесто и улога религије, прво у друштву па затим и у образовном процесу. Послије израженог тренда секуларизације у свијету наступа обрнути смјер, све веће ревитализације религије (сакрализације друштва), посебно од краја 70-их па све до 90-их и то не само у земљама бившег комунистичког поретка, што се посебно испољава последње деценије, него још од раније у најмоћнијој земљи свијета, САД. То ће познати социолог Петер Бергер као изузетни истраживач религије означити као преокрет "од кризе религије ка кризи секуларности", као одлику савремених друштава.¹ Бергер је иначе у ранијим својим радовима истакао

1 Према интерпретацији: Срђан Врцан, *Атхеизам у савременим приликама*, у: *Искушења атхеизма* (Зборник радова – припремио Драгољуб Ђорђевић), Градина/ЈУ-НИР, Ниш, 1997, стр. 61-62.

да процеси секуларизације сежу у далеку прошлост за шта и само хришћанство сноси извјесну кривицу. У томе је посебно у каснијем периоду у оквиру хришћанства предњачила протестанска реформација која је ”огромно сужавала упад сакралног у стварност” и тиме била успјешна увертира за секуларизацију, без обзира на значајан утицај и других фактора на те процесе.² Но, оставимо за сада по страни те космополитске проблеме, а који се тичу темпоралности процеса секуларизације одређених друштава на прагу модерног доба па надаље све до најновијег времена. Овдје нас првенствено интересује шта је то што се догађа послје једног по много чему вакуума, времена које нам је испразнио један тоталитарни друштвено-политички поредак, гдје је незаобилазну улогу играо дириговани и намјештени атеизам. Да ли се ”стварно” догодила ”побједа Бога на Истоку”, како ће то не само једном истаћи моћни папа са Истока Иван Павао II? Неки истраживачи религије можда ће и пожурити у својим тврдњама или претпоставкама да импулс уморном Западу долази са Истока. ”Пољска изгледа да служи као модел или извор инспирације за другу евангелизацију Европе, једног од темељних циљева Ивана Павла II.”³ Срђан Врцан, социолог доскорашње Југославије из Хрватске али и посебно агилни истраживач религије, истиче снажан тренд ”ново-вјерника”, тј. оних који се декларишу вјерницима у земљама источне и средње Европе, што се еклатантно показало пописом становништва 1991. у Хрватској. Иако се Врцан прво пита да ли је то процес историјски обнављане појаве са осцилацијама од плиме невјеровања и нерелигиозности ка плими вјеровања и религиозности и обрнуто, или је ту посриједи учинак пренаглашене улоге нових теократских држава са институционалним притиском усмјеравања народних заједница (или националних покрета) у правцу вјерско-националног заноса, ипак на крају размишља ”да се најновији заокрет предочује као да има неке далеко дубље корјене и драстичније учинке”, као да је дошло до преображаја саме антрополошке структуре човјека.⁴ У ствари, Врцан у извјесној мјери нагађа шта је то све детерминисало појаву масовне ревитализације религије и вјере, нарочито послје превласти једне идеолошке свијести као својеврсне свјетовне религије у земљама доскорашњег комунистичког поретка. Али, и у савременом свијету постиндустријских друштава долази до ревитализације религије. Но, морамо бити свјесни чињенице да у том истом савременом свијету у којем до апсурда влада предметни свијет над човјеком ипак институција цркве води организован живот и то не само окренут према вјерницима него и према цјелини друштва гдје посебно мјесто добија однос према политички организованом друштвеном животу. Тај однос према политици не јавља се само према унутрашњим проблемима свог друштва него и према укупном свијету (мисија папе Ивана Павла II чак у још увијек изоловану далеку Кубу). А шта тек рећи о значају и значењу ревитализације религије у вријеме када у свијету па и код нас харају разне секте и то и оне са најдеструктивнијим дејством на човјека, друштво и њихове вриједности?!

2 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, Doubleday and Co., New York, 1967, стр. 111-13.

