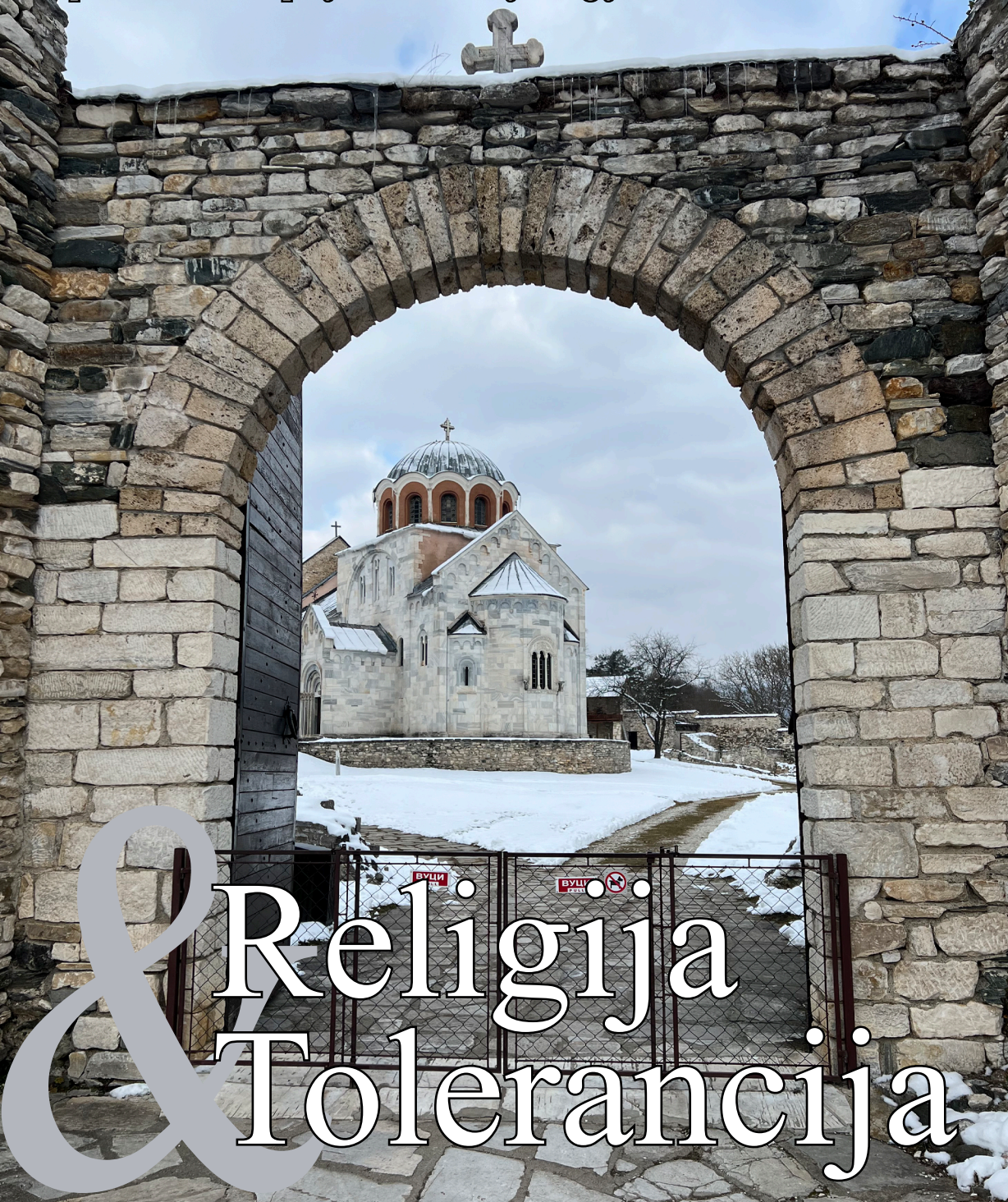


Časopis Centra za empirijska istraživanja religije i Instituta društvenih nauka



RELIGIJA I TOLERANCIJA

Pokrenut kao zbornik 2002.

Kao časopis izlazi od 2004.

Izdavači:

Centar za empirijska istraživanja religije, Novi Sad, www.ceir.co.rs

Institut društvenih nauka, Beograd, www.idn.org.rs

Glavni i odgovorni urednici:

prof. dr Zorica Kuburić, Univerzitet u Novom Sadu; CEIR
dr Mirko Blagojević, naučni savetnik, Institut društvenih nauka, Beograd

Zamenik urednika:

msr Ljiljana Čumura, CEIR

Izdavački savet:

prof. dr Đuro Šušnjić, Univerzitet u Beogradu, Srbija
dr Ana Zotova, Filozofski fakultet u Beogradu, Srbija
prof. dr Aleksandar Santrač, North-West University, Južnoafrička Republika
prof. dr Srđan Simić, Bogoslovski fakultet u Foči, BiH
prof. dr Željko Pavić, Filozofski fakultet u Osijeku, Hrvatska
prof. dr Sergej Lebedev, Belgorodski državni Univerzitet, Rusija

Članovi redakcije:

dr Goran Bašić, Institut društvenih nauka, Beograd
dr Suzana Ignjatović, Institut društvenih nauka, Beograd
prof. dr Dragoljub B. Đorđević, Univerzitet u Nišu
prof. dr Milan Vukomanović, Univerzitet u Beogradu
prof. dr Aleksandar Prnjat, Univerzitet Alfa BK, Beograd
prof. dr Nonka Bogomilova, Bugarska Akademija nauka, Sofija
prof. dr Sergej Flere, Univerzitet u Mariboru
prof. dr Ivan Cvitković, Univerzitet u Sarajevu
prof. dr Zoran Matevski, Univerzitet u Skoplju
prof. dr Ankica Marinović, Univerzitet u Zagrebu
prof. dr George Wilkes, King's College London, Velika Britanija
prof. dr Miroslav Volf, Univerzitet Jejl

Dizajn i tehnička priprema: lardanio.bg@gmail.com

Fotografija na korica: Eliezer Papo, Manastir Studenica

Tiraž: 300

Štampa: Čigoja štampa, Beograd

Objavljivanje ovog časopisa omogućilo je

Ministarstvo nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije

Sadržaj časopisa je dostupan u otvorenom pristupu

u skladu sa licencom CC BY 4.0



Časopis "Religija i tolerancija" je dostupan u sledećim indeksnim bazama:
CEEOL, doiSerbia, SciSpace, KoBSON, COBISS plus.

UDC 316

ISSN 1451–8759
e-ISSN 1821–3545 (Online)

RELIGION AND TOLERANCE

Number 43



**INSTITUT
DRUŠTVENIH NAUKA**

Institut od nacionalnog značaja
za Republiku Srbiju

Novi Sad, Beograd, Vol. XXIII, N° 43, January – June 2025

RELIGION AND TOLERANCE

Launched as an anthology in the year 2002

Issued as a journal from the year 2004

Publishers:

Center for Empirical Research of Religion, www.ceir.co.rs

Institute of Social Sciences, www.idn.org.rs

Editors in chief:

Zorica Kuburić, PhD, University of Novi Sad; CEIR

Mirko Blagojević, PhD, Institute of Social Sciences, Belgrade

Editor in chief deputy:

Ljiljana Čumura, MA, CEIR

Advisory Board:

Duro Šušnjić, PhD, University of Belgrade

Ana Zotova, PhD, Faculty of Philosophy, Belgrade

Aleksandar Santrač, PhD, North-West University, South Africa

Srdan Simić, PhD, Faculty of Orthodox Theology, Foča

Željko Pavić, PhD, Faculty of Humanities and Social Sciences, Osijek

Sergej Lebedev, PhD, Belgorod State University, Russia

Editorial Board:

Goran Bašić, PhD, Institute of Social Sciences, Belgrade

Suzana Ignjatović, PhD, Institute of Social Sciences, Belgrade

Dragoljub B. Đorđević, PhD, University of Niš

Milan Vukomanović, PhD, University of Belgrade

Aleksandar Prnjat, PhD, University Alfa BK, Belgrade

Nonka Bogomilova, PhD, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia

Sergej Flere, PhD, University of Maribor

Ivan Cvitković, PhD, University of Sarajevo

Zoran Matevski, PhD, University of Skopje

Ankica Marinović, PhD, University of Zagreb

George Wilkes, PhD, King's College London

Miroslav Volf, PhD, Yale University

Design: lardanio.bg@gmail.com

Cover Photography: Eliezer Papo, Monastery Studenica

Number of copies printed: 300

Printed by: Čigoja štampa, Belgrade

The publication of this journal was made possible by
The Ministry of Science, Technological Development and Innovation

The content of the journal is available in open access
according to the license CC BY 4.0



Journal "Religion and Tolerance" is indexed in: CEEOL, doiSerbia, SciSpace,
KoBSON, COBISS plus.

SADRŽAJ

ISTRAŽIVANJA

- 005** | **Danica Igrutinović**
(ANTI)TEODICEJA I/ILI TEADICEJA – FEMINISTIČKA POSTHOLOKAUSTOVSKA
TEOLOGIJA MELISE RAFAEL
- 019** | **Божидар Васиљевић**
ДОБРИ БОГ У СВЕТУ ЗЛА: ОД МЕТА-ЕТИКЕ ДО ХОЛОКАУСТА
- 035** | **Petya Pachkova**
ОБРАЗОВАЊЕ, ВЕРСКА ОПОЗИЦИЈА И МЕЂУНАРОДНИ СУКОБИ
- 055** | **Красимира Марулевска & Блага Джорова**
ВЕРСКО-МОРАЛНЕ ВРЕДНОСТИ У ХУМАНИЗОВАЊУ ПРЕДШКОЛСКОГ И
ОСНОВНОГ ОБРАЗОВАЊА У БУГАРСКОЈ
- 069** | **Јулиана Ковачка & Марија Младенова**
ВЕРСКО ОБРАЗОВАЊЕ КАО ЕЛЕМЕНТ ПРОФЕСИОНАЛНЕ КУЛТУРЕ И ОБУКА
СОЦИЈАЛНОГ ПЕДАГОГА
- 079** | **Damir Sütő**
НАСРТ ЗАКОНА О ХРИШЋАНСКО-ВАРТАСТИЧКИМ ЦРКВАМА КРАЛЈЕВИНЕ
ЈУГОСЛАВИЈЕ
- 101** | **Milica Janković**
СИСТЕМ УНАТРА СИСТЕМА: АДВЕНТИСТИЧКО ОБРАЗОВАЊЕ У СРБИЈИ
- 113** | **Владимир Ступар**
ВАСПИТНО - ПРОСВЕТНИ КОНЦЕПТ МИТРОПОЛИТА АМФИЛОХИЈА
(РАДОВИЋА)
- 125** | **Игор Стојковић**
МОРАЛНОСТ КАО ИМПЕРАТИВ ПАСТИРСКОГ ДЕЛОВАЊА СВЕТОГ
НИКОЛАЈА ВЕЛИМИРОВИЋА У СВЕТЛУ ПСИХОЛОГИЈЕ РЕЛИГИЈЕ
- 145** | **Sumeja Smailagić**
РЕЛИГИЈСКА ПЕРСЕРЦИЈА КАМАТЕ

BESEDE

- 159** | **Елиезер Папо**
ОД КИШОБРАНА ДО ВАСИОНСКОГ БРОДА - ОПЕТ МРВЕН О БОЖИЈЕМ
ВЛАСТИТОМ ИМЕНУ

PRIKAZI

- 163** | **Đuro Šušnjić**
РЈЕЧНИК ЈЕДНЕ РИЈЕЧИ
- 173** | **Dražen Pavlica**
АУТЕНТИЧНОСТ БОГОМОЛЈАЧКОГ ПОКРЕТА
- 177** | **Zorica Kuburić**
ГРАНИЦЕ ТОЛЕРАНЦИЈЕ ПРЕМА ТОКСИЧНОМ ПОНАШАЊУ
- 181** | **Љиљана Тумура**
XV МЕЂУНАРОДНА ГРУШИНСКА СОЦИОЛОШКА КОНФЕРЕНЦИЈА

CONTENT

RESEARCH

- 005** | **Danica Igrutinović**
(ANTI)THEODICY AND/OR THEADICY – THE FEMINIST POSTHOLOCAUST THEOLOGY
OF MELISSA RAPHAEL
- 019** | **Božidar Vasiljević**
THE GOOD GOD IN A WORLD OF EVIL: FROM META-ETHICS TO THE HOLOCAUST
- 035** | **Petya Pachkova**
EDUCATION, RELIGIOUS OPPOSITION AND INTERNATIONAL CONFLICTS
- 055** | **Krasimira Marulevska & Blaga Dzhorova**
RELIGIOUS AND MORAL VALUES IN HUMANISING PRE-SCHOOL AND PRIMARY
SCHOOL EDUCATION IN BULGARIA
- 069** | **Yuliana Kovachka & Maria Mladenova**
RELIGIOUS EDUCATION AS AN ELEMENT OF THE PROFESSIONAL CULTURE AND
TRAINING OF THE SOCIAL PEDAGOGUE
- 079** | **Damir Sütő**
THE 1932 YUGOSLAV DRAFT CHRISTIAN-BAPTIST CHURCHES BILL
- 101** | **Milica Janković**
A SYSTEM WITHIN A SYSTEM: ADVENTIST EDUCATION IN SERBIA
- 113** | **Vladimir Stupar**
THE EDUCATIONAL CONCEPT OF METROPOLITAN AMFILOHIJE RADOVIĆ
- 125** | **Igor Stojković**
MORALITY AS AN IMPERATIVE OF THE PASTORAL ACTIVITY OF SAINT
NIKOLAJ VELIMIROVIĆ IN THE LIGHT OF THE PSYCHOLOGY OF RELIGION
- 145** | **Sumeja Smailagić**
RELIGIOUS PERCEPTION OF INTEREST

DISCOURSES

- 159** | **Eliezer Papo**
FROM UMBRELLA TO SPACESHIP - AGAIN A SMALL PART ABOUT GOD'S OWN NAME

REVIEWS

- 163** | **Đuro Šušnjić**
ONE-WORD DICTIONARY
- 173** | **Dražen Pavlica**
AUTHENTICITY OF THE WORSHIPPERS MOVEMENT
- 177** | **Zorica Kubirić**
THE TOLERANCE LIMITS FOR THE TOXIC BEHAVIOR
- 181** | **Ljiljana Čumura**
XV INTERNATIONAL GRUSHINSKAYA CONFERENCE ON SOCIOLOGY

(ANTI)THEODICY AND/OR THEADICY – THE FEMINIST POSTHOLOCAUST THEOLOGY OF MELISSA RAPHAEL²

Abstract: *Monotheistic theologies have after the Holocaust faced an additionally arduous task in approaching the very notion of theodicy in the context of God's chosen people suffering genocide. Some authors attempted to read meaning into the death and destruction while others refused to even try. Taking into account the attack of the Holocaust on ontological procosmism itself, Melissa Raphael combines Lurianic Kabbalah with feminist theology to offer a primarily poetic narrative of Shekhinah's kenotic descent into the abyss of Auschwitz to be present among and through the women suffering and caring for each other there. Though it may pose more questions than it is able to answer, her 'theadicy' might still be said to offer guidelines for humanity after the Holocaust – and in potentially newly impending crises as well.*

Key words: *postholocaust theology, theodicy, religion and gender*

(ANTI)TEODICEJA I/ILI TEADICEJA – FEMINISTIČKA POSTHOLOKAUSTOVSKA TEOLOGIJA MELISE RAFAEL

Sažetak: *Monoteističke teologije se posle Holokausta suočavaju sa još težim zadatkom u pokušaju da pristupe samoj ideji teodiceje u kontekstu stradanja Božijeg izabranog naroda u genocidu. Neki autori su se trudili da učitaju neki smisao u opštu smrt i uništenje, dok su neki odbili čak i da pokušaju. Uzimajući u obzir napad na ontološki prokosmizam kao takav koji Holokaust vrši, Melisa Rafael kombinje kabalu Isaka Lurije sa feminističkom teologijom i nudi kao rezultat jedan prevashodno poetski narativ o silasku Šekine u ambis Aušvica da bi tamo bila prisutna uz i kroz žene koje tamo pate i staraju se jedne o drugima. Iako možda postavlja više pitanja nego što nudi odgovora, njena 'teodiceja' ipak pruža smernice za čovečanstvo nakon Holokausta – a možda i u novim krizama koje će nemonovno uslediti.*

Ključne reči: *postholokaustovska teologija, teodiceja, religija i rod.*

1 Faculty of Media and Communications, Singidunum University, Belgrade. E-mail: danica.igrutinovic@fmk.edu.rs, ORCID ID 0000-0003-0909-0797.

2 A version of parts contained in the introduction to this paper in the Serbian language appeared in Dragana Stojanović and Danica Igrutinović (2023), "Postholokaustovska čitanja u jevrejskoj i hrišćanskoj misli: komparativni aspekti", Holokaust i teologija, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju; Banja Luka: Filozofski fakultet, 22-43.

1. The Trouble with Theodicies

The Holocaust, or Shoah, indubitably a great rupture in history, created an ontological and epistemological crisis as well, and this arguably partially impacted the emergence of postmodern thought by deconstructing previous grand narratives which had posited a meaningful history with a logical progression. The genocide of God's chosen people poses especially difficult questions to theologians of so-called Abrahamic monotheisms, the most obvious of which is how God could have allowed it to happen. Some more prominent attempts to understand God in light of the Shoah will be given in the introductory chapter, before we move on to the subsequent theology of Melissa Raphael.

1.1. Theodicies or Antitheodicies?

The many questions raised by the Holocaust tend to lead to binary answers, which causes a string of dualities in the theologies. The most pertinent question certainly seems to be the very existence of a God in a universe where the Shoah has taken place. The question seems to have been answered negatively or at least apophatically in Radical 'Death of God' theology, which was both a Jewish and Christian phenomenon, influenced in part by Nietzsche. Its most prominent representative, Richard Rubenstein, declares in his *After Auschwitz* that we are living in the times of the death of God, at least the God we thought we knew. Instead of God, man is now faced with the *Urgrund*, a nameless abyss, the holy nothingness that is the origin of all things (Rubenstein 1966). Others had similarly apophatic responses, perhaps most famously Martin Buber, who termed this refusal of God to reveal himself in the 20th century 'the eclipse of God' (Buber 1957). Neher sees only silence remaining after the Shoah – of God and man both – in his aptly named book *The Exile of the Word* (Neher 1981).

If God exists, what kind of God is left to His people in the Shoah and its wake? Sherwin Wine, the founder of humanistic Judaism, believed humanity is left with a purely philosophical abstraction, one that could and should eventually be discarded (Wine 1985). Conversely, many discarded the dogmatic God but found a stronger connection to a personal one, in whom they invested a Job-like faith, fulfilling the practical aspect of the Law as much as humanly possible in the camps (Cohn-Sherbook 2002: 2-5). Others instead engaged their personal God in Jacob-like wrestling, like Elie Wiesel in his famous memoir *Night*, where he, among other things, accuses God of being nothing compared to the suffering mass who still believe in Him (Wiesel 1982).

Whether God is philosophical or personal, how does He act? Does He get involved in history and is there a meaning behind this, a plan of any kind? Many of those who offered theodicies had specific ideas about what could have motivated

God to allow the Holocaust. Some saw the catastrophe as kindling the desire to survive. Most notably, Emil Fackenheim asserts that the Shoah adds the 614. commandment to every Jew, and that is to live (Fackenheim 1972). Some saw it as a punishment for liberal Judaism, or the Enlightenment – while others believed God wanted to revive faith after the Enlightenment. Maybaum, conversely, saw the Holocaust as an opportunity for more liberalism and enlightenment, as Medieval Jewish institutions vanished in it and could be reconstructed in novel ways in the 20th century (Maybaum 1965). There were those who believed the death camps were but darkness before daybreak, as the Messiah would be coming soon, so either suffering was needed as preparatory purification, or the world was experiencing the labor pains of his birth (Cohn-Sherbok 2002: 6-9). Though there are Christians who believe hoping for eschatological solace to be a purely Christian approach, as Christianity is more likely to see meaning beyond history, Dan Cohn-Sherbok, a Jewish theologian, also thought that answers to all questions as well as a better world would only be available after death. There were those who fully rejected the idea of God acting in history as impossible, like Rubenstein who was adamant that Hitler could not have been an instrument of divine will (Rubenstein 1966). There were also many who refuse to ascribe any meaning to death and destruction, perhaps most famously Irving Greenberg, who maintained that there were “no easy pieties” that could be offered as a Band-Aid to the Shoah (Greenberg 1977).

1.2. God's Attributes on Trial

A common problem facing attempts at theodicy, at least since Plato, is striving to explain the existence of evil while simultaneously retaining all of God's customary attributes. How can evil exist if God is at once perfectly good, omnipotent and omnipresent? Some have attempted to cope with the Shoah by questioning some or all of these divine attributes.

Is God perfectly good? David Blumenthal answers this question with a resounding ‘no’. In his “Despair and Hope in Post-Shoah Jewish Life” he recounts how he confronted this issue as a Jew and as a theologian and concluded that “God is, indeed, present and responsible even in moments of great evil. God is, indeed, partly responsible for the shoah. In a certain sense, God is capable of tolerating, or even causing, great evil”. Jews have a “God who is not perfect, not even always good, but Who is still our God and the God of our ancestors”. Towards this God, “protest is the only proper response. Not defensiveness. Not denial. But protest – in thought and in prayer” (Blumenthal 1999: 13). What he offers is a ‘theodicy of protest’, which affirms that abused children have the right to rebel, though the relationship with the abusive parent might be mended in time. Irving Greenberg also believed God failed His people to the extent that the Covenant is now effectively broken. Keeping the Law is no longer obligatory, but

instead a matter of free will (Greenberg 1977). Others found that God's goodness was the one attribute that they could not part with, so they questioned His omnipotence instead.

Is God omnipotent? Many, like Kushner, Dorotee Sölle, and Rosemary Radford Ruether, answered this question in the negative, believing that no longer seeing God as all-powerful was the only way to still be able to see Him as all-loving. Charles Hartshorne sees God as operating by way of persuasion, not force, as He does not have the power to determine how humans will act (Pinnock 2002: 5-6). Eliezer Berkovits, on the other hand, posited that God intentionally limits His inherently limitless power to honor human freedom (Berkovits 1973). Free will certainly is a common trope of many theodicies. John Hick believes God allows evil as it has a function in soul-building, allowing us to achieve moral and spiritual maturity (Pinnock 2002: 5-6). There were those who in similar ways insisted on retaining God's omnipotence, but claimed that He remains intentionally hidden, or is simply too far away to intervene.

Is God omnipresent? Some saw Him as conspicuously absent from the death camps, or at least in hiding. Eliezer Schweid wrote about the loneliness of the believing Jew before a hiding God (Cohn-Sherbook 2002: 7), and Arthur A. Cohen saw God as so fully transcendent that He is too far away to bear any responsibility for history (Cohen 1981). Others maintained that God always suffers with His people, even perhaps invisibly – notably Colin Eimer among Jewish thinkers. Leaning on the concept of incarnation, Christian theologians, like Paul Fiddes and Marcus Braybrooke, have tended to use the cross as the explicative metaphor of the loving, self-sacrificing, co-suffering God. Franklin Sherman plainly states that in the face of the Holocaust, all theodicies, expositions of plans, and apophatic evasions remain insufficient, and the cross can be the only answer to meaningless suffering and death of innocent human beings (Cohn-Sherbook 2002: 7-11).

2. How Can God Be Present in Auschwitz?

Authors debating the presence of God in the death camps tended to fall on either side of yet another binary opposition: whether God could have been present as a *subject* or as an *object*. As a subject, God was supposed to exhibit agency and save His people, which, according to many taking this approach, He failed to accomplish. As an object, God was deigned to have been present by the authors seeing Him as a co-sufferer, co-martyr, or in the case of Christian theologians, as a crucified deity showing His love by (also) enduring torment and death.

An attempt at transcending this binary opposition, and several others as well, has been made by Melissa Raphael, whose feminist postholocaust theology envisages a gently present deity who simultaneously suffers with and cares for humans through women imprisoned in the death camps. In her words, she offers

“a post-Holocaust feminist theology of relation that both affirms the redemptive presence of God in Auschwitz” and “seeks to change our conception of that presence in ways that do not entail divine or theological complicity with evil”. Her proposed methodology is a combination of “the feminist historiography of women’s experience in the death and concentration camps” and “a traditional Jewish mystical understanding of the processes of exile and restoration within God as a structuring redemptive metaphor” (Raphael 1999: 54).

The feminist aspect of Raphael’s theology lies in questioning the patriarchal image of God as a father and monarch. As already seen, God’s perceived omnipotence is one of the greatest issues that attempts at theodicy are faced with, and it is, according to Raphael, an unnecessary and potentially harmful construct. In her words, as “God’s omnipotence is as much a political value as it is a religious hope”, theologians have a duty to problematize the insistence on it as “a necessary attribute of divinity and prerequisite to redemption”. She makes a distinction between the notion that “God can be infinitely powerful” and the notion that “God is omnipotent, that is, controlling everything that is, was and will be the case” (Raphael 2003: 38). Infinite power should not be identified with determining the outcome of history.

Raphael reminds that at least feminist theologies have the capacity to critique the attribution of omnipotence to God because “of all the divine attributes of classical theism, omnipotence seems most a patriarchal fantasy; a projection of the ultimate patriarchal aspiration onto God”. How God should and does act in the world has nothing in common with “the way dominant men attempt to dominate and control history” which in turn could in fact be said to be the very cause of atrocities such as the Holocaust (Raphael 2003: 40).

Who failed Israel in the Shoah? The culprit was not God, but instead “a model of God which was reliant upon an idea of masculine power” though it “could not withstand the actual masculine patriarchal power that confronted it” (Raphael 2003: 5). Raphael likens this model, as “a projection of patriarchal ideals of masculine power, control and domination”, to – a “golem, a soulless clay servant of its own secret making and naming, conjured by patriarchy’s own will to usurp or exploit the power of its creator”. She reminds her readers of the legend of Elijah Baal Shem, Rabbi of Chelm, who created a golem so big and powerful that it finally escaped his control and, dissolving back into the original mud it was made of, crushed its own creator underneath the pile (Raphael 2003: 36). She uses this as a metaphor for the patriarchal, monarchical God in Auschwitz, an imaginary creature that still crushed his creators once he dissipated.

If God did not dominate history in Auschwitz, did he then let it happen to honor the free will of human beings? In Raphael’s view, theodicies based upon free will necessitate the masculine agency of the autonomous, cerebral, privileged individual, but human dignity and worth cannot be predicated upon autonomy and

freedom, as these are unavailable to many humans at any given time. Under normal circumstances, this most notably excludes women caring for the future generation and sometimes simultaneously the previous generation and others in their social networks. In the death camps, however, free will and agency were granted to none of the prisoners. The ability to be there for each other was. The prerequisite for human dignity, therefore, could instead be “the capacity, however vestigial, to honor communal or familial obligations”, one’s relational duties towards the other, as this is something every human can avail herself of (Raphael 2003: 43-44). In the camps, according to the testimonies, women seem to have “invested their dignity less in freedom as such than in the degree to which they were needed and bound to others by ties of love and obligation” (Raphael 2003: 44).

It is not only God’s omnipotence that tends to be questioned in times of dire crisis, but simple, optimistic procosmism *per se*. Explanations as to the origin of evil in the universe that posited God as perfectly good tended to deny Him the attributes of omnipotence and/or omnipresence in this world, especially in those periods that were particularly testing, which in turn led to various dualisms, in particular anti-cosmisms. The Apocalyptic literature that proliferated after the fall of the Second Temple in Jerusalem, and which eventually enabled the emergence of Gnosticism, is but one example of this phenomenon (Brandt 1989).

Another, more relevant to the present discussion, as it is the second aspect Raphael uses to formulate her theology, is the Kabbalah of Isaak Luria Ashkenazi (1534-1572) developed after the expulsion of the Jews from Spain (Yates 2003: 25; Frank/Leaman 1997: 462). It is in the Kabbalah of Isaac Luria that Jewish mysticism – quite possibly owing to yet another exile of God’s chosen people – takes a distinctly anti-cosmic turn. As Freedman notices, the myths of Lurianic Cabala, Gnosticism and Manichaeism are very similar, which does not necessarily mean, she warns, that the “origin of these views in the lurianic cabala is necessarily gnostic,” as “they may equally reflect a parallel development of themes from Jewish exegesis or Jewish influence on gnostic texts; but the consciousness, if not gnostic, shows gnostic sensibilities” (Freedman 2006: 75). Armstrong agrees, stating that the “Gnostic character of these ideas, which constitute a new mythology in Judaism, cannot be doubted” (Armstrong 2007: 171).

Building on the older kabbalistic cosmogony of En Sof as the ineluctable source of the ten Sefirot emanating from it and forming the Tree of Life, the spiritual basis of the visible universe (Armstrong 2007), Lurianic Kabbalah sees the universe as already a consequence of a catastrophe, God’s contraction, *tzimtzum*, which created an absence to allow space for creation. God’s subsequent emanation of light then could not be contained by the vessels of the seven lower Sefirot, shattering them and spilling itself into ‘Other Side’. The sparks scattered around in the darkness of the material world, and the lowest of the divine emanations, the feminine Sefirah Malkhut, closest to humanity, also known as the Shekhinah,

became alienated from her masculine counterpart, Sefirah Tiferet, and exiled/imprisoned within creation. Adam Kadmon, primordial man, failed to retrieve the sparks and offer them up back into the higher world.

Taking elements from Lurianic Kabbalah, Raphael's theology is in fact not itself anti-cosmic – quite the opposite may be said to be the case. What she takes from Luria's cosmology and cosmogony is the idea that fragmentation and rupture in the world and cosmos are related and that humanity can play an active role in rectifying the situation. Human efforts can enable the feminine Sefirah Malkhut to be reunited with the masculine Sefirah Tiferet in a holy marriage effecting harmony in the universe (Armstrong 2003; Brandt 1989, Freedman 2006). When "Jews consecrate the world by their goodness, if necessary by descending into the very abyss of impurity to rescue the hidden or imprisoned sparks, and, by their elevation, return them to God", then the cosmos itself may be mended as well (Raphael 1999: 62; Raphael 2003: 147). An aspect of God also descends into the abyss of impurity to retrieve the lost sparks, but who is this God who is present in this descent?

3. Who is the God Present in Auschwitz?

Raphael laments the fact that too many have asked the question "*where* was God in Auschwitz?" and too few the question "*who* was God in Auschwitz?" Simultaneously, she asserts that answering the second question also offers an answer to the first, as Jewish feminism had been asking it for decades and had already come to the conclusion that the God of their experience should be named Shekhinah, the traditional signifier for God's immanence (Raphael 2003: 54). If in the death camps Shekhinah appeared to be hidden it was "by virtue of the non-numinousness of the medium of her presence, the depth of evil into which she was plunged, and her very soft tread" (Raphael 2003: 54).

But she was always present by definition, as the word 'shekhinah' is derived from the verb *shakhan*, which means to be present, indwelling, immanent, "as in a tabernacle, sanctuary or tent" (cf. Exodus 25:8). In the earliest midrashim and in the rabbinic literature there is a strong belief in the unceasing presence of God among Israel – the presence, that is, of the feminine aspect of God that cares for the chosen people in exile, as there is, according to the Talmud, "no place without Shekhinah" (Midrash Exodus 2:9, cited in Raphael 1999: 64).

In medieval times, kabbalistic literature construed the Sefirah Shekhinah as a discrete feminine hypostasis in God's manifestation in the world, and in Hasidic theology she allows humanity to endure by suffering with each soul individually as well as with God's people collectively. In the later mystical tradition, the Shekhinah – as mother, daughter, and Sabbath Bride – signified presence no longer contained to any place such as an ark or a tent, but instead an exiled God wandering

with Israel in any desert or wilderness after the destruction of the second Temple in Jerusalem. There had by the seventeenth century been representations of Shekhinah as a woman mourning for and consoling her people. The synagogue and the home had already become refuges for Shekhinah driven from the Temple, when under the Nazis, who had now destroyed the synagogues and homes as well, she had to flee into even deeper exile – the ghettos and camps where her children were (Raphael 1999: 64).

Raphael offers a feminist reading of the Shekhinah tradition in which she concludes that God present in Auschwitz was revealed as the Shekhinah, and not as the omnipotent, controlling monarch “imagined by patriarchal, androcentric post-Holocaust theology” (Raphael 1999: 64-65). The presence of God in the death camps was instead a maternal active immanence inherent to the Shekhinah, who is often represented “in the curvature of the maternal posture” denoting “a capacity to bend over and cover, stroke, warm, feed, clean, lift and hold the other, was an embodied resistance to Auschwitz which had institutionalized the exposure, breakage and waste of bodies” (Raphael 2003: 10). This nurturing maternal manifestation of God conveys the suggestion of a bond between the divine and the female personality, which could restore the trust the faithful have “in the loving presence traditionally ascribed to God but which in post-Holocaust theology, betrayed by the desertion of its Father-God, has been substantially lost” (Raphael 2003: 121).

4. The Heroine's Kenotic Journey

Both in her 1999 essay “When God Beheld God” and in her 2003 book *The Female Face of God in Auschwitz* Raphael offers towards the end – and instead of a conclusion – her mythical-poetic narrative of the Shekhinah's descent into the death camps. The name Raphael uses to describe the genre to which her narrative belongs is *maaseh* – the traditional Jewish allegorical tale, which packs magical, religious and mythical elements into the classical fairy tale structure (Raphael 2003: 161). The structure of the narrative will also serve here as the organizing principle for the exposition of the main points of Raphael's theology.

The narrative structurally resembles the mythical trope, noted by Frazer, of deities and heroes descending into Hades to return regenerated (Frazer 1993: 325). A noteworthy example of the trope is Odysseus' descent into Hades in search of Tiresias (Homer 1984: 126), but perhaps even more meaningfully Demeter's descent to retrieve her daughter Persephone. Jung famously used *nekylia*, the title of this episode in Homer's *Odyssey*, to name the archetype of regenerative descent – a kenosis or catabasis of consciousness – into the abyss (Jung 1984: 60; cf. Igrutinović 2009b, Igrutinović 2013). In Raphael's mythical narrative, Shekhinah as the feminine, immanent aspect of God which signifies presence, is represented

as a regal figure opting to leave the luxurious palace of her betrothed so she could be with her people in their time of need. Her kenotic journey takes her from the exaltation of the throne all the way down to the abomination of death and impurity that is Auschwitz, where she is one of the women suffering with others and caring for them.

The first stage in the heroine's journey is her escape from the palace, which is paradoxically an absence to mend an absence and an exile to mend an exile. The primal absence is *tzimtzum*, the retraction of the En Sof creating a God-shaped hole to fit creation in, and the secondary exile is *galut*, the fall of the Shekhinah into the Other Side of material existence. Both have been seen by feminist theologians as reflected also in the patriarchal forgetting of the maternal face of God. The obscuring of that face of God which is devoted to nurturing the sanctity of life is thus seen as an aspect of both *tzimtzum* and *galut*.

It is important to note again here that throughout Raphael speaks in terms of the cultural construction of gender, and not sex. Though God in monotheisms is transcendent and sexless, humans insist on ascribing gendered attributes to this deity, and these are commonly exclusively masculine, sometimes in direct opposition to scriptures or tradition. This, according to Raphael, results in "human alienation from the divine, where what is worshipped in its place is a masculine numen; an idol whose name and will is perceived and articulated by the projections of the patriarchal interest". However, the alienation does not stop there, for "the dehumanization of women is the cause and the result of the patriarchal de-divinization of God" (Raphael 2003: 149). Patriarchy causes the alienation of humanity from God, but also the universe from God and God from God.

This derives from the kabbalistic teaching that *galut*, the present state of exile the world and humanity endure as their existence, is to an extent caused by "the alienation of the masculine from the feminine in God, the alienation of God and the Shekhinah" (Raphael 2003: 150). The return of the Shekhinah, or Sefirah Malkhut, and her mystical reunion with her masculine counterpart, Sefirah Tiferet, is slated to bring harmony to God, the universe, and humanity once more, and mend the broken ties connecting all of them.

It should also be noted that there is little specifically modern or revolutionary about the maternal aspect of God. In Isaiah, God is likened to a nursing mother, in a passage precisely questioning the feeling of desertion that the chosen people experienced: "But Zion said, The LORD hath forsaken me, and my Lord hath forgotten me. Can a woman forget her sucking child, that she should not have compassion on the son of her womb? yea, they may forget, yet will I not forget thee" (Isaiah 49: 15, KJV). Continuing this Jewish prophetic tradition, Jesus similarly laments: "O Jerusalem, Jerusalem, thou that killest the prophets, and stonest them which are sent unto thee, how often would I have gathered thy children together, even as a hen gathereth her chickens under her wings, and ye would not!"

(Matthew 23:37, KJV). This is the wording according to Matthew, whereas, in Luke's phrase, God would gather the children of Jerusalem as "a hen doth gather her brood under her wings" (Luke 13: 34, KJV).

There is likewise nothing novel about the notion that the exile of the divine feminine causes chaos and suffering in the cosmos. Under the influence of Lurianic Kabbalah, William Shakespeare used this as a plot device quite frequently and most notably in *King Lear*, when the aged male monarch expels his daughter Cordelia only to discover – as his universe unravels and sinks into oppressive darkness – that it had always been her bond of love, tragically deemed insufficient by him, holding it together in the first place (Igrutinović 2017b; cf. Kahan 2008). In Raphael's mythical narrative, the alienation between the king and his betrothed happens because he has opted to distance himself from the people, whereas she hears their plight and wishes to travel to their aid. This initial alienation causes the king to age and weaken, and his palace to grow cold, which is further exacerbated by the departure of the princess.

When the divine feminine is expelled or escapes, she descends, as does the cosmos. Why is Auschwitz the final destination Raphael's Shekhinah descends to? Auschwitz is where God's presence is most sorely needed, especially God's feminine presence among the suffering women. Throughout the duration of the Holocaust, women were statistically more vulnerable than men. It has been estimated that only a third of Auschwitz survivors were female, and it was specifically mothers – pregnant women and those arriving with small children – that were immediately doomed to die (Raphael 1999: 56).

There was also in Auschwitz a surplus of what Sara Horowitz terms the "gender wounding" of Jewish women: the infliction of harm to their sense of womanhood in various ways, from torturous gynecological experiments by the likes of Josef Mengele to being forced to endure abortion, pregnancy and childbirth in places where death was the only conceivable end result of all processes that might have otherwise led to life (Horowitz 2000).

Under these extreme conditions, what was a faithful woman, alone and abandoned, supposed to do? *Kiddush hashem*, the celebrated dignified martyrdom of offering one's life to God while calmly awaiting death, was not available to, for instance, "a mother comforting her child all the way to the gas chamber". A woman's obligations to God and her people had certainly always before been "mediated through her care and nurture of others as a living wife and mother". What could have been available was the "traditional though less heroic" notion of *kiddush hahayim*, sanctifying God's name in life and worshipping "through the everyday conditions of life in community" (Raphael 1999: 60-61).

It is this relational worshipful life in community that women in Auschwitz attempted to live and that Raphael posits the Shekhinah also lived among them. The main purpose of her descent was, according to Raphael, her very presence

in the midst of human death and suffering. Presence of a caring other, the Holocaust memoirs seem to agree, is crucial even when salvation seems impossible. Women writing about their experiences in the camps likewise tended to position the importance of God's *presence* above God's *power* to determine life and death (Raphael 2003: 51).

The figure of the mother is invariably seen as liminal figure, being lovingly present in both birth and death (2003: 50-51). The Shekhinah as the mother is a feminine giver of life, but the kiss of the Shekhinah is also known to take the righteous into death, most notably Moses, according to some kabbalistic traditions. A notion connecting these seemingly disparate manifestations of divine love is *devekuth*, an absorptive love of a mystic clinging to God's breast like an infant to the mother's – a love ultimately consummated in death (Raphael 2003: 124-25, cf. Igrutinović 2017a).

Raphael's story, as told in the book, is aptly titled "The Princess and the City of Death". The life-giving Shekhinah descends to the place of death, from the palace into the prison, from her exalted spiritual position to the abyss of the material (cf. Igrutinović 2009a; Cole). Confined Auschwitz is the absolute antipode of the walled city of heavenly Jerusalem, and becomes a place where the Shekhinah is through her kenosis at once imprisoned and exiled (Raphael 2003: 157-8). However, by way of her kenotic descent, the Shekhinah makes it a place of presence, as she was always present in every wilderness and desert where Israel found itself. In Raphael's narrative, the king's palace had grown dark and cold, and the light and warmth could only be found where the fires burning his people were – and where the princess also chose to be.

It was also the light and warmth of mutual care that the women in the death camps offered one another that summoned Shekhinah into this abyss. Raphael connects this summoning to the traditional notion that acts of *hesed*, lovingkindness to others, invite God's presence. This is seen as analogous to "lighting the Sabbath candles which traditionally invite the Shekhinah into the home", which is a ritual performed by women. The women, present for each other in the death camps, "elevated the profaned spark of the divine image in each woman they supported" and this process continues "wherever religious feminist resistance rescues the sparks from the 'shells' of patriarchal oppression" (Raphael 2003: 157-8). The princess in Raphael's story collects her bundle of sparks in the City of Death and ascends with them through the chimney when she herself is burnt.

Purification rites like *mikveh* – not exclusively but predominantly relegated to the female domain – performed by women at least symbolically in a place where dirt was meant to utterly extinguish human dignity, also had the power to summoned Shekhinah. Washing the face of the other was a holy act, an act of revealing the face of God to humanity, as Auschwitz had previously obliterated the face of humanity, making God invisible both to humanity and to God. For

humanity was made in God's image and "humanity images God" (Raphael 2003: 157-8). This is why God's face was once more visible also to – God.

Raphael explains this *tikkun* through a string of paradoxes:

Because women are made in the image of God, Shekhinah suffered in the suffering of women. So that what has been called the 'gender wounding' of Jewish women in the death and concentration camps was also a wounding of God. But conversely, that mutual care by which women restored the divine image to each other also restored God to God. For the erasure of the femaleness of God has divided God from God-self over millennia of patriarchal theological and religious domination. In this sense, the redemption of both women and God from patriarchy was occurring at the same time as their fall into a pit of total darkness (Raphael 1999: 54).

Though the identification of women as reflections of Shekhinah, the female aspect of God is restored to God and she can "behold herself in her creation" (Raphael 1999: 63). Raphael's Shekhinah remains with the women in the world to this day, willing to return when she is not so sorely needed here and once she is welcome back to the palace and to the royal wedding as an equal.

5. A Theadicy for Times of Crisis

Melissa Raphael's theology attempts to transcend the dualities inherent in previous attempts. Her God undoubtedly exists, but is discreet; can be both personal and philosophical; acts in history but in subtle ways, through the gentle care shown towards others; can simultaneously be all-loving, all-powerful (but not omnipotent), *and* present both as a subject and object in the darkest corners of the world. The female face of God is both exiled and imprisoned in Auschwitz and, through acts of caring while suffering, women return God to Auschwitz and liberate Her, allowing Her to behold Her own image in the faces of Her creation. The Shekhinah in the Shoah was not only personified by women, but also by the nurturing, maternal care of men, as Raphael clearly states and amply illustrates; it is likewise clear that noticing that the catastrophe strengthened 'women's spheres' of influence (Raphael 2003: 42-44) refers to all cooperative strategies for survival that foster solidarity – which might be globally needed once more.

Referring to the previous major rupture and crisis, but written in and for this late modern age and its current and recurring impending crises, Melissa Raphael's theology offers an alternative source of guidance and hope. While the God of Hosts might today be imagined wielding destructive nuclear weapons on various imperialist sides, the Shekhinah of a maternal feminist theology would instead urge cooperation and solidarity geared towards protecting and nurturing the sanctity of life, the world, and all creation.

References

- Armstrong, Karen. 1993. *A History of God: The 4,000-year quest of Judaism, Christianity and Islam*, New York: Ballantine Books.
- Armstrong, Karen. 2007. *The Bible: The Biography*, London: Atlantic Books.
- Berkovits, Eliezer. 1973. New York: Ktav Publishing House.
- Blumenthal, David R. 1999. "Despair and Hope in Post-Shoah Jewish Life". *Bridges: An Interdisciplinary Journal of Theology, Philosophy, History, and Science* 6:3/4, 1-18.
- Brandt, Miroslav. 1989. *Izvori zla: dualističke teme*, Zagreb: August Cesarec.
- Buber, Martin. 1957. *Eclipse of God: Studies in the Relation Between Religion and Philosophy*. New York: Harper & Row.
- Cohen, Arthur A. 1981. *The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust*. New York: Crossroad.
- Cohn-Sherbook, Dan (ed.). 2002. *Holocaust Theology: A Reader*. New York: New York University Press.
- Cole, Howard C., 1965. "The 'Christian' Context of *Measure for Measure*," *Journal of English and Germanic Philology* 64.3, pp. 425-451.
- Fackenheim, Emil. 1972. *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*. New York: Harper & Row.
- Frank, Daniel H. and Oliver Leaman (eds.). 1997. *History of Jewish Philosophy*, London and New York: Routledge.
- Frazer, Sir James. 1993. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Ware: Wordsworth Editions Ltd.
- Freedman, Daphne. 2006. *Man and the Theogony in the Lurianic Cabala*, New Jersey: Gorgias Press LLC.
- Greenberg, Irving. 1977. *Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity After the Holocaust*. New York: Perspectives.
- Homer. 1984. *The Odyssey*, Translated by Walter Shewring, Oxford: Oxford University Press.
- Horowitz, Sara. 2000. "Gender, Genocide, and Jewish Memory," *Prooftexts*, 20/1-2, pp. 158-190.
- Igrutinović, Danica. 2009b. "Escape and Return: Rebirth through Water in "The Rime of the Ancient Mariner" and A History of the World in 10½ Chapters", *Facta Universitatis Series: Linguistics and Literature* Vol. 7, No 1, pp. 135 – 145.
- Igrutinović, Danica. 2009a. "The Afflicted Spirits Here in the Prison: Religious Allegory in *Measure for Measure*," *Philologia* 7, pp. 109-116.
- Igrutinović, Danica. 2013. "The Snotgreen Sea: Water as Metaphor in Joyce's *Ulysses*". *Facta Universitatis. Series, Linguistics and Literature*, Vol. 11, no. 1, pp. 55-66.
- Igrutinović, Danica. 2017a. "Shakespeare's sweet and not-so-sweet nothings: henoses and/or kenoses?", *Synergy* 13.2, pp. 236-250.
- Igrutinović, Danica. 2017b. "According to my bond: when Shakespeare's Hermiones are mistaken for Hecates", *English Studies Today: Words and Visions*, pp. 101-114.
- Jung, 1984. *Psychologie Und Alchemie* (1984), Schweiz, Walter Verlag AG Olten, 1972, the Croatian edition translated by Štefanija Halambek, Zagreb: Naprijed.
- Kahan, Jeffrey (ed.) 2008. *King Lear: New Critical Essays*, New York and London: Routledge.
- Line, Jill. 2004. *Shakespeare and the Fire of Love*, London: Shephard-Walwyn.
- Maybaum, Ignaz. 1965. *The Face of God after Auschwitz*. Amsterdam: Polak & van Gennep.

- Neher, André. 1981. *The Exile of the Word, from the Silence of the Bible to the Silence of Auschwitz*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Pinnock, Sarah Katherine. 2002. *Beyond theodicy: Jewish and Christian continental thinkers respond to the Holocaust*. Albany: State University of New York Press.
- Raphael, Melissa. 1999. "When God Beheld God: Notes Towards a Jewish Feminist Theology of the Holocaust", *Feminist Theology* 7.21, pp. 53-78.
- Raphael, Melissa. 2003. *The Female Face of God in Auschwitz: A Jewish feminist theology of the Holocaust*. New York: Routledge.
- Rubenstein, Richard L. 1966. *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. Indianapolis: Bobs-Merrill.
- Shakespeare, William. 1997. *The Riverside Shakespeare*, 2nd edition, Boston: Houghton Mifflin.
- Stojanović, Dragana and Danica Igrutinović. 2023. "Postholokaustovska čitanja u jevrejskoj i hrišćanskoj misli: komparativni aspekti", *Holokaust i teologija*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju; Banja Luka: Filozofski fakultet, pp. 22-43.
- The Bible, King James Version.
- Wiesel, Elie. 1982. *Night*. New York: Bantam Books.
- Wine, Sherwin. 1985. *Judaism Beyond God*. Farmington Hills, Michigan: Society for Humanistic Judaism.
- Yates, Frances A. 2003. *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London and New York: Routledge.

ДОБРИ БОГ У СВЕТУ ЗЛА: ОД МЕТА-ЕТИКЕ ДО ХОЛОКАУСТА

Сажетак: Лајбницева теодицеја, као један од најпознатијих приступа овом проблему, представља полазну али не и главну тачку рада. Лајбниц је тврдио да је овај свет најбољи од свих могућих светова, у оквиру којег се сваки чин и свака ситуација, укључујући и зло, могу разумети као део божанског плана који води ка највишем добру. Међутим, Лајбницева теодицеја није једина која је предмет критике и преиспитивања, нарочито у светлу трагичних историјских догађаја као што је Холокауст. Други део рада посвећен је анализи Холокауста као моралног и теолошког изазова, који директно доводи у питање било какву оправданост страдања које се дешавало током тог периода. Холокауст представља екстремни облик злоупотребе људског живота, и као такав поставља питање о постојању Бога који је не само свемогућ и добар, већ и активни учесник у моралном поретку света.

Кључне ријечи: Теодицеја, мета-етика, зло, неправда, Холокауст, правда.

THE GOOD GOD IN A WORLD OF EVIL: FROM META-ETHICS TO THE HOLOCAUST

Abstract: Leibniz's theodicy, as one of the most famous approaches to this problem, represents the starting point, but not the main point of the work. Leibniz argued that this world is "the best of all possible worlds," within which every act and every situation, including evil, can be understood as part of a divine plan leading to the highest good. However, Leibniz's theodicy is not the only one subject to criticism and reexamination, particularly in light of tragic historical events such as the Holocaust. The second part of the paper is dedicated to analyzing the Holocaust as a moral and theological challenge that directly questions any justification for the suffering that occurred during that period. The Holocaust represents an extreme form of abuse of human life, and as such, it raises the question of the existence of a God who is not only omnipotent and good but also an active participant in the moral order of the world.

Key words: Theodicy, metaethics, evil, injustice, the Holocaust, justice

Увод

У савременој филозофији зла, елиминативни натурализам типичан за рани двадесети век се обично одбацује, а зло се замишља као несводиви

¹ Универзитет у Београду, Факултет политичких наука, E-mail: bozidarvasiljevic18@gmail.com, ORCID ID 0009-0002-6889-8673.

концепт неопходан за разумевање људског моралног живота у пракси. Можемо да пратимо корене савремене мисли о злу до Имануела Канта, који је разрадио своју теорију „радикалног зла“ крајем осамнаестог века (Staten, 2005). Према Кантовој теорији, озбиљно схватање нашег моралног деловања захтева не само филозофско оправдање слободе од узрочности природе и способност да себи представимо моралне дужности, већ и урођену склоност да те дужности подредимо својој себичној вољи, тј. склоност чињењу зла. Кант је увео антинатуралистичко схватање зла, које је такође ослобођено теолошких претпоставки. Ову врсту гледишта можемо назвати „чисто моралном концепцијом зла“ (Wood, 2010). Чисто морална концепција зла рањива је на генеалошку и моралну, психолошку критику Фридриха Ничеа, у којој се идеја зла оцењује као субјективна, историјска и на крају заснована на вољи за моћ. Као алтернативу чисто моралном погледу на зло, предлаже се метафизичка теорија зла Фридриха Шелинга. У Шелинговом оквиру, природа је окарактерисана као међуигра два супротна „смера“ Божије воље: законитог, телеолошког и обједињујуће „егзистенције“ и њеног „тла“, које се описује као слепа, себична жудња (Lawrence, 2004). Људска воља је, по Шелингу, специфична отворена веза ова два принципа, која чини зло могућим као слободну одлуку да се егзистенција подреди свом непослушном тлу. Шелингова метафизичка теорија зла може пружити шире разумевање зла од чисто моралних теорија зла, а такође и бољи одговор на Ничеову натуралистичку критику.

Истинска морална вредност захтева да се добра дела бирају без икаквог свесног или скривеног сопственог интереса као одлучујућег фактора, и, сходно томе, супротност добра и зла мора бити могућа у једнако чистом облику. Крајем осамнаестог века Кант је тврдио да слобода моћи избора има карактеристику, потпуно својствену њој, да се не може одредити да делује никаквим подстицајима осим ако је људско биће угради у своју максиму (Allison, 2013). Релативно неоспоран део Кантовог аргумента састоји се у тврдњи да ако се прихвати идеја објективног моралног добра и разлика између „подстицаја“ и стварних моралних избора, следи да се неморални избори не могу разумети у смислу пуког неуспеха, већ се намерно извршавају. Сходно томе, зло се не може схватити као пуки недостатак доброте; већ се ради о активној негацији доброте, која још не подразумева идеју о злу учињеном зарад зла. Савремене теорије зла углавном узимају више или мање здраво за готово широко кантовску идеју да је идеја зла практично неопходан и несводљив део људског друштвеног живота. Уместо да заузме став у метафизичким расправама свог времена (и проблему теодицеје, посебно), Кант је довео у питање практични смисао и епистемичку легитимност таквих расправа.

1. Дискурси мета-етике

Мета-етика је етапа у историји етике, са фокусом на XX век. Мета-етика се фокусира на морално резонување и темељна питања која истражују претпоставке везане за морална уверења и праксу. Покушава да разуме претпоставке повезане са моралом и моралним промишљањем. Мета-етика истражује, на пример, одакле потичу моралне вредности, шта значи рећи да је нешто исправно или добро, да ли постоје објективне моралне чињенице, да ли је морал (културно) релативан и да ли постоји психолошка основа за моралне праксе и вредности пресуде. Повезујућа нит је и религија. Централно питање у мета-етици је да ли је морал заснован на објективним или субјективним вредностима, јер постоје различите основе моралних вредности, као што су Бог, религиозна вера, природа, друштво, политика, закон и рационалност (Обрадовић, 2022).

Важна област метаетики је онтологија вредности. Моралне расправе не доказују нужно да је морал субјективан и у ствари чак може побољшати нечије разумевање моралног питања. Морал се увек односи на појединца или заједницу. То значи да не постоји начин да се каже шта је заиста добро или лоше. Ако је морал чисто субјективан, онда су вредности произвољне и људи нису у стању да праве истините тврдње о моралним вредностима. Током историје, многи људи су се ослањали на концепт божанског да би оправдали моралне захтеве и вредности. Етички оквири који се заснивају на религији могу функционисати на различите начине у зависности од концепта божанског. Бог може да функционише као највише добро. У овом случају, Бог даје пример за врлине и вредности које треба да воде људско деловање. На пример, ако је Бог биће које воли, људи треба да развију своју способност да воле, а извођење радњи љубави биће основа за морал. Концепт Бога може да функционише као крајњи судија који одлучује шта је исправно, а шта погрешно са свемоћне и непогрешиве позиције. У овом случају, Бог даје објективно становиште за морални суд. Са овим етичким оквиром, људи се можда не слажу око тога шта је исправно или погрешно због својих ограничених перспектива, али морал није релативан или произвољан јер почива на вечним истинама од свезнајућег Бога. Религије често захтевају знање о природи и извору стварности, смислу људског постојања, основама морала, сврси патње у свету и шта се дешава када људи умру. Многе религије сматрају да начела њихове вере потичу из божанског извора, светих откривења или пророка. Религије такође гледају на Свето писмо, свете праксе и обичаје, слике и предмете да би одредиле моралне вредности.

Антитеистички аргумент зла може имати изглед веће делотворности. Ако се морални језик који се користи у аргументацији прихвати у складу са

неким облицима емотивних, интуитивних или теономских интерпретација, такозвани проблем ће нестати и питање постојања или непостојања Бога ће се утврдити као решено, или барем изгледати решено. Ако се каже утилитарним језиком, проблем зла има логички статус истинског проблема. Тако тумачен, проблем је такав да и теиста и антитеиста треба да раде на доказивању својих тврдњи о злу у свету (King, 1971).

Постоји подстицај за особу да предузме кораке да елиминише или спречи физичко зло и да га својим деловањем замени неким физичким добром. Етика се односи на оно што ћемо назвати метафизичким добрима. Једно такво добро је сам човек. Примењена етика бави се одређеним моралним проблемима, као што је да ли рат може бити праведан, да ли је абортус дозвољен или да ли је лагање увек погрешно. Нормативна етика поставља опште моралне теорије, а метаетика истражује семантику моралних термина, метафизику етике (као што је шта, ако ишта, ови морални термини одговарају), и епистемологију етике или како долазимо до сазнања о својим дужностима. Метаетика даље испитује питања да ли је морал објективан или не, како морал мотивише особу да се придржава његових ограничења, да ли је веза између морала и мотивације неопходна или случајна, и велику древну загонетку о томе да ли је рационално бити праведан.

Постоји разлика између четири врсте добара: физичка, морална, метафизичка и божанска. Четири природна људска односа, непријатељство, једнакост, хијерархију и комплементарност, и виши однос је увек пожељнији од нижег. С обзиром на четири добра, можемо пратити главне компоненте људске среће: праведност; врлина и самоспознаја; здравље, слава и богатство; општење са Богом и херојску борбу. Ако су људи метафизичка добра и као такве требамо да их волимо, онда је мржња према њима кршење моралног закона и погрешно. Етика задржава за себе право да анатемисе одређене циљеве као забрањене и да друге циљеве узвисује као обавезне. Жеље за постизањем погрешних циљева су нелегитимне. Истина је да човек субјективно вреднује разне материјалне артикле, али је сам човек оно што је објективно метафизичко добро. Човек се тако самим постојањем истиче међу својим ближњима који су дужни да га воле бар због њега самог по природном закону и према хришћанском моралу. Различити покушаји да се разоткрије објективни морал коришћењем дарвинистичке теорије еволуције су неуверљиви (Chernikov, 2024).

На сваком нивоу филозофског истраживања моралне теорије, од уводног до напредног, поново се појављује питање објективности или субјективности моралних судова. Постоје ли моралне истине или само мишљења и веровања? Ако постоје такве истине, како их можемо сазнати? Може ли се кохерентно порећи да је било које морално мишљење боље од било којег другог? И да ли неко једноставно може да окрене леђа моралу и, ако јесте,

шта би то подразумевало? Метаетика је проучавање ових и сродних питања. За разлику од практичара „нормативне етике“, метаетичар не мора да заузима став о томе шта било ко може, или би требало да чини или му је забрањено да ради, или о томе шта је морално исправно или погрешно. Њих радије занима како морални језик и морална мисао функционишу, без обзира на садржај нечијег скупа моралних уверења или шта њихова пракса износи. Евидентан је кохерентан и позитиван аргумент за постојање моралног знања који би био убедљив у односу на могућност да је морал и природни феномен и људски изум. Претпоставка је да ништа није стварно добро или лоше, обавезно или забрањено, и да не постоји нешто као морално разумевање или морално знање. Постоји тенденција да се морално знање повећава када му се не постављају препреке и идеја да је морално испитивање усмерено на откривање моралних истина.

Квалитети доброте и зла не могу бити својствени ниједној мети моралне процене, па чак и ако њихове парафразе у смислу свиђања и недопадања обухватају нешто од значења. Људи схватају да потичу из дугог низа предака који су преживели и репродуковали се јер су им њихова веровања и жеље омогућиле да успешније пронађу оно што им је потребно и избегну опасности.

