PROTESTANTIZAM

500 GODINA PROTESTANTIZMA: BAŠTINA I OTISCI U HRVATSKOM DRUŠTVU

Urednici:
Ankica Marinović
Ivan Markešić

Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo

IDIZ Institut za društvena istraživanja u Zagrebu
Institute for Social Research in Zagreb

500 GODINA PROTESTANTIZMA:
BAŠTINA I OTISCI U HRVATSKOM DRUŠTVU

Nakladnici

CENTAR ZA DEMOKRACIJU I PRAVO MIKO TRIPALO
INSTITUT ZA DRUŠTVENA ISTRAŽIVANJA U ZAGREBU
VISOKO EVANĐEOSKO TEOLOŠKO UČILIŠTE U OSIJEKU

Za nakladnika

TVRTKO JAKOVINA

Urednik nakladničke djelatnosti

SLAVEN RAVLIĆ

Recenzenti

VJERAN KATUNARIĆ
MIROSLAV VOLF

Lektura i korektura

VESNA RADAKOVIĆ-VINCHIERUTTI

Rješenje korica

BORIS LJUBIČIĆ

Grafička priprema, tisak i uvez

SVEUČILIŠNA TISKARA d.o.o., ZAGREB

500 GODINA PROTESTANTIZMA: BAŠTINA I OTISCI U HRVATSKOM DRUŠTVU

Urednici

Ankica Marinović
Ivan Markešić

IDIZ Institut za društvena istraživanja u Zagrebu
Institute for Social Research in Zagreb

Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo

Zagreb, 2018.

ISBN 978-953-56875-9-7 (Centar)
ISBN 978-953-6218-81-3 (Institut)
ISBN 978-953-6110-22-3 (Učilište)

Cip zapis dostupan je u računalnome katalogu Nacionalne
i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 001018050

Objavljivanje ove knjige pomoglo je: Ministarstvo znanosti
i obrazovanja Republike Hrvatske

Sadržaj

Ankica Marinović i **Ivan Markešić**
500 GODINA POSLIJE: KAKO SE REFORMACIJA UDOMILA U HRVATSKOM DRUŠTVU 1

Danijel Berković
REFORMACIJA I PROTUREFORMACIJA U HRVATSKOJ POVIJESNOJ RECEPCIJI..... 27

Zrinka Blažević
HISTORIJSKA ISTRAŽIVANJA REFORMACIJE U HRVATSKOM KONTEKSTU: MOGUĆNOSTI I PERSPEKTIVE 47

Alojz Jembrih
O HRVATSKO-PREVODITELJSKOM I IZDAVAČKOM URAŠKOM POTHVATU U DOBA REFORMACIJE..... 65

Anna Maria Grünfelder
EVANGELIČKE CRKVE U JUŽNOSLAVENSKIM ZEMLJAMA U 20. STOLJEĆU 137

Željko Pavić
SOLA EXISTENTIA – LUTHEROV PRINOS NASTANKU SUVREMENE FILOZOFIJSKE HERMENEUTIKE..... 161

Goran Sunajko
MARTIN LUTHER – FILOZOF SAVJESTI
I TEOLOG VJERE 179

Jure Zovko
DOPRINOS MATIJE VLAČIĆA ILIRIKA
PROTESTANTSKOJ HUMANISTIČKOJ BAŠTINI 193

Jadranka Brnčić
TEOLOŠKI PLURALIZAM ZA PLURALISTIČKO
DRUŠTVO 203

Stanko Jambrek
REFORMACIJA KAO POKRET NAVIJEŠTANJA
„ČISTE BOŽJE RIJEČI“ 223

Dragutin Matak
JUDEO-KRŠĆANSKA VJERSKA ISKLJUČIVOST
IZAZVANA ZLOUPORABOM POVIJESTI..... 237

Jasmin Milić
NAJSTARIJA HRVATSKA PROTESTANTSKA ŽUPA
U TORDINCIMA: PROŠLOST I SADAŠNJOST..... 251

Ankica Marinović i **Dinka Marinović Jerolimov**
A ŠTO JE S NAŠIM PRAVIMA? DRŽAVA
I MANJINSKE VJERSKE ZAJEDNICE:
ANALIZA SLUČAJA..... 269

Ivan Markešić
DOPRINOS PROTESTANTSKIH VJERSKIH
ZAJEDNICA OBRAZOVNOM SUSTAVU
REPUBLIKE HRVATSKE 295

Lidija Matošević, Marina Schumann i **Enoh Šeba**
OD PRIVATNOG CRKVENOG UČILIŠTA DO SVEUČILIŠNOG CENTRA ZA PROTESTANTSKU TEOLOGIJU 319

Boris Kozjak
JE LI KOCKANJE GRIJEH: O STAVOVIMA PROTESTANTSKIH VJERSKIH ZAJEDNICA O KOCKANJU 347

Ivan Markešić
KRLEŽA O PROTESTANTSKOJ REFORMACIJI I HRVATSKIM REFORMATORIMA 373

Hrvoje Nemet
KAZALO IMENA I POJMOVA 387

Hrvoje Nemet
BILJEŠKE O AUTORIMA 393

Ankica Marinović i *Ivan Markešić*

500 GODINA POSLIJE: KAKO SE REFORMACIJA UDOMILA U HRVATSKOM DRUŠTVU

1. Uvod

U proteklih petsto godina reformacija je na prostoru Hrvatske i šire regije ostavila snažan pečat – prve protestante od kojih neke europska povijest i kultura itekako pamte, niz značajnih osoba iz hrvatske prošlosti za koje šira javnost jedva i zna da su bili protestanti, mnoge elemente kulture i misli koje su utkane u hrvatsku intelektualnu i kulturnu baštinu te građevine koje se ubrajaju među najstarije protestantske crkve u ovom dijelu Europe. Može se reći, protestanti su se u ovih petsto godina ukorijenili u svim krajevima Hrvatske i ostavili (i ostavljaju) vidljive otiske u različitim aspektima društvenog života. U ratnim vremenima mnogi su građani protestantske provenijencije sudjelovali u obrani domovine, a protestantske zajednice pridonosile su kontinuiranim humanitarnim aktivnostima. U poslijeratnom razdoblju razvoja demokracije u društvu protestantske zajednice pokazale su se zauzetim akterima društvenih i religijskih promjena (Marinović, 2017.).

Iako već petsto godina žive na ovim područjima, protestanti nisu široko prepoznati kao starosjedioci u dominantno katoličkoj Hrvatskoj. A oni to jesu.

Rezultati sociološkihistraživanja pokazuju da prosječni hrvatski građanin ima općenito vrlo loše znanje o raznolikostima u kršćanstvu (ali i o svojoj, katoličkoj vjeri). Kad su u pitanju konkretno protestanti, znanje je još lošije (Marinović Bobinac, 2000.; Marinović, 2019. /u tisku/).

U istraživanju iz 2004. godine[1] ispitanicima je postavljeno pitanje koje više pripada domeni opće kulture, a glasilo je: Koji od sljedećih vjernika pripadaju kršćanstvu? Navedeno je osam različitih vjerskih grupa: Kopti, baptisti, grkokatolici, Jehovini svjedoci, pravoslavni, adventisti, sljedbenici Sai Babe i scijentolozi. Samo oko 50% ispitanika prepoznalo je pravoslavne i grkokatolike kao kršćane. Opravdano je reći – samo, jer bi to trebale biti dobro poznate činjenice; radi se o vjerskim grupama duboko ukorijenjenim u hrvatskom društvu, od kojih je jedna dio katoličkoga korpusa, a druga je po brojnosti vjernika druga vjerska zajednica u Hrvatskoj. Baptiste, koji su jedna od najrašireniji protestantskih denominacija u svijetu, a u Hrvatskoj djeluju više od dva stoljeća, kao kršćane je prepoznalo tek 15.8% ispitanika. Adventiste kršćanima smatra 20.8% ispitanika.

U vezi s ovim indikatorom nametnuo se još jedan, koji je posljedica razine opće kulture ispitanika: miješanje pojmova katoličanstvo i kršćanstvo (Marinović Bobinac, 2000.). Velik broj ispitanika očito ne poznaje ili nema osviješten sadržaj pojma kršćanstvo – činjenice da unutar kršćanstva postoje tri krila: katoličanstvo, pravoslavlje i protestantizam, ali da su svi oni kršćani. Najčešće pritom kršćanstvo izjednačuju s katoličanstvom. To se jasno pokazalo 1999. i u zagrebačkoj regiji[2] kada su ispitanici, na pitanje znate li još koju veliku svjetsku religiju osim kršćanstva, navodili pravoslavlje, protestantizam, čak i pojedine protestantske denominacije. Nalaz koji upućuje na miješanje tih dvaju pojmova iz ovog istraživanja (1999.) poklapa se s rezultatom iz istraživanja 2004. godine.

