

Odgajanik – središte pedagoške antropologije

UDK: 37.015.2

Primljeno: 28. 09. 2015.

Izvorni znanstveni članak



Prof. dr. sc. Marko Pranjić¹

Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu
m.pranjic@hrstud.hr

Sažetak

Stavljanje čovjekova dozrijevanja u fokus pedagoške preokupacije ali i odgoja kao praktične primjene pedagoških načela u praksi, mora imati svoje jako teorijsko utemeljenje. Tim se pitanjem načelno bavi pedagoška antropologija kao jedna od edukacijskih disciplina, a kojoj se ovim prilogom želi osigurati dodatne spoznaje jednim posve novim izvorom. Autor u svom razmišljanju kreće od već davno usvojenog načela čovjekove potrebe i mogućnosti odgajanja u što, za razliku od mnogih dosadašnjih istraživanja, unosi komponentu koja se u pedagoškoj literaturi pojavljuje rijetko ili nikako, naime, da osim filozofsko-psihološko-sociološkog poimanja čovjeka postoji i snažno milenijsko religijsko naslijeđe viđenja ljudskoga bića koje ni u kojem slučaju ne bi smjelo

¹ **Marko Pranjić** je pročelnik Odjela edukacijskih znanosti i nastavničke naobrazbe sveučilišnog centra Hrvatskih studija Sveučilišta u Zagrebu. U posljednje vrijeme se vrlo intenzivno bavi istraživanjem odgoja u vrijeme antike (ranogrčki, ranorimski i ranokršćanski odgoj) i u tom smislu već je objavio nekoliko istraživanja sa sva tri područja.

biti zanemarivano, a još manje obezvređivano želi li se čovjekovu potrebu za odgojem i njegovu odgojivost obuhvatiti u cijelosti. Pritom se u prilogu služi religijskim zasadama koje se smatra svjetskima zbog milijardskog mnoštva sljedbenika čija se misao i praksa provjeravala tisućljećima pa zbog toga i silnog utjecaja kojega su ostavile te tradicije na kulturu pojedinih naroda. Riječ je o hinduizmu-budizmu te židovstvu-kršćanstvu i islamu unutar čega se insistira na specifičnosti viđenja čovjeka i pojedinih ljudskih vrijednosti te njihova njegovanja, odnosno istraživačkim načelom komparacije upućuje se i na ono što pojedine religijske tradicije ne prihvaćaju niti promiču kad je riječ o čovjeku. Tako se autor nada da je učinio iskorak obzirom na dosadašnja promišljanja pedagoške antropologije i ukazao na nove mogućnosti istraživanja ljudske potrebe i mogućnosti odgoja što može biti od velike pomoći kako interdisciplinarnoj nadogradnji pedagoške teorije tako i sveobuhvatnosti pedagoške prakse.

Ključne riječi: pedagoška antropologija, potreba i mogućnost odgoja, religijske odgojne tradicije, filozofska antropologija.

Pedagoška antropologija je znanstvena disciplina koja izučava mjesto i ulogu *odgajnika* u sklopu odgojnog procesa (Wulf, 2014.). Integralni je dio *opće* ili *sustavne pedagogije* bolje rečeno, jedna je od njenih triju velikih grana. Uz *pedagošku teleologiju* koja proučava ciljeve i svrhu odgoja (Wächter, 1991.) te specifičnu *pedagošku metodologiju* koja se bavi pedagoškim postupcima, sredstvima i metodama, pedagoška antropologija nadasve ima u vidu ljudsko biće koje je *potrebno odgoja* i koje je moguće *odgajati* (Krimm, 2002). Budući da je čovjek takav ponajviše u djetinjstvu (ali ne samo u njemu!), pedagoška antropologija mora imati u vidu i *pedologiju* (Depaepe, 1993.)² zasebnu pedagošku disciplinu koja svojim objektom istraživanja smatra cijelu paletu odgojnih događanja koncentriranih na ranu dob ljudskoga razvoja, na samo djetinjstvo.

Pobliže određenje

Pedagoška antropologija kao edukacijska istraživačka disciplina koristi znanstveni pedagoški instrumentarij u svrhu promišljanja onoga što je ljudskom biću vrlo

² Ovdje se ne misli na pedologiju (njem. *Pedologie*) kao znanost o istraživanju tla, nego na pedologiju (njem. *Pädologie*) posvećenu izučavanju djeteta i djetinjstva.

važno s pedagoškog stajališta, naime to da se istraži njegovu mogućnost odgoja kao i potrebu za njim. Drugim riječima, govor je o nastojanjima kojima je cilj pokazati da čovjek ni izdaleka nije gotov, dovršen, potpun, savršen tek time što je rođen kao dio ljudske zajednice, što je baštinik određene kulture ili sudionik konkretne civilizacije, nego je on *biće u nastajanju* (Prinz, 2013), odnosno *biće budućnosti* kojemu karakteristike nastajanja i postojanja nisu ništa manje vrijedne od onih nasljeđivanja i očuvanja. Što više! Po prvima on je izvoran, neponovljiv, svoj, jamac novine, nezamjenjivi obol, dok je po drugima tek 'sredstvo' pa makar i osobno, perpetuiranja naslijeđenih i usvojenih vrijednosti sa znatno manjom dozom osobnog obilježja. Pedagoška antropologija je stoga edukacijska znanost koja proučava ljudsku osobu pod vidom njene edukativnosti ali nikada ne gubeći iz vida njeno jedinstvo i cjelovitost tako da njen znanstveni postupak nije u službi daljnjeg fragmentiranja ljudskog bića, nego služi njegovoj punini i cjelovitosti (Wulf 2002.). Ona stoga nije neka vrsta sinteze u koju bi se izravno slijevali svi rezultati drugih humanističkih znanosti, a potom „pedagoški” obrađivali. Tretiranje odgojnog subjekta u njegovoj globalnosti pretpostavlja da je čovjek već od početka i prije bilo koje znanstvene analize izvorno *jedinstvo*, a što se izražava kroz vječito i za sve važeće pitanje: Tko je čovjek uopće?

Kada bi se zaustavilo samo na tome, ostali bismo zapravo na području filozofske antropologije. Pedagoška ide još jedan korak dalje pa se pita: je li čovjek fiksno, unaprijed posve dovršeno, zaokruženo, cjelovito biće? Ako nije, zbog čega nije? Je li moguće učiniti da čovjek bude više čovjekom? Ako je to ostvarivo, kojim to on predispozicijama raspolaže da je u stanju postići takav cilj? Pedagogija nikako ne može ignorirati ideje koje se odnose na narav, bitak, sudbinu čovjeka, a većim dijelom proizlaze iz kulture, filozofije, predfilozofskog razmišljanja čija se ispravnost i valjanost prosuđuje na temelju filozofske antropologije dok njihova praktična relevantnost u smislu sve većeg očovječenja čovjeka pada u područje one pedagoške.

Bavljenje antropologijom uopće korisno je da se promotre velike vrednote suvremenoga čovjeka, naročito stvaranje očovječujuće i oslobađajuće kulture, iznalaženja načina da svi ljudi budu jednaki u svojim pravima i svome dostojanstvu, da participiraju na dobrima suvremene kulture, da se revaloriziraju znanstvena istraživanja i tehnološki razvoj. Odgovarajućom analizom ljudskog iskustva, a naročito velikih antropoloških pitanja: podrijetlo čovjeka, njegovo konačno odredište, smisao njegove slobode, ljubavi, pitanja zla, smrti itd., *pedagoška antropologija* konkretno odgovara na pitanja koja su usađena u ljudskom srcu, koja se poistovjećuju sa samom jezgrom ljudskog postojanja i odlučuju o posljednjem smislu njegova života (Lewis 2014.).

Antropološke vrijednosti nisu isključivi polog pojedinih kultura i civilizacija, svjetonazora i vjerskih opredjeljenja, pojedinačnih filozofskih smjerova i tendencija,

nego su u većoj ili manjoj mjeri prisutne i posijane u svakom od njih (Laidlaw 2014) ali istraživati ih ovdje detaljno i ponaosob bilo bi previše tendenciozno pa i nemoguće. Pri tome želimo dati prednost rizičnim shvaćanjima i razumijevanjima čovjeka koji se kod pedagoga ne sreću tako često iako su ostavili i još uvijek ostavljaju duboke tragove na njegovo percipiranje i njegov rast do samo njemu svojstvene punine, one, naime, *religijske* premda ćemo i ovdje tretirati religijske tradicije za koje možemo reći da su svjetske barem obzirom na broj njihovih sljedbenika, konkretno: hinduizam-budizam, židovstvo-kršćanstvo i islam.