1.1. Размишљања Пола Тилиха о злу

Било је много покушаја да се религиозна вера, посвећеност и језик учине имуним на критику и да се обични и научни концепти доказа учине ирелевантним. Смисао таквих покушаја је да се избегну уобичајене критике историјске религије, проблеми које поставља виша критика, сукоби са науком и епистемичке расправе о адекватним доказима. Неким религиозним људима се чинило да ова тактика има примену на проблем зла, иако су други сматрали да иако је позиција уопште исправна, она нема примену на проблем зла. Тврдња је да ова позиција не само да нема примену на проблем зла, већ је уопштено неуверљива и да, стога, не само да је тешкоћа са злом добар разлог за одбацивање религије, већ и да традиционална критика, за све што ова позиција показује напротив, такође представљају добре разлоге за такво одбијање. Према Барту, целокупна рационална теологија не само да је бескорисна, већ показује грешну природу оних који јој се препуштају. Бескорисно је зато што су рационални аргументи ирелевантни за праву основу веровања и погубни јер импликацијом признаје легитимност традиционалних, рационалних критика историјског хришћанства. Рационална теологија у свим аспектима је грешна јер ставља људски разум изнад откривења. То је грех интелектуалног поноса (Madden, 1967).

Тилих представља анксиозност као примарну модерну психолошку епидемију која је резултат губитка смисла живота. Он наводи храброст као

противотров. Храброст је снага да се потврди сопствени живот упркос чињеници да ће се живот неизбежно завршити, да се може чинити да нема сврхе и да су људи предодређени да носе велики терет кривице што нису савршени или „прихватљиви“ у својим сопственим очима. Тилих разматра храброст у погледу снаге, мудрости, самопотврђивања и самог постојања, ослањајући се на Платона и Аквинског, стоике, Спинозу и Ничеа. Тилих схвата храброст као укорееуену у структури бића. „Храброст бити“, конкретно, је борба против сукобљених елемената по његово биће и постојање. То је потврда нечије суштинске природе, а њена анализа мора претходити разумевању атрибута као што су вера, мудрост и радост. Афирмација сопственог бића укључује прихватање своје коначности и неизбежног небића; храброст да се буде узима у себе стрепњу смрти.

Тилих следи онтологију анксиозности, почевши од анализе небића, препознајући га као неопходну равнотежу за истраживање бића. Небиће је исто део бића, као што је уништење део креације. Небиће тежи бићу када тескоба тежи да постане страх, јер се страх може сусрести храброшћу. Тилих ту разликује три типа анксиозности: анксиозност судбине и смрти (онтолошка); оно о празнини и губитку смисла (духовно); и то кривице и осуде (моралне). Тилих разматра ове облике егзистенцијалне анксиозности као реалности у индивидуалистичком животу, затим са њиховим друштвеним пројекцијама у посебним етапама западне историје. Тилих сматра да су три врсте анксиозности приметне у етапама западне историје. На крају древне цивилизације онтичка анксиозност је преовлађујућа, на крају средњег века морална анксиозност, а на крају модерног периода духовна анксиозност.

Постоји и неегзистенцијална анксиозност, резултат контингентних искустава у људском животу. Храброст не отклања ову анксиозност већ је прихвата признајући је, потврђујући се упркос стрепњи небића, бесмисла и кривице. Неуротична анксиозност, попут прекомерног фанатизма који избегава потпуну конфронтацију са бесмисленошћу постојања, је начин избегавања небића избегавањем бића. Тилих разматра колективистичке и полуколективистичке историјске манифестације као што су феудална друштва средњег века, нео-колективистичке манифестације као што су фашизам, нацизам и комунизам и демократски конформизам Америке, те њену везу са идејом сталног напретка у таквим специфично америчким философијама као што су: процесна филозофија, етика раста, прогресивно образовање и крсташка демократија. Интеракција друштва са верским ауторитетима или трендовима (као што су римска црква, пијетизам и методизам) често одређују фреквенцију тескобе, кривице и осуде. После просветитељства, храброст бити је храброст да се следи разум и да се пркоси ирационалном ауторитету. Уз помоћ разума храброст се афирмише као преображавајућа стварност и храбрим деловањем побеђује претњу бесмисла.

Тилих открива егзистенцијализам као најрадикалнији облик храбрости да се буде и уводи свој добро познати појам храбрости да се прихвати прихватање. Он представља религију као област у којој се може приступити моћи постојања, а самим тим и храбрости да се буде, посебно у мистицизму. Храброст самопоуздања потиче од божанског опроштаја, што олакшава да се она прими упркос томе што је неприхватљива. Нису добри, мудри или побожни они који добијају храброст да прихвате прихватање, већ они којима недостају сви ови квалитети и који су свесни да су неприхватљиви. То је у бити став и дефиниција хришћанског смирења по благодари.

У приступању прихватању љубави према себи изван себе, побеђује се анксиозност кривице и осуде. Ово може бити моћније од мистицизма јер је победа над страхом од кривице савладавање стрепње судбине. Обоје захтева веру, стање захваћености снагом бивствовања. Тилих инсистира да вера може коегзистирати са сумњом и очајем. Очај и сумња су неопходна оруђа вере и самопотврђивања. Храброст очаја узима очај (у себе) и одупире се радикалној претњи небића храброшћу да будемо као сами. Храброст бити укореењена је у Богу који се појављује када је Бог нестао у стрепњи сумње. Пошто је храброст онтолошки услов постојања, она указује на природу самог бића (Tillich, 2000).

Храброст захтева гледање даље до самог бића које превазилази поделу, гледање преко своје ограничености. Храброст је поменута вера да је неко прихватљив чак и пред лицем неприхватљивости. Тилих то назива апсолутном вером. Суочени са великим понором бесмисла, Тилих предлаже да се суочимо са одлуком између храбрости и очаја и да изаберемо храброст, односно да живимо на смислен начин упркос несигурности (Tillich, 2000).

Наглашава се да фундаментализам не успева да успостави контакт са садашњом ситуацијом и има демонске црте. Теологија није ни проповед ни саветовање; популарност фундаментализма не подразумева његову доброту. Ситуација на коју теологија мора да одговори јесте укупност човекове стваралачке самоегзегезе у специфичном периоду.

Киригматска теологија је везана у одређеној мери за фундаментализам али и православље. Лутер и Барт су желели да поново открију вечну поруку унутар Библије и традиције, превазилазећи концепт *sole scripturae* и механичког тумачења Библије. Наш крајњи циљ и предмет бриге је оно што одређује наше биће или небиће. Теолошки су само они искази који се баве својим објектом у мери у којој он за нас може постати питање бића или небића. Човек је бескрајно забринут за вечност којој припада. Данас човек своју актуелну ситуацију доживљава у смислу поремећаја, сукоба, анархије, бесмисла и очаја у свим областима постојања. Реч је о стварности у којој се би се превазишла ограниченост нашег постојања и задобијање обожења и вечног смисла.

2. Холокауст у контексту теодицеје

Ослобађање Европе од нацистичке тираније открио је незамисливу изопаченост нацистичког зла које је од Другог светског рата учинило морални сукоб за разлику од било којег другог. Већина концентрационих логора створена је пре почетка рата за интернирање политичких затвореника, криминалаца и других појединаца које је нацистичка идеологија сматрала „непожељним“ (хомосексуалци, инвалиди, Роми, Јевреји). Шест од ових концентрационих логора је током рата претворено у логоре за истребљење где су Јевреји, који су насилно депортовани широм нацистички окупираних Европе, убијани или у гасним коморама, радом робова или изгладњивањем и страшним малтретирањем. Када су војници ушли у Дахау 1945. године, наишли су на ужасне сцене затвореника који пате од екстремне неухраћености, садистичких медицинских експеримената, исцрпљености од ропског рада и мучења. У злогласном нацистичком концентрационом логору у Аушвицу (који се налази у Пољској), ослободилачке руске трупе су јануара 1945. откриле гомиле људског пепела, хрпе људских лешева, складишта пуна накита, обуће и других личних ствари које су одузете од затвореника по њиховом доласку, као и бараке пуне умирућих затвореника, од којих многи неће преживети ослобођење или ће до краја живота трпети психичке и физичке патње. Процењује се да је у Аушвицу убијено 1,1 милиона људи.

Нацистички геноцид над јеврејским становништвом (заједно са масовним убиствима Срба, Рома, политичких затвореника и такозваних „дегенерисаних“ елемената) представља један од најгнуснијих дела колективног и намерног зла у људској историји. Нацистички режим је означио као „коначно решење јеврејског питања“ убиство 6 милиона Јевреја које је укључивало депортацију, дехуманизацију и уништење. У комбинацији са смрћу руских цивила, европских Рома и ратних заробљеника, нацистички режим је убио 11 милиона цивила. Ово масовно организовано убиство без преседана захтевало је огромну мобилизацију индустријских ресурса, имплицитно друштвено прихватање или равнодушност, ефикасност транспортних мрежа, грубу војну моћ и отровну идеологију мржње. Безобзирно убијање Јевреја није се дешавало само у одређеним концентрационим логорима. У ствари, већина јеврејских жртава нацистичког насиља убијена је у градовима и селима, у шумама и пољима, сакупљена за масовно клање (као код масакра у Баби Јару, где су немачки војници убили 100.000 јеврејских мушкараца, жена и деце у великој гудури у Кијеву, Украјина), или су их ловили специјалне групе елитних немачких војника, или их убијале обичне јединице немачке војске, или Вермахта итд. Међутим, нацистички геноцид

над европским Јеврејима није био само убијање. Намеравао је да се уништи сва негерманска, типично јеврејска или словенска култура, наслеђе и религија.

У Библији, суочавање са питањем зла је централно за разумевање места људских бића у свету који је створио Бог који воли. У филозофским и књижевним делима од просветитељства суочавање са питањем зла показало се централним за разумевање места људских бића у свету обликованом људским разумом и вођеном поверењем човечанства у историјски морални напредак. Обе традиције, јудео-хришћанско наслеђе које је доминирало европским мишљењем до 18. века и самопроглашена модерност просветитељства, нудиле су интелектуалне ресурсе који су се бавили питањем зла. Обе традиције су пружале начине да се схвати људска склоност чињењу зверстава над људским бићима. Са историјски незабележеном моралном катастрофом Холокауста, ови интелектуални и етички одговори на зло достигли су тачку врхунца. Као што је немачко-јеврејска филозофкиња Хана Арент приметила 1945. године да ће проблем зла бити основно питање послератног интелектуалног живота у Европи. Интелектуално суочавање са злом и Холокаустом штити од похотне опсесије зверством (оно што би се могло назвати порнографијом зла), и кичификације зла са такозваним нацистичким кичем и његове естетске фасцинације изгледом нацизма у популарној култури.

Француски филозоф Жан-Франсоа Лиотар окарактерисао је Холокауст као интелектуални, морални и историјски „земљотрес“ (Lyotard, 2007). Холокауст је уништио не само људска бића, њихову културу и њихов свет, такође је уништио интелектуалне „мерне инструменте“ који би нам омогућили да схватимо његово зло, као и моралне капацитете за одговор на његово зло. Оно по чему се Холокауст разликује од других моралних злочина не може се компаративно измерити у смислу интензитета насиља, броја смртних случајева, начина убијања или размера догађаја – иако ови фактори значајно доприносе величини Холокауста како је опширно проучавају историчари. Лиотарова поента је да оно што разликује Холокауст јесте то како доводи у питање могућност самог интелектуалног одговора. Основни појмови као што су одговорност, кривица, мотивација и намера, као и основни капацитети одговора на зло, као што су туговање, праштање, сећање и кажњавање, суштински су доведени у питање на начин који позива на нове начине размишљања о злу и одговора на зло.

Начин на који размишљамо о злу – наше разумевање зла – мора се састојати од скупа основних разлика: жртва зла и морална штета (особа која трпи физичку и моралну повреду); носилац зла (појединац, група, култура, друштво); намера и мотивација за чињење зла против другог; вредности које злим чином нарушава, укључујући и достојанство људских бића; обим и степен патње и насиља. Поред таквих елемената који формирају нашу

концепцију зла, начин на који разумемо зло мора се односити и на наше способности да одговоримо на зло: казна, сећање, помирење, опроштење и туговање. Питање зла није само интелектуално питање разумевања; наше разумевање зла је део наше одговорности да се помиremo са злом и његовим последицама. Начин на који разумемо зло мора такође узети у обзир наративе о злу у којима се ко, шта, где, како и зашто зла (као и наши одговори на зло) дају значење унутар ширег хоризонта места људског постојања, у свету. У суштини, желимо да разумемо да ли људско постојање уопште има смисла у присуству зла.

Филозофи као што су Арент и Лиотар су тврдили да је Холокауст представљао фундаментални слом у нашим устаљеним схватањима зла („мерни инструменти“). У западној традицији можемо идентификовати, уопштено говорећи, два доминантна начина размишљања о злу: религиозни и секуларни. Ове различите традиције су разумљиво вишеструке. Они ипак имају јасне контуре у свом разумевању зла. Оба ова начина размишљања о злу (тј. ова два сета мерних инструмената) више нису деловала применљиво на зло Холокауста, што је изазвало њихово поновно калибрисање и поновно размишљање. У библијској традицији, зло је концептуализовано на више начина. Основна идеја у библијској традицији је да зло треба посматрати или као казну или као проверу вере од стране Бога. У Књизи о Јову, побожни и праведни Јов је жртва низа зала која доводе у питање његову веру у Бога. Богу се обраћа „оптуђитељ“ или „противник“ (који се обично назива „Сатана“) да испита Јовову веру. „Сотона“ предлаже да је Јов побожан, веран и праведан само зато што га је Бог благословио породицом, богатством и благостањем. Бог дозвољава да се уништи све што Јов сматра драгоценим у животу: његова жена, деца, усеви, његова стока. У очају због тога што је изгубио све што му је драго, четири пријатеља долазе да понуде различита објашњења зашто би Бог дозволио да Јов буде жртва таквог неублаженог зла. Јов се не мири са својом патњом и злом захваљујући различитим објашњењима које нуде његови пријатељи. Остаје неутешан и неразумљив. Бог је тада „одговорио Јова из вихора“ и открио чудесни божански поредак универзума. Бог не одговара на Јовово питање „зашто?“ али изгледа да индиректно одговара проглашавањем да је „шта год је под целим небом моје“ и стога, имплицирано, да је зло помирљиво са божанским поретком света. Као одговор, Јов признаје сопствену неспособност да разуме „ствари изван мене које нисам знао“. Не разуме „зашто?“ али ипак разуме Божију силу и тако истрајава у својој вери у Бога.

Књига о Јову дубоко је обликовала јудео-хришћанско размишљање о злу и створила основу за каснији развој онога што се назива теодицеја. Како зло може постојати у свету који је створио свемоћни, свезнајући Бог који воли? Ако су људска бића, према наративу Постања, створена на Божју слику,

зашто би Бог створио људска бића способна да чине зло? Да ли се зло које су починила људска бића одражава на Бога? Теодицеја је став да Бог није директно одговоран за присуство зла у свету. То је гледиште које потврђује Божје стварање света у коме постоји зло. Као што је симболизовано у наративу о Адаму и Еви, људска бића су унела зло у свет. Бог је људима дао слободну вољу, а тиме и одговорност за њихове одлуке. Бити слободан значи ризиковати да урадимо оно што није у реду. Често смо заведени или у искушењу да урадимо оно што не би требало да радимо, као што је случај са Адамовим и Евиним судбоносним кушањем забрањеног воћа. По овом гледишту, зло се сматра лишењем добра; зло као такво не постоји нити би људско биће свесно чинило зло. Чинимо зло ако не знамо шта је добро. Овом разумевању зла је додан став да оно што ми људска бића доживљавамо као зло – патња, морална повреда, смрт – има место и значај у божанском наративу где такво зло бива откупљено и кажњено од Бога. Као и код Јова, иако не можемо одговорити „зашто?“ морамо веровати – имати веру – у божанску правду. Овај утицајни поглед на теодицеју у јудео-хришћанској традицији стајао је у супротности са преовлађујућим погледом у античком свету, популарном у време настанка хришћанства, познатом као манихејство (религија заснована на учењу персијског пророка Манија). Са овог становишта, свет се схвата као позорница за бескрајни космички сукоб између две божанске силе: добра и зла. Зло није лишеност бића, већ има своје самостално постојање, нити је зло помирљиво са добротом Божијом. Добро и зло, насупрот божанским моћима, су закључани у сукобу. Зло је туђа и недокучива сила над којом нема могућности земаљског тријумфа (Lyotard, 2007).

Холокауст је изазвао дубоку дебату међу мислиоцима о односу између Бога и јеврејског народа. Може ли се и даље веровати у Бога после Холокауста? Како је Бог могао дозволити да народ трпи такво зло? Да ли Бог још увек постоји? Једни предлажу да је Бог „заћутао“ у модерном свету и напустио свет (Susman). Бог више не говори свету и више се не може наћи у свету; „Помрачење Бога“ из света у 20. веку и Божије ћутање у Холокаусту. Други питању да Бог напушта јеврејски народ и како помирити зло Холокауста са заветом јеврејског народа са Богом предлажу идеју да Бог трпи зло које су људска бића починила једни против других (Hans Jonas). Уместо да Јов тражи Божје оправдање, ми људи морамо да тражимо од Бога опроштење и искупљење за неизрециво зло које смо унели у стварање. Наше зло трпи и Бог кроз наше скрнављење света који нам је од Бога поверен. Овај нагласак на патњи и одговорности налази се на другачији начин у размишљању француско-литванског филозофа Емануела Левинаса (чију су породицу убиле нацистичке трупе у Литванији). Левинас у својим цртама категорички одбацује сваку теодицеју зла. Зло Холокауста је несамерљиво са било којим смислом или рационалношћу. Међутим, „вишак“ зла подстиче

људска бића да безусловно постану одговорни за сву људску патњу. Свако од нас је појединачно одговоран за добробит других. Оно што зло открива јесте безусловна одговорност која дефинише нашу људскост (Hayes, 2017).

Секуларно схватање зла постало је доминантан референтни оквир за размишљање о злу након просветитељства. Просветитељство је увело нови начин размишљања о злу који више није постављао питање зла у религиозни оквир и уместо тога се фокусирао на људску мотивацију и диспензацију зла. Две повезане идеје чине основу просветитељског приступа злу. Прво, зло настаје из незнања о томе шта је добро. Нико свесно не чини зло. Зла дела се врше на основу погрешне намере, погрешног појма шта је добро или моралног слепила. Друго, зло је мотивисано себичношћу. За немачког филозофа Канта, који је развио основни оквир за оно што се често назива концептом „моралног зла“, када делујем из сопственог интереса против онога што треба да урадим, не поштујем себе као моралног (као особа која треба да изабере да чини оно што је исправно) као и достојанство других људских бића као моралних чинилаца. Радикалније гледиште о добру и злу које се развило и које се често повезивало са немачким филозофом Ничеом је идеја да су добро и зло вредносни судови који изражавају разлике у моћи. Не постоји, строго говорећи, ништа добро или зло. Постоји тежња за моћи заснована на афирмацији сопствене снаге и интереса. „Зло“ је оно што они који негодују због губитка називају победницима, док „добрим“ сами себе називају победници. У питању је себична подлога „воље за моћ“ (Dearey, 2014).

Арент тврди да се „радикално зло“ Холокауста не може разумети у смислу мотивације „себичности“, примитивног необузданог нагона за моћи, садизма или психопатолошки. Иако су се ови елементи на неком нивоу удружили, њена тврдња је да је то била „нормалност“ или „баналност“ начина на који је нацистички режим одржавао своје зло. Током рата, Ајхман је имао важну бирократску функцију управљања депортацијом Јевреја у концентрационе логоре. За разлику од фанатичних нациста попут Хитлера и Химлера или војника који су убијали Јевреје, Ајхман никада није убио никога, нити се чинило да дели степен наглашене мржње према Јеврејима. Нацистички тоталитаризам је, за Арент, експлодирао стандарде моралног расуђивања и прекинуо континуитет историје, који након тога неки сматрају постмодерним.

У нацистичком злу има нечег монструозно баналног, и превише људског. Може ли човек да чини зверства, а да није мотивисан монструозним намерама? Може ли се зло чинити непромишљено? За Арент, оно што је карактерисало зло у холокаусту био је „нерефлексиван“ и „немислећи“ квалитет у моралном смислу: појединци попут Ајхмана следили су правила, послушали наредбе и разумели себе као доприносе „већем добру“ без икаквог моралног преиспитивања. Како она примећује, „Ајхманово зло није била глупост, већ радознала, сасвим аутентична неспособност размишљања“.

Ова неспособност размишљања не би била одржива, међутим, да није било нормализације (или „баналности“) зла као моралног колапса немачког друштва, који је омогућио људима да себе доживљавају као обичне и исправне у неморалном и далеко од обичног света.

Овај услов за Арент је посебно закомпликовао питање одговорности и казне. Да ли су сви Немци одговорни за зла нацизма? Да ли су одговорни само лидери? Како неко може сматрати особу одговорном када није у стању да призна своју одговорност и кривицу, а камоли да изрази кајање и жаљење? Током суђења Ајхману, Арент је поставила питање да ли постоји логика да се нациста доведе пред суд. Може ли нациста бити изведен пред лице правде, као што је организовано на Нирнбершком процесу после Другог светског рата? Арент је сматрала да су нацистички злочини „експлодирани границе закона“, као и значење казне. Да ли је вешање Ајхмана (осуђен је на смрт 1962. године где је изјавио „Морао сам да поштујем законе рата и своју заставу“) било адекватно дивљаштву зла које је овековечио? Арент није директно одбацила легитимитет судског суђења и казне. Карл Јасперс, међутим, тврдио је да постоји здрава логика да се нацистички злочинци приведу правди и снажно је тврдио да је сваки Немац који је учествовао у нацистичком злу против човечности био морално крив и одговоран.

Арент и други мислиоци као што је Лиотар сматрали су да жестоки антисемитизам у нацистичкој идеологији расне надмоћи представља фундаментално другачији облик зла као што је „дехуманизација“. За разлику од дехуманизације кроз економску експлоатацију и ропство или дехуманизације кроз друштвену и политичку искљученост, важна критичка етапа дехуманизације Јевреја под нацистичким режимом била је уништење Јевреја као правног лица. Јеврејима су одузета правна заштита и једнака права пред законом. Овим укидањем грађанских и правних права, Јевреји су стављени у простор ван закона (националног и међународног); депортација није била само физичка већ и симболична. Концентрациони логор је служио као место ван закона где су Јевреји били изложени неограниченом насиљу државе: мучењу, злостављању, гладовању, убиству. По мишљењу Арентове, нацистички геноцид је настојао да уништи концепт човека као таквог – људскости Јевреја. Историјски гледано, антисемитизам нацистичке идеологије је делио многе карактеристике са укорењеним антијудаизмом европске културе и хришћанства који сежу до средњег века. Међутим, оно што разликује нацистички антисемитизам је то што он замењује праксу хришћанског прогона Јевреја идеолошким истребљењем Јевреја.

Овај императив истребљења неодвојив је од нацистичке идеологије и мита о расној надмоћи (чији се преседани могу наћи код колонијализма). Истребљење Јевреја није имало „економске сврхе“. Није имала динамику „убијања да би се стекла или поседовала“ или „чинио насиље да би се

покорила“; то није „цивилизаторска мисија“ као код мита о европској колонијализацији или „мисија обраћења“, као код хришћанског прогона Јевреја. Императив нацистичке мржње био је усредсређен на „убиј да би био“, односно: истребљење Јевреја као услов за остварење фантазије немачке „чистоте“ и надмоћи као нације. Нацистичко зло се састојало у томе да људска бића учини „сувишним“.

Како је тврдио француски филозоф Владимир Јанкелевич, Јевреји су били мета уништења не због тога шта јесу, већ због чињенице да јесу; постојање Јевреја као таквих нацисти су сматрали „злим“, а не због било чега што су чинили или поседовали. Отуда потреба да се измисли мрежа параноичних завера „јеврејских интрига“ како би се установио замишљен злочин јеврејског народа над Немцима како би се легитимисало истребљење јеврејског народа од стране нациста. Ова машта о жртвама од стране нациста повезана је са фантазијом о божанској свемоћи: за појединца или нацију која жели да постане свемоћна попут бога, „не постоји разлог зашто би људи у множини уопште постојали“.

Тоталитарне институције, идеологије угњетавања и надмоћи и структурално насиље су облици културне и друштвене пошасте. Морамо да признамо реалност зла и сукоб између добра и зла као темељну и бескрајну драму историје и људског стања. Занимљиво је приметити да је Арентова, тражећи другачији начин размишљања о злу, метафорички упоредила нацистичко зло са „гљивицом“ која се шири и шири. У жељи да избегнемо романтичну представу сатанског зла као силе која нас напада споља, као и представу о моралном злу које је укорењено у себичности и нарцизму, ова метафора се може читати као сугерисање да се зло шири попут вирусне заразе. Он инфицира друштво и појединце и стога се не може локализовати на једну особу, одређену групу или институцију. Не морају да нестану само нацистичке акције, већ и нацистички начин размишљања, и његово плодно тло: језик нацизма. За разлику од Херлинга који је користио метафору зла као куге да поново успостави манихејски поглед, Арент користи упоредиву метафору зла као гљиве да позове на критичку и неуморну будност баналности зла, начина на који говоримо и размишљајте без размишљања, тако да смо охрабрени да се непрестано суочавамо са фундаменталним питањем зла зарад онога што она назива љубављу према свету (Arendt, 2006).

Хегелова филозофија права не додељује моралну категорију злу. Слободна воља неизбежно узрокује зло. О томе говори и Маркс у Капиталу као о слепој анархији капитализма. Морамо бити спремни редефинисати добро и зло. Слобода воље је та која одређује последицу. Владета Јеротић се бавио демонологијом. Треба препознати прво свој грех када чиниш зло другом човеку. Добро и зло трче заједно. У својим иступима и предавањима је истицао да сви људи на свету имају у себи неку представу о добру и злу.

Филозофија се завршава Другим светским ратом у том контексту, а неки су попут Витгенштајна сматрали да су рат и Холокауст довели у питање класичне филозофске претпоставке о људској природи, моралу и рационалности. Елиезер Берковиц, Јеврејин рођен у Румунији, у књизи „Вера после Холокауста“ говори о „Богу сапатнику“ и о тешко објашњивој патњи Холокауста. Он се ту реферише на оригиналне термине редеофинисања необјашњиве патње терминима „метафизичким“ варварством и не само нељудским него „сатанским“ злом (Јеротић, 2019.) Зато су, поред будности, свест и савест о томе да се не само наука него и људско биће и постојање доводи у питање попуштањем злу од егзистенцијалне битности.

Литература

- Allison, H. (2013). *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals – A Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Arendt, H. (2006). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. Penguin.
- Dearey, M. (2014). *Radical Freedom, Radical Evil? Kant's Theory of Evil and the Failure of Theodicy*. In: *Making Sense of Evil. Critical Criminological Perspectives*. Palgrave Macmillan, London.
- Hayes, P. (2017). *Why? Explaining the Holocaust*. W. W. Norton & Company.
- Lawrence, J. (2004). *Schelling's Metaphysics of Evil*. Wiltshire: Continuum.
- Liotard, J.-F. (2007). *The differend: Phrases in dispute* (седмо издање). University of Minnesota Press.
- Staten, H. (2005). *Radical Evil' Revived: Hitler, Kant, Luther, NeoLacanian*. USA: Indiana University Press.
- Wood, A. (2010). *Kant and the Intelligibility of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Јеротић, В. (2019). *О злу и ђаволу*. Задужбина Владете Јеротића Арс Либри.
- Лајбниц, Г.В. (2019). *Теодицеја: огледи о божјој доброти, човековој слободи и пореку зла*. Београд. Цакумпакум.
- King, J.T. (1971). *The meta-ethical dimension of the problem of evil*. J Value Inquiry 5.
- Chernikov, D. (2024). *Secrets of Metaethics: Within Good and Evil*. Akron, Ohio: Dmitry Chernikov.
- Обрадовић, А. (2022). Изградња етике као научне дисциплине – савремена мета-етика. *Есеји, А приори*, Год. 2, Бр. 1.
- Madden, E. H., Hare, P. H. (1967). On the Difficulty of Evading the Problem of Evil. *Philosophy and Phenomenological Research*, 28 (1).
- Tillich, P. (2000). *The Courage to Be*. Second Edition. New Haven, Yale University.

EDUCATION, RELIGIOUS OPPOSITION AND INTERNATIONAL CONFLICTS

Abstract: *The article analyzes the interrelationship between the influence of various factors of people's socialization /including their religiosity/ and their attitude towards international conflicts and their participation in them. More specifically, the influence of the Bulgarian legislation, the holiday system in the country, and actual discrimination is examined. One of the conclusions is that the stimulation of religiosity, discrimination against people of Muslim religion helps to stimulate social conflicts. Cultivating respect for other religious systems is a means of softening people's negative attitude towards using violence against such religious minority groups, towards maintaining or initiating military conflicts.*

Key words: *Education, religion, discrimination, hatred, international conflicts*

ОБРАЗОВАЊЕ, ВЕРСКА ОПОЗИЦИЈА И МЕЋУНАРОДНИ СУКОБИ

Резиме: *У чланку се анализира однос између утицаја различитих фактора социјализације људи /укључујући њихову религиозност/ и њиховог односа према међународним сукобима и учешћа у њима. Тачније, испитује се утицај бугарског законодавства, прописаног начина обележавања и прослављања празника у земљи и стварне дискриминације. Један од закључака је да подстицање религиозности и дискриминација људи муслиманске вероисповести помажу подстицању друштвених сукоба. Неговање поштовања према другим верским системима, средство је ублажавања негативног става људи према примени насиља према таквим верским мањинским групама, према одржавању или покретању војних сукоба.*

Кључне речи: *образовање, религија, дискриминација, мржња, међународни сукоби.*

Stimulating religiosity, discrimination against people of Muslim religion helps to stimulate social conflicts. The cultivation of disrespect for different religious systems, of hatred for the people who profess them, is a means of softening people's negative attitude towards violence against such religious minority groups. It is also a favourable condition for the approval and assistance of military conflicts.

In Bulgaria, the socio-economic division between the individual strata after 1989 was supplemented by a deepening of their religious identifications. Chris-

¹ South-West University "Neofit Rilski", Blagoevgrad, Bulgaria. E-mail: pachkova@swu.bg, ORCID ID 0000-0002-0021-1874.

tians are increasingly suspicious of Muslims /especially if they are also Roma/ and think of them all as terrorists; the religious people view the non-religious with suspicion. Depending on their religious colour, they interpret many events - wars, terrorist acts, murders.

Some authors consider that religion is generally intolerant. Once you believe that divine truths are the only true ones, then you automatically deny the correctness, etc. of other religions. In this sense, atheism is the best basis for tolerance and unity.

Using religiosity as a means of controlling the masses has been a common behaviour of the ruling classes and their elites throughout human history. This continues under capitalism, when the secularity of the state and social relations is declared as a principle. Religion is declared a personal right and an element of the personal life of every citizen, it is separated from secular education. But this principle in different periods of the development of nations is observed more or less depending on the needs of the different ruling classes and their elites. Religious differences are most exploited during domestic and international tensions and military conflicts.

“Religious intolerance in societies is a serious resource in the hands of warring states in terms of causing division in those countries and societies. Based on these considerations, all kinds of missionary missions have been and continue to be carried out, pursuing in addition to religious (propaganda and distribution of one’s own religion and values) and covert political goals (Симаворян, 2013: 82).

“The issue of religious tolerance is extremely important for ensuring the security of modern societies. Religious tolerance is the basis for ensuring the internal stability and integration of societies, protecting them from upheavals, preventing the division of nations and states, and finally, neutralizing the political goals of external religious influence (missionary work, introduction and spread of sectarian movements). In the absence of religious tolerance, the religious and confessional diversity of society can lead to internal division and weakening and cause bloody wars” (Симаворян, 2013: 85).

“The results of polls conducted in 2001 in Russia show that, although with a slight advantage, those who do not believe in God are more tolerant of non-believers and are more open to them in terms of contacts than the believers” (Симаворян, 2013: 86).

The basic rule is this: the worse the masses live, the more the elites use this tool to rule them, to ensure their political tranquility by redirecting social tensions and struggles. Expectations are redirected from the state to God, and responsibility is sought more from strata who are also victims of social relations, and not from those who are the cause of the unfavourable social situation of people dissatisfied with their social status. Dissatisfactions are directed instead at the ruling elite and the capitalist class, which govern social development, to other

strata affected by the particularities of development. For example, to refugees, to religious minorities. This has been evident in recent decades due to the negative consequences for many people of the development of globalization as a stage in the development of the capitalist social formation.

Hatreds between Christians and Muslims in Europe are growing due to the impoverishment of large groups of people of Christian orientation. The ruling elites direct their hatred towards refugees and immigrants, many of whom are Muslim and willing to work under less favourable conditions.

European elites quite consciously and consistently stimulate hatred towards Muslims, tolerate racist, neo-fascist attitudes and behaviours (Пачкова, 2016). They refer the hatred not to employers who do not respect labour rights, do not pay adequately for the labour of large masses of people, replace human labour with machines, but to other victims of economic relations. The other object of hatred, which is quite consciously maintained in the public consciousness precisely as an object of hatred, are the refugees. Especially when they are from a different religious denomination than the one dominant in Europe. Thus, the European elites cover up their guilt for the development of the refugee flows in question due to the aggression of the USA and European countries in many countries around the world.

The use of religion as a management tool was also present in the period from the end of the Second World War to 1989 in the so-called “socialist” countries, which are actually countries with state capitalism (Пачкова, 2010). The ruling nomenclature class developed the second stage of Bulgarian capitalist development, the stage of accelerated industrialization, since the pre-1944 Bulgarian bourgeoisie failed to industrialize the country to a degree that would be sufficiently competitive with the more developed capitalist countries. Since the backlog had to be caught up in a short period of time, it was done with the help of an undemocratic political regime and a large percentage of state ownership and planning. By the way, state ownership and the planning of economic activity do not fundamentally contradict the market economy, as the manipulators of public opinion try to convince us. In the most developed capitalist countries today, there is a huge percentage of state ownership, the development of which is planned, but no one questions the capitalist character of their system. Planning is an element of the development of any serious company. But for ideological reasons, planning is presented as some specific socialist phenomenon.

In this stage, the ruling nomenclature used religiosity as a governing tool, but by reducing it, not by stimulating it, as the ruling elite does today. Then, the welfare of the masses gradually increased. This was an important condition for reducing tensions and hatred. The nomenclature needs the workforce of the entire population to carry out its historical mission and is interested in a greater degree of unity of the various strata of the non-elite. Atheism and the lack of religious education in school give them a greater opportunity to increase this unity. Through this

policy, differences, in this case, religious differences, are minimized. To the extent that different religious denominations still exist, the nomenclature tries to minimize the differences between them, not deepen them. One of the means for this is the lesser importance of religious holidays in the country's official holiday system.

According to Simavoryan, "the strengthening of tolerance in the conditions of atheism can also be seen in the example of Armenian realities. Before the establishment of the Soviet system, there was a huge psychological barrier between the followers of the Armenian Apostolic Church and the Armenian Catholics. They are isolated from each other, and communication between them is very limited. There is an atmosphere of mutual intolerance. During the Soviet years, however, this psychological barrier was almost completely erased, and normal relations, not constrained by religious differences, were imposed. A significant role for this may be played by the policy of atheistic education conducted at the state level during the Soviet period, which erased the psychological barrier between the two religious layers of the Armenian people. Thus, despite all the negative aspects, the atmosphere of atheism prevailing during the Soviet period played a positive role from the point of view of the national consolidation of the Armenian community, removing the psychological barrier in the mutual perception of Catholic Armenians and supporters of the ААС" (Симаворян, 2013: 86).

As a result of the relatively more secular policies of the "socialist" nomenclature between 1944 and 1989, under so-called "socialism," the holiday system is more secular. Christian holidays are still present among the main state holidays, but their celebration does not dominate and does not emphasize the absence of Muslim holidays as it is today. Greater attention is paid to the celebration of secular holidays, which are, to a greater extent, common to all citizens. This affects the education system, it is a condition for increasing the tolerance of children and young people to the different religious attachments of those living in the country, as well as to people outside the country. Before 1989, there was no religious education in secular schools and the secular higher education institutions. Religious education is separated into specialized educational institutions.

In general, in economic and social ways, the standard of living of Muslims is raised, their discrimination as an ethnic and religious minority is reduced, and the absence of Muslim holidays in the official holiday system is experienced to a lesser extent as discrimination.

Educating children and inculcating elders in a tolerant and non-discriminatory attitude towards other religions, especially towards Muslims, is a favourable basis for disapproving aggressive policy of the elites on the part of the masses. This stimulated mass support for the peace-loving policies of the nomenclatura throughout the period incorrectly called "socialist".

After 1989, when the standard of living of huge masses of people degraded, it became necessary for the elite to stimulate religiosity (Пачкова, 2010) and

superstition to redirect passions in a safer direction. It directs the expectations of help of suffering people to God and turns them away from itself. He directs their sympathies and hopes to zodiac signs and soothsayers. A famous Bulgarian scientist says that in Bulgaria today, there are probably more fortune tellers than scientists. People's misfortunes are explained by the placement of the stars, their belonging to one or another zodiac sign, etc. The peak in this regard was reached when, during the last presidential elections, one of the most widely read Bulgarian newspapers published information on the zodiac affiliation of the main candidates on two whole pages of the publication. Apparently, they are urging us to vote according to the zodiac sign of the candidates and not according to their political programs.

After 1989, the rulers in the Western countries lost their previous enemy in the face of the countries of the so-called "socialist" camp, and in turn looked for new variants of enemies in Islam, in refugees and terrorism. They formulated the struggle against them as vitally important and thus more easily manipulated their own peoples. The manipulation is extremely effective; hatred grows and prevents the masses from seeing the real causes of the problems in their being. The number of groups persecuting refugees and Muslims on the streets, of individual crimes, is increasing. Radicalized Muslims respond with acts of terrorism. The authorities often cover up the former and are very precise in pursuing the latter and spreading negative information about them.

"In fact, Europeans' fear of the 'green menace' is a mirror image of Muslim fantasies of a Western conspiracy against Islam, both part of an endless spiral of false notions fueled by the media, by the ever-inflicted television stereotypes and by radical sermons distributed via the Internet (geopolitics).

Islamophobia effectively challenges the social and civil status of people who practice Islam and introduces various forms of discrimination, violence, stigmatization and attempts at exclusion, both at the everyday and at the institutional level, centering on attempts to suggest that their religion is incompatible with liberal democratic principles" (Неделчева, 2020: 25-26).

"A report from the University of California, Berkeley and the Council on American - Islamic Relations estimated that \$206 million was funded by 33 groups whose primary goal was to 'promote prejudice against Islam and Muslims' in the United States between 2008 and 2013, with a total of 74 groups contributing to Islamophobia in the United States during this period.

Newspaper articles, television shows, books, popular movies, political debates in the US, parts of Europe and around the world vilify Islam in the dominant culture" (Неделчева, 2020: 27-28).

"Modern American national security and state structures are built on the premise that Muslims are a threat. Structural Islamophobia is not unique to the federal government, it is also in individual states and cities because state and city

governments are following in the footsteps of the federal government, motivated by the strategy to fight terrorism” (Неделчева, 2020: 36).

“President Trump’s US inauguration was attended by six religious leaders – more than any other presidential inauguration in American history. Then Trump signed an order allowing American churches to get involved in politics - something that was completely at odds with the secular nature of politics at the time... In the US, a Pew Research Center survey showed that 58% of Republican Party supporters think that US universities have negative consequences for the country, i.e. institutions symbolizing knowledge and science are seen as something harmful. At the same time, 73% of them believe that churches and religious organizations play a positive role in American society. In the country that has been a leader in science and technology in recent decades, religion is believed to be more useful than science and education” (Проданов, 2018: 289).

“Social Work and Minorities: European Perspectives” describes Islamophobia as the new form of racism in Europe: “islamophobia is as much a form of racism as anti-Semitism, a term more commonly found in Europe as a relative of racism, xenophobia and intolerance. Fundamentalism is almost automatically massively associated with Islam, despite its close and usually unspoken connection with Christianity, Judaism, and Hinduism. The deliberately created associations between Islam and fundamentalism ensure that the average reader will perceive Islam and fundamentalism as the same thing. Islam is reduced to a handful of rules, stereotypes and generalizations about the faith, reinforcing the negative image of this religion and missing the fact that only some group of Islamists share radical sentiments” (Неделчева, 2020: 31-32).

“Islamophobia is deeply rooted, fluidly crafted, reproduced and deployed by certain state policies that target certain geopolitical, economic and political dominances” (Неделчева, 2020: 33).

Ethnophobia towards the Bulgarian Turks and Roma, as well as Islamophobia, are expressed in the fact that people from these strata have difficulties in rising to management positions, in their inclusion in the activities of law enforcement agencies and other professional strata, in their participation in various civic activities.

After 1989, the holiday system in Bulgaria and other former “socialist” countries (with the exception of China) supported the discrimination of Muslims. The main holidays are again the Christian religious holidays - Easter, St. George’s Day, Christmas - despite the large percentage of Muslims among the population and the secular nature of the state. Unlike the time of “socialism,” these Christian religious holidays are celebrated much more actively, with the most holidays and with the greatest respect from the media and the state. Muslim religious holidays are not in the general state holiday system. Muslim students cannot go on their religious holiday to avoid missing classes etc.

In other words, the holiday system respects religious holidays and those of the majority more. The privileged position of Christianity is firmly established in the constitution. The Christian religion is declared traditional and is provided with a number of serious privileges compared to other religious denominations.

All this is a very serious line of discrimination against minority religious groups. They feel like second-hand people. This breeds feelings of inferiority and hatred towards non-Muslims and the state.

In the countries of the former “socialist” camp, by their holiday system, one can understand what the relations are between religious communities and which layer is discriminated against. Where the Christian community is in a clear majority, there are no official Muslim holidays at all in the holiday system. For example, in Bulgaria, Russia, Romania, Serbia, Poland, Greece.

In some of these countries, religious holidays are proportionally and in terms of importance more important than secular holidays, for example, in Poland and Greece. In Russia, they are the least as a percentage. Non-religious holidays clearly dominate there.

Where the Muslim community is more equal in number, there is greater self-confidence and demands for equality are allowed among the many Christian holidays and some Muslim holidays. For example, in Macedonia and Albania.

And everywhere, in order to further justify the dominance of the Christian religion and church, unbelieving people are almost automatically and illegitimately joined to the Christian majority by the logic that Christianity is declared to be traditional, defining, etc. religion in the respective country. Patriotism is wrongly equated with attachment and belonging to Christianity. Their desire to be legitimized as unbelievers, no matter how patriotic they are, is not respected. And although in the respective countries there are usually several tens of percent according to official data, and according to the unofficial situation they are much more, they are forced to celebrate religious holidays.

“It should be emphasized that religion, by sacralisation of basic values, becomes one of the factors influencing the patriotic positions of religious citizens, but it is not a source of patriotism. In its concern to strengthen the spirit of patriotism among the population, the state should not underestimate the importance of religious and ideological convictions for the believing laity. But it should also be avoided equating religiosity with the feeling of patriotism, which will inevitably lead to the division of society into believers and non-believers, patriots and non-patriots” (Борецкая, 2016: 95).

Another mechanism for stimulating religiosity and belief in the god dominant in Bulgaria and other former “socialist” countries is the return of religious education.

In Bulgaria, religious education became necessary in the secular schools, albeit on a voluntary basis. This would not be dangerous to the unity of the nation if

the principle of secularism is respected, if it involves teaching material about all religions, about their basic postulates, about their history and role in public life, and the teaching of the respective religions is left out the secular school.

Religion in Bulgaria is optional. Where it exists, it does not dispassionately teach children about the essence and historical role of religion but educates them in the values of one religious system or another. In Bulgaria, it is usually the Christian one.

If the goal is to raise the level of knowledge of adolescents about religion and its various variants as a social phenomenon, the principle of equality between them should be respected. "These courses will give a general understanding of religious diversity, form religious literacy. It is also necessary to teach religious disciplines in higher education institutions to form tolerance towards representatives of different religions. It is also worth paying attention to different forms of worldview concerning religion - atheism, agnosticism, and others. In this case, secularism will be applied as a principle of education - a variety of approaches from which the individual has the right to choose" (Сосновских, 2020).

And in today's religion textbooks in Bulgaria, the material about the Christian religion and its Orthodox wing definitely predominates. The content is not focused on her role in public life or the history of Bulgaria but aims at attachment to her basic religious postulates, to her god (Денев, 1998). There is disproportionately little knowledge of some other major religions.

"In ethnically homogeneous settlements, the probability of teaching religious modules is higher than in ethnically mixed ones. This proves the influence of the ethnic factor on the choice of religious modules. However, it does not always play a decisive role.

The choice of modules is influenced by the settlement factor. An analysis of the choice of modules allows us to confirm that in the city, ethnic and religious identity is less pronounced. Using the example of choosing modules for the ORKSE course, it is clear that in the city, parents are less inclined to choose religious modules" (Надыршин, 2019: 91).

In addition, if the principle of secularism is respected, the material in religious studies should be taught by independent teachers and professors and not by representatives of one or another denomination.

According to Nadyryshyn, "based on the obtained observations, three discourses are distinguished: spiritual-moral, cultural, and missionary.

Under the conditions of the first discourse, the teacher avoids applying any information about religion and talks about virtues from the standpoint of universal human values.

In the second approach, religion is presented from an academic point of view. In this case, religion is seen exclusively as part of the society's culture.

In the third approach, one of the religions is considered true. In this case, an indoctrination effect is quite possible.

Second, the discourse is formed on the basis of the ethno-confessional composition of the settlement where the educational institution is located. If the population is monoethnic, the likelihood of a missionary discourse increases significantly.

Third, the discourse is formed based on the ethos of the educational institution.

Interaction within the school is embedded in a certain cultural context that is formed based on traditions, hierarchy, rules and values of the organizations” (Надыршин, 2019: 92-93).

In fact, “the low choice of denominational modules ensures a lower religious socialization of students in the ORCSE classes, as the module reflects the discourse of the subject. The history lesson focuses more on religion as a tool for political, international and integration influence. The value basis of religion in history lessons gives way to the mentioned aspects” (Надыршин, 2019: 98).

“The recognition of the historically determined role of different religions in the formation of the history of a given country should not become a reason for discriminating against representatives of other religious organizations and citizens who adhere to an atheist worldview. It would be logical to offer as an alternative elective discipline ‘Secular Ethics’ or ‘Religious Studies’, depending on what competences the students are required to acquire” (Борецкая, 2016: 95).

“Within the framework of theological thought, where the synonym of the term ‘spirituality’ is ‘religiosity’, ‘relationship with God’, spiritual and moral education is interpreted as religious. In humanistic philosophy, whose anthropocentric tendencies are inherited by the modern secular education system, “spirituality” is understood as the level of knowledge, skills and education of a person, thanks to which he is realized in the interpersonal space and professional activity. Human intellectual activity, the result of which are intangible values that have sociocultural significance, is called spiritual activity” (Борецкая, 2016: 97).

The reality is quite far from these principles, which derive from the secularity of education in our countries. Both in terms of the educational material and in the terms of the characteristics of the teaching staff, after all, in terms of the goals of this education.

It hardly corresponds to the secularity of our educational system and the presence of Christian chapels in higher education institutions, as there are, for example, in Bulgaria. In addition, representatives of other religious denominations, for example, the Muslim religion, follow in these educational institutions.

In the largest university in our country, SU “St. Cl. Ohridski” also has a Faculty of Theology. To me, the appropriateness of this is questionable due to the fact that the primary purpose of one of the two major undergraduate majors, Theology, is directly aimed at training specialists in the Christian religion. The other bachelor’s program “Religion in Europe” also aims to defend Christianity

from other religions. Religious education should be outside secular educational institutions, namely in Christian, Muslim, etc. educational religious institutions. The other is a violation of the principle of the secularity of the state education system and a condition for creating inter-confessional conflicts.

The Christian Church views religious education as a means of instilling Christian faith, not simply an educational tool in a secular education system. That's why she doesn't really like studying religion at school. It will be a profanation of the Orthodox teaching, it will begin to resemble more and more some 'universal Christian' or 'universal religious' teaching, which is one of the reasons for today's movement towards apostasy.

Supporters of true religious education in the secular school suffer from the fact that in Bulgaria it is not so well organized as to attract true believers to the Christian church. But from the point of view of the problems explored in this text, this poor quality of religious education is beneficial for the relations between people of different faiths.

According to Vataшки, "a lot of emphasis is placed on the subject 'Religion' as a means of forming moral values. Surely he would have such a role. But it must be clarified that Christianity is not an ethical doctrine or system, even though it attaches great importance to a pure, moral life. Christianity is a union with God, and this union is connected with an unceasing likeness to God, who is Perfect and Absolutely Good. But since the public schools are secular, in them the teacher of 'Religion' will not have the full freedom and the necessary time to present things as Christianity sees them (if he is a believer), or the desire to do so (if he is a non-believer). The fact is that the Church in Bulgaria cannot provide the necessary number of teachers for the subject with an Orthodox-theological education, which is why, if it is introduced as mandatory, a large part of the teachers will be those who have a secular, non-theological education: historians, philosophers, culturologists, etc. Inevitably, as a result of these factors, the presentation of moral values will have a rather informative character, which will take them out of their spiritual context. So students are very likely to think that Christianity is some kind of ethical teaching, albeit a lofty one. It might be argued that this is 'better than nothing', but there is also reason to think that 'no training is better than bad, wrong training'." (Ваташки, 2019).

"The teaching of Religion (note: religion, not creed) in the public school today is placed on a completely different, I would say opposite basis: modern compulsory school education is based on the critical thinking of students and is primarily cognitive in nature.

In the textbooks for the upper grades (from the fifth grade up), Islam, Buddhism and Judaism were already discussed, too abstract thoughts were presented about Christian morality and ethics, advice was given on marriage, friendship, people from other religions, etc. from the position of 'universal Christian' morality

(does anyone know what universal Christian means when we talk about religion as a subject of study?). Even the lessons with content from the Old and New Testaments, from Orthodox theology (sacraments, symbols of faith, icons, etc.), from the history of the BOC, from the lives of the saints, etc. similar - even there the content bears a faint resemblance to what is taught in Sunday school and what the church has always taught. It cannot be otherwise, and we are well aware of this: it is one thing to teach in the secular environment of the public school, it is quite another in the church environment, where most often the lessons are accompanied by participation in the worship service” (Кожухаров, 2006).

Similar are the problems of religious education in France. “Muslim school actors face unparalleled challenges to equal treatment. Moreover, PE has historically been, and remains today, Catholic-centric, meaning that Catholic culture and religion in the realm of private education operate with a certain power and privilege that remains unavailable to their religious counterparts. I illustrate how Catholic school actors and supposedly ‘secular’ school actors teaching Christian culture can operate with considerably more freedom than their Muslim school counterparts. Actors in a Muslim school, on the contrary, face constant scrutiny, suspicion and discrimination, facilitated by the complexities, ambiguities and politicization of PE in France” (Ferrara, 2023: 89).

As an argument for mistrust of Muslim schools, the suspicion that they are linked to the Muslim Brotherhood through funding is used, which complicates the relationship between Muslim schools and the state and hinders “respect” towards such schools. Their creation and functioning are hindered.

Just as Muslim youth often face inequality and discrimination in public schools, similar discrimination is perpetrated against Muslim schools and their participants in the private system - especially against the backdrop of Catholic privilege - signaling the undermining of French Republican values of equality and secular neutrality (Ferrara, 2023: 96).

“The polemic surrounding Muslim schools is much more about the transmission of Muslim culture and fears of radicalization than a genuine concern for PE content” (Ferrara, 2023: 90). In contrast, Jewish and Catholic schools receive much less attention from the state, except in cases of student or parent complaints, and are very rarely closed by the authorities, regardless of the violations committed.

These facts show that in this severe inter-ethnic situation in Europe and France, the promotion of religious discrimination has serious social and political effects. It encourages insult and aggression among minorities.

Peculiarities in religious education further impose a feeling of marginalization, and this becomes the basis for aggressiveness in all forms. Practices of dominance can often be hidden by progressive talk or patronizing talk.

Under “socialism”, discrimination along religious and ethnic minority groups was reduced. Today, in Bulgaria, it has been increased many times over. It goes,

for example, to segregated schools - for Bulgarians and Roma, for Christians and Muslims.

Today, with the religious holidays and the changes in the educational system, with the texts in the constitution, with the practices to ensure a privileged position of the Christian religion, a feeling of superiority, of appropriation of the state, is being implanted in the ethnic and religious majority. The unequal position of religions in the constitution, in the holiday system, and education, as well as the selective behaviour of the law enforcement agencies towards criminals with different ethnic and religious characteristics, stimulates the discriminatory attitude towards Muslims and people of other religious denominations. We teach children that Muslims are second-hand people, more backward, even hostile, separatists.

More and more widespread in Europe, including in Bulgaria, is the thinking that Muslim refugees are necessarily terrorists. Instead of being thanked for doing to a great extent jobs that sophisticated Europeans do not want to do, they are increasingly stigmatized, despised, hated, and killed. In fact, they are victims in the mass case of the aggressive, inhumane, largely approved by the Christian churches worldwide policy of the European countries and the USA.

In other words, on the one hand, the holiday system and the return of religion to school educates children in religiosity. This helps to redirect the negative energy of the large number of disaffected and distressed people, not to the ruling class, but to foreign gods and their sympathizers. With the declining standard of living of vast masses of the population, with growing frustration and tension among them, controlled religious conflicts are welcome for the ruling elites.

On the other hand, the stimulation of religiosity, including through the holiday system, leads to a disrespectful attitude towards those who do not believe in gods. Non-religious people are subjected to disrespect, even contempt, along the lines of the claims that they are less spiritual than believers, especially Christian believers. In other words, believers oppose unbelievers.

The desecularization of public relations and Islamophobia lead to the fact that some of the non-Muslims in Bulgaria, who do not find real protection in the Christian church, nor in the pro-Christian political entities, become Muslims. Such are, for example, part of the Bulgarian Roma. Some Christians become Christian fundamentalists.

In Bulgaria, the positive fact is that the percentage of true believers, of non-conformist believers, is low. For this reason, it is comparatively more difficult for the ruling elites to use religion as a means of opposition and control. Vataшки claims that the Bulgarian people are not truly Orthodox. According to the statistics from the last census, 76% of those who declared their religion (and not of the population) are defined as Orthodox, but this is only the general situation. If we look at what various surveys tell us specifically, we see that a much smaller proportion believe in God, and even less in specific Christian beliefs (such as immor-

tality or miracles). Our 'Orthodoxy' is expressed in going to church on Christmas and Easter, in 'Christ is risen' after the Resurrection, and saying 'God forgive' when a loved one dies. People leave this world only with baptism and funeral (sometimes without it), but without the being of the Church becoming a part of their life. Being a 'godfather' has become an honorary role given as a sign of respect rather than actual spiritual guidance over the baptized person and initiations into Christianity. It is a practice even to choose as godparents people who are non-believers or formal believers, sometimes not even baptized (and accordingly baptized hastily before the 'ritual' to which they are invited). As a natural result come the phenomena of 'nominal Orthodox' or even 'Orthodox atheist'. And in this regard, the data according to which only less than 1% of the population studies religion, and the trend in the last 10 years is to reduce the number of those studying religion by three times, are completely understandable (Ваташки, 2019).

According to him, the weak interest in the subject 'Religion' as a freely chosen subject is one measure of the interest of the Bulgarian people in Orthodoxy itself.

In this connection, there is an interesting political phenomenon. Since the Bulgarian political parties have led the Roma to a great marginalization, to a repeated setback in their social development, which was achieved during 'socialism', they are increasingly oriented towards voting for the party that throughout the transition period protects the Bulgarian Muslims - MPR. From there came the reorientation of a part of them to Islam because they did not feel protected by the Christian Bulgarian state and the Bulgarian parties that primarily cared about Christianity.

After all, Islamophobia is inculcated from school, from the media through information about terrorism and the subject of refugees. It has now become commonplace to associate terrorism with Muslim terrorism. It covers Christian and other types of terrorism. This is structural Islamophobia. It is a favourable condition for the growth of individual violence and of individual Islamophobia - crimes against refugees, for example, are increasing. Worsened inter-ethnic and inter-religious relations lead to an increase in crime. "Taking into account the conflicting results of research on the influence of religiosity on crime, R. Stark suggested abandoning the premise that religiosity is primarily an individual characteristic and replacing it with the premise that religion is primarily a social phenomenon [Stark, 1996]. In fact, according to the results of his research, religiosity only has an effect in a supportive socio-religious context" (Пруцкова, 2023: 107).

Islamophobia is also suggested through the attitude towards MPR as a harmful non-Christian, non-Bulgarian party and the demagogic statements of politicians and parties that they do not want to govern with this party /in fact they have always governed together with it/.

Islamophobia is also maintained among emancipated women, who are told that Islam is not developing and that emancipation is fundamentally unacceptable under the domination of Islam. The fact that even in countries with a dominant Islam, the

emancipation of women is developing is being concealed. It also hides the fact that in countries with a dominant Christian religion, there was no emancipation of women until not too long ago and that the degree of emancipation of women depends on many other more important social factors, not only and so much on religion.

Another source of fear among the Christian population, which is stimulated by the rulers, is the trend towards a change in the ratio between Christians and Muslims. Instead of Christians critically examining the reasons why they are not giving birth and doing what is necessary in this direction, it is easier for them to fear the higher birth rate of Muslims.

“Regardless of individual faith, the dominant religion and level of religiosity in a country can be a powerful cultural force that shapes individual attitudes and behavior in the area of fertility [Skirbekk, 2022]” (Пруцкова, 2023: 107).

When there are social tensions and conflicts, also supported by religious differences, sometimes groups in a disadvantaged position orient themselves towards increasing birth rates in order to use the changes in population proportions to their advantage, to protect themselves. And the majority responds to this fact with fear and hatred.

There are “three scenarios for how the Muslim population of Europe will grow, prepared by the American non-governmental sociological institute Pew (Pew Research Center), quoted by ‘Dnevnik’.

The data was released at the end of November and attracted attention with the prediction that the current 26 million Muslims in the EU, Norway, and Switzerland could increase by the middle of the century by between 10 and 49 million people and could reach between 36 and 75.6 million.

At the same time, in all three scenarios, the non-Muslim population in the analyzed 30 countries will decrease - to 463-445 million people, although over 40% of migrants are Christians” (Піпез 2050, 2017).

“Muslims will make up a quarter of the world’s population in 2030, the independent ‘Pew’ Research Center reported. Over the next 20 years, the Muslim population will grow faster than any other religious group, said lead researcher Alan Cooperman.

The number of Muslims will increase by 35 percent over the next two decades, rising from 1.6 billion people to 2.2 billion in 2030. By comparison, the rest of the world’s non-Muslim population will increase by only 16 percent, or twice as much, Kuperman said.

The share of Muslims in Europe is expected to increase by over 30 percent. From 44.1 million in 2010 to over 58 million in 2030, or over 8 percent of the entire European population, says Brian Grimm.

In 10 European countries, in 2030, Muslims will be over 10 percent. According to the American studio, this trend will change the status of Muslims in society. They will gain greater political and cultural influence, especially in the cities.

Among the ten European countries with the highest percentage of Muslim population is Bulgaria. It will be sixth, with 15.7 percent Muslims in 2030. Kosovo (93.5), Albania (83.2), Bosnia (42.7), Macedonia (40.3), Montenegro (21.5) will have a higher percentage than Bulgaria. After Bulgaria are Russia (14.4), Georgia (11.5), France (10.3) and Belgium (10.2). The largest, both now and in the future, will be the number of Muslims in Russia (increasing from 16.4 million people in 2010 to 18.6 million in 2030), where, above all, the balance of the population will change most sharply due to the rapidly decreasing non-Muslim population, the study also points out.

The reason for this large increase, according to the studies, is the significantly higher birth rate among Muslim women. No other religious group in the world has such a high fertility rate, researchers say.

However, demographers believe that, at least in Europe, these differences will gradually melt away. The Muslim population is growing, but the pace is slowing, says Alan Cooperman” (Каникова, 2011).

These sentiments between people of different religious denominations carry over from domestic relationships to international processes and situations.