[1] Radi se o istraživanju „Religijske i društvene promjene u Hrvatskoj“, provedenom u Institutu za društvena istraživanja (2002.–2005.), na uzorku od 2.220 odraslih ispitanika.

[2] Podaci su iz istraživanja Religijske promjene i vrijednosti u hrvatskom društvu Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu (1999.), koje je obuhvatilo zagrebačku regiju. U tom istraživanju, kao i u onom iz 2004. godine (na reprezentativnom uzorku odrasle populacije), rezultati su išli u prilog tezi Šagi-Bunića i Šimunovića o zapanjujućoj neinformiranosti katoličkih vjernika u Hrvatskoj (Marinović Bobinac, 2000.), te o „naglašenom analfabetizmu u vjeri i religioznom infantilizmu odraslih u punoj snazi, poglavito onih od 25 do 40 godina“ (Šimunović, 1996.).

2. Što je reformacija ostavila svijetu (i Hrvatskoj)?

Pet stoljeća nakon početka reformacije (1517.–2017.) treba pokušati sažeti odgovor na pitanje: Što je reformacija ostavila svijetu?

Kao prvo, neprijeporno je da je reformacija jedan od „najznačajnijih događaja u teološkoj, kulturnoj i političkoj povijesti Europe“, da je promijenila kako religijsku, kulturnu i političku tako i gospodarstvenu sliku Europe, da se nejednakim intenzitetom očitovala sve do 1630.-ih (Jambrek, 2013.) i da njezine učinke zapažamo i danas.

Drugo, reformacija nije važna samo za kršćane protestantske baštine, nego i za cijeli moderni svijet, za njegov napredak. Baštineći ideje renesanse i humanizma, kao i poticaje drugih reformatora prije toga vremena, posebno Jana Husa, reformacija će, zajedno s prosvjetiteljstvom i kritikom religije, omogućiti da kršćanstvo kao religija nađe svoje mjesto u moderni, da bude ukorak s modernim svijetom koji se sve više globalizira i da se može suočiti sa znanstvenim istinama (Markešić, 2017.).

Treće, promatrajući iz današnje perspektive vrijeme i okolnosti u kojima je nastajala reformacija, sa sigurnošću se može reći da je zahvaljujući upravo njoj na europskome području zapuhao ’svježi dašak slobode’ i da bi bez nje stoga teško bilo govoriti o slobodi savjesti i slobodi vjerovanja, o odgovornosti pojedinca, o dostojanstvu ljudske osobe, o temeljnim ljudskim pravima, o radnoj etici, o moralnosti kapitalizma, o kulturnoj povijesti.

Četvrto, prijevodom *Biblije* na jezike naroda, što su činili reformatori u zemljama iz kojih su potjecali, i pojavom knjigotiska, bit će omogućeno ne samo da svaki pojedinac može čitati Bibliju ’na svojemu jeziku’ individualno i bez ’stručnog (teološkog)’ nadzora tumačiti njezin sadržaj, nego da će doći do standardizacije nacionalnih jezika, do pojave domaće nacionalne književnosti i umjetnosti.

Peto, kada je riječ o hrvatskim zemljama, reformna gibanja zahvatit će hrvatske zemlje u 1520.-ima i snažno utjecati „na hrvatsku političku elitu, rimokatoličko svećenstvo, intelektualce i običan puk i postati sredstvo za postignuće različitih političkih, kulturnih i gospodarstvenih ciljeva, djelomice sredstvo za duhovnu obnovu postojećih

rimokatoličkih župa te djelomice temelj za uspostavljanje novih protestantskih crkvenih općina u Mletačkoj Republici, Kranjskoj, Štajerskoj i Ugarskome Kraljevstvu.

Šesto, hrvatski reformatori, kako oni koji su djelovali na istarsko-kranjsko-hrvatskome i međimursko-prekomursko-ugarskome tako i oni koji su djelovali na baranjsko-slavonskome području objavili su više od četiristo djela „na hrvatskome (glagoljicom, latinicom i ćirilicom), latinskome, njemačkome, mađarskome, engleskome, slovenskom i talijanskom jeziku te se aktivno uključili u europsku reformaciju" (Jambrek, 2003.). Osim toga postoji i neutvrđeni broj reformnih djela hrvatskih humanista protestantske provenijencije, primjerice Matije Vlačića (više od 250 autorskih i uredničkih djela), Andrije Dudića, Markantuna de Dominisa, Matije Grbića i Pavla Skalića (Markešić, 2017.).

Sedmo, u hrvatskoj javnosti vrlo se malo govori o reformaciji; hrvatski građani jako malo znaju o njoj i njezinim pobornicima, o njezinim odjecima u Europi, a posebno u hrvatskim zemljama toga vremena, o velikome doprinosu reformacije očuvanju i izgradnji hrvatskog identiteta, ponajprije u pitanjima hrvatskoga jezika. Naime, hrvatski reformatori činili su sve kako bi *Bibliju* preveli na narodni, hrvatski jezik, pa je tako prvo tiskano izdanje *Novoga zavjeta* na hrvatskome jeziku iz 1563. godine plod upravo protestantske reformacije, odnosno Biblijskoga zavoda u Urachu. U stvaranju toga prijevoda sudjelovali su Ivan Ungnad, Stipan Konzul Istranin i Antun Dalmatin.

Osmo, kao što se u povijesti često događalo, (na)dolazak novih religija ili masovnih vjerskih pokreta za domicilnu religiju bio je uvijek posebna opasnost protiv koje se trebalo boriti i koju je trebalo spriječiti. Tako je bilo i s pojavom protestantizma u katoličkom okruženju.[3] A kako su religije u svojemu ovosvjetskom očitovanju vrlo često ideologije koje uime svojih vjernika traže prostor, teritorij s kojega žele potisnuti one drukčijevjerujuće, ne čudi stoga da će s reformacijom doći do

[3] Ništa drukčije nije ni danas kad promatramo postavljanje bodljikave žilet-žice na državnim granicama Mađarske i Slovenije ili organiziranje zajedničkih austrijsko-češko-mađarskih vojnih vježbi kako bi se vojskom i oružjem spriječio ulazak migranata u Europsku uniju i zaštitilo kršćanstvo od 'najezde muslimana'.

vjerskih ratova, progona, protjerivanja, promjene državnih granica, ali i političkih struktura. Od mnoštva tih promjena, najbolnija za kršćanstvo bila je ona koja je dovela do njegova cijepanja (Markešić, 2017.).

3. Protestanti u Hrvatskoj danas

Neke od manjih kršćanskih zajednica protestantske provenijencije prisutne su na ovim prostorima već pet stoljeća (Evangelička / luteranska/ crkva, reformirane /kalvinske/ crkve). Mnoge su prisutne više od stoljeća (Baptistička crkva, Kristove crkve, crkve pentekostnog pokreta). Adventistička kršćanska crkva, koja se poziva na protestantske korijene, također je u Hrvatskoj prisutna više od stoljeća.

Prvi službeni podaci o manjinskim religijama u Hrvatskoj dobiveni su iz Popisa stanovništva 1991. godine, kada se u anketni upitnik vraća pitanje o konfesionalnoj pripadnosti populacije, koje je postojalo samo u Popisu stanovništva Jugoslavije 1953. godine. Nakon toga pitanje je izbačeno iz upitnika, s obrazloženjem da je religioznost privatna stvar građana. Podaci o religioznosti građana u bivšoj Jugoslaviji počeli su se prikupljati sredinom 1960.-ih godina, kroz pojedine varijable u istraživanjima različite tematike, ali i kroz specifično socioreligijska istraživanja, rađena na reprezentativnom uzorku odrasle populacije. Tako su dobiveni podaci o religioznosti katoličke većine, ali ne i podaci o manjinskim religijama, jer su u općoj populaciji (pa tako i u uzorcima) bili zastupljeni u malom postotku.

Tablica koja slijedi temelji se na podacima iz Popisa stanovništva 2001. i 2011. godine. Pokazuje konfesionalnu pripadnost i promjene koje su se dogodile u hrvatskoj populaciji u razdoblju između dva popisa stanovništva[4].