3 Gilles Kepel, *La rivincita di Dio*, Milano, Rizzoli, 1991, стр. 66 (изворно: *La Revanche de Dieu*, Paris, Editions du Seuil), наведено у: Срђан Врцан, *Атхеизам у савременим њриликама*, у: *Искушења атхеизма*, стр. 64.

4 Срђан Врцан, *Атхеизам у савременим њриликама*, стр. 62-64.

Када је ријеч о овдје постављеном проблему – узајамном односу образовања и религије, онда се добро подсјетити давнашњег времена када је на просторима јужнословенског православља успостављана институционализација цркве и државе па и просвјете и свега тога у оквиру једног националног духа. Историјски је познато колико је Свети Сава био на позицијама међувјерске и међунационалне толеранције. Отуда произилази светосавски национализам који је, како каже владика Николај Велимировић, јеванђељски и органски национализам. Наиме, јеванђељски по томе што штити човјекову личност и подстиче њен развитак до савршенства, док органски јер штити индивидуалност народа као цјелине, али у оном смислу који га регулише да се не изметне у империјализам нити расплине у интернационализам.⁵ Свети Сава је истовремено био противник сваке приватизације религије, те зато критикује богумиле као облик јереси која је против цркве и државе, својине и права, у ствари, против свега оног што се заснивало на кидању органских веза између просвјете и народне цркве. "Школа није да да многа знања него да одучи омладину од злоупотребе знања."⁶

Значај и значење религијских знања добија на вриједности за једно потпуније и осмишљеније образовање, посебно са појавом спонтаног процеса ревитализовања религије. Стицање знања из религије и то из писаних извора и живе ријечи оних духовно мисаоних људи са компетентним тумачењем, што опет не искључује сагледавање религије са становишта других теорија и наука (филозофије, социологије), не може се једноставно замјењивати са било којим другим обликом проношења знања о религији. Уосталом, посматрано са гледишта људских права и слобода, зашто нешто спречавати, или га умјеренијим односом доводити у други друштвени план, а друго наметати као обавезност чак иако то друго често представља оптерећење за наставне садржаје и форме, посебно са становишта што религија игра значајну интегративну улогу како код појединаца тако и код друштвених група, коју иначе истичу многи истраживачи религије. Одређени истраживачи религије, и поред тога што истичу разлике између путева и средстава којима иду и користе се наука и религија, ипак наглашавају да су и једна и друга у функцији опште културе човјечанства. Али се морамо питати како то да и поред тога што истичу све вриједности религије и вјере ипак се опредјељују за заобилазни пут и начин стицања знања и усвајања вриједности из области које нам директно нуди религија и осмишљава вјера у циљу осмишљавања укупне људске егзистенције. Тако нпр. Драган Коковић ће се опредјелити: "Религија као део опште културе нужно мора постати саставни део васпитања и образовања. Она се мора презентирати са интердисциплинарног аспекта науке и живота, с аспекта духовног и световног схватања, али њен циљ не може бити веровање, већ сазнање. Дакле, не као верска обука, већ као наука о њеним вредностима."⁷ У ствари, догађа се да се и они истраживачи који увиђају значај и значење религије као дијела опште културе, посебно у вријеме када о томе могу растерећеније размишљати (ослобођени од идеолошке при-

5 Николај Велимировић, *Сан о словенској религији (Одабране мисли и беседе)*, Слободна књига, Београд, 1996, стр. 32.

6 *Ibid.*, стр. 29.

7 Драган Коковић, *Социологија религије и образовања*, Учитељски факултет, Сомбор, 1977, стр. 43.

смотре), ипак "на крају крајева" уздржано се опредјелују по питању увођења вјерске наставе у школама, односно начина извођења вјерског васпитања и образовања.