As an example, I can give the current situation in Israel. Along the lines of the confrontation between Jews and Palestinians, between non-Muslims and Muslims, the attitude towards the conflict is largely determined by religious sympathies and antipathies. The hatred between Muslims and Christians, which is stimulated in European countries, leads to lawful assessments of the conflict in Israel. The Muslim haters are on Israel's side regardless of its aggressive and inhumane behaviour. The bad attitude of many Bulgarians towards Islam today semi-automatically makes them hate the Palestinians and their struggle for independence in the situation of the conflict with Israel today. They do not try to understand the justice of their struggles. Muslims are more inclined to look for positives in the behaviour of the Palestinians and the Muslim states that support them. The opinion of non-believers is determined not so much by the religious factor, but by other, more important factors.

The fact that the Bulgarian people are not so religious, that the religiosity of a large part of those who claim to be religious is formal, inferior, conformist, contributes to the fact that their religiosity plays a smaller role in the evaluation of events and people, of military conflicts. But here, too, there are quite a few conditions for using religious attachments as a means of separation and predetermination of attitude.

In countries and situations, when it comes to much more mass and sincere religiosity, religious differences can more easily be used by the elites as a factor for division and hatred between different parts of the population than in Bulgaria.

Religion in Germany today plays a much stronger divisive role than in the days of the welfare state before globalization, when the social environment was much more conducive to unity between Christians and Muslims. Today, inter-ethnic and inter-religious hatreds and crimes have increased manifold. There, too, the attitude towards international conflicts is to a greater extent predetermined by the religious colour of the person. It is no accident that the majority of the German people tolerate, even approve, when their governments involve the country in military conflicts with countries with predominantly Muslim populations. But it feels more affected when a Christian country like Ukraine is attacked.

During globalization, the second and third generation of guest workers have much more problems, they suffer much more discrimination and hatred from German Christians and naturally become more aggressive towards them. It is not their reluctance to integrate that is the reason for their lower degree of integration, as the manipulators usually claim. The main reason is their inability to integrate as their fathers and mothers, who are also Muslims, were integrated. The different generations of guest workers are placed in the German state under radically different socio-economic conditions. And this predetermines the differences in their degree of integration and in their attitude towards religions.

In Europe, including the former "socialist" countries, during the last decades of the so-called globalization, religiosity has increased; at the same time, racism, intolerance of foreign religions, crimes against their representatives, and voting for racist or fundamentalist parties have also increased. This is more proof that religiosity is no guarantee for the observance of the so-called general human norms, which religions usually appropriate as their main characteristic (Pachkova, 2018). The observance or non-observance of basic moral norms is not responsible so much for religiosity as other more important social phenomena. But it plays an additional warming role in one direction or another.

After all, it is safe to say that religions further divide people around the world. They oppose them and create problems for them, they justify many types of violence. A typical example is contemporary religiously based terrorism. The Israelis respond to Islamic fundamentalism with the flourishing of extreme Judaic currents and their political factions. The Bulgarian Turks built mosques, and the Christians built chapels and churches and erected crosses over towns and villages. The former put on burqas, the latter adorn themselves with crosses. In France, they banned the wearing of burqas, but they did not ban the wearing of crosses, which is a pure form of discrimination in one of the most democratic countries. One form of response by Muslim women was to increase the wearing of clothing that identified them as such.

The negative attitude toward the Muslim religion in our country is developing. It is growing in connection with the actual activation of the Muslim church in our country, with the activity of several non-governmental organizations - ours

and foreign ones. It grows with the growth of fear among ethnic Bulgarians of some separatist sentiments among the Bulgarian Turks. This, in turn, stimulated part of the Bulgarians, as an attempt to defend their national identity, to develop their religious consciousness and practices anew, to develop Christian fundamentalism. For example, around the village of Momchilovtsi in the Rhodopes, more than 20 chapels were built with the joint efforts of the population of the village. The population of this village is not actively fighting for more jobs, for business development, or for solving their main problems. Their civil activity is concentrated in this direction.

“Religious differences are linked to revived ethnic differences. Ultimately, this is reflected in the concentration of representatives of some ethnic and religious groups in some political parties and of others in others. Political pluralism has played a somewhat negative role in this regard. Sometimes, identifying with some political subjects for ethnic or religious reasons, these subjects alienates citizens from social and party subjects with whom they could fight together for their rights.

Religious antagonisms have increased, especially along the lines of separatist dangers, discouraging the joint civil activity of Christians and Muslims. During the protests in Bulgaria, there was a lack of cooperation between the different ethnic groups, there was even a tendency to deepen the ethnophobic nature of the civil protests in Bulgaria. The growing racism of the Bulgarians prevents the Roma population from being more seriously involved in civil activities. Only the monopolies and their protectors profit from all this” (Pachkova, 2015).

In connection with the danger of Islamization of Europe, supporters of dialogue between different religions and churches are increasingly accused of supporting Islamic fundamentalism. The fears of religious majorities increase the conditions for discrimination against religious minorities.

In fact, “the paradigm of secularization, which was fundamental in the scientific approach to religion during most of the 20th century, today, in the era of globalization, is undergoing a serious revision” (Богомилова, 2010). Proof of this is the consistent and somewhat effective policy of developing people’s religiosity during this period.

On the other hand, as a result of the awareness of the dangers of religious divisions in Europe, in connection with the failure of multiculturalism in Europe, more and more voices are being raised in defence of increasing the secularity of society, in defence of a new stage of secularization. European elites sometimes realize that the deepening of conflicts between different denominations leads to excessive contradictions between large parts of the population, to increasing political tensions, to increasing conditions for terrorist activity, etc. They realize that maintaining the religiosity of the population sometimes does less good than harm from the point of view of governing the masses. More and more often, they realize that the majority of the population of the Western European countries is

non-religious or only formally religious and that they must protect its interests as well. "Today, only 21% of Europeans say that religion plays a primary role in their lives - according to a survey conducted by Gallup in 32 European countries" (Тодорова, 2006). There is a variable trend towards a decrease in the number of believers (Богомилова, 2005).

In some European countries, elites are questioning whether and to what extent ethnic and religious contradictions should be fueled. According to Bogdana Todorova, "today, two of the monotheistic religions - Christianity and Islam, force Europeans to fight for the secular like never before" (Тодорова, 2006).

The West is currently experiencing both secularization and sacralization (Heelas, 2005).

References

- Богомилова, Н. (2005). *Религия, право и политика на Балканите в края на XX век*, „Изток-Запад“: София
- Богомилова, Н. (2010). *Религиозното разнообразие в културата на съвременна Европа*, София
- Борецкая, В. (2016). Изучение религии в школе в ситуации поликонфессиональности белорусского общества, *Беларусазнаўчыя даследаванні*, 10
- Ваташки, Ат. (2019). Задължителното вероучение и мисията на Църквата, 17.05.2019, *Задругата* /блог/, <https://zadrugata.com/2019/05/17>
- Денев, Ив., Д. Киров, Ангел Кръстев, (1998). *Религия*, София
- Каникова, С. (2011). *Всеки шести в България – мюсюлманин*, 28.01.2011, <https://www.dw.com/bg>
- Кожухаров, В. (2006). Размисли за религиозното образование и вероучението, *Православие.бг*, 25.01.2006, <https://www.pravoslavie.bg>
- Надыршин, Т. М. (2019). Место религии в системе школьного гуманитарного образования Республики Башкортостан, *Религиоведение*, 3, DOI: 10.22250/2072-8662.2019.3.89-99
- Неделчева, Т. (2020). Ислямофобията и стигматизирането на бежанците, *Политически хоризонти*, бр. 1
- Пачкова, П. (2016). Грешната посока. *Неофашизмът*, С., Земя
- Пачкова, П. (2015). Преход и десекуларизация, *Преструктуриране на политическото и идеологическото пространство в България, Европа и света*, УНСС, София, стр. 303-314
- Пачкова, П. (2010). Теорията за държавния капитализъм - недолюбвана и неизползвана, *Международна политика*, 3 кн., Благоевград
- През 2050 г. мюсюлманите в България ще са толкова, колкото и сега, *Фактор.бг*, 5.12.2017, <https://faktor.bg/bg/articles/prez-2050-g-myusyulmanite-v-balgariya-shte-sa-tolkova-kolkoto-i-sega>
- Проданов, В. (2018). *Системни цикли и бъдещето на историята: накъде върви светът?*, Захарий Стоянов: София
- Пруцкова, Е. В., И. В. Павлюткин, О. Н. Борисова (2023). Связь религиозности и рождаемости в России на фоне других европейских стран: эффект социального

контекста, *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены*, 2(174), март-апрель 2023, стр. 106-107, DOI: 10.14515/monitoring.2023.2.2359

Симаворян, Ар., В. Овян (2013). Религиозная толерантность в современном обществе, *21 век*, 1(26)

Сосновских, Е. Г. (2019). Политика в сфере религиозного образования: исторический опыт и современность (на материалах челябинской области), *Вестник ЮУрГУ. Серия «Социально-гуманитарные науки»* 61, т. 19, № 2, DOI: 10.14529/ssh190208

Тодорова, Б. (2006). Религията днес и европейските страхове, в: *Понеделник*, 2006, кн. 9-10

Ferrara, C. (2023). Religious education in French private schools: Categories, con-
flations, and inequities, *British journal of religious education*, Vol. 45, No. 2, 86–99, DOI
10.1080/01416200.2022.2131735

Heelas, P., Woodhead, L. (2005). *The Spiritual Revolution. Why Religion is giving
way that spirituality*. Oxford: Blackwell

Pachkova, R. (2018). Religion and Universal Values, *Studies in Humanities and So-
cial Sciences*, Center for Open Access in Science: Belgrade, pp. 133-141.

RELIGIOUS AND MORAL VALUES IN HUMANISING PRE-SCHOOL AND PRIMARY SCHOOL EDUCATION IN BULGARIA

Abstract: *The moral and ethical dimensions of the social reality of which we are a part are characterised by a dynamic influenced by various objective and subjective factors. The dramatic progress in the development of the modern world in the third decade of the 21st century confronts us with the need to uphold timeless human values. This is a way to resist the destructive forces of interpersonal and international conflicts, criminality and soullessness. Appropriate strategies are needed to act effectively in the face of unpredictable reversals in individual and societal development. This paper pays special attention to the specific content-related and organisational-technological characteristics of religious education for children of pre-school and primary school age within the context of the Bulgarian educational system. The aim is to reveal the educational potential of religious values and their role in the humanisation of the pedagogical process in Bulgarian pre-school and school institutions.*

Key words: *religious education, ethics, morality, moral-ethical values, humanisation of the pedagogical process*

ВЕРСКО-МОРАЛНЕ ВРЕДНОСТИ У ХУМАНИЗОВАЊУ ПРЕДШКОЛСКОГ И ОСНОВНОГ ОБРАЗОВАЊА У БУГАРСКОЈ

Сажетак: *Моралне и етичке димензије друштвене стварности, чији смо део, карактерише динамика која је под утицајем различитих објективних и субјективних фактора. Драматичан напредак у развоју савременог света у трећој деценији XXI века суочава нас са потребом подржавања ванвременских људских вредности. То је начин да се одупremo деструктивним силама интерперсоналних и међународних сукоба, злочина и бездушности. Потребне су одговарајуће стратегије да би се деловало ефикасно у суочавању са непредвидивим преокретима у индивидуалном и друштвеном развоју. Овај рад обраћа посебну пажњу на специфичне садржаје и организационо-техничке карактеристике веронауке за децу предшколског и основношколског узраста у контексту бугарског образовног система. Циљ је да се открије образовни потенцијал верских вредности и њихова улога у хуманизацији педагошког процеса у бугарским предшколским и основношколским установама.*

Кључне речи: *веронаука, етика, морал, морално-етичке вредности, хуманизација педагошког процеса.*

1 South-West University "Neofit Rilski", Blagoevgrad, Bulgaria, E-mail: krasimira_marulevska@swu.bg, ORCID ID: 0000-0002-3037-3911.

2 South-West University "Neofit Rilski", Blagoevgrad, Bulgaria, E-mail: blagadzhorova@swu.bg, ORCID ID: 0000-0002-8028-8336.

Humanisation of the pedagogical process - in terms of historical dynamics

Pedagogical practice and its theoretical reflection in today's world, as in centuries past, are characterised by a constant search for the pedagogical potential and ideological intensity of the complex reality of "pedagogical communication". In pedagogical interaction, as the basic mechanism for the realisation of the "great sacrament" of truly valuable learning, the right "keys" are always sought for the doors of knowledge of the world opened to the learner. In connection with the problem of humanisation of the pedagogical process discussed in this paper, we make a fully justified and clear reference to the philosophical, social, and pedagogical views of J. A. Comenius.

Contemporary humanistic approaches to educational practice would not be fully grounded without the support of the high value of ideas that have emerged in a world as *distant* and yet as *close* as that of *Comenius*. Distant - in the formal and material dimensions of time and space, but close - in the ideas that continue to excite educators and inspire searching minds to discover the right strategies for educating children.

We devote special attention to pansphyia, whose ideas permeate all the works of the great pedagogical thinker. Humanism and Pansphygia are the basis of Comenius' social and pedagogical views. The way in which humanist and pan-Sophist ideas are woven into Comenius's coherent pedagogical system is impressive. The scholar managed to raise to a new level the ideas of the humanists who had preceded him in the Renaissance, as well as the ideas of encyclopaedism that were widespread in the seventeenth century.

The great pedagogical thinker developed, in a unique way and with astonishing consistency, ideas that became the basis for many ideas in the science of education in the following centuries. One of Comenius' most striking thoughts on the great purpose of education – "*Man is the highest, the most absolute, and the most excellent of things created*" - is charged with extraordinary optimism and humanism. The thoughts and actions of the great educator are far more prescient, they transcend the time and space in which they were conceived, and they still ring modern and have not lost their inspiring meaning.

According to Comenius, the right behaviour of man is based on the right understanding of everything that exists. The source of knowledge is the triple light: "the eternal - divine wisdom, the earthly - natural, and the inner – man's reason and will" (Piskunov, 1982: 22). In *The Great Didactic*, Comenius passionately urges that the process of education should form a consciousness and behaviour based on all human virtues - wisdom, temperance, manliness, perseverance in work, justice, honesty, etc. - should be formed. This is possible, according to the educational thinker,

if children are influenced from a very early age by instruction, guidance supported by concrete deeds. In our peculiar “dialogue” with Comenius on the problems related to the development of moral-ethical values, we find many points of contact with the modern understanding of the content and technology of the entire educational process. For moral education, the great pedagogue stresses the special importance of the moral behaviour of the educator, but also of the examples that can be taken from history and classical literature. Increasingly related to moral education are Comenius’s thoughts on the great importance of discipline. He ironically said: “A school without discipline is like a mill without water” (Comenius, *Great Didactics*, XXIII, 17). Comenius reflected his basic ideas about the moral guidance of students in *The Laws of a Well-Organised School*, and in *Rules of Conduct Collected for Adolescents* in 1653. The astonishing foresight of an extraordinary mind ahead of his time is the legacy we enjoy today, and we continue to seek its projections in the theory and practice of modern education.

The analysis of the current state of the problem of the formation of moral-ethical values and humanisation of the pedagogical process in modern educational institutions would not be complete if we did not turn our attention to some of the brightest ideas of the late 20th century, which were expressed in the pedagogical space by Shalva Amonashvili. With boundless love for children, Amonashvili’s work presents an astonishing approach to childhood, learning and children’s education. He shows and proves how love, respect, and challenge for the child can support its overall development in a wonderful way and how incredible results can be achieved with all children, according to their individual characteristics. His pedagogical works are filled with such natural curiosity about the child and such concern for his welfare that the reader begins to think that the complex science of education has other, very attractive dimensions. They are highly scientific without being offensively didactic. This is the other face of pedagogy, which has always excited the loving educator who seeks untrodden paths to his pupils. Sh. Amonashvili considers the establishment of human relations in the educational process as an indispensable condition for the success of learning and cognitive activity of students. “In the atmosphere of love, benevolence, trust, empathy, respect the student willingly and easily accepts the learning-cognitive task” (Amonashvili, 1990: 179).

Sh. Amonashvili identifies a number of starting points that seem to be fundamental for the establishment of human relations between the educator and his students, as well as between the students themselves. He points to the need for the management of education and the whole school to be tailored to the interests of the learners. “To elevate the student to the pedagogically organised environment” (Amonashvili, 1990: 180) - emphasised by the great pedagogue as an effective strategy for efficient education and training, taking into account the needs and potential of the child’s personality.

Another important condition for the humanisation of the pedagogical process is the constant manifestation of faith in the abilities and perspectives of each student. No less important is the cooperation between the educator and the pupils. The child's personal self-esteem and confidence in his or her strengths and abilities are supported. Ethics in relations with the pupil, respect and support of his personal dignity Sh. Amonashvili also points out the necessary conditions for the human image of the school and the educational process. This is possible by establishing mutual trust; increasing the authority of each pupil in the class community and in the family; constantly forming and maintaining mutual respect and ethics of relations in the children's collective; taking great interest in the passions, interests and activities of each pupil (Amonashvili, 1990: 187-189). Amazingly clear messages, told in a completely understandable way, without showing even a drop of superiority of the scientist over those to whom they are addressed - present and future teachers. In this modest way, one can see the genius of a mind whose strength lies above all in love and faith in the child and its possibilities.

The humanistic educational paradigm has its deep historical roots in philosophical cognition and emphasises the conscious and creative role of human beings and human relations in the integrity of the spiritual and material world. "In methodological terms, humanisation and democratisation have a general scientific character, as a socio-pedagogical phenomenon they are one of the most important manifestations of subject-subject relations between the participants of the pedagogical process, serve to establish harmonious interaction with nature, society and other people" (Smantser, Rangelova, 2011: 8) The humanisation of education can be considered at different levels: *social* - related to the understanding of the humane orientation of education; *pedagogical* - places emphasis on the content and procedural-technological characteristics of training and education, in accordance with the latest achievements of science and pedagogy in particular, providing the most supportive environment for learners; *personal* - raises the value, uniqueness and individual potential of the learner for self-construction, self-construction.

Moral and ethical values in the context of contemporary philosophical, social and pedagogical research

Values as a norm for preferred, incentivised, socially approved behaviour and action are present in the publications of several contemporary researchers. As a result, they are characterised by both constancy and dynamism, which determine their nature and specificity. *The unchanging, the constant*, can be commented on in the context of defining the content characteristic of the concept. One of the researchers in this field, Milton Rokich (1973), associated them with ideal ways of behaving or achieving ultimate goals according to personal beliefs,

preferences and convictions. The above is also related to the individual value system – “an enduring organisation of beliefs” that determines a person’s behaviour according to his or her conceptions of the meaning of existence (according to Todorova, 2012: 99). Other famous names using and defining the concept of value are Schwartz, 1992; Triandis, 1995, Feather, 1992; Olson & Zanna, 1993, Maio & Olson, 1994. According to Schwartz, values are desirable common goals that serve as guiding principles of varying importance for human life (cited in Garvanova, Papazova, 2016: 105).

The dynamism of values stems from the fact that they are associated with different stages of human development and with different aspects of human life. It is also necessary to take into account the change in individual and collective values according to the social situation, as well as their relationship with science, culture, politics, etc. A person’s behaviour is guided by his or her value system, which reveals his or her attitudes and motives. Values are also related to a person’s reactions, emotions, perceptions and actions **in** and **towards** their environment, centred on themselves and their idea of right/wrong, good/bad, true/false, forbidden/allowed, just/unjust.

Awareness of these concepts and processes is essential at an early age, when the child gets to know himself/herself, perceives the variety of objects and phenomena in nature, orientates in social relations and interactions. This is the period when the child can and should perceive himself as a value by others, as well as build a valuable attitude to everything that surrounds him (Dzhorova, 2018). The discovery and awareness of the meaning, significance, role of any object, subject, or phenomenon and its definition as a value determine the actions and reactions towards it. The right strategy for effective behaviour is based on generally accepted virtues such as: respect, love, compassion, empathy, fostered by a sense of community and sharing.

The aim of any educational institution should be to educate and develop learners to become good members of society. Therefore, values and character education is a necessity that plays a vital role in shaping a responsible, empathetic and ethical generation of the future (Hermawan, Kusniasari, 2023; Marquez, Florendo, 2023). Fostering values and strong character is beneficial in creating individuals who are not only academically intelligent, but also have a strong personality, good ethics and integrity in their actions. Some important effects of this type of educational influence and interaction can be outlined. *Strong moral development* helps to understand right and wrong in depth, thus strengthening the moral foundation of the individual. This also helps in making right decisions in various life situations. In addition, character education helps to form positive attitudes and values in individuals, thus influencing their behaviour in the future (in Hermawan, Kusniasari, 2023). It is also seen as a compass for making decisions that not only benefit the individual but also contribute positively to the

wider community (in Hermawan, Kusniasari, 2023). *Improved leadership* cultivates strong leadership skills as young people learn to set a positive example for others and lead with integrity, inspiring and motivating those around them. The development of empathy and social concern increases empathy for the feelings and needs of others, influences attitudes towards diversity and fosters concern for social welfare. *Increased resilience* is associated with mental and emotional stability, i.e. young people learn to overcome challenges with integrity and to face obstacles that may arise along the way with courage. *Promoting responsibility* is associated with the child taking responsibility for actions, considering their impact on themselves, others and the environment. Improving interpersonal relationships helps to build healthy and respectful relationships with others. This creates a positive social environment within the educational setting and in the wider social environment. *Preparing for a successful future* provides a solid foundation for success in professional and personal life by developing reliable, honest and quality individuals (Hermawan, Kusniasari, 2023).

In the context of our study, it is worth reiterating that many religious teachings emphasize the values and virtues that guide human behavior and support decision-making. This underlines the essential role of moral and ethical values in religious education and their crucial importance for children's development. Concerning the integration of RE into the overall educational process, it can be noted that there is a place for programs that draw attention to the religious, moral, and ethical dimensions of education (Hyde, 2024). Today's global society implies interaction in a multicultural and multi-religious environment in almost every human activity, including education. Moral education helps the child to navigate in the globalised world, retain or reject values, and make sense of his or her environment. According to M. Kyuchukova, "religion, through its sacred-mystical, communicative and moral-ethical function, fulfils its social role by marking the values necessary to guarantee peace and stability of our coexistence" (Kyuchukova, 2022: 184).

The focus of this article is the influence of religious values on the humanisation of the pedagogical process. The logical question is: What should be the place of religious values in the pedagogical process in order to contribute to the change of the world's attitude to the child and the child's attitude to the world? The new millennium is supposed to bring a globalised world in which "anyone can be anyone", regardless of culture or nationality. The only prerequisite must be the ability of the individual to contribute efficiently and effectively to the development of human society by sharing a set of core values. The educational process that takes place in a national context is expected to have a genuine openness to the world, to values and challenges beyond the national monoculture. Education itself is a process with internationalisation tendencies, which can mean "broadening and enriching the curriculum, building bridges between cultures" (in Niculescu, Norel,

2013: 338-339). This statement is supported by the thesis of J. Horowski (2020), according to which the support of the moral development of the child is linked, on the one hand, to the family or religious community and, on the other hand, to the school as an educational institution. The school is the place where the child meets people who do not belong to his family or his immediate community. In this institution, he or she has to cooperate with people from different cultural and religious backgrounds. In the period of schooling, moral virtues are crucial for the further functioning of a person in the public sphere and for the effective performance of his professional tasks.

Moral and ethical values have a significant and multifaceted impact on individual development. In terms of *social cohesion*, they foster a sense of unity and understanding by encouraging people to work together. They help individuals to *make ethical choices* that contribute to the functioning of a moral society. They contribute to *personal growth*, the strengthening of character and the development of emotional intelligence. Moral and ethical values are an integral part of the formation of a well-developed personality capable of making a positive contribution to society (Ambrose, Arnaud, & Schminke, 2008; Schinkel & de Ruyter, 2017).

Also of interest is the question of how teachers can integrate moral values through religious education. Incorporating values such as love, integrity, compassion and humility into daily interactions with children in the educational setting undoubtedly contributes to the *character development* of learners. *Dialogue and sharing of real life* experiences promotes openness in relationships and provides an opportunity to learn about the diverse religious structure of society (Suryani, Muslim, 2024).

The theoretical review on the issue of moral and ethical values in religious education and their role in the process of humanisation of the pedagogical process has conclusively proved that there is an increased interest in this issue in the pedagogical space. The results of a number of scientific studies confirm the relevance and importance of the topic under consideration, which is the subject of research and analysis within the framework of our survey conducted in the current year 2024.

Building moral and ethical values through religious education - empirical dimensions

The aim of the empirical research we have carried out is to identify and analyse the opportunities and challenges of educating moral-ethical values through the teaching of religion and to explore its place in the humanisation of the pedagogical process in educational institutions - kindergarten and primary schools. This report analyses only some of the data obtained in the course of the survey, which are most closely related to the stated topic.

A 16-question survey was structured for the study and distributed to current teachers and pre-service students. We assumed that there would be no differences in the attitudes of the two main groups of respondents - teachers and students - future teachers, i.e. that the presence of teaching experience would not influence their position on the role of religious education in the process of building moral-ethical values. A total of 41 teachers participated in the study, 28 of them in kindergarten and 13 in high school. 62 students of the Faculty of Pedagogy of the South-West University "Neofit Rilski", who are studying at the undergraduate and graduate level, also took part in the survey. All respondents stated that their participation was voluntary, that they understood the purpose of the survey, and that they agreed to the results being used for scientific purposes. The largest relative proportion of respondents was in the 19-29 age group (37%), followed by the 29-39 age group (30%) and the 39-49 age group (24%). The 49-59 age group (6%) and the 60+ age group (3%) were also represented in the survey.

It is worth noting the values that, according to the respondents, characterise today's society. 61% of respondents gave their opinion. A colourful palette of responses emerges, which in their entirety support our reflections in the theoretical review on moral and ethical values. The respondents' position on the values of contemporary society can be summarised as follows:

- Values that can contribute to the well-being of society and nature were mentioned by 41% of respondents. The frequency of the choices shows the values that are important to them: morality (11), respect (9), tolerance and love (8), compassion, honesty and kindness/goodness (5), empathy, justice and understanding (3), empathy, faith, freedom (2). The values mentioned once also outline the whole range of personal opinions - humanity, dignity, trust, responsibility, wisdom, sincerity, honour, good behaviour, integrity, cooperation, education, initiative, generosity.
- Values focused on personal wellbeing and that of loved ones were identified by 32% of respondents. Nine of them believe that leadership in today's society is material - abundance, money, wealth, possessions; 8 of the answers are united around leadership, greatness, superiority, power and control; 2 - around popularity and fame. All the others are complementary: glamour, sexuality, vision, beauty, knowledge, creativity, sharing, gratitude, resourcefulness, self-realisation, personal happiness, individualism, honesty, self-esteem, family, laws, social adequacy, ambition, adaptability, creativity, health, courage, determination, optimism.
- Lack of values and/or those with leading negative characteristics were mentioned by 27% of respondents, with some clarifying comments: lack of harmony in communication and spirituality; high self-centredness, low self-esteem; disrespect, aggression, screen addiction; envy, greed, selfishness; fast money, popularity, unwillingness to work physically; devaluation

of all values. In the context of the problem of building moral-ethical values and humanising the educational process, the above data are very valuable for us. The sketched colourful picture of ideas, attitudes and values that dominate the life of society and relations between people gives us reason for optimism, because for the overwhelming majority of respondents' spirituality and timeless moral values are in the foreground. At the same time, the data reveals many negative trends in social life and the individual being and consciousness of modern man. There is a clear perception of a threatening advance of militant materialism and self-centredness that seeks to displace and devalue spiritual values in human life.

For 85% of respondents, religious education is a factor in the process of forming moral and ethical values, while 13% deny this. Two added that it could not be determined precisely and that it should not be. Respondents strongly accept that religious education for children should be organised in educational institutions (kindergarten and school) (78% - yes), but of course, some express a negative attitude (17% - no). Relatively few respondents (5%) specified their answers. They point out that such a subject *"should not be imposed, but rather be an opportunity to broaden general culture, general knowledge"*. They note that the introduction of religious education is *"a complex issue as our country is multi-religious, parental consent is important and in mixed areas with many Christians and Muslims it will be difficult"*.

The analysis of the answers of the respondents allows us to summarise that the teaching of religion in educational institutions will mainly contribute to the education of virtues such as empathy, compassion, respect, etc. (78%), will positively influence the child's behaviour (75%), will promote unity, understanding and cooperation in the group of children (74%), will contribute to the initial construction of the child's value system (72%).

It is possible that religious education can help a child to make good decisions and appropriate choices (60%). A small percentage of respondents (29%) were undecided and unable to judge whether it would be difficult for children from different religious communities to find a common basis of values (47% "no and rather no" versus 24% "yes and rather yes") and whether it would complicate the learning process due to different cultural norms as a result of globalisation (52% "no and rather no" versus 19% "yes and rather yes").

When asked about the Christian principles of morality and ethics and their role as a universal regulator of the moral behaviour of individuals, 23% believe this to be the case "to a great extent" and 64% are less clear, saying "to some extent" (Fig. 1). An overwhelming majority of teachers and students accept the moral and ethical norms of Christianity as an important regulator of human actions and relationships without excluding the influence of other factors.

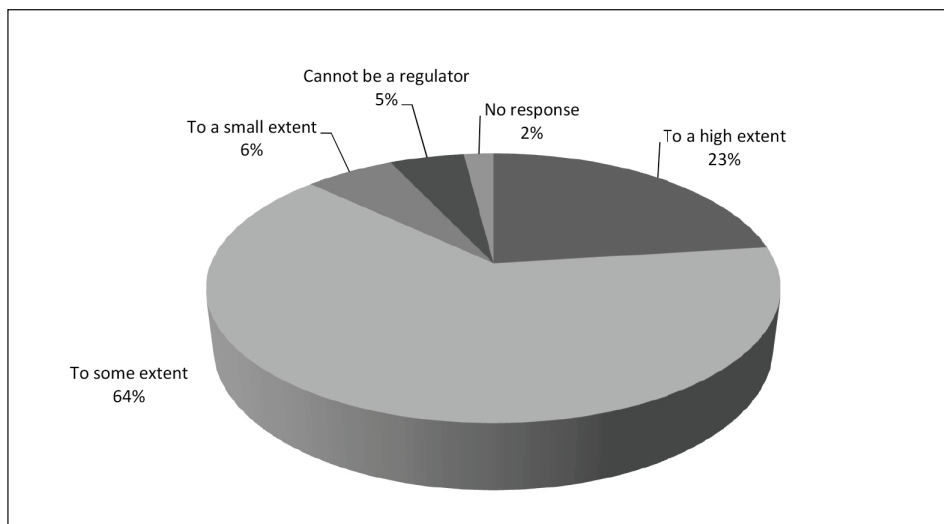


Figure 1. Distribution of respondents according to their opinion on the extent to which Christian principles of morality and ethics can be a universal regulator of the moral behaviour of individuals in modern society.

The role of the teacher, as discussed in the theoretical review, is also highlighted in the respondents' responses, which show that the teacher can integrate moral, ethical and religious values into his/her teaching practice by guiding children towards love, humility and integrity in everyday activities (90%), by encouraging interactions, exchanges and experiences in an ethnically, culturally and religiously diverse environment (80%). A large majority of respondents believed that this could also be done by teaching religious content in line with societal values (66%). Doubts and uncertainties were expressed about the teacher's ability to influence the child's values education by organising additional activities in partnership with legitimate religious institutions or their representatives (54% had a positive attitude, 32% could not judge, the remaining 14% had a negative attitude). Regarding "opening the doors" of the kindergarten/classroom to representatives of religious institutions, 42% of respondents give a positive answer, 37% cannot judge and 21% have a negative attitude. These data confirm the complexity of the problem of defining the content and organisational parameters of religious education. They also underline the difficult position in which the teacher finds himself when choosing approaches, methods and means. Also important is the question of the teacher's effective partnership with representatives of out-of-school institutions and organisations relevant to the child's education.

Of interest is the opinion of the respondents on the effectiveness of pedagogical approaches in the development of moral and ethical values in children of pre-school and primary school age.

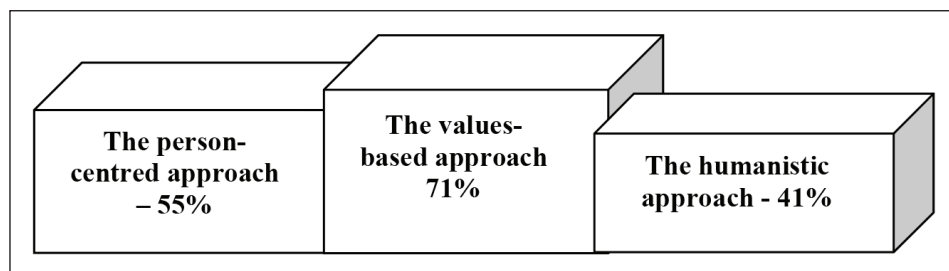


Figure 2. Pedagogical approaches in the development of moral and ethical values in children of pre-school and primary school age

The logic in this ranking can be sought in the nature of the approaches and the relationship to the problem under study (Fig. 2). *The values-based approach*, which focuses on the values and beliefs of the individual and their influence on decisions and actions, has its significant place in the education of moral-ethical values in children. *The person-centred approach* emphasises the importance of self-realisation and personal development through self-knowledge and self-improvement, which in turn support the development of individual values. *The humanistic approach* focuses on the overall well-being of the person and stresses the importance not only of the development of the individual's potential and self-fulfillment, but also of empathy. Equal percentages of respondents ranked the *activity and cultural approach* fourth (34%), with the *person-centered approach* (16%) and *holistic approach* (9%) identified as the least effective.

The survey data allow us to summarize that good personal example (94%), mutual respect and trust (93%), praise and rewards (86%) and emphasis on the child's experiences (85%) are the most important prerequisites in the process of forming moral-ethical values in the child. A not so large role is given to proactive behaviour (51% positive responses). Strict demands and guidance, reprimands and punishments were identified by 40% of respondents as undesirable and unnecessary in the process of building moral-ethical values.

Interaction with parents was considered successful by only 22% of respondents, while the majority (68%) considered it satisfactory. Considering the important place given by the respondents to parents and teachers in the process of formation of moral and ethical values, the above result arouses interest in exploring the possibilities of improving the interaction between teachers and parents for the formation of moral and ethical values in children.

Conclusion

From the point of view of historical dynamics, the ideas of humanisation and democratisation of education have not lost their relevance and importance and

continue to excite the minds and hearts of everyone professionally and personally-emotionally connected with the “art of education”. In pedagogical theory and practice, research enquiries encompass both the substantive and the procedural-technological sides of the issues at hand.

In summary, the following areas can be identified as requiring research efforts within the Bulgarian pedagogical context:

- To reveal the nature and importance of moral and ethical values and their role in the process of overall personality development;
- To search for effective pedagogical approaches, educational and instructional technologies, as well as appropriate methodological solutions for the development of moral attitudes and values in children and students within the Bulgarian educational system
- Exploring the possibilities of religious education for solving important problems related to the education, development and socialisation of modern children;
- Focused efforts to improve the interaction between educational institutions and the family, united by their common goal of the welfare of the child and the development of the young person;
- Opportunities for the thoughtful integration of the spiritual, moral and ethical messages of religion into the overall process of educating pre-school and school-age children in order to prepare young people for a full life in society;

The need to “build bridges” between the rational-scientific and the emotional-spiritual as two interrelated aspects of human existence, and to achieve a balance between them as a condition for the well-being of the individual and society.

References

- Амонашвили, Ш. А. (1990). *Личностно-гуманная основа педагогического процесса*. Минск: Университетское.
- Garvanova, M. & Parazova, E. (2016). Динамика в основните индивидуални ценности при български студенти във възникваща зрелост – 18-29 г. *Psychological Thought*, 9(1), 104–122. <https://doi.org/10.5964/psyct.v9i1.173>.
- Джорова, Б. (2018). *Ценностен подход към опознаване на околния свят от детето в предучилищна възраст*. София: Авангард Прима.
- Коменский, Я.А. (1982). *Избранные педагогические сочинения*. Том первый, Под ред. А.И.Пискунова, и др. Москва: Педагогика.
- Kyuchukova, M. (2022). Religious education in the context of the innovative school. In: *Values, models, education. Contemporary perspectives*. 184-189. Published by: Editura Eikon.
- Сманцер, А.П., Е. М. Рангелова (2011). *Гуманизация и демократизация педагогического процесса в условиях университетского образования* [Электронный

- ресурсе] / – Минск: БГУ, 2011. – Режим доступа: <http://www.elib.bsu.by>, ограниченный. ISBN 978-985-518-587-2.
- Тодорова, Б. (2012). Ценности и ценностна система на индивида като фактори за познание и творчество. В: *Научни трудове на русенския университет*, том 51, серия 6.2. <https://conf.uni-ruse.bg/bg/docs/cp12/6.2/6.2-16.pdf>
- Ambrose, M. L., Arnaud, A., Schminke, M. (2008). Individual Moral Development and Ethical Climate: The Influence of Person-Organization Fit on Job Attitudes. *Journal of Business Ethics*, 77(3), 323–333. <http://www.jstor.org/stable/25075565>
- Hermawan, R., Kusniasari, S. (2023). Developing Strong Moral Values: Integrating Value and Character Education in Educational Context. *International Journal of Research and Scientific Innovation (IJRSI)*. DOI: <https://doi.org/10.51244/IJRSI.2023.10901>
- Horowski, J. (2020). Christian religious education and the development of moral virtues: a neo-Thomistic approach. *British Journal of Religious Education*, 42:4, 447-458, DOI: 10.1080/01416200.2020.1752618
- Hyde, B. (2024). An introduction to religious, moral and values education. *Cogent Education*, 11(1). <https://doi.org/10.1080/2331186X.2024.2313805>
- Marquez, L.P., Florendo, K.P. (2023). Exclusive Values, Religious, and Moral Education: An Appeal for Philosophical Pedagogy for the Sake of Inclusivity. In: Mancenido-Bolaños, M.A.V., Alvarez-Abarejo, C.J.P., Marquez, L.P. (eds) *Cultivating Reasonableness in Education. Integrated Science*, vol 17. Springer, Singapore. https://doi.org/10.1007/978-981-99-4198-8_20
- Niculescu, R., Norel, M. (2013). Religious education an important dimension of human's education. In: *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 93, 338–342.
- Rokeach, M. (1973). *The Nature of Human Values*, NY, Free Press, p. 5.
- Schinkel, A., de Ruyter, D.J. (2017). Individual Moral Development and Moral Progress. *Ethic Theory Moral Prac* 20, 121–136. <https://doi.org/10.1007/s10677-016-9741-6>
- Suryani, A., Muslim, A.B. (2024). Religious Tolerance at School and Democratic Education. In: *Embracing Diversity: Preparing Future Teachers to Foster Religious Tolerance*. SpringerBriefs in Education. Springer, Singapore. https://doi.org/10.1007/978-981-97-1616-6_5

RELIGIOUS EDUCATION AS AN ELEMENT OF THE PROFESSIONAL CULTURE AND TRAINING OF THE SOCIAL PEDAGOGUE

Abstract: *This paper investigates the intersection between religious education and the professional training of social pedagogues. Utilizing content analysis as the primary research method, the study examines curricula in social pedagogy to identify courses that could enhance the professional culture of social pedagogues. Education plays a critical role in the holistic development of individuals and societies, encompassing psychosocial, emotional, and intellectual growth. Within the field of social pedagogy, the principle of tolerance is paramount, as this discipline addresses the recognition, prevention, and correction of social phenomena, with a particular focus on negative behavioral manifestations. Religion significantly influences social interactions, values, and behaviors, underscoring the necessity of integrating religious tolerance into the training of social pedagogues. The research highlights a notable gap in Bulgarian curricula, which currently lack dedicated courses on religious education. This absence highlights an urgent need for standardization in the professional preparation of social pedagogues, ensuring they are adequately equipped to navigate and address the complexities of a diverse and dynamic society. The paper conducts a comparative analysis of international practices in social pedagogy, revealing a range of approaches to religious education across Europe, North America, Asia, Africa, and Australia. This analysis serves to underscore the need for the establishment of unified standards in Bulgaria to enhance the effectiveness and comprehensiveness of social pedagogue training programs.*

Key words: religious education, professional training, social pedagogue, tolerance, curriculum

ВЕРСКО ОБРАЗОВАЊЕ КАО ЕЛЕМЕНТ ПРОФЕСИОНАЛНЕ КУЛТУРЕ И ОБУКА СОЦИЈАЛНОГ ПЕДАГОГА

Сажетак: *У раду се истражује укрштање веронауке и стручног усавршавања социјалних педагога. Користећи анализу садржаја као примарну истраживачку методу, студија испитује наставне планове и програме социјалне педагогије како би идентификовала предмете који би могли да унапреде професионалну културу социјалних педагога. Образовање игра кључну улогу у холистичком развоју поје-*

1 South-west university "Neofit Rilski", Blagoevgrad, Bulgaria. E-mail: yuliana_k@swu.bg, ORCID ID 0000-0002-2109-2376.

2 South-west university "Neofit Rilski", Blagoevgrad, Bulgaria. E-mail: m.kamenichka@swu.bg, ORCID ID 0000-0002-8885-0696.

динаца и друштава, обухватајући психосоцијални, емоционални и интелектуални раст. У области социјалне педагогије, принцип толеранције је најважнији, јер се ова дисциплина бави препознавањем, превенцијом и корекцијом друштвених појава, са посебним фокусом на негативне манифестације понашања. Религија значајно утиче на друштвене интеракције, вредности и понашања, наглашавајући неопходност интегрисања верске толеранције у обуци социјалних педагога. Истраживање наглашава приметну празнину у бугарским наставним плановима и програмима, којима тренутно недостају наменски предмети о верском образовању. Ово одсуство наглашава хитну потребу за стандардизацијом у професионалној припреми социјалних педагога, обезбеђујући да буду адекватно опремљени за навигацију и решавање сложености разноликог и динамичног друштва. У раду се врши компаративна анализа међународне праксе у социјалној педагогији, откривајући низ приступа верском образовању широм Европе, Северне Америке, Азије, Африке и Аустралије. Ова анализа служи да подвуче потребу за успостављањем јединствених стандарда у Бугарској како би се побољшала ефективност и свеобухватност програма обуке социјалног педагога.

Кључне речи: веронаука, стручно усавршавање, социјални педагог, толеранција, наставни план и програм.

Education is one of the foundations of society. It is a prerequisite and a means for the holistic development of the human factor, including its psychosocial, emotional, and intellectual enrichment at every stage of the process. In general, a variety of approaches and principles are positioned in educational systems, which determine their methodological status. At the present stage of their application in educational institutions, organisations and centres, the priority is given to the principle of tolerance among the subjects actively involved in them. The importance of this principle in the scientific field of social pedagogy is special. In essence, it is a dynamic scientific field aimed at the recognition, prevention and correction of social phenomena, with priority given to negative behavioural manifestations of subjects in the community.

In the interest of the scientific field of social pedagogy, it is important to identify the whole diversity of social spheres that have a bearing on the solution of the more global and more specific goals and tasks of science and, of course, on its practical implementation. One of these areas is **religion**. Religion, as a fundamental part of human experience, often has a significant influence on social interactions, values and behaviours. Therefore, understanding the relationship between religion and social pedagogy is essential for future professionals in this field.

It is also very important to focus on the controversial issue of the place of religion in educational institutions and the extent to which this is compatible with the training of social pedagogues as well as with the normative provision on the secular character of Bulgarian education.

This paper does not intend to pursue a polemic on the issue raised, as it will primarily focus on so-called **religious tolerance**. "Religious tolerance is the positive expression of the prohibition of discrimination on the discriminatory ground

of 'religion'. Religious tolerance can be seen as one of the hallmarks of the modern democratic state and society" (Staykov: 1).

An essential feature of any educational system is its ability not only to educate a certain contingent of subjects, but also to educate them, to contribute to their development as valuable individuals with a positive attitude towards themselves and other subjects - peers and adults. The application of appropriate approaches and the use of "appropriate methods ensures the effectiveness of the nature of intercultural social interactions, in addition to educational" (Tsvetanova, 2024: 651). The role of the social pedagogue is to participate in this process of personal growth, to offer mechanisms and resources for orientation and overcoming difficulties in this process, and also to contribute to the moral development of the potential of each subject of the community based on interaction, trust and respect for the opinions of others.

According to M. Mihaylov, morality and religion are social normative systems characterised by a specific purpose of regulating social interactions in the conditions of modern society. Since morality is able to overcome the differences between social normative systems (including religious ones) and to unify the perception of normative regulation, it becomes the main modern meta-legal regulator.

It is natural to comment here on the issue of the preparation of the social pedagogue with higher pedagogical education for the implementation of a process of religious tolerance among children and students in educational institutions, and specifically for overcoming stereotypes, prejudices and discrimination on religious grounds. Because it is essential "how social and personal values are reflected in the moral world of the individual," because "in addition to registering the external influence, the individual (the system) reacts to the influence, evaluating the facts as a natural manifestation of the environment or rebelling against it" (Tsvetanova, 2019: 277).

It is necessary for the social educator to approach the problem from an aspect of so-called cultural relativism, which essentially means accepting and cooperating with others in terms of both their and one's own socio-cultural characteristics.

In this context, the role of the social pedagogue is important:

- sharing the ideas of cultural relativism;
- learning about non-religious diversity;
- passing from the family culture to the school culture and community with its inherent values and norms;
- preventing discrimination in relation to religious differences.

According to M. Kyuchukova, the social pedagogue should be familiar with the social functions of religion, as well as with the basic mechanisms of action and systems of relations inherent in different denominations. "Religious organisations operate according to the legal framework of each country. They develop activities

on social themes and issues and are a good partner for the social educator in the search for modern integrative approaches to their solution. In the context of the modern world, the social pedagogue is able to recognise the symptoms of the harmful manifestations of religious and para-religious cults and organisations, which destabilise the personality” (Kyuchukova M. 2022: 109).

The knowledge of cultural diversity with the resulting differences in traditions, lifestyles, customs, and religious beliefs is often included in the professional training of social pedagogues within the framework of intercultural education, which is usually visible as a teaching discipline within the curricula for the preparation of specialists.

Intercultural competence is of key importance in the context of professional social and socio-pedagogical activity carried out with various vulnerable groups and communities (refugees, migrants, etc.). As B. Zdravkova (2011) put it in the context of professional social and socio-pedagogical activity, the competence in question is measured by a certain amount of knowledge, skills, attitudes and behaviour, which are interrelated and interdependent. “The knowledge and practical skills acquired cannot be used effectively if there are prejudices and stereotypes about ‘others’. Negative attitudes towards ethnically and religiously different people have been historically embedded in society and overcoming them is an important prerequisite for the functioning of multicultural society as a whole and for the successful social fulfilment of the individual. For professionals in the helping professions, it is a prerequisite for good communication and effective interaction in the course of the helping process” (Zdravkova, 2011: 135).

Other disciplines relevant to the issue under consideration are religious studies, ethics, sociology, within which issues related to religious diversity and the need not only to recognise but also to accept it can be addressed.

The relevance of the training content or the amount and type of knowledge to be imparted as basic training of social pedagogues through the choice of specific disciplines, as well as the theoretical-practical training relationship in Bulgaria is still based on the experience and vision of individual universities or scientific communities that provide their training. The main reason for this situation is the lack of unified standards for professions and positions in the social sphere and, as a consequence, the absence of regulated requirements for professional education in social pedagogy (Zdravkova, 2020).

Based on the theoretical considerations presented on the issue, it is accepted that the *subject of the current study focuses on the examination of curricula for the training of students in the field of Social Pedagogy.*

The objective of the research implies a comparative analysis between the approaches in foreign universities to the study of religion within undergraduate programmes in social pedagogy and the educational practices in Bulgarian universities.

The main research method is a content analysis of curricula that are publicly available online, visible on the official websites of universities that train teachers. A comparative analysis is based on the data obtained.

Two universities from each of the following continents were selected to achieve the research objective Europe, North America, Asia, Africa and Australia, and two universities in Bulgaria. An in-depth analysis of the curricula was carried out, paying particular attention to the following aspects:

- **Availability of courses directly related to religion:** courses such as “Religion and Society,” “Intercultural Relations,” “Ethics and Moral Values,” etc. were studied.

- **Integration of religious perspectives in other courses:** Courses such as Sociology, Anthropology, History of Education were analysed to see if they included religious components.

Table 1. Study results

Continent	University	Program	Finding
Europe	University of Amsterdam, Netherlands /7/	Social Pedagogy	Focus on cultural diversity and tolerance. Possible references to religion in the context of intercultural relations.
	University of Barcelona, Spain /8/	Social Pedagogy	Courses such as “Cultural Anthropology” and “Human Rights” may address religious issues.
North America	University of Minnesota, USA /9/	Social Pedagogy	Specialization in religion and spirituality, indicating considerable attention to these topics.
	University of Toronto, Canada /10/	Social Pedagogy	Courses examining the role of religion and spirituality in people’s lives and in the provision of social services.
Asia	University of Delhi, India /11/	Social Pedagogy	Focus on religious diversity in India.
	University of Tokyo, Japan /12/	Social Pedagogy	Focus on Buddhism and Shinto in the context of Japanese society.
Africa	University of Nairobi, Kenya /13/	Social Pedagogy	Focus on the role of religion in African communities.

	University of Cairo, Egypt /14/	Social Pedagogy	Focus on Islam as the dominant religion in Egypt.
Australia	University of Sydney, Australia /15/	Social Pedagogy	Focus on cross-cultural communication and understanding, including religious differences.
	University of Melbourne, Australia /16/	Social Pedagogy	Similar to Sydney, focus on intercultural communication and understanding.

In different regions of the world, universities offering undergraduate programs in social pedagogy have varied approaches to incorporating religion into the curriculum.

Europe: At the University of Amsterdam in the Netherlands, the social pedagogy programme focuses on cultural diversity and tolerance, and religion can be considered in the context of intercultural relations. At the University of Barcelona, Spain, disciplines such as Cultural Anthropology and Human Rights can also address religious issues.

North America: At the University of Minnesota, USA, social pedagogy includes a specialisation in religion and spirituality, which underlines the importance of these topics in the curriculum. The University of Toronto, Canada, also offers courses that examine the role of religion and spirituality in people's lives and in the delivery of social services.

Asia: At the University of Delhi in India, great attention is paid to the religious diversity that is characteristic of the country. At the University of Tokyo, Japan, the focus is on Buddhism and Shinto in the context of Japanese society.

Africa: At the University of Nairobi, Kenya, social pedagogy pays considerable attention to the role of religion in African communities, while at the University of Cairo, Egypt, a focus on Islam as the dominant religion is expected.

Australia: The Universities of Sydney and Melbourne place an emphasis on intercultural communication and understanding, with religious differences being considered in this context.

The cultural, social and historical specificities of each country and region are reflected in these different approaches to the inclusion of religion in social pedagogy programmes.

In the two universities studied in **Bulgaria**, the University of Veliko Tarnovo and the University "Prof. Dr. Asen Zlatarov" in Bourgas, the study of a subject directly related to religion is offered. In the first case it is Religious Studies offered as an optional subject with 30 hours of lectures and in the second case it is Philosophy of Religion offered as an optional subject with 15 hours of lectures.

The analysis of the curriculum of the specialisation “Social Pedagogy” at the Southwestern University “Neofit Rilski” shows that it does not include a subject that directly provides training in the field of religion. This subject is only thematically included in the academic discipline “Social Pedagogy” in the part of topics for seminary exercises.

General trends

- **Individual approach:** The inclusion of RE varies considerably from one university to another.

- **Interdisciplinary approach:** Religion is sometimes studied in the context of other disciplines such as sociology, anthropology and philosophy.

- **Focus on cultural diversity:** Many programmes stress the importance of understanding different cultural and religious perspectives.

- **Practical applications:** Knowledge of religion can be applied to work with disadvantaged groups, migrants and refugees.

Conclusion

With increasing cultural diversity, studying religion within socio-educational studies is becoming a necessary prerequisite to building a more just and inclusive society. An analysis of the experiences of other universities shows that such issues are a structural component of their curricula.

This again raises the question of the need to introduce a uniform standard for the training of future social pedagogues. In Bulgaria, the Regulation on the State Requirements for the Acquisition of the Professional Qualification “Teacher” introduced a standard for the professional preparation of future teachers. It describes in detail the competencies of future teachers and the subjects that must be included in the curricula for their training. Other pedagogical specialists are referred to in the context of teamwork and professional interaction. However, although the post of “social pedagogue” is listed in the National Classification of Professions and Positions in the Republic of Bulgaria, no standard for the professional training of specialists has been developed at this stage. From an organisational point of view, the introduction of standards with subsequent requirements is a mechanism that works well in practice and will allow to ensure a uniform minimum in the training of these specialists and at the same time to develop in disciplinary detail the social pedagogical subject matter that is leading in terms of specialised professional training of students - future pedagogical specialists. The data obtained as a result of the research has implications for the process of developing standards for the professional preparation of social pedagogues in Bulgaria, with the aim of ensuring that future specialists are prepared to work effectively in a diverse and dynamic society.

References

- Великотърновски университет / Veliko Tarnovo University/ <https://www.uni-vt.bg/bul/spec/inforack>
- Здравкова Б. (2011). Професионален профил на социалния работник в контекста на интеркултурната перспектива. Научни трудове на Русенския университет, том 50, серия 6.2. / Zdravkova B. (2011). Profesionalen profil na sotsialnia rabotnik v konteksta na interkulturnata perspectiva. Nauchni trudove na Rusenskia universitet/
- Здравкова Б. (2020). Компетентностният подход в обучението по социална педагогика като фактор за качество на професионалната помагаша дейност Актуални политики и практики в образованието: Компетентностният подход в образователния процес. (сборник с доклади от научно-практическа конференция). Ред. Е. Бузов и др., Плевен /Zdravkova B. (2020). Kompetentnostniyat podhod v obuchenieto po sotsialna pedagogika kao faktor za kachestvo na profesionalnata pomagashata deynost Aktualni politiki i praktiki v obrazovaniето: Kompetentnostniyat podhod v obrazovatelnia protses/
- Кючукова М. (2022). Социалната педагогика в практически перспективи, Благоевград / Kyuchukova M. (2022). Sotsialnata pedagogika v prakticheski perspektivi/
- Михайлов Г. (2021). Религия, нравственост и правно регулиране, публикувана в сборник с доклади от научни четения на тема „Право и религия“, изд-во на СУ 172-181 http://hdl.handle.net/20.500.12641/41300_ /Mihaylov G. (2021). Religia, нравственост i pravno regulirane, publikuvana v sbornik s dokladi ot nauchni chetenia na tema „Pravo i religia“/
- Стайков И. Религиозната толерантност и трудовото право / Staykov I. Religioznata tolerantnost i trudovoto pravo/ <http://eprints.nbu.bg/>
- Университет Нидерландия / University of the Netherlands/ <https://www.uva.nl/en>
- Университет в Барселона, Испания /University of Barcelona, Spain/ <https://www.ub.edu/>
- Университет на Минесота, САЩ /University of Minnesota, USA/ <https://twin-cities.umn.edu/>
- Университет в Торонто, Канада /University of Toronto, Canada/ <https://www.utoronto.ca/>
- Университет в Делхи, Индия /University of Delhi, India/ <https://www.du.ac.in/>
- Университет в Токио, Япония /University of Tokyo, Japan/ <https://www.u-tokyo.ac.jp/en/index.html>
- Университет в Найроби, Кения /University of Nairobi, Kenya/ <https://www.uonbi.ac.ke/>
- Университет в Кайро, Египет /University of Cairo, Egypt/ <https://www.cu.edu.eg/>
- Университет в Сидни, Австралия /University of Sydney, Australia/ <https://www.sydney.edu.au/>
- Университет в Мелбърн, Австралия /University of Melbourne, Australia/ <https://www.unimelb.edu.au/>
- Университет Проф. д-р Асен Златаров /Prof. Dr. Asen Zlatarov University/ <https://btu.bg/index.php/bg/za-nas-m-bg/struktura-m-bg/osnovni-zvena-m-bg/fon-m-bg/fon-spec-mg?view=article&id=754&catid=9>
- Цветанова, В. (2024). Общата подкрепа в училище – предпоставка за приобщаване на първокласниците към мултикултурната класна стая. *Pedagogika-Pedagogy*, Vol. 96, No. 5, с. 636 -654. / Tsvetanova, V. (2024). Obshtata podkrepa v uchilishte – predpostavka za priobshtavane na parvoklasnitsite kam multikulturnata klasna staya/

- Цветанова, В. (2019). Нравствени аспекти на възпитателното взаимодействие „приеман родител – приемно дете“. Сб. Доклади от Седма международна научна конференция „Съвременното образование – условия, предизвикателства, перспективи“. с. 276-281. / Tsvetanova, V. (2019). Nравstveni aspekti na vazpitatelnoto vzaimodeystvie „priemen roditel – priemno dete“. Sb. Dokladi ot Sedma mezhduнародna nauchna konferentsia „Savremennoto obrazovanie – uslovia, predizvikatelstva, perspektivi“/
- Югозападен университет /South-west University/ <https://www.swu.bg/bg/prospective/bg/admse/83-bprogrammescat/2021-10-13-08-06-53/104-socpbgart>

THE 1932 YUGOSLAV DRAFT CHRISTIAN-BAPTIST CHURCHES BILL

Abstract: *As one of the constitutionally adopted religions within the Kingdom of Yugoslavia, in accordance with the then established normative model that in addition to one comprehensive piece of legislation on general matters concerning religion, each of the officially recognised faiths were to be regulated by a separate statute, at the very beginning of 1932, the Yugoslav Baptist Church lodged with the Ministry of Justice its Draft Christian-Baptist Churches in the Kingdom of Yugoslavia Bill. The paper wishes to analyse the provisions of this document both with reference to the statute concerning 'traditional' Protestant churches (two Lutheran and one Calvinist) enacted during King Alexander I dictatorship regime, used as the model in preparation of the Baptist Draft Bill, as well as regards the wider social context. In its introduction, the paper presents the legal position of Baptists in the Kingdom of Yugoslavia. In conclusion, in addition to an overall evaluation of the Draft Bill, the paper tries to distinguish some of the possible reasons why the Baptist Churches Bill had never been enacted, having in mind that the same is true with respect the Old Catholic Church, the Roman Catholic Church despite extensive negotiations on a concordat, as well as an overall interconfessional statute.*

Key words: *the Kingdom of Yugoslavia, Baptists, religious legislation, church state relationship, legal framework on religious pluralism*

NACRT ZAKONA O HRIŠĆANSKO-BAPTISTIČKIM CRKVAMA KRALJEVINE JUGOSLAVIJE

Sažetak: *Kao organ jedne od ustavom usvojenih veroispovesti Kraljevine Jugoslavije, u skladu sa prihvaćenim normativnim modelom po kome se uz opšti međuverski zakon svaka konfesija uređuje posebnim propisom, zemaljski Savez baptističkih crkava početkom 1932. godine Ministarstvu pravde je na njegov zahtev dostavio svoj Nacrt zakona o hrišćansko-baptističkim crkvama u Kraljevini Jugoslaviji. U radu se analiziraju odredbe ovog dokumenta kako u odnosu na zakon o tradicionalnim protestantskim crkvama (dve luteranske i jedna kalvinistička) donet za vreme Šestojanuarske diktature, a koji je poslužio kao osnov za izradu Nacrta zakona, tako i u odnosu na širi društveni kontekst. U uvodnom delu dat je prikaz pravnog položaja baptista u Kraljevini Jugoslaviji. U zaključnim razmatranjima, pored opšte ocene Nacrta zakona, rad ukazuje na moguće razloge zbog kojih do usvajanja zakona o baptističkim crkvama nikada nije došlo, sa osvrtom na okolnost da posebni propisi nisu doneti ni u odnosu na Hrvatsku starokatoličku crkvu, te Rimokatoličku crkvu i pored ozbiljnih pregovora o Konkordatu, kao ni objedinjeni zakon o veroispovednim odnosima Kraljevine Jugoslavije.*

Ključne reči: *Kraljevina Jugoslavija, baptisti, verski propisi, odnos crkve i države, pravni okvir verskog pluralizma.*

1 Centre for Protestant Studies Gáspár Károli Subotica, E-mail: s.damir@karoli.org, ORCID ID 0000-0002-8273-9188.

Introduction

In addition to being a multinational, multicultural and multi-confessional state, Yugoslavia in its initial period was also a mosaic of six entrenched and to some extent rather divergent legal regions matching their pre-WWI jurisdictions.² Namely, the formation of the new state did not (rather, could not) amount to nullification of regulations in force before 1918. Instead, in each of the six legal regions the application of existing laws continued subject to their successive replacement by ensuing Yugoslav legislation.