[4] Sva istraživanja provedena u Hrvatskoj od 1990.-ih do danas pokazuju i vrlo visoku razinu religijske samoidentifikacije odrasle populacije – uvijek oko 80% religioznih – bilo da se radi o uvjerenim vjernicima koji prihvaćaju sve što njihova vjera uči, ili o onima koji su religiozni ali ne prihvaćaju sve što njihova vjera uči. Ti podaci Hrvatsku svrstavaju u najreligioznije zemlje u Europi, uz Irsku, Poljsku, Maltu, istočnu Transilvaniju i Litvu.

Tablica 1.: Konfesionalna identifikacija 2011. (%)
Popis stanovništva

	Popis 2001.	Popis 2011.
Katolici	87.97	86.28
Pravoslavni	4.42	4.44
Protestanti	0.27	0.34
Ostali kršćani	0.24	0.30
Muslimani	1.28	1.47
Židovi	0.01	0.06
Istočne religije	0.02	0.06
Ostale religije, pokreti, svjetonazori	0.01	0.06
Agnostici i skeptici	0.03	0.76
Nisu vjernici i ateisti	2.22	3.81
Ne izjašnjavaju se	2.95	2.17
Nepoznato	0.58	0.29

Iz tablice je vidljiv trend: porast religioznosti i sklonosti prema različitim oblicima duhovnosti može se deducirati iz porasta svih ponuđenih konkretnih i manje konkretnih određenja konfesionalne pripadnosti. Nema drastičnih razlika između dva razdoblja. Jedini mali pad konfesionalne pripadnosti vidljiv je kod katolika (nešto više od 1.5%). Osim trenda porasta konfesionalno izjašnjenih i duhovnostima sklonih, vidljiv je i porast agnostika i skeptika, nevjernika i ateista te onih koji se ne žele izjasniti. Porast je vidljiv i kod protestanata (s 0.27% na 0.34%) i pripadnika ostalih kršćana (Marinović, 2017.).

Protestantske zajednice općenito, pa i u Hrvatskoj, moguće je podijeliti na četiri tradicije: 1) evangeličku ili luteransku; 2) reformiranu (prezbiterijansku) ili kalvinsku; 3) anglikansku te 4) anabaptističku (radikalnu) ili tradiciju slobodnih crkava. Danas u Hrvatskoj žive pripadnici svih četiriju protestantskih tradicija (Jambrek, 2003.).

U tablici 2 priklonili smo se spomenutoj podjeli, koju je dodatno razradio S. Jambrek (2003.:16), prilagodivši je hrvatskoj situaciji. Sve crkve u Hrvatskoj koje imaju svoje porijeklo u reformaciji 16. stoljeća podijelio je u dvije kategorije: prvu čine tradicionalne (izvorno) protestantske zajednice evangeličke (luteranske) i reformirane (kalvinske) tradicije, a drugu – crkve reformacijske baštine, slobodne crkve koje potječu iz radikalne tradicije (baptističke crkve, samostalne mjesne crkve različitih tradicija /pokreta braće, pokreta obnove crkve i karizmatskog

pokreta/, metodističke crkve i pentekostne crkve). Mi smo još dodali i treću kategoriju – ostale kršćanske crkve koje baštine reformacijsku tradiciju (adventističke crkve)[5]. Sve navedene zajednice upisane su u Evidenciju vjerskih zajednica pri Ministarstvu uprave.

Tablica 2.: Protestantske vjerske zajednice u Hrvatskoj

Kršćanske crkve proizišle iz izvorne protestantske tradicije
- EVANGELIČKA CRKVA U RH
- REFORMIRANA KRŠĆANSKA KALVINSKA CRKVA U HRVATSKOJ
- REFORMATSKA KRŠĆANSKA CRKVA MAĐARA U REPUBLICI HRVATSKOJ
- EVANGELIČKA CRKVA VALDESE
Kršćanske crkve reformacijske baštine
- SAVEZ BAPTISTIČKIH CRKAVA U REPUBLICI HRVATSKOJ
- KRISTOVE CRKVE U HRVATSKOJ
- CRKVA RADOSNE VIJESTI
- EVANGELIČKA METODISTIČKA CRKVA U REPUBLICI HRVATSKOJ
- CRKVA BOŽJA U REPUBLICI HRVATSKOJ
- EVANĐEOSKA (PENTEKOSTNA) CRKVA U REPUBLICI HRVATSKOJ
- KRISTOVA DUHOVNA CRKVA „MALOKRŠTENIH“
- SAVEZ KRISTOVIH PENTEKOSTNIH CRKAVA U REPUBLICI HRVATSKOJ
- MEĐUNARODNA UJEDINJENA PENTEKOSTNA CRKVA U REPUBLICI HRVATSKOJ
- KRŠĆANSKA NEOPENTEKOSTALNA CRKVA U REPUBLICI HRVATSKOJ
- NEOVISNA BAPTISTIČKA CRKVA U REPUBLICI HRVATSKOJ
- KRŠĆANSKA NAZARENSKA VJERSKA ZAJEDNICA U REPUBLICI HRVATSKOJ
- CRKVA CJELOVITOG EVANĐELJA
- KRŠĆANSKA PROROČKA CRKVA
- SAVEZ CRKAVA „RIJEČ ŽIVOTA“
PROTESTANTSKA REFORMIRANA KRŠĆANSKA CRKVA U REPUBLICI HRVATSKOJ
Ostale kršćanske crkve koje baštine reformacijsku tradiciju
- KRŠĆANSKA ADVENTISTIČKA CRKVA U HRVATSKOJ
- REFORMNI POKRET ADVENTISTA SEDMOG DANA

Vidljivo je da su crkve reformacijske baštine najbrojnije, a to je ujedno i najpropulzivniji oblik protestantizma danas u svijetu.

[5] Ova podjela preuzeta je iz knjige *Vjerske zajednice u Hrvatskoj* autorica Marinović i Marinović Jerolimov (2008.), gdje su prikazane 43 vjerske zajednice koje su u to vrijeme bile upisane u Evidenciju.

4. Tradicionalni katolički okvir za manjinske religije

U većini zemalja Istočne i Srednje Europe prije 1990.-ih je postojala donekle slična religijska situacija. Veći dio populacije tih zemalja pripadao je jednoj ili nekoliko velikih crkava/vjerskih zajednica – dakle vrlo mali postotak obuhvaćale su manjinske religije[6]. Tako je bilo i u Hrvatskoj, kao i u ostalim republikama bivše Jugoslavije. Tradicionalni sociokulturni (a često i politički) utjecaj jedne crkve/vjerske zajednice bio je toliko snažan da se nikada nisu uspjele emancipirati neke nove religije koje bi ugrozile hegemoniju dominantne crkve (Jukić, 1993.; Marinović; Markešić, 2012.).

Još je jedna osobina koju su Hrvatska i ostale zemlje bivše Jugoslavije dijelile sa zemljama Istočne i Srednje Europe: 45 godina svoje povijesti provele su pod komunističkom vlašću. Religija i crkva su desetljećima sustavno potiskivane. Ipak, iako su sve komunističke države odnos prema vjeri i crkvi temeljile uglavnom na istim teorijskim postavkama, sve ih nisu u praksi provodile na jednak način. Jugoslavija je bila zemlja izvan „željezne zavjese", što je razlog specifičnog puta kojim je išla općenito, pa tako i u odnosu prema religiji i Crkvi, naročito od sredine 1960.-ih godina. Pišući o Crkvi u socijalističkom društvu, Bajsić (1972.) također ističe razliku u položaju religije, između jugoslavenskog i ostalih socijalističkih društava[7]. Marasović piše da je Jugoslaviju, u odnosu na sve zemlje Istočnoga bloka, odlikovala liberalnija politika prema religiji i crkvi/vjerskim zajednicama. Navodi niz primjera, imajući u vidu dominantno Katoličku crkvu (Marasović, 1997.)[8]. Sve te razlike utjecale su i na činjenicu da je Katolička crkva u Hrvatskoj bila i manje Crkva šutnje[9].

---

6 Primjer Mađarske – samo 0,4% stanovnika pripada sektama ili manjim denominacijama (Tomka, 1995.), primjer Hrvatske – manje od 1% stanovnika pripada manjinskim religijama.