Poimanja čovjeka i njegova odgojna relevantnost

Odgaj je nadasve zaokupljen ljudskom osobom kao subjektom odgojnog procesa. Što je ta ljudska osoba, bolje rečeno, tko je čovjek? Tko je taj subjekt odgoja? Što ga kao takvog karakterizira i kvalificira? Pitanja su kojima se obično otvara proces promišljanja o odgoju kod ljudi koji nisu toliko opterećeni pedagogijom koliko individualnim rastom ljudske jedinice. Odatle ćemo krenuti i mi. Na taj način, vjerujem da ćemo dobiti dosta uvjerljiv odgovor na gore postavljena pitanja ako u središtu naše pozornosti budemo manje držali „tehničku” stranu odgoja, a više onu individualnu, personalnu, ako *odgajniku* kao osobi osiguramo *središnje mjesto* u našoj refleksiji, što uostalom čini i suvremena pedagoška misao i ne samo ona (Parsons 2007.). Premda nedovoljno upućenima i na prvi pogled može izgledati da je neosporno kako je odgajnik *središte* odgoja, ravnopravni subjekt u odgojnom procesu, da je to samo po sebi razumljivo i da o tome nema dvojbi, ipak pronikne li se malo dublje u problem onda se, naročito u malo starijoj pedagoškoj literaturi, nailazi na mnoštvo pitanja koja izranjaju iz te pozadine, a ne tiču se neposredno odgajnika (Mitchell 2005.). Primjerice: po čemu je čovjek vrijedan tolike pozornosti i pažnje u odgoju da se mora sve vrtjeti oko njega kada bi to moglo biti, recimo, samo usustavljanje teorije odgoja pri čemu bi teorija bila u prvom planu, a prakse tek ako dođe na red? Unutar takvoga pristupa koji je uostalom vrlo prisutan u udžbenicima opće pedagogije onda se i s razlogom pita, zašto bi odgajnik bio središte odgojnog procesa? Očito je, dakle, da se svi ne slažu oko toga pa ako treba mijenjati pristup, onda tome treba podastrijeti dostatne argumente. Drugim riječima, je li istina da je ljudska osoba u odgoju takva vrednota koju ništa ne može dovesti u pitanje? Sve ovisi o tome kako se gleda na čovjeka i što se misli o njemu. Možda je to najlakše posredovati preciznim shvaćanjem čovjeka. Donijet ćemo u tu svrhu nekoliko definicija čovjeka. Prema *kemijskom materijalizmu* čovjek je sinteza 68% vode, 20% ugljika, 6% kisika, 2% dušika i 4% ostaloga (kod Kohler str. 29). Gledano kroz prizmu materijalne vrijednosti, to sve skupa stoji 5 do 10 eura, ovisno o težini. Iako je definicija sa

stajališta struke na mjestu, ne bi trebala pobuđivati prevelik interes kod onih koji su zainteresirani za materijalno.

Ni Senekina³ definicija čovjeka ne budi velik interes za njim. On, naime, kaže: „O kako je jadno stvorenje čovjek ako se ne uzdigne iznad ljudskoga.“ (*nat. quest.* 5)⁴. Očito da je Seneka imao velikih problema s nekim „ljudskim“ ponašanjima s čime je poistovjetio čovjeka kao biće. Nerijetko slično čine i suvremenici pa otuda i manjak interesa za čovjeka, a kamo li da bi on bio središte i glavna preokupacija njihove misli. Još je radikalniji od Seneke Schiller⁵ koji kaže: „Pa ipak najužasniji od užasnosti je čovjek u svojoj tlapnji“ (Schiller 1905, red. 376-377)⁶. Na drugom mjestu on će o čovjeku kazati i ovo: „Ja sam svoje nebo i svoj pakao“ (Schiller 1782: IV,5). Što li je samo Schillera potaklo na takvo razmišljanje o čovjeku? Bit će neko osobno iskustvo s kojim se on nije mogao nositi. Ništa manje kritičan prema čovjeku nije bio ni Pascal⁷ u jednoj svojoj izjavi. On, naime, kaže: „Kakva utvara je čovjek! Kako nečuveno, kako čudovište, kakav kaos, kakvo podijeljeno biće, kakvo čudo.“ (Pascal 1836: VI,434). Mora da je Pascala progonila kontradiktornost ponašanja pojedinih ljudi. Na jednom drugom mjestu on je pak začuđen složenošću i neprotumačivošću ljudskog bića: „Čovjek niti je anđeo, niti zvijer pa je nesreća htjela da onaj koji je od njega htio načiniti anđela, načinio je zvijer“ (Pascal 1836: VI,358). Ne bi li se iz ovoga mogla iščitati i kritika koju je Pascal uputio odgajateljima i to onima koji vjeruju u svemogućnost odgoja? Govoreći o mjestu čovjeka u prirodi isti autor će pobliže odrediti njegove mogućnosti. „Što je onda i konačno čovjek u prirodi? Ništa obzirom na beskonačno, sve obzirom na ništa, sredina između ništa i svega, beskonačno udaljen od toga da shvati ekstreme“ (Pascal 1836: IV,120).

Na tragu dvojnosti o čovjeku ostaju i neki drugi autori. Primjerice Plinije Stariji⁸ kad kaže: „Mi smo ljudi jedina živa bića koja piju, a da nisu žedna“ (*nat. hist.* 23,42)⁹ naglašavajući pritom ljudsku nezasićenost. Pozitivnu sliku o čovjeku nema ni Antoine

³ Riječ je o Seneki Mlađem (Lucius Annaeus Seneca) rimskom političaru, govorniku i piscu (4.-65.).

⁴ Seneka, *Prirodnoznanstveni problemi (Naturales questiones)*

⁵ Friedrich Schiller (1759.-1805.) njemački pjesnik, filozof, povjesničar i dramatur. Zajedno s Wolfgangom Goethe bio je pokretač weimarskog klasicizma.

⁶ Jedoch der schrecklichste der Schrecken, Das ist der Mensch in seinem Wahn.

⁷ Blaise Pascal (1623.-1662.) bio je francuski matematičar, fizičar, izumitelj, pisac i kršćanski filozof. Umro je vrlo mlad, s niti punih 40 godina.

⁸ Gaius Plinius Secundus (23-79), poznat kao Plinije Stariji bio je rimski filozof ali i pomorski zapovjednik Rimskoga carstva te osobni prijatelj cara Vespazijana. Napisao je enciklopedijsko djelo pod nazivom „Naturalis historia“.

⁹ Plinije Stariji, *Povijest prirode (Naturalis historia)*.

de Saint-Exupéry¹⁰ koji kaže: „Ljudi više nemaju vremena. Oni u trgovca kupuju već gotove stvari. Ali, kako nema trgovaca prijateljsima, ljudi više nemaju prijatelja“ (de Saint-Exupéry 2004: 85). Ovog autora zacijelo progoni svijest sve veće ljudske izoliranosti, osamljenosti, zatvorenosti što je izravno u sukobu s izvornim ljudskim obilježjem društvenosti i druželjivosti. Mudrost sjevernoeuropskih naroda satkana u spjevu Edda, konkretno, u pjesmi *Hávamál* a u prijevodu Josepha Simrocka¹¹ će ipak malo ublažiti takvu viziju čovjeka kazavši: „Poroci i kreposti zajedno borave u ljudskom srcu. Nijedan čovjek nije toliko dobar da ne bi imao nedostataka, niti toliko zao da ne bi ničim koristio.“ (Simrock 1876: *Hávamál*, 134). Ako ništa drugo ovdje vidimo slojevitost viziju ljudskoga bića. Ono nije ni samo dobro, ni samo zlo, nego u njemu ima i jednoga i drugoga, što je zapravo objektivna slika čovjeka zasnovana na stoljetnoj tradiciji viđenja, promatranja i doživljavanja čovjeka.

Nietzsche¹² će pritom baciti sjenu i na ljudski odgoj: „Odgajatelji će tretirati osobu kao da se radi o nečemu novom, a zapravo je odgoj obično ponavljanje. Pokaže li se odgajnik pritom kao nešto nepoznato, kao nešto što nikad nije postojalo, on mora biti učinjen poznatim, nekim tko je uvijek tu bio“ (Nietzsche 1969: 228). Iz ovoga je evidentna Nietzscheova kritika prema nekim odgajateljima i njihovu tretmanu odgajnika, naime da nema i ne treba biti individualiziranog, personaliziranoga pristupa čovjeku u procesu odgoja. Sve se svodi na unaprijed zadane obrasce, šablone, a ono što izlazi izvan toga mora biti otklonjeno, odbačeno, sasječeno. Isti autor će biti još kritičniji kad je riječ o moralnom postupku: „U moralu se čovjeka ne tretira kao individuu, nego kao dividuu“ (Nietzsche 1969 57).

Kod Shakespeare (1564.-1616.)¹³, barem u jednom njegovu djelu, prevladat će pozitivna ljudska strana. „Kakvo je remek-djelo čovjek! Kako plemenit umom! Kako neograničen u sposobnostima, u liku i kretnjama! U djelovanju kako izraziti i divan! Kako nalik na anđela u shvaćanju! Kako sličan Bogu! Ures zemlje! Uzor svemu živome!“ (*Hamlet*, 2,2). Shakespeare se divi ljudskom razumu, njegovim sposobnostima, čudesnosti njegovih pothvata koje su u razini onih anđeoskih. Zbog njegove mogućnosti shvaćanja izjednačen je sa samim Bogom pa je poradi toga i dragulj u svijetu,

¹⁰ Francuski pisac i pilot. Nestao je 1944. godine dok je nadlijetao Sredozemlje. Autor je mnogih djela, a kod nas je poznat po romanu „Mali princ“ i knjizi pripovijetki „Zemlja ljudi“.

¹¹ Karl Joseph Simrock (1802-1876) njemački je pjesnik i pisac. Najviše je poznat po svom prijevodu nibelungških pjesama na suvremeni njemački jezik.

¹² Njemački filolog, filozof, kulturni kritičar, pjesnik i skladatelj. Živio je u 19. stoljeću (1844.-1900.). Pisao je kritičke tekstove o religiji, moralu, suvremenoj kulturi, filozofiji, znatnosti ne zazirući od metaforičkog, ironičkog i aforizamskog stila.