Fundamental normative principles within the Kingdom of Yugoslavia³ in matters concerning religious freedoms followed a concept of enacting two types of statutes: one comprehensive piece of legislation regulating matters pertinent to all religions in a fairly generic way, similar to some of the ‘inherited’ laws already in effect in various parts of Yugoslavia⁴, supplemented by a series of separate statutes specifying in more detail rules relevant to each legally acknowledged faith.

Concerning the latter, during King Alexander I dictatorship regime (1929-1931), individual statutes with respect the Serbian Orthodox Church⁵, Judaism⁶, Islam⁷, as well as Lutheran and Calvinist churches (hereafter: ‘traditional’ Protestant churches)⁸ within the Kingdom of Yugoslavia were proclaimed. However, a comprehensive legislation regulating various issues relevant to the topic of religious freedoms in general had never been enacted,⁹ nor a separate statute on the

2 The six legal regions of the Kingdom of Yugoslavia were: (i) Dalmatian-Slovenian, (ii) Croatian-Slavonian, (iii) Bosnia-Herzegovina, (iv) Vojvodina, (v) Serbian, and (vi) Montenegrin (Мирковић 2021, 2). The regions were defined pursuant to laws applicable in them in line with pre-WWI jurisdictions.

3 In this paper the term ‘Kingdom of Yugoslavia’ is used to denote the Yugoslav state from 1918 to 1941, regardless of its official change of name in 1929 from the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes to the Kingdom of Yugoslavia.

4 E.g., In Slovenia and Dalmatia: Gesetz vom 25. Mai 1868, RGBL. Nr. 49, wodurch die interkonfessionellen Verhältnisse der Staatsbürger in den darin angegebenen Beziehungen geregelt werden; Gesetz vom 20. Mai 1874, RGBL Nr. 68, betreffend die gesetzliche Anerkennung von Religionsgesellschaften; in Vojvodina: 1868. évi LIII. törvény cikk a törvényesen bevett keresztyén vallásfelekezetek viszonzosságáról; 1895. évi XLIII. törvény cikk a vallás szabad gyakorlásáról; in Croatia and Slavonia: Zakon o vjeroispovednim odnosima, 1907; in Bosnia and Herzegovina: Uredba sarajevske vlade br. 55694 od 09.07.1891.

5 The 1929 Serbian Orthodox Church Act = Закон о Српској Православној Цркви, *Службене новине КЈ* бр. 269/1929.

6 The 1929 Yugoslav Kingdom’s Jewish Religious Community Act = Закон о верској заједници Јевреја у Краљевини Југославији, *Службене новине КЈ* бр. 301/1929.

7 The 1930 Kingdom of Yugoslavia’s Islam Religious Community Act = Закон о исламској верској заједници, *Службене новине КЈ* бр. 29/1930.

8 The 1930 Kingdom of Yugoslavia’s Evangelical-Christian Churches and Reformed Christian Church Act = Закон о евангеличко-хришћанским црквама и о Реформованој хришћанској цркви Краљевине Југославије, *Службене новине КЈ* бр. 95/1930.

9 The first Yugoslav comprehensive statute on matters concerning religious affairs was enacted

Old Catholic Church, Baptist churches, as well as a concordat between the Holy See and the Yugoslav Kingdom¹⁰.

Legal and Actual Status of Baptists in the Kingdom of Yugoslavia

Article 12 of the 1921 Constitution of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes proclaimed equality before the law for all adopted faiths which were, as such, allowed to publicly manifest their beliefs. The 1921 Constitution also specified as adopted all the faiths that had at some point before 1918 been granted legal (statutory) recognition in any part of the new Realm.

In 1905 the Hungarian Ministry of Religious Affairs and Education issued a decree¹¹ establishing the Baptists as a recognised faith withing the Kingdom of Hungary (Gergely 2004, 315). Since in 1918 parts of the pre-WWI Hungary¹² were incorporated into Yugoslavia, according to the aforementioned provisions, Baptists were considered an adopted religion within the new state in line with its Constitution (Бранковић 2011, 55).¹³ In this respect, their legal position in Yugoslavia improved considerably in comparison to that in Hungary. Not just that Baptists were now considered an adopted faith all across Yugoslavia, but in Hungary they enjoyed the status of a recognised¹⁴ religion, a somewhat limited position compared to its adopted religions¹⁵.

by socialist Yugoslavia, as the 1953 Religious Communities' Legal Status Basic Act = Osnovni zakon o pravnom položaju verskih zajednica, *Službeni list FNRJ* br. 22/1953.

- 10 With the formation of Yugoslavia the Holy See was not particularly interested in expanding the 1914 concordat with the Kingdom of Serbia to the newly established state (Радић 2021, 75-82). In spite extensive negotiations, concordat with Yugoslavia had never been formed. In 1966 the Protocol on the Negotiations Led Between the Representatives of the Government of the Socialist Federative Republic of Yugoslavia and the Representatives of the Holy See with two additional documents was signed by representatives of both high parties and subsequently ratified. Surprisingly enough, the Holy See had never published the convention in its official gazette (Božić 2020, 557-558).
- 11 Decree No. 77092/1905, dated November 2, 1905, issued by Dr György Lukács, the Minister of Religious Affairs and Education of the Kingdom of Hungary.
- 12 The regions of Banat, Bačka, Baranja and the Međimurje County, known in the Kingdom of Yugoslavia as the Vojvodina legal region (Milić 1921, 7).
- 13 E.g., the Temporary Directive on Marriage and Civil Records of Baptists in Croatia and Slavonia, published in *Narodne novine* No. 219, of June 20, 2024, in its initial recitals stated "Whereas the Baptist confession according to the Memorandum of the Ministry of Religious Affairs, General Department, of April 17, 1923 V. No. 12.811 is to be considered adopted in accordance with Article 12 of the Constitution [...]". Available online: https://karoli.org/wp-content/uploads/2024/10/Laws_005.pdf (Nov 20, 2024).
- 14 Hungarian legislation included three categories of religions: adopted – Hung: bevett, recognised – Hung: elismert, and tolerated – Hung: megért (Rajki 2008, 84-85).
- 15 § 6 of the 1895 Hungarian Religious Freedoms Act specifies the Catholic (including Latin, Eastern and Armenian rites), Lutheran, Calvinist, Serbian Orthodox, Romanian Orthodox, Unitarian, and Judaism, as accepted faiths. Islam gained recognition in 1916.

According Hungarian legislation, the Baptists were able to own and possess assets and they enjoyed church autonomy, though establishing additional ecclesiastical communities was subject to special state approval. Their rights concerning titles of immovable property were likewise somewhat restricted. The state would not assist them in collecting church taxes, or enforce their disciplinary rulings. Finally, their catechism teachers did not receive salaries from the state, nor did their schools enjoy state funding¹⁶. Rajki (2008, 85) points out that a good indicator of Hungarian Baptists' actual position in comparison to that of adopted faiths was that in 1906 the Ministry of Religious Affairs and Education limited the scope of the 1905 recognition only to their Budapest Community.¹⁷ As legal protection did not cover preachers outside Budapest, there were even examples of harassment. It was only after a decade long struggle that Hungarian Baptists managed to obtain their state-wide recognition (Rajki 2008, 88).¹⁸

Apart former Hungarian territories, Baptists in Yugoslavia had a number of communities in Croatia and Slavonia, a separate entity within the Hungarian part of Austria-Hungary before WWI. As religious affairs¹⁹ within the 1868-1918 period were in the sole competence of the Croatian government, the Parliament in Budapest did not regulate these matters in the given region. Hence, according Croatian legislation until the end of WWI the Baptists had not enjoyed any legal status²⁰ and as such were faced with various restrictions concerning their religious freedoms.²¹

16 §§ 9-10 of the 1895 Hungarian Religious Freedoms Act = 1895. évi XLIII. törvénycikk a vallás szabad gyakorlásáról. Available on: <https://net.jogtar.hu/ezer-ev-torveny?docid=89500043.TV&searchUrl=/ezer-ev-torvenyei%3Fpagenum%3D34> (Nov 27, 2024).

17 It is interesting to note that the Yugoslav Ministry of Religious Affairs in 1925 received a certificate regarding Hungarian Baptists' statutory recognition not from their national organisation, but from the Budapest Baptist Community officials. Source: Arhiv Jugoslavije 69-64-105; available online: https://karoli.org/wp-content/uploads/2024/10/Documents_004.pdf (Nov 9, 2024).

18 Fortunately, by the end of the 19th century, Hungarian legislation did improve the overall position of citizens not being affiliated to any of the adopted faiths, with acts of Parliament introducing civil marriage – 1894. évi XXXI. törvénycikk a házassági jogról – available on: <https://net.jogtar.hu/ezer-ev-torveny?docid=89400031.TV> (Nov 9, 2024), and state civil records (birth, marriage, death) – 1894. évi XXXIII. törvénycikk az állami anyakönyvekről. Available on: <https://net.jogtar.hu/ezer-ev-torveny?docid=89400033.TV&searchUrl=/ezer-ev-torvenyei%3Fpagenum%3D34> (Nov 9, 2024).

19 According to Article 48 of the 1868 Croatian-Hungarian Settlement, Kingdom of Croatia-Slavonia[-Dalmatia] enjoyed total autonomy with respect internal and religious affairs, education and the judiciary (save maritime law). 48.§ of the 1868. évi XXX. törvénycikk a Magyarország, s Horvát-, Szlapon és Dalmátországok közt fenforgott közjogi kérdések ki-egyenlítése iránt létrejött egyezmény beczikkelyezéséről. Available on: <https://net.jogtar.hu/ezer-ev-torveny?docid=86800030.TV&searchUrl=/ezer-ev-torvenyei%3Fpagenum%3D28> (Nov 9, 2024).

20 Legally recognised faiths were the Roman Catholic, Greek Catholic, Lutheran and Calvinist churches, as well as Judaism.

21 E.g., Baptist worship services were allowed only in their private homes, with attendance

It is evident from available archive sources that the Provincial Administration of Croatia and Slavonia in the early 1920s continued to treat the Baptists according to their pre-WWI legal position, irrespective of their significantly improved status in line with Article 12 of the Yugoslav Constitution.²² The most obvious points of controversies were related to public duties undertaken by administration of adopted confessions in lieu of the state: maintenance of citizens' civil status registers (births, marriages and deaths)²³ and adjudication in marital disputes (Новаковић 2015, 30). Also, all of the adopted religions taught their catechism as part of compulsory public-school curriculum.

Baptists in Yugoslavia, based on their strict state church separation principle were not interested in performing any public duties on behalf of state administration²⁴ or being a part of the state educational system. It seems that they aspired to maintain the legal position they had already been familiar with in line with 1895 Hungarian legislation, under which at the time they had already been operating for more than a decade.

limited to persons known and personally invited by the owner, whose responsibility was to notify the local police authorities about the meeting at least one day prior the event. Baptist weddings were considered unlawful with their children being illegitimate and considered affiliated with the faith to which their parents had belong prior to their religious conversion. As such they had to attend school catechism of these faiths, subject to the loss of parental rights should their parents obstruct such education. Baptists' civil status (births, marriages, deaths) was simply recorded by competent county and municipality administrations supported by two witnesses with the given information been filed with the competent church authorities of legally recognised faiths for final registration. Records of such marriages did not amount to their legalisation. They were to be buried in parts of cemeteries reserved for burials of stillborn children or those who died before baptism. Source: Order of the Royal Government of Croatia, Slavonia and Dalmatia No. 12.200 dated Nov 12, 1895 concerning Nazarenes and Baptists = Naredba kr. hrv. slav. dalm. zemaljske vlade, odijela za bogoštovlje i nastavu i odijela za unutarnje poslove, od 12. studenoga 1895. broj 12.200.

22 E.g., the Ministry of Religious Affairs had in June 1922 required from the Provincial Administration of Croatia and Slavonia further investigation as regards complaints raised personally by an American diplomat in Yugoslavia on maltreatment of Baptists in two Croatian towns (Marija Bistrica and Ilok) and the Međimurje County. At the time, the US ambassador to Yugoslavia was Henry Percival Dodge (1870-1936). The incident in Međimurje county, a former Hungarian region, seems rather significant as at the time of the incident the Baptists based on pre-WWI regulations had already enjoyed the status of a recognised religion for some time. Since the incident involves alleged police brutality, there is a possibility that with the replacement of Hungarian policemen with officers coming from the new state, the latter continued their habitual practice with respect neo-protestant religious minorities. Source: Arhiv Jugoslavije 69-64-104. Available on: https://karoli.org/wp-content/uploads/2024/10/Documents_002.pdf (Nov 9, 2024).

23 More accurately: records of baptisms, weddings and burials.

24 It must be noted that the Baptists apparently didn't possess the necessary structural or organisational capacities for performing such duties.

The Draft Christian-Baptist Churches of the Kingdom of Yugoslavia Bill

On January 4, 1932 the Board of the Yugoslav Baptist Churches' Union submitted its Draft Christian-Baptist Churches of the Kingdom of Yugoslavia Bill²⁵ to the Ministry of Justice for further consideration. The Draft Bill was prepared based on an oral arrangement with Mr. Slavko Hranisavljević, a high official of the Ministry of Justice in charge of religious affairs.²⁶

Background and preparations

There isn't much information on actual *travaux préparatoires* with respect to the 1930s legislative project on Yugoslav Baptists. Knežević (2006, 9) suggests that from 1929 onwards there had been some kind of communication between the state and the Baptist Union with respect to their legislative regulation, analogous to that of other constitutionally adopted religions. The introductory letter²⁷ filed with the Ministry of Justice together with the Draft Bill, dated January 4, 1932, informs the Ministry that the forwarded legislative project had been formulated by the Board of Yugoslav Baptist Churches' Union, on its meeting held that day in Novi Sad²⁸. The participants to the meeting were Vinko Vacek, Sámuel Spevák, and Adolf Lehocký. The letter also notes that the Draft Bill had been prepared based on an oral consultation with the Ministry inspector Mr. Hranisavljević in view of a need for Baptist church related legislation.²⁹

25 Nacrt zakona o hrišćansko-baptističkim crkvama u Kraljevini Jugoslaviji. Available online: https://karoli.org/wp-content/uploads/2024/10/Documents_005.pdf (Nov 20, 2024).

26 Slavko Hranisavljević was a state inspector, initially of the Ministry of Religious Affairs, and upon its dissolution in 1929, an inspector of the Religious Affairs Department within the Ministry of Justice of the Kingdom of Yugoslavia. His duties, inter alia, included overseeing the Jewish Religious Community and 'other Christian faiths' (Lutheran, Calvinist, Baptist and the Old Catholic Church). E.g., in May 1928, on behalf of the Ministry of Religious Affairs, he participated a Calvinist Church conference held in Subotica regarding YMCA activities in Yugoslavia (Radić 2019, 220); likewise, he was the official representative of the Yugoslav Ministry of Justice at the Jewish Religious Communities' Consolidation Conference held in Osijek on April 13-14, 1937 (Židov 1937). Hranisavljević was the author of entries portraying the Jewish Religious community and 'other Christian faiths' in the three-volume state-funded jubilee publication commemorating the first ten years of the Yugoslav state – *Јубиларни зборник живота и рада Срба, Хрвата и Словенаца 1918-1928*, Volume 2, pp. 647-653, 659-661. Slavko Hranisavljević was also one of the three authors (together with Joža Tašner and Augustin Čičić) of the 1940 Religions and Interconfessional Relations Directive Draft, the most extensive (147 articles) Yugoslav regulatory framework on matters concerning religious relations (Ђукић 2022, 21).

27 Arhiv Jugoslavije, 63-39-123.

28 Address: 39, Braće Ribnikara Street.

29 In its account on the Yugoslav Baptist Union General Assembly held in Novi Sad on March 29, 1932, the official church bulletin (*Glas Evandjelja*) noted that the Union Board's work

The textual analysis of the given document supports an assumption of its rather ‘quick’ composition. The 1932 Draft Baptist Bill is a mere adaptation of the 1930 Kingdom of Yugoslavia’s Evangelical-Christian Churches and Reformed Christian Church Act (hereafter: the 1930 Protestant Act). It consists of 28 sections (§§), presented one after another without any structural titles (rubrum) or chapters.³⁰ The author(s) of the Draft Baptist Bill had by and large followed the sections (§§) of the chosen model Act, replacing parts of its provisions with modifications pertinent to the Baptist vocabulary or their immediate church needs.³¹

There is a possibility that such ‘normative technique’ had been agreed with the Ministry inspector Hranisavljević in person, meaning that there were no real possibilities for Yugoslav Baptists to significantly depart from the designated model Act. If this being the case, few of the proposed alterations within the Draft Baptist Bill must be regarded as rather daring, as they significantly depart from the then standard concept of church state relations,³² with some provisions regulating in detail certain aspects of Yugoslav Baptists’ religious freedoms³³. The importance of the latter emerged due to substantial differences in inherited legal position of Baptists in various parts of Yugoslavia after WWI as well as some conceptual differences between Baptists and ‘traditional’ Protestant churches.

The provisions

Though the 1932 Baptist Draft Bill was essentially a normative duplicate of the 1930 Protestant Churches Act, as mentioned, some of its provisions were much more than simple copy/paste law-making. The project contained legislative ideas that did not only modify the model Act, or slightly depart from its provision, but they represented a clear legislative intent of discontinuation with current church state relations. The Draft Bill clearly adhered to the concept of disestablishment,

report for the previous year (1931) included activities related to the Yugoslav Baptists Act. Hence, the initial version of the Draft Bill might had been prepared either in 1931 (possibly) by one of the Board members, and then finally adopted on the January Board meeting of the ensuing year, or the Board had actually met on January 4, 1932, with a (sole) purpose of preparing its version of the Draft Bill in one day. – „Na 29. III. imali smo saveznu godišnju sjednicu u Novom Sadu. [...] izvještaj saveznog rada za prošlu godinu – osim drugog složen je i predan Ministarstvu pravde Zakon Baptističke vjeroispovjesti Kr. Jugoslavije.” – Glas Evandjelja, year 1932, issue 4, pg. 46.

30 The model 1930 Protestant Act consists of 32 sections (§§) outlined in a simple one section after another pattern.

31 For example, when the 1930 model Act stipulates certain functions to bishops as individual heads of the ‘traditional’ Protestant churches, the Draft Baptist Bill simply replaced *supreme heads of churches* with *appropriate Union Board* without any modifications in given competences or ways of their implementation – §§ 20-21 of the 1930 Protestant Act vis-a-vis §§ 17-18 of the 1932 Baptist Draft Bill.

32 Proposed provisions on civil records (birth, marriage and death registers), school catechism, church income.

33 Notably activities allowed during open-air church services and Baptists’ burial rights.

though in essence the separation of church and the state had not been the constitutional framework of the Yugoslav Kingdom.

1. Church organisation

Section 1 of the Draft Bill set forth that Baptists in Yugoslavia form smaller or larger ecclesiastical communities which, if necessary or according to nationality, establish their Provincial Associations. Together, they all constitute the Christian-Baptist Churches' Union of the Kingdom of Yugoslavia. The statutory purpose of the Union was the advancement of common ecclesiastical interests. Linguistically diverse communities could form separate ecclesiastical districts provided that the number of their believers, the number of ecclesiastical communities involved, as well as their financial conditions, allowed such grouping. The motion for their formation had to be lodged by two-thirds of interested communities (section 23). Church services in ecclesiastical communities with at least one third of members speaking another first language, had to be organised in those languages as well (Section 24).³⁴

Ecclesiastical community (*crkvena opština*) as an elementary organisational unit of Yugoslav Baptists at the time had already been standardised by their internal regulations.³⁵ Based on information available to the Ministry of Religious Affairs, in 1928 the Yugoslav Baptist Union consisted of 3 Provincial Associations: one Croatian, one German and one Hungarian (Хранисављевић 1929, 651).³⁶

In addition to the given structure, section 2 the Draft Bill set forth that the future Constitution of the Baptists Church would envisage their internal ecclesiastical-autonomous bodies and institutions, as well as the organisation thereof. Some of such bodies and institution were specified within the Draft Bill itself.³⁷ Likewise, for the advancement of their mutual cause, the Yugoslav Baptist Churches' Union

³⁴ Also: §26 of the 1930 Protestant Act.

³⁵ The Church Organisation of Baptist Communities in Yugoslavia (Црквена организација баптистичких опћина у Југославији) as an internal regulation was adopted by the Baptist Association of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes during its GA meeting held on March 22-23, 1922 in Bački Petrovac. The majority of the 1922 Regulations provisions dealt with determining in more details the necessary qualifications and the functions of community officers, various communal operations, as well as standards for disciplinary actions. According to the Draft Bill, all internal regulations were to be effective until the adoption of new ones (section 28).

³⁶ The Croatian Association included 4 communities and 20 assembly posts with 235 believers and 4 preachers; the German Province had 4 ecclesiastical communities and 11 assembly points consisting of 254 believers and 4 preachers; the Hungarian Provincial Association encompassed 5 communities, 12 assembly posts and 2 mission posts (one Serbo-Slovak in Novi Sad and one in Straža, Banat), accommodating 423 believers, without any preachers.

³⁷ E.g., church endowments and foundations (section 3); ecclesiastical authorities, charitable and organisations for religious education, agencies established for church purposes, clergy houses (section 7); church-autonomous theological seminaries (section 22).

would form its own separate bodies, defined as ‘union boards’³⁸, distinguished from the Board of the Union as its chief executive committee (section 27).³⁹

On legal capacity, the Draft Bill determined that all Christian Baptist churches and their autonomous bodies and institutions⁴⁰ were entities having legal personality with rights to acquire and possess moveable and immovable property (section 4). Apparently, the Draft Bill used the terms ‘ecclesiastical communities’ and [local] ‘Christian Baptist churches’ as synonyms, as it did not explicitly envisage any legal capacity for ecclesiastical communities, but only for Christian Baptists churches (plural).

In general, the Draft Bill was rather inconsistent with respect terminology used in the context of internal organisation, especially when it comes to local churches. As already mentioned, expressions ‘ecclesiastical community’ and ‘a [local] Baptist church’ appear interchangeably, without providing any *differentia specifica* for either. Similar normative ‘sloppiness’ is apparent in provisions regulating local church management, as it was to be carried out either by ‘a given ecclesiastical community’s spiritual administration’ (section 9)⁴¹, ‘a [local] Baptist church administration’ (section 10)⁴², or ‘a church board’ (sections 14, 21)⁴³. Finally, the Draft Bill gave no unequivocal explanation of what type of body would ‘the presidency of a [local] church’ (section 13)⁴⁴ have been, other than having a rather significant power to enact church legislation [*sic*].

2. Freedom to public manifestation of faith

Section 2 of the Draft Bill was an attempt to outline general religious freedoms granted to Yugoslav Baptists. Replicating §2 of the 1930 Protestant Act, the project declared that Baptists enjoyed full freedom to public manifestation of their faith and that they could hold open worship services. Supplementary to this-general rule rewritten from the model Act, the Draft Bill expanded the original clause, stipulating that this freedom included the right of worship within Baptist houses of prayer, in private homes, but also in the open: in public spaces. The

38 By 1928, the Yugoslav Ministry of Religious Affairs had been aware about five such ‘union boards’: the Missions Board, the Charity Board, the Publishing Board, the Construction Board, and the Property Board (Хранисављевић 1929, 651).

39 The Draft Bill envisaged a few functions of such ‘union boards’, e.g., an internal body to whom information about initiating criminal procedure against a Baptist minister would be communicated (section 17), or a body that would recommend ministers for service in state hospitals, correctional and similar facilities, and various state institutions for governmental approval (section 18).

40 Only for institutions to which such legal capacity would be granted by the Church constitution.

41 „Duhovne uprave pojedinih crkvenih opština [...]”.

42 „[...] svih Baptističkih crkvenih uprava”.

43 „[...] crkvenih odbora [...]”.

44 „[...] pretsedništvo svake crkve”.

Draft Bill even introduced an additional paragraph 2(2) enumerating specific activities allowed to the Baptists in the open: singing pious songs, reading from the holy gospels, preaching peaceful sermons, and giving public testimonies about their religious conversion and happy life.

After this ‘cataloguing’ insertion into the model provision, the Draft Bill simply continued with the original version, by copying the succeeding sentence which set forth that “They shall within their church constitution envisage their autonomous ecclesiastical bodies and institutions, as well as the organisation thereof.” The given sentence was a clear ‘leftover’ from the model Act, as its more logical position would have been either in section 1 (dealing with church organisation) or section 3 of the project regulating church autonomy.⁴⁵

The Draft Bill, apparently aiming to prevent any potential limitation of Baptists’ freedom to public expression of faith based on conceivable subsequent ‘creative’ interpretation of given provisions by courts and/or state administration, envisaged an extension to the original model clause by inserting into it a list of specific, unequivocal rights pertinent to the general religious freedoms rule. The given insertions are also a clear indication that Yugoslav Baptists considered themselves a ‘missionary church’, with a clear aim to motivate general population’s religious conversion to Baptist faith (“giving public testimonies about their religious conversion and happy life”).

3. *Church autonomy*

Provisions regulating overall church autonomy were styled after §3 of the model Act. The Draft Bill stipulated that Christian Baptist churches freely⁴⁶ regulate their religious, ecclesiastical charitable and other cultural affairs and needs, and control their possessions in accordance with their church principles (section 3). The given provision is a reduced formulation of the model Act where ‘traditional’ Protestant churches in addition to the mentioned areas of competence, autonomously regulate their religious-educational (schooling) matters as well. The Baptist Draft Bill had intentionally left out the religious education segment of church autonomy.

A possible explanation for this omission is that in contrast to other constitutionally adopted religions, Baptists in Yugoslavia did not aim at teaching their

45 It seems that the last sentence of sub-section 2(2) was a typist mistake, as its standard legal drafting position would have been a separate sub-section 2(3). Such conclusion can further be advocated by the fact that the last sentence in section 2 of the Draft Bill is separated from the rest of the text with a dash (-). Though, the punctuation mark in question is in effect a hyphen, its function seems much more that of a dash, with a possibility that the typist did not add additional hyphen to denote textual separation (--). Similar example is found in the subsequent Section 3, but not in Sections 21 and 22 of the Draft Bill where it might be expected should such outline pattern were intentional.

46 The term used in both Draft Bill and the 1930 Protestant Act is ‘by oneself’ = samostalno.

catechism in public or private schools (both elementary and secondary). Instead, they advocated for educating their children/youth in line with internal Sunday school⁴⁷ curriculum, with their grades being subsequently reported to appropriate school authorities (section 21 of the Draft Bill).

The second discrepancy with respect the model provision concerns a statutory requirement that in addition to the general standard of controlling their possessions in line with fundamental principles of their churches, all assets of Lutheran and Calvinist churches were also subjected to the government's supreme control. This regulatory difference emerged from the fact that Yugoslav Baptists explicitly rejected the idea of state authorities collecting any type of church taxes from believers on their behalf. The Baptist Union had unequivocally communicated with the Yugoslav Ministry of Religious Affairs that based on the separation of church and state principle, the advancement of the Kingdom of God relies entirely on devoted Christians and not on the state, thus governmental financial support would not be requested by Baptist churches (Хранисављевић 1929, 651). However, the project did not entirely reject the concept of state support, as certain privileges laid down in the 1930 model Act remained within the Baptist Draft Bill as well.⁴⁸

Further, in contrast to 'traditional' Protestant churches whose principal agent of church autonomy was the respective Church itself (singular)⁴⁹ as a distinct entity, the Draft Bill specified that prerogatives of freely regulating internal affairs were shared by separate Christian Baptist churches (plural)⁵⁰ in line with their ecclesiastical principles. The Draft Bill distinctly specified that Baptist church legislation lied in the competence of the presidency of each local church (section 13). However, the same provision set forth that in addition to local churches, internal legislation could have been adopted by the Union as well. Apparently,

47 Peterlin (2008, 469) suggests that Sunday school programmes for the young and/or children in Yugoslav Baptists churches were introduced not sooner than 1928, and that initially the term 'Sunday school' referred to the so-called adult catechism. However, the 1922 Baptist Internal Regulations had set forth that the principal duty of Baptist assemblies and communities was encouraging children to lead a pious life, specifying that in order to achieve this goal special services for children, known as Sunday schools, were to be arranged. Article IX, point 14 – Ecclesiastical Organisation of Baptist Communities in Yugoslavia = Црквена организација баптистичких опћина у Југославији. Source: Arhiv Jugoslavije 69-64-105. Available on: https://karoli.org/wp-content/uploads/2024/10/Documents_001.pdf (Nov 10, 2024).

48 E.g., the official mail correspondence of all Baptist ecclesiastical authorities and institutions would have been exempt from postal or telegram costs (section 13 = §15 of the 1930 Act); all the buildings dedicated to the service of God or used by ecclesiastical authorities, charitable and organisations for religious education, agencies established for church purposes, homes for ministers, including their backyards as well as graveyards were to be exempt from all property taxes and corresponding levies (section 7 = §10 of the 1930 Act).

49 §3 of the 1930 Protestant Church Act.

50 Section 26 of the Draft Bill specified certain functions of the Union of the Baptist Church (singular), this being an obvious textual error of transmission, as the remaining portion of the document strictly defined the Union as the organisation of churches (plural).

the project envisaged two types of internal regulations: local and common. Local rules would regulate church life within (elementary) ecclesiastical communities, while common rules enacted by the Baptist Union would have general effect. Since section 3 identifies only local churches as agents of church autonomy, the Union's legislative prerogatives must be construed as secondary or delegated in nature, i.e., they rest on ecclesiastical legislative powers intentionally transferred to the Union by local churches as sole statutory holders of church autonomy privileges, and such they could always be revoked.

Finally, the Draft Bill envisaged that procedure for electing church elders, members of church boards and the Board of the Union were to be defined by the Church constitution (section 14). This provision differs from its model clause (§16 of the 1930 Act) in two ways. First, in addition to various church official, the 'traditional' Protestant churches were to define the way of electing their individual heads of churches (bishops) and supreme temporal elders, while the Baptist Draft Bill obviously followed the congregational polity form of church administration, in contrast to both episcopal or presbyterian.

Second, the election of individual heads of 'traditional' Protestant churches was subject to a Royal Decree (*ukase*)⁵¹, with the elected supreme temporal elders being approved by the Minister of Justice. In line with the state church separation principle, the Baptist Draft Bill did not envisage any prerogative of the Crown, or of any state authority in this respect.⁵² The only exception concerned foreign preachers⁵³ whose ordination was subjected to a special approval by the Ministry of Justice (section 15)⁵⁴. Also, the enactment of the Baptist Church Constitution (that was to be drafted and submitted to the Minister of Justice for approval not later than one year upon coming into force of the Baptist Act) was subject to Royal assent (section 26)⁵⁵.

51 The Royal Decree would be issued on a motion filed by the Minister of Justice and supported by the President of the Council of Ministers (a position analogous to that of Prime Minister).

52 In line with a general rule pertinent to all, church ministers serving in state hospitals, correctional and similar facilities, and various state institutions were to be appointed by the appropriate state minister (section 18 of the Draft Bill; §21 of the 1930 Protestant Act; Article 20 of the 1929 Serbian Orthodox Church Act; §19 of the 1930 Kingdom of Yugoslavia's Islam Religious Community Act).

53 Interestingly enough, the Baptist Draft Bill had entirely left out §17 of the 1930 model Act which had set forth that subject to special approvals by the majority of church members and the Ministry of Justice, only a person fluent in language spoken by the majority of a given ecclesiastical community could serve as its parish priest.

54 Analogous provisions: §18 of the 1930 Protestant Act; §18(2) of the 1929 Yugoslav Kingdom's Jewish Religious Community Act.

55 Based on §28 of the 1930 Protestant Act.

4. Church property

The Draft Bill laid down that Christian Baptist churches and their autonomous bodies were title holders of church property as entities having legal personality (section 4). Subsection 4(2) further specified that all property of ecclesiastical autonomous bodies and institutions were to be used solely for church purposes and could not be subjected to any kind of confiscation.⁵⁶

Section 5 further specified that Christian Baptist churches independently control their revenues and expenses, in accordance with internal church accounting standards as defined by the Church constitution. The given provision is a reduced version of its model clause (§5 1930 Protestant Act), which in addition to internal accounting tools prescribed a mandatory external audit requirement for Lutheran and Calvinist church funds, pursuant to Article 2 of the Supreme Control Act⁵⁷. The given governmental authority was competent to oversee all accounts of institutions enjoying state support. As mentioned, Yugoslav Baptists had unequivocally rejected any form of fiscal support. Accordingly, the Baptist Draft Bill specifically set forth that “Financial means necessary for the operation of ecclesiastical autonomous bodies and institutions does not require any contribution from the state budget, but are self-sufficiently maintained by: 1. church income and members’ voluntary contribution; 2. possible legacies or endowments” (section 6). Members deciding to leave the Baptist church, to move from one community to another, or those excommunicated based on church discipline, could not revoke their previously given financial and other donations (section 25).

The segment of the Draft Bill regulating church property had significantly departed from its model Act, by leaving out more than three original sections (§§). Besides believers’ voluntary donations, gifts, and endowments, Lutheran and Calvinist churches were entitled to church fees, church taxes, possible allocations by municipalities, as well as permanent state support. The permanent state support was defined by a separate directive issued by the Ministry of Justice in accordance with the Ministry of Finance, based on higher church officials’ reports. The ‘traditional’ Protestant churches could levy their members with supplementary church taxes in cases of additional financial needs, subject to a special authorisation by the Ministry of Finance. Such church taxes were collected by governmental tax authorities and transferred to respective churches in quarterly intervals. The permanent state support directive, issued on March 31, 1931⁵⁸ specified that Lutheran and Calvinist churches would receive annual transfers from

56 In contrast, the 1930 model Act allowed statutory confiscation of property of ‘traditional’ Protestant churches.

57 Закон о главној контроли, *Службене новине КСХС* бр. 125/1922. Available on: <https://www.uzzpro.gov.rs/doc/biblioteka/digitalna-biblioteka/Zakon%20o%20glavnoj%20kontroli.pdf> (Oct 22, 2024).

58 Уредба о сталној годишњој државној помоћи евангеличко-хришћанским црквама и Реформованој Хришћанској цркви Краљевине Југославије, *Сл. новине КЈ* бр. 134/1931.

the state budget of 1,444,000 dinars. Furthermore, the Yugoslav government had issued a directive on state support to the clergy of all adopted religions due to increase of prices⁵⁹ that was generally used by the priesthood at the time. However, it seems that Baptist ministers did not resort to this kind of state support at all.⁶⁰

5. Church-state relations

Apparently, two issues needing immediate attention concerning the legal status of Yugoslav Baptists at the time were keeping of their birth, marriage and death registers along with their children's catechism curriculum in both elementary and secondary schools. Concerning the former, the Provincial Administration for Croatia and Slavonia in 1923 filed a request with the Ministry of Religious Affairs for instructions regarding Baptists' civil records as from 1921 onwards they were considered a constitutionally recognised religion.⁶¹ Namely, the given regional authorities continued to treat the Baptists merely as a tolerated religion⁶², meaning, inter alia, that their civil records were in the competence of ecclesiastical authorities to which they or their parents had belonged before religious conversion.⁶³ Following their state-wide recognition in 1921, a legal void emerged with respect Baptists' civil records in the region of Croatia and Slavonia.⁶⁴ Hence, in 1924, the region's Provincial Administration issued a temporary directive⁶⁵

59 Уредба о додацима на скупоћу свештенству свих уставом усвојених конфесија (Новаковић 2015, 223-226).

60 The Yugoslav State Archives (Arhiv Jugoslavije) keep numerous records of applications filed by various men of the cloth for state financial support on a count of increase of prices during interbellum. The records do not contain any documentation suggesting that Baptist preachers had resorted to this kind of monetary maintenance, though as ministers of one of the constitutionally adopted religions were entitled to it.

61 Document No. 26.165/1923 filed with the Ministry of Religious Affairs by the Provincial Administration for Croatia and Slavonia dated June 4, 1923 = Dopis Pokrajinske uprave za Hrvatsku i Slavoniju br. 26.165/1923 od dana 04.06.1923. godine Ministarstvu vera KSHS – Arhiv Jugoslavije 69-64-105. Available on: https://karoli.org/wp-content/uploads/2024/10/Documents_003.pdf (Oct 23, 2024).

62 Communique No. 46.322/1922 filed with the Ministry of Religious Affairs by the Provincial Administration for Croatia and Slavonia dated Nov 3, 1922 = Obaveštenje Pokrajinske uprave za Hrvatsku i Slavoniju br. 46.322/1922 od dana 03.11.1922. godine Ministarstvu vera KSHS – Arhiv Jugoslavije 69-64-105. Available on: https://karoli.org/wp-content/uploads/2024/10/Documents_011.pdf (Oct 23, 2024).

63 Church registers of baptisms/circumcisions, marriages and burials – §8 Order of the Royal Government of Croatia, Slavonia and Dalmatia No. 12.200 dated Nov 12, 1895 concerning Nazarenes and Baptists = Naredba kr. hrv. slav. dalm. zemaljske vlade, odijela za bogoštovlje i nastavu i odijela za unutarnje poslove, od 12. studenoga 1.895. broj 12.200.

64 The same issue in Vojvodina had been regulated by separate civil records legislation before WWI: 1894. évi XXXIII. törvénycikk az állami anyakönyvekről. Available on: <https://net.jogtar.hu/ezer-ev-torveny?docid=89400033.TV&searchUrl=/ezer-ev-torvenyei%3Fpagenum%3D34> (Nov 25, 2024).

65 The Temporary Directive on Marriage and Civil Records of Baptists in Croatia and Slavonia = Naredba Pokrajinske uprave za Hrvatsku i Slavoniju, odjeljenja za prosvjetu i vjere, od 16. septembra 1924. br. 32.995, izdana u sporazumu s odjeljenjem ministarstva pravde u Zagrebu,

stipulating that until the enactment of relevant Baptist legislation, their matrimonies were to be regulated in accordance with Chapter II of the General Civil Code⁶⁶, with all competences of clergy stipulated in both the Civil Code and the Code of Civil Procedure being transferred to residence based first-instance administrative authorities. Section (§) 2 of the Directive set forth that records of born, married and deceased Baptists shall be maintained by domicile first-instance administrative authorities, to which all cases of births and deaths were to be reported. The given records were to be considered official.

Section 8 of the Draft Bill was a carbon copy of §2 of the 1924 Temporary Directive and as such one of only two provisions having no analogous clauses in the 1930 model Act. However, the remaining portion of rules concerning state-church relations were by and large similar to that of other Protestant churches.⁶⁷ The only exception was Section 11 of the Draft Bill limiting governmental administrative support to effectuating ecclesiastical public worship affairs and maintaining public order, intentionally leaving out assistance in the enforcement of church disciplinary decrees. Here again, the Draft Bill follows the pre-WWI legal position of Baptists in line with 1895 Hungarian legislation, which specified that such state support was inaccessible with respect recognised religions.

6. Education

The Draft Bill includes two sections on matters concerning education. The proposed provisions specified issues related to catechism in elementary and secondary schools (section 21) and that of theological seminaries (section 22). As already mentioned, catechism was one of major concerns for Yugoslav Baptists during interbellum. Namely, as part of compulsory public-school curriculum, all

kojom se izdaje privremena uredba o uredjenju ženidbenih odnosa i vođenju matica glede pripadnika baptističke vjeroispovjesti na području Hrvatske i Slavonije, *Narodne novine* br. 219/1924. Available on: https://karoli.org/wp-content/uploads/2024/10/Laws_005.pdf (Oct 23, 2024).

66 §§44-136 of the 1811 Austrian General Civil Code (Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch – ABGB). E.g., the Code forbade marriages between Christians and non-Christians (§64), the marriage announcement had to be proclaimed within the local church community and in the event of non-Catholic spouses within the territorial Catholic temple on three Sundays or feast days (§71), in case of marriage between a Catholic and a non-Catholic the solemn declaration of consent had to be made in front of a Catholic parish priest in the presence of two witnesses, with the possibility of attendance by the non-Catholic priest upon request of the interested party (§77), etc.

67 Section 9 set forth that though internal communication within ecclesiastical communities could be on their own language, correspondence with governmental authorities as well as other churches within the state were on its official language. Section 10 specified that all post of ecclesiastical communities and institution was postage free. Section 20 of the Draft Bill laid down that Baptist ministers, like traditional Protestant clergy, were not bound to perform those public offices incompatible with their dignity or calling according internal church regulations. A governmental authority that would initiate criminal action against ministers would immediately inform the competent church administration (section 17).

constitutionally adopted confessions were in a position to hold catechism classes to their children/youth within state and private schools (Rakitić 2021, 227-229). However, the absence of any kind of legislation or regulations standardising Baptist participation in these matters led to various practical problems.⁶⁸

The Baptists were not interested to teach in state or other schools, but instead they proposed the acknowledging of results obtained in Sunday schools as catechism grades recorded by school authorities for Baptist pupils. In this respect the Draft Bill proposed that Sunday school teachers' nominations as well as their withdrawal would have been in the sole competence of local church boards without any interference by the Ministry of Education, whose competences had been quite meticulously specified by the 1930 Protestant Act (§23) and other legislation, with respect catechism teachers of other faiths.

Section 22 of the Draft Bill on Baptist theological seminaries did not significantly depart from its model clause (§24 of the 1930 Act). Such institutions would have been founded and administered by ecclesiastical authorities defined by the Church constitution, subject to the approval of the Ministry of Education with respect their establishment and curriculum. Finally, while the traditional Protestant seminaries were under the direct supervision of church bishops with supreme oversight of the Minister of Education, the Draft Bill specified that all such control rests exclusively on a given ecclesiastical-educational board, and/or the Baptist Union's General Assembly.

Conclusions

One month after being lodged with the Ministry of Justice, the 1932 Yugoslav Draft Christian-Baptist Churches Bill, was marked with the following note by one of its department heads: "Acknowledged. For now, move to archive"⁶⁹. In all likelihood, from that day forward the document has never again been taken out for further consideration.

A number of reasons have led to such outcome. This paper tries to distinguish a few.

68 E.g., in 1928 Rev Vinko Vacek, the President of the Yugoslav Baptist Union filed a motion to the Grand Župan of the Srem Administrative Division reporting on events that took place in the town of Erdevik where the local Lutheran parish priest requested a payment of 50 dinars a month from each Baptist child in order to grade them in catechism. Since the children could not be graded, irrespective of otherwise excellent school results, they did not meet the formal requirements for advancing to the next form. Source: Motion for recognising Baptist Sunday school grades in public schools = Molba za priznanje ocena iz baptističkog veronauka u državnim školama u Erdeviku, Arhiv Jugoslavije 69-64-105. Available on: https://karoli.org/wp-content/uploads/2024/10/Documents_009.pdf (Oct 23, 2024).

69 „Примљено к знању. За сада, у архиву.” – Arhiv Jugoslavije 63-39-123.

The character of Baptists' social standing within the overall Yugoslav population was probably one of the most important factors of such outcome. Baptists were a small, unknown religious group, never even been heard of in many parts of the new state. In areas where present, they shared the cultural stigma of a novelty-faith (*novoverci*) together with Nazarenes, Adventists, Methodists, etc., and as such were never perceived by the general population as a faith actually enjoying rather prominent constitutional position.⁷⁰

Similar was situation in their relation to state administration. Before 1918, legal freedoms granted to Baptists had been implemented only in former Hungarian territories by an administration of what was during interbellum considered an enemy state. With the formation of Yugoslavia, the majority of the region's pre-WWI civil servants were replaced by non-Hungarian personnel.⁷¹ Further, until 1918 the Baptists in Croatia did not enjoy religious freedoms, but were merely tolerated by state administration. As already mentioned, this led to numerous problems. Similar perception of them can be noted in dealings of the Yugoslav Ministry of Religious Affairs. E.g., though a number of consultative bodies for preparation of a common interconfessional statute were formed by the Ministry, there are no records that Baptist representatives were involved in their work or called to participate (Новаковић 2015, 32-36). Almost as an exception, the State Archives contain a document showing that in 1937 the Yugoslav Ministry of Justice invited the Baptist Union to file a list items and property exempt from seizure in judgment enforcement.⁷²

In general, all religion-related legislation in interwar Yugoslavia was an issue bearing huge complexity. Numerous confessions, of which some had enjoyed the status of a state religion before WWI, had opposing views of their legal positions,

70 Even some present-day authors do not to include Baptists among the Kingdom of Yugoslavia's constitutionally adopted faiths (Новаковић 2015, 30-31).

71 In a number of region's settlements, the intention of the newly established state was to replace Hungarian civil servants with those of Slavic origins, though such intentions were somewhat restricted due to the provisions of the 1918 Belgrade Armistice. E.g., on March 1, 1919, almost all of the judges and justices of courts in town of Subotica together with their families were escorted to the Hungarian border and exiled from the state. They were allowed to take with themselves, per person, 1kg of pork grease, 4kg of flour, 2kg of meat, 3kg of beans, 3 kg of potatoes and their clothes (Šokčić 1934, 186).

72 On May 25, 1937, the Association of Baptist Churches of Yugoslavia informed the Ministry of Justice upon its request about institutions and goods that should be exempt in cases of judgment enforcement, as the implementation of the 1930 Enforcement and Security Interests Act was scheduled from January 1, 1938. The protected institutions were the Baptist Union, ecclesiastical communities, the Baptist Retired Home, and various Baptist youth associations. Goods exempt from enforcement included pulpits, communion cups and Eucharist plates, Bibles, songbooks, church archives, church furniture, organs or harmoniums, and the Baptist Retired Home furniture – Memorandum no. 255/1937, dated May 25, 1937, of the Baptist Ecclesiastical Communities Union in the Kingdom of Yugoslavia, addressed to the Ministry of Justice. – Arhiv Jugoslavije 63-39-123. Available online: https://karoli.org/wp-content/uploads/2024/10/Documents_006.pdf (Nov 20, 2024).

aiming to preserve previously granted privileges, and unwilling to accept equal status with others as well as state church separation (Новаковић 2015, 34). For Troicki (Троицки 1940, 372-373) the impossibility of enacting overall Yugoslav interconfessional legislation had been greatly influenced by dogmatism and intolerance of domestic religions, by their perception of other faiths as enemies to be fought against.

Even separate statutes on different faiths were not (more precisely: could not be) enacted as proper acts of parliament, but were only issued during King Alexander's dictatorship regime in forms of decrees (*ukase*). As such, they were not a result of (any) social dialogue, but rather mediocre legal texts, every so often containing internal deficiencies. As a result, with the ending of royal dictatorship, neither of the programmed legislation with respect remaining adopted faiths (Old Catholic, the Baptists), nor an overall interconfessional statute were enacted, including a concordat with the Holy See.

Likewise, the overall socio-political climate in 1930s Europe did not leave much room for religious freedoms. In Yugoslavia, at the time the state had to deal with a number of burning questions. In 1932 the Croatian opposition proclaimed its Zagreb Manifesto, leading to similar declarations in Sarajevo, Ljubljana and Novi Sad. In 1934 King Alexander of Yugoslavia was assassinated in Marseille, France. With the European expansion of the Third Reich, the Yugoslav government had to find solutions for its most pressing internal controversies. The 'Croatian question' was considered resolved in 1939 with the formation of the Banovina of Croatia. Three years earlier, in 1936 the state was forced to significantly modify its approach with respect its Muslim population. The result were major alterations of the 1930 Kingdom of Yugoslavia's Islam Religious Community Act effectuating state's overall retreat from various Muslim bodies and institutions (Новаковић 2015, 38-39).

Finally, though not having any significance in its legislative aftermath, the 1932 Baptist Draft Bill was in effect a hastily and hurriedly prepared document. It rested heavily on its model Act, including only one original provision on Baptists' burial rights (section 19). Inconsistent in terminology, lacking clear church administration concept, vague in terms of clergy privileges, the Draft Bill would have needed considerable improvements had it ever been used as a normative project in consecutive legislative processes.

However, it must be noted that the 1932 Baptist Draft Bill was quite unequivocal in two major aspects: clear state church separation principle and advocating the liberal tradition of religious freedoms. As a Christian denomination being greatly influenced by its well-developed USA congregations⁷³, it is no surprise that the two notions were quite strictly incorporated into the given legislative

73 Some of the most prominent leaders of Yugoslav Baptists in the period had been intentionally assigned to the region by the USA Baptists as ministers native to the region (Бјелажан 2010, 101).

project, irrespective of the fact that its model Act was based on an altogether opposing ecclesiastical concept. In this respect the 1932 Baptist Draft Bill deserves compliments for bravery and ideological consistency.

In conclusion, the 1932 Baptist Draft Bill, though being a document reflecting both many of its model Act's flaws and shortcomings, as well as echoing its author(s)' haste and stubborn intention of securing clear state church separation with respect Yugoslav Baptists, remains a commendable legislative project whose value, if for nothing else, lies in its élan and overall rareness.

References

Books and Articles

- Бјелајац, Бранко. 2010. *Протестантизам у Србији – II део*. Београд: Сотериа.
- Božić, Marko. 2020. Tito's Concordat – The 1966 Protocol on the Negotiations Between Yugoslavia and the Holy See from a Legal Perspective. *Pravni zapisi* 11 (2): 554-579.
- Бранковић, Томислав. 2011. *Протестантске заједнице у Југославији*. Београд: Православни богословни факултет.
- Ђукић, Далибор. 2022. *Интерконфесионално законодавство у Југославији и Србији 1919-2006*. Београд: Правни факултет Универзитета у Београду.
- Gergely, Jenő. 2004. Egyházi autonómiák Magyarországon a dualizmus korában (1867–1918). *Történelmi Szemle* 46 (3-4): 297-338.
- Хранисављевић, Славко. 1929. Остале хришћанске вероисповести. In: *Јубиларни зборник живота и рада Срба, Хрвата и Словенаца 1918-1928 – II део*. Београд: Матица живих и мртвих СХС. 647-653.
- Кнежевић, Ruben. 2006. Stogodišnjica zakonskog priznanja baptističke vjeroispovjesti na hrvatskome prostoru (1905.-2005.): „Slobodna crkva u slobodnoj državi”. *Glas crkve* 26: 8-9.
- Milić, Ivo. 1921. *Pregled mađarskog privatnog prava*. Subotica: Naklada autorova.
- Мирковић, Зоран С. 2021. Рад Живојина Перића на кодификовању Грађанског законика међуратне Југославије. *Анали* 69 (1): 1-34.
- Новаковић, Драган. 2015. *Српска Православна Црква у законодавству Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца и Краљевине Југославије*. Београд: Православни богословски факултет.
- Peterlin, Davorin. 2008. Baptistička crkva u Zagrebu: rane godine (1921.-1927.). *Časopis za suvremenu povijest* 40 (2): 455-487.
- Радић, Радмила. 2021. Преговори о конкордату између Краљевине СХС и Свете столице из 1925. године. *Анали* 69 (1): 74-116.
- Radić, Radmila. 2019. *The Mission of the British Young Men's Christian Association in the Kingdom of Yugoslavia*. Belgrade: Institute for Recent History of Serbia.
- Rajki, Zoltán. 2008. A kiségyházak és az 1947. évi XXXIII. törvény. In: Köbel, Szilvia (ed.). *Egyházak és tolerancia Magyarországon*. Budapest: Oktatási és Kulturális Minisztérium Egyházi Kapcsolatok Titkársága. 83-107.
- Rakitić, Dušan. 2021. Jugoslovenski međuradni model konfesione verske nastave u javnim školama. *Harmonius* 10 (1): 225-237.
- Šokčić, Joso. 1934. *Subotica pre i posle oslobođenja*. Subotica.

- Троицки, Сергије. 1940. Изједначење државног верског законодавства. *Архив за правне и друштвене науке* 30 (5-6): 372-388.
- Židov. 1937. Konferencija radi arondacije jevrejskih veroispovednih opština u Osijeku. *Židov (Savez cionista Jugoslavije)* 21 (17): 6.

Legal Sources

1868. évi XXX. törvénycikk a Magyarország, s Horvát-, Szlapon és Dalmátországok közt fenforgott közjogi kérdések kiegyenlítése iránt létrejött egyezmény beczikelyezéséről. Available on: <https://net.jogtar.hu/ezer-ev-torveny?docid=86800030.TV&searchUrl=/ezer-ev-torvenyei%3Fpagenum%3D28> (Nov 9, 2024).
1895. évi XLIII. törvénycikk a vallás szabad gyakorlásáról. Available on: <https://net.jogtar.hu/ezer-ev-torveny?docid=89500043.TV&searchUrl=/ezer-ev-torvenyei%3Fpagenum%3D34> (Nov 9, 2024).
- Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch (ABGB), Justizgesetzsammlung Nr. 946/1811.
- Naredba kr. hrv. slav. dalm. zemaljske vlade, odijela za bogoštovlje i nastavu i odijela za unutarnje poslove, od 12. studenoga 1.895. broj 12.200.
- Naredba Pokrajinske uprave za Hrvatsku i Slavoniju, odjeljenja za prosvjetu i vjere, od 16. septembra 1924. br. 32.995, izdana u sporazumu s odjeljenjem ministarstva pravde u Zagrebu, kojom se izdaje privremena uredba o uređenju ženidbenih odnosa i vodjenju matica glede pripadnika baptističke vjeroispovjesti na području Hrvatske i Slavonije, *Narodne novine* br. 219/1924. Available on: https://karoli.org/wp-content/uploads/2024/10/Laws_005.pdf (Oct 23, 2024).
- Уредба о сталној годишњој државној помоћи евангеличко-хришћанским црквама и Реформованој Хришћанској Цркви Краљевине Југославије од 31. марта 1931. године, *Службене новине КЈ* бр. 134/1931.
- Устав Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца/Ustav Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca/Ustava Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev; available on: <https://www.uzzpro.gov.rs/doc/biblioteka/digitalna-biblioteka/Ustav%20Kraljevine%20Srba,%20Hrvata%20i%20Slovenaca.pdf> (Sept 28, 2024).
- Закон о евангеличко-хришћанским црквама и о Реформованој хришћанској цркви Краљевине Југославије, *Службене новине КЈ* бр. 95/1930. Available on: http://demo.paragraf.rs/demo/combined/Old/t/t2006_05/t05_0018.htm (Oct 5, 2024).
- Закон о главној контроли, *Службене новине КСХС* бр. 125/1922. Available on: <https://www.uzzpro.gov.rs/doc/biblioteka/digitalna-biblioteka/Zakon%20o%20glavnoj%20kontroli.pdf> (Oct 16, 2024).
- Закон о исламској верској заједници, *Службене новине КЈ* бр. 29/1930. Available on: http://demo.paragraf.rs/demo/combined/Old/t/t2006_05/t05_0020.htm (Oct 16, 2024).
- Закон о Српској Православној Цркви, *Службене новине КЈ* бр. 269/1929. Available on: http://demo.paragraf.rs/demo/combined/Old/t/t2006_05/t05_0019.htm (Oct 16, 2024).
- Закон о верској заједници Јевреја у Краљевини Југославији, *Службене новине КЈ* бр. 301/1929. Available on: [http://demo.paragraf.rs/WebParagrafDemo/ZAKON-O-VERSKOJ-ZAJEDNICI-JEVREJA-U-KRALJEVINI-JUGOSLAVIJI-\(Sl.-Novine-Kraljevine-Jugoslavije,-br.-301-CXXVII-29\)-.htm](http://demo.paragraf.rs/WebParagrafDemo/ZAKON-O-VERSKOJ-ZAJEDNICI-JEVREJA-U-KRALJEVINI-JUGOSLAVIJI-(Sl.-Novine-Kraljevine-Jugoslavije,-br.-301-CXXVII-29)-.htm) (Oct 16, 2024).

Archival Materials

- Communique No. 46.322/1922 filed with the Ministry of Religious Affairs by the Provincial Administration for Croatia and Slavonia dated Nov 3, 1922 = Obaveštenje Pokrajinske uprave za Hrvatsku i Slavoniju br. 46.322/1922 od dana 03.11.1922.

- godine Ministarstvu vera KSHS. Source: Arhiv Jugoslavije 69-64-105. Available on: https://karoli.org/wp-content/uploads/2024/10/Documents_011.pdf (Oct 23, 2024).
- Document No. 26.165/1923 filed with the Ministry of Religious Affairs by the Provincial Administration for Croatia and Slavonia dated June 4, 1923 = Dopis Pokrajinske uprave za Hrvatsku i Slavoniju br. 26.165/1923 od dana 04.06.1923. godine Ministarstvu vera KSHS. Source: Arhiv Jugoslavije 69-64-105. Available on: https://karoli.org/wp-content/uploads/2024/10/Documents_003.pdf (Oct 22, 2024).
- Document No. 707/1925 of the Budapest Baptists Church, dated July 3, 1925 = Bizonylat No. 707/1925, budapesti baptista hitközség, kelt 1925.VII.03. Source: Arhiv Jugoslavije 69-64-105. Available online: https://karoli.org/wp-content/uploads/2024/10/Documents_004.pdf (Nov 9, 2024).
- Ecclesiastical Organisation of Baptist Communities in Yugoslavia, March 22-23, 1922 = Црквена организација баптистичких опћина у Југославији, 22-23.03.1922. Source: Arhiv Jugoslavije 69-64-105. Available on: https://karoli.org/wp-content/uploads/2024/10/Documents_001.pdf (Nov 10, 2024).
- Memorandum no. 255/1937, dated May 25, 1937, of the Baptist Ecclesiastical Communities Union in the Kingdom of Yugoslavia, addressed to the Ministry of Justice = Dopis Saveza baptističkih crkvenih opština Kraljevine Jugoslavije br. 255/1937, od dana 25.05.1937, upućeno Ministarstvu pravde Kraljevine Jugoslavije o ustanovama i stvarima izuzetim od izvršenja. Source: Arhiv Jugoslavije 63-39-123. Available on: https://karoli.org/wp-content/uploads/2024/10/Documents_006.pdf (Nov 10, 2024).
- Request for further investigation by the Ministry of Religious Affairs to the Provincial Administration of Croatia and Slavonia on complaints made by a US diplomat in Belgrade = Dopis Ministarstva vera Pokrajinskoj upravi za Hrvatsku i Slavoniju povodom protesta američkog Poslanika zbog progona baptista i dr. Source: Arhiv Jugoslavije 69-64-104. Available on: https://karoli.org/wp-content/uploads/2024/10/Documents_002.pdf (Nov 9, 2024).
- The Draft Christian-Baptist Churches in the Kingdom of Yugoslavia Bill, date: January 4, 1932 = Nacrt zakona o hrišćansko-baptističkim crkvama u Kraljevini Jugoslaviji, od dana 04.01.1932. Source: Arhiv Jugoslavije 63-39-123. Available on: https://karoli.org/wp-content/uploads/2024/10/Documents_005.pdf (Nov 10, 2024).
- The motion for recognising Baptist Sunday school grades in public schools = Molba za priznanje ocena iz baptističkog veronauka u državnim školama u Erdeviku. Source: Arhiv Jugoslavije 69-64-105. Available on: https://karoli.org/wp-content/uploads/2024/10/Documents_009.pdf (Oct 23, 2024).

SISTEM UNUTAR SISTEMA: ADVENTISTIČKO OBRAZOVANJE U SRBIJI²

Sažetak: Ovaj rad koncipiran je kao pregled obrazovnog sistema Hrišćanske adventističke crkve u Srbiji, koji sam sastavila nakon izučavanja obrazovnih institucija i aktivnosti ove zajednice i nakon razgovora sa učenicima, nastavnicima, direktorima i pastorima adventističke crkve. Iako predstavlja neznatnu manjinu srpskog stanovništva, ova dobro organizovana i misionarski orijentisana zajednica uspjela je da oformi u Srbiji čitav svoj sistem unutar našeg za obrazovanje svoje pastve – kako dece, tako i odraslih. Protestantske zajednice poput ove često su jake baš u onim aspektima u kojima su tradicionalne crkve slabe, i stoga smatram korisnim za jedno većinski istočno-pravoslavno društvo poput našeg da od tavkih manjina uči, i proširujući svoje vidike na taj način, unapređuje razne aspekte vlastite zajednice.