7 Vidi: Šagi Bunić, 1981.; Vereš, 1989.; Bajsić, 1972.; Franić, 1972.

8 Marasović kaže: „Crkva u Jugoslaviji, unatoč svim teoretskim zasjedama i praktičnim šikaniranjima, u odnosu prema državi ipak je bila uvelike slobodna (imenovanje biskupa, postavljanje župnika, slobodno djelovanje crkvenih škola, redovničkih zajednica, postupna sloboda vjerskog tiska, dozvoljen studij na inozemnim sveučilištima, dozvoljeno organiziranje velikih vjerskih skupova itd." (Marasović, 1997.).

9 Pojam je prvi put spomenuo papa Pavao VI. u enciklici *Ecclesiam suam*, misleći na Crkvu u bivšim socijalističkim društvima: „Ona šuti govoreći jedino svojim trpljenjem kojim se pridružuje onima što žive unutar jednoga potlačenog i umrtvljenog društva

Iako se ideološka borba protiv religije i Crkve vodila u različitim područjima društvenog života, religija i tradicionalne crkve nisu nikada nestale iz osobnog i obiteljskog života ljudi, osobito u Hrvatskoj i Sloveniji, koje su bile najreligioznije republike bivše države. Religija je bila „široko rasprostranjena u tradicionalnim formama u svim segmentima društva, bila je sastavni dio tradicionalnog seoskog, ali i modernog urbanog života“ (Marinović Bobinac; Marinović Jerolimov, 2008.: 180). Ljudi su išli u crkvu i primali sakramente, djeca su odlazila na vjeronauk. Istraživanja pokazuju da je prevladavajući tip religioznosti bio (i još uvijek jest) tradicionalna, crkveno orijentirana, kolektivistička religioznost, posredovana obiteljskom socijalizacijom, čvrsto vezana za naciju. Borowik piše da su religiozni ljudi u Istočnoj i Srednjoj Evropi čuvali i sačuvali – (*op. a.*) stare oblike i elemente religioznosti u „zamrznutom“ nepromijenjenom obliku, s ciljem da se zaštite od službenih očekivanja (Borowik, 1985.; Tomka, 2011.). Takva „zamrznuta religioznost“ je u velikoj mjeri i danas dominantna religioznost u Hrvatskoj[10].

Prema Vrcanu, Katoličku crkvu je kroz povijest, pa i u socijalizmu, obilježavao duh svojstven „crkvi kao tvrđavi pod opsadom, ponajprije od 'nekrsta', zatim od 'raskolnika' i na kraju od marksističkih 'bezbožnika'“ (Vrcan, 1985.). Ta konstatacija upućuje, između ostalog, i na odnos prema „raskolnicima“ (među kojima su i protestanti, koji su pogrdno nazivani i „novovjercima“). Odnos prema protestantskim zajednicama, koji je donekle evoluirao nakon Drugoga vatikanskog koncila odrazio se i u hrvatskoj teologiji[11].

Mardešić piše o dvostrukom nasljeđu predmoderniteta hrvatskog društva: osim komunističkog, navodi i katoličko-feudalno nasljeđe („feudalizam je trajao gotovo do jučer“) (Mardešić, 2007.). Upozoravao je i na „koncilsku nedovršenost katolika“, koja je, uz neka „nepovoljna

gdje sila onih koji vladaju njihovim sudbinama zastire prava duha“ (Pavao VI., *Ecclesiam suam*, 1979.).

[10] To pokazuju rezultati istraživanja.

[11] Prije svega u knjizi Juraja Kolarića *Kršćani na drugi način* (1976.), koja je izišla 11 godina nakon Koncila, a kasnije i u njegovoj *Ekumenskoj trilogiji* (2005.).

obilježja suvremenog hrvatskog društva“[12] utjecala na činjenicu da je „politički katolicizam nadvladao koncilsko kršćanstvo u mnogim njegovim očitovanjima“ (Mardešić, 2007.).

Posljednje desetljeće socijalizma obilježavala je „podzemna borba“ između vladajuće ideologije i novih aktera koji su težili novome tipu društva – među kojima su bile i velike crkve/vjerske zajednice kao značajan akter u borbi za samoodređenje i socijalnu autonomiju. Vjerske zajednice bile su važan izvor kontrakulture u komunističkoj eri te čuvar i prijenosnik nacionalne kulture i bazičnih vrijednosti (Tomka, 1995.; Jukić, 1993.; Marinović; Markešić, 2012.).

Svi spomenuti momenti su utjecali na to da su manjinske religije i njihovi vjernici, kroz povijest na ovome prostoru, u različitim društveno-političkim formacijama, bili na marginama margina, često percipirani kao strana tijela, suđeni, kažnjavani, diskriminirani – na radnom mjestu, u vojsci[13], među prijateljima i poznanicima, pa čak ponekad i unutar obitelji.

5. Akteri iz „podzemlja društva“

U bivšemu socijalističkom sustavu protestanti su bili akteri u „podzemlju društva“, kako je Jakov Jukić u knjizi *Religija u modernom industrijskom društvu* (Jukić, 1973.) nazivao sve manjinske religije u socijalizmu.

Jedan od stereotipa o manjim vjerskim zajednicama, često nazivanih sektama (pri čemu se misli baš na ono vrijednosno, negativno obojeno značenje), je onaj o njihovoj zatvorenosti, mogućoj destruktivnosti i mogućoj opasnosti po društvo i po dominantnu religiju. U nekim europskim zemljama čak i neke od protestantskih zajednica

[12] „Neizlječive posljedice rata i povratak zlih sjećanja iz prošlosti; teškoće tranzicije i odgađanje moderniteta; izljevi političke mržnje i sukobi ideoloških dualizama; nezaposlenost i širenje beznađa; oznake ksenofobije i prihvaćanje teorije urote; izvanjsko nerazumijevanje i požurivanje svijeta bez dostatnog vođenja računa o zakonima organskog rasta društvenih ustanova i ljudskih mentaliteta“ (Mardešić, 2007.).

[13] S osobnim sjećanjima na svoja loša iskustva u jugoslavenskoj vojsci, Miroslav Volf započinje svoju knjigu *Zrcalo sjećanja* (2012.).

smatraju destruktivnim sektama koje treba nadgledati čak i policija[14]. Postojeće latentno ili manifestno uzajamno nepovjerenje zajednica i njihova šireg socijalnog okruženja (kroz dalju povijest, u bivšoj Jugoslaviji, ali i danas) povijesno je i sociokulturno uvjetovano. Navest ćemo samo neke od temelja toga nepovjerenja (Marinović; Markešić, 2012.; Marinović, 2017.):

1. U Hrvatskoj je postojala slična povijesno-socijalna situacija kao i u većini europskih katoličkih društava: tradicionalna sociokulturna (u daljoj prošlosti i politička) dominacija Katoličke crkve utjecala je na izrazitu religijsku polarizaciju; u početku nastajanja „sekti" na hrvatskome tlu one su bile (baš kao što je to Troeltsch implicirao) tek neka vrsta difuznih protestnih pokreta suprotstavljenih dominantnoj religiji (Jukić, 1993.).
2. Dominantnu opoziciju crkvenoj hegemoniji (kao i u drugim pretežito katoličkim zemljama) činili su antireligiozni, a ne religiozni sektarijanski pokreti. Uspostavom socijalističke države nakon Drugoga svjetskog rata promijenio se odnos dviju suprotstavljenih snaga (Crkva se našla u opoziciji), ali ne i položaj manjih vjerskih zajednica. Kao što kaže Jukić, „marksistička ideologizacija povijesno je vodila do stvaranja svjetovne religije koja je sučelice sebi imala samo crkvenu religiju i ništa drugo" (Jukić, 1993.).
3. Manje vjerske zajednice osjećale su u bivšoj Jugoslaviji dvostruku diskriminiranost: društvo je negativno vrednovalo religiju uopće, a posebno manjinske religije, jer su neke od njih, dosljednim pridržavanjem religijskih normi, kršile zakon (odbijajući vršiti neke građanske dužnosti: pozdravljati zastavu, nositi oružje, raditi i ići u školu subotom) i tako postajale politički problem. Osim toga, osjećale su se diskriminiranima i u odnosu na velike vjerske zajednice koje su također prema njima gajile nepovjerenje.
4. Povijesno gledano, od njihova pojavljivanja na ovim prostorima (većina krajem 19. st. i nadalje), njihova načela i način života

[14] O temi antikult pokreta postoji opširna literatura. O hrvatskoj antikult situaciji vidi tekst: Marinović Jerolimov, D. i Marinović, A. (2017.).

pobuđivali su nepovjerenje u društvu, što je zakonodavstvo u različitim razdobljima još dodatno osnaživalo, zabranama njihova djelovanja i kažnjavanjem nekih aspekata ponašanja vjernika koji su proizlazili iz striktnog poštivanja vjere.