Када је у питању религијско образовање, поготово вјерска обука као облик вјерског васпитања која у себи подразумијева моралне регуле, онда је толико јасно да ни једна друга теорија (преко наставне дисциплине) не може као што то може теологија, односно из ње изведена вјеронаука, саопштавати вриједности религије, вјере у Бога, смисао културе хришћанства или смисао културе неке друге религије. Истовремено, морамо бити свјесни истине да једна област духа и начин њеног саопштавања кроз наставни процес у школама са гледишта људских права и слобода не може се доводити у неравноправан однос са другим областима, ако вјеронауци одређујемо позицију необавезног предмета у школама. У ствари, зашто правити разлику која унапријед предодређује неравноправност? Или, зашто нешто за шта сматрамо да га треба реafirмисати доводити у позицију која унапријед детерминише његову улогу у друштву гдје се религијско образовање и вјерско васпитање "стидљиво" и половишно (са средишњом мјером опрезности) уводи као облик практиковања у друштву? А што се тиче односа између религије и науке као два различита пута којима се долази до истине поред тога што су бројни велики научници у свијету били вјерујући људи, иако су различити путеви то опет не значи да су и непријатељски, јер су један и други пут вриједан напор људског духа. "Ова умна и човечна претпоставка о равноправности у дијалогу искључује сва она гледишта која подразумевају да религиозне идеје, веровања и обреди представљају нижи степен у развоју човековог односа према свету и према себи самом, и да ће тај степен у развоју бити превладан када човек овлада научним методама разумевања и владања светом и собом. Религија је својство људског духа, а не нижи степен у његовом развоју."⁸ А шта тек рећи када један врхунски свјетски стваралац (истовремено научник и умјетник) као што то покрива Умберто Еко, размишљајући о светом и свјетовном на бази свог сопственог раздијељеног пута (првом под снажним утицајем католичког васпитања све до 22 године и послвије другом под утицајем лаичке мутације), једноставно (али убједљиво) пита се: "Увек сам у недоумици да ли моја морална уверења још увек зависе од извесног религиозног утицаја који је на мене имао уплива у младости."⁹ Умберто Еко у свом размишљању са позиције самоозначене лаичке "религиозности", тј. да ипак постоје одређена "осећања светиње, границе, испитивања и очекивања, заједнице са нечим што нас превазилази чак и у одсуству веровања у лично и заштитничко божанство", размишља и о свим оним облицима искуствене природности човјека али и о семантици као разлици од те изворне природности као основи за одређену етику. "Морамо пре свега поштовати туђе телесности, а међу њима је и право говора и мишљења. Да су наши ближњи поштовали ова телесна права не бисмо имали покољ невиних, концентрационе логоре, цензуру, децу у рудницима, силовања у Босни."¹⁰ Ово "дилемско"

8 Буро Шушњић, *Моћ и немоћ науке у кријици религије*, Гледишта, бр. 3-4, Београд, стр. 37.

9 Умберто Еко, *Човек итражи другога: иако се, њо мом мишљењу, рађа морал*, у: *Искушења атеизма*, стр. 108.

10 *Ibid.*, стр. 109.