Cljučne reči: adventizam, obrazovanje, škola, crkva, teologija, verska zajednica, Srbija.

A SYSTEM WITHIN A SYSTEM: ADVENTIST EDUCATION IN SERBIA

Abstract: This paper is an overview of the educational system of the Seventh Day Adventist Church community in Serbia, which I have put together having studied their institutions and activities, and having interviewed several students, as well as teachers, principals and pastors of the Adventist Church. Despite being a very small minority of the Serbian population, this well organized and mission-oriented religious community has successfully formed a system of its own for the education of its congregation, including both children and adults. Protestant communities such as this one tend to have the very strengths that traditional churches lack, and therefore, I find it worthwhile for a majority-Eastern Orthodox society such as ours to learn from them, so as to broaden our horizons and improve various aspects of our own community life.

Key words: Adventism, education, church, school, theology, religious community, Serbia

1 Institut društvenih nauka, Beograd; e-mail: mjankovic@idn.org.rs, ORCID ID: 0009-0007-1705-3589.

2 Rad je nastao u okviru naučno-istraživačke delatnosti koju finansira Ministarstvo nauke, inovacija i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Uvod

Hrišćanska adventistička crkva³ ili Crkva adventista sedmog dana, protestantska denominacija karakteristična po svetkovanju subote za razliku od nedelje i uverenju u skorost Hristovog drugog dolaska, ističe se po brojnosti vlastitih obrazovnih institucija šriom sveta. I u našoj zemlji, uprkos tome što čini neznatnu manjinu stanovništva, adventistička crkva osnovala je, uz subotnju školu, veronauku i dodatne obrazovne aktivnosti unutar same Crkve, i vlastitu gimnaziju i Teološki fakultet, i na taj način ustrojila čitav jedan obrazovni sistem namenjen školovanju svojih vernih i proširenju zajednice posredstvom obučениh teologa spremnih na misionarski rad.

U ovom radu opisaću u glavnim crtama rad adventističkih obrazovnih institucija u Srbiji i obrazovnih aktivnosti unutar adventističke crkve sa osvrtom na njihov istorijat i njihovu misiju. Kako bismo bolje razumeli glavne ciljeve adventističkog obrazovanja, razmotrićemo istorijsku ulogu obrazovanja u adventističkoj zajednici i glavne faktore oblikovanja njihovog današnjeg pristupa školovanju. Budući da je reč o obrazovnoj delatnosti jedne crkvene zajednice, veći deo ovog rada ticaće se religijskog obrazovanja; međutim, vredi napomenuti i to da adventistička gimnazija „Živorad Janković“ u okviru svog nastavnog programa uopšte ne nudi versku nastavu, već nastoji da integriše versku praksu u svakodnevni život svojih učenika kroz redovna bogosluženja i druge aktivnosti namenjene obuci i utvrđivanju đaka u veri.

Manjinske crkve, iako heterodoksne i ne bez svojih mana, često su jake baš u onim aspektima u kojima su tradicionalne crkve slabe, i zato njihovo delanje u raznim sferama života smatram vrednim pažnje i poučnim za našu većinsku pravoslavnu zajednicu u Srbiji.

Počeci obrazovanja i školskih ustanova u Hrišćanskoj adventističkoj crkvi

U Hrišćanskoj adventističkoj crkvi, čiji članovi veruju da je Hristov drugi dolazak veoma blizu, važnost obrazovanja od mnogih je svojevremeno osporavana, ali danas ono zauzima centralnu ulogu u životu Crkve i vernih. Hrišćanska adventistička crkva osnovala je oko 10.000 školskih ustanova, rasprostranjenih na više od stotinu različitih zemalja diljem sveta.

3 Hrišćanska adventistička crkva je konfesionalna zajednica zvanično osnovana 1863. godine, sa sedištem u Sjedinjenim američkim državama. U Srbiji je osnovana 1903, a upisana u registar Ministarstva vera Republike Srbije 2007. godine. Sedište ove verske zajednice nalazi se u ulici Radoslava Grujića 4, a ukupno u Srbiji imaju 175 crkava i c. 7.000 krštenih vernika (Kuburić, 2010: 145).

Deset godina nakon mileritskog razočaranja,⁴ u atmosferi apatije prema obrazovanju među većinom adventista, Martha Byington je otvorila crkvenu školu u Njujorku namenjenu deci pet različitih porodica. U nedostatku institucionalne podrške, škola je potrajala samo tri godine, sa godišnjom smenom učitelja, i nakon toga, roditelji su ponovo morali sami organizovati školovanje za svoju decu (Đurčik, 2012).

Nakon još nekoliko bezuspešnih, kratkotrajnih pokušaja osnivanja škola usled rđave organizacije i nedostatka zvanične institucije koja bi škole podržala, adventistička obrazovna delatnost krenula je nabolje kada su se formalno organizovali u Crkvu 1863. godine. Ono što će kasnije postati prva zvanična adventistička škola počelo je tako što je crkva u Battle Creeku čoveku po imenu Goodloe Harper Bell omogućila da drži nastavu godinu dana. Nastavivši sa radom i naredne godine, „Bellova izborna škola“ privukla je dovoljno pažnje da navede crkvene starešine (iako skeptične zbog prethodnih neuspešnih pokušaja) na razmišljanje o potencijalnoj koristi koju bi crkva imala od vlastite zvanične školske ustanove. Na Generalnoj konferenciji 1872. godine, usvojen je predlog da „Bellova izborna škola“ postane prva oficijelna škola adventističke crkve, koja će nastaviti da radi kao i do tada, ali od tog trenutka sa (presudnom) podrškom institucije (Đurčik, 2012).

Doprinos Ellen White oblikovanju adventističkog pristupa školovanju

Uvećanju značaja koji adventisti pridaju školovanju i oblikovanju njihove filozofije obrazovanja najviše je doprinela Ellen Gould White (née Harmon; 1827-1915), jedna od osnivača Adventističke crkve sedmog dana, koja među adventistima slovi za proroka. Njena dela adventisti neprestano izučavaju i štampaju za svim svetskim jezicima. U doba kada su mnogi članovi adventističke crkve sumnjali u svrsishodnost obrazovanja sa stanovišta iminentnog kraja ovog sveta, White je iskazivala stav da „neznanje neće doprineti smirenosti niti duhovnosti ma kojeg Hristovog sledbenika.“ Smatrala je da Božju reč najbolje može razumeti intelektualan vernik i da Hrista najbolje proslavljaju oni koji mu služe na pametan i prosvেćen način.

4 William Miller, osnivač adventističkog pokreta, učio je svoje sledbenike da će Hristos ponovo doći 1843. godine. Kada se to nije dogodilo, Samuel Snow izračunao je nov datum kraja sveta – 22. oktobar 1844. Nakon ponovnog razočaranja, Millerovi sledbenici podelili su se na nekoliko grupa na osnovu tumačenja ovog događaja. Troje ljudi iz njihovih redova (Joseph Bates, James White i Ellen G. White) udružili su se u osnivanju novog pokreta, Adventista sedmog dana. Nakon mileritskog razočaranja, adventisti više nisu pretendovali na predskazivanje tačnog datuma Hristovog dolaska, ali su zadržali uverenje da je on veoma blizu (https://www.adventisti.net/o_nama/istorija/).

Ellen White je napisala brojna pisma i članke na temu obrazovanja i vaspitanja, oglašujući se isprva samo iz perspektive majke koja pridaje velik značaj roditeljskoj dužnosti da obrazuju decu, o čemu je na sličan način pisao i njen suprug James White, suosnivač crkve i nekadašnji školski učitelj. Svoje prvo delo u kojem opisuje vlastitu viziju za adventističko obrazovanje – *Proper Education* – objavila je već 1872. godine, a veoma značajnu ulogu u oblikovanju rada adventističkih škola imala su i njena dela *Hrišćansko obrazovanje* (1893) i *Posebna svedočenja o obrazovanju* (1897). Njena najpoznija razmišljanja na ovu temu zabeležna su u delu naslovljenom *Vaspitanje*, objavljenom 1903. godine (Knight, 2015). U ovoj poslednjoj knjizi ponajpodrobnije je opisala ciljeve obrazovanja prema vlastitom shvatanju. Ovo delo objavljeno je po prvi put na našem jeziku 1912. godine pod naslovom *Biblijska pedagogija* u okviru „Bogoslovske glasnik“ u izdanju Pravoslavne bogoslovije u Sremskim Karlovcima. Preveo ga je prof. Dr Pavle Radosavljević, docent eksperimentalne pedagogije na Univerzitetu u Njujorku (Kuburić, 2008).

Obrazovanje, po Ellen White, treba staviti u službu vrhovnog cilja ljudskog života, što je sa hrišćanskog stanovišta – spasenje i obnova Božjeg lika, sa kojim je svaki čovek stvoren (Knight, 2015). S obzirom na taj glavni cilj, školovanje je imalo da osposobi vernika, pre svega, za spoznaju Hrista, kroz razumevanje hrišćanske doktrine stečeno izučavanjem Svetog pisma, i za službu zajednici, koja podrazumeva ne samo humanitarni rad, već i proširenje te zajednice, tj. misionarski rad. Nastavnička je dužnost da požrtvovanim pedagoškim radom čak detaljno obuču u poznavanju Biblije i na taj način ih pripreme za misiju proširenja crkve. „Nama su potrebni nesebični, predani ljudi koji će raditi kao profesori. Mladiće i devojke treba dovesti u naše škole radi obrazovanja, kako bi stekli znanje u podučavanju drugih Božijoj reči. Naše škole moraju biti nalik školama proroka. Pozovimo profesore i sve one koji su vezani za naše školstvo da ulože požrtvovane napore“ (Ellen G. White).

Prema filozofiji Ellen White, veoma je važno da nastavnik ne guši individualnost svojih učenika: na njemu je da je neguje i oblikuje dok ličnost ne sazri. Nastavnik je dužan da probudi đачko interesovanje za učenje, a ne da učenika nespremnog i nevoljnog prisiljava na slušanje nastave (Kuburić, 2008). Smatrala je da svaki uspeh treba isticati i hvaliti. Takođe je velik značaj pridavala praktičnom i fizičkom radu, koji je škola po njoj morala iziskivati od svojih učenika. Njeni stavovi nisu nužno bili u skladu sa stavovima većinskog dela adventističke zajednice u to vreme, ali Ellen White nije se bojala zalaganja za značajne promene, i branila je svoje stavove pozivajući se na činjenicu da su adventisti svakako reformatori, i nadajući se da će nov pristup obrazovanju pomoći crkvenoj zajednici da nadoknadi pređašnje propuste i neuspehe u obrazovnoj delatnosti.

White je preporučivala ono što bismo danas nazvali holističkim pristupom obrazovanju. Smatrala je nepotpunim ono školovanje koje se svodi na izučavanje

neke određene naučne oblasti: verovala je da obrazovanje mora biti proces koji oblikuje sve aspekte ljudskog bića, razvijajući harmonično kako njegove kognitivne kapacitete, tako i fizičke i duhovne. Pod njenim uticajem, rad na zdravlju studenata postao je jedan od ključnih faktora adventističkog obrazovanja. „Stoga se *Proper Education (Odgovarajuće školstvo)* prvo pojavilo u *The Health Reformer (Zdravstvena reforma)* kao diskusija o zdravlju, koliko i o kurikulumu. Termin *wellness (dobrota ili profinjenost)* još uvek nije bio deo američkog leksikona, ali taj je koncept bio osnovni element pogleda Ellen White na edukaciju. Praksa kombinovanja posla sa studiranjem postaće u nadolazećim godinama česta tema u adventističkim školama širom sveta“ (Đurčik, 2012). U svom delu *Vaspitanje* napisala je: „Istinsko obrazovanje najbolje je definisano kao harmoničan razvoj svih sposobnosti – potpuna i adekvatna priprema za ovaj i budući, večni život“.

Još jedna značajna ličnost u kontekstu adventističkog pristupa obrazovanju bio je John Harvey Kellogg (1852-1943), lekar, naučnik i biznismen (adventista koji od 1907. neće više biti član adventističke crkve usled brojnih teoloških i drugih nesuglasica sa njenim vođama). Kellogg je prošao medicinsku obuku pod pokroviteljstvom Ellen White i njenog supruga, i ubrzo po završetku studija postao direktor institucije koja se tada zvala *Western Health Reform Institute*, a on ju je preimenovao u *Battle Creek Medical Surgical Sanitarium* (<https://encyclopedia.adventist.org/article?id=89LQ>). U doba kada je naučni svet sve više težio sekularnom svetonazoru, Kellogg je govorio o skladu između nauke i religije, smatrajući da stvoreni svet svedoči o postojanju tvorca. U svojoj knjizi naslovljenoj *Živi Hram (The Living Temple)*, (1903) napisao je:

„Postoji jasno, iscrpno, zadovoljavajuće objašnjenje najsuptilnijih, najčudersnijih fenomena prirode, naime – jedna neograničena Inteligencija koja njima upravlja. Bog je objašnjenje prirode – ne Bog izvan prirode, već u prirodi, koji se manifestuje kroz sve predmete, kretanja i sve različite pojave u univerzumu... Drvo ne stvara samo sebe; u njemu neprestano deluje stvaralačka snaga. Pupoljci i listovi izlaze iz samog drveta... Dakle, u drvetu je prisutna moć koja ga stvara i održava, drvotvorac u drvetu, tvorac cveta u cvetu – božanski arhitekta koji razume svaki zakon proporcija, beskonačan umetnik koji poseduje neograničenu moć izražavanja u boji i formi; postoji, u celom svetu oko nas, beskonačno, božansko, doduše nevidljivo Prisustvo, za koje neprosvećeni mogu biti slepi, ali koje sebe stalno objavljuje svojom neprekidnom, blagotvornom delatnošću.“⁵

5 Zbog ovakvih uverenja, Kellogg je optuživan za panteizam, ali je u svoju odbranu govorio da ne govori sa panteističkog stanovišta, već sa stanovišta hrišćanina koji veruje u Božje sveprisustvo (detaljnije o J.H.K. na <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=89LQ>).

Subotnja škola: škola tumačenja Svetog pisma u okviru same crkve

Adventistička subotnja škola, pandan nedeljnim školama koje organizuju mnoge druge hrišćanske denominacije, u praksi je od 1852. godine, kada je James White sastavio prve lekcije u tu svrhu.

Subotnja škola odvija se u okviru samog bogoslužjenja, i adventisti je smatraju najznačajnijim delom službe. Pastva svake mesne crkve deli se na razrede u vidu malobrojnih grupa, u okviru kojih međusobno diskutuju o unapred određenoj temi za proučavanje tokom tromesečnog perioda, o kojoj je svako od njih tokom nedelje čitao i promišljao. Svi verni podstiču se da aktivno učestvuju u diskusiji, tumačeći tekst i iskazujući svoje stavove i zaključke o temi koja se obrađuje.

Subotnja škola organizuje se ne samo za odrasle, već i za decu, i ona među dečjim aktivnostima u organizaciji Crkve, pored redovnih časova veronauke, zauzima najvažniju ulogu zbog toga što ih uči temeljima vere i osposobljava za tumačenje Svetog pisma. Uz Sveto pismo, koristi se i priručnik koji služi kao pomoćni materijal, a Crkva je opremljena i mnoštvom raznovrsnog dodatnog pomoćnog materijala u digitalnom formatu za razne uzraste, od najmlađe dece do odraslih. Na internet-stranici Hrišćanske adventističke crkve u Srbiji dostupna je velika količina takvog materijala u digitalnom formatu.

Biblijske pouke priprema i izdaje Odeljenje za subotnu školu pri Generalnoj konferenciji Hrišćanske adventističke crkve, koje uspostavlja nastavni plan za sve nivoe, tako da se lekcije na subotnjoj školi prilagođene različitim uzrastima proučavaju po jedinstvenom programu u svim adventističkim crkvama širom sveta (<https://www.subotnaskola.org/>).

Obrazovne institucije Hrišćanske adventističke crkve u Srbiji

Adventistička crkva u Srbiji raspolaže dvema formalnim školskim institucijama, od kojih je jedna visokoobrazovna ustanova – Teološki fakultet u Beogradu, a druga – gimnazija pod nazivom „Živorad Janković“, koja se nalazi u Novom Sadu.

Kako bi se osigurao jedinstven pristup obrazovanju u svim obrazovnim institucijama Crkve, formirano je Odeljenje za obrazovanje na svim nivoima administrativnog sistema, čiji je zadatak da se postara da su adventistička filozofija obrazovanja i principii vere integrisani u život učenika u svim adventističkim školama širom sveta.

„Organizaciono, Srbija pripada Transevropskoj diviziji sa sedištem u Londonu, kojoj pripadaju 22 države sa preko 205 miliona stanovnika. Broj adventista u TED-u je 85.289 i oni se okupljaju u 1.165 crkava. Unutar Transevropske divizije organizacijski Srbija pripada Jugoistočno evropskoj uniji, koja obuhvata teritoriju Bosne i Hercegovine, Crne Gore, Srbije i Makedonije“ (Kuburić, 2017: 103).

Teološki fakultet

Svoju prvu teološku školu Hrišćanska adventistička crkva osnovala je još 1931. godine. Ta škola namenjena obuci propovednika osnovana je u Beogradu, ali je već naredne godine premeštena u Zagreb, i tu je ostala do 1942, kada je usled ratnog stanja njen rad obustavljen. Pet godina kasnije, škola je ponovo otvorena, a 1955. osnovan je novi centar adventističkog ateološkog obrazovanja u Beogradu, u Rakovici, koji je tamo radio do 1974, a potom je ponovo preseljen u Hrvatsku, u Maruševec, zbog toga što je urbanističkim planom Rakovice predviđeno rušenje zdanja Teološke škole. Institucija u Maruševcu nosila je naziv Visoka teološka škola, i ona još uvek radi, ali od 1985. godine, kada je uveden četvorogodišnji studijski program, zove se Adventističko teološko učilište (Kuburić, 2017).

Po raspadu Jugoslavije, osnovan je i Teološki fakultet u Beogradu, koji se nalazi u ulici Bore Markovića i uživa status punopravne i samostalne visokoobrazovne ustanove. Prva generacija, koja je brojala 25 studenata (13 studenata i 12 studentkinja) upisana je školske 1992/93. godine. Teološki fakultet u Beogradu obrazuje pastore Hrišćanske adventističke crkve sa teritorije Srbije, Makedonije, Crne Gore i Bosne i Hercegovine. Osnivač Teološkog fakulteta u Beogradu je Glavni odbor Hrišćanske adventističke crkve, pred kojim studenti polažu prijemne i završne ispite i brane diplomske radove, a akreditaciju ima u okviru adventističkog obrazovnog sistema, to jest, poseduje sertifikat AAA⁶ akreditacionog tela (<https://www.tfb.edu.rs/o-fakultetu/>).

Tokom studija, studenti teologije svake godine po različitim adventističkim crkvama promovišu svoj fakultet u potrazi za sponzorima, ali i u nameri da privuku nove potencijalne teologe, govoreći o važnosti i lepoti rada za crkvu i aktivnom doprinosu spasenju drugih. To je jedan od uobičajenih načina da se neko dete zainteresuje za propovednički poziv, a i sami pastori nastoje da među decom u svojim pastvama prepoznaju one sa potencijalom za tu profesiju i usmere ih ka studijama teologije.

U ranim fazama formalnog adventističkog teološkog obrazovanja na našim prostorima, bilo je uobičajeno da studije teologije upisuju ljudi koji su već stekli neko drugo stručno zvanje i imaju zanimanja nezvezana za crkvu, a samu teologiju shvataju pre kao poziv nego kao profesiju. Međutim, danas Teološki fakultet obrazuje profesionalne propovednike, adventisti studiraju teologiju sa ciljem zaposlenja u crkvi. Glavni ciljevi obrazovanja propovednika su nega lokalnih crkava i pastve, i doprinos proširenju crkvene zajednice misionarskim radom, za koji će ih osposobiti temljeno poznavanje Biblije, kao i crkvene istorije i organizacije.

6 Adventist Accrediting Association (<https://www.tfb.edu.rs/o-fakultetu/akreditacija/>)

Studentska praksa obavlja se u lokalnim crkvama, po kojima se, po završetku studija, raspoređuju i rade pod nadzorom mentora – starijeg rukopoloženog propovednika – do završetka pripravničkog staža. Najzad dobijaju radno mesto kao pastori u određenoj crkvi.

Nastavni program

Četvorogodišnje školovanje na Teološkom fakultetu u Beogradu obuhvata nekoliko različitih vrsta nastavnih predmeta, kojih ima po dvanaest godišnje (<https://www.tfb.edu.rs/o-fakultetu/nastavni-plan/>). Predmeti koji se aktualno izučavaju na Teološkom fakultetu u Beogradu (razvrstani po sadržini) su sledeći:

Biblijske studije:

Uvod u Stari Zavet, Biblijska duhovnost, Uvod u Jevanđelja, Uvod u Novi Zavet, Doktrina (I, II, III, IV), (I i II), Biblijska Egzegeza, Starozavetni spisi, Starozavetni proroci, Dela i poslanice, Petoknjižje, Otkrivenje, Integrativni evangelizam, Knjiga proroka Danila.

Teološke studije:

Opšti uvod u teologiju, Uvod u filozofiju i hrišćansku misao, Osnove pravoslavne teologije, Hrišćanska etika, Svetske religije, Biblijska teologija.

Istorijske studije:

Biblijska arheologija, Crkvena istorija Istorija Adventističke crkve.

Pastoralne studije:

Biblijski rad, Rad sa decom i mladima, Dušebrižništvo, Homiletika, Emocionalno zdravlje i karakter, Duhovni razvoj pastora i crkve, Rast crkve, Integrativni evangelizam, Osnivanje novih crkava, Pastorska služba, Rukovođenje i strateško planiranje.

Strani jezici:

Jevrejski jezik, Novozavetni grčki jezik, Teološki engleski jezik (svaki na po dva nivoa).

Program takođe obuhvata Metodologiju istraživačkog rada i Stručnu praksu (podeljenu na tri semestra). Usled promena u rukovodstvu, nastavni plan više puta se menjao. Početkom rada Fakulteta, neke od predmeta, poput psihologije ili muzike, držali su profesori koji se ne bave teologijom već tim strukama, a oduvek su pozivani i gostujući predvači sa drugih univerziteta.

Razni vidovi religijskog obrazovanja obično se mogu svrstati u jednu od dve kategorije: konfesionalno, odnosno nekonfesionalno religijsko obrazovanje. Prvi tip verske nastave upućuje učenika u jednu određenu religiju, i nastavnik to obično sprovodi sa stanovišta nekog ko ispoveda dotičnu religiju. Ako i ne postoji očekivanje da ista uverenja zastupa i učenik, nastava nastoji da ga ubedi u njih. Nekonfesionalni tip verske nastave sprovodi se sa neutralnog stanovišta, sa

ciljem upućivanja učenika u različite religije – njihova osnovna učenja, istoriju i podatke o pripadnicima. Na osnovu priloženog spiska predmeta koji se izučavaju na Teološkom fakultetu, možemo zaključiti da je nastava religijskih predmeta (očekivano) najvećim delom konfesionalnog tipa, sa izuzetkom predmeta Svet-ske religije, čija je nastava nekonfesionalnog karaktera.

Prijemni i završni ispiti

Prijemni ispit sastoji se iz dva dela, od kojih je prvi pismeni, a drugi usmeni. Na pismenom delu ispita, kandidat polaže test zasnovan na delu *Uvod u kršćan-sku teologiju* (R. Rice) i test opšte kulture. Usmeni deo podrazumeva razgovor sa ispitnom komisijom (<https://www.tfb.edu.rs/o-fakultetu/uslovi-upisa/>).

Student koji je uspešno položio sve obavezne ispite na osnovnim studijama pre diplomiranja izlazi na završni ispit. Ispit je trodelan i podrazumeva polaganje doktrine, odbranu diplomskog rada i držanje propovedi od petnaestak minuta (is-pit iz homiletike). Polaže se pred višečlanom komisijom, koju čine dekan, prode-kan, ispitivač, mentor i potencijalni poslodavci, tj. predstavnici crkvenih jedinica iz kojih potiču kandidati. Po završetku junskih ispita, koji se obično odigravaju od srede do petka, priređuje se Završna svečanost u najvećoj adventističkoj cr-kvenoj sali u ulici Radoslava Grujića sa dodelom diploma (Kuburić, 2017).

Gimnazija „Živorad Janković“

Gimnazija „Živorad Janković“ osnovana je 24. 3. 2002. i nalazi se u Teme-rinskoj ulici u Novom Sadu. Obavlja vaspitno-obrazovnu delatnost kao gimnazija opšteg tipa (IV) stepen. Mada ju je osnovala adventistkička crkva, školu može upisati bilo ko, bez obzira na verski i nacionalni identitet, a i nastavnici škole do-brim delom su zaposleni izvan adventističke zajednice. U sklopu školskog kam-pusa postoji i uenički dom, koji uenicima Gimnazije (ili neke druge srednje ško-le u Novom Sadu) obezbeđuje smeštaj i ishranu, kao i razne vaspitne, kreativne, zabavne i sportske aktivnosti (<https://gimnazija-zivoradjankovic.edu.rs/o-skoli/>).

Nastavni program

Ova četvorogodišnja gimnazija, akreditovana od strane Ministarstva prosve-te, funkcioniše po istom planu i programu kao sve druge srpske gimnazije, sa jed-nom neočekivanom razlikom: u ovoj gimnaziji uenici ne biraju između verske nastave i građanskog vaspitanja, već svi pohađaju građansko vaspitanje. Umesto kroz formalnu nastavu, uenici se obrazuju o svojoj veri kroz svakodnevna ju-tarnja i večeranja bogosluženja koja se organizuju u ueničkom domu, u sklopu kojih se čitaju i tumače odlomci iz Svetog pisma.

Vannastavne aktivnosti

Pored redovne nastave, Gimnazija nudi i nekoliko vannastavnih aktivnosti: muzičku, likovnu, dramsku, novinarsku, informatičku sekciju i govorništvo. Sva-ka od ovih sekcija obuhvata više različitih vrsta aktivnosti: u sklopu muzičke sekcije, učenici biraju hor ili orkestar, u sklopu likovne – crtanje, slikanje, foto-grafiju itd.

Uz koordinaciju vaspitača, više puta u toku školske godine organizuju se druš-tvene večeri, u čijoj orgnizaciji učenici uzimaju aktivnog udela, svako prema svojim sposobnostima, bilo da je to pravljenje torte ili čestitke, fotografisanje, dekoracija enterijera, uvežbavanje skečeva i sl. Ova okupljanja obuhvataju: za-jedničke proslave rođendana, maskenbale, karaoke, kvizove, večeri poezije, pro-jekcije filmova, nadmetanja između različitih razreda u igrama ili sportovima i ispraćaje maturanata.

Gimnazija učestvuje i u takmičenjima iz raznih školskih predmeta, u sport-skim turnirima, literarnim i likovnim konkursima i takmičenjima iz glume i be-sedništva. Sama godišnje organizuje i tri različita takmičenja za vlastite đake, a to su izbor najboljeg druga i drugarice u đачkom domu, izbor za najuredniju sobu i smotra omladinskog duhovnog besedništva pod nazivom „Duhovne besede“.

Sve ove aktivnosti u skladu sa holističkim pristupom obrazovanju kakav je zastupala Ellen White, i sve su osmišljene tako da doprinose jačanju zajednice, podsticanju kreativnosti i individualnosti kod đaka, i integrisanju hrišćanskih mor-alnih načela u svakodnevni život učenika Gimnazije (<https://gimnazija-zivora-djankovic.edu.rs/o-skoli/vannastavne-aktivnosti/>).

Dopisna biblijska škola

Adventistička crkva u Srbiji nudi dopisnu biblijsku školu pod nazivom *Bibli-ja govori*, za koju se bilo ko može prijaviti kako bi slušao raznorodne besplatne biblijske kurseve online. Kao alternativu virtualnim tečajevima, polaznik može odabrati i preuzimanje štampanog materijala. Osim na srpskom, ova biblijska škola dostupna je i na makedonskom jezku. Dopisna biblijska škola namenjena je svima koji žele da upoznaju Bibliju, a posebno ljudima izvan adventističke zajednice (Kuburić, 2010: 147).

Trenutno je u ponudi osam različitih tečajeva, od kojih su neki osmišljeni kao priručnici za izučavanje Starog i Novog zaveta, poput kursa naslovljenog *Velike istine Biblije* ili *Tajne proroštva*, neki polaznika upućuju u razne aspekte istorije hrišćanstva (*Verovanja ranih hrišćana*, *Arheologija – iskopavanje prošlo-sti*), a neki ga obučavaju kako da hrišćanskom učenju nađe praktičnu primenu u svom životu (*Potraga*, *Zdravlje u vašim rukama*).

Polaznik raspolaže testovima kojima će proveriti usvojeno znanje, a ima i mogućnost postavljanja pitanja biblijskom učitelju. Po uspešnom završetku tečaja, dobija sertifikat kao potvrdu (<https://www.adventisti.net/institucije/dopisna-biblijska-skola/>).

Publikacije

Oblikovanju pristupa obrazovanju u adventističkim školskim institucijama u svetu, pa i kod nas, doprinose dve publikacije koje podržavaju Odeljenja za obrazovanje pri Generalnoj konferenciji. *Journal of Adventist Education* je dvomesečni stručni časopis za nastavnike i administrativno osoblje od vrtića do univerziteta, i svako njegovo izdanje sadrži razne članke na teme koje se tiču hrišćanskog obrazovanja i važnosti njegove primene (<https://www.journalofadventisteducation.org/>).

Dialogue je internacionalan časopis štampan posebno za adventističke fakultete i univerzitete, namenjen njihovim studentima i profesorima (<https://www.adventisteducators.org/category/digests/college-and-university-dialogue/>). Bavi se pitanjem odnosa između savremene kulture i biblijskih vrednosti. Ovaj časopis čita se u 110 zemalja i štampa se na četiri jezika: engleskom, francuskom, portugalskom i španskom (Kuburić, 2017).

Zaključak

Adventisti sedmog dana poučeni su u ranoj fazi svog pokreta o značaju dobre organizacije i funkcionalnih institucija. Njihova današnja obrazovna delatnost nedvosmisleno svedoči o uspešnom usvajanju te lekcije, i čini ih poučnim za druge verske zajednice. Religijsko obrazovanje utemeljeno u Bibliji sprovodi se tako da svakom članu crkve teološka pitanja odmalena postaju teme svakodnevnog promišljanja, proučavanja i razgovora. Osim što ih nedeljne crkvene aktivnosti navode na neprestano samostalno i grupno proučavanje biblijskih tekstova i pouka, adventistima je lako dostupno mnoštvo pomoćnog edukativnog materijala za sve uzraste, što znatno olakšava redovno čitanje i tumačenje Svetog pisma.

Smatram da bi takva preduzimljivost u edukovanju pastve vrlo unapredila Srpsku pravoslavnu crkvu: neki vid redovne obuke u tumačenju Svetog pisma obogaćene obimnom pravoslavnom literarnom tradicijom i pomoćnim materijalom za razne uzraste mogao bi mnogo doprineti duhovnom i intelektualnom životu jedne crkvene zajednice u kojoj se često ne pravi jasna razlika između crkvenih običaja i same doktrine, i čak ovo prvo obično zauzima značajnije mesto u životu vernih.

Još jedan poučan aspekt adventističkog obrazovanja je njegova usredsređenost na osposobljavanje učenika za službu zajednici, i insistiranje na službi

kao jednom od najvažnijih ciljeva školovanja. Ovako obučeni adventisti vrlo su dobro organizovani u humanitarnom radu i posvećeni zadovoljavanju potreba članova svoje pastve, čemu bi svaka crkvena zajednica trebalo da teži.

Mada je adventistički pokret, delimično utemeljen u heterodoksnim i spornim teološkim stavovima, otpočeo razočaranjem, u raznim sferama delanja današnje adventističke zajednice u Srbiji, pa i u obrazovanju, primetan je jedan autentičan misionarski duh – odlučan, preduzimljiv i nepokolebljiv. Čini se da su mnogi poduhvati te zajednice motivisani jasnim ciljem i obeleženi jasnom vizijom, i samim tim posvećeni i predodređeni za uspeh.

Literatura

- Bjelajac, B. (2010). *Protestantizam u Srbiji*. Beograd: Soteria. <https://www.knjizara.com/Protestantizam-u-Srbiji-Branko-Bjelajac-129522>.
- Đurčik, I. (2012.) Vaspitno-obrazovna uloga Adventističke crkve. *Biblijski pogledi*, 20(1-2), 65-92. <https://hrcak.srce.hr/file/168564>.
- Knight, G. (2015). The Aims of Adventist Education: A Historical Perspective, *Faculty Publications*. 74(4-7). <https://digitalcommons.andrews.edu/church-history-pubs/74>.
- Kuburić, Z. (1999). *Vera i sloboda, Verske zajednice u Jugoslaviji*. Niš: JUNIR.
- Kuburić, Z. (2008). *Religija, porodica i mladi*. Novi Sad: CEIR i Beograd: Čigoja štampa.
- Kuburić, Z. (2010). *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*. Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije.
- Kuburić, Z. (2010). Verska nastava između prošlosti i budućnosti, *Iščekujući Evropsku uniju: Stabilizacija međuetičkih i međureligijskih odnosa na zapadnom Balkanu*. 119-136. <https://digitalna.ff.uns.ac.rs/sadrzaj/2010-2>.
- Kuburić, Z. (2017). Protestantska teologija u Beogradu. Đorđević, u: B. D, Todorović, D. *500 godina protestantske reformacije*. 101-111. <https://tfb.edu.rs/wp-content/uploads/2017/10/prof.-dr-Zorica-Kuburic-Protestantska-teologija-u-Beogradu.pdf>.
- Snorrason, E. (2005). *Aims of education in the writings of Ellen White*. <https://doi.org/10.32597/dissertations/707>.
- Thayer, J. (2008). *The Impact of Adventist Schools on Students*. https://christinthe classroom.org/vol_37b/37b-cc_299-318.pdf.
- White, E. (1954). *Child guidance*. <https://cdn.centrowhite.org.br/home/uploads/2022/12/Child-Guidance.pdf>.

Izvori sa interneta

- <https://www.adventisti.net/> (Posećen 20.01.2025)
- <https://gimnazija-zivoradjankovic.edu.rs/> (Posećen 20.01.2025)
- <https://www.tfb.edu.rs/> (Posećen 22.01.2025)
- <https://www.youtube.com/@hacbeograd> (Posećen 30.01.2025)
- <https://www.youtube.com/@ZivoradJankovic> (Posećen 30.01.2025)
- <https://www.youtube.com/@TeoloskifakultetBeograd> (Posećen 30.01.2025)
- <https://www.adventisteducators.org/category/digests/college-and-university-dialogue/> (Posećen 24.01.2025)
- <https://www.journalofadventisteducation.org/> (Posećen 26.01.2025)
- <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=89LQ> (Posećen 8.03.2025)

ВАСПИТНО - ПРОСВЕТНИ КОНЦЕПТ МИТРОПОЛИТА АМФИЛОХИЈА (РАДОВИЋА)

Сажетак: Васпитно-просветни концепт Митрополита Амфилохија сагледава човека у најширим оквирима бића и постојања. Црквени оквир обухвата не само време и историју већ и непролазне и вечне димензије човека као тајне, али истовремено сагледава човека као биће који је тајном Христовог очовечења, постао још већа тајна. Васпитаваати човека на достојан начин, могуће је само ако се човек посматра као потенцијални Бог или облагодатљиви син Божији. Православно васпитање и просвета откривају образ Божији као темељ васпитања и образовања кроз јединство са Христом. Митрополит Амфилохије као опитни васпитач следећући Светим Оцима, открива модерном човеку, пребогату ризницу духовног живота у Цркви. У Основама православног васпитања, Митрополит Амфилохије указује на ванвремену и вјечну димензију пуног живота са Светом Тројицом кроз Свете тајне и јеванђелски живот, доступан свим члановима Цркве који се спасавају и обожују у јединству са Христом.

Кључне речи: Христос, васпитање, Црква, светост, човек, творевина, Света Тројица, благодат, Свети Оци, подвиг, грех, слобода, љубав.

THE EDUCATIONAL CONCEPT OF METROPOLITAN AMFILOHIJE RADOVIĆ

Abstract: Metropolitan Amfilohije Radović's educational concept presupposes the widest frame of man's being and existence. The ecclesiastical frame does not encompass solely time and history but also man's eternal dimensions as a mystery, seeing him as a being that, due to Christ's incarnation, became an even greater mystery. A good education is possible only when we see man as a potential god or God's charismatic son. The Orthodox education points at God's image as a basis of upbringing and education through unity with Christ. An experienced educator himself, metropolitan Amfilohije was a faithful follower of the Church Fathers who has revealed to modern humanity a full treasury of the Church's spiritual life. In his book *The Basics of Orthodox Education*, metropolitan Amfilohije emphasized timeless and eternal dimension of the full life with the Holy Trinity through the sacraments and Gospel, which is available to all the Church members who follow Christ's path to salvation and deification.

Key words: Christ, education, Church, holiness, man, creation, Holy Trinity, grace, Church Fathers, asceticism, sin, freedom, love

¹ Универзитет у Источном Сарајеву, Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“. E-mail: vlado.stupar@gmail.com, ORCID: 0009-0000-7925-2742.

Увод

Васпитно-просветни концепт Митрополита Амфилохија извире из црквеног предања и живота којим Црква васпитава људе уводећи их у тајну светости и јединства са Светом Тројицом. У том смислу Митрополит Амфилохије се суштински не одваја од светоотачког наслеђа пре свега зато што је у свом искуству идења за Христом, васпитаван на најбољим традицијама, како личног васпитања у родитељском дому, тако и васпитања које је стекао у искуству светотајинског јединства са Христом у Светим тајнама Цркве, односно на Цркви као Светајни. Сви дарови и таланти које је уградио у своју личност су откривали како његове људске квалитете али исто тако и његов пророчки и есхатолошки етос Божијег човека и учитеља подвижничког молитвено-аскетског живота. Црквени етос који је носио у себи и који је пленио све оне којима је био учитељ, заснован је пре свега на Светој Литургији у којој се напајао животворним енергијама Светога Духа кроз причешће Телом и Крвљу Христовом. Али ништа мање се у његовом животу и служењу у Цркви, није осетило благодатно васпитање светих Отаца који су формирали његов поглед на црквено васпитање и образовање. Васељенски учитељи Цркве чија је дела изучавао али и живи сведоци благодатног преображаја човека у Христу, који су били учитељи Митрополиту Амфилохију, као што су Свети Ава Јустин Ћелијски и Свети старац Пајсије Светогорац су оставили неизбрисив траг не само у његовој личности већ су били они који су благодатно васпитали будућег пастира и црквеног педагога. Поред ових светитеља које је Црква канонизовала, мноштво других светих подвижника пре свега са Атоса и других светих места је Митрополита Амфилохија инспирисала, да свој васпитно-просветни концепт сабере у Основама православног васпитања. Личност Митрополита Амфилохија и његова делатност у Цркви, превазилазе обим овог рада, због тога ћемо се задржати у кратким цртама на васпитно-просветном концепту Митрополита Амфилохија.

Екклесијална димензија васпитања

Васпитање савременог човека, Митрополит Амфилохије правилно укоренјује у тајни заједнице са Богом и ближњима. Човек који се светотајински преображава и просвећује Тројичним Божанским енергијама, искуствено открива у подвижничком и литургијском опиту, да је васпитање и образовање у Цркви догађај заједнице. Овај догађај открива дубљу тајну човековог бића као тајну слободе, која се правилно и искуствено опитује у оквиру онтолошке заједнице и љубави којом живи Света Тројица а која је нама доступна захваљујући Оваплоћењу Христовом. Заједница коју са Христом

верни имају у крштењу и миропомазању, које су уводне Свете тајне и које човека оспособљавају да уђе у непосредно јединство са Христом у Светом Причешћу. Ова димензија васпитања се открива само онда када човек духовно прогледа, у том смислу Митрополит Амфилохије каже: „само онда када човек прогледа и када му се отвори вид за тајну вјечног и непролазног живота, запретеог и скривеног у пролазном, он постаје прави човек и његово поклоњење животу – поклоњење истинском, бесмртном животу. За откривање у себи и за додир са тим животом потребна је дубља и савршенија свијест од тјелесног мудровања и трулежног умовања, неопходна је духовна мудрост и знање и просвјетљење“ (Амфилохије, 2002: 159-160).

Крштење као просветљење или просвећење, оспособљава човека да постане учесник духовног живота у оквирима еклесијалне истине постојања. „Царство небеско у Литургији Цркве се поистовећује са причешћем, односно Крштењем се остварује могућност учешћа у Литургији, а партиципација у Тајни Тела и Крви Христове јесте пуноћа Крштења. То значи да је Крштење као лична пасха, остварено као саборна пасха и као саборни догађај Цркве остварена и остварује се у свакој Литургији“ (Ступар, 2014). Дакле, кроз крштење се постаје чланом еклесијалне истине живота, слободе и љубави коју ипостазира Света Тројица.

Еклесијални или црквено-саборни метод васпитања извире из Тајне Свете Тројице. Због тога је слобода која се опитује у заједници незамислива без љубави. За Митрополита Амфилохија слобода се стиче делатном вером, молитвом, подвигом и превазилажењем греха, односно, подвижничким и светотајинским уласком у тајну слободе кроз Христа. Овај црквено-саборни метод познања Истине ослобађа човека и уводи га у вечне димензије Светотројичног живота. Обликовање или образовање у заједници светих потребује слободу, као онтолошку категорију. Ту се пре свега мисли на слободу од греха. Грех није само морални или етички проблем већ представља суштински и онтолошки промашај (што он етимолошки и означава), човековог назначења и циља да се оствари као личност, то јест, да постоји у заједници са Богом на начин како постоји Света Тројица.

Еклесијолошку димензију поимања личности у заједници са Богом, наглашава и Дражен Перић када каже да: „Унутар Цркве индивидуални човек постаје личност, односно, остварује биће и живот као непосредност љубавног заједничарења. По мери тог остваривања, Црква представља икону Бога, пројаву и откривење начина божанског постојања и живота, љубавног узајамног прожимања божанских Личности у заједници једне Суштине. На тај начин Црква представља извор знања, не као учење или проповед о спасењу, већ, превасходно као заједница личности и догађај спасења, као чињеница учествовања у истинском животу који не познаје смрт. Познање Бога и учешће у Њему као превасходни циљ црквеног образовања јесте стварност

васпостављања и преобразовања „исконске лепоте“ образа Божијег у човеку и поврх свега тога: јединство живота Божанства и човечанства“ (Перић, 2010: 79).

Духовни смисао васпитања

Неопходност људске сарадње са благодаћу Божијом у борби за откривање искомске и потпуне људске природе, објашњава Митрополит Амфилохије, када каже: „Без благодати Божије човек не може бити прави и потпуни човек. Њена антрополошка неопходност показује да васпитање није само резултат људског напора него и божанског благодатног дејства. Не васпитава се и не образује само човек својим трудом и радом (иако то ни без њих не бива), него се васпитава и образује и божанским дејством и благодаћу. Васпитање се управо заснива на том синергизму човјекoвих психофизичких сила и освећујуће и просвећујуће благодати Божије“ (Амфилохије, 2002: 44).

Превазилажење патологије људске природе која је присутна кроз грех и неблагословен начин употребе створеног света и благодатних Светотројичних енергија, Митрополит Амфилохије види у успостављању правилног односа са Богом кроз покајање као повратак Богу. Библијска истина о прекиду благодатног општења са Богом путем лажног односа према Богу и творевини према Митрополиту Амфилохију представља основ човековог погрешног односа према Богу, творевини и свим егзистенцијалним потребама заложеним у човека приликом стварања.

Могућност правилног успостављања свих егзистенцијалних односа које човек као биће заједнице изграђује са Богом, ближњима и творевином, као и егзистенцијалних потреба за сладошћу, лепотом и знањем започиње правом вером. У том контексту, познање Бога путем вере и нестворене Божанске светлости Митрополит Амфилохије наглашава, да: „Ова светлост познања и истинске мудрости не стиче се; она је дар и откривење Бога, Једине Најједноначалније Тројице, као једине Дародавке и Чуvara истинског богословља. Једино том светлостју стиче се стварно знање Свете Тројице, Која, истовремено, остаје неизрецива и несхватљива Тајна. Ова се светлост стиче вером. Вером започиње неисказиво искуство, које је „недоказиви доказ“ саме тајне Свете Тројице“ (Радовић, 2006: 26). Дар вере који се прима од Свете Тројице као знање благодатног живота у Цркви се пројављује као живот у заједници љубави, што наглашава Владика Атанасије, када каже: „Не треба никада заборавити да истина хришћанске вере: “Бог је Љубав“ (1 Јн.4,8 и 16) није само морална него и основна онтолошка истина Хришћанства. Божија Личност, тачније: заједница Трију Личности, јесте изнад његове природе, јер апсолутна личност је апсолутно слободна од било какве нужности, па и од нужности сопствене природе“ (Јевтић, 1994: 177). У том

смислу је духовни живот заснован на стицању благодати Светог Духа кроз Свете Тајне и свете врлине. Врлински живот као плод подвига и сарадње са благодаћу Божијом, представља подвижничку димензију васпитања о којој Митрополит Амфилохије сведочи у својој васпитној концепцији.

Подвижничка димензија васпитања

Врлински живот и превазилажење греха се на основу светоотачког предања не поставља само по себи за циљ васпитања. Дакле, подвижништво ради подвига или ослањање искључиво на људске снаге очишћења открива људску немоћ у превазилажењу греха, смрти и победе над ђаволом. Познање своје немоћи као и онтолошке празнине човековог бића без присуства Бога у човековом срцу, основ је сваког здравог подвига и аскетског напора. Задобијање светих врлина, које подвижника приближавају Богу, јесте управо због тога да би човек који је на путу подвига, достигао смирење. Ово подвижничко искуство, истиче Митрополит Амфилохије, када каже да: „Посту и врлини се придаје огроман значај, али не као средству за постизање спасења него као путу за развијање дубоког смирења пред Богом“ (Амфилохије, 2002: 274). Значај смирења у духовном животу, односно неопходности смирења на путу обожења личности човека, истиче Георгије Капсанис, када каже да: „Човек не може кренути стазом обожења, нити примити Божанску Благодат, нити постати причасник Божији без благословенога смирења. Човеку је неопходно смирење, чак, и да би уопште појмио да је смисао његовог живота – обожење“ (Капсанис, 2004: 44). У том контексту, благодатни подвижник, Старац Порфирије Кавскокаливит, сведочи да смирење преображава човека и уводи га у нови начин постојања, када каже: „Теби, Господе, све препуштамо. То је поверење у Бога. То је свето смирење. Оно преображава човека. Оно од човека чини богочовека“ (Живот и поуке старца Порфирија Кавскокаливита, 2005: 323). Подвижнички етос потребује слободу у личном сусрету са Богом, што представља темељ васпитања јер: „подвижнички начин живота у Цркви подразумева слободну љубав човека према Богу у форми посебног начина живота којим Бог постаје за човека вечна, конкретна и непоновљива личност која, као таква, човеку даје вечни идентитет и обележје личности“ (Мидић, 1995: 169).

Митрополит Амфилохије наглашава да је истински аскета, онај који може да истински воли Бога и ближње и на тај начин заснива свој идентитет утемељен на љубави према Богу. У том смислу и каже: „Права вјера у Бога и љубав према Њему је изнад свега, зато што човјеку долази спасење од Бога а не од другог човјека или било какве врлине, те ко изгуби Бога све је изгубио“ (Амфилохије, 2002: 278).

У том смислу, Јанарас истиче да: „Црква је тело заједнице чији чланови не живе свако за себе него у органском јединству љубави са осталим члановима и Христом као главом тела. Верујем у истину Цркве значи: прихватам да се уврстим у „везу љубави“ коју она представља, имам поверења у љубав светитеља и Бога, а они ме прихватају са вером – са поверењем према мојој личности“ (Јанарас, 2000: 26).

Божанска благодат Светога Духа је огањ љубави који се дарује истинским подвижницима који су свој живот утемељили на личном односу са Светом Тројицом. То се нарочито односи на Светитеље који су свој идентитет потврдили, кроз љубав и подвиг задобијену благодат Божију. Благодат Сведог Духа се претаче у подвижнички етос Цркве али пре свега Свети Дух се дарује у Литургији Цркве. „Обожен и сједињен са Христом, испуњен Светим Духом и живећи у Цркви кроз свете Тајне, човек остварује на слободан начин своје постојање као образ и подобије Божије. Слобода и обожење по благодати, није неки индивидуални успех или искључиво аскетски напор у борби са страстима, како би се то на први поглед могло рећи, већ догађај изливања Светог Духа на оне који су вером и љубављу спремни да приме благодат Божију. Свака молитва, а пре свега литургијска је *par excellence*, епиклеза Светог Духа јер без Господа Утјешитеља нема Заједнице а тиме ни Цркве. Дух „дише где хоће“ јер је Свети Дух Онај који доноси слободу у Христу Исусу. Свака молитва упућена Богу Оцу у Господу Исусу Христу је остварива као дар Духа Светога“ (Ступар, 2019: 136-137).

Подвижнички аспект васпитања и образовања наглашава Митрополит Амфилохије, када истиче да се у Литургији открива начин човековог живота који треба да буде утемељен на Христу, следећим речима: „У Христу, међутим, не открива се само Бог него и лик истинитог човјека. Како он изгледа? – То је човјек који прима и открива се Богу свим својим бићем, и приноси Му на благодарност свега себе и све дарове своје. Његово лице сија бескрајним богољубљем. То је човјек који се литургијско евхаристијски приноси на жртву Богу, заједно са свим што има и што јесте“ (Амфилохије, 2002: 182). Ово приношење представља темељ сваког истинског усмерења ка Богу и подвига утемељеном на литургијском етосу.

Покајна димензија васпитања

Мера покајања јесте Царство Небеско (Мт. 4,17 и Мк. 1,15), односно мера покајања јесте наш однос са Христом. Царство Небеско које је по речима Христовим, унутра у нама (уп. Лк.17,21) које суштински мења човека. Покајан човек је преображен док јеванђелски позив Христов за усвојење Царства Небеског јесте позив на покајање. У том смислу ову јеванђелску истину

Митрополит Амфилохије истиче када каже: „Отуда призив на покајање, јесте призив на потпуно нови начин живота, на ново и обновљено доживљавање себе и свега око себе, на промјену и преображај човјекове душе, срца, осјећања, мисли и ума. Тај нови живот није нешто спољашње него дубока унутрашња стварност кроз коју се рађа нови човјек“ (Амфилохије, 2002: 163).

Покајна димензија васпитања открива огромну слободу и смелост коју човек има пред Христом. Свети Јефрем Аризонски управо указује на слободу, када каже: „Какву би благодарност требало непрестано да узносимо Богу због овог великог добра, које нам је Он подарио! Он нам је отворио Своје Срце, у које можемо да уђемо сваки пут, када пожелимо да се очистимо. Ма колико да је сагрешио човек, ма колико да пузи у греху, ма колико да је црна његова душа, он може слободно и брзо, у трену ока, да избели своју душу, и она ће постати чиста као голубица и бела као снег“ (Аризонски, 2022: 368). Покајањем човек се васпитава и опитно сазнаје да је јединствена и непролазна вредност само ако се у Светим тајнама обнови и охристови. Туга због грехова, страх и осећај кривице се у покајању преображавају у радост спасења што Митрополит на много места истиче у свом педагошком концепту.

Васпитање као обожење

Васпитна концепција Митрополита Амфилохија своју пуноћу и крајњи циљ има у Христу. Могућности човековог усавршавања и достизања подобија Божијег остварени су у Личности Христовој. Сједињење човека са Христом путем Светих тајни и стицање христорави кроз аскетски начин живота уводе човека у могућност да види Бога. У том смислу потврда светотајинске и подвижничке праксе Цркве јесте обожење. Виђење божанске светлости, аскетски начин самопревазилажења, као и живот у Богу, су искуства литургијског живота и заједничарења у Цркви, који се прожимају као пракса и теорија. Следујући древном предању Цркве Митрополит Амфилохије у чињеници да се животом у Цркви, односно Литургији достиже теорија као виђење Бога а пракса као потврда исправног живота у Литургији који дарује боговиђење. За Митрополита Амфилохија: „Литургија је дјело Божије али и дјело народа, она је пракса али и богоопштење и боговиђење, созерцање Божије тајне“ (Амфилохије, 2002: 217).

Очишћење срца, које се у аскетској пракси и подвижништву као уосталом и библијском погледу на човека, посматра не као један орган већ као центар човековог бића у који се усељава Христос, омогућује човеку не само боговиђење већ само обожење. Митрополит Амфилохије истиче молитвену праксу Цркве, као нормалан ритам сваког верујућег члана Цркве јер у литургијском и молитвеном етосу обожен човек практикује подвижнички

живот. Овакав начин живота доводи човека да превазилази кроз себенегирање и своју реалну ограниченост као створеног бића кроз лични однос са Христом у светој Литургији.

Себенегирање је могуће само у личном односу према Богу, где човек у Цркви васпитавајући се и обожујући се у синергији са благодаћу Божијом, превазилази своју греховност и несавршеност. Јован Брија, наглашава могућност обожења као дело ипостасног општења са Христом а не дело природе, те у том контексту каже да: „Обожење је духовни преображај који се темељи на својству природе, али оно не бива у границама природе нити је пак дело природе, односно морално савршенство природе. Обожење је нестворено, несаздано, примљено као непосредно просвећење од божанства, директно произашло из ипостаси. Свакако, синергија воља – благодат суштински је услов сваког дела хришћанинова, док обожење претпоставља синергијски максимум. Овде је, наиме, реч о стварном превазилажењу природе, о процесу њенога надилажења кроз сијање нестворене благодати из Христовог обоженог човештва, све док хришћанин не дође „у човјека савршена, у мјеру раста пуноће Христове“ (Еф. 4,13). Тако, дакле, обожење спречава човека и твар да се затворе у сопствене иманентности и претпоставља човеково отварање за бескрајне димензије Божије суштине“ (Брија, 1999: 313). Синергијски однос човека са Христом, остварује се у Светим тајнама и нарочито у Причешћу, где се онај који се васпитава у Литургији обожује по мери љубави коју има према Христу.

Светитељи као васпитачи и њихове свете мошти

У васпитном и просветном концепту Митрополита Амфилохија светост која се задобија у јединству са Христом освећује целокупног човека као психофизичку стварност. Освећење човека се видљиво пројављује и у чињеници да људско тело постаје нетрулежно.

Говорећи о моштима Светога Василија Чудотворца, Митрополит Амфилохије истиче да нас свете мошти уче како да живимо правом вером која облагодаћује човека: „То је света порука Светог Ћивота Светог оца Василија и призив да наш живот буде усаглашен нашој вјери. Да у трпљењу у љубави у нади непоколебљиво ходимо кроз овај живот и носимо крст свој, да ходимо за Христом Господом и за онима који су Његови на челу са Светим оцем нашим Василијем. Уколико нам вјера буде чиста онда неће бити сујевјерја, неће бити лажне вјере у нама. Уколико је наш живот сагласан тој вјери, и наша ће душа и наш ум бити здрави и чисти. Онда ће у здраво срце наше и ум наш у чистоту наше душе моћи да се усели благодат Божија. Долазећи Ћивоту Св. Василија и цјеливајући га, ми ћемо моћи да примимо чистоту, доброту и здравље које он дарује силом Духа Светога, у духу покајања и

чистоте срца и ума и мира са Господом и међусобног помирења“ (Амфилохије, 2009: 3).

Човек освећен и сједињен са Христом у Цркви се испуњава благодатном силом Свете Тројице. Благодатна сила васкрсава и обнавља човеке психофизичке силе и чини да се у светотајинском јединству човек поистовети са Христом, односно са Телом Христовим које је у историји присутно као Црква. Како се Црква идентификује истовремено са Евхаристијом у том контексту учесници Светих тајни бивају васпитани или нахраћени силом васкрсења Христовог. На тај начин освештан човек и након биолошке смрти бива својим телом, односно својим моштима јачи од смрти, што је случај са свима Светима који су се прославили у Христу.

Црква се идентификује као Тело Васкрслог Христа, то јесте, Црква се благодаћу Светог Духа препознаје у Евхаристијском етосу као заједница Свете Тројице и народа Божијег, односно Светих. Христо Јанарас истиче да: „Стицање телесне непропадљивости значи васпостављање вештаствене творевине у њено „природно“ назначење, увођење односа између човека и творевине у оквире заједнице човека и Бога, односно прихватање творевине као благослова Божијег и њено поновно приношење Богу као човекове благодарности (тј. Евхаристије)“ (Јанарас, 2005: 173). Митрополит Амфилохије истиче свете мошти чини да доживљај Христа у Цркви има васпитни карактер. Светитељи својим освештаним и нетрулежним телом су за верујуће људе у Цркви видљиво сведочанство истине. У том смислу, Митрополит Амфилохије истиче: „Обликовани и озарени Истином за живота они зраче њоме и привлаче и у животу и у смрти: светим примјером, врлинама, дјелима и светим моштима“ (Амфилохије, 2002: 228-229).

Свети Оци као учитељи живота у Христу

Васпитање и нови живот у Христу освећених људи који су постали васпитни ауторитети у Цркви извире из њиховог благодатног и нераскидивог јединства са Христом. Јединство Светитеља са Христом има црквени карактер и по речима Митрополита Амфилохија, црквени аспект светости у следовању Светим Оцима, истиче када каже да: „Утемељујући се, наиме, на библијском Откривењу и на искуству светих људи Божијих, Црква је сабрала у своје ризнице огромно антрополошко и педагошко знање и опит“ (Амфилохије, 2002: 65). Богослужење Цркве са светом Литургијом, животи Светих отаца као парадигма новог живота у Христу, открива светитеље као најбоље просветитеље. Ава Јустин управо на Светом Сави као просветитељу, који је испуњен Христовим савршенством, заснива светосавље као философију живота којим наш народ треба да следује ако жели добро себи и другима. Овакав концепт васпитања заступа и Митрополит Амфилохије

осланђајући се на Свето предање Цркве кроз векове. У том смислу, Владика Максим наглашава: „Вера Цркве је да живећи на начин светитеља ми остварујемо дело Христово, деламо као свештеници твари. Када Бог потврди овај појединачни и заједнички подвиг и овенча га ореолом светости тада верујемо да је Црква на правом путу, и да рађа бића која се не плаше смрти него - празнично, докосошки - прослављају живот“ (Васиљевић, 2010:157).

Неоспорни ауторитет Светих Отаца у Цркви није у цитирању њихових речи већ у њиховом начину живота у Христу, а такав начин је пре свега светотајински и литургијски. Управо, Свети Оци утемељени у Христу, кроз служење Литургије и Свето Причешће представљају учитеље и васпитаче који љубављу и сједињењем са Христом сведоче Бога. У том смислу, Митрополит Амфилохије каже: „У томе и јесте дубљи смисао сљедовања Светим Оцима: сљедовање управо и јесте смирено даривање “самих себе и једни других и свега живота Христу Богу“ (Амфилохије, 2002: 117). Дакле, сљедовање Светим Оцима је разоткривање у себи истинске човечности која је богочовечанска, слободе која је дар Светог Духа и љубави, која је дар Бога Оца. У том смислу пут којим су Свети Оци достигли обожење је истоветан са Христом који је Пут, Истина и Живот (Јн. 14,6). Светоотачки концепт васпитања, за Митрополита Амфилохија значи превазићи самозатвореност и самодовољност и саборно са Оцима, открити у тајни Цркве исту ону Светотројичну слободу и љубав, коју су Свети Оци усвојили у пуноћи живота са Богом.