5. Ne manje važno je i sljedeće: u ove krajeve nove vjere donosili su stranci, a zajednice popunjavali domaći ljudi koji su napuštali vjeru otaca, što je u pripadnika domicilne vjere stvaralo osjećaj ugroženosti i stoga dodatne odbojnosti.
6. I danas u Hrvatskoj postoje naznake jedne od „starih situacija": dominacija Katoličke crkve i pokušaj legitimizacije države katoličkim svjetonazorom. Međutim, unatoč privilegiranom položaju Katoličke crkve, proces demokratizacije omogućio je manjim vjerskim zajednicama slobodno vjersko i društveno djelovanje i demokratsko postupanje s implicitnom mogućnošću da budu i korektiv društvu, što su neke od njih spremno i prihvatile.

6. Od aktera iz „podzemlja društva" do aktera društvenih promjena

Danas su sve manjinske religije (koje to žele) vidljivije i aktivnije i može se reći da su neke od njih iskoristile svaku šansu koju im je omogućila demokratizacija u zadnjih gotovo trideset godina.

Taj novi poligon mogućnosti za manjinske religije dogodio se kao posljedica velikih društvenih i religijskih promjena koje su uslijedile nakon poraza i pada komunizma krajem 1980.-ih i početkom 1990.-ih u području Istočne i Srednje Europe. Mada imaju zajednički nazivnik – propast komunističkih sustava – i društvene i religijske promjene u tim zemljama događale su se na različite načine. Ratna varijanta na području bivše Jugoslavije utjecala je u značajnoj mjeri, među ostalim, i na specifičnost religijskih promjena i položaja religije i vjerskih zajednica, pa dijelom i na put kojim se krenulo u regulaciji njihova pravnog položaja.

U većini socijalističkih zemalja istraživanja su pokazala trend jačanja tradicionalne crkvene religioznosti kolektivističkog tipa, koja se, posebno u bivšim jugoslavenskim državama, povezuje s nacionalnom identifika-

cijom, trend jačanja vezanosti ljudi uz religiju i crkvu, te trend porasta značenja i utjecaja religije i Crkve u svim bitnim aspektima društvenog života i u bitnim društvenim institucijama – školama, bolnicama, vojsci, policiji i zatvorima (Črpić; Zrinščak, 2005., 2014.; Marinović Jerolimov, 2000., 2005.; Vrcan, 2001.; Cifrić, 2000., 2005.; Marinović Bobinac; Marinović Jerolimov, 2006.; Marinović; Markešić, 2012.).

Došlo je do promjene pravnog položaja vjerskih zajednica (Marinović; Marinović Jerolimov, 2012.; Marinović; Markešić, 2012.; Zrinščak, 1998.; Zrinščak; Marinović Jerolimov; Marinović; Ančić, 2014.). Pravni položaj vjerskih zajednica u Hrvatskoj reguliran je *Ustavom Republike Hrvatske*, ugovorima od zajedničkog interesa koje je Vlada RH sklopila sa Svetom Stolicom i *Zakonom o pravnom položaju vjerskih zajednica* (2002.). Nakon donošenja spomenutog zakona sklopljeni su i ugovori s nekim drugim vjerskim zajednicama[15]. Ugovori su sklopljeni sa sljedećim protestantskim zajednicama: Evangeličkom crkvom i Reformiranom kršćanskom crkvom (jedan ugovor), Evanđeoskom (pentekostnom) crkvom (s pridruženim članovima Crkvom Božjom i Savezom pentekostnih crkava) (jedan ugovor), Kršćanskom adventističkom crkvom (s pridruženim članom Reformiranim pokretom adventista sedmog dana) (jedan ugovor), Savezom baptističkih crkava (s pridruženim članom Vijećem Kristovih crkava) (jedan ugovor). Dakle, od 54 vjerske zajednice koje su upisane u Evidenciju vjerskih zajednica, 22 su protestantske, a od 16 zajednica koje su sklopile 9 ugovora, 9 zajednica se smatraju protestantskima ili se pozivaju na tradiciju reformacije.

Ugovori su zajednicama omogućili dušobrižništvo u državnim službama (vojska i policija) i u javnim institucijama (bolnice, zatvori, domovi umirovljenika), sklapanje pravno priznatog crkvenog braka, vjeronauk u javnim školama i predškolskim ustanovama, financiranje iz državnog proračuna te povratak oduzete imovine.

[15] Osim protestantskih, ugovori su sklopljeni i sa sljedećim vjerskim zajednicama: Srpskom pravoslavnom crkvom, Islamskom zajednicom, Bugarskom pravoslavnom crkvom, Makedonskom pravoslavnom crkvom i Hrvatskom starokatoličkom crkvom (jedan ugovor), Koordinacijom Židovskih općina u RH i Židovskom zajednicom Bet Israel (dva ugovora).

Koliko god ugovori koje je u razdoblju od 1996. do 1998. godine Vlada RH potpisala sa Svetom Stolicom izazvali niz kritika, oni su protestantskim zajednicama (a i ostalim manjinskim zajednicama) donijeli uglavnom dobre posljedice. Iz bar dva razloga. Prvo, prisilili su državu da, nakon potpisivanja ugovora sa Svetom Stolicom, i ne želeći, osigura sličnu pravnu situaciju i za dio ostalih vjerskih zajednica. Tijekom 2002. i 2003. godine slijedilo je sklapanje ugovora s određenim brojem zajednica, doduše prije svega iz političkih interesa, jer je trebalo riješiti status Srpske pravoslavne crkve, Islamske zajednice te židovskih zajednica. Naravno, onda se „gruda snijega" zakotrljala. Ugovori su potpisani s nizom kršćanskih zajednica, među kojima su bile u većini protestantske zajednice. Time je hrvatsko rješenje pravnog položaja manjinskih religija (iako ne iz „pravih" razloga) postalo jedno od najvelikodušnijih i najliberalnijih rješenja u Europi.

Drugo, kao kriterij odabira zajednica s kojima hrvatska država ima „zajednički interes" neformalno se pojavio pojam „povijesne zajednice", odnosno kasnije zajednice „europskoga kulturnog kruga", koji se nije dosljedno koristio, pa je došlo i do sudskog slučaja, čak i do presude Europskoga suda za ljudska prava[16]. Zajednice s kojima država nije imala „zajednički interes" bile su uporne u borbi za svoja prava. Uz sav otpor državnih vlasti da im priznaju jednaka prava i negativnih presuda sudskih vlasti, dobile su presudu u svoju korist na Europskome sudu. Tako su poučile državne strukture, sve vjerske zajednice, ali i građane Hrvatske prednostima demokracije, pa makar ona dobrim dijelom bila i samo na papiru: borba protiv diskriminacije, borba za prava manjina može se „isplatiti". Ta pobjeda „malih zajednica protiv velike države" potencijal je za budućnost: putokaz za emancipaciju i porast samosvijesti i ohrabrenje za sve manjinske grupe, ne samo one religijske (Marinović, 2017.).

Nove društvene okolnosti postale su zanimljivim kontekstom i šansom za rast društvenog i vjerskog života svih manjinskih zajednica, kojima pripadaju i sve protestantske vjerske zajednice u Hrvatskoj. Većina zajednica je razgranala izdavačku djelatnost (časopisi, prijevodi

[16] Opširnije u tekstu Marinović, Marinović Jerolimov, koji se nalazi u ovoj knjizi.

knjiga, *Biblije*, prijevod *Biblije* na Brailleovu pismu), kontinuirane su (još od ratnih i poratnih dana) karitativne i humanitarne aktivnosti, neke razvijaju edukativne projekte (tečajeve stranih jezika), socijalne aktivnosti (suradnja s centrima za socijalni rad) – rad s ovisnicima, pučka kuhinja za siromašne, kontinuirano sudjelovanje u medijima, uglavnom na lokalnim radiostanicama i u udrugama civilnoga društva (Marinović Bobinac; Marinović Jerolimov, 2008.) koji je započeo već u zadnjem desetljeću socijalizma. Nastavljen je i kontinuitet znanstvenog istraživanja manjih vjerskih zajednica (započetih u zadnjem desetljeću socijalizma)[17]. Istraživanja su pokazala da većina zajednica vodi intenzivan, raznolik i dinamičan društveni i duhovni život, što će malim dijelom pokazati i ova knjiga.