¹³ Engleski pjesnik, dramatičar, naširoko prihvaćen kao najveći pisac engleskoga govornoga područja i najeminentniji dramatičar.

odnosno uzor svega što živi. U tom smislu govori i Joachim-Ernst Berendt:¹⁴ „Svaki čovjek je glazba – vječna glazba koja odzvanja dan i noć. Intuitivna bića mogu je čuti.“ (Berendt 1997.: 208).

Za čovjeka je karakteristično i nešto što druga živa bića ne posjeduju, a može se nazvati vjerovanjem, ne nužno i ne uvijek onim vjerskim, ali svakako ljudskim, što ima doticaja i s religijskim stavom čovjeka vjernika, ima li se u vidu da vjernik kreće u sličnu avanturu kao i znanstvenik. I jedan i drugi, naime, počinju sa slutnjom, pretpostavkom, povjerenjem. Tako će Goethe¹⁵ ustvrditi: „Čovjek mora ustrajavati u vjeronju da je neshvatljivo moguće shvatiti. U protivnom ne bi se moglo istraživati.“ (Goethe 1981.: 302) Na što bi to sličilo da se znanstvenik laća posla za koga unaprijed zna da neće imati sretan ishod?! Kafka¹⁶ će istaći slično ljudsko obilježje: „Čovjek ne može živjeti bez trajnog povjerenja u nešto neuništivo u sebi pri čemu neuništivo kao i samo povjerenje mogu mu trajno ostati skrivenima.“ (Kafka 1968.: 200). Ovaj autor ukazuje na ljudsku dimenziju koja nije podložna smrti i ostaje pomalo izvan obzora ljudskog nastojanja da je do kraja pronikne snagom vlastitoga uma. Na nešto višoj ili bolje rečeno drugoj razini, kad je, primjerice, riječ o Bogu kao objektu ljudskoga promišljanja, Max Planck¹⁷ će ustvrditi: „Za čovjeka vjernika Bog stoji na početku dok za znanstvenika na kraju svih promišljanja“ (kod Frankenberger 1994.: 17). Obzirom na sličnu temu Einstein¹⁸ će biti još radikalniji: „Znanost bez religije je kljasta, religija bez znanosti je slijepa.“¹⁹ Ova propedeutička svjedočanstva mogla bi nam poslužiti kao uvod u shvaćanje koje osim tretiranih čovjekovih komponenti insistira i na onoj duhovnoj što nam nude pojedine svjetske religijske tradicije koje su zacijelo tisućljećima stare riznice promišljanja ljudskoga roda o samome sebi pa bi mogle biti od velike koristi i pedagogu, odnosno pedagoškoj teoriji kao takvoj.

¹⁴ Njemački glazbeni kritičar i producent (1922.-2000.). Posebno se zanimao za jazz glazbu. Poslije Drugoga svjetskog rata sudjelovao je u osnivanju Südwestfunk u tzv. francuskoj okupiranoj zoni Njemačke.

¹⁵ Johann Wolfgang von Goethe (1749.-1832.) je njemački pjesnik, dramatičar, prirodoslovac, teoretičar umjetnosti. Njegov opus se sastoji od pjesama, drama, prozne literature ali prirodoslovnih tema. Smatra ga se istaknutom osobom svjetske literature.

¹⁶ Franz Kafka (1883.-1924.) je jedan od najutjecajnijih autora 20. stoljeća. Njegova djela su ispunjena temama i arhetipima ljudskoga otuđenja, fizičkog i psihičkoga nasilja, konfliktima djece i roditelja, labirintima birokracije kao i mističkim transformacijama.

¹⁷ Max Planck je utemeljitelj kvantne teorije te dobitnik Nobelove nagrade 1928. godine.

¹⁸ Teoretičar na području fizike, filozof znanosti, utemeljitelj teorije relativnosti.

¹⁹ Navod je uzet iz pisma što ga je Einstein poslao 3. siječnja 1954. godine filozofu Ericu Gutkindu nakon što mu je ovaj dostavio svoju knjigu „*Entscheide dich für das Leben: Der biblische Aufruf zur Revolte*“.

Vizija čovjeka u svjetskim religijama

Hinduizam – budizam

Krenut ćemo s *hinduizmom*, odnosno *budizmom* koji za neke i u strogom smislu riječi, barem što se tiče njihovih početaka, ali i kasnije, nisu samo religije²⁰. Kroz konkretnu praksu življenja njihovih sljedbenika, one su ipak poprimile atribute religija možda i protiv volje vlastitih „utemeljitelja“ pa ćemo ih onda i mi u našem slučaju tretirati takvima. Uz to, grubo govoreći, a vezano za budizam treba kazati da je on svojevrsna „reformacija“ hinduizma pa su središnje ideje i u jednom i u drugom sustavu poprilično slične, kao što je to uostalom i u pojedinim kršćanskim denominacijama tako da ih nećemo tretirati zasebno. Jedno od najstarijih pučkih mišljenja o čovjeka iz toga okruženja kaže da je čovjek jedina životinja koja prinosi žrtvu. Za pripadnike zapadne hemisfere neuobičajeno poimanje ljudskoga bića jer se na čovjeka ne gleda kroz razum, uspravno hodanje, plansko djelovanje, vladanje okolinom i sl., što suvremene znanosti u našem okruženju smatraju glavnim ljudskim obilježjem (Fischer 2004.). U ovoj definiciji je u prvom planu čovjekova komunikacija s onostranošću. On se od ostatka svijeta razlikuje po svom odnosu prema *brahmanu* (*brahma* – Bog) kao općem načelu egzistencije pri čemu *atman* (duša) – čovjekovo individualno načelo, treba zahvaliti svoje postojanje (Chakravarthi 2013.). U početku egzistira samo brahman, a individualni atmani su svojevrsna protegnutost u vremenu i prostoru općega načela. Odakle pak razlike među ljudima kada svi potječu od istoga načela? Prema hinduizmu razlike ne nastaju nakon rođenja, zbog okoline. One su zadane prijašnjim kruženjima i postojanjima života – *samsarom*. Ono što se tada doživjelo, očituje se u novom životu. Ili ono što se tamo propustilo, odredit će kvalitetu narednoga života (Dasti 2014.). U tom smislu hindusi govore o *karmi* koja određuje psihičke i fizičke kvalitete novoga bića, izbor novih životnih uvjeta. Karma znači nevidljive posljedice određenoga čina koje će se pokazati tek u narednom životu. Tako svaki čin ostavlja psihičku promjenu koja programira budućnost (Doniger 2014.).

Obrazovaniji hinduisti vjeruju da postoji fina supstancija koja luta od života do života i čuva iskustvo bivših života a zovu je *jiva* – duša života. Nije riječ ni o čemu duhovnom, duhovno je samo *atman* – individualna svijest koja ostaje u vezi s živom sve dok boravi u krugu rađanja. Jiva se dokazuje meditativnim zorom tako što se

²⁰ Općenito se prihvaća mišljenje da hinduizam i budizam pripadaju području tzv. prirodnih religija gdje pitanje objave, spasa, spasitelja, Boga nema takvo značenje kao što je to kod monoteističkih religija pa samim tim i nedostatak bitnih odrednica religije.

jogin, vrsni poznavalac prakticanja *joge* može sjetiti svojih prijašnjih rođenja. Jiva sadrži akumulaciju opažajnih mogućnosti tj. predstavlja *unutrašnji instrument* koji skuplja opažaje kako svjesne tako i nesvjesne, ne samo od osjetila i misli nego i od djelovanja – karmu (Seele 2006.). Jiva omogućava da svi opažaji budu registrirani naspram svijesti kao spoznajućem subjektu, ukazuje na Jedno (brahman!) kao subjekt i objekt istovremeno te uređuje objekte prema vremenu i slijedu. Objekti su obojeni emocionalnim kvalitetama (simpatija-antipatija, ljubav-mržnja, privlačnje-odbijanje). Jiva posreduje iskustvo sebe samoga zahvaljujući kojemu čovjek se razlikuje od svoje okoline, sebe od sebi sličnih, od svih ostalih bića (Jacobsen – Bronkhorst, 2012.).

Budući da je čovjek u stanju pridavati stvarima različite emocionalne kvalitete, on ih stoga doživljava kao lijepe, ružne, privlačne, odbojne itd. Za lijepim postoji žudnja, a prema nevaljalim odbojnost. To ima i svoje posljedice. Svijest o vlastitom i tuđem dovodi do pohlepe i zavisti. Žudimo za onim što nemamo, držimo se onoga što posjedujemo, djelujemo kako bismo postigli ono **što** nam nedostaje, trpimo i boli nas kada ne dobivamo ono što želimo. Borimo se za sve veće vlasništvo. Kad u našem unutrašnjem instrumentu ne bi bilo jastva, ne bi bilo ni podjele na subjekt i objekt, niti požude koja nas veže za stvari. Ne bismo težili za moći niti bismo se emocionalno upletali u materijalni svijet (Papali 1977.). Jastvo je krivo što sebi dodjeljujemo stvari i ljude pa kažemo: moj auto, moje dijete, moja djevojka, moja država, moj novac itd. Duša života luta od rođenja do rođenja dok se konačno ne oslobodi uz pomoć djela – karme. Stoga učinak karme postupno mijenja i kvalitetu duše života (jiva).