Закључак

Васпитно-просветни концепт Митрополита Амфилохија, изражава и осликава тајну Цркве, као Богочовечанску заједницу у којој све добија пуноћу из саме тајне Тројичног Бога. Следујући предању Цркве и светоотачком искуству, Митрополит Амфилохије истиче да је у Личности Сина Божијег Господа Исуса Христа остварен целокупан домострој спасења свега створеног. У том смислу и Ава Јустин истиче да: „без Богочовека Христа, и ван Богочовека Христа, при сваком другом васпитном идеалу, човек заувек остаје биће недовршено, биће смртно, биће кукавно, биће бедно, достојно свих суза свих очију колико их има у Божијим световима“ (Поповић, 1991: 15). Спасење човека и творевине, како видљиве тако и невидљиве, представља предвечни план Свете Тројице. Бог ствара човека и позива га да достигне свој циљ као потенцијални Богочовек кроз благодатну сарадњу са Богом. „Целосно открити тајну човека је могуће само из тајне Богочовека. Тајна Христове Личности, се открива у Цркви на личном плану и сусрету са Христом у нераскидивом јединству благодатног живота Тројичног Бога и народа Божијег, Творца и творевине, прожимања нестворених вечних Богжанских енергија и створеног света који у човеку створеном по образу и по-

добију Божијем добија могућност да вечно постоји на слободан и богоподобан начин. Божија егзистенција, то јесте, начин Божијег постојања открива се као заједница Три Личности које у онтолошком смислу имају апсолутну слободу, која је изражена кроз љубав. Тајна човека се открива у Личности Сина Божијег који је по светим оцима Цркве унапред предодређени циљ стварања. Оваплоћени Бог Логос, Син Божији, који је у својој Личности несливено, неразлучно, непромјењиво и нераздјељиво сјединио Божанску природу са људском природом је открио и увео људе собом у нераскидиву заједницу са Оцем и Светим Духом. Први Адам је створен по образу Божијем, као икона Христова, али није могао због прекида благодатног живота који представља смрт, да достигне подобје, то јесте обожење у Христу. Дакле, антрополошки динамизам од образа до подобја није био нужен и неслободан, већ је представљао Божији призив и позив човеку да свој образ потпуно и слободно оствари у заједници са Богом“ (Ступар, 2019: 71-72).

Митрополит Амфилохије у свом васпитном и просветном концепту не пренебрегава чињеницу људског пада у грех. Истиче важност покајања као личног и свенародног препорода, затим, неопходност подвига путем поста и молитве као и целокупног светоотачког опита стицања јеванђелских врлина и пута Светих Отаца као Христовог Пута.

У свом просветном концепту Митрополит Амфилохије даје целокупну слику човековог васпитања у црквеним димензијама и истиче темељну истину да нахранити или испунити човека Богом, значи и васпитати човека истинском храном. Новозаветна истина спасења и обожења човека се темељи на Христу као Хлебу живота (Јн. 6,48) и у том смислу сједињење оних који се васпитавају са Христом у тајни Прићешћа, за Цркву је пуноћа и крајњи циљ васпитања. Црквено искуство обожења и спасења људи у Христу даје сваком другом васпитању вечни смисао. Сви људски напори од почетака и развоја науке као и историјског развоја педагошке праксе, који тајну човека сагледавају као биће гладно вечног живота, љубави и слободе, не могу заобићи чињеницу Христовог уласка у историју. Црква као Тело Христово и место где се човек храни, Телом и Крвљу Христовом, „Који једе моје тијело и пије моју крв има живот вјечни; и ја ћу га васкрснути у посљедњи дан. Јер тијело моје истинско је јело, а крв је моја истинско пиће“ (Јн. 6,54-55), даје васпитању најдубљи есхатолошки и вечни смисао. Управо ове христолошке, еклисиолошке, сотириолошке и вечне димензије васпитања Митрополит Амфилохије је у своме теолошком и педагошком раду и делатности посведочио савременим људима, како у Цркви тако и онима који су у потрази за вечним смислом човековог постојања, следејући Христу и свима Светима.

Литература

- Амфилохије, М. (2002). *Основи православног васпитања*. Цетиње: Светигора.
- Амфилохије, Р. Митрополит (2009). *Свети Василије Острошки Чудотворац и Исцелитељ*. Цетиње-Београд: Светигора.
- Аризонски, С. Ј. (2022). *Сусрет са Богом*. Београд: Образ светачки.
- Брија, Ј. (1999). *Речник православне теологије*. Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ.
- Васиљевић, Е. М. (2010). *Светост: божанска и људска*. Београд: Православни богословски факултет.
- Георгије Капсанис, А. (2004). *Обожјење циљ човековог живота*. Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара.
- Живот и поуке старца Порфирија Кавсокаливита*. (2005). Нови Сад: Беседа.
- Јанарас, Х. (2000). *Азбучник вере*. Нови Сад: Беседа.
- Јанарас, Х. (2005). *Метафизика тела*. Нови Сад: Беседа.
- Јевтић, А. (1994). *Философија и теологија*. Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог.
- Мидић, И. (1995). *Сећање на будућност*. Београд: Повереништво манастира Хиландара у Београду.
- Перић, Д. (2010, Божићни број). Предност онтологије над гносеологијом у црквеном образовању. *Видослов*.
- Поповић, Ј. (1991). *Житија Светих за Јануар*. Ваљево: Манастир Св. Ћелије код Ваљева.
- Радовић, А. (2006). *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*. Манастир Отрог: Манастир Острог.
- Ступар, В. (2014). Крштење и васпитање. *ГОДИШЊАК*, 165.
- Ступар, В. (2019). *Црквена педагогија - педагогија Светог Духа*. Фоча: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког.

МОРАЛНОСТ КАО ИМПЕРАТИВ ПАСТИРСКОГ ДЕЛОВАЊА СВЕТОГ НИКОЛАЈА ВЕЛИМИРОВИЋА У СВЕТЛУ ПСИХОЛОГИЈЕ РЕЛИГИЈЕ

Сажетак: Рад се бави анализом сабраних дела Светог Николаја Велимировића у светлу психологије религије. Коришћена су дела: „Разни чланци, беседе и студије“, „Наука о закону – Номологија“, „Рат и Библија“, и „Мисионарска писма“. Циљ рада је да, кроз методу анализе религиозних списа и одабир текстова из Николајевих дела, у којима се на директан или индиректан начин говори о моралу укаже на учесталост његовог поучавања о моралном расуђивању и делању. Кроз паралелно упоређивање његових поука и савета и дефиниција психологије, указује се на ко-егзистентност његовог пастирског деловања и праксе психолошког саветовања. Расветљавањем његовог позиционирања у односу на овај појам, називу се могућа решења многих egzистенцијалних питања човека. Обзиром да психологија и психијатрија као емпиријске науке, моралност сврставају у низ психичких функција, закључак би био, да је утицајем на побољшање моралног живота појединца и народа, Николај решавао духовне и психичке, индивидуално – социјалне проблеме људи.

Кључне речи: Моралност, Николај Велимировић, психологија, религија.

MORALITY AS AN IMPERATIVE OF THE PASTORAL ACTIVITY OF SAINT NIKOLAJ VELIMIROVIĆ IN THE LIGHT OF THE PSYCHOLOGY OF RELIGION

Abstract: The paper deals with the analysis of the collected works of Saint Nikolaj Velimirović in the light of the psychology of religion. The works used are: "Various Articles, Sermons and Studies", "Science of Law – Nomology", "War and the Bible", and "Missionary Letters". The aim of the paper is to point out the frequency of his teaching on moral reasoning and action, through the method of analysing religious writings and selecting texts from Nikolaj's works, which directly or indirectly discuss morality. Through a parallel comparison of his teachings and advice and the definition of psychology, the coexistence of his pastoral work and the practice of psychological counselling is pointed out. By clarifying his positioning concerning this concept, possible solutions to many existential questions of man can be glimpsed. Considering that psychology and psychiatry, as empirical sciences, classify morality as a series of psychic functions, the conclusion would be that by influencing the improvement of the moral life of individuals and nations, Nikolaj solved the spiritual and psychic, individually - social problems of people.

Key words: Morality, Nikolaj Velimirović, psychology, religion

1 Храм Св. Апостола Петра и Павла, О.Ш. „Ђура Јакшић“, Јелашница. E-mail: igor-stojkovic87@gmail.com, ORCID ID 0009-0008-2022-1819.

Увод

Свети Николај Велимировић је о моралу писао и говорио на разне начине и у различитим животним околностима. Моралне критеријуме је постављао у складу са индивидуалним карактеристикама сваког човека али никада не одступајући од Божанске науке записане у Светом Писму и Светом предању Цркве. Морално расуђивање и делање за њега представља основу духовног живота, са циљем обнављања заједнице са Христом. На самом почетку рада, објашњавамо задату методу и психичку функцију моралности, ради бољег увида у контекст нашег истраживања везаног за морал и морални закон. Затим се рад бави садржајима који на експлицитан начин говоре о моралности, а које је изговорио Свети Николај.

Даља анализа има за циљ да одговори на питање колико су Николајеви савети коегзистентни са дефиницијама савремене психологије и психологије религије. Из тог разлога, тема са Николајевих дела, више пута бива прекинута дигресијама са аналогним темама и дефиницијама из психологије. Додатна хипотеза се огледа у томе, да уско теолошки гледано, без увида у шири контекст пастирског деловања владике Николаја, читалац може да се нађе пред изазовом у виду закључка, да је Николај теми моралности приступао на јуридикчки начин, у смислу односа морала, греха и покајања. Из тог разлога, у најужем фокусу су његови одговори, тумачења и савети који су аргументовани Светим Писмом.

1. Реч о методи и психичкој функцији моралности

Да бисмо предмет неке науке могли објективно и егзактно истражити, потребно је изабрати методолошки поступак који ће нам дати највећу могућу објективност приликом рада. Овде се одмах намеће питање: *Да ли је емпиријско-психолошко истраживање религиозног живота уопште могуће?* (Каилбах, 1936: 27). Сматра се да је можда научно лакше посматрати болесне религиозне доживљаје, али се тиме не постиже ништа у односу на здраву религиозност. Истраживањем богате историјске хришћанске литературе, можемо извести закључак да постоји мноштво писаних исповести и сведочанства особа које говоре о свом богатом религиозном искуству. Навешћемо као пример Св. Августина, мада је списак мистика и теолога, који су на основу ретроспективе својих религиозних доживљаја, записали своја искуства, веома дуг (Каилбах, 1939: 22).

Зачетак психологије религије можемо датирати баш на основу тих ретроспективних описа. *Појам религиозног доживљавања није тек плод модерне психологије религије, него је већ познат у списима средњовековних*

схоластика и мистика који без научно-психолошке намере посматрају и описују своје узвишене религиозне доживљаје, каже Каилбах (1939: 22).

С обзиром на компликованост и деликатност предмета истраживања психологије религије, постоје многа лутања по питању метода. Још давне 1923. године је немачки теолог и историчар религије уочио да, религијско-психолошка истраживања показују једну такву разноврсност метода, по којима ради ова наука, да то често збуњује (Хејлер, 1923: 13). Неке од метода које се помињу у психологији религије су:

- емпиријско - индуктивна метода;
- прагматично- емпиријско индуктивна метода;
- патологистичко – позитивистичка метода;
- психоаналитичка метода;
- аналитичка метода;
- генетичко – етнопсихолошка метода;
- логотерапијска метода;
- метода анализе религиозних списа.

Важно је поменути, да узимајући ма коју методу, сматра се да атеиста, због одређених предрасуда, не може на исти начин анализирати и размишљати о религиозним доживљајима као што то чини човек, који и сам има нека религиозна искуства. Атеиста ће, због свог апприоризма², бити необјективан. За њега ће свако религиозно искуство бити предмет отуђене свести, и зато га треба приписати стадијуму митолошког развоја човечанства (Ослић, 1996: 13).

Метода анализе религиозних списа је једна од најкоришћенијих у психологији религије. Користи се за испитивање религиозности на основу историјских докумената, т.ј. на основу списа појединих знаменитих религиозних личности (Лоренц, 1940: 64). У овој методи се користе аутобиографије, дневници, исповести, писма, песме, химне и др. Да би се користила ова метода, креће се од претпоставке, да је писац докумената имао богато развијен религиозани живот.

У погледу морала, он у најширем смислу подразумева облик друштвене свести, скуп неписаних правила, обичаја, навика и норми, који су прихватљиви у друштву. Моралност као психичка функција представља способност човека да сам себи изриче норме којих ће се придржавати и да сам себе кажњава за непридржавање тих норми (Марић, 1998: 42).

Ова психичка функција је уско повезана са појмом врлина, а врлине су у хришћанству темељ здравог психичког живота. Напредовање у њима представља целоживотни процес (Сиријски, 2013: 431). Аскетска и подвижничка

2 Философски правац који у теорији сазнања и етици прима све *a priori*.

литература као средство за узрастање у моралном и врлинском животу предлажу молитву. Свети Јован Лествичник молитву назива „мајком свих врлина“ (Лествичник, 1997: 188).

Моралност се састоји из моралног расуђивања (мишљења) и моралног понашања (делања). Расуђивање се даље може поделити на форму и садржај. Морално расуђивање представља мисаони процес уз помоћ кога се доносе одређени морални судови, моралне одлуке и морални закључци. Морална ситуација је везана за међуљудске односе, што даље имплицира да је основ моралног расуђивања однос са другом особом (Марић, 1998: 42). У моралном расуђивању изузетно важну улогу имају морални принципи као што су поштовање потреба другог, правда, једнакост, једнакоправност, узвратност, човекољубље итд. (Марић, 1998: 42).

Као и све друге психичке функције и моралност као таква, склона је поремећајима. Они се односе на неисправне, незреле, асоцијалне моралне одлуке, односно моралне мисаоне конструкције. Ту спадају егоистичко – хедонистичка оријентација, интуитивно – ирационално доношење одлука, социјално - адаптирана оријентација. Безосећајно морално расуђивање подразумева да није дошло до развоја скале емоција важних за развој моралности: праштања, саосећања, емпатије, алтруизма, а нарочито није дошло до развоја осећаја кривице или савести (Марић, 1998: 45).

Управо, оваква стања душе Николајевих рецепијената, представљају приоритетни задатак његовог пастирског деловања. Дефинисање моралности на овај начин указује нам на контекст којим ћемо уочити начин његовог деловања на ову психичку функцију.

2. Позиционирање Светог Николаја Велимировића у односу на моралност

Поред индиректног обраћања у вези моралних постулата, и поред разних скретања пажње на упражњавање неморала, владика о проблему морала говори једним конкретним текстом, називајући га баш тако „*морални проблем*“ (Велимировић, 1983а: 171). Наиме, он овде каже да не постоје разлике између моралних проблема људи из раније историје човечанства, конкретно људи поменутих у Јеванђељима, и наших савременика. Они се тичу односа човека према Богу, међуљудских односа, односа једне народности према другој, односа родитеља према деци и обрнуто, брачних односа, односа богатих и сиромашних, старешина и поданика, односа према пријатељима и непријатељима и вредновања учења и знања (Велимировић, 1977а: 273). Поставља питање о томе, да ли постоји и један једини морални проблем нашег времена који није поменут у Јеванђељу и не само поменут него и решен. Изриче да је Јеванђеље средство за решавање моралних проблема, оружје,

и да ако тамо нема решења, онда оно престаје да буде то што јесте. Младе људе саветује да „о новим моралним проблемима“ говоре само они који не познају Јеванђеље и да такве закључке доносе они који нису утемељени у Цркви и у њеном учењу. Постоје и они, како каже, који се боје оштрица Јеванђеља, „да не падне на лиснато и бесплодно дрво њиховог живота“, те такви зато траже неко решење лакше и површније од јеванђелског (Велимировић, 1977а: 273). За владика Николаја не постоји никакав други извор моралности сем Библије. Она је морални закон који је Бог дао човеку и који је човек слободном вољом примио од Бога. Бог је морални „законодавац а човек законопрималац“. По њему Библија и нема други закон сем моралног закона. Он представља упутство за владање човека у овом свету. У њему се дају смернице како да човек оствари своје назначење од Бога, да превазилази законе природе. Природни морални закони за Николаја и не постоје. Оно што данас називамо природним законима, владика сматра да се тим именом назива, јер је природа од Бога, преко човека, такво законодавство усвојила и прихватила а не да изван Бога тиме располаже. Појам моралности је у синергији са појмом савести а Бог представља савршену свест и савршену савест (Велимировић, 1977а: 257-264).

Схватато да је Николајево расуђивање по питању моралности библијски утемељено и да не постоји изван оквира које је Бог преко Светог Писма успоставио. Такође, примећујемо да се његов став по овом питању не разликује од ставова које срећемо у психологији. Обзиром да смо моралност дефинисали као способност човека да сам себи изриче моралне норме којих ће се придржавати, јасно је да човек те критеријуме мора од неког да усвоји, а у контексту реченог тај неко је Бог и његова реч упућена човеку преко Светог Писма и Светог предања. Човек као икона Божија, рађа се са могућношћу да овлада моралним законима, а духовним узрастањем током живота, он то своје назначење култивише и развија.

3. Анализа моралности у делима Светог Николаја Велимировића

Светог Николаја Велимировића и његов пастирски рад није могуће посматрати изван времена и простора у коме је живео (Радић, 2011: 167). Из тог разлога значајно је нагласити важност историјског контекста у анализирању његових дела. Човек који је детињство провео у селу, школовао се у српској престоници, Русији, Швајцарској, био двоструки доктор наука, преживео два светска рата, био надлежни архијереј у два Епархијама, заробљиван и утамничаван, неминово је да се сусретао са различитим нивоима моралне свести (Катана, 113-152).

Човекове моралне вредности, за њега представљају израз богомдане слободне воље.³ О томе говори у делу „*Наука о закону*“. Ослањајући се на текст Старог Завета и трећу књигу Мојсијеву, којом у 26. глави Бог каже, „*Ако будете живели по мојим уредбама и заповјести моје држали и извршавали, даваћу вам дажд на врјеме и земља ће рађати плод свој...*“ закључује да срећа човекова зависи од извршавања или неизвршавања моралног закона Божијег (Велимировић, 1977а: 273). Он даље наводи да временске прилике, здравље, слобода народа од ропства, ратни исходи, материјално стање појединаца, зависе од стања морала у једном народу (Велимировић, 1977а: 273). Знајући да поменути појмови представљају идеал човековог живота, набраја их као подстрек и мотивацију за морално узрастање читаоца. Мотивација, какво јој се значење даје у психологији, представља чест начин којим се Николај служи приликом деловања на морално буђење људи.

Он увиђа да знање о томе шта је морално, није довољно да неко буде моралан (Рот, 2002: 302). Људи понекад поступају у складу са својим моралним принципима а понекад то не чине. Један од узрока, лежи у томе што осим моралне свести, као покретачке снаге акција људи, делују и многи мотиви, као и то што моралне вредности нису једини циљеви чијем остварењу људи теже. У одређеним ситуацијама постоје различите потребе, мотиви и циљеви којима људи теже, а који понекад стоје у супротности са моралом и добијају премоћ над њим (Рот, 2002: 302).

Начин на који мотивише владика Николај често је есхатолошки тематизован. Есхатолошки оријентисане беседе двоструко делује на паству. У слушајевима очајања због греха, оне пружају наду у опроштај грехова. У ситуацијама где су слушаоци склонији преступима закона без осећаја кривице и одговорности, овакве беседе подсећају на кончину и пролазност земаљског живота, и на неизвесност вечности.

Једно Васкршње обраћање владике Николаја започиње следећим речима: „*Зар нисте чули? Зар још нисте чули, да је поново рај отворен? Не рај на земљи него на небу, не у времену него у вечности. И да су у тај непролазни рај уведени: преступник и разбојник и сиромашак; преступник Адам, разбојник са крста и сиромашак Лазар*“. У истом тексту даље каже: „*Зар још нисте чули, за првог изнаника из Раја, праоца свих изгнанника, да је искупљен и опран крвљу Љубави на крсту*“ (Велимировић, 1983б: 31). Сличан приступ у мотивисању и подизању морала налазимо у владикиним „*Васкршњим*

3 Вољу овде треба разумети у контексту „стремљења“, како говори Св. Максим Исповедник „Марину преподобјејшем презвитеру“. „Наиме када нечему стремимо, најпре то разматрамо, па размотривши, расуђујемо; а затим, расудивши, уместо онога што је лошије, хотимично бирамо оно што нам се по расуђивању чини бољим“. Свети Максим Исповедник, *Богословски и полемички списи – питања и одговори*, превод С. Јакшић, Беседа, Нови Сад, 2022, стр. 14.

размишљањима“, где он ослањајући се на /1. Кор. 2, 9/, говори да Христово Васкрсење представља решење свих проблема живота и битисања који муче човека, да су све материјалистичке и натуралистичке теорије и филозофије одбачене, да су све мистерије разрешене, све тајне објављене и сва племенита осећања и жеље срца људског испуњене.⁴

Када је реч о пастви којој нису довољна обећања блаженства будућег живота, чини се да је владика имао изузетан увид у то да, неки људи као једини мотив за морално исправљање прихватају застрашивање. На основу појединих текстова, може се претпоставити да су владикине речи биле упућене људима који немају изражену грижу савести и осећај кривице (Корнаракис, 2023: 7). Човек са таквим психопатским симптомима, по правилу зна шта је у друштву морално прихватљиво и исправно, али сам друштвене стандарде о томе шта је морално, као принципе властитог понашања, није усвојио (Рот, 2002: 302). У оваквој ситуацији је морално преумљење могуће само под претњом разним врстама санкција (Рот, 2002: 302).

Вођен тиме, владика Николај често наводи примере из Старог Завета, где и у насловима својих дела као да претњом лечи неморал: „*Зашто је морао доћи потоп*“, „*Вавилон и Содом*“, „*Неумитност моралног закона у судби људи и народа*“ итд. (Велимировић, 1977а: 266-276). Занимљиво је његово виђење ситуације у којој Бог изриче Десет заповести. Сликавит библијски приказ у том тренутку, попут громава, муња, густих облака, владика користи како би застрашивао преступнике моралног закона: „*И све то што се тобож догађа по неким природним законима, стављено је у службу моралног закона...*“ (Велимировић, 1977а: 271).

Како би поправљао моралност везану за туђу имовину- крађу, поред осме Божије заповести, наводи пример из књиге Исуса Навина. Наиме, указује на погубне последице које је претрпела читава војска због једног крадљивца из њихових редова.

Даље, говори о случају када је Ахав, син Хармијин из колена Јудина украо један непријатељски плашт, сребро и злато и закопао под земљу. Тада је војска Гајова појурила војску Израилеву, сустигла и победила. По његовим речима, војску није посекао мач него неморал и грех, што потврђује цитирајући Божије речи у обраћању војсковићи Навину: „*Згрешио је Израил, и преступио је савет мој, јер узеше од проклетих ствари, и украдоше и зајатише*“ (ИНав 7,11). Овде паства владикина бива упозорена, да у неморалу не делују логички или природни закони. Такви закони, по владици Николају, заправо и не постоје. Нелогичност, да три хиљаде Израиљаца није могло да освоји град Гај, треба тражити у нарушавању моралних закона.

4 Превод са енглеског се налази у: у Епископ Николај, Сабрана Дела, 13., издање Српске православне епархије западноевропске, Лаврентије Трифуновић, Химелстир, 1986., 32. Оригинал на енглеском у: Holy Trinity Bulltin, Pitsbuergh, O.a., April 1972.

Поремећај моралности која се односи на живот другог, истиче кроз пример у коме се деструкција вратила аутодеструкцијом. Овде говори о случају где је Зимрија био слуга израиљског цара Иле, и како га је убио. Као последицу таквог греха, претрпео је страдање у пожару који је сам намерно изазвао (Велимировић, 1977а: 271).

Нема те животне околности у којој се човек може намерно или случајно наћи, а да се бреме њених искушења не може олакшати покајањем у виду моралног исправљања. Од здравља, као базичне жеље човекове за преживљавањем, преко материјалног статуса па све до ратних исхода, све је потчињено моралном закону. Без обзира каквог је психолошког профила читаоц, странице Николајевих дела, преносећи Реч Божију Старог и Новог Завета, стављају се у улогу будитеља савести и саветодавца ка духовном узрастању.

3.1. Моралност у ратовима

Обзиром да су различити ратни сукоби код нас у држави, а и свуда у свету, обележили живот владике Николаја, не изненађује чињеница да је један део свог пастирског деловања усмерен управо на саветовање у таквим околностима (Кајтез, 435-474).

Посматрајући ратне сукобе из перспективе Цркве, они представљају физичку пројаву духовне болести човечанства – братоубилачке мржње. Свети Николај као Црквени пастир, свој став о рату је градио на двема највећим јеванђелским заповестима, о љубави према Богу и према сваком човеку али је такође указивао да мир није могућ по сваку цену. Сматра, да се садржина мира мора тражити дубље а не површно како се то иначе ради. Преносећи утиске са једне мировне конференције у Америци, излаже да су тамо постајале две фракције. Присталице једне били су, по његовим речима, пацифисти а једне миротворци. Миротворцима замера да они траже мир по сваку цену, заборављајући да су Содом и Гомора уништени за време мира и наглашава да један корумпирани мир може бити гори од херојског рата (Велимировић, 1983в: 615).

Владика Николај несумњиво, у својој пастирској бризи, показује изузетно знање о томе како треба руководити паству у околностима рата. У својим текстовима се позива на текстове Библије и њима указује на понашање које се очекује од хришћана у тренуцима ратних сукоба.

Боравећи у америчком граду Вилиамстауну 1927. године, имао је прилику да присуствује седници горе наведене конференције, на којој су се разматрале могућности за очување светског мира и стабилности, а чији су учесници били представници многих народа и раса. Обзиром да су на конференцији учествовали политичари, министри, војсковође и сви они од којих би могли зависити могући ратни исходи, владика вешто упућује библијске приче које говоре о ратовима. Тиме покушава да стави до знања, да и у случају

неопходности учешћа у рату, човек може и мора да поштује моралне принципе и обазире се на последице које може имати уколико их нарушава. Књигу под називом *Рат и Библија*, посвећује учесницима конференције, где их у предговору ословљава својим пријатељима и сатрудницима. Такође, наглашава да је књига писана о рату у светлу Светог Писма и да ће она у време мира бити посматрана са равнодушношћу, док ће се у ратним околностима тражити и читати са разумевањем (Велимировић, 1977а: 179).

Приликом једног путовања бродом са неким од чланова конференције, владика наглашава пророчким речима, да ће се рат, уколико до њега дође, одвијати са потпуним одсуством моралних начела. Упозорава своје слушаоце, да ће се рат водити без присуства милости, поштења и витештва (Велимировић, 1977а: 188). Због ужаса који ће се гледати у сукобима, предвиђа да ће многи окусити бол психичких траума и поремећаја. „Многи ће од ужаса позверити, облесавити или полудети. И они ће сасвим наги, чупави и прљави, трчати по друмовима и улицама, по горама и пољима, урличући као зверови и нападајући на оне које сретну или стигну“ (Велимировић, 1977а: 188). Изричито инсистира на томе да се морално посрнуће у међуљудским односима дешава као последица греха према Богу. Говорећи о братоубиству Каина и Авеља, он наглашава последице поремећаја моралности по питању зависти⁵. Рат је за њега последица ратовања против Бога (Велимировић, 1977а: 193). Желећи да скрене пажњу на наследне последице рата и тиме позове своје слушаоце и читаоце на моралну будност, он износи да рат родитеља против Бога резултира међусобним ратом њихове деце.

Да је међу тамошњим реципијентима владикине речи било омладине, може се закључити на основу његовог текста у истом документу, а који носи назив *Господ застава моја*. Он овде наглашава обавезу поштовања родитеља, наводећи један пример из Светог Писма. Реч је о рату девет царева, који је био препун освете и пљачке, а оваква морална разурданост и ратни губици били су последица греха непоштовања родитеља.

Иако у једном тренутку делује да се и непоштовањем моралних начела може победити, крајњи исход показује да се победа некад даје само зато да би се ужасније осетио пораз. Несмотреношћу цара Ходологомора уз остале робове поведен је и праведни Лот. Ова вест је дошла до Аврама који је окупио своје слуге и са чврстим поуздањем у Бога напао пет победоносних царева. Желећи да скрене пажњу генералу коме се обраћа, владика наглашава да Аврам ништа није узео за себе, па чак није наплатио ни ратне трошкове (Велимировић, 1977а: 193).

5 О зависти, у контексту психологије религије види више у: Јеротеј, Влакос, *Православна психотерапија*, Библиотека „Образ светачки“ књига 12, превод Антонина Пантелић и Зоран Буљугић, Београд, 2010, стр. 312.

Правдајући себе и своја морална посрнућа човеку је својествено да се у одбрани својих грешака позива на другачије историјске околности.. Николај је дубоко веровао да ниједна ствар у природи и ниједан догађај у историји не пропадају. Историјска моћ не опада већ расте и увећава се. Управо, износећи аргументе о таквом ставу, даљим излагањем владика пребацује тему на новија дешавања, са којима је слушаоц вероватно боље био упознат. Он каже генералу да догађај који му је описао, покуша да анализира кроз поступке освајача Париза 1870. године. Говори како би било дивно чути Бизмарка у Паризу са речима: „Дижем руку своју ка Господу Богу вишњему, чије је небо и земља, заклињући се о Француско: ни конца ни ремена од обуће нећу узети од свега што је твоје, да не речеш: ја сам обогатила Немачку!“ Овакве речи би остале упамћене много дуже од милијарду франака које је Бизмарк изнудио од побеђене Француске (Велимировић, 1977а: 191-195).

Но, овакву кратку аналогију убрзо враћа на библијски мотивисане мере, сматрајући их увек апсолутним ауторитетом. Сада излаже пример из периода Мојсија, цитирајући његове речи приликом сумње у помоћ Божију: „*Шта ћу чинити с овијем народом? Још мало па ће ме засути камењем*“ (Изразака, 17, 11). Исход овакве сумње је био погубан за народ. Напао их је пустињски цар Амалик а страх и ужас који је претрпео израиљски народ, био је опомена и својеврсна казна за сумњу. Овде постоји један кључни моменат владикине мисли у контексту неопходности следовања моралних закона. Истичући молитву Мојсијеву приликом доаласка Исуса Навина у помоћ, он слушаоцу скреће пажњу да се ток рата мења у зависности колико се војска морално влада. Молитва је по Николају начин за мењање моралне свести: „*Запазите генерале, оригиналну карактеристику овога рата: главни војсковођ не командује војском него стоји непомичан на молитви за уздигнутим рукама ка Богу, док његов помоћник командује и води борбу с непријатељем. И не победи толико онај који је водио борбу колико онај који је уздизао молитве*“ (Велимировић, 1977а: 195).

Да нема дилему по питању ратних исхода у контексту моралности, владика као да својим текстом под називом „*Ко ће победити у будућем рату?*“ ставља тачку на свој став, а који је уједно и савет слушаоцима који би се могли наћи у ратним околностима. Наглашава да у рату не побеђују ни културнији, нити многобројнији, нити боље опремљени оружјем, већ да је право оружје само оно које је у сагласју са Божијим моралним законима (Велимировић, 1977а: 237).

3.2. Моралност у делу „Мисионарска писма“

Међу поштоваоцима Светог Николаја Велимировића често се може чути да оно што посланице Светог апостола Павла представљају за хришћане, то су мисионарска писма владике Николаја за српски народ. Она су

сведок да питања о вери немају границе и да је свако питање људско уствари питање вере. У овим писмима, јасним језиком, прилагођеном ономе који поставља питање, владика сведочи о нјавећим животним истинама. У фокусу истраживања на задату тему моралности износимо осврт на пет писама.

У 136. писму, владика се обраћа човеку који се „горчи на клеветнике“. Запажа да се он гони на суду са четрдесетак клеветника, који му вређају част, износе неистине о њему, његовом карактеру па чак и о његовој породици. Поменути прималац писма констатује да би свет био много лепши без тих клеветника, и да он не би морао да се мучи када њих не би било, па зато има потребу да их мења. Примећујемо проблем са моралним расуђивањем али и са моралним делањем. Евидентно је да доноси асоцијалне моралне одлуке и да су његови закључци егоистично оријентисани. Неумесно би било да на основу само овог једног примера доносимо суд о карактеристикама личности овог човека, већ ћемо само констатовати запажање у конкретnoj ситуацији. Да би смо утврдили карактеристике личности одређене особе, неопходно је да одређена особина буде трајна, а такву особину називамо цртом личности (Требјешанин, 2015: 208). Владика не пориче да су напади на њега нехришћански, али му истовремено скреће пажњу да се и он на нехришћански начин бори против њих. Подсећа га на начине како је сам Христос поступао са својим клеветницима. Пита га да ли мисли да је ико више клеветан од Сина Божијега и његових апостола. Такође, још једном подсећа читаоца да преиспита своја морална расуђивања, скренувши му пажњу, да нема потребе да се брине уколико је његова душа здрава и чиста пред Богом (Велимировић, 1978: 159).

137. писмо нам говори о примеру неодржања обећања дата Богу и људима. Владика се обраћа човеку коме је дете боловало и који се заветовао да ће даривати Цркви једну њиву, која се граничила са Црквеним двориштем, уколико дете оздрави. Дете је оздравило али човек није одржао своје обећање. Ово је карактеристичан пример да морално расуђивање не гарантује морално делање. Критику добија да је поступио са лукавством, да је само делимично испунио обећање јер је њиву продао и само половину новца дао Цркви, односно и део те половине присвојио. Сусрећемо се са случајем промене става у ситуацији где се он донео у једним околностима а променио након разрешења критичне ситуације.⁶ Обзиром да се на овом конкретном примеру промена става према испуњењу обећања прекршила, савет долази у виду препоруке читања пете главе Дела Апостолских. Тамо је описан сличан случај. Владика саветује да овај човек добро упамти речи апостола Петра које говори кривцу: „Људима нијеси слагао него Богу“. Даље каже да Богу нису потребне њиве ни волови, али му требају искрене

6 О дефиницији ставова види више у: Никола, Рот, *Општа психологија*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2004, стр. 278.

и поштене душе. Подсећа га да не ропће на немилост Божију и да, иако су околности тешке, ипак благодари Богу (Велимировић, 1978: 159).

Прималац 141. по реду писма, удају своје ћерке је видео као трговину за „скупог“ зета. Оваквој неморалној мисли је додао и неправедно дело. Када му је пријатељ умро, лажним рачунима је присвојио његову имовину и тако његову жену и децу оставио без основних егзистенцијалних средстава. Исход је био такав, како Николај наводи, да је добио зета који се телом венчао за његову ћерку али срцем за његов новац. Крајњи резултат је наравно био суноврат оваквог брака. Овде владика не говори много о свему што се догодило, већ се пита како овом човеку може бити чудна „неправда“ која се десила његовој ћерки. Саопштава му, да се не изненади ако би морао да буде „дадиља“ свом унучету, ако буде стално испуњен бригом и што ће чак можда морати да продаје ствари из куће како би се прехранили. Изричито напомиње важност врлине скромности и да Божији морални закон не смео схватати као неку давну јеванђелску испевану песму, већ као једини исправан пут у животу (Велимировић, 1978: 165).

294. писмо владика именује народном изреком: „*Ко другоме јаму копа сам у њу упада*“. Наслов је својествен Николајевом поимању моралних закона. У овом документу, обраћа се човеку који је имао, „*злобног комшију*“ и који је забрањивао људима да пролазе кроз његово двориште како би дошли до воде за пиће. Постављао је препреку у коју се касније уплела његова ћерка, са нажалост трагичним последицама. Даљим текстом подсећа и на сличан пример из времена иконоборства. Наиме, Цар Лав Јерменин, иконоборац, је наурио да уочи Божића убије свог пријатеља Михајла, али се сплет догађаја одиграо тако да јер царев слуга на крају убио њега (Велимировић, 1978: 293).

Важно помена на овом месту сматрамо и 295. писмо, где се види пример деловања Божије благодати на човеку који је живео придржавајући се моралних кодекса. Њега су три пута враћали са смртне казне без икаквог видиљивог разлога. Овде владика види интервенцију Божију као награду за исправан моралан живот. „*Несумњиво да је за то морало бити невидљива разлога у вама и у Ономе који вас је створио*“ (Велимировић, 1978: 294).

Николајеви одговори имају за циљ да укажу на то како морални закони коегзистирају са грехом. Циљ писама није јуридикчко схватање греха, већ она имају педагошки смисао усклађен са субјективним доживљајем стварности адресата ових поука. Попут савета које можемо наћи у аскетском предању Цркве, где је грех резултат укоренењих страсти (Керн, 1997: 187)⁷,

⁷ Кипријан Керн, говорећи о страстима, наводи следеће: „Светоотачка аскетика у своме многовековном искуству искристалисала је учење о страстима, као изворима греха у нама. Свети оци – аскети увек су тражили да открију праизвор овога или онога греха, а не само већ учињено дело. Ово последње је само резултат дубоко у нама укоренење

идентично схватање имамо и код Николаја. Лечење страсти се спроводи упражњавањем врлина а крајњи циљ је живот у заједници са Богом који је извор духовног здравља.

3.3. Моралност у документу „Разни чланци, беседе и студије“

Већ у првим редовима овог документа, владика износи образац за достизање здравог моралног живота. Својствено њему, али и читавој хришћанској мисли, та формула се огледа у покајању.

Истичући тадашњу високу стопу смртности у Београду, подстиче слушаоце на блажено сећање на смрт. Одмах се примећује да су циљна група људи склони поремећају психичке функције моралности везане за стицање имовине. Подсећајући на неизвесност часа смрти владика говори: *„Да ли да проведемо ово кратко време на забавама и у позоришту? Или у бројању својих новаца и драгог камења?“* (Велимировић, 1983б: 31). Одмах затим поставља реторичко питање о томе да можда постоји нешто о чему би било боље размишљати када се такве околности узму у обзир. Наводећи пример самога Господа Исуса Христа, који каже *„Покајте се јер се приближи Царство Божије“*, Николај скреће пажњу на пролазност материјалних ствари. Затим, о сили покајања говори кроз неколико примера од којих ћемо поменути Блажену Таису и Блажену Пелагију. Оне су биле надалеко чувене грешнице, које су покајањем и поправком свог до тада посрнулог моралног живота, постом и молитвом, успеле да задобију милост Божију. Неретко као пример покајања наводи Свете Немањиће и конкретно оца Светог Саве, Стефана Немању. *„Где и он је морао ступити на уску стазу покајања“* износи владика (Велимировић, 1983б: 34).

Свестан да је међу људима вероватно и оних који у оваквим примерима виде застарелост, владика и овде, као и много пута у својим излагањима, наводи савремене примере. Конкретно на овом месту, говори о трговцу са којим се сусрео претходних дана. Овај трговац је морално посрнуо на начин да је варао људе потурањем лажног новца и фалсификовањем. Такође, бавио се и зеленштвом са високим каматама, о чему је и сам сведочио (Велимировић, 1983б: 36).

Да је морално стање оних који су окруживали владику било понекад веома разуздано, сведочи један пример жене за коју каже да је историја њеног мрачног живота таква, да би је стидно било поновити и у крчми а камоли у

грехољубиве навике или страсти, коју ови древни писци називају 'злим помислом' или 'злим духом'. [...] Најшире прихваћена схема припада светом Јовану Касјану Римљанину, чијим стопама иду: Евагрије, Нил Синајски, Ефрем Сиријски, Јован Лествичник, Максим Исповедник и Григорије Палама. Ови писци су сагласни да се сва греховна стања човекове душе могу свести на осам главних страсти: 1) стомакоугађање, 2) блуд, 3) среброљубље, 4) гнев, 5) туга, 6) унинија, 7) славољубље, 8) гордост“.

храму (Велимировић, 1983: 37). Овде извештава да су греси ове жене, били слични гресима древних грешница али наглашава и да је њено покајање идентично покајању оних првих.

У часопису „Хришћанска заједница“ (1931: 2-5), текст једне писане беседе владике Николаја, носи назив „Хигијена душе“. Овом беседом се обраћа сваком човеку који истрајава на путу моралног усавршавања. Како и сам владика каже, под појмом хигијена најчешће подразумевамо телесно здравље, односно да је хигијена начин на који можемо да предупредимо болести тела (Велимировић, 1983б: 42). У свакој телесној хигијени истичу се три главне потребе, без којих тело не може бити здраво. То су: светлост, ваздух и храна. Такође и у духовној хигијени постоје три главне потребе без којих душа не може бити здрава. То су: Бог, молитва и реч Божија (Велимировић, 1983б: 42). Терминолошки слично, о појму хигијене душе бави се и др Никола Рот у свом делу „Општа психологија“, Он користи израз „ментална хигијена“ За њега је ментална или душевна хигијена, активност усмерена на то да се очува душевно здравље и спречи његово нарушавање, као и да се успостави и опет стекне ако је поремећено (Рот, 2004: 306). Као једно од средстава одржававања менталне хигијене препоручује се психолошко саветовање, тако да примећујемо извесну сродност и сличност у саветовању и беседништву које практикује владика Николај. За менталну хигијену нужно је и наћи активност коју ћемо обављати са задовољством и посао који ћемо вршити са успехом. Уколико нас посао којим се бавимо не може у потпуности задовољити на овом плану, онда је потребно наћи секундарну активност која ће нас испуњавати. Најзад, важно је укључити се у друштвени живот и учествовати у друштвеним акцијама. Да бисмо постигли друштвену равнотежу неопходно је осећање да ми у друштву имамо своје место и своју функцију, као и да смо друштвено корисни и да нас средина прихвата и цени (Рот, 2004: 310).

Вратићемо се сада на писану беседу владике Николаја, у горе наведеном контексту. Моралност овдашњих читаоца владика поспешује својим хришћански мотивисаним саветима за хигијену душе. Излаже да је Бог светлост душе. Што је душа више изложена тој светлости, то је здравија, веселија, снажнија. Наглашава да је Бог разумна светлост јер гледа и види све мисли људске као и све жеље и намере. Када је човек свестан тога да Бог гледа, он се онда стиђи лудих мисли, грешних жеља и неправедних намера (Велимировић, 1983б: 42).

Под ваздухом душе владика подразумева молитву, јер колико нам је потребно дисање ваздуха за тело, толико нам је и молитва потребна за душу. Интересантан је пример који излаже о детету у утроби мајке. Док се год дете налази код мајке оно не дише, а чим се роди почиње са дисањем. Исто тако, док се год човек душевно не роди од Христа, он не дише молитвом, а чим се духовно роди молитва постаје његово дисање (Велимировић, 1983б: 43).

„*Не живи човек о самом хлебу, но о свакој ријечи која излази из уста Божијих*“ (Мат. 4, 4.) овим јевађељским речима Николај говори о храни душе. Храна души је реч Божија. Под речју Божијом сматра сву науку Божију откривену људима кроз Господа Исуса Христа (Велимировић, 1983б: 44). Савет о значају моралности износи у виду параболе између претераног наслађивања тела храном које резултира болешћу тела, и наслађивања „*посластицама*“ неморалних дела која као последицу доносе болест душе.

Време у коме је деловао владика Николај, било је познато по неморалу који се сјатио у српску престоницу. С тим у вези, владика изриче једну беседу београдским свештеницима. Позива их да поправљају свој морални живот и истиче забринутост због тога што и у самом свештенству види поремећеност ове, језиком психологије назване, психичке функције. Текст носи назив „*Београдски свештеници*“ (Велимировић, 1983б: 158). На ком моралном ступњу су адресати ових речи, види се из набрајања које износи владика, повезана с тим, шта се од њих очекивало а шта заиста добило. Он каже, помало иронично, да су се људи изван града надали да је београдско свештенство сложено као један, да има своје недељне састанке, молитве и већања, да организује хиљаде богомољаца који се састају у приватним домовима, да храбри студенте, да користи добротворство многих добрих душа за издавање религиозне литературе. Даље говори да се очекивало да редовно сакупљају прилоге за потребите, да посећују болеснике у болницама, да организују „*врле грађане и грађанке*“ ради помагања у сузбијању порока. Овде помиње и чувено „*Свештеничко удружење*“ за које говори да би по природи требало да буде организовано са идејом за морални препород народа (Велимировић, 1983б: 158).

Понекад су морални захтеви које владика очекује од своје пастве, мера светитељског живота. То видимо у примеру осме беседе монахињама древнога епископа Евангела, нађене и исписане из старих манастирских архива (Велимировић, 1983б: 195). У њој он позива монаштво на такав морални подвиг, где саветује да ако као у народној изреци „*без Бога ни преко прага*“ човек у свету не сме да испушта мисао о Богу, утолико монаштво не би смело „*без помисли на Бога ни један залагај да меће у уста, нити леже нити устаје, нити одлази у Цркву нити на њиву, нити пере нити везе, нити се умива нити се обува, нити са сестром растаје или састаје, нити се с киме сретa нити растаје-ништа без помена имена Божијега нити без крснога знака видљивог или мисаоног*“ (Велимировић, 1983б: 208). Подсећа их на трпљење увреда и на праштање. Свестан да овакву висину моралног искуства могу изнети само појединци, јасно указује да је то мера монашког живота и да је она немогућа без непрестане молитве.

Док се психологија религије веома мало бави смрћу, хришћанско искуство има потпуно другачије виђење ствари. Сећање на смрт у хришћанској

пракси је један од основних мотива за бољи и морално испуњенији живот. Не само у смислу казне након земаљског живота која постоји у појединим религиозним круговима⁸, већ у смислу сећања на пролазност свих земаљских „задовољстава“. Изузетак чини аналитичка психологија. Аналитички теоретичари појам смрти виде као део „Јаства“ и задатак на путу индивидуације. Индивидуација имплицира сепарацију, губитак и суочавање са смртношћу и зато се тема смрти треба позиционирати и у психотерапеутској пракси.

Свестан знања, које поседују људи опредељени на монашки живот, у погледу смрти, владика је такође и свестан да је човек, речима психолога дисугестивно биће, те да му подсећање од стране једног таквог ауторитета може бити само потпора на путу монашког усавршавања и моралног уздицања. Тамошње монахиње саветује да се оне никако не плаше смрти, јер зашто би то чиниле када за њих смрт представља одлазак у лепши свет и сусрет са возљубљеним сестрама које су пре њих отишле. Да поремећену функцију моралности, у смислу егоизма, егоцентричности и одсуства позитивног друштвеног деловања у атмосфери заједнице, ове монахиње имају, ми не можемо закључити на основу тамо изречених беседа. Пре би се рекло да владика беседу упућује као подсећање, па зато сматрамо да је корисно истаћи овде пример који наводи у беседи под насловом „Поштујте једна другу“ (Велимировић, 1983б: 222). Он им говори о Преподобној Ксенији, која је као игуманија манастира, своје сестре у тешким ситуацијама ословљава са „Госпође моје и сестре“ (Велимировић, 1983б: 222) а себе називала слушкињом њиховом.

Негирање друштвених потреба је такође стање поремећене функције моралности. Међу владикиним беседама налазимо и наслов „Помози Боже свима па и мени“. Ову беседу усмерава људима који, како каже, већ по навици говоре: „Ја гледам само себе“, или чак саветују друге: „гледај само себе“ (Велимировић, 1983а: 736). Поменућемо овде да се у психологији понекад о егоизму говори као о природном нагону такозваном нагону за самоодржањем (Мартић, 2018: 225-228). По законима природе, самодржање подразумева рат против свих, што је темељно супротан став закону морала. Овакава размишљања могу бити од користи само у тренуцима када желимо да оправдамо егоистичне ставове ближњег, како не бисмо подлегли греху осуђивања. Владика се диви над овом простом али дубоком молитвом из наслова. Позива слушаоце на овакву молитву, истиче да је она јеванђељске садржине. Наглашава да је она, поготову у садашњем времену, неопходна и да је треба актуализовати.

8 Владета Јеротић говори о формама рекигијског страха. Најприсутнији је страх од судбине који се огледа у страху од свих врста претњи људском бивствовању које могу да настану у будућности (Владета, Јеротић, *Старо и ново у хришћанству*, Источник, Београд, 1996, стр. 38).

Сусрећемо се и са примером где се изриче похвала моралности реципијената. То, додуше, није чест случај када је овај пастир у питању, па овај део сматрамо важним помена. Каже да у Београду среће дух пожртвовања, родољубља и домаћински дух, нарочито код трговаца и занатлија. Попут самог Господа Исуса Христа, у различитим околностима и различитој пастви говори на разне начине. Те начине усклађује са њиховим нивоима интелигенције. Као што је и Христос неким говорио у причама, неким искључиво речима чуда а неким дубоким есхатолошким темама, тако и Николај препознајући стање саговорника, чини исто.

Постоји код неких људи убеђење, да следовање моралним законима представља једну врсту слабости. Код таквих људи, се сасвим погрешно, појам храбрости идентификује са спремношћу да се нарушава друштвени поредак и закон моралности. Обраћајући се онима који робују таквој заблуди, владика износи „*Причу о вуку и јагњету*“ (Велимировић, 1983а: 616). Сећа се охридских дана, и изреке коју је тамо чуо „*као вук преко провале*“. Овде прави аналогију између Римске силе и Господа као Јагњета. Тиме указује да је храброст у добром и моралном владању а не у сили. Још једном се дотаче „*егоизма, шовинизма и империјализма*“. Пилата и Ирода упоређује са вуковима, односно онима који имају погрешну перцепцију храбрости и јунаштва, а Спаситеља са јагњетом које побеђује.

Дакле, моралност као психичка функција али и датост хришћанског богословља, представља антрополошку карактеристику склону поремећајима. Уколико би читалац Николајевих кратких докумената попут „*Разних чланака, беседа и студија*“ доносио закључке о његовом погледу на грех и покајање, без ширег сагледавања владикиног пастирскг деловања, могао би погрешно да закључи како он на ове антониме има јуридикчки поглед. Саветовање у виду контекстуализације библијских перикопа и у виду примера из раног хришћанства јасно доказују да је његово поимање покајања, а самим тим и моралног препорода онтолошки оријентисано. То значи да он људско постојање не види као стајање пред одређеним нормама понашања, па преступ тих норми има за последицу грех, а грех доводи до гриже савести или до санкција, а све то опет има као последицу довођење у лош друштвени статус. Поремећено морално расуђивање и делање за Николаја је, као што видимо, директно конфронтирајуће са библијским и светоотачким учењем а последице нису само привремене, већ се оне тичу наше есхатолошке перспективе.

Закључна разматрања

Свети Николај Велимировић је као наставник – приправник у београдској богословији, поред страних језика, философије, историје, логики, предавао и психологију. Анализа његових дела указује на његово познавање психичког живота људи. Познавање психичких функција човека представља полазну тачку у изучавању психологије. Психички живот представља нераздвојиву целину али се из дидактичких разлога раздваја на психичке функције. Нераздвојивост психичких функција у пракси значи да ни једна од њих не може функционисати независно. Утицајем на морално расуђивање и делање људи, владика Николај је као резултат добијао исцељење и осталих психичких функција (емоције, мишљење, воља и тд.). Извор моралности за Николаја не постоји у природи и за њега природни закони не постоје. Свето Писмо и Свето предање су једини извор моралности. У том смислу, за њега Библија представља историјски универзални извор морала и тамошњи морални закон је свевременски и општеважећи. Синоним за поремећену моралност је грех а за морално усавршавање покајање. Обзиром да је сваки његов одговор и савет библијски утемељен, то указује на његов онтолошки став према појму греха и покајања. Морално расуђивање и делање Николај ставља и у шири социјални контекст, па тако о исходима рата нема дилему. Без обзира да ли кроз писма одговара на конкретне животне ситуације или кроз беседе, чланке и студије апелује на ширу јавност, моралност поставља као императив и предуслов за психичко здравље и духовно узрстање.

Готово је немогуће сажети анализу Николајевих дела у контексту моралности у један студијски рад. Иако је рад ограничен на неколико Николајевих дела, сматрамо неопходним додатно ангажовање и шири опсег истраживања на пољу психолошке анализе појма моралности у делима великог и Светог владике Николаја Велимировића.

Литература

- Велимировић, Николај (1983а). *Разни чланци, беседе и студије*, у Епископ Николај, Сабрана Дела, 10, издање Српске православне епархије западноевропске, Лаврентије Трифуновић, Епископ, Химелстир.
- Велимировић, Николај (1983б). *Разни чланци и беседе*, у Епископ Николај, Сабрана дела 13, издање Српске православне епархије западноевропске, Лаврентије Трифуновић, Химелстир.
- Велимировић, Николај (1983в). *Разни чланци, беседе и студије*, у Епископ Николај, Сабрана Дела, 19, издање Српске православне епархије западноевропске, Лаврентије Трифуновић, Епископ, Химелстир.

- Велимировић, Николај (1977а). *Наука о закону (номологија)*, у Епископ Николај, Сабрана Дела, 5, издање Српске православне епархије западноевропске, Лаврентије Трифуновић, Епископ, Диселдорф.
- Велимировић, Николај (1977б). *Рат и Библија*, у Епископ Николај, Сабрана Дела, 5, издање Српске православне епархије западноевропске, Лаврентије Трифуновић, Епископ, Диселдорф.
- Велимировић, Николај (1978). *Мисионарска писма*, у Епископ Николај, Сабрана Дела, 8, издање Српске православне епархије западноевропске, Лаврентије Трифуновић, Епископ, Диселдорф.
- Влахос, Јеротеј (2010). *Православна психотерапија*, Библиотека „Образ светачки” књига 12, превод Антонина Пантелић и Зоран Буљугић, Београд.
- Јеротић, Владета (1996). *Старо и ново у хришћанству*, Источник, Београд.
- Каилбах, Вилијам (1936). *Die problematic der Religionen*, Poderborn.
- Каилбах, Вилијам (1939). *Увод у психологију религије*, Загреб.
- Катана, Љупка, *Живот Николаја Велимировића*, Николајеве студије III бр. 5 (јануар)
- Кајтез, Илија, *Поимање рата и мира код Светог Николаја Велимировића*, српског великана, Николајеве студије I, бр.2 (јул)
- Керн, Кипријан (1997). *Пастирско богословље*, Ново Село, Братство Св. Симеона Мироточивог.
- Корнаракис, Јован (2023). *Психологија и духовни живот*, превод Дејан Јовановић, Православна Епархија нишка, Ниш.
- Лоренц, Борислав (1940). *Психологија и филозофија религије*, Геца Кон А. Д. Београд.
- Марић, Јован (1998). *Клиничка психијатрија*, 7. Прерађено и допуњено издање, издање аутора, Београд.
- Ослић, Јосип (1996). *Psihologija religije u djelu Vilima Keilbacha*, Загреб, Богословска смотра, 66(1).
- Радић, Радмила (2011). *Живот у временима*: Патријарх Гаврило Дожић (1881-1950), Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, Београд.
- Рот, Никола (2002). *Социјална психологија*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд.
- Рот, Никола (2004). *Општа психологија*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд.
- Свети Јефрем Сиријски (2013) у: *Велики старечник*, Библиотека „Образ светачки” књига 81, превод: Лада Акад и Антонина Пантелић, Београд.
- Свети Јован Лествичник (1997). *Лествица*, Хиландарски путокази, књига 5, друго исправљено издање, манастир Хиландар.
- Свети Максим Исповедник, *Богословски и полемички списи – питања и одговори*, превод С. Јакшић, Беседа, Нови Сад
- Требјешанин, Жарко; Драгојевић, Нада; Ханак, Наташа (2015). *Увод у општу психологију*, Универзитет у Београду Факултет за специјалну едукацију и рехабилитацију, Београд.
- Фридрих Хејлер (1923). *Das Gebet*.
- Часопис „Хришћанска заједница“, бр. 7, јул 1931.

RELIGIJSKA PERCEPCIJA KAMATE

Sažetak: Islam predstavlja sveobuhvatan životni sistem u kojem Uzvišeni Allah, kroz Kur'an, daje jasne smjernice čovječanstvu o načinu života na ovom prolaznom svijetu. Ne postoji nijedan aspekt ljudske egzistencije koji je izostavljen iz Božijeg zakona, uključujući i pitanja rada, opskrbe i trgovine. Prirodna je potreba čovjeka da zarađuje i privređuje kako bi osigurao egzistenciju sebi i svojoj porodici. Međutim, pri stjecanju zarade, ključno je uzeti u obzir način na koji se imetak stječe. U savremenom dobu sve su prisutniji primjeri nedopuštenih oblika zarade, poput malverzacija, špekulacija i lakog profita, posebno u obliku lihvarstva ili kamate. Stoga, ovaj rad ima za cilj ukazati na razorne posljedice bavljenja kamatnim poslovanjem, kako na pojedinca, tako i na društvo kroz nekoliko faza. Prvo, upoznaćemo se s teorijom koja se bavila pitanjem kamate, čiji je osnivač Džon Majnard Kejnz. Zatim ćemo razmotriti argumente tri dominantne monoteističke religije i njihove svete knjige, s posebnim akcentom na judaizam, jer je u Sandžaku zastupljen minoran broj Jevreja. Zato ova religija i njene svete knjige ostaju u senci u odnosu na kršćanstvo, s kojim imamo bliže svakodnevne konekcije. Promatrajući historijsku genezu kroz period nastanka ovih religija, na evaluirajući njihove stavove prema kamati, kako bismo sagledali širi kontekst njihovih učenja o ovoj temi.

Ključne riječi: judaizam, kršćanstvo, islam, Tora, Biblija, Kur'an, kamata.

RELIGIOUS PERCEPTION OF INTEREST

Abstract: Islam represents a comprehensive way of life in which the Almighty Allah, through the Qur'an, provides clear guidance to humanity on how to live in this transient world. There is no aspect of human existence excluded from divine law, including issues related to work, provision, and trade. It is a natural human need to earn and provide in order to secure existence for oneself and one's family. However, when acquiring earnings, it is crucial to consider the manner in which wealth is obtained. In the modern age, examples of illicit forms of earning, such as fraud, speculation, and easy profit, especially in the form of usury or interest, are increasingly prevalent. This paper aims to highlight the destructive consequences of engaging in interest-based transactions, both for individuals and society. First, we will examine the theory of interest introduced by John Maynard Keynes. Then, we will consider the arguments of the three dominant monotheistic religions and their holy books, with a particular focus on Judaism. Judaism is of special significance because, although the Jewish population in Sandžak is minor, this religion and its holy books remain less known compared to Christianity, with which we have closer connections and much more information. The historical context of these religions and their views on interest will be specifically addressed to provide a broader understanding of their teachings on this topic.

Key words: Judaism, Christianity, Islam, Torah, Bible, Qur'an, interest

1 Fakultet za islamske studije, Novi Pazar, E-mail: sumeja.s@hotmail.rs, ORCID ID 0000-0002-9123-1351.

Uvod

„Ogromno osveščivanje, posle užasnog zemljotresa, pomoću novih pitanja“
F.Niče

Među mnoštvom savremenih izazova s kojima se suočava globalno društvo, posebno mesto zauzima kompleksno pitanje kamate, koje zahteva temeljnu analizu ne samo sa ekonomske, etičke i pravne, već i sa teološke perspektive, imajući u vidu dubok uticaj ovog fenomena na različite religijske doktrine i moralne vrednosti. Njeni korijeni duboko su ukorijenjeni u ekonomski segment života. Kamata nije novitet modernog doba, njena prisutnost i uticaj danas su izraženiji nego ikada ranije. Problem kamate predstavlja ozbiljnu prijetnju koju ne smijemo zanemariti. Ova pojava utiče na sve – od pojedinaca do onih koji imaju moć da izvrše promjene, ukoliko bi to zaista htjeli. Ergo, kamata nije nova pojava, već institucija sa dubokim i čvrstim korijenima, koje nije lako iščupati. Tokom stoljeća, kamata je prodrila u sve pore ljudskog života, posebno u oblasti ekonomije i trgovine. U današnjem svijetu, kamata je postala temelj na kojem počiva čitava struktura savremenog društva: fabrike, obrazovne institucije, banke i mnoge druge sfere. Krediti se nude za gotovo sve potrebe, od kupovine nekretnina i vozila do obrazovanja, stvarajući iluziju lagodnog života. Međutim, mnogi koji se upuste u kreditno-kamatna poslovanja završavaju ogorčeni i pogođeni financijskom nesrećom. Kamata je poput razarajuće bolesti koja nemilosrdno uništava sve pred sobom, dok oni koji je praktikuju teže isključivo vlastitom interesu, bez obzira na posljedice po druge. Cilj ovog rada je ukazati na etički aspekt zabrane kamate u religijama, dok istovremeno uključuje ekonomski pristup kroz Kejnsov teoriju. Kombinacija etike i ekonomije nudi bogat kontekst za diskusiju o ulozi kamate u društvu i ekonomiji.