размишљање Умберта Екоа подстиче да се императивно питамо: Зашто уопште религија може сметати науци, научном истраживању!? Непосредно последице пада једне доминантне комунистичке идеологије настало је једно парадоксално мишљење са појавом ревитализације религије и свим манифестним облицима испољавања вјере по питању увођења вјеронауке као наставног предмета у редовни школски систем. Наиме, тај тип мишљења најчешће подастире "аргументацију": не можемо (или не смијемо) подлећи искушењу да један облик идеологије замијенимо другим обликом. Таква мишљења првенствено долазе из идеологизованих глава оних носталгичара за претходним политичким поретком, али је ипак зачудо што се таквим мишљењима придружују и они неутрално мислећи (или бар могу бити неутрални) истраживачи културе и религије као саставног дијела културе. У свијету, поготово у оном најразвијенијем, "води се битка" око односа и значења технологије (примијењене науке) и идеологије, гдје једни (они са вишком објективне свијести и сцијентистичког духа) истичу да са доминацијом технологије у друштву нестаје сваки облик идеологије, да би заузврат њима други (критичари реификованог свијета савремене доминирајуће техничке цивилизације) истицали да је технологија облик нове репресивне идеологије (Маркузе) или да за све недаће тог савременог свијета није, сама по себи, крива рационализација свијета него ирационалност те рационализације (Адорно и Хоркхајмер). Према томе, религијско образовање и права вјера не могу бити сметња никаквом чистом рационалном духу, пошто ваљда и религија има рационалну димензију, али зато могу гајити потребу спасења личности – да човјек не би једноставно подлијегао свим облицима искушења, сопственом "задовољству у незадовољству", потчињености разним облицима власти "робне естетике" и луксузним услугама, гдје се све више губе људска природност и људске духовне потребе. У социјалистичком поретку, посебно код "Великог брата" (СССР), пропагиран је "научни социјализам" а у саставу њега практикован "научни атеизам", гдје се настојало да се сваком човјеку истисне из свијести и посљедња кап вјере и религиозности а за узврат да им се до посљедње капи (па ако и прекипи) испуни идеолошка вјера у партијско мишљење и постојећу политичку праксу. Тај "научни" атеизам, истовремено борбен, практиковао је фронтални притисак на интелектуалну, емоционалну и вољну сферу човјека. Драгољуб Б. Ђорђевић изванредно разматра тај "научни атеизам" и атеистичко васпитање у бившем СССР, који је био против примисли религијског феномена у свијести човјека и у цјелини друштва, када се пропагира непомирљиви сукоб између религије и науке. "Религијско сазнање, као суштинска одредница сваког религијског комплекса, перманентно се подвргава научној критици. Верује се у плодотворност "рационалне критике ирационалног" и заступа теза о непомирљивом сукобу науке и религије."¹¹ У ствари, наука, сама по себи, не може бити против религије, него она то постаје само онда када се идеолошки инструментализује, било у облику своје примјене на технологију као идеологију у постиндустријском друштву, било у облику "чисте" идеологије када се сама наука (посебно научници) идеологизује и наметне као једино неприкосновена истина а свака друга истина прогласи лажном истином (свијешћу).

11 Драгољуб Б. Ђорђевић, *Научни атеизам и атеистичко васпитање: једна иррационална кристика*, у: *Искушења атеизма*, стр. 158.

Када је у питању образовање за религију, онда то треба посматрати у два семантичка смјера. Један је онај који значење образовања о разним достигнућима људски створеног свијета и религијско мишљење о свему томе, доводи до сучељавања да би свака личност са одговарајућим интелектуалним нивоом могла разумијевати различите погледе на свијет и одатле се самоодређено опредјелјивати, и другом смјеру који је прагматичке природе, али ипак специфично религијско-образовне природе, а тиче се комплетног и ауторитивног саопштавања религијских знања у образовном процесу. Значење функције образовања за религију подразумијева да само одговарајући ниво и ширина знања из различитих наставних области упоредно са религијским сазнањима може младог човјека па и уопште човјека доводити у позицију да слободно разлучује о томе шта је шта без искључивог наметања једно-мишљења које је најчешће идеолошки усмјерено и које ствара основе за замјену аутентичне религије свјетовном квази-религијом. Веома је битно за институцију цркве као и за просвјетне институције да се религијско образовање не профанише (ако би остало само на нивоу вјерске обуке). Зато мислим да вјеронауку могу предавати једино образовани вјеронаставници. Дакле, не може се у недостатку компетентних вјеронаставника уводити супститут са свјетовним професијама (филозофима, социолозима), независно од тога да ли су вјерујући или невјерујући људи, као што такву наставу, такође, не треба да изводе мање образовани свештеници.

На основу свега претходно изложеног о односу образовања и религије, мјесто вјеронауке је, мислим, у школама као обавезног предмета, равноправно са другим предметима, посебно у ово вријеме када су доста раширене пуко-тине па и развалине у егзистенцији младих људи које их забрињавајуће одводе у различите облике деструкције и аутодеструкције. Но, то не значи да ће чином увођења вјеронауке у школама бити ријешени сви проблеми младе генерације а да ће политичке структуре у друштву бити "ослобођене" сваке одговорности и дужности за све оне недостатке који спречавају да се млади нормално развијају и остварују.