Prema hinduističkom shvaćanju materija posjeduje tri kvalitete: 1) finoću ili svjetlost, 2) nemir ili pokretnost te 3) grubost ili gama. Karma mijenja odnos tih kvaliteta. Uz pomoć dobrih djela one mogu postati finije, suptilnije dok preko grubih bivaju ružnije, manje diferencirane (Framarin 2009.). Kvaliteta stvorena djelima ili nedjelima tijekom prethodnoga života određivat će kvalitetu budućega. Život se proteže u budućnost putem *reinkarnacije* koja ne mora kod čovjeka nužno biti u ljudskom obliku. Novi život može se nastaviti kao biljni, životinjski, podzemni, ljudski, božanski. Što je finiji *jiva* to se čovjek više penje na ljestvici hijerarhije živih bića, što je grublji i tamniji, čovjek dublje pada. Reinkarnacijom čovjek dopijeva u životne okolnosti koje omogućavaju doživljavanje novog iskustva. Pojedinač uživa ili trpi plodove svojih djela, a karma se gasi kad čovjek proživi njen učinak (Swami 1993.). Podvrgnut lošoj karmi *jiva* je vezan za kruženje života do iznemoglosti što je za hindu svojevrstni „pakao“ i samo priželjkuje njegov kraj. Oslobođenje ili spas od kruženja je moguć na tri načina: putem etičkog djelovanja (*karma marga*), putem znanja (*jnana marga*) ili putem božje ljubavi (*bhakti marga*) (Lopes 2011.).

Za razliku od monoteističkih religija, spas u hinduizmu nije isključivo vezan uz božanstvo i njegovu spasenjsku milost. On može biti i plod vlastitog etičkog nastojanja kroz askezu, odricanje, vježbanje u vrlinama, ispunjavanjem dužnosti itd. (*karma marga*), odnosno insistiranjem na znanju, prosvjetljenju, poznavanju najskrivenijih zakonitosti svega što postoji, na osnovu čega onda čovjek dolazi do definitivnog prosvjetljenja (*jnana marga*), odnosno do prapočetka jedinstva općeg i individualnog načela (*brahman : atman*), a samim tim i spasenja kao ploda isključivog osobnog nastojanja koje nema veze s božanskim utjecajem. Tako hinduizam izlazi i sfere koja bi se mogla smatrati isključivo religijska. Slično je i s *putem znanja*. Oba ova puta posebno su karakteristična za budizam koji je svojevrsna reforma hinduizma, odnosno „povratak na izvore“ u hinduizmu. No, u hinduizmu postoji i treći put koji je ponajbliži monoteističkom shvaćanju spasa – *bhakti marga*, da čovjek, naime, doživi definitivno oslobođenje isključivo božanskom milošću. U svojoj milosti, naime, božanstvo čovjeku dodjeljuje ono što čovjek nastoji sam ostvariti – *bhakti*, božju ljubav, sudioništvo u Bogu, koje, istini za volju, ni u hinduizmu ne isključuje osobni angažman (Kala 2003.). Onaj pak koji ne želi čekati taj brahmin zahvat u svoj život, može iskoračiti iz ciklusa pomoću askeze i meditacije, odnosno osobnoga nastojanja oko prosvjetljenja. U svakom slučaju i govoreći globalno, indijska religijska misao uglavnom ne podržava čovjekov izgovor za njegove neuspjehe pribjegavajući u duhovne sfere: „Sve radnje, sva djela, svaka karma, pripadaju prirodi, a ne božansko-me. Čovjek je onaj koji određuje svoju zemaljsku sreću. Sami ljudi zapečaćuju svoju sudbinu“ (Kobbe 2002.: 88).

Židovstvo – kršćanstvo

U židovsko-kršćanskoj tradiciji, uz neke sasvim razvidne dodirne točke s hinduizmom – budizmom, na čovjeka se ipak gleda i ponešto drukčije. Prije svega židovstvo i kršćanstvo se doživljava kao vjerske, religijske sustave, što kod hinduizma i budizma nije uvijek i izriječom slučaj. Prema židovsko-kršćanskoj predaji čovjek je biće stvoreno na sliku Božju²¹. On je kruna Božjeg stvaranja, remek djelo Božje stvarateljske inventivnosti te vrhunac svega kreiranoga, najbolje, najuzvišenije što je izišlo iz njegovih ruku te neosporni znak Božjeg altruizma (Pröpper 2012.). To je biblijska doktrinarna *summa*, velika povelja ljudskoga dostojanstva, „carta magna humanitatis“. Iako i hinduizam govori o brahminu stvaranju čovjeka, ne govori na taj način. Biblijski tekst kaže: „Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična /.../ Na svoju sliku stvori Bog čovjeka, na sliku Božju on ga stvori, muško i žensko stvori ih“

²¹ Starozavjetna knjiga *Postanka*, izdanje Stvarnost i HKD sv. Ćirila i Metoda, Zagreb, 1968, str. 1..

(Post 1,26-27). Bog govori sa samim sobom kao pluralnim bićem i stvara čovjeka na sliku vlastite pluralnosti. Tako je odnosnost, komunikacija bitna odrednica shvaćanja ljudskoga bića. Čovjekova sličnost s Bogom manifestira se kroz moć shvaćanja i slobodu odlučivanja i kroz osposobljenost da se bude gospodar svoj zemlji i da ju se sebi podloži. Na taj način čovjek se otvara prema transcendentnom, a ono nije tek puka imaginarna slutnja već biće odnosa koje se čovjeku objavljuje i daruje. Prema kršćanskoj teologiji sposobnost otvaranja prema Bogu je najljudskije u čovjeku kroz što se najsnažnije očituje njegova sličnost s Bogom i mogućnost da se stupi u odnos s njim. Istovremeno čovjekova bogosličnost je najdublje utemeljenje ljudskoga dostojanstva jer, primjerice, nebo nije stvoreno na sliku Božju pa zato ništa od postojećega ne sadrži njegovu veličinu. Čovjek se stoga ne vara kada se smatra višim od svega materijalnoga; svojom unutrašnošću on nadilazi sveukupnost stvari (Pranjic 2007.).

Prema Bibliji jedino je Bog mjera i jamstvo ljudskoga dostojanstva. Božja prisutnost u ljudskom životu nikako ne može čovjeka otuđiti. Ona ga potvrđuje i očovječuje. Prema tome na mjestu je ona Augustinova: „Sine illo nihil possumus facere“ (*de nat.* XXXI.35)²² – bez njega ne možemo ništa **učiniti**. Prema kršćanskom videњу čovjeka, nijekanje Boga obezvređuje ljudsko biće: „nemo homo, nisi agnoscens Deum“, reći će Paulinus Nolanus (*ep. XL*)²³. Odnosno, kad čovjek postane mjera svega, onda život postaje besmislen, neizdrživ, tragičan. Prema kršćanskoj tradiciji teorem: „Homo homini deus est“ (Feuerbach 1843: pogl. XXLVII) – čovjek čovjeku je bog, je kobno i paranoično što vodi u kozmički kaos. I suprotno. Gdje je Bog mjera ljudskoga dostojanstva tu je zajamčena čovjekova izvornost, njegova neponovljivost i veličina (Pranjic 2005.).

Čovjek kao komunikacijsko biće ne znači da je on kao biće priopćivanja samo upućen na druge ljude sebi slične, nego i po tome što je usmjeren prema transcenciji, što ima potrebu i mogućnost komunikacije s njom (Meir, 2013.). Čovjek se ne bi ostvario komunicirajući samo na međuljudskoj razini budući da je po svojoj naravi upućen na izlaženje izvan i iznad sebe. On se doživljava subesjednikom kroz dvostruku komunikaciju: **čovjek** prema čovjeku i čovjek prema Bogu ostvarujući na taj način puninu interpersonalne relacije (Croucher 2012.). Obzirom na komunikaciju s Bogom, u njoj glavnu inicijativu ima sam Bog, no ni čovjek nije posve pasivan. Što je ta komunikacija usklađenija, to je njena perspektiva svjetlija. Dijalektika koja iz tog proistječe omogućava čovjeku maksimalno dostojanstvo.

²² Augustin, *O prirodi i milosti (De natura et gratia. Ad Timasium Et Jacobum Contra Pelagium)*.

²³ Nolanu, P., *Poslanice (Epistolae)*.

„Bog /.../ odgovara najdubljim željama ljudskoga srca koje nikada ne mogu potpuno zasititi zemaljska dobra“ (GS IV,41)²⁴.

Prema židovsko-kršćanskom shvaćanju čovjekov odnos prema Bogu je neizostavna sastavnica cjelovitoga viđenja čovjeka (Ku 2013.). U tom kontekstu odgoj može biti cjelovit ako uzme u obzir sve čovjekove dimenzije, njegov odnos prema sebi samome, prema svijetu, prema drugim ljudima i prema Bogu. Posljednja dimenzija je prema biblijskom tekstu izvorna i zato ne može biti zaobilažena u cjelovitu odgajanju čovjeka (Bergoglio 2014.). Čovjek ne može biti samotnjak i ako to pokušava radi protiv svoje naravi. Nakon što je Bog, a prema Bibliji, predstavio čovjeku sva stvorenja, on se i nadalje osjećao samcem ne našavši ni u jednom od njih nekoga tko bi ga oslobodio osamljenosti. Otuda i Božja inicijativa: „Nije dobro da čovjek bude sam! Načinit ću mu pomoć kao što je on“ (Post 2,18)²⁵. Ovdje nije riječ o pomoći u smislu fizičke asistencije pri poslovima. Riječ je o nadopunjavanju, ostvarenju kroz komunikaciju s nekim u kome se može prepoznati. Biblija kaže da je čovjek stvoren kao „muško i žensko“. Tek oboje čine čovjeka, ljudsku vrstu. Svoje ljudsko postojanje čovjek ostvaruje kao muškarac ili **žena** (Hess 1996.). Spolnost je čovjekova vrlo važna dimenzija. Očituje se kao potreba *upotpunjavanja* cjelovito prožimajući ljudsko biće počevši od ustroja stanica, organske uobličivosti i duhovnog života. Ne smije se svesti samo na jedan od naznačenih oblika, a osobito ne na biološku dimenziju (Welke-Holtmann 2004.). Biblija odlučno zastupa jednakost među spolovima. Muškarac i žena su stvoreni od iste tvari. U hebrejskom tekstu čovjek je „iš“, a žena „iša“ tj. čovječica. Svaki oblik spolne diskriminacije je protubiblijski jer čovjek ne postoji ni samo kao muškarac ni samo kao žena. Otuda je i nastala tzv. *teorija polovičnoga bitka* (Wolff 2010.).