Rezultati istraživanja religijske distance[18] na reprezentativnom uzorku odrasle populacije pokazali su, očekivano, najmanju distancu prema katolicima. Osim toga, pokazali su dva temeljna rezultata: općenitu socijalnu distancu prema svim religijski drugačijima i veću religijsku distancu prema religijski drugačijima nego prema nereligioznima i ateistima (šire: Marinović Jerolimov, 2008.). Osim prema katolicima, najmanja distanca je prema tradicionalnim vjerskim zajednicama koje u Hrvatskoj postoje stoljećima – pravoslavnima, židovima i muslimanima. Distanca je veća prema takozvanim sektama među kojima su i protestanti (baptisti, pentekostalci i adventisti), iako su i oni već više od stoljeća u Hrvatskoj te ostale denominacije (mormoni, Jehovini

[17] U Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu provedena su dva istraživanja manjinske religioznosti u Hrvatskoj: 1987.–1991. istraživanje *Male vjerske zajednice u Zagrebu* (voditeljica: Š. Bahtijarević), iz kojega su proizišle četiri knjige (*Božja djeca* Nikole Dugandžije, 1990.; *Religioznost u malim vjerskim zajednicama u Zagrebu* Ljudevita Plačka, 1991.; *Prikaz malih vjerskih zajednica u Zagrebu* Dinke Marinović Jerolimov, 1991. i *Analiza sadržaja tiska malih vjerskih zajednica u Zagrebu* Ankice Marinović Bobinac, 1991.), a 2007.–2014. projekt „Manje vjerske zajednice kao akteri religijskih promjena u hrvatskom društvu“ (voditeljica A. Marinović), rezultat kojega su bile dvije knjige: *Vjerske zajednice u Hrvatskoj* (Marinović, Marinović Jerolimov, 2008.), *Religija i zdravlje. Vjerska zajednica kao socijalni resusrs* (Branko Ančić, 2016.) i niz članaka u međunarodnim časopisima i knjigama.

[18] Pitanje je bilo uključeno u upitnik ISSP (International Social Survey Project) istraživanja koje je proveo Institut za društvena istraživanja u Zagrebu 2006. godine, na reprezentativnom nacionalnom uzorku odrasle populacije (N=1.200).

svjedoci, scijentolozi, sljedbenici Hare Krišne) (Marinović Jerolimov, 2008.).

Međutim, za razliku od nekih zemalja u okruženju, manje vjerske zajednice u Hrvatskoj (pa tako i protestantske), osim spomenutog sudskog slučaja, nisu imale većih problema u društvu[19]. Osim administrativnih problema uglavnom na lokalnim razinama, nije bilo ozbiljnijih slučajeva diskriminacije[20]. Isto tako, za razliku od na primjer Srbije[21], kao i zemalja koje su bile „ispod željezne zavjese" (na primjer Poljska) (Borowik; Babinski, 1998.), u Hrvatskoj se nije razvio antikult pokret niti slučajevi moralne panike (osim nekoliko pokušaja, od kojih se nijedan nije odnosio na protestantske grupe) (Marinović; Marinović Jerolimov, 2017.).

7. Kako se danas Katolička crkva nosi s protestantizmom?

Mnogi su u Katoličkoj crkvi – kardinali, biskupi, svećenici i teolozi, ali i „obični vjernici", kroz povijest ali i danas, mišljenja da bi 31. listopada trebao biti dan žalosti, jer su s reformacijom došli ratovi, progoni, istrebljivanja, ubijanja, novi crkveni raskol. Smatraju da taj događaj kršćanskoj Europi nije donio ništa dobra. Ne čudi stoga da se dugo vremena protestante smatralo hereticima, otpadnicima od prave

[19] Dapače, u mandatu bivšega predsjednika Republike Hrvatske Ive Josipovića (2010.-2015.), zaživjelo je svečano obilježavanje Dana reformacije (31. 10.), te simbolični posjeti zajednicama na dan Božića (Baptistička crkva, Evanđeoska pentekostna crkva, Crkva Riječ života i Crkva cjelovitog evanđelja). Ured aktualne predsjednice,Kolinde Grabar Kitarović, obilježavanje Dana reformacije organizirao je samo u prvoj godini mandata (2015.).

[20] Kuburić (2005.: 61) navodi da su u zajednicama zatekli „razbijana stakla, rešetke na prozorima, blindirana vrata što govori o strahu od odbacivanja i proganjanju pripadnika verskih zajednica koje su u medijima označene kao sekte… Prema podacima iz Ministarstva unutrašnjih poslova u 2004. godini evidentirana su 82 slučaja oštećenja verskih objekata…" Najnapadanija vjerska zajednica bila je Kršćanska adventistička crkva, vjerska zajednica koja ima protestantske korijene.

[21] Opet navodimo primjer Srbije. Srđan Barišić (2017.) piše o „diskriminatornim pritiscima na svakodnevnom planu", baš prema protestantskim vjerskim zajednicama (provale, kamenovanje, skrnavljenje nadgrobnih spomenika, fizički napadi na službenike i vjernike). Ističe ulogu države (policije) u stvaranju moralne panike i mobilizacije građana protiv destruktivnih sekti i „višedecenijsku tradiciju" sustavne diskriminacije manjinskih vjerskih zajednica (Barišić, 2017.: 124-125).

katoličke vjere, bogohulnicima i onima koji su skrivili crkveni raskol u 16. stoljeću. I Hrvatska je, kazano predkoncilskom terminologijom, bila „tvrđava pod opsadom“, između ostalih i od protestantskih heretika (Vrcan, 1985.).

Prvi interes za manjinske kršćanske religije u Hrvatskoj javio se među katoličkim teolozima u drugoj polovini 1960.-ih, nakon Drugoga vatikanskog koncila, koji je otvorio vrata i prema protestantima. U Hrvatskoj to razdoblje obilježava knjiga Jurja Kolarića *Kršćani na drugi način*, u kojoj autor, u skladu s koncilskim ekumenskim imperativom – upoznati da bi se bolje razumjelo, katolike u Hrvatskoj upoznaje s kršćanskim zajednicama protestantske provenijencije. Katolička teologija toga vremena umjesto termina sekta za protestantske zajednice uvodi novi termin – sljedba. Unatoč koncilijantnom duhu, autor na pojedinim mjestima ističe kako se predstavljene sljedbe rukovode principom „subjektivizma i jednostranosti u izboru i tumačenju Objave“ (Kolarić, 1976.), spominjući pojam hereze. Unatoč tome, autor ističe i stavove koji podržavaju koncilsku promjenu u odnosu prema protestantima uopće, napominjući da „ne mora nešto biti krivo samo zato što je to rekao, recimo, Luther“, da „hereze često imaju uzrok u naročito marljivom osobnom traženju prave vjere (a ne samo u zloći i lažnom ponosu)“, da „Crkva neke od kršćanskih pisaca i teologa koji su imali krive predodžbe, ne samo da ne odbacuje, već časti kao svece; među njima je bilo iskreno pobožnih ljudi duboke duhovnosti“, da „fenomen hereze kroz povijest treba shvatiti s dužnom duhovnom širinom“. Tih poslijekoncilskih godina javilo se još nekoliko autora koji su pisali o kršćanskim i tzv. kvazikršćanskim sljedbama u Hrvatskoj.

Drugi val interesa katoličkih teologa za alternativne kršćanske grupe dogodio se i u zadnjem desetljeću 20. stoljeća, a bio je povezan s još jednim značajnim procesom unutar Katoličke crkve – procesom „druge evangelizacije“ kao odgovorom na fenomen porasta novih religijskih pokreta u svijetu. U skladu s naglascima pape Ivana Pavla II. o reevangelizaciji suvremenog svijeta na kraju milenija, katolički teolozi u Hrvatskoj razmatraju nova religijska gibanja, smatrajući njihovo širenje dobrim dijelom i posljedicom problema koji postoje u