Pojmovno određivanje kamate

Pojmovno određivanje kamate obuhvata analizu njenog etimološkog porekla u različitim jezicima, s posebnim osvrtom na grčki i arapski, kao i spominjanje njenog terminološkog značenja koje se oslanja na definiciju ovog pojma unutar šireg teološkog i pravnog konteksta.

Etimološki pojam kamata (grč. *kamatos*) odnosi se na dobit ili interes na uloženi novac (Vujaklija, 1980: 390).

Etimološki pojam kamata (ar. *er-riba*) deriviran od masdara, odnosno infinitiva, i prevodi se sa značenjima kao što su kamata, lihvarstvo, zelenaštvo, podmitljivost, korupcija, višak, prednost, odlika, zasluga, povlastica, privilegija, naklonost i milost. Ovaj termin izveden je iz trokonsonantskog nepravilnog,

tzv. krnjeg glagola (rbv), koji u svojoj osnovi sadrži slabo slovo (harf), u ovom slučaju slovo (v). U svom osnovnom značenju ovaj glagol znači „povećati se“, „umnožiti se“ ili „(na)rasti“ (Muftić, 1997: 509).

Islamski pravni i ekonomski autoriteti prepoznaju da se termin „riba“ u modernom kontekstu odnosi na ono što danas nazivamo kamatom ili interesom. Prema šerijatskom pravu, ovaj pojam označava nelegitiman oblik povećanja, precizirajući prirodu tog dodatka. Naime, „riba“ u šerijatu predstavlja višak imovine koji se ne vraća u vidu ekvivalentne protuvrijednosti u procesu razmjene imovine, što znači da predstavlja dodatak bez stvarne prateće vrijednosti, ugovorno nametnut jednoj strani. Da bi se u potpunosti razumio koncept kamate, kao i širi kontekst poslovnih i trgovačkih odnosa u islamu, ključno je sagledati prirodu zabrane ribe i specifično ono što islam odbacuje u ekonomskim transakcijama. Razumijevanje dozvoljenih oblika finansiranja i kreditiranja zavisi od pravilnog tumačenja same definicije kamate. Renomirani islamski ekonomisti naglašavaju da je sistem kamate jedan od ključnih instrumenata globalnog porobljavanja. Uklanjanje, ukidanje ili poraz tog sistema predstavljalo bi prekretnicu u oslobađanju svijeta, otvarajući put ka progresivnom razvoju civilizacije. To bi značilo oslobađanje od opresije, jer prisutnost kamatnog sistema unutar jedne države nedvosmisleno ukazuje na njenu neslobodu (Gicić, 2013: 131).

Izraz „lihva“ predstavlja stari engleski naziv za kamatu (usury), dok arapski termin „riba“, koji se spominje u Kur'anu, označava višak koji dužnik plaća vjerovniku na osnovu dobivenog kredita. Etimološki, riječ „riba“ znači povećanje, rast, umnožavanje ili ekspanziju. Islamski pravni i ekonomski autoriteti, tumačeći Kur'an, izjednačavaju pojam „riba“ (kamata) s pojmom „haram“ (griješ) (Gicić, 2013: 133).

Pitanje kamate je temeljno obrađeno u Kur'anu kroz četiri sure: prvo u suri Er-Rum, ajet 39, zatim u suri El-Bekare (ajeti 275, 276, te ajeti 278-279), En-Nisa (ajeti 130-131), a konačna šerijatska regulacija kamate dolazi u suri Ali 'Imran, u 130. ajetu, koji donosi zakonsko definisanje ovog pitanja.

Kamata, kao fenomen, predstavlja ozbiljnu prijetnju koja je striktno zabranjena primarnim izvorima prava, Kur'anom i hadisom. Sukladno argumentima oba izvora, Allah, dž.š., jasno objavljuje rat onima koji se bave kamatom ili su na bilo koji način povezani s njom. Gledajući kroz istoriju, vidimo da je zabrana kamate postojala i u ranijim religijskim tradicijama, uključujući judaizam i kršćanstvo. Ova civilizacijska borba protiv kamate i neprirodnog načina sticanja zarade bila je prisutna kroz stoljeća, čak su je i mnogi filozofi prepoznali kao moralno upitan i neprirodan oblik ekonomskog djelovanja. U brojnim izvorima kritikuje se pohlepa bogatih koji stižu imetak putem kamata na štetu siromašnih. Slično Aristotelovom stavu, odbacuje praksa kamatarenja uopšte, a ne samo prekomjerno visoke kamate. Ovakvi navodi, posebno u srednjem vijeku, često su tumačeni kao stroge božanske zapovijesti koje apsolutno zabranjuju uzimanje kamate.

To potvrđuje i šerijat Isa, a.s., koji slijedi pravila objavljena Musau, a.s. Stoga, ono što je bilo zabranjeno Jevrejima, bilo je zabranjeno i kršćanima. Do 15. ili 16. vijeka, kršćanski teolozi su se slagali da je bavljenje kamatama u suprotnosti s kršćanskom vjerom. Na *Saboru kršćanskih učenjaka* 325. godine donesena je odluka da je kamatno poslovanje univerzalno zabranjeno prema zakonima njihove vjere. Tek za vrijeme vladavine Henrika VIII, u Britaniji je po prvi put izdata rezolucija koja je omogućavala kamatne transakcije do 10%.

Prema učenjima Kur'ana, Jevrejima nije bilo dozvoljeno ostvarivanje lične koristi kroz kamatne transakcije prema Tevratu. Iako je vremenom izmijenjen, brojne su zabrane, bilo eksplicitne ili implicitne, koje osuđuju interesisanje i uzimanje kamata. Slično, pokazuje historija kršćanske religije, zabrana kamate odnosi se i na kršćane.

Na ovu temu postoji mnoštvo vjerodostojnih hadisa, Muhammeda, s.a.v.s., upitan koji je najbolji način sticanja zarade, odgovorio je da je to proizvodnja vlastitim rukama, odnosno svaka vrsta dozvoljene trgovine (Musned Ahmed). „Klonite se sedam upropaštavajućih grijeha“, među kojima je i kamatno poslovanje. Ibn Mes'ud, r.a., rekao je: „Allahov Poslanik, a.s., prokleo je onoga ko uzima kamatu i onoga ko je daje.“ (Muslim). „Kamata obuhvata 73 različita oblika. Lihvarstvo je u svojoj osnovi jednako kao kada muškarac ima spolni odnos sa vlastitom majkom.“

U kontekstu ekonomije, svaki oblik rasta ili profita koji proizlazi iz takvih transakcija smatra se kamatom. Trgovinski aranžmani koji su zabranjeni uključuju one gdje se vrijednost robe povećava iznad njene stvarne cijene, naročito kada se plaćanje odgađa, što rezultira uvećanjem cijene (El-Gamal, 2006: 241-242).

Vrste kamate

U osnovi, kamata se klasificira u dvije glavne kategorije: 1. Kamata pri razmjeni (riba el-fadl i riba en-nesie) te kamata pri zajmovima (riba el-džahilija i kamata prilikom prijevremenog vraćanja duga, poznata kao dava te'dždžel), prema učenju Ibn Rušda, koje spominje El-Gamal u svojoj knjizi *Islamsko finansiranje: pravo, ekonomija i praksa*, u nastavku više informacija. Generalno gledano, riba (kamata) obuhvata dvije vrste:

1) Riba el-fadl (kamata na višak): Ova vrsta kamate odnosi se na razmjenu dobara unutar iste kategorije, pri čemu se primjenjuju pravila zabrane kamate. Prema hadisu Poslanika Muhammeda, sallallahu alejhi ve sellem, proizvodi poput zlata, srebra, ječma, pšenice, soli i hurmi moraju se razmjenjivati u jednakim količinama i odmah, iz ruke u ruku. Višak (el-fadl) se odnosi na neproporcionalnu razmjenu jedne protuvrijednosti u odnosu na drugu za ove specifične vrste roba.

2) Riba al-nasi'ah (kamata na odgodu plaćanja): Ova vrsta kamate specifična je za kredite i predstavlja višak koji se naplaćuje iznad glavnice kao naknada za kašnjenje u otplati. Odgoda plaćanja odnosi se na dogovorenu prolongaciju u vezi s jednom ili obje protuvrijednosti (El-Gamal, 2006: 84). Kamata na odgodu, poznata

i kod predislamskih Arapa, uključivala je pozajmljivanje imovine do određenog roka. Tokom ovog perioda, dužnik je bio obavezan da redovno plaća kamate, dok bi glavnica ostala netaknuta do isteka roka. U slučaju da dužnik nije mogao vratiti glavnicu, iznos kamate bi se povećavao, što bi često dovelo do situacije u kojoj kamata premašuje iznos glavnice. Ova praksa predstavlja ozbiljnu nepravdu i okrutnost. Allah, dž.š., prekoračava takve prakse u Svojim riječima.

Vi koji ste dosegli vjerovanje, ne žderite lihvarsku kamatu udvostručujući je i umnožavajući nego Allaha stalno imajte na umu kako biste postigli sreću! Čuvajte se Vatre, koja očekuje poricatelje Istine! I pokoravajte se Allahu i Poslaniku kako biste bili počašćeni milošću... (Ali-Imran, 130-132)

Argument sadržan i u brojnim hadisima Muhammed, s.a.v.s., upozorava o težini grijeha koji se zove er-riba: „Dirham kamate, koji čovek namerno potroši, kod Allaha je gori od činjenja zinaluka trideset i šest puta.“ Ibn Qudaamah, ističe: „Svaka pozajmica u kojoj se predviđa da se vrati veći iznos je haram, a među učenjacima nema razlike u mišljenju o ovom pitanju.“ Ibn Munzir napominje: „Ako zajmodavac predviđa da zajmoprimac mora vratiti veći iznos ili pružiti neki dar kao dodatak, a zajam je odobren na osnovu ovog uslova, tada je reč o kamati.“

Kamata je zabranjena na sve oblike novca, bez obzira na njegovu formu, bilo da je u pitanju zlatni, srebrni ili papirni novac. Propisi koji se odnose na zlato i srebro u kontekstu zekata i drugih imovinskih obaveza, kao i na kamatu, primenjuju se i na dekretni novac. Dekretni novac, koji se izdaje na osnovu državnih odluka i regulacija, koristi se u današnjim poslovnim transakcijama i obavlja sve funkcije koje je nekada vršio metalni novac, poput zlata i srebra. Stoga, propisi o zekatu i kamati primenjuju se i na današnji dekretni novac kako bi se ispunile šerijatske namere.

O kamati kroz prizmu ekonomije

Naučna disciplina koja se bavi proučavanjem kamate je ekonomija, s posebnim naglaskom na islamsku ekonomiju, koja pruža jedinstvenu perspektivu u odnosu na ovu temu. Unutar ove discipline, finansijska ekonomija zauzima centralno mesto, fokusirajući se na način na koji pojedinci, preduzeća i vlade upravljaju resursima, pri čemu se posebna pažnja posvećuje analizi kamatnih stopa, kredita, ulaganja i različitih finansijskih instrumenata. Islamska ekonomija, kao deo monoteističkog religijskog učenja, nudi specifičan pristup kamati (riba), ističući njenu zabranu i etičke implikacije u kontekstu pravedne raspodele bogatstva. Makroekonomija, proučava uticaj kamatnih stopa na širu ekonomiju, kao što su inflacija, rast, i ekonomski ciklusi. U osnovnim ekonomskim teorijama, kamata se često opisuje kao „*cena novca kroz vreme*“, jer predstavlja naknadu za korišćenje tuđeg novca ili resursa.

Jedno od značajnih dela koje proučava kamatu i ekonomske procese jeste knjiga *Opšta teorija zaposlenosti, kamate i novca*, Džona Majnarda Kejnza.

Spomenuto delo spada u korpus klasičnih dela, odnosno tradicionalna ekonomska teorija prvi put objavljena 1936. godine, a značajno je uticala na razvoj makroekonomije i razumevanje kamatnih stopa. Kejnsova teorija i dalje ima veliki uticaj na savremenu ekonomiju, posebno u oblasti finansija i monetarne politike. Sve spomenuto je značajno uticalo i preokupiralo pažnju autora ovog rada, koji će u nastavku interpretirati teoriju, a kasnije i argumente nebeskih knjiga o kamati. Kejnz definiše kamatu kao „nagradu za odricanje od likvidnosti“, odnosno cenu koju pojedinci traže da bi se odrekli svoje preferencije za držanje gotovine i uložili novac u dugoročne investicije (Kejnz, 1936:70). Dakle, kamata nije jednostavno nagrada za štednju, već zavisi od želje ljudi da drže novac u likvidnom obliku.

Džon M. Kejnsova teorija kamate je poznata kao *teorija preferencije likvidnosti*. Ona polazi od ideje da je kamatna stopa određena ravnotežom između količine novca u opticaju (koju kontroliše centralna banka) i želje ljudi da drže novac u gotovini umesto da ga plasiraju u obveznice ili druge investicione instrumente. Osnovni elementi Kejnsove teorije kamate:

1. *Preferencija likvidnosti*: Ljudi vole da drže deo svog bogatstva u obliku likvidnog novca, jer im to omogućava fleksibilnost u neizvesnim situacijama. Ako se od njih zahteva da investiraju taj novac ili ga posude, oni će to učiniti samo ako dobiju kamatu kao nagradu za gubitak likvidnosti.

2. *Ponuda novca*: Centralne banke kontrolišu ponudu novca, što znači da imaju moć da utiču na kamatne stope. Povećanjem ili smanjenjem količine novca u opticaju, centralne banke mogu inicirati ili usporiti ekonomsku aktivnost.

3. *Ravnoteža*: Kamatna stopa se formira na nivou gde je ponuda novca jednaka preferenciji likvidnosti. Ako ljudi više vole da drže gotovinu, centralne banke će možda morati da povećaju kamatne stope kako bi ih motivisale na ulaganje. Obrnuto, ako ima previše gotovine u opticaju, kamatne stope padaju (Kejnz, 1936:84)

Kejnsova teorija je revolucionarizovala ekonomiju jer je ukazala na to da kamatna stopa nije samo rezultat štednje i investicija, kao što su isticali klasični ekonomisti, već je povezana sa monetarnom politikom i psihološkim faktorima, kao što su neizvesnost i preferencija likvidnosti.

Kamata i monoteističke religije

Monoteističke religije, zabranjuju praksu naplaćivanja kamate, jer je percipiraju kao oblik neetične eksploatacije i društvene nepravde.

*U judaizmu*², *Tora* zabranjuje kamatu: „Ako posuđiš novac siromahu... ne smiješ mu nametati kamate“ (Izl, 22: 25). *Tora* je sveta knjiga u judaizmu i smatra se temeljom jevrejske vere i zakona, a obuhvata prvih pet knjiga hebrejske Biblije,

2 Judaizam je nastao pre više od 3.000 godina, sa korenima u drevnom Izraelu i tradiciji Avrama, Mojsija i proroka. Njegovi sveti spisi uključuju *Tora* (prvih pet knjiga hebrejske Biblije), koja je nastala mnogo pre nego što je kršćanstvo došlo na svet.

koje su poznate kao Petoknjižje ili Mojsijev zakon³. *Tora* ima ključnu ulogu u svakodnevnom životu Jevreja, jer predstavlja ne samo istoriju, već i pravila ponašanja, etičke principe i religiozne obrede.⁴Talmud sadrži širok spektar rasprava o jevrejskom zakonu, etici, filozofiji, istoriji, i običajima, te pruža uvid u mišljenja i debate između rabina kroz vekove (Albahari, 2021: 25). Zbog svog obimnog i analitičkog pristupa, Talmud je jedan od najvažnijih i najkompleksnijih tekstova jevrejske tradicije.

U kršćanstvu⁵, Biblija osuđuje kamatu. U Novom zavetu se kamata/lihva i lihvarstvo nigde izričito ne pominju. Ipak, na jednom mestu izgleda da se prepoznaje: „U Jevanđelju kaže se: Dajite u zajam ne nadajući se ničemu“ (Biblija, 2002: Lk⁶: 6, 35).

- 3
 1. *Berešit* – Postanak, govori o stvaranju sveta, prvom čoveku, praocima izraelskog naroda, te o osnivanju Božijeg saveza s Avramom.
 2. *Šemot* – Izlazak, opisuje izbavljenje Izraelaca iz egipatskog ropstva pod vođstvom Mojsija i sklapanje saveza na Sinajskoj gori, gde su im dati Božiji zakoni, uključujući Deset zapovesti.
 3. *Vajikra* - Levitski zakonik, sadrži religiozne propise, ritualne zakone i uputstva za sveštenstvo.
 4. *Bemidbar* - Brojevi. pripoveda o putovanju Izraelaca kroz pustinju i njihovim iskušenjima tokom 40-godišnjeg lutanja.
 5. *Devarim* Ponovljeni zakon, ponavlja zakone iz prethodnih knjiga i sadrži Mojsijeve oproštajne govore pre ulaska u Obećanu zemlju.
- 4

Prema jevrejskoj tradiciji, veruje se da je *Tora* bila data Mojsiju direktno od Boga na Sinajskoj gori, čineći je najvažnijim zapisom Božije volje. Pored pisanog teksta, postoji i usmena *Tora*, koja obuhvata dodatna objašnjenja i tumačenja zakona i zapovesti, a ona je zabeležena kasnije u *Talmudu* i *Mišni*. Oni su ključni tekstovi jevrejskog zakona i tradicije, koji zajedno čine temelj usmene *Tore*. *Mišna* je prva pisana zbirka usmene *Tore*, koju je sastavio rabin Jehuda ha-Nasi oko 200. godine nove ere. Ona je sistematizovana kompilacija jevrejskih zakona, pravila i propisa koji su se prenosili usmenim putem kroz generacije. *Mišna* je podeljena u šest glavnih sekcija (*sederi*), koje pokrivaju različite aspekte života

 1. *Zeraim* (Semena) – Zakoni o poljoprivredi i molitvama.
 2. *Moed* (Praznici) – Zakoni o praznicima i Šabatu.
 3. *Nezikin* (Štete) – Građanski i krivični zakoni.
 4. *Nashim* (Žene) – Zakoni o braku i porodičnom životu.
 5. *Kodashim* (Svete stvari) – Zakoni o žrtvama i hramu.
 6. *Taharot* (Čistoće) – Zakoni o čistoti i nečistoti.

Mišna je pravni dokument, čiji je cilj bio da se osigura očuvanje usmene tradicije u pisanoj formi (Albahari, 2021: 23). Talmud je obimniji tekst koji se sastoji od dva glavna dela: 1. *Mišna* – kao osnovni tekst, i 2. *Gemara* – objašnjenja, tumačenja i komentari rabina na *Mišnu*. Postoje dva Talmuda: *Jerusalimski Talmud* (Talmud Jerušalmi) – nastao u 4. veku u Izraelu. *Babilonski Talmud* (Talmud Bavli) – nastao u 5. veku u Babilonu, i smatra se autoritativnijim.
- 5

Kršćanstvo je nastalo u 1. veku nove ere, kao religija zasnovana na životu i učenjima Isusa Hrista, koji je bio Jevrejin i čije su ideje razvijene unutar okvira judaizma. Kršćanstvo je proizašlo iz judaizma, ali se razvilo u zasebnu religiju.
- 6

Evangelje po Luki je treća knjiga Novog zaveta u Bibliji i jedno od četiri kanonska jevanđelja, zajedno sa Matejem, Markom i Jovanom. Tradicionalno se veruje da je autor jevanđelja Luka, koji je bio lekar i saradnik apostola Pavla. Neki detalji u jevanđelju sugerisu da je autor bio obrazovan i da je imao medicinsku i historiografsku pozadinu. Treba spomenuti, *U Novom zavetu* postoje četiri kanonska jevanđelja (Jevanđelje po Mateju, Marku, Luki i Jovanu), a pored njih postoji i nekoliko apokrifnih, odnosno nekanonskih jevanđelja (Jevanđelje po Tomi i po Filipu) koja nisu uključena u Bibliju. Evo osnovnih informacija o kanonskim jevanđeljima

Biblija-stara knjiga koja je uvek nova. Biblija je najčitanija knjiga na svetu. Već dve hiljade godina ljudi ne prestaju da je prepisuju, štampaju i prevode na sve jezike sveta. Biblija je knjiga dve najveće svetske religije – judaizma i hrišćanstva. Jevreji su potomci malog naroda Izrailja čiju istoriju između 1800. i 50. godine pre Hrista pripoveda Biblija. Hrišćani su učenici i sledbenici Bogočoveka Isusa Hrista, Jevrejina po telu, koji je živio pre 2000 godina. Hrišćanska Biblija ima više knjiga nego jevrejska. Knjizi *Starog zaveta* (što znači Stari savez) hrišćani dodaju knjigu koja govori o Hristu i prvim Hrišćanima. Nazivaju je *Novi zavet* (što znači Novi savez). Reč *zavet* ovde nema uobičajno značenje, ne označava poslednju volju, već znači *savez*. Za hrišćane je *Stari zavet* prvi savez Boga sa izrailjskim narodom, dok je *Novi zavet* novi savez Boga sa svim ljudima ostvaren u Isusu Hristu. Zanimljivo spomenuti, u srednjem veku monasi su prepisivali Bibliju na pergamentu. Zatim, Gutembergova Biblija je asocijacija za prvu štampanu knjigu (oko 1450. godine). Godine 1980. prodato je 10 000 000 primeraka Biblije na 275 jezika (Musset, 2002: 9).

Jevrejska Biblija, obuhvata samo ***Stari zavet***.

Hrišćanska Biblija, obuhvata ***Stari zavet i Novi zavet***.

Dakle, Hrišćanska Biblija je najvažniji izvor hrišćanske vjere, sadrži osudu kamatnog poslovanja, što ukazuje na dugovječnost i univerzalnost zabrane ove prakse. *Biblija*, sveta knjiga kršćanstva, deli se na dva glavna dela: *Stari zavet* sadrži spise koji su zajednički sa judaizmom i obuhvata istoriju, zakone, proroke i mudrosne knjige izraelskog naroda. On se fokusira na odnos Boga i Izraela, od stvaranja sveta do perioda pre dolaska Isusa Hrista.

U Izrailju novac nije postojao do 7. veka pre Hrista. Kupovina i prodaja su se odvijale razmenom. Razmenjivalo se sve: koze, ovce, nakit, drvo, hrana. Potom su za plaćanje počeli postepeno da se koriste plemeniti metali: zlato, srebro, bakar, kojima je, malo po malo, utvrđena težina i vrednost. To objašnjava zašto novac i neki tegovi imaju iste nazive. Novac je počeo da se koristi jer je tako bilo jednostavnije: lakše je nositi kesu s novcem nego proizvode za razmenu. (Biblija 2002: Izl⁷, 22, 62). *Novi zavet* se odnosi na život, učenja, smrt i uskrsnuće Isusa Hrista,

i njihovim autorima, pored spomenutog kanonskog. Jevanđelje po Mateju, tradicionalno se veruje da je autor Matej, bivši carinik i jedan od dvanaestorice apostola. Ovo jevanđelje se fokusira na Isusovu ulogu kao Mesija koji ispunjava starozavetne prorokove. Jevanđelje po Marku, smatra se da je autor Marko, koji je bio blizak apostolu Petru i pisao je na osnovu Petrovih učenja. Ovo jevanđelje je najkraće i često se smatra najstarijim među kanonskim jevanđeljima. Jevanđelje po Jovanu, tradicionalno se pripisuje Jovan, apostol i „ljubljeni učenik“. Ovo jevanđelje se fokusira na božansku prirodu Isusa i uključuje detaljne teološke diskusije o njegovom identitetu.

- 7 Skraćenica „**Izl**“ u Bibliji odnosi se na *Knjigu Izlaska* (poznata i kao *Egzodus*). To je druga knjiga Starog zaveta i Petoknjžja (*Tora*). Knjiga Izlaska opisuje oslobođanje Izraelaca iz egiptaskog ropstva pod Mojsijevim vođstvom, kao i putovanje kroz pustinju i sklapanje saveza s Bogom na Sinajskoj gori, gde su dobili Deset zapovesti (*Dekalog*). Reč dekalog dolazi iz

kao i na rani razvoj kršćanske crkve. Sastoji se od evanđelja, dela apostola, poslanica i Otkrivenja, koji zajedno predstavljaju temelj vere za kršćane. Ova podela simbolizuje prelazak iz starog saveza sa Izraelom u novi savez kroz Isusa Hrista.

U Drugoj, Trećoj i Petoj knjizi Mojsijevoj se kaže: „Kad daš u zajam novca narodu mojemu, siromahu koji je kod tebe, nemoj mu biti kao kamatnik, ne udarajte na nj kamate“ (Biblija 2002: Izl 22, 25). „Nemojte uzimati od njega (osiromašnog brata) kamate ni dobiti... novaca nemoj mu davati na kamatu, niti mu hrane svoje pozajmaj radi dobiti“ (Biblija 2002: Lev⁸ 25, 36). „Ne daji na kamatu bratu svome ni novca ni hrane, niti išta što se daje na kamatu. Strancu podaj na kamatu, ali bratu svom nemoj davati na kamatu“ (Biblija 2002: Pnz⁹ 23, 19-20).

Biblija, u više poglavlja kategorično zamranjuje kamatu, kao što su sledeća poglavlja i stihovi. Biblija, (Izl: 22, 25) zabranjuje uzimanje kamate od siromašnih sunarodnika Jevreja, dok se u (Lev: 19, 33-34 i 25, 35-37) zabranjuje uzimanje kamate od siromašnih sugrađana, bez obzira na to da li je u pitanju Jevrejin, ili stranac koji živi među Jevrejima. Međutim, (Ponz¹⁰: 15, 2-3; 23, 19) zabrana uzimanja kamate ne važi samo u slučaju kada je dužnik „tuđinac“ („tuđinci“ su trgovci). Na drugim mestima u Bibliji se zabranjuje i proklinje kamata (Jez¹¹: 18, 13, Ps 15, 5, PrS 28, 8; Nem¹² 5, 6-11), ali se ne mogu naći dokazi da se ta zabrana odnosila na poslovne kredite.

grčkog jezika: „δέκα“ (déka) znači deset, a „λόγος“ (lógos) znači reči/zapovest, što zajedno znači „deset reči“/„deset zapovesti“.

- 8 Skraćenica „Lev“ u Bibliji odnosi se na *Knjigu Levitski zakonik* (ili samo *Levitska knjiga*), koja je treća knjiga Starog zaveta u Bibliji. Levitski zakonik (Lev) sadrži zakone i propise koji su dati Izraelcima, a mnogi od njih se tiču svešteničke službe i ritualne čistoće, kao i etičkih i moralnih pravila. Ova knjiga je posebno važna za svešteničku zajednicu Levita, po kojima je i dobila ime.
- 9 Skraćenica „Pnz“ u Bibliji odnosi se na *Ponovljeni zakon* je peta knjiga Starog zaveta i poslednja knjiga Petoknjžja (*Tora*). U ovoj knjizi Mojsije ponovo iznosi zakone i zapovesti koje je Bog dao Izraelcima, podsećajući ih na njihovu istoriju i Božja dela. Ovi zakoni su ključni za vođenje naroda nakon ulaska u Obećanu zemlju. Knjiga sadrži moralna, građanska i obredna pravila, kao i poziv na vernost Bogu. Naziv „Ponovljeni zakon“ dolazi od toga što se zakoni i učenja koja su već bila data ranije u Mojsijevim knjigama ovde ponavljaju i proširuju.
- 10 Skraćenica „Ponz“ u kontekstu Biblije najverovatnije se odnosi na *Pontija Pilata*. Pontije Pilat je bio rimski prokurator (upravljalac) Judeje u vreme Isusa Hrista i poznat je po tome što je odobrio Isusovo raspeće. Često se njegovo ime u biblijskim tekstovima ili pratećoj literaturi skraćuje u obliku „Ponz“.
- 11 Skraćenica „Jez“ u Bibliji odnosi se na Knjigu proroka Jezekilja. Jezekilj je bio prorok koji je delovao među jevrejskim izgnanicima u Vavilonu tokom 6. veka pre nove ere. Knjiga proroka Jezekilja je deo Starog zaveta i sadrži proroštva o Božijem sudu nad Izraelom zbog njihovog otpada od vere, ali i o obnovi Izraela i nade u budućnost. Glavne teme ove knjige uključuju Božiji suverenitet, pravednost, i obećanje o novom savezu i obnovi naroda.
- 12 Skraćenica „Nem“ u Bibliji odnosi se na Knjigu Nemije (ili Nehemije). Knjiga opisuje događaje iz 5. veka pre nove ere, kada se Nemija, koji je bio visok činovnik na persijskom dvoru, vraća u Jerusalim kako bi obnovio gradske zidine i reformisao narod Izraela posle njihovog povratka iz vavilonskog ropstva. Knjiga Nemije se fokusira na Nemijino vodstvo, težnje da ojača duhovni i politički život Izraela, kao i na obnovu vere i zajednice kroz sprovođenje Mojsijevog zakona.

U islamu, *Kur'an* explicitno zabranjuje kamatu: „Allah je dozvolio trgovinu, a zabranio kamatu“ (El-Bekare 2:275). *Kur'an* je sakralna knjiga islama, za koju muslimani veruju da je doslovna reč Boga (Allah), objavljena poslaniku Muhamedu, s.a.v.s., preko meleka Džibrila sukcesivno, tokom perioda od oko 23 godine, počevši od 610. godine. *Kur'an* je napisan na arapskom jeziku, i muslimani smatraju da se prava značenja i puna duhovna vrednost mogu osetiti samo u originalnom jeziku. Postoje prevodi na mnoge svetske jezike. Sastoji od 114 poglavlja koja se zovu sure, a svaka sura se deli na stihove poznate kao ajeti. Najduža sura je Al-Bakara a najkraća je Al-Kawser. Sadržaj *Kur'an* uključuje sve aspekte i segmente ljudske egzistencije kroz svoj pravni sistem, odnosno šerijatskopravne propise i norme. Ima esencijalnu ulogu u životu muslimana, kako u ličnoj duhovnosti tako i u društvenim, kulturnim i pravnim aspektima života.

Sublimirat ćemo, monoteističke religije zabranjuju kamatu iz etičkih, moralnih i socijalnih razloga, s ciljem očuvanja nekoliko ključnih principa:

1. Etika i pravda: Kamata se smatra nepravednom jer omogućava da se novac stiče bez stvaranja realne vrednosti. Time bogati postaju bogatiji, a siromašni još siromašniji, što dovodi do neravnoteže u društvu. Religije nastoje sprečiti ovakve oblike eksploatacije.

2. Moralna odgovornost: Zabranom kamate, religije podstiču ljude na međusobno pomaganje, a ne na iskorištavanje tuđe nevolje. U judaizmu, kršćanstvu i islamu, posuđivanje novca bez kamate je čin dobrote i altruizma prema bližnjima.

3. Socijalna pravda: Kamata inicira dužničko ropstvo, zaduženi postaju zarobljeni u dugovima koje ne mogu vratiti. Religije zabranjuju kamatu kako bi zaštitile ljude od ovakvih nejednakih odnosa i osigurale socijalnu pravdu. Kroz zabranu kamate, monoteističke religije teže društvenom poretku koji je zasnovan na zajedničkom dobru, pravednosti i odgovornosti prema bližnjima.

Zabrana kamate

Kamata je u islamu decidno i rigorozno zabranjena. Ova zabrana je potvrđena kroz *Kur'an*, sunnet i konsenzus učenjaka. Allah, dž.š., izričito osudjuje kamatu u svojim objavama. Oni koji se kamatom bave dići će se kao što će se dići onaj koga je dodirom šejtan izbezumio, zato što su govorili: *Kamata je isto što i trgovina. A Allah je dopustio trgovinu, a zabranio kamatu. Onome do koga dopre pouka Gospodara njegova, pa se okani, njegovo je ono što je prije stekao, njegov će slučaj Allah rešavati; a oni koji to opet učine, bit će stanovnici Džehennema, u njemu će vječno ostati.* (El-Bekara, 275) U ajetu se opisuje stanje onih koji su uzimali kamatu na Sudnjem danu, kada će biti proživljavani iz svojih grobova. Ovo gledište zastupa većina mufessira (tumača *Kur'ana*). Ibn Atijja u svom tefsiru *El-Muharrerul-ve džiz*, dodaje dodatnu interpretaciju, navodeći da će takvi

biti proživljeni u stanju koje nalikuje onome pod utjecajem džina (*medžnun*), što predstavlja oblik kazne i izraza mržnje prema njima kada se sva bića okupe.

Slično mišljenje izražava i Sejjid Kutb, Allah mu se smilovao, koji ističe: „Većina tumačenja prikazuje 'ustajanje' u ovom zastrašujućem prizoru kao stajanje na Dan proživljenja. Međutim, ovaj prizor se u potpunosti manifestuje i u ovom životu; ljudi se ponašaju kao umno poremećene, rasijane i zbunjene osobe koje ne nalaze stabilnost, smirenost, niti spokoj. Kamata je zabranjena u svim njenim oblicima i formama, bilo da je u pitanju značajno ili minimalno povećanje, bez obzira na svrhu zajma, bilo za investiranje ili potrošnju.“

Ajet se protivi svima koji prihvataju čak i male iznose kamate i kamatu koja se primenjuje na potrošačke kredite. Svi oblici kamate su strogo zabranjeni, jer je Allah, dž.š., propisao da vlasnici imovine mogu potraživati samo glavnicu, bez ikakvih dodataka. Grijeh kamate nije ograničen samo na one koji je direktno uzimaju, već se proširuje na sve koji su uključeni u taj proces. Ovo je potvrđeno hadisom koji bilježi El-Buhari, u kojem Abdullah ibn Mes'ud, r.a., izveštava da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., prokleo i one koji uzimaju kamatu i one koji je daju. Jedno od općih šerijatsko-pravnih načela glasi da je ono što je zabranjeno primiti, takođe zabranjeno i pružiti. Ovo pravilo implicira da, ako je nešto zabranjeno za ličnu korist, takođe je zabranjeno omogućiti ili pružiti drugima, bilo kao poklon ili kao kompenzaciju. Pružanje kamate drugima u tom smislu bi predstavljalo ohrabrivanje i potpomaganje činjenja zabranjenog, čime bi davalac postao saučesnik u zabranjenom delovanju. Šerijat jasno utvrđuje da, kao što je činjenje zabranjenog nepoželjno, takođe je neprihvatljivo potpomagati ili ohrabrivati takvo ponašanje, u skladu s riječima Allaha, dž.š.: *Jedni drugima pomažite u dobročinstvu i čestitosti, a ne sudjelujte u grijehu i neprijateljstvu; i bojte se Allaha, jer Allah strašno kažnjava* (El-Maide, 2).

Smisao zabranjivanja kamate

Zabrana kamate u islamu temelji se na principima pravičnosti, solidarnosti i zaštiti od eksploatacije, čime se promoviše fer raspodela bogatstva i podstiče učešće u realnim ekonomskim aktivnostima. Kamatna praksa, koja omogućava fiksni profit bez preuzimanja rizika, suprotstavlja se osnovnim načelima islamske ekonomije, jer potiče nepravdu i odvaja kapital od stvarne proizvodnje. Islam favorizuje finansijske transakcije zasnovane na deljenju rizika i dobiti, kao što je slučaj u islamskom bankarstvu, gde je banka direktno zainteresovana za uspeh investicija. Time se inicira ekonomski rast i društveni napredak, dok je zabrana kamate osmišljena da spreči neetičko profitiranje i pasivan pristup zarađivanju kroz kapital (Gićić, 2013: 94-96).

U poređenju s kapitalističkim ekonomijama, islamska ekonomija se suštinski razlikuje u pogledu pristupa profitabilnosti i vlasništvu. Dok sekularni

kapitalizam omogućava neograničeno ostvarivanje profita i privatno vlasništvo u okviru ekonomske politike, islam postavlja jasne etičke smernice. Ograničenja u kapitalističkim sistemima često se postavljaju ljudskim odlukama i podložna su promenama kroz demokratsko zakonodavstvo, što može dovesti do specifičnih oblika ponašanja koji uzrokuju društvenu neravnotežu (Jovanović, 2015: 138).

Al-Gazali ističe ključnu ulogu novca kao sredstva za olakšavanje ekonomskih transakcija. Prema njegovom viđenju, novac omogućava efikasniju trgovinu, rešavajući probleme trampe, kao što su nedostatak standardne mere vrednosti, nedeljivost dobara i potreba za podudaranjem želja između strana. Novac, stoga, služi kao sredstvo razmene i mera vrednosti, ali nije vredan sam po sebi (El-Gamal, 2006: 201).

Ergo, zabrana kamate u islamu proizlazi iz njene štetne ekonomske dinamike koja podstiče nepravednu distribuciju bogatstva i destabilizuje društvo. Kamatni sistem funkcioniše tako da poverilac ostvaruje profit bez obzira na rezultate poslovanja dužnika, čime stvara neprekidan pritisak na privredu da proizvodi i širi se. Ovaj model vodi do koncentracije bogatstva u rukama vlasnika kapitala, dok prihodi radnika i preduzetnika stagniraju ili opadaju, produbljujući društvenu nejednakost. Takođe, kamatni sistem zahteva stalni ekonomski rast, što dovodi do prekomerne eksploatacije prirodnih resursa i ekološke degradacije, čineći ga dugoročno neodrživim.

Zaključak

Svaki sistem ili društveni poredak ima svoje specifične norme i strukture, a islam nudi jedinstven okvir i načela koja su ključna za održivost i pravilno funkcionisanje zajednice, društva i čovječanstva u celini. U ovom sveobuhvatnom okviru, islamske finansije i poslovanje zauzimaju značajno mesto, što je jasno iz prethodnih tumačenja. Islam predstavlja ekonomski model, poslovnu praksu i bankarstvo¹³ koja je oslobođena kamate i usmerena ka dobrobiti svih ljudi. Kamata, s druge strane, dovela je do koncentracije moći i bogatstva u rukama malog broja pojedinaca, dok je većinu populacije ostavila na margini, često uskraćujući im čak i ono što su već posedovali.

Ova praksa je usporila investiranje i ulaganje sredstava u korisne i produktivne svrhe, čime se njeno štetno delovanje proširilo na sve sfere ekonomije. Dok jedni, poput parazita, koriste druge i nezakonito prisvajaju njihovu imovinu, s druge strane svakodnevno svedočimo mnogim bespomoćnim osobama i deci koja se bore za osnovne životne potrebe, a mnogi su na kraju prisiljeni da se bore za goli opstanak.

13 Više o tome videti: E. Gicić, S. Smailagić (2023) *Islamsko i konvencionalno bankarstvo*, Novi Muallim, br. 96. str. 85-90.

Ovaj sistem, koji nam se pokušava nametnuti, predstavlja zapadnjačko-sekularistički model čiji je cilj da potčini sve građane i da oslabi islam kao najvažniji izvor snage za muslimane. Namjera je da nam oduzmu najvredniji dar koji nam je Uzvišeni Allah pružio, unište naše dostojanstvo i moralne vrednosti, te nas podvrgnu svom nadzoru kako bi mogli upravljati našim životima i dodatno se obogatiti na naš račun. Ovaj sistem teži mnogim drugim nepravdama. Stoga, trebamo biti iskreni u našem služenju Gospodaru Uzvišenome, jer samo na taj način ćemo imati snage i hrabrosti da se odupremo brojnim grešnim praksama koje nam se nameću. Moramo imati odlučnost da kažemo „NE“ kamati i njenim destruktivnim posledicama, koje pogađaju sve koji je prihvate ili joj se približe.

Literatura

- Albahari, Biljana (2021). *Bibliografija knjiga o Jevrejima i jevrejstvu štampanih u Srbiji od 1837. do 2017. godine*, Beograd: Narodna biblioteka Srbije
- Musset, Jacques (2002). *Svet Biblije: Stari zavet*, Beograd: Narodna biblioteka Srbije
- Musset, Jacques (2002). *Svet Biblije: Novi zavet*, Beograd: Narodna biblioteka Srbije
- Gicić, Enver (2013). *Islamsko građansko pravo*, Novi Pazar: El-Kelimeh
- Gicić, Enver; Sumeja, Smailagić (2023). *Islamsko i konvencionalno bankarstvo*, Sarajevo: Udruženje Ilmijje
- El-Gamal, A. Mahmoud (2006). *Islamske finansiranje: pravo, ekonomija i praksa*, NY: Cambridge University Press
- Đakovac, Aleksandar (2006). *Leksikon hrišćanstva, judaizma i islama*, Beograd: Agencija "Matić"
- Korkut, Besim (2011). *Prijevod Kur'anam*, Novi Pazar: El-Kelimeh
- Vujaklija, Milan (1980). *Leksikon stranih reči i izraza*, Beograd: Prosveta
- Jovanović, Mihailo (2015). *Ekonomija i finansije*, Beograd: Ekonomski fakultet Univerziteta u Beogradu
- Zdravković, Miroslav (2010). *Osnove finansijske teorije*, Beograd: Fakultet za ekonomiju i inženjering menadžmenta
- Mućić, Teufik (1997). *Arapsko-bosanski rječnik*, Sarajevo: El-Kalem

Елиезер Папо¹

ОД КИШОБРАНА ДО ВАСИОНСКОГ БРОДА ОПЕТ МРВЕН О БОЖИЈЕМ ВЛАСТИТОМ ИМЕНУ

Након што ми је по ко зна који пут поново постављено једно од класичних потпитања везаних за Четворословље, увиђам да нема друге него да на питање одговорим серијом реторичких питања, усмјерених на упућивање на прави закључак:

П: Да ли Бог, глуво било, има маму и тату?

О: Ако се сложимо да нема, значи да му нису они дали име.

П: Да ли Бог има другове?

О: Ако се сложимо да нема, него је једини припадник своје врсте, значи да му ни они нису дали име.

П: Да ли постоји неки божански свијет у коме се неко Богу обраћа људским језиком?

О: Ако се слажемо да немамо појма, али да не звучи вјероватно, онда не можемо а да не дођемо до закључка да Божије име не потиче одозго него одоздо. Опште је познато да Тора ријетко, ако икад, измишља потпуно нове ствари. Радије, она уноси ред у већ постојеће феномене; неке одгурује, неке пригрљава. Укратко, Тора се најрађе бави рециклажом.

А сада, прегршт чињеница:

1. Према библијском исказу: *Још говори Бог Мојсију и рече му: Ја сам Ј-Х-В-Х. И указао сам се Аврахаму, Исаку и Јакову у имену Ел Шадај (Бог [Само]Достатни), а име своје Ј-Х-В-Х не обзнаних им* (Друга књига Мојсијева 6:3), име Ј-Х-В-Х није било познато Аврахаму Исаку и Јакову/Израелу, а самим тим ни Синовима Израеловим.
2. Истовремено, по археологији судећи, Мидијанци (међу које се привремено склонио Моше) (https://en.wikipedia.org/wiki/Kenite_hypothesis), укључујући и хенотеисте (оне који су вјеровали да постоји један Вишњи Бог, али да упоредо с њим дјелују и „нижи“ или „мањи“, о Вишњем Богу овисни, божићи, којима Бог делегира извјесне функције... и Мелхиседек, цар шалемски био је један такав свештеник Бога Вишњег) су већ увелико користили то име, не нужно са истим значењем и конотацијама.
3. Именовање је смислено само једино и искључиво у склопу међуодноса или саодноса у коме барем једна страна говори (било којим) људским

¹ Универзитет Бен Гурион, Катедра за хебрејску књижевност, Негев, Израел. Е-mail: rapoc@bgu.ac.il

језиком. Утолико, прва ријеч Декалога је „ЈА“: *Ја сам Ј-Х-В-Х Елохе-ха (Бог твој), који сам те извео из земље Мисирске, из дома ропскога. Немој имати других богова уза ме.* Бог се, дакле, објављује Израелу у првом лицу једине. Истовремено, последња ријеч Торе је „Израел“, јер цијела Тора заправо и није ништа друго до ли дијалог између „ја“ и „ти“. Као и у сваком дијалогу, и у овом петокњишком те се замјенице наизмјенично смјењују, зависно од тога ко је говорник у ком тренутку. Када Бог говори, замјеница „ја“ се односи на Њега, а замјеница „ти“ на Израел. Када Израел (или Моше) говори замјеница „ја“ се односи на народ (или на вожда), а замјеница „ти“ на Господа Бога.

4. Када, у наставку, Моше тражи од Бога да му стави на располагање Своје Име: *А Моше рече Богу: ево, кад отидем к синовима Израиљевијем, па им речем: Бог отаца ваших посла ме к вама, ако ми реку: како му је име? шта ћу им казати?*, ту се не ради ни о каквој лозинци, типа „ваздух трепти као да небо гори“, јер ако Јевреји већ знају Божије име, онда чињеница да га зна и Моше, син Амрама и Јохевед Леви, није никакав доказ да је баш Мошеа послао Господ. Истовремено, ако Синови Израелови не знају Божије лично име, чињеница да Моше барата њиме није никакав доказ и за шта. Радије, Моше који је одрастао на мисирском двору тражи „сигурацију“. Њему треба име попут Аладинове лампе, које би, чим га Моше изговори, ставило Мошеу Бога на располагање. Укратко, бивши египатски принц се боји бламаже. Шта ако он дође у Мисир и изјави да га је послао Бог, а народ затражи од њега доказ посланства. Ако се Бог ушутити, Моше ће да испадне жртва сунчанице. Стога, он тражи да му се дадне власт над одређеним Божијим именом, како би, чим Моше посегне за њим, Бог био принуђен да манифестује своју моћ. Бог одлично схвата Мошеову муку, али истовремено користи и прилику да оцу свих дотадашњих и свих будућих пророка одржи кратку лекцију о Божијој апсолутној суверености: *А Елохим (Бог) рече Мошеу: Ехје ашер Ехје (Бићу што ХтједБудем). И рече: тако ћеш казати синовима Израиљевијем: Ехје (Бићу) ме посла к вама.* Дакле, не постоји име на основу кога бих ти Ја морао бити на располагању, као цин Аладину. Моје име је „Бићу шта ми се ћефне“, и зато ти не могу унапријед рећи шта ће ми се ћефнути да будем кад ти дођеш у Мисир.
5. У наставку (4. глава), Моше се жали Богу да му Синови Израелови неће повјеровати без неког мало конкретнијег знака: *А Моше одговори и рече: али неће ми вјеровати ни послушати гласа мојега; јер ће рећи: није ти се Господ јавио. А Господ му рече: шта ти је то у руци? А он одговори: штап. А Бог му рече: баци га на земљу. И баци га на земљу, а он поста змија. И Моше побјеже од ње. А Господ рече Мошеу: пружи руку своју, па је ухвати за реп. И пружи руку своју, и ухвати је, и опет*

поста штап у руци његовој. То учини, рече Господ, да вјерују да ти се јавио Господ Бог отаца њиховијех, Бог Аврахамов, Бог Исаков и Бог Јаковљев. И опет му рече Господ: тури сада руку своју у њедра своја. И он тури руку своју у њедра своја; а кад је извади из њедара, а то рука му губава, бијела као снијег. А Бог му рече: тури опет руку своју у њедра своја. И опет тури руку своју у њедра своја; а кад је извади из њедара, а то опет постала као и остало тијело његово. Тако, рече Бог, ако ти не узвјерују и не послушају гласа твојега за први знак, послушаће за други знак. Ако ли не узвјерују ни за та два знака и не послушају гласа твојега, а ти захвати воде из Нила, и пролиј на земљу, и претвориће се вода коју захватиш из ријеке, и проврћи ће се у крв на земљи. Другим ријечима, Бог не даје Мошеу ни мрвен власти над Собом самим, али му даје власт над немумштим стварима и живим бићима (штап/змија), над властитим (Мошеовим) тијелом (губа), као и над лажним боговима (Нил је један од централних богова мисирског система). Мало ли је?

6. У трећој глави, након имена Ехје ашер Ехје, народски речено: Бићу што ми се ћефне, по први пут се Бог објављује именом J-X-B-X: *И опет рече Елохим (Бог) Мошеу: Овако кажи синовима Израљевијем: J-X-B-X Елохе (Бог) отаца ваших, Елохе (Бог) Аврахамов, Елохе (Бог) Исаков и Елохе (Бог) Јаковљев посла ме к вама; то је Име Моје довијека, и то је Спомен Мој од кољена на кољено. Иди, и скупи старјешине Израљске, па им реци: J-X-B-X Елохе (Бог) отаца ваших јави ми се, Елохе (Бог) Аврахамов, Елохе (Бог) Исаков и Елохе (Бог) Јаковљев, говорећи: доиста обиђох вас, и видјех како вам је у Мисиру. Ако на диоптрију с којом читамо Тору урежемо и археолошке налазе, схватићемо да ово име Мошеу није непознато. Његовог таст, Јитро, свештеник је J-X-B-X-а. Имајући у виду природу терена на коме живи народ Мошеовог таста, није чудо што неки научници сматрају да се ради о имену бога вулкана, ком су Мидијанци служили као главном богу свог историјског простора и искуства везаног за исти.*
7. А сада, грм и зец! По свему судећи име J-X-B-X у мидијанској традицији није садржало и конотацију поигравања са свим трима временима глагола „бити“, коју му даје сам Господ Бог у јеврејском језику. Ако је мидијанско име J-X-B-X уопште било у вези са мидијанским глаголом „бити“, онда је вјероватно исто исказивало тек треће лице будућег времена тог глагола (у мушком роду). Креативно, као што му и приличи, Бог прво преводи то мидијанско име из трећег лица J-X-B-X (Биће) у прво лице будућег времена: Ехје (Бићу); да би у наставку посегнуо за самим мидијанским именом, у пуком трећем лицу будућности глагола „бити“, али сада са једном надвременом и севременом конотацијом: *то је Име Моје довијека, и то је Спомен Мој од кољена на кољено.* Тиме

- се успоставља веза између имена J-X-B-X и трију времена глагола бити, ЛИХЈЕ (биће), ХОВЕ (јесте) и ХАЈА (био је). Та конотацијаца у мидијанском имену није постојала! Име J-X-B-X одсада па надаље и убудуће значи: ОНАЈ КОЈИ ЋЕ БИТИ, КОЈИ ЈЕСТЕ И КОЈИ ЈЕ БИО. Бог, дакле, прво помиче пијуна и отвара простор за везира, тиме што име којим они који Мошеа окружују (његов таст са својим народом) интерпретира као глагол у трећем лицу: J-X-B-X (Биће), претварајући га, прво, у прво лице будућности: Ехје (Бићу); само да би непосредно затим задао шах Мошевом мисирском поимању свијета, претварајући муцаво мидијанско J-X-B-X (Биће) у торжествено J-X-B-X (ОНАЈ КОЈИ ЋЕ БИТИ, КОЈИ ЈЕСТЕ И КОЈИ ЈЕ БИО) јеврејског и сваког будућег монотеизма.
8. Као што без Јитра, Мошеовог таста, не би било вишестепеног судског система (Друга књига Мојсијева 18:13-26), тако без њега не би било ни имена J-X-B-X. Било би објављено неко друго Име, ништа мање креативно, и оно би (посве сигурно), на основу неке сасвим друге етимологије указивало на исту чињеницу: Бог је апсолутно суверен. Они у чијим очима околностност (сиркумстеншијалити) Торе умањује њену вриједност, досада су већ требали да науче да не читају текстове припадника рамбамистичке школе. Ако то још нису научили, ово је дивна прилика да увиде зашто је то за свију боље.
 9. Узгред, као што жртвени систем било ког древног народа изгледа као олупина у поређењу са жртвеним системом Торе, једнако тако су и досези значења мидијанског имена за Бога тек пука олупина у поређењу са божанском креативном импровизом на лицу мјеста. У вријеме када је Моше већ увелико изложен мидијанској религији, а самим тим и мидијанском имену за Бога, Бог једним „мидијанизмом“ разбија Мошеов „мисирлук“.
 10. Креативно надграђено име J-X-B-X тек на јеврејском значи: ОНАЈ КОЈИ ЋЕ БИТИ, КОЈИ ЈЕСТЕ И КОЈИ ЈЕ БИО. Оно почиње словом ЈОД које служи као префикс за творбу футура трећег лица једнине мушког рода. Друго слово Четворословља: ХЕ, указује на садашњост (презент се у јеврејском исказује активним партиципом, који у случају глагола бити гласи ХОВЕ), док четврто слово Четворословља: поново ХЕ, указује на прошлост (перфект глагола бити у трећем лицу једнине гласи ХАЈА). Између другог и четвртог слова Четворословља налази се слово ВАВ, које и иначе у језику који је Тора измислила да би говорила о Богу (у говорном јеврејском било ког периода није постојао сличан феномен) служи као временски трансформатор, претварајући прошло вријеме у будуће, а будуће у прошло, но то је већ тема за један засебан есеј. Овог, пак, есеја што се тиче, не могу а да не закључим: Само J-X-B-X може бити толико креативан да нађе на улици кишобран и на лицу мјеста га претвори у васионски брод.

Nikola B. Šaranović
RJEČNIK JEDNE RIJEČI

(neobjavljeno delo)

Cilj našeg puta je da nađemo put do našeg cilja.

Franc Kafka

Pesnik Nikola B. Šaranović poštuje pravilo da rečima bude tesno a mislima prostrano: u najmanjem broju reči izložiti najveći broj pri/misli! To je način da se izbegne površnost: uvek su mogućnosti ono što privlači duh jedne reči! Sam sebi podiže spomenik od kratkih, britkih, jezgrovitih, munjevitih, duhovitih i višeznačnih misli, *misao*¹, sagrađen od trajnih značenja. „Niko mu nije sličan zato što on ne liči ni na koga.“² *Održava ga neka vrsta vere u neobično i zavere u obično.*

Samo kratka forma misli pomaže da se stvari sagledaju na drugi način, čime se izlazi iz mnogobrojnih sistema mišljenja i verovanja, u koje su teolozi, filozofi i naučnici zatvarali svoja, s mukom stečena, saznanja i nadanja. Ali duh se, po prirodi svoga posla, protivi svakom sistemu. To je znak iskrenosti i priznanja da se život ne može sabiti ni u jedan sistem, bila to naučna teorija,

verska propoved, ideološka shema i sl. Jer se u njima misao ukrotila i ukrutila u dogmi, vrednost u normi, iskustvo u obredu, ličnost u ulozi, pokret u organizaciji, društvo u državi, socijalizacija u manipulaciji, ljubav u obavezi. *Lično izražavanje nadličnog iskustva – to je put našeg pesnika.*

Pravo je čudo da se uopšte može pojaviti neki otpor, makar u obliku aforizma, koji tako ne dopušta da se potisne i zaboravi izvornost i nevinost reči i misli. Nikoline pri/misli urezuju se u sećanje i bez našeg pristanka, nude nam puno „mladog nerođenog vremena“.³ On je pesnik koji, na svoj način, korenito drukčiji od običnog, raspoređuje reči svoga jezika, da bi ispričao istine koje se ne tiču samo njega, nego i svih nas. Njegov jezik pruža uvid u sve ostale tvorevine kulture, koje su i sami jezici. *Istina je na svim jezicima ista.*⁴ Treba vremena da se pesnička reč

1 Nikolini aforizmi nisu za jednokratnu upotrebu, ili samo za jednu sezonu, vezani za određeno vreme i prostor. On s pravom veruje da je istinski značajan aforizam onaj koji je univerzalan, shvatljiv i prihvatljiv za svakog čoveka – aforizam nadilazi lokalne uslove mesta i vremena. Nikola ističe: „Misao, koja, poput kaplje meda, nije mogla nastati bez nektara svetih knjiga“. U uvodnim rečenicama *Rječnika* ne isključuje kognitivna značenja, jer koristi pojmove kao što su refleksija, ideja, misao, aforizam i sl.

2 Anri Bergson, *O smehu*, Vega media, Novi Sad, 2004, str. 133.

3 Žan Bodrijar ističe da je metafora igra sa istinom, kao što je zavodenje igra sa željom.

4 Naslov jedne knjige Salmana Ruždija.

čuje u ovom posrnulom duhu vremena, ispražnjenom od istine i smisla. Ovo vreme nije pogodno za duhovni rast i razvoj. Jer čovek bez mašte, i samo takav, danas je na ceni.

Sumnja je posledica razmišljanja: ko sumnja, taj zna da se ne može posve prevariti, da brine bar o polovini istine! I paradoks je sjajna misao, ali samo u svom početnom obliku, nerazvijena s obzirom na svoje teorijske i praktične posledice, ali sadrži u sebi sumnju. Sumnja i paradoks prisiljavaju nas da ostanemo razumni – da ne upadnemo u dogmatizam. Nikola B. Šaranović napisao je malo književno delo za spore čitaoce, za one koji se zamisle nad svakom reči i rečenicom. *Njegov jezik dobro obavlja mnoga dobra*. Zato napominje i opominje: „Pusti priču, drži Riječ“.

Duh reči ne leži toliko u njima koliko između njih, jer se značenja reči prelivaju, prožimaju i tvore često neočekivane veze. Reči pozajmljuju jedna drugoj nešto od svoga osećajnog, saznanog i delatnog sadržaja i obima, i tako udružene nude obilate duhovne darove. Stvaraju se novi oblici i pridaju nova značenja, tako da je opravdan govor o povlašćenim prostorima slobode i sreće koji se ostvaruju čisto jezičkim sredstvima.⁵ „Ne znam je li ovo što ja radim, i kako radim, realizam, ali verujem da je – realnost.“⁶

Poezija je stvaranje nadstvarnog sveta koji je tajna za ovaj svet. Svaka

reč u pesmi poznata je i preuzeta iz gotove zalihe reči, ali *povezanost* tih reči toliko je sveža i nova da pesma dobija svoju vrednost po toj neponovljivoj igri reči, a ne po samim rečima kao pukoj građi. Valjalo bi vežbati duhovno oko za ono što je u pesmi skriveno, a ne samo za ono što je otkriveno. *Ko pita za skriveno, taj se raspituje za ono bitno*.

Bog – Vrhovni simbol

Osnovni simbol, iz koga se izvode svi drugi, mnogoznačan je i neiscrpiv. Tako se bog može razumeti sa stanovišta etike kao najviše dobro, sa stanovišta estetike kao najsavršeniji oblik, sa stanovišta nauke kao logos itd.⁷ Simbol je jedan, značenja je više. Simbol je nepromenjiv, naša osetljivost za simbol se menja: on je nadistorijski, naše razumevanje je istorijsko (nešto zavisi od nas a nešto od spoljašnjih uslova mesta i vremena). *Naše vreme ne misli u simbolima, ono misli u konjskim snagama*. Nije se izgubilo samo ono božansko u našim odnosima, nego se gube i tragovi o njemu u našem jeziku.

Društvo u kome se bog zamišlja kao čovek nema uzvišenu predstavu o sebi, jer je čovek konačno, prolazno, grešno biće. Time što nastoji da se poistoveti sa višim od sebe, čovek ne može da se ograniči na sebe – mera mora biti nešto više i najviše. Bez te mere razvoj bi bio besmisleno kretanje,

5 Sećam se reči H. L. Borhesa: „Svaki jezik predstavlja način na koji se oseća svemir, ili kako se on razume“.

6 Ivo Andrić, *Znakovi pored puta*, 1, Politika – Narodna knjiga, Beograd, 2005, str. 189.

7 Videti *Rječnik jedne riječi*. O bitnim značenjima osnovnog simbola pisao sam u: *Simboli – zaboravljena značenja*, Čigoja štampa, Beograd, 1997, str. 47–56.

lutanje bez cilja i svrhe. Imati veru u boga kao najvišu meru, znači otvoriti sebe za razvoj. *Čovek bez vere je čovek bez mere*. Sa ovog stanovišta bog predstavlja ljudske ideale sabrane u jedinstven oblik ili simbol.