Po svojoj najdubljoj naravi, čovjek je društveno biće i bez odnosa s drugima ne može ni živjeti ni razvijati svoje sposobnosti. Biti čovjek znači biti s drugima. Čovjekovo postojanje je zapravo supostojanje pa će čovjek biti više čovjek što se više i velikodušnije bude drugima darivao. Zahtjev za potpunim razvojem čovjeka iziskuje od pojedinca da se stavi u službu drugih. Čovjek drugoga čovjeka nikada ne smije upotrebljavati kao sredstvo. Svaka instrumentalizacija ljudske osobe u izravnom je protivljenju s Božjim naumom o čovjeku (Rebe 2005.). Uz sve to, čovjek je pozvan surađivati na dovršenju svijeta. Intenzivno življeno kršćanstvo nije bijeg od svijeta. Suprotno od toga! Ono propovijeda zalaganje, usavršavanje, rad, ekonomski i socijalni napredak kako bi sve služilo čovjeku kao središtu svega stvorenoga. Tako

²⁴ Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu (*Gaudium et spes*), Drugog vatikanskog koncila u izdanju Kršćanske sadašnjosti, Zagreb 1977, str. 673.

²⁵ Starozavjetna knjiga *Postanka*, izdanje Stvarnost i HKD sv. Ćirila i Metoda, Zagreb, 1968, str.2.

se ujedno i demitizira svijet kao božanstvo. Prema Bibliji sva stvorenja ne samo da su čovjeku dostupna, nego su mu i podložna. Zato nije ni slučajno da je znanstveni i tehnički napredak dostigao svoj vrhunac upravo u zemljama gdje se Biblija ponajbolje udomila (Casper 2014.).

Premda je čovjek prema židovsko-kršćanskoj tradiciji stvoren na sliku Božju i kao takav je vrhunac svega stvorenoga, u Bibliji se ukazuje i na njegove nedostatke. On je, naime, uz sve to i grešnik čija grešnost je takva i tolika da je se ne može riješiti vlastitim snagama (*istočni grijeh!*) pa stoga i neizbježna potreba za spasiteljem ukoliko se želi da ljudska egzistencija ima i pozitivan ishod (Segal 2012.). Grijeh je promašaj cilja. Kada bi u antici strijelac promašio metu, njega su zvali „grješnikom”. U kršćanskom smislu promašen cilj je da se ne živi s Bogom u zajedništvu. Biblija opisuje grijeh kao silu koja čovjeka podređuje i čini smrtnim. Ljude ne čini grješnicima njihovo krivo ponašanje, nego to što su „rastavljeni od Boga”. Grijeh je razoren odnos prema Bogu. Kao posljedica takvog odnosa je i to što čovjek griješi protiv sebe, drugih ljudi i prirode i na koncu protiv Boga. Prema biblijskoj prapovijesti čovjek je želio biti kao Bog. I to je njegov glavni grijeh. Uz to se ogriješio i o druge ljude. Ogriješio se i o druga stvorenja kad je zlorabio svoje tehničke mogućnosti. Svjestan kako se iz vlastita grijeha ne može izvući sam, kršćanski teolog smatra da spasenje dolazi od nekoga tko ljudsku situaciju može premostiti. Riječ je o Mesiji, Spasitelju, odnosno njegovu spasenjskom djelu uobličenu u pojam spasa ili otkupljenja. Tako svijest da je čovjek grješnik ne znači istovremeno i čovjekovu osudu. Grješnom čovjeku Bog ostaje i nadalje blizak te ga redovito spašava. U svezi s tim nastala je nada u Mesiju. Poslanik Božji svojom će smrću iskupiti grijehe naroda i biti posrednik budućega spasa. Biblijsku nadu u Mesiju kršćani su doživjeli ispunjenu u osobi Isusa Krista (Pentiuc 2006.). Otpad od Boga čini da čovjeku prestaje dotjecati Božja zaštita. Posljedice grijeha ne pogađaju Boga, nego grješnoga čovjeka. One ugrožavaju njegov život jer je čovjek postao izložen kaosu.

Ono što teolozi apostrofiraju kao grijeh sastoji se od zlorabe ovostranosti. Ta je zloraba na djelu kada ljudsko biće tvrdoglavo nastoji ostati u ovostranosti te otklanjajući vlastitu sliku transcendentnosti čini sebe bogom. Za teologa čovjek nije nikakvo biće koje postoji „za sebe”. Grijeh se sastoji od toga što čovjek umjesto da slobodno živi pred Bogom, tome se protivi. U tom slučaju, ako bi čovjek bio pripušten samom sebi, njegova budućnost bi bila fatalna jer mu, za razliku od budizma-hinduizma, nedostaju snage koje bi ga izvukle iz te i tako teške situacije (Aers 2009.). U tom smislu u kršćanstvu posebnu ulogu igra uskrsnuće. Za kršćane je Kristovo uskrsnuće čin kojim je Bog ponovo darovao čovjeku novi, neuništivi život. „Ako uistinu svojim priznaješ Isusa Gospodina i srcem svojim vjeruješ da ga je Bog

uskrisio od mrtvih, bit ćeš spašen” (Rim 10,9)²⁶. Konac spasa je zapravo uskrsnuće. Da Bog čovjeka nije htio nanovo stvoriti, da ga je htio pripustiti zlu, onda ništa ne bi bilo dosljednije do li da ga se pripusti njemu samom. Spas se ostvario tek stvaranjem nove spasenjske prilike. Isusovim uskrsnućem se otvara nova stvarnost u kojoj može participirati otkupljeni. Kroz to je on pozvan na novi način bivovanja (Green 2008.).

Iz svega toga proistječu i neke posljedice koje su relevantne s pedagoškoga stajališta. Tako, recimo, kvalitetna osobnost se postiže tako što se odgajniku omogući zaštita dostojanstva kroz poštivanje njegove jedinstvenosti i neponovljivosti, što se respektira njegovu slobodu izbora kao vlastito samoodređenje i kreativnost, odnosno odgovornost prema sebi i okruženju. Da bi to zaživjelo treba osigurati adekvatno okruženje i pripadajuće odgojne sadržaje. Odgoj je proces koji ljudskom biću omogućava da gradi vlastitu osobu na 4 razine: intelekt (sustav znanja), osjećaji (za razliku od emocija), volja (nastojanje i uz žrtvu) te vještine. Cjelovitost ljudske osobe nastaje u fazama koje su ovisne o životnim okolnostima i individualnim predispozicijama (Frostig 1976.). Društvene okolnosti su obiteljski dom, krug prijatelja, škola, nastamba, nacija, kultura, a pod individualne predispozicije spadaju svojstva, naslijeđe, podsvjesni ideali i uzori, nagoni i sklonosti. Za razvoj ljudske osobnosti od presudne su važnosti interakcija, komunikacija, ucjepljenje u životno okruženje (integracija) kao i dinamika upravljanja samim sobom.

Prema kršćanskoj tradiciji čovjek nije u konačnici idealno biće premda je stvoren na sliku Božju. Sloboda mu je omogućila i opredjeljenje protiv vlastitoga stvoritelja što je u kršćanstvu tretirano kao grijeh kojega se čovjek ne može osloboditi snagom vlastitoga nastojanja bila ona ne znam kakvog i kolikog intenziteta. Čovjeku je zato potreban spasitelj, otkupitelj koji je u stanju uspostaviti novi odnos između Stvoritelja i njegova stvorenja. To je posebno manifestirano kroz Kristovo uskrsnuće (Lilje 1962.).

Islam

Musliman govori o sebi kao podložnom, onom koji se pokorava²⁷, o sebi kao služi Božjem, čime naglašava više podanički odnos, a manje onaj partnerski. Iz toga onda i zaključak da islamski zakon – šerijat²⁸ ne poznaje nijednu kategoriju ljudi osim podanika, slugu. Na tom tragu islamska misao jedva poznaje pojam *osobe* (Chebel

²⁶ Sveti Pavao, *Poslanica Rimljanima*, izdanje, izdanje Stvarnost i HKD sv. Ćirila i Metoda, Zagreb 1968, str. 134.

²⁷ Doslovno značenje riječi “muslim” ili “moslem” na arapskome znači “Bogu pokorni”, “Bogu odani/predani”.