Katoličkoj crkvi. Apostrofiraju sve ono što je ključno u karizmatskim protestantskim grupama, a postoji zanemareno i u katoličkoj tradiciji – eshatološke teme, iskustvenu religioznost (aktualizacija pojma obraćenja) i župu (malu zajednicu) kao središte vjerskog života. Dakle, baš one osobine, potreba za kojima i jest jedan od razloga rasta novih religijskih pokreta. Katolički teolozi u tom kontekstu apostrofiraju i širenje pentekostalnih (evanđeoskih) pokreta u donedavnim katoličkim područjima u svijetu. Zabrinjavajućim ističu „alarmirajuću biblijsku neishranjenost katolika" (Šimunović, 1996.: 96), „naglašen analfabetizam u vjeri i religiozni infantilizam odraslih u punoj snazi" (usp. Ivančić, 1993.), „hladnu klimu i intelektualistički govor liturgijskih slavlja bez pravog sudjelovanja i doživljaja radosti". Neki od katoličkih autora, kao jednu od alternativa *mainstream* kršćanstvu, prepoznaju „različite sljedbe kršćanske provenijencije koje imaju antiklezijalni karakter" (Devčić, 1996.), kao jedan od izvora nove religioznosti prepoznaju baš „duhovsko-karizmatičnu religioznost" (Jukić, 1997.) ili „evangelikalno-pentekostni pokret" (Ivančić, 1993.). Koncilska krilatica „upoznati da bi se bolje razumjelo", shvaćena u koncilskom duhu 1960.-ih i 1970.-ih godina kod određenog broja entuzijastičnih teologa okupljenih oko projekta Kršćanska sadašnjost, pretvara se u krilaticu „razumjeti da bi se bolje evangeliziralo", što sve više jača kako jača utjecaj Katoličke crkve u novoj hrvatskoj državi. Na toj liniji navest ćemo jedan primjer iz obrazovne prakse koji se odnosi na fenomen protestantizma općenito i u Hrvatskoj (Marinović Bobinac; Marinović Jerolimov, 2008.). U udžbenicima vjeronauka za osnovne škole govori se o raznolikostima u kršćanstvu. Reformacija je predstavljena u povijesnom kontekstu, objektivno, kao posljedica krize unutar Crkve. Krivnju za raskol snose obje strane. Ipak kaže se da je glavni razlog toga tragičnog raskola Lutherovo različito razumijevanje vjere, *Svetoga pisma*, Crkve, sakramenata čovjeka i njegova spasenja (*Zajedno u ljubavi,* 110). U kontekstu protestantizma navedena su i kratko prikazana tri njegova krila: evangeličko (luteransko), reformirano (kalvinsko) i anglikansko. Tradicija reformacijske baštine (baptistička i pentekostne crkve samo su spomenute). Autori navode da protestantizam nije „duboko ukorijenjen i da danas u Hrvatskoj postoji samo nekoliko

protestantskih crkava s malim brojem vjernika. S obzirom da se one ne smatraju pravim crkvama (jer nemaju istinsko učiteljstvo niti izvornu i integralnu bit euharistije), nijedna od njih nije spomenuta posebno. Prikaz protestanata, kao i svih drugih religija i ateista, u udžbenicima vjeronauka djeluje nekako papirnato. Ne spominje se njihovo postojanje u Hrvatskoj, nema živih primjera raznolikosti u susjedstvu, u školi. Tako se čini da je razvoj interkulturalnih kompetencija učenika kao cilj vjeronauka ostao negdje neodlučno na pola puta, što je u skladu s prethodno spomenutim stanjem unutar Katoličke crkve u Hrvatskoj.

Danas, na koncilskom tragu, papa Franjo smatra da je Dan reformacije 31. listopada – *kairos* (pravo, Božje vrijeme), koji može pridonijeti međusobnom približavanju razjedinjenih kršćana. Svjestan je da nije moguće riješiti sve razlike u pitanjima vjere i etike koje postoje između katolika i protestanata. Razlike, smatra on, trebaju ostati izazovi na putu k vidljivome jedinstvu prema kojemu teže i protestanti i katolici. Papa hvali najnovije ekumenske protestantsko-katoličke susrete, što je do izražaja došlo posebno prigodom razgovora s najvišim predstavnicima Evangeličke crkve početkom veljače 2017. u Rimu. Tom prigodom je rekao da godina sjećanja na reformaciju, kršćanima daje mogućnost da u ekumeni učine korak naprijed, a ne da bijesni i ljutiti gledaju u prošlost, pa bi se slijedom toga i protestanti i katolici trebali još više (po)truditi kako bi prevladali postojeće nesporazume. Govoreći tom prigodom o Lutheru, rekao je da ondašnji reformatori svojim zahtjevima, svojim wittenberškim tezama, nisu željeli ništa loše Katoličkoj crkvi. Željeli su samo njezinu temeljitu obnovu. Međutim, nakon 31. listopada 1517. stvari su krenule u neželjenome smjeru, što je dovelo do odcjepljenja evangelika od katolika, tako da su, kaže on, ranija *braća u vjeri* postala *protivnici i suparnici*. Na liniji najboljih dokumenata Drugoga vatikanskog koncila, papa Franjo govorio je na dan svete Rite, zaštitnice nemogućih stvari (simbolika izabranog dana ulijeva poseban optimizam njegovim riječima, jer pokazuje da Papa i ono što je naizgled nemoguće smatra mogućim) o odnosu prema ljudima koji nisu katolici: „Crkva treba držati vrata otvorenima – potrebno je otvarati dijalog i susret s drugim kršćanima, s ostalim religijama i s nevjerujućima“ (Tomašević, 2014.).

8. Zaključak

Hrvatski društveni kontekst već desetljećima karakterizira posrtanje politike između distance i snishodljive bliskosti s Katoličkom crkvom. Ostale vjerske zajednice (pa tako i protestantske) u takvom kontekstu traže, ali i nalaze svoje mjesto.

Dominantni politički katolicizam utemeljen na dualizmu („u drugome vidi samo Zlo, a u sebi samo Dobro" (Mardešić, 2007.), koji se „ponaša mimikrički u Crkvi, hvali je, ulaguje joj se, dodvorava, podilazi, veliča, uzvisuje i priznaje zasluge, ali čini dalje svoje, ne obaziruć se na njeno učenje" (Mardešić, 2007.: 883) nije dao šansu ozbiljnijem razvoju koncilskoga kršćanstva, na koje se poziva i papa Franjo. Ono bi moglo dati temelj za stvaranje daljnjih pretpostavki za razvoj pozitivnijeg odnosa građana Hrvatske prema protestantima kao i prema svim ostalim manjinskim religijama, ali i prema nereligioznim građanima.

Tome ne pridonosi niti prevladavajuća tradicionalna, crkveno orijentirana, kolektivistička religioznost, u „zamrznutom", nepromijenjenom obliku kakva je postojala prije Drugoga svjetskog rata, koja se više pouzdaje u usmenu (svećenikovu) nego u pisanu riječ, što upućuje na „izvjesni pasivizam u vjeri na spoznajnoj razini" (Marinović Bobinac, 2000.), te izraženo neznanje ispitanika, ne samo kada su u pitanju religijski drugačiji, nego i kad se radi o elementarnim činjenicama iz njihove vlastite religije, te jasnoj distinkciji pojmova kršćanstvo – katoličanstvo.

Kao što je već navedeno, rezultati istraživanja religijske distance pokazali su općenitu socijalnu distancu prema svim religijski drugačijima. Manja je distanca prema pravoslavnima, židovima i muslimanima u odnosu na protestante i ostale denominacije. Ti rezultati se do određene mjere poklapaju sa stavovima Katoličke crkve izraženima u udžbenicima vjeronauka u kojima se osjeća distanca prema religijski drugačijima po gotovo jednakom modelu (katolici, tradicionalne zajednice, protestantske zajednice, ostale sekte), ali i u ponašanju u drugim aspektima vjerskoga života (ekumenski, međureligijski i drugi susreti).

Unatoč izraženoj socijalnoj distanci, predrasude prema protestantima, kao ni prema pripadnicima drugih manjinskih religija u svakodnevnom životu nisu toliko primjetne, nema vidljivih incidenata, govora mržnje, niti poticanja moralne panike. Protestanti su se, unatoč religijskoj distanci i konzervativnoj većinskoj crkvi s malo koncilskog proboja, samozatajno etablirali u društvu, pridonose mu i zalažu se za svoja prava kada je to potrebno. Neka poželjna (ali očito i daleka) budućnost odnosa između katolika i ostalih denominacija u Hrvatskoj bila bi, kako to navodi Enzo Pace, postizanje situacije slične onoj u Njemačkoj između katolika i protestanata: konfesionalne razlike među građanima trebale bi postati tek „osnovnim distinktivnim obilježjima u individualnom i kolektivnom ponašanju" (Pace, 2009.).

Literatura

Ančić, B. (2016.). *Religija i zdravlje. Vjerska zajednica kao socijalni resurs*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.

Bajsić, V. (1972.). *Na rubovima crkve i civilizacije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Barišić, S. (2017.). Protestantske zajednice u Srbiji. Između načela i prakse. U: *500 godina protestantske reformacije*. Beograd: JUNIR i Mašinski fakultet u Nišu.