Cela ljudska povest nije drugo do traženje čoveka koji bi odgovarao božijoj slici i prilici: bog je zapravo mišljen kao naša najbolja i najdalja budućnost! Bog je budućnost sprečena da se ostvari u ovom svetu. Spasiti se gotovo da znači isto što i obožiti se, postati zrela ličnost. Nevera je odbijanje da se družiš sa neuporedivo boljim od sebe. Ako ti je bog malen, i ti si nužno kepec. Ko postavi pitanje o čoveku, taj nužno misli na boga kao njegovu meru. M. Ekart je upozorio: „Brinite da vam Bog postane velik“, a F. M. Dostojevski dodao zabrinuto: „Samo da ne umre velika misao“. Sada je jasno koliko je pogrešno i grešno ono tako često izgovoreno bez dubljeg razmišljanja: što čovek više stavlja u boga, to manje ostaje u njemu, ako bog postoji, čovek je jedno ništa! *Obratno je istina: uznoseći boga, čovek uzdiže i sebe!* Narodi su u svoje bogove stavljali ono što im je bilo najdragocnije, gledajući ih i uživajući u njima, oni su gledali i uživali svoje vlastito duhovno bogatstvo. Ako vera ne podrazumeva samo veru u boga, nego i veru u čoveka, onda ateizam nije samo neverovanje u boga nego i neverovanje u čoveka. Sociolozi su odavno primetili da se nijedna zajednica nije utemeljila na neveri. Podsećam da reči svet, sveto, svetlost i svest imaju neki zajednički koren.

Pitanje da li boga ima ili nema trebalo bi zameniti pitanjem šta bog znači za naš život. Ako ovaj simbol proširuje i produbljuje ljudski život, onda je on prihvatljiv i neophodan, ako ga sužava i čini plitkim, onda je on suvišan i štetan. Pesme i aforizmi N. B. Šaranovića ubedljivo pokazuju i dokazuju da bog pomaže čoveku da se razvija, da mu bude sličan, čak i da postane kao bog. *Bog poziva čoveka da raste.*

Bog i davo – Red i nered

Načelo reda upućuje na božansko uređenje sveta, a načelo nereda na njegovu suprotnost. Naša reč *obred* sadrži u sebi red. U obredu čovek sebe čini odgovornim za očuvanje i poštovanje reda u prirodi i poretka u zajednici. H. L. Borhes je primetio: „Obredi koji su jedina mudrost što je nebo podari ljudima“.⁸

Ako je bog stvorio svet iz nereda, onda odbaciti boga znači vratiti se u nered – unerediti se. Ne kaže se uzalud da je bog organizator haosa. U velikim svetskim religijama davo je određen „kao onaj ko unosi nered“, jer „bog nije bog nereda“ (Prva Korinćanima 14, 33). U *Rječniku jedne riječi* davo se naziva „zabludivač ljudi u najvećoj zabludi“. Prema tome, što je više reda u svetu, to je čovek bliži razumevanju boga, jer je sam bog u stvari bog reda! Istinski duh nije sebe drukčije doživljavao i razumevao neko u razlici između reda i nereda, odnosno između oblika i odsustva svakog oblika. Na to upućuju

8 H. L. Borhes, *Maštarije*, Laguna, Beograd, 2018, str. 72.

reči redosled, redovit, reditelj, razred itd. Sa hrišćanskog stanovišta nered u svetu ometa božji plan spasenja. Da se to ne bi dogodilo, *definicije, klasifikacije i tipologije bile su sredstva uređivanja haotičnog sveta*. „Nametnuti haosu onoliko pravilnosti i oblika, koliko je to dovoljno za naše praktične potrebe.“⁹

Iskustvo reda i nereda je univerzalno ljudsko iskustvo. Čovek se oseća nelagodno sve dok pojave ne sredi u vrste i dok ne sazna šta od svake može da očekuje. Jer svaka pojava pripada neredu sve dok ne dobije ime, oblik, funkciju, značenje, vrednost. Svaki simbolički sistem pokazuje se kao odbrana od nereda: svet koji nije simbolički uređen nije naš svet, i mi ga doživljavamo kao pretnju. *Nered pokazuje odsustvo duha, otuda u svetu kulture nema mesta neredu. Cela naša kultura je pobeda reda nad neredom: ona je uvek i svuda značila otkrivanje, unošenje i stvaranje reda u neredu!* Jer u neredu se ne može ni igrati, ni učiti, ni misliti, ni predviđati, ni planirati, ni živeti. *Ne možemo uneti u svet više reda nego što ga imamo u nama.*

Nema te logike koja bi se mogla primeniti na nered, na obrnuti dnevni red života, na raspojanost svih pet čula, na vijugavi metež delova, na lavirint. S. Frojd i sam to priznaje kada kaže: „Ja nije gospodar u vlastitoj kući“. Umetnost reči dozvoljava da se izraze strašne i protivrečne istine, za razliku od nauke, koja traga za pravilnostima i skladnošću. Ako se,

kao razumna bića, složimo sa tim da je polovinu života moguće učiniti jasnim i preglednim u našim pojmovima i teorijama, isto tako se možemo složiti sa činjenicom da se druga polovina našeg iskustva opire jasnoći i sređivanju, i nikako se ne da ugurati u naš racionalni sistem mišljenja, nauku. Nikola peva:

*Pjesnici svih zemalja ujedinite se,
Zavedite diktaturu poetarijata.
U mreže versa ulovite svijet.
Iz istog korjena rastu,
U isti prah se vraćaju
I čovjek
I cvijet.*

Ideja reda ne potiče iz domaće radinosti, već je duboko ukorenjena u božanskom umu. Ritualni, običajni, moralni, vremenski, logički, pravni itd. poredak počivaju na onom prvom, najdublje ukorenjenom u ljudskoj duši i duhu. Govor o redu nužno zahteva i govor o neredu, jer bez nereda ne bi bilo moguće objasniti i razumeti promenu, razvoj i napredak. Ponavljam: *bez nereda ne bi bilo promena, bez reda ne bi bilo tradicije, kontinuiteta, nadistorijskog života duha*. Najčistiji deo ljudskog bića je duh. Ako je duh čist, onda je sve čisto: svet očišćen od zla!

Hram – Božji stan

Hram je osećajna tačka u prostoru, prožeta trajnim značenjem, koje oblikuje kolektivno pamćenje. Hram u sebi čuva i *skriva* nešto bitno, što se nudi tumačenju i razumevanju. Zato se o

9 Fridrih Niče, *Volja za moć*, Prosveta, Beograd, 1976, str. 280.

hramovima može i treba misliti, jer svaki hram je jedna priča bez reči, ali sa dubokim značenjem. Tako arhitektura od zadovoljavanja spoljašnje potrebe prelazi u idealan oblik sa smislom – usmeren je prema svetoj poruci. „Spoljnje oči vide mramor i zlato, unutrašnje oko vidi mudrost i pravdu.“ Uzvišen duh objavljuje se kroz savršen oblik, ali je oblik uvek nešto drugo i drugačije od duhovne vrednosti koju najavljuje. Vlanje duhovnog *značenja* nad telesnim oblikom nije tako potpuno, iako je jasno da značenje i oblik povezuje nešto više od pukog slučaja ili lične volje. Ako 90% naših poruka, upućenih jedni drugima, nije jezičke prirode, onda govor i pismo nisu nepremostive prepreke komunikaciji među ljudima i kulturama.

Svaka gradnja ima svoju nadgradnju. Otuda se duhovne osobine graditelja mogu očitati na građevini. Svaki kamen priča o bogu, a cela zgrada je sveto pismo za nepismene, čitanka za sirotinju. Građevina je oblik kroz koji narod izriče svoju potrebu za višim smislom: zato je ona fizički i metafizički uzvišena. Bez svoga božjeg doma jedan narod ne može da sačuva svoje ime i identitet. Arhitektonsko delo je poruka, jezik. Hram je tihi svedok i kad čuti. Istorija hrama je istorija jednog naroda: on uči svoju istoriju kroz savršen odnos oblika i sadržaja. Oblik građevine u duhu vremena, ugrađena značenja za sva vremena: dogma u kamenu, sveta okamenjenost, mirna uzvišenost.

Ovde se bog ne dokazuje, on se pokazuje: duh se, takoreći, može da

dodirne! Pravilnost, sklad i lepota mogu se slobodno uzeti kao dokazi postojanja bogova, pri čemu su oni uvek veći od svoje tvorevine. Od kamena sagrade ljudi kuće bogova kojima se dive i kojima sebe uveravaju da nije sve prolazno. Nikola B. Šaranović ističe da je hram ambasada Nebeskog carstva. To se zove pročišćena estetika po meri boga i čoveka. Trajnost svetog doma pokazuje i dokazuje večnost temelja na kome počiva.

Sve je osmišljeno i predviđeno za vidljivu i nevidljivu namenu. Tako je vernik dvostruko opčinjen: poštovanjem za oblik i strahopoštovanjem za sadržaj! Ljudski rod je svoje ključne poruke ispisao u kamenu, jer su te poruke po svom značaju i značenju večne i nepromenjive. Građevina je jedina trajna knjiga kojoj vreme ne može da naškodi. Poruke ispisane na kamenim listovima traju vekovima i milenijumima. Tu knjigu su pisali graditelji piramida, sinagoga, pagoda, crkava, džamija i drugih hramova. To su hramovi u kojima su se ljudska nada, vera i ljubav pretočile u oblike vidljive za svako oko. Vernik je gledao hram i u isti čas upirao pogled u samog sebe. *Lepa vera u slavu boga i radost čoveka.*

„Posredstvom hrama bog je prisutan u hramu.“¹⁰ Nada može da se vrati u svet zato što je hram govor kojim se bog obraća čoveku. Tu se čovek lako uveri kako se vera pretvara u dela. Nikola B. Šaranović zaključuje: „Između ovostranog i onostranog biram obostrano“.

Sveto i lepo spojeni su na najsrećniji način: *što se u veri objavi, to se u građevini pojavi!* Čovek zida hram negde u sebi, pa ga onda postavlja pred svačije oko. Jer hram ne čine zidovi hrama, već sveti poredak u nama: hramove prvo gradimo u svojim snovima, a onda sadimo po zemlji! Ako ove neko ili nešto poruši, stoje oni prvi u nama kao nacrti za nove. Justin Popović je govorio: „Mi smo svi živi hodajući hramovi“. I kada podižemo ovaj hram, podižemo ga u sebi. Plotin je davno primetio: „Arhitektura je ono što ostaje od zgrade kada se oduzme kamen“. Hegel je bio u pravu kada je pisao: „Čovek mora gledati u sebe, da bi znao šta je istina“.

Ulazak u hram simbol je ulaska u sebe. Ostavlja se spoljašnji svet i njegova vrema, da bi se stupilo u unutrašnji mir i tišinu. „Ja tražim i želim utočište unutra u sebi, neki prostor ili tačku u kojoj sam samo ja, gde svet ne dopire. Gde sam kod kuće ja sam, utočište sigurnije od planine i pećine, sigurnije i skrivenije od kovčega i groba... Malena odajo u mojoj duši, maleni kovčeviću, malena kolevko, ti si moj cilj.“¹¹

Svako mesto može biti mesto molitve, pa se ne vidi razlog zašto bi to morao biti hram. Ako je svemir, to jest čitav svet, božja kuća, zašto bi se kuće molitve podizale samo na mestima gde je rođen, ili sahranjen sveti čovek? Ako je čitav svet božja kuća, onda kao da nema razloga deliti prostor na sveti i svetovni. Prema tome, hramsko obozavanje je svuda. U Timotiju poslanici

prvoj (2, 8) stoji: „Hoću dakle da molitvu čine ljudi na svakome mjestu, podižući svete ruke bez gnjeva i premišljanja“. Sveti čovek teži da bude u središtu svetog, svetovni čovek je zadovoljan u središtu sveta (ili bilo gde u svetu) jer za njega podela na svetovno i sveto ne znači mnogo.

Vera i religija

Vera se izražava u različitim oblicima i na različite načine: vera u sebe, vera u vođu, vera u naciju, vera u klasu, vera u rasu, vera u nauku, vera u napredak, vera u sudbinu, vera u slučajnost itd. Nijedan od ovih oblika vere nema bitne veze sa religijom. Jedan od oblika vere je i *vera u apsolutnu i mističnu moć – jedini religijski oblik verovanja*. Otuda se pojmovi vera i religija ne mogu izjednačiti ni po obimu ni po sadržaju, jer je vera, kako vidimo, širi pojam od religiozne vere.

Da se vera u boga obraća razumu, ne bi ni bila vera. Da su bogu bili potrebni mudraci, ne bi u svet poslao svece. Tako se naša vera poznaje po ljubavi, a ne po znanju: zato se kod nas slave sveci, a ne učenjaci! Verske zapovesti postoje da bi se po njima živelo, a ne da bi se o njima (samo) mislilo. Religija je pre svega način življenja, a potom način mišljenja: ideja boga nije živi bog!

Vera u magijsku moć reči svuda je ista, to jest univerzalna, ali se ispoljava na različite načine. Reč ne služi samo da nešto imenuje, ili da nešto saopšti, ili da nešto otkrije ili prikrije, ili da

11 Herman Hese, *Razmatranja*, BIGZ, Beograd, 1985, str. 18–19.

nešto objasni i razume: njena temeljna funkcija je da pokrene, da deluje, da proizvede posledice, da nešto vrednije stvori, jer je i sama potekla od stvoritelja! Nikola B. Šaranović tačno kaže: „Zemaljske knjige su napisane, potom objavljene; nebeske knjige su objavljene, potom napisane“.

Naše znanje nije samo racionalno nego i intuitivno. Jasno se oseti, ali teško izrazi! Pa, ako ćemo pravo, oduvek su ljudi više pažnje posvećivali skrivenom značenju nego doslovnom smislu. Razvijen književni duh i sluh teži da shvati neshvatljivo, da oslušne nečujno. Ako i ne uspe da skine zavesu sa tajne, bitno je da tajna postoji i da za nju zna. To je kao san: nešto se sanja, jer se jasno sećamo bar jednog prame-na sna, ali iz toga ne možemo pojmiti san u celini, to jest njegovo značenje. Kad bismo sadržaj sna preveli u racionalne pojmove, to bi bilo kao da otkinemo cvet a zadržimo stabljiku u ruci. Sergej Jesenjin peva: „Tu, gde večno sneva tajna“. *Drvo života je bogatije i raznovrsnije od drveta saznanja*. Sve što je unutar granice čulnog, dostupno je saznanju, sve što je preko nje, dostupno je verovanju. Franc Kafka je upozorio: „Za sve što ne spada u čulni svet jezik može biti upotebljen jedino na način nagoveštavanja... Valja gledati preko stvari, tada ćemo im možda biti bliže.“ Sv. Pavle, u Drugoj poslanici Korinćanima mudro zbori: „Nama koji ne gledamo na ovo što se vidi, nego na ono što se ne vidi, jer je ovo što se vidi

za vrijeme, a ono što se ne vidi, vječno“.

Svaka stvar je jedno pismo koje valja umeti čitati: ona upućuje na viša, skrivena značenja. Stvarnost bez značenja ne može se pojmiti nego kao stvarnost bez čoveka. Stvar koja ne upućuje na nešto iznad sebe same nije ništa, jer ništa ne znači. *Stvar postoji jer nešto znači, a ne znači ništa time što postoji*. Mi smo uvereni da smo okruženi stvarima, a u stvari smo opkoljeni značenjima: sve sama nevidljiva značenja umotana u vidljive oblike!

Što se više krećemo od čulnog prema natčulnom, naš rečnik postaje sve manje logičan i racionalan, a sve više mitičan i mističan. Ako stvarnost sadrži dva osnovna sloja, javni i nepjavni, onda mora doći do dopune rečnika pozitivne nauke: uz pojam mora da svetli simbol! *Pojam obaveštava, simbol nagoveštava!*¹² Prvi se odnosi na pojavu, drugi na ono skriveno u njoj: svako od nas prisvaja čulnu realnost na taj način što joj pridaje natčulno značenje! Naša čula su već teoretičari: čovek dostiže svoju duhovnu vrednost kad se odmakne od čulnog sveta! Ponekad se prodoran duh i duboka iskustva sa tim svetom sretnu u jednoj osobi na istoj visini.¹³ Simbol je stvoren da *nagovesti* tajnu, i da je u isto vreme *zaštiti* od jednostranog, naučnog tumačenja.

Zapisujemo svoja pitanja o stvarnosti a da nikad ne saznamo kakva je ona u stvari. Stvaranje izvire iz oskudice: čovek nemirno pita ako mu nešto

12 Franc Kafka, *O grehu, patnji, nadi i istinskom putu*, Službeni glasnik, Beograd, 2011, str. 74.

13 Nikola oseća: „Gle kako jalova zemlja najljepše plodove rađa“.

nedostaje! *Kad bi sve mogli znati, ne bi imali u šta verovati.* Zato Nikola i može reći: „Vjerujem, jer znam, da bez vjere ne znam“.

Veruje se da sveta reč kaže sve, jer upravo to i znači sve/to: sabiralište svih značenja. Sv. Pavle ističe da „reč božja nije okovana“, „slovo ubija, duh oživljava“. *Nauka je svakoj pojavi porekla svetost: lišila je tajnovitosti i uzvišenosti!* Više ni nauci nije verovati, jer pojam skraćuje naš duhovni pogled, umanjuje moć svetih reči i njihova značenja. *Simbol govori duhovima višeg reda: to je prvi dodir sa drugim svetom! Stvar dobija svojstva simbola, a simbol postaje stvaran.* Sada je valjda jasno da je svaka stvar vredna da se o njoj misli, govori i piše. Amin Maluf podseća: „Nikad nisam uspeo da mu objasnim da nije sam predmet taj koji može spasiti onoga ko ga poseduje, već reč koja je u njemu skrivena“.

Čulni svet nije sve, jer bez natčulnog ne bih nikad upoznao ograničenost čulnog: snovi, mašta i slutnja najavljuju drugu stvarnost! Postoje dva glavna sveta, podjednako snažna, važna i odvažna, spoljašnji i unutrašnji. Drugim rečima: *postoji svet koji ne možemo čulima opažati, ali on zbog toga nije manje stvaran. Misli su stvarne kao i stvari, samo na drugi način. Misao se ne vidi, ali ona izaziva vidljive posledice, što znači da je stvarna.* „Otkrivenost koja čeka s one strane skrivenosti“, podučava nas Nikola. I sama nauka je „potvrda stvari nevidljivih“, jer sva značenja su nevidljiva. Stvarnost se sastoji od onog što se vidi i od onoga što se ne vidi: vidljivo i nevidljivo tek zajedno čine našu

stvarnost! Čovek može da gleda, a da ne vidi: gleda pojavu, ali ne vidi suštinu! Ivo Andrić sjajno zaključio: „Ako ne mogu da vidim, neću ni da gledam“. Bar nešto od večne suštine dobija istorijski oblik.

Podela prostora na sveti i svetovni je kvalitativna a ne kvantitativna. Svaki predmet u svetom prostoru dobija religiozno značenje, što znači da se prostor različito vrednuje s obzirom na prisustvo ili odsustvo verske svrhe. Pojmovno isticanje razlika pretvara se u prostorno povlačenje granica. Zamisliti razliku i povući granicu gotovo da je isto, samo što zamisao pripada unutrašnjem, a granica spoljašnjem prostoru. Mitskoj misli uspeva da čisto kvalitativne razlike u osećanju, verovanju i mišljenju predstavi kao prostorne granice. Iz prostornih oblika moguće je u izvesnoj meri očitati mitski način mišljenja, verovanja i delanja. Natčulno dobija odgovarajući čulni oblik. Prostor i vreme (natčulne pojave) imaju nešto zajedničko: podležu delanju! Oni nisu materijalni, ali jesu stvarni. Penjanje na vrh u svetovnom prostoru značilo je moralno uzdizanje u svetom prostoru. Ovo pak znači u isti čas suočavanje sa nečim što nismo imali u prethodnom iskustvu, izvor novih saznanja, nadanja i verovanja.

Smisao

Smisao je jedan od najvažnijih teoloških i filozofskih pojmova, bez koga svi drugi pojmovi gube svoj značaj i značenje, gube vezu sa suštinom. Oni među nama, koji zanemaruju razgovor

o smislu, čine to na vlastitu štetu, jer najteže se živi u nedostatku smisla. Zatev za smislom na svim ravnama života – ličnom, grupnom, sveopštem – podrazumeva dužnosti prema sebi i odgovornosti za drugog: nije lako biti čovek!

Danas se oseća vapaj za smislom, jer se gotovo ugasila svest o potisnutim, zanemarenim i napuštenim pojmovima/vrednostima: slobode, pravde, istine, dobrote i duhovne vedrine. Duh ima snagu da odredi ove vrednosti, ali nema moći da ih ostvaruje, sem u ličnom životu. A to konkretno znači: ne traži se sloboda, nego manje kontrole i nasilja; ne traži se pravda,¹⁴ nego manje nepravde; ne zahteva se istina,¹⁵ nego manje zabluda i laži; ne očekuje se dobrota kao lepota iznutra, nego se pita kakav bi svet trebalo da bude, da bi ga čovek mogao podneti; ne može se razvedriti duhovno nebo, a celo vreme slušati da je bog umro i da je čovek mrtav.

Nabrojane vrednosti trebalo bi razumeti kao *nasušnu potrebu*, a ne kao *formalni sistem* koji nešto zahteva. Moja namera da govorim o smislu izvire iz nemira zbog nestajanja smisla. Nikola B. Šaranović zabrinuto govori: „Jedini smisao smrti bila bi smrt smisla“. Neophodan je, kaže on, „duhovni sklad sa duhovnim smislom života“. Smisao života sastoji se u ostvarivanju svetih vrednosti i normi, bez kojih život nema smisla. Ostvarivanje ovih

vrednosti i normi gotovo da je jednako definiciji čoveka. Ernst Jinger je zaključio: „Veličina briga zavisi od veličine onoga što se može izgubiti“. I filozof volje za moć je upozorio: „Duh mora da se ponovo seti sebe“. I Nikolina namera da govori o smislu izvire iz zabrinutosti zbog nestajanja smisla. Na početku se oprezno pričalo o „podrtavanju smisla“, zatim o „krizi smisla“, da bi se na kraju otvoreno istaklo „oslobađanje od smisla“. „Smisao je najveća slika u kojoj možemo stanovati, u njemu je cela neuhvatljivost naše situacije. Najdublja imaginacija je davanje smisla. Postoje verbalni mostovi kroz vreme, mi ih nosimo na svojim ramenima.“¹⁶ Osim pesnika, ko danas misli o smislu? Oktavio Paz je odgovorio: „Toliko nas ima da nas ima malo“.

Ovde valja podsetiti da i nauka, kakva je danas, ne daje odgovor na vapaj za smislom. Suštinska saznanja nauke trebalo bi odmeriti prema vrhovnim merilima etike, to jest šta saznanje znači na planu smislenog načina života, a ne koliko ono vredi na tržištu, kao i svaka druga roba. Ali to se ne pita čovek koji je i sam postao rob robe. U naukama o čoveku kao da više nema istine kojoj bi se mogli radovati.

Ovde ću da stanem, posle analize desetak simbola iz *Rječnika jedne riječi*. Preostalih petnaestak simbola prepuštam drugim analitičarima.

14 Nikola govori: „Kad pravda oboli nema pravog lijeka“. Biti pravnik je način ostvarivanja pravde kao vrednosti, a ne pristanak da se bude vitez paragrafa.

15 Opet Nikola: „Postistina je Antepakao“. Biti naučnik ne znači samo misliti o životu, nego i živeti svoju misao – oteleviti istinu. Fernando Pessoa ističe da nam je čak i za rukovanje istinom potrebna diplomatija.

16 Miodrag Pavlović, *Dnevnik pene*, „Slovo ljubve“, Beograd, 1972, str. 18–19.

Nadam se da sam pogodio način kako se obavlja analiza simbola: svaka pojava ili događaj nije samo nešto što postoji u iskustvenom svetu (to jest u prostoru i vremenu), nego i nešto što ima nadiskustveno značenje (to jest nije ograničeno prostorom i vremenom). Pojava je privremena, njeno značenje je nadvremeno. U simbolu se nastoji otkriti ono što je skriveno. „Simbol, izgleda skriva ono što iskazuje, i iskazuje ono što skriva.“¹⁷ Simbol pomaže da nešto nevidljivo postane vidljivo, da se u nečem ograničenom nasluti beskrajno. „Učitelj ti može pokazati put, ali ti si taj koji mora putovati“ (Buda).

Ljudski razum, nadahnut porukama iz božanskog uma (biblijski stihovi i kuranski ajeti), uverljivo pokazuje i dokazuje da imamo znanje o granicama saznanja. To kao i da nije ono sveto pismo koje je napisano, već ono koje se piše natovareno kolektivnim iskustvom i isbrušeno ličnim. Čovek je upućen na dijalog sa svojom ograničenošću u čulnom svetu. Onaj ko ne pita za natčulno, taj i ne oseća i ne misli. Ukoliko odstranimo natčulno iz čulnog – čulno više nema nikakvog smisla. Zato naš Nikola može da peva: „Dok je nježnu korov kuša, preko vida preko sluha, neka cvjeta tvoja duša, na sveplodnoj kiši duha“.

prof. dr Đuro Šušnjić
sociolog religije

17 Bela Hamvaš, *Scientia sacra*, Centar za geopoetiku, Beograd, 1994, str. 253.

Zorica Kuburić

AUTENTIČNOST BOGOMOLJAČKOG POKRETA

CEIR, Novi Sad, 2024.

Već to što odiše i nečim djetinje čistim, proporučuje ovu studiju Zorice Kuburić. Kao plod prilježnog i uživljajućeg istraživanja, ona ponire u devotnost i, jednim dijelom, svijet života (međuratnih) bogomoljaca¹. Kako se bliži kraju čitanje ove studije, to se sve više ocrtava njena mozaična ustrojnost. Naznačeni izlagački postupak u izvjesnoj je mjeri bio neophodan, naime, trebalo je da se uvežu brojne niti i poređaju rastrkani komadići povijesti bogomoljačkog pokreta² do kojih je doprla trudoljubiva istraživačica. Bogoslovi i odgovarajući svjetonazornici posvetili su pažnju bogomoljstvu, ali to ne važi kada je riječ o disciplinama koje su, takođe, pozvane da prouče tako značajnu i znakovitu pojavu. Otuda ništa razloženije nego pohvaliti spis koji je važan doprinos sagledavanju bogomoljstva.

Studija *Autentičnost bogomoljačkog pokreta* sazdana je na više-stranom i umnoženom portretisanju. Nudi nam najprije Zorica Kuburić kolektivni portret bogomoljačkog pokreta, pri čemu je na njemu moguće razabrati i niz slikovitih miniportreta.

Sve njih natkriljuje portret harizmarha bogomoljstva, znamenitog pravoslavnog teologa i episkopa Nikolaja Velimirovića. Najzad, od samog početka spisa, od posvete i riječi zahvalnosti, jasno se pomalja i autoportret autorke.

Gusto je izlagačko tkanje spisa, obiluje ličnostima, epohalnim kulisama, toponimima, događajima i doživljajima. Kao nekome ko egzistencijalno i istraživački osluškuje hrišćanska, religiozna sazvučja, Zorici Kuburić utoliko bijaše lakše da se uživi u bogomoljačku pobožnost. Kako bi je na imanentan način prikazala, evocirala je lična i porodična sjećanja, razgovarala je sa potomcima bogomoljaca, neumorno hodočastila njihovim stopama. Bogomoljci su, naglašava autorka, njegovali kulturu hodočašća, pri čemu su dva odredišta bila aksijalna - Atos i Jerusalim.

Čitaoca će ponajviše ganuti to kako je autorka prikazala svog djedu po ocu, uzornog bogomoljca iz okoline Kruševca. Nježno i živo ga opisujući, uvjerila nas je da je Božin³ Simonović bio nepatvorena *anima christiana*. Njegova rukopisna zaostavština u unuci pronalazi

1 Uvidali su to i oni na koje se odnosilo, iz (samo)nazvanja bogomoljac odjekivao je i prizvuk podsmijeha. U *Autentičnosti bogomoljačkog pokreta* mogli smo da pročitamo da bi njima bilo draže da ih se oslovljavalo kao bogomolnike.

2 Ima razloga da se kod prvog pominjanja bogomoljačkog pokreta ukaže da je on poznat i pod nazivom Narodna hrišćanska zajednica.

3 Kada je u pitanju pomenuti pripadnik bogomoljačkog bratstva dvoranskog, Latini su kanda u pravu - *nomen est omen*.

nekoga ko na toj, moglo bi se kazati, porodičnoj relikviji nadopisuje povijest bogomoljačkog pokreta. Opet se potvrđuje, lične pobude i porodična historija itekako mogu da budu istraživački podsticajni. Uvodna razmatranja traže psihoantropološko jezgro, a njega Zorica Kuburić pronalazi u autentičnosti. Iz naslova studije je to više nego očigledno, ona bogomoljačkom pokretu priznaje vjersko-egzistencijalnu vjerodostojnost. Mimo toga što su vjerski revnovali, bogomoljci su sebe vidjeli kao postojane i dosljedne preporoditelje moralnih nazora i prakse. Istočnik bogomoljačke etike, izlišno je to i naglašavati, bijaše hrišćanstvo, i to njegova konzervativnija inačica.

Uobičajeno je da se bogomoljački pokret uokviruje međuratnim razdobljem, ali njegovo rodoslovlje, i u spisu je to naznačeno, seže sve do sredine XIX stoljeća. (Proto)bogomoljačke družine najprije zatičemo među pravoslavnim Srbima u Habsburškoj monarhiji. Izvorno nastao u Banatu, "pokret pobožnih" uskoro premrežava Bačku, na koncu i čitavu Karlovačku mitropoliju (tada to već biva patrijaršija). Putanja potonjeg širenja bogomoljstva odvodi nas do jugoistočne Srbije iz posljednje četvrtine XIX stoljeća. Skiciranje protobogomoljačkog perioda zaokružujem uvidom da u bogomoljstvu svojevrsnu utjehu pronalaze srpski vojnici u Prvom svjetskom ratu, na Solunskom frontu.

Iz više razloga je neispravno da se bogomoljstvo poima kao samonikli laički pravoslavni pokret. Podrazumijeva se da je bogomoljstvo reakcija na uznapredovalo posvjetovljenje, ali

valja imati u vidu i uži međukonfesionalni (vojvođanski) okvir. Nevezano za njihovo svjetonazorno izvorište, lako će se složiti istraživači oko toga da je bogomoljstvo uslovljeno i podstaknuto rastom novoprotestantskih vjerskih zajednica (nazareni, adventisti). Ova dva činioca bila su od ključnog značaja u ranije doba, ali u sržno bogomoljačko doba komunizam se prepoznaje kao središnja prijetnja po hrišćansku vjeru. Najzad, homologne pokrete vjerskog buđenja imamo i u drugim zemljama, tako da bogomoljstvo iziskuje šira duhovnopovjesna uokvirenja.

Ne manjka demografskih pokazatelja u studiji Zorice Kuburić, naprotiv, tako da stičemo predstavu o zamahu bogomoljačkog pokreta. Od 1920. godine, koja se može uzeti i kao njegova početna, do pred početak Drugog svjetskog rata bogomoljački pokret narasta do nekih 200.000 članova i 450 bratstava. Onovremeni religijski atlas pokazuje da je najviše bogomoljaca bilo na teritoriji (predkumanovske) Srbije, u Vojvodini i u Bosni. Štaviše, u Bosni su se, svjedočenja iz studije Zorice Kuburić to potvrđuju, bogomoljci-misionari zapućivali i do skrajnutih zaseoka.

Iako sam poprilično upućen u socioreligijski milje međuratne Jugoslavije, nisam mogao ni prepostaviti koja pojava je iskušavala unutrašnje kapacitete blagotrpeljivosti bogomoljačkog pokreta. Naime, među bogomoljcima se uvrijedilo u ono doba pomodno prizivanje duhova, tako da je u jednom trenutku bio nužan obračun sa spiritizmom. O odlučnosti takvog nastrojenja najbolje govori

to što je, ukazuje i Zorica Kuburić, iz bogomoljačkih redova isključen spiritizmu skloni jagodinski ekonom Milan Bozoljac, jedan od osnivača i viđenijih prvaka. Ovo je zgodno mjesto da se pomeni i Radoje Arsović (budući kaluđer Jakov), kritičar spiritizma i neko koga je Nikolaj Velimirović nadahnuo da se posveti crkvi i potom zamonaši.

U prethodnom dijelu prikaza samo je dvaput ovlaš pomenut Nikolaj Velimirović, a to bi bilo nedopustivo šturo za nekoga ko je pramjera srpskog bogomoljstva. Istovremeno, bez obzira što se na kolektivnom portretu bogomoljačkog pokreta izdvaja njegova džinovska silueta, valja se kloniti odveć lijeve navike da se bogomoljstvo jednači sa episkopom žičkim i ohridskim. Tim jednačenjem se previđa samosvojnost, dublja uslovljenost i višedecenijsko zrenje bogomoljačkog pokreta do njegove pune kristalizacije u međuratnom razdoblju. Dozvolite još par zapažanja o ličnosti kojoj je Zorica Kuburić posvetila brojne stranice u svojoj studiji. Svejedno da li za života ili nakon smrti, Nikolaj Velimirović nesmanjeno izaziva žustre rasprave. Na temelju svega što je propovijedao i činio može se zaključiti da je u dubljem antropološkom smislu bio stranik, i to podjednako bogoslovski/crkveni i svjetonazorni. Ako se tome pridruže Velimirovićeva višeslojnost, idejni obrti i, blago rečeno, ideološko-politička kratkovidost, neizostavno je robusno svrstavanje povodom njegovog lika i djela.

Kao rijetko ko drugi, Nikolaj Velimirović iziskuje životopisce koji će izvrdati hagiografske i ikonoklastičke klopke, najzad, koji se neće povinovati nalogima ultimativne sakrosančnosti.

U religiozološki i fenomenološki zasnovanoj studiji Zorice Kuburić ima i izvjesnih naznaka o striktno sociološkoj ravni bogomoljačkog pokreta. Ne samo sociolozima od nemjerljive je važnosti da se oslika i strukturalna ravan bogomoljstva. Nemamo uvid u njihovu brojnost, ali u bogomoljačkom pokretu je bilo i žena. U njegovim redovima pretežno su bili seljaci i radnici, a djeluje da je tu bilo i pripadnika sitne buržoazije. Kada se ima u vidu strukturalni presjek bogomoljačkog pokreta, biva jasnije zašto su njegovi predvodnici veličali *santa simplicitas*.

Ispisala je Zorica Kuburić štivo istinskog pijeteta prema bogomoljačkoj devotnosti i njoj saobraznoj vlastitoj porodičnoj povijesti. Nema veće radosti za istraživača od toga da njegovo poslanje bude otkrivalačko, i to na način koji je od suštinskog egzistencijalnog značaja. Ako to autorka eventualno nije iskusi-la u prethodnim spisima, *Autentičnost bogomoljačkog pokreta* nesumnjivo je upravo time izdašno darovala. Ova studija doprinosi i kulturi sjećanja, izvjesne ljetopise seoske i varoške zasigurno će obogatiti detaljima koje sadrži. Na koncu, može samo da nas obraduje to što se potvrđuje da Zorica Kuburić srčano istrajava u istraživačkim pregnućima.

dr Dražen Pavlica
sociolog i religijolog

GRANICE TOLERANCIJE PREMA TOKSIČNOM PONAŠANJU

Radmilo Bodirola (2025). *Toksični odnosi, jedini vodič koji će vam ikad biti potreban*, Beograd: Preporod

Radmilo Bodirola je još kao student teologije u Beogradu pokazao interesovanje za psihologiju. Ljubav prema teologiji i psihologiji uspeo je da sačuva i integriše u svom predanom radu, što potvrđuje knjiga *Toksični odnosi*. Ovde želim da napomenem da je 2004. godine objavio u časopisu *Religija i tolerancija* naučni rad s naslovom „Religijski strah i psihološke posledice“¹, a potom 2006. godine „Seventh Day Baptist Influence Upon Millerites“².

Radmilo Bodirola je svoje obrazovanje i rad nastavio u Americi. U knjizi *Toksični odnosi* o sebi piše da je sa fakultetskim i postdiplomskim obrazovanjem iz teologije i praktične službe, uključujući liderstvo i savetovanje, posvetio život pomažući drugima da se snađu u njihovim najmračnijim trenucima. Bio je svedok snage koja se javlja kada se ljudi oslobode toksične dinamike iz neposrednog okruženja i kada ponovo preuzmu kontrolu nad svojim životom. I zato u ovoj knjizi to iskustvo mogućeg spasenja prenosi čitaocima.

Knjiga *Toksični odnosi* ima za cilj da čitaocu pomogne da preuzme odgovornost i brigu za sebe i sopstveni život, da razvije poverenje u sebe, uprkos toksičnim odnosima koji putem ra-

zličitih oblika manipulacije sve to ruše. Koraci koji vode ka ličnoj slobodi mišljenja, osećanja i ponašanja, proizlaze iz savremenih psihoterapijskih pravaca. U knjizi su navedeni primeri osoba koje su prošle put izlaska iz toksičnih odnosa, kao i umetnička dela u kojima se prepoznaju likovi sa psihopatskim osobinama.

U uvodnom delu knjige postavljene su temelji razumevanja toksičnih odnosa koji negativno utiču na psihičko zdravlje ličnosti koje su u tom odnosu. Prepoznavanje toksičnosti je prvi stepenik sa kojeg se kreće u oslobađanje iz neravnopravnog i neuravnoteženog odnosa u kome jedna strana kontinuirano omalovažava i kritikuje, čime izaziva osećaj krivice, stida i straha kod druge osobe, a sve sa ciljem da bi je kontrolisala i učinila zavisnom.

Osim visokog stepena kontrole, tu su prisutne laži i manipulacije, kao i izolacija od prijatelja i porodice. Toksični odnosi izviru iz toksične osobe, a one su opisane pojmovima kao što su narcisoidne crte ličnosti, sociopatsko ponašanje, nedostatak empatije, nedostatak grize savesti. Toksičnost preplavljuje žrtvu koja se oseća zarobljeno, tako da nema izbora i da ne vidi

1 Bodirola, Radmilo (2004). Religijski strah i psihološke posledice. *Religija i tolerancija*, 2, 55-84.

2 Bodirola, Radmilo (2006). Seventh Day Baptist Influence Upon Millerites. *Religija i tolerancija*, 6, 111-136.

izlaz, a emocionalna iscrpljenost, anksioznost i depresija vode ka gubitku poverenja u sebe.

Korisni saveti koji proizlaze iz prakse, rada sa ljudima, sistematično su prikazani i realno primenjivi. Tako u slučaju gaslajtinga, koji predstavlja najdestruktivniji oblik emocionalnog zlostavljanja, korisno je vođenje dnevnika da bi se dokumentovali događaji i održao kontakt sa realnošću i oslanjanje na sopstveni doživljaj, a ne na interpretacije manipulatora. Prepoznavanje tih osobina već je prva pomoć žrtvi da postavi granice. Vođenje dnevnika ima i druge benefite jer obezbeđuje alat za preispitivanje i lični razvoj. Korisno je sredstvo za smirivanje pre spavanja pošto omogućava da se protekli dan rezimira, obrade emocije i rastereti um. Autor posebno ističe lepotu dnevnika zahvalnosti budući da usredsređuje pažnju na pozitivne aspekte vlastitog života, na ono što je dobro, te time podstiče optimističniji pogled na život.

U trećem poglavlju Radmilo Bodiropa obrađuje tehnike za postavljanje efikasnih granica kojima se definiše lični prostor i obezbeđuje autonomija u funkciji održavanja zdravih odnosa i emocionalnog zdravlja. Postavljanje granica je korisna veština koja podrazumeva jasnu komunikaciju i koristi „ja“ rečenice koje opisuju vlastite potrebe i osećanja bez osude druge strane. Asertivna komunikacija kao veština zalaganja za sebe uz poštovanje druge strane obrađena je pomoću primera koji olakšavaju bolje usvajanje veštine. Igranje uloga u sigurnom okruženju, kao vrsta pripreme za realne situacije,

još je jedna korisna sugestija kojom se autor bavi. Briga o sebi podrazumeva i redovnu fizičku aktivnost, uravnoteženu ishranu i kvalitetan san. Za duhovni život podrška je u verskoj praksi koja pruža osećaj zajedništva i svrhe.

U četvrtom poglavlju naglasak je na negativnim emocijama a one su poput toksina koji zahteva detoksikaciju. Preporučene tehnike su pre svega duboko disanje koje stimuliše parasimpatički nervni sistem, suprotstavljajući se efektima stresa. Plakanje, kao prirodan i zdrav način iskazivanja emocija, pomaže u rešavanju napetosti. Emocionalnoj detoksikaciji doprinosi i trčanje, brzo hodaње, ples; rad i priroda moćno resetuju organizam. Tu su i muzika, knjiga, fotografija i bezbroj doživljaja u bezbednom okruženju, kao mogućnost stvaranja prostora za pozitivna iskustva. Terapija umetnošću – crtanje, slikanje, pevanje – omogućava ispoljavanje emocija.

Radmilo Bodiropa u knjizi preporučuje kognitivno-bihejvioralnu terapiju kao efikasnu budući da terapijski proces vodi ka promeni iracionalnih obrazaca mišljenja koji su se ukorenili tokom toksičnog odnosa. Podrška porodice i prijatelja tokom procesa oporavka podrazumeva bezbedno okruženje za izražavanje emocija, bez straha od osude ili odbacivanja. Podrška podrazumeva to da ima ko da nas sasluša a da ne kritikuje, da imamo fizičku sigurnost i mogućnost ličnog rada i razvoja.

Vođena imaginacija je terapijska vežba kojom se stvaraju mentalne slike kojima se prepušta u toku terapijskog

procesa. Zamišljanje pozitivnih iskoda je pomoćno sredstvo preusmeravanja straha i sumnje u nadu. Mentalna vizualizacija poboljšava samopouzdanje i ublažava anksioznost.

Od brojnih tehnika koje možemo pronaći u knjizi, navešću uključivanje afirmacija u svakodnevni život. Svakog jutra pred ogledalom izgovaranje pozitivnih izjava stvara povezanost između reči i doživljaja sebe. Afirmacije bi trebalo i zapisivati u dnevnik, ili u telefon ili na posebne kartice kao podsetnik na jače strane svoje ličnosti, poput: „Ja sam zdrav, srećan i napredujem“, „ja sam uspešan i lako ostvarujem svoje ciljeve“.

Čitanje Biblije je preporuka koju Radmilo Bodiropa nenametljivo uvodi kroz dijalog s Marijom koja je bila živi primer puta izlaska iz toksične veze. U svakodnevnom duhovnom traganju za stihovima koji deluju lekovito, čovek upoznaje lice dobrog Boga.

U rešavanju problema toksičnih odnosa, i na početku i na kraju, stoji uglavnom žrtva takvog odnosa, koja je pozvana da sama primenjuje ono što će doprineti isceljenju duše i potom uspostavljanju zdravog odnosa pre svega same sa sobom. Na tom putu, kao profesionalno obučena osoba, stoji terapeut. Radmilo Bodiropa daje korisne savete kako pronaći pravu osobu, a kada se pronađe, treba to posmatrati kao partnerstvo u kome temelj uspeha opet leži na spremnosti klijenta da aktivno učestvuje u uvežbavanju veština naučenih na terapiji.

Autor knjige *Toksični odnosi*, Radmilo Bodiropa, dobro primećuje:

„Terapija pruža alatke i strategije, ali stvarna promena dolazi kada vi njih primenite u svakodnevnom životu.“

Na kraju – a da je bilo sreće, moglo je tako biti i na početku – zadatak koji predstoji jeste snalaženje u različitim vrstama odnosa. Na prvom mestu su romantična partnerstva koja se zasnivaju na uzajamnom poštovanju i divljenju. Zajedništvo sa osobom s kojom se dele zajedničke vrednosti i ciljevi. Otvorena i iskrena komunikacija u kojoj se bez straha iskazuju mišljenja i osećanja. I da se ne zaboravi, u zdravoj povezanosti važno je očuvati vlastitu individualnost i identitet. A kada dođe do konflikta, putem asertivnog stila komunikacije i razumevanja perspektive drugog moguće je negovanje emocionalne bliskosti.

Najkomplikovaniji odnosi su porodični odnosi, jer su neizbežni i dugotrajni, a posebno suočavanje sa toksičnim osobama unutar same porodice. Savet autora jeste da ovde nije reč o prekidanju odnosa, već ograničavanje na interakcije u meri podnošljivosti. Strategija koju vredi upoznati jeste „siva stena“ koja podrazumeva najmanju meru emocionalnog uključivanja u interakcije, sa odgovorima koji su neutralni i nezanimljivi. Otvorena i iskrena komunikacija jača zajedništvo u toku zajedničkih obroka, izleta, gledanja filмова, jača osećaj povezanosti.

I u prijateljskim vezama naglašava se značaj reciprociteta, gde obe strane daju i primaju podjednako. Znak prepoznavanja toksične veze je osećaj emotivne isprepletnosti umesto podizanja raspoloženja. Izgradnja mreže

podsticajnih prijateljstava temelji se na zajedničkim vrednostima i interesovanjima.

U knjizi autor nudi veoma korisne koncepte zdravog radnog okruženja i načine da se ono izgradi. Negovanje pozitivnih odnosa na radnom mestu znači stvaranje sredine u kojoj se svi osećaju cenjeno i poštovano.

U osmom poglavlju nalaze se primeri iz života i analize slučajeva. To su tuđe borbe koje nude čitaocima mogućnost da prepoznaju slične situacije u sopstvenom životu. Autor knjige koristi refleksivna pitanja za podsticanje ličnog uvida tokom svake analize slučaja.

Poslednje poglavlje bavi se osnaživanjem i doslednom podrškom, po-

put vodiča za svetliju i ispunjeniju budućnost. U tom procesu postajanja zastupnikom sebe i drugih, stiže se do zdravih odnosa. Zastupati sebe znači postaviti zdrave granice. Zastupanje drugih zahteva empatiju i spremnost da se pruži podrška, da se sasluša bez osuđivanja. To nije spasavanje drugog, već osnaživanje drugog da preuzme kontrolu nad sponstvenom situacijom.

Knjiga autora Radmila Bodiroke sveobuhvatni je vodič koji integriše teorijsko znanje sa praktičnim iskustvom. Za sve koji žele da prošire i prodube put izlaska iz toksičnih odnosa i izgradnje zdravih odnosa, u knjizi su ponuđeni naslovi knjiga, sajtovi i razne organizacije.

Prof. dr Zorica Kuburić,
sociolog religije i porodični terapeut

XV МЕЂУНАРОДНА ГРУШИНСКА СОЦИОЛОШКА КОНФЕРЕНЦИЈА

Од 27-29. марта 2025. године у Москви је одржана двадесет и пета по реду међународна Грушинска социолошка конференција, посвећена Борису Андрејевићу Грушину (1929-2007), чувеном руском социологу, аутору опште теорије масовне свести и оснивачу свесавезне анкетне мреже. Овогодишња, јубиларна конференција, била је посвећена теми „Човекоцентричност наспрам друштвеноцентричности: индивидуализација и интеракција у савременом свету“ (Человекоцентричность VS социоцентричность: индивидуализация и взаимодействие в современном мире).

Током три дана, конференција је окупила више од 1.500 учесника из 13 земаља и око 250 говорника. У оквиру конференције организовано је 38 догађаја (секција, округлих столова, стручних дискусија), на којима су социолози, представници привредног сектора, државних органа, невладиних организација и новинари разговарали о друштвеним ефектима развоја технологија и вештачке интелигенције, човекоцентричности у пословању и јавној управи, специфичностима развоја медија у контексту индивидуализације и интеракције у савременом свету, новим контурама миграција, проблемима живота савременог човека у урбаним и руралним просторима, религији, мето-

долошким и теоријским изазовима друштвених истраживања.

Конференција је отворена пленарном седницом, на којој се разговарало о томе шта човекоцентрични тренд значи за друштво, да ли се формира нова хуманистичка парадигма или човекоцентричност само маскира друге трансформације, како се мењају друштвени односи и сам човек и какав ће бити развој човека и друштва у будућности. Међу главним ризицима тренда усмереног на човека, стручњаци су истакли претњу да особа изгуби себе, везу са друштвом и утицај на њега. Истовремено, ова парадигма отвара могућност појединцима и друштву да створе систем у коме ће слобода личног развоја постати главна вредност. „Концепт човекоцентризма посебно проблематизујемо како бисмо га боље разумели, идентификовали не само могућности, већ и ризике. Ако га посматрамо из перспективе одраслих, са пуним разумевањем претњи и изазова које овај концепт носи, онда постоји шанса да се човечанство спасе озбиљних проблема“, истакао је **Валериј Фјодоров**, генерални директор Института ВЦИОМ, декан Факултета друштвених наука и масовних комуникација Финансијског универзитета при Влади Руске Федерације.

Андреј Демин, шеф Одељења администрације председника Руске Федерације за праћење и анализу друштвених процеса, нагласио је да могућност човекоцентричне парадигме лежи у развоју не само вертикалног поверења (држави и бизнису као диригентима човекоцентричности), већ и хоризонтално – на нивоу друштвених веза међу људима. Демин је такође истакао улогу социологије као алата за прилагођавање рада органа власти и њено усклађивање са захтевима грађана: „Социологија данас није само барометар јавног расположења, већ и канал за ефективну повратну информацију од друштва; а човек, грађанин, постаје циљ и мерило деловања државе. Главни резултат наших програма се не мери тонама, километрима и утрошеним новцем. Основна ствар је процена људи, како се њихов живот мења на боље. Ово је веома живописна илустрација приступа усредсређеног на човека и комплементарна оцена за оне који се баве социологијом и повезани су са њом“, нагласио је Демин.

Међу учесницима конференције, у оквиру секције „Човекоцентричност и социоцентричност у религији“ били су и др **Мирко Благојевић**, научни саветник Института друштвених наука из Београда и мср **Љиљана Ћумура**, из Центра за емпиријска истраживања религије из Новог Сада и подпредседница Малтешке социолошке асоцијације. Благојевић и Ћумура су представили резултате компаративног истраживања религиозности младих у Србији из

2013. и 2023. године, а такође се осврнули на различите видове практиковања молитве, као индивидуалног и друштвеног чина, те утицаја модерних технологија на начин молитве код младих у Србији (социјалне мреже, подкасти, Јутјуб канали и слично). Модератор секције била је др **Елена Пруцкова**, ванредни професор Катедре за филозофију и веронауку Православног Универзитета за хуманистичке науке Светог Тихона и виши научни сарадник у Научној лабораторији „Социологија религије“. Након презентација, дискутовало се о темама, као што су: одлазак у храм као друштвена или индивидуална компонента религиозности, друштвени механизми преношења културе породичног живота - значај верске средине, саможртвовање у породици: алтруистичко понашање или дефект личности, православни пост у информационом пољу и пракса уралске омладине, верске праксе муслиманских миграната у градовима руског Далеког истока, молитва и пост у великим градовима, религиозност младих и слично.

Закључци 25. међународне Грушинске социолошке конференције: 1) Технологија је дубоко продрла у друштвено ткиво нашег друштва. Људи све више комуницирају са паметним телефонима и уређајима, чет-ботовима или гласовним помоћницима. Понекад им је поверено не само решавање једноставних питања, као што је управљање „паметним“ домом или генерисање текстова, већ и обављање сложених

задатака који имају дугорочан утицај на особу: финансијско управљање и пословање, медицинска дијагноза, па чак делимично и подизање деце. Простор интеракције ће се само ширити и ми се морамо прилагођавати. 2) Наша друштвеност се мења – постаје другачија. Потребне су нове аналитичке конструкције да би се описала коегзистенција људи и технологије. Другачија друштвеност је оно што формирају „паметни“ уређаји или гласовни асистенти, али у центру промена је увек било и остаје људско биће. У том смислу, треба се вратити на свеобухватну анализу комуникације између људи и људи, а потом и између људи и технолошких агената/асистената. 3) Вештачки Други трансформише наше Ја. У неким случајевима имплицитно претпостављамо да „паметни“ уређај или гласовни асистент више нису само технологија, али још увек нису ни особа. То нас доводи до чињенице да се наше Ја налази у координатном систему различите друштвености природних и вештачких Других. И први и други су способни да комуницирају са корисницима и помажу нам да разумемо себе, иако имају суштински различите природе.

Када је у питању религија и питање религиозности, многи социолози, почев од Емила Диркима, указују на то да су религија и религиозност друштвене појаве, у којима

су интеракција и комуникација од кључног значаја. Ипак, у емпијским социолошким истраживањима овај аспект се често губи из вида, па се религиозност пре свега посматра као индивидуални феномен. Индивидуално и друштвено у религији могу бити испреплетени, органски повезани, али и супротстављени једно другом. Тако је, на пример, молитва с једне стране индивидуални чин, али се истовремено обавља на језику претходних генерација, што јој даје друштвену димензију. Тајна исповести је дубоко лична, али јој често претходи стајање у реду, што је друштвени аспект. Друштвена компонента присутна је и у јавним религијским праксама, јер оне подразумевају повезивање са заједницом верника, међутим, присуство богослужењима не доводи увек до успостављања друштвених веза (тзв. „сакрални индивидуализам“). Медијатизација и дигитализација, као и комбинација офлајн и онлајн димензија религијског живота, доприносе формирању нових идентитета и настанку нових облика религијских заједница. Неке религијске заједнице могуће је проучавати као групе са јасним границама и чланством, док у другим заједницама границе и чланство могу бити флексибилни или нејасно одређени, што захтева примену специфичних истраживачких и социолошких метода.

Љиљана Ћумура

Најава конференција за 2025:

Јубиларна, 25. по реду, међународна конференција Центра за емпиријска истраживања религије биће одржана од 17. до 19. маја 2025. године у Београду, под називом **„Маргинализам у религији, науци, уметности и филозофији“**. Додатне информације и програм доступни су на веб-сајту: <https://ceir.co.rs/>

Јубиларни, десети по реду, међународни социолошко-религиолошки скуп одржаће се 5. и 6. септембра 2025. године, на Сребрном језеру, са темом **„Изазови пред религијом и црквом у информатичком друштву касне модерне“**. Додатне информације и књига резимеа доступни су на веб-сајту Института друштвених наука: <https://idn.org.rs/>.

UPUTSTVO AUTORIMA

1. Redakcija prihvata originalne i pregledne naučne članke koji nisu prethodno objavljivi, niti se nalaze u proceduri razmatranja u drugom časopisu u delovima ili celini. Časopis objavljuje i prikaze knjiga, osvrte i komentare od stručnog i naučnog interesa.
2. Radove pripremiti u Word formatu (.doc ili .docx), font Times New Roman, obima oko 30.000 karaktera, (od 4.000 do 9.000 reči). Veličinu fonta podesiti na 11, a prored podesiti na „dvostruko“ (Line spacing: Double).
3. Uz rad dostaviti rezime sa ključnim rečima i naslovom rada u dve verzije: na srpskom i engleskom jeziku.
4. Navesti naziv i mesto institucije u kojoj autor radi, e-mail adresu, godinu rođenja i ORCID ID.
5. Redakcija prihvata radove na srpskom (uključujući hrvatski, bosanski i crnogorski jezik) i engleskom jeziku.
6. Strana imena pisati u originalu ili transkribovati na srpski jezik, a pri prvom navođenju u zagradi staviti ime u originalu.
7. Navođenje literature u tekstu po APA sistemu: na kraju citata otvoriti zagradu i upisati prezime autora, godinu izdanja i broj strane.
8. Literatura na kraju teksta: abecednim redom navesti sve citirane bibliografske jedinice.
9. Knjige se navode sledećim redom: prezime autora, ime autora, godina izdanja, naslov knjige kurzivom, mesto izdanja, naziv izdavača.
10. Članak u knjizi se navodi sledećim redom: prezime autora, ime autora, godina izdanja, naslov članka, u: prezime (urednika), skraćena oznaka uredništva (u zagradi), naslov knjige kurzivom, mesto izdanja, naziv izdavača.
11. Članak u časopisu se navodi sledećim redom: prezime autora, ime autora, godina izdanja, naslov članka, naslov časopisa kurzivom, godište, broj i broj prve i poslednje strane na kojima je članak objavljen.
12. Rukopisi prolaze kroz proceduru nezavisnih i anonimnih akademskih recenzija. Radove slati u elektronskoj formi na e-mail: religijaitolerancija@gmail.com

CIP - Каталогизација у публикацији
Библиотеке Матице српске, Нови Сад

316

RELIGIJA i tolerancija : časopis Centra za empirijska istraživanja religije = Religion and Tolerance : journal of the Center for Empirical Researches on Religion / glavni i odgovorni urednik Zorica Kuburić. - 2004, br. 1 (jan./jun)- . - Novi Sad : CEIR ; Beograd : Institut društvenih nauka, 2004- . - 24 cm

Dostupno i na: <http://www.ceir.co.rs/ojs/index.php/religija/index>. - Dva puta godišnje. - Pokrenut kao zbornik 2002. god. - Tekst na srp. i engl. jeziku. - Drugo izdanje na drugom medijumu: Religija & tolerancija (Online) = ISSN 1821-3545

ISSN 1451-8759 = Religija i tolerancija

COBISS.SR-ID 195247879

SADRŽAJ / CONTENT

ISTRAŽIVANJA / RESEARCH

Danica Igrutinović . (ANTI)THEODICY AND/OR THEADICY – THE FEMINIST POSTHOLOCAUST THEOLOGY OF MELISSA RAPHAEL	005
Божидар Васиљевић . ДОБРИ БОГ У СВЕТУ ЗЛА: ОД МЕТА-ЕТИКЕ ДО ХОЛОКАУСТА.....	019
Petya Pachkova . EDUCATION, RELIGIOUS OPPOSITION AND INTERNATIONAL CONFLICTS	035
Krasimira Marulevska & Blaga Dzhorova . RELIGIOUS AND MORAL VALUES IN HUMANISING PRE-SCHOOL AND PRIMARY SCHOOL EDUCATION IN BULGARIA.....	055
Yuliana Kovachka & Maria Mladenova . RELIGIOUS EDUCATION AS AN ELEMENT OF THE PROFESSIONAL CULTURE AND TRAINING OF THE SOCIAL PEDAGOGUE.....	069
Damir Sütő . THE 1932 YUGOSLAV DRAFT CHRISTIAN-BAPTIST CHURCHES BILL.....	079
Milica Janković . SISTEM UNUTAR SISTEMA: ADVENTISTIČKO OBRAZOVANJE U SRBIJI.....	101
Владимир Ступар . ВАСПИТНО - ПРОСВЕТНИ КОНЦЕПТ МИТРОПОЛИТА АМФИЛОХИЈА (РАДОВИЋА).....	113
Игор Стојковић . МОРАЛНОСТ КАО ИМПЕРАТИВ ПАСТИРСКОГ ДЕЛОВАЊА СВЕТОГ НИКОЛАЈА ВЕЛИМИРОВИЋА У СВЕТЛУ ПСИХОЛОГИЈЕ РЕЛИГИЈЕ.....	125
Sumeja Smailagić . RELIGIJSKA PERCEPCIJA KAMATE.....	145

BESEDE / DISCOURSES

Елиезер Папо . ОД КИШОБРАНА ДО ВАСИОНСКОГ БРОДА - ОПЕТ МРВЕН О БОЖИЈЕМ ВЛАСТИТОМ ИМЕНУ	159
---	------------

PRIKAZI / REVIEWS

Đuro Šušnjić . RJEČNIK JEDNE RIJEČI.....	163
Dražen Pavlica . AUTENTIČNOST BOGOMOLJAČKOG POKRETA.....	173
Zorica Kuburić . GRANICE TOLERANCIJE PREMA TOKSIČNOM PONAŠANJU.....	177
Љиљана Ћумура . XV МЕЂУНАРОДНА ГРУШИНСКА СОЦИОЛОШКА КОНФЕРЕНЦИЈА	181