²⁸ Arapski šari’a je vjerski zakon koji regulira život i ponašanje sljedbenika islama, a temelji se na četiri izvora: *Kur’an*, sveta knjiga Muhamedovih sljedbenika, *Sunnet*, zapisana

2002.). Budući da je djelovanje u svakom trenutku kod i od Boga, nije potrebno nešto što bi okupljalo pojedinačne ljudske čine – osoba (Daiber 2012.). Islam drukčije gleda i na čovjeka kao živo biće. Tako je besmrtnost *duše* dugo u njemu bila nepoznata budući da slijedi semitsku tradiciju i nije pao pod utjecaj helenizma²⁹ koji upravo naglašava taj vid ljudske osobe. Prema semitsko-islamskom shvaćanju, čovjek se općenito pa tako i u trenutku smrti, ne dijeli na tijelo i dušu. To je nerazdvojno jedinstvo koje ostaje takvim i kad čovjek premine. Što će reći, ako nešto poslije toga čina nastavlja egzistirati to ne može biti bez tjelesne komponente pa bila ona u bilo kojem obliku (Qyyem al-Jawziah 2008.). Sada je lakše razumjeti i islamsko shvaćanje *raja* (*džennet*) kao tjelesno-duševnog doživljaja, a ne samo kao neku od tijela distanciranu spiritualnu stvarnost (Hübisch 2003.). Za razliku od židovsko-kršćanske tradicije, musliman se ne opterećuje „blaženim gledanjem“ Boga³⁰ kao specifičnim onostranim sadržajem ljudske egzistencije čija se bit upravo sastoji od toga. Za muslimana Allah se tek povremeno pojavljuje kao na pozornici što podsjeća na gozbu u kakvog kalifa koji se na audijenciji nije javno pokazivao, nego je bio skriven iza zavjese. Kod toga važnu ulogu imaju jelo, piće i rajske djevice (Al-Baqara (2. sura), 25) iako se pritom treba čuvati predrasuda koje nisu kuranske zasade (Tubach 2010.).

S tog stajališta i *seksualnost* u islamu je legitimna, ali samo i unutar šerijatskoga zakona tako da se preljub i razvrat strogo kažnjavaju, dok se zakonita seksualnost uživa mirne savjesti (Norton 2013.). Pritom ideal nije redovnički život pa stoga ni redovnik (derviš), nego oženjeni čovjek. Musliman si ne izmišlja trpljenje i askezu kako bi uzorno živio svoj vjernički život. Za njega je to strogo poštivanje propisa o čistoći, što znači držati se daleko od svega zabranjenoga, naročito što se tiče jela i pića (Meier 1999.). Tako u ovoj vjerskoj tradiciji ni siromaštvo nije postalo idealom. Vlasništvo se tretira kao prirodna datost, a propisani porez je namijenjen potpori siromaha. Bogatstvo je pridonosilo općem dobru pa se u islamu nikad nije razvila velika polemika o bogatstvu kao takvom. Već se iz ovoga vidi da kod podanika Allaha ono što se u kršćanstvu naziva evanđeoskim savjetima (siromaštvo, čistoća, poslušnost) nema težinu ni u islamskoj teologiji, a kamo li na njoj zasnovanoj praksi (Shomali – Skudlarek 2012.).

Ako je musliman u svom životu prvenstveno sluga, podanik, rob što uostalom, kao što rekosmo maločas, na arapskom i znači pojam musliman, kako onda čovjek

islamska predaja o Muhamedovu životu, *Idžma*, suglasnost zajednice te *Kijas*, zaključci utemeljeni na prva tri izvora.

²⁹ Za razliku od kršćanstva koje ima iste korijene kao islam (Biblija – Stari zavjet) ali se dalo uvelike voditi vizijom grčke filozofije gledanja na čovjeka.

³⁰ Konačno, izravno komuniciranje pojedinca s Bogom. To se događa u zajedništvu s ostalim spašenima, drugim riječima, ostvaren i definitivni spas, pojednostavljeno, nebo.

može autonomno djelovati? Otkud odgovorno planiranje i poduzimanje bilo čega dok Bog sve drži u svojoj ruci? To je razlog da neki misle da su muslimani fatalisti i da vjeruju u udes, usud, kob, kismet (Langermann 2012.). Strogo i prema kuranskom tekstu gledano, oni to nisu premda u teškim situacijama padaju u tu napast kao što to uostalom čine i kršćani i židovi. Muslimana kao vjernika posebno karakterizira njegov monoteistički pristup onostranosti pa sve što nije u skladu s tim za njega je krajnje suspektno iz čega proizlaze i određeni sukobi s kršćanima vezano, primjerice, za teologiju Triniteta i ne samo to. Za sljedbenike Proroka³¹ svi su nevjernici i krivovjernici od Boga kažnjeni te su određeni za propast, pakao (*džehennem*)³², dok su oni, pak, Muhamedovi sljedbenici predodređeni za raj (*džennet*)³³. Ipak je to daleko od determinacije kao poricanja ljudske slobode (Chikh 1978.). Bez obzira na vjeru, a prema Kur'anu, svi ljudi čine i dobro i zlo. Božji odnos prema čovjeku objašnjava se ravnotežom mogućnosti miješanja i puštanja čovjeka da radi kako hoće. Pritom Bog pomaže čovjeka u dobru, ali ga ne priječi da **čini i zlo** (Montgomery 1948.). Oboje odgovara vječnom planu kojega Bog unaprijed zna, ali prethodno znanje ne znači i predodređivanje. Ništa se neće dogoditi drukčije, ali **čovjeku ostaje njegova odluka te će prema njoj biti nagrađivan ili kažnjavan** (Bouamrane 1978.). Pritom ipak nije govor o slobodnoj volji, nego o izboru. Čovjek, naime, bira između poslušnosti Allahu i odbijanja poslušnosti. Sloboda je sloboda odlučivanja unutar zadanih mogućnosti.

I o *volji* se malo govori u islamu. Čovjek nema volje kao zasebne instance, nego je prima kada mora birati ('Abd ar-Razzâq 1978.). Tako je i zlo jednokratno. Postoje grijesi ali ne postoji GrijeH kao protuteža Dobru pa makar i nižega ranga obzirom na moć i utjecaj. Prema Kur'anu soton je grijeh u tome što je odbio pokloniti se Adamu kad mu je Bog naredio. Prekršio je Božju zapovijed, ali je ipak ispravno djelovao jer se nije poklonio onome kome se ne treba klanjati. Zato njegov pad nema kozmičke posljedice kao u kršćanstvu predočene kroz teologiju istočnoga grijeha, pa onda ni otkupljenja (Riedel 1987) jer nije ni bilo nečega što se ne bi moglo kajanjem iskupiti.

Za razliku od kršćanstva, islam ne traži identitet u vjerskim obrascima (La Torre 2008), nego vrlo konkretnim radnjama sažetim u pet stupova islama. Prvi se odnosi

³¹ Kad musliman spominje proroka, onda se to u najviše slučajeva odnosi na Muhameda, iako u Kur'anu postoje i drugi proroci među koje pripada i Isus. Muslimani uglavnom prihvaćaju proroke Staroga zavjetaa (Ilahi, Mahbub (1971.). *Muhammad: the prophet of Islam*, Karachi: Ferozsons.

³² 2,39: „A onima koji ne budu vjerovali i knjige Naše budu poricali – biće stanovnici Džehennema; u njemu će vječno ostati“(bosanski prijevod).

³³ 2,82: „A oni koji budu vjerovali i dobra djela činili – oni će stanovnici Dženneta biti i u njemu će vječno boraviti.“

na priznavanje *Božjega jedinstva (šehadet) i Prorokova poslanja tj. vjere*, a ne djela. Međutim, on nije čisto pounutrašnjenje, nego je naglasak sveden na svjedočenje što će reći da je vjera u islamu pristajanje uz monoteizam i Muhamedovo poslanstvo. Islamska vjera se ne ravna prema istinama koje nadilaze ljudski um pa za nju nije potrebno nikakvo prosvjetljenje milošću (Ryce-Menuhin 1994.). Drugi stup se odnosi na *molitvu* (namaz) i to pet puta na dan gdje god se nalazio musliman, a petkom u džamiji. Molitva se sastoji od riječi i pokreta te je ona nadasve slavljenje Boga, a ne razgovor s njim. Vjernik se ne moli nasamo izuzev kada to nije moguće drukčije. Privatna molitva ne zamjenjuje nego nadopunjava onu ritualnu (Katz 2013.). Treći se stup tiče davanja *milostinje* siromasima (zekat) kao dara samome Bogu iz čega se da iščitati naglašen socijalni aspekt islama tj. da se ne smije uživati u vlastitom bogatstvu dok bližnji trpi posljedice siromaštva. Njime se upravlja karitativna dužnost muslimana. Svaki musliman mora izdvojiti u tu svrhu od 2,5 do 10%. To nije pitanje savjesti, nego propisa i zakona. Može se davati i iznad, ali ne i ispod toga.

Četvrtim stupom se propisuje ramazanski post (saum) kao spomen na Muhamedovo primanje prve objave od Allaha (Hamallah 2004.). Tada su se vrata raja otvorila, pakao zaključao, a zlodusi okovani. Kao spomen na to muslimani prakticiraju cjelodnevni post koji traje od izlaska do zalaska sunca. Riječ je o apsolutnoj apstinenciji od hrane, pića i spolnoga općenja cijeloga mjeseca ramazana. Padne li ramazan ljeti, odricanje je ogromno. Osim staraca, bolesnika, djece i trudnih žena, svi drugi su obvezni postiti. Cjelodnevna žrtva propada ako se grešno pogleda ili izusti najmanju laž. Stoga nije rijetkost da ga neki muslimani prospavaju zbog čega ramazan znači prekid javnoga života.

Petim stupom se regulira *hodočašće* (Abdel 2012.) u Meku (hadž). Trebao bi ga obaviti svaki musliman barem jednom u svom životu. On po sebi sjedinjuje sve muslimane svijeta u svetom gradu. Pritom su svi jednako odjeveni, u dva komada bijelog, nešivenoga platna. Tih dana muslimani se moraju uzdržavati od bračnih odnosa, ne smiju se ni brijati ni šišati niti nauditi ijednom živom biću. Uz ove dužnosti Kur'an govori i o drugim moralnim propisima poput zabranjivanja vjernicima jedenja svinjskoga mesa³⁴, pijeње alkoholnih pića, hazardne igre, lihvu, izradu slika živih bića, posebno ljudi. Zato u islamu nema ni slika ni kipova koji bi prikazivali Proroka (Kabasci 2013.). Ono što je kršćaninu teologija to je muslimanu vjersko pravo. Islamska juridička misao polazi od ideje da bi stvarnost trebala biti oblikovana po vjerskim mjerilima. Zato musliman više cijeni „svoju” vlast koja religiji osigurava prostor i njegova je država više od neutralne institucije. Većina islamskih država smatra da sekularna područja ne postoje. Uz to islam ne vidi posebnu potrebu

³⁴ 2,173: „On vam jedino zabranjuje: strv i krv i svinjsko meso.”

Deklaracije ljudskih prava. Prava čovjeka nisu ništa novo, nego od Boga darovana pa ih je otuda i moguće temeljiti samo na Božjem pravu. Ako prava čovjeka definira Bog, onda čovjek ne može imati svoje pravo. Pokoravanje je jedini adekvatan stav. Islamsko je pravo oduvijek bilo nauk o dužnostima. U tom smislu teško je da musliman djeluje po svojoj savjesti. On to čini prema Božjoj volji. Vrednovanje savjesti u zapadnom svijetu omogućilo je povlačenje u duhovni život – religija kao privatna stvar. Islam to do sada nije doživio. Osim toga, iz njega nitko ne istupa jer nema strukturu Crkve. Islam je oblik života pa istupiti iz njega znači napustiti društvo. Tko konvertira može jedino emigrirati. I danas se u nekim islamskim državama apostazija kažnjava smrću (Farid 2013.). U svojoj osnovnoj usmjerenosti islam je egalitaran. On ne poznaje podjele na svjetovno i duhovno, ne samo da usmjerava prema onostranosti, nego poseže i u ovostranost oblikujući je do u pojedinosti. Tako islam nije samo od onoga svijeta, nego i od ovoga svijeta.

Iako se na čovjeka, njegovu volju i slobodu u islamu gleda nešto drukčije nego što je to slučaj u filozofiji pa i u religijskoj praksi zapadnoeuropskoga čovjeka, on ni ovdje nije puki programirani mehanizam koji funkcionira isključivo na bazi „ugrađenih čipova“. Dijelom je i ovdje čovjek stvorenje koje funkcionira prema preciznim kriterijima što ih je Bog zadao pa se može isključiti puki slučaj. Pritom Božja neuvjetovana sloboda ne ugrožava do te mjere čovjekovo djelovanje da se ne bi na njemu moglo iščitavati i individualni trag. Ona mu, u okvirima svoga postojanja, omogućava vlastito nastojanje pri čemu čovjek svojim stavom i opredjeljivanjem određuje smjer nagrade ili kazne. Božje predznanje nema nužno i determinirajući, predestinacijski karakter tako da fatalizam nije nešto što bi bilo utemeljeno u svetom islamskom tekstu. Ljudska priroda, za razliku od logike funkcioniranja stroja, nije čip koji bi djelovao bez čovjekova nadzora, nego Božja datost sa svom njenom logičnošću. Otuda je valja koristiti i njegovati jer funkcionira u skladu sa zakonima koje je Bog u nju ugradio. Tako, a prema islamskom nauku i tradiciji, svijetom općenito ne upravlja slijepi slučaj, nego milosni Bog. Kad je tako, onda čovjek nema nikakva razloga za pasivnost, a još manje za rezignaciju, budući da nije puko bezvoljno oružje u rukama svojevoljnoga Boga.

Zaključak

U sklopu do sada rečenoga postavlja se pitanje: zašto odgajatelj dok odgaja uz sve ono što nam je namrla pedagogija, psihologija, prirodoslovje i druge ovom području bliske znanosti mora imati u vidu i vjersko naslijeđe, čovjekovu vjersku dimenziju? Zato što vjera, nevezano za njenu religijsku manifestaciju i na njoj zasnovanu praksu, na njen više ili manje dogmatski oblikovani polog, postojanje ili

nepostojanje službenih tumača, nije tek proizvoljna komponenta ljudskoga bića bez koje bi ono moglo funkcionirati kao i s njom. Vjera kao interpersonalna komunikacija očovječuje čovjeka kako na ljudskoj tako i na transcendentalnoj razini pa stoga svaki doprinosi tom obliku razvoja i promicanja ljudske osobnosti može biti samo dobrodošao i kad je u pitanju odgoj, ljudsko dozrijevanje do njegove punine. Ovo istraživanje po sebi ide u smjeru što većeg doprinesa cjelovitosti teorije pedagoške antropologije koja promiče načelo ljudske potrebe za odgojem i čovjekove odgojivosti, a samim tim i djelatnosti koju zovemo odgojem i iz čega ne bi trebalo ispustiti ni religijske zasade koje se smatra općeljudskima zbog mnoštva sljedbenika čija se misao i praksa provjeravala tisućljećima pa zbog toga i silnog utjecaja kojega su ostavile te tradicije na kulturu pojedinih naroda. Riječ je o zasebnim vizijama čovjeka tako da se on u hinduizmu-budizmu definira kao jedino živo biće koje prinosi žrtvu pri čemu kulturna komponenta postaje ključna odrednica ljudskoga postojanja, a on se od ostatka svijeta razlikuje zbog svog odnosa prema *brahmanu* kao općem načelu egzistencije pri čemu *atman* – čovjekovo individualno načelo, treba zahvaliti svoje postojanje. U židovsko-kršćanskoj tradiciji **čovjek je biće stvoreno na sliku Božju**; on je kruna Božjeg stvaranja, remek djelo Božje stvarateljske inventivnosti te vrhunac svega kreiranoga, najbolje, najuzvišenije što je izišlo iz njegovih ruku te neosporni znak Božjeg altruizma što je neupitna potpora ljudskom dostojanstvu. Musliman pak govori o sebi kao podložnom, onom koji se pokorava; on se doživljava slugom Božjim čime naglašava više podanički odnos, a manje onaj partnerski. Uz to, a prema islamskom shvaćanju, čovjek se ne dijeli na tijelo i dušu. To je nerazdvojno jedinstvo koje ostaje takvim i kad čovjek premine. Što će reći, ako nešto poslije toga čina nastavlja egzistirati, to ne može biti bez tjelesne komponente pa bila ona u bilo kojem obliku. Tako je lakše razumjeti i islamsko shvaćanje *dženneta* kao tjelesno-duševnog doživljaja, a ne samo kao neke od tijela distancirane spiritualne stvarnosti. To su tek neke od gore tretiranih specifičnosti unutar religijskih tradicija koje zbog vjernosti projektu „čovjek“ treba ljubomorno čuvati i vjerno promicati pa se autor nada da je ovim istraživanjem kojemu nema sličnih u pedagoško-antropološkoj literaturi, napravio razvidan iskorak ukazujući na nove mogućnosti istraživanja ljudske potrebe i mogućnosti odgoja što može biti od velike pomoći kako interdisciplinarnoj nadogradnji pedagoške teorije tako i sveobuhvatnosti pedagoške prakse.

Literatura

- ‘Abd ar-Razzâq, A. (1978), *Traité sur la prédestination et le libre arbiter: précédé de quarante hadiths*, Paris: Guyard, Stanislas.
- Abdel, H. (2012), *Hajj: journey to the heart of Islam*, London: British Museum.
- Aers, D. (2009), *Salvation and sin: Augustine, Langland, and fourteenth-century theology*, Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press.
- Berend, J.E. (1997), *Nada Brahma*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Bergoglio, J. M. (2014), *Im Licht besehen: Beiträge zu Themen unserer Zeit*, München: Verl. Neue Stadt.
- Bouamrane, C. (1978), *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane*, Paris: Vrin.
- Casper, B. (2014), *Grundfragen des Humanen: Studien zur Menschlichkeit des Menschen*, Paderborn: Schöningh.
- Chakravarthi, R.P. (2013), *Divine self, human self: the philosophy of being in two Gītā commentaries*, London: Bloomsbury.
- Chikh, B. (1978), *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane*, Paris: Vrin.
- Croucher, S. (2012), *Religion & communication: an anthology of extensions in theory, research, & method*, New York: Lang.
- Daiber, H. (2012), *Islamic thought in the dialogue of cultures: a historical and bibliographical survey*, Leiden: Brill.
- Dasti, M. (2014), *Free will, agency, and selfhood in Indian philosophy*, Oxford: Oxford Univ. Press.
- de Saint-Exupéry, A. (2004), *Mali princ*, prijevod Ivan Kušan, Zagreb: Mozaik.
- Depaepé, M. (1993), *Zum Wohl des Kindes?: Pädologie, pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik in Europa und den USA, 1890 – 1940*, Weinheim: Dt. Studien-Verl.
- Doniger, W. (2014), *On Hinduism*, New York: Oxford Univ. Press.
- Dostojewski, F. M. (2004), *Die Brüder Karamasoff, Sämtliche Werke in zehn Bänden*, 1. izd. München: Piper.
- Farid, F.M.A (2013), *Shari‘ah compliant private equity and Islamic venture capital*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Feuerbach, L. (1843), *Das Wesen des Christentums*, Leipzig: Wigand.
- Fischer, E.P. (2004), *Die Bildung des Menschen: was die Naturwissenschaften über uns wissen*, Berlin: Ullstein.
- Foremman, D. (1976), *Clinical chemistry. Based on the annual lecture series*, Washington: American Chemical Society prema Kohler, Barbara, *Wiviel ist ein Mensch wert?*
- Framarin, C. (2009), *Desire and motivation in Indian philosophy*, Abingdon: Routledge.
- Frankenberger, E. (1994), *Gottbekenntnisse großer Naturforscher*, Leutesdorf: Johannes-Verlag.
- Frostig, M. (1976), *Education for dignity*, New York: Grune & Stratton.
- Goethe, J. W. (1981), *Werke – Hamburger Ausgabe sv. 8, Romane und Novellen III*, Wilhelm Meisters Wanderjahre, München: dtv.
- Green, J. (2008), *Body, soul, and human life: the nature of humanity in the Bible*, Grand Rapids, Mich.: Baker Acad.

- Hamallah, D. (2004), *Le jeûne du Ramadan: r la lumière du Coran et de la Sunnah. questions et éléments de réponse*, Beyrouth: Dar Albouraq.
- Hess, I. (1996), *Mann und Frau in der Bibel: ein verlorenes Menschenbild jenseits patriarchalischer und feministischer Strukturen*, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl.
- Hübisch, H. (2003), *Paradies und Hölle: Jenseitsvorstellungen im Islam*, Düsseldorf: Patmos.
- Jacobsen, K. – Bronkhorst, J. – Malinar, A. (2012), Brill's Encyclopedia of Hinduism: 4: Historical perspectives, poets, teachers, and saints, relation to other religions and traditions, hinduism and contemporary issues, Leiden: Brill.
- Kabasci, K. (2013.). *Kulturschock kleine Golfstaaten und Oman: andere Länder – andere Sitten: Alltagskultur, Tradition, Verhaltensregeln, Religion, Tabus, Mann und Frau, Stadt- und Landleben*, Bielefeld: Reise-Know-How-Verl. Rump.
- Kafka, F. (1968.). *Er: Aufzeichnungen aus dem Jahre 1920*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Kala, A. (2003.). *Bhakti, pathway to God: the way of love, union with God, and universal brotherhood in Hinduism and Christianity*, Mumbai: Somaiya Publications.
- Katz, M.H. (2013.). *Prayer in Islamic thought and practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kobbe, P. (2002.). *Bhagavadgita*, München: Goldmann (Arkana)
- Krimm, B. (2002.). *Erziehung und die Vernunft der Gefühle: Gefühlserziehung – Möglichkeit, Notwendigkeit, Relevanz?* Duisburg, Univ., Diss.
- Ku, J.B. (2013.). *God the Father in the theology of St. Thomas Aquinas*, New York: Lan.
- La Torre, G. (2008.). *Bibbia e Corano: due mondi sotto un unico cielo*, Torino: Claudiana.
- Laidlaw, J. (2014.). *The subject of virtue: an anthropology of ethics and freedom*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Langermann, Y.T. (2012.). *Monotheism & ethics: historical and contemporary intersections among Judaism, Christianity, and Islam*, Leiden: Brill.
- Lewis, H. (2014.). *In defense of anthropology: an investigation of the critique of anthropology*, New Brunswick, NJ: Transaction Publication.
- Lilje, H. (1962.). *Atheismus, Humanismus, Christentum: Der Kampf um d. Menschenbild unserer Zeit*, Hamburg: Furcht-Verl.
- Lopes, R. (2011.). *Indian Christology of the way*, Innsbruck: Tyrolia-Verlag.
- Meier, F. (1999.). *Essays on Islamic piety and mysticism*, Leiden: Brill.
- Meir, E. (2013.). *Dialogical thought and identity: trans-different religiosity in present day societies*, Berlin: de Gruyter.
- Mitchell, D. (2005.). *Contextualizing inclusive education: evaluating old and new international perspectives*, London: Routledge.
- Montgomery, W. (1948.). *Free will and predestination in early Islam*, London: Luzac.
- Nietzsche, F. (1981.). *Werke I – Menschliches, Allzumenschliches*, München: Goldmann .
- Norton, A. (2013.). *On the Muslim question*, Princeton: Princeton Univ. Press.
- Papali, C. (1977.). *Hinduism: religion and philosophy*, Alwaye: Pontifical Inst. of Theology and Hinduism.
- Parsons, T. (2007.). *American society: a theory of the societal community*, Boulder: Paradigm Publication.
- Pascal, B. (1836.). *Pensées*, Paris: Lefèvre.
- Pentiuc, E. (2006.). *Jesus the Messiah in the Hebrew Bible*, New York: Paulist Press.
- Pranjic, M. (2007.). *Antropologija: filozofsko-biblijsko-teološki aspekt*: Zagreb: elektroničko izdanje.

- Pranjić, M. (2005.). Samonadilaženje – polazište teološke antropologije. *Bogoslovska smotra* 75, 465-486.
- Prinz, W. (2013.). *Selbst im Spiegel: die soziale Konstruktion von Subjektivität*, Berlin: Suhrkamp.
- Pröpfer, T. (2012.). 1 i 2: *Theologische Anthropologie*, Freiburg im Breisgau: Herder. Cooper.
- Qyyem, al-J. (2008.). *The soul: the condition of the souls of the dead and the living according to the Book, the Sunnah, the traditions and the sayings of the scholars = ʿar-Rūḥ*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- Reber, J. (2005.). *Das christliche Menschenbild*, Augsburg: Sankt Ulrich-Verlag.
- Riedel, S. (1987.). *Sünde und Versöhnung in Koran und Bibel: Herausforderung zum Gespräch*, Erlangen: Verl. d. Ev.-Luth. Mission.
- Ryce-Menuhin J. (1994.). *Jung and the monotheisms: Judaism, Christianity and Islam*. London: Routledge.
- Schiller, F. (1782.). *Die Räuber*, Frankfurt: Saur.
- Schiller, F. (1905.). *Das Lied von der Glocke*, Nürnberg: Stroefel.
- Seele, K. (2006.). *Das bist Du! das "Selbst" (ātman) und das "Andere" in der Philosophie der frühen Upaniṣaden und bei Buddha*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Segal, A. (2012.). *Sinning in the Hebrew Bible: how the worst stories speak for its truth*, New York: Columbia Univ. Press.
- Simrock, K. (1876.). *Die Edda*, Stuttgart: Cotta.
- Swami, P.B. (1993.). *God, rebirth and the Vedas*, New Delh: Wiley Eastern.
- Shomali, M. – Skudlarek, W. (2012.). *Monks and Muslims: monastic and Shi'a spirituality in dialogue*, Collegeville, Minn.: Liturgical Press.
- Tubach, J. (2010.). *Sehnsucht nach dem Paradies: Paradiesvorstellungen in Judentum, Christentum, Manichäismus und Islam*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Wächter, J.D. (1991.). *Vom Zweck der Erziehung: das Teleologieproblem in der Erziehungs- und Bildungstheorie*, Hildesheim: Olms.
- Welke-Holtmann, S. (2004.). *Die Kommunikation zwischen Frau und Mann: Dialogstrukturen in den Erzähltexten der Hebräischen Bibel*, Münster: Litt.
- Wolff, H.W. (2010.). *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Wulf, C. (2002.). *Anthropology of education*, Münster: Lit.
- Wulf, C. (2014.). *Handbuch pädagogische Anthropologie*, Wiesbaden: Springer VS.

The Educatee – the Centre of Pedagogical Anthropology

Placing man's maturation and education as practical application of pedagogical principles into the focus of pedagogical scientific preoccupation calls for a solid theoretical foundation. Pedagogical anthropology, as one of education-related disciplines, deals with this issue, and this paper aims to provide additional insights to it from an entirely new source. The author starts from the long-ago accepted principle of the need and possibility to educate man, to which, in contrast to many previous researches, he adds a component which in pedagogical literature appears rarely or not at all: namely, that besides philosophical, psychological and sociological conception of man, there is also a powerful millennial religious heritage of vision of human being, which should in no case be disregarded, let alone underestimated, if one wishes to grasp the need and possibility of educating man in their entirety. The paper thereby relies on religious principles that are considered global because of billions of followers whose thought and practice stood the test of millennia and due to this fact had an enormous influence on the cultures of individual peoples. The author's research is based on the comparison of Hinduism-Buddhism, Judaism-Christianity and Islam, insisting on their specific views of man and human values and their fostering, as well as on pointing out the things that particular religious traditions do not accept or promote when it comes to man. The author thereby hopes to have made a step forward regarding previous reflexions of pedagogical anthropology and to have pointed to new possibilities of research of human needs and possibilities of education of man, which can greatly contribute to both the interdisciplinary upgrade of pedagogical theory and the comprehensiveness of pedagogical practice.

Keywords: pedagogical anthropology, need for and possibility of education, religious educational traditions, philosophical anthropology