Borowik, I. (2002.). „The Roman Catholic Church in the process of Democratic Transformation: Case of Poland". *Social Compass,* 49/2.

Borowik, I. i Babiński, G. (eds.) (1997.). *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Krakow: Nomos.

Cifrić, I. (2000.). „Percepcija nekih odnosa crkve i države i uloga crkve i religije u društvu". *Sociologija sela*, 38/1-2(147-148): 227-269.

Cifrić, I. (2005.). „Svećenici, Crkva i društvo: moguće promjene. Javna uloga svećenika i odnosi između vjerskih zajednica". *Sociologija sela*, 43/168(2): 439-470.

Črpić, G.; Zrinščak, S. (2014.). Religija, društvo, politika: komparativna perspektiva. U: *Vrednote u Hrvatskoj i u Europi* (ur. J. Baloban, K. Nikodem, S. Zrinščak). Zagreb: Kršćanska sadašnjost i Katolički bogoslovni fakultet.

Črpić, G.; Zrinščak, S. (2005.). Između identiteta i i svakodnevnog života. U: *U potrazi za identitetom* (ur. J. Baloban). Zagreb: Golden marketing–Tehnička knjiga.

Devčić, I. (1996.). „Duhovno-povijesni korijeni nove religioznosti i njezino značenje za Crkvu". *Riječki teološki časopis*, 4(1): 21-44.

Dugandžija, N. (1990.). *Božja djeca*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.

Evidencija vjerskih zajednica u Republici Hrvatskoj. U: http://www.uprava.hr/default.aspx?id=671 (pristupljeno 25. rujna 2017.).

Franić, F. (1972.). *Putevi dijaloga*. Split: Crkva u svijetu.

Ivančić, T. (1993.). „Novije djelovanje sljedbi kod nas". *Svesci*, 78/81: 260-369.

Jambrek, S. (2003.). *Crkve reformacjske baštine*. Zagreb: Bogoslovni institut, 358. str.

Jambrek, S. (2015.). *The Reformation in the Croatian Historical Lands*. Zagreb: Biblijski institut, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu i Visoko evanđeosko teološko učilište, Osijek.

Jukić, J. (1997.). Nove društvene prilike i ezoterično-okultna religioznost. U: *Novi religiozni pokreti* (ur. M. Nikić). Zagreb: FTI Družbe Isusove.

Jukić, J. (1973.). *Religija u modernom industrijskom društvu*. Split: Crkva u svijetu.

Jukić, J. (1993.). Teorije ideologizacije i sekularizacije. U: *Religija i sloboda* (ur. I. Grubišić). Split: IPDI Centar Split.

Kolarić, J. (2005.). *Ekumenska trilogija*. Zagreb: Prometej.

Kolarić, J. (1976.). *Kršćani na drugi način*. Zagreb: Veritas.

Kuburić, Z. (2006.). Verske zajednice u Srbiji: Verska distanca. *Religija i tolerancija,* 5: 53-70.

Marasović, Š. (1997.). Crkva i država u komunističkim društvima. U: *Crkva i država u društvima u tranziciji* (ur. I. Grubišić). Split: Hrvatska akademska udruga.

Mardešić, Ž. (2007.). *Rascjep u svetome*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 892 str.

Marinović, A. (2000.). „Dimenzija religijskog znanja". *Sociologija sela*, 38/1-2 (147/148): 81-94.

Marinović, A. (2017.). Petsto godina protestantizma: otisci u hrvatskom društvu. U: *Petsto godina protestantske reformacije* (ur. D. B. Đorđević, D. Todorović). Niš: JUNIR i Univerzitet u Nišu, 71-82.

Marinović, A., Marinović Jerolimov, D. (2012.). „What about Our Rights? The State and Minority Religious Communities in Croatia: A Case Study". *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, 5/1: 39-53.

Marinović Bobinac, A. (1991.). *Analiza sadržaja tiska malih vjerskih zajednica u Zagrebu*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.

Marinović Bobinac, A.; Marinović Jerolimov, D. (2006.). Religious Education in Croatia. U: *Religion and Pluralism in Education. Comparative Approaches in the Western Balkans* (ur. Z. Kuburić, C. Moe). Novi Sad: CEIR i Kotor Network, 39-71.

Marinović Bobinac, A.; Marinović Jerolimov, D. (2008.). *Vjerske zajednice u Hrvatskoj*. Zagreb: Udruga za vjersku slobodu i Prometej.

Marinović Jerolimov, D. (1991.). *Prikaz malih vjerskih zajednica u Zagrebu*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.

Marinović Jerolimov, D. (2008.). Religious Distance in Croatia. U: *Images of the Religious Other* (ed. Christian Moe). Novi Sad: Kotor Network i CEIR.

Marinović Jerolimov, D. (2000.). „Religijske promjene u tranzicijskim uvjetima u Hrvatskoj: promjene u dimenzijama religijske identifikacije i prakse". *Sociologija sela*, 38/1-2(147-148): 43-80.

Marinović Jerolimov, D. (2005.). „Tradicionalna religioznost u Hrvatskoj 2004: između kolektivnoga i individualnoga". *Sociologija sela*, 43/168(2): 303-339.

Marinović Jerolimov, D.; Marinović, A. (2017.). Is an Anticult Movement Emerging in Croatia?. U: *„Cult wars" in historical perspective: new and minority religi-*

ons. Inform Series on Minority Religions and Spiritual Movements. Abingdon: Routledge.
Marinović, A.; Markešić, I. (2012.). Vjerske zajednice u Hrvatskoj pred europskim izazovima. U: *Hrvatska u EU: Kako dalje?* (ur. V. Puljiz, S. Ravlić, V. Visković). Zagreb: Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo..
Markešić, I. (2017.). Ususret velikom jubileju. *Oslobođenje*, Sarajevo, 27. listopada 2017.
Pace, E. (2009.). *Zašto religije ulaze u rat?* Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.
Papa Pavao VI. (1979.). *Ecclesiam suam*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
Periš, J. i dr. (2003.). *Zajedno u ljubavi*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
Plačko, Lj. (1991.). *Religioznost u malim vjerskim zajednicama u Zagrebu*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.
Šimunović, M. (1996.). „Nova religioznost i nova evangelizacija". *Riječki teološki časopis*, 4(1): 89-102.
Tomašević, S. (2014.). *Papa Franjo*. Zagreb: Profil.
Tomka, M. (2011.). *Does religion in Eastern and Central Europe matter? Expanding Religion: Religious Revival in Post-communist Central and Eastern Europe*. Berlin–New York: De Gruyter.
Tomka, M. (1995.). „The Changing Social Role of Religion in Eastern and Central Europe: Religion's Revival and its Contradictions". *Social Compass*, 42(1): 17-26.
Ustav Republike Hrvatske. *Narodne novine* 41, 7. svibnja i 15. lipnja 2001.
Vereš, T. (1989.). *Pružene ruke*. Zagreb: FTI DI.
Volf, M. (2012.). *Zrcalo sjećanja*. Rijeka: Ex libris.
Vrcan, S. (1985.). „Koncil i Katolička crkva u iskušenjima suvremenog doba". *Pogledi*, 15(3): 19-30.
Vrcan, S. (2001.). *Vjera u vrtlozima tranzicije*. Split: Dalmatinska akcija.
Zrinščak, S. (1998.). „Religija i hrvatsko društvo". *Društvena istraživanja*, 7(3): 339-356.
Zrinščak, S.; Črpić, G.; Kušar S. (2000.). „Vjerovanje i religioznost". *Bogoslovska smotra*, 70(2): 233-235.
Zrinščak, S.; Marinović Jerolimov, D.; Marinović, A.; Ančić, B. (2014.). Church and State in Croatia: Legal framework, religious instruction, and social expectations. U: *Religion and Politics in Central and South-Eastern Europe: Challenges Since 1989.* (ur. S. P. Ramet). New York, Basinstoke: Palgrave Macmillan.

PETSTO GODINA PROTESTANTIZMA: BAŠTINA I OTISCI U HRVATSKOM DRUŠTVU

Znanstveni skup „Petsto godina protestantizma: baština i otisci u hrvatskom društvu“ održan je u Osijeku 15. 11. 2017. godine, u povodu velike obljetnice. Ova knjiga je zbirka radova od kojih je većina prezentirana na skupu. Fenomenu reformacije u Hrvatskoj pristupa se s aspekta nekoliko humanističkih i društvenih znanosti: filozofije, teologije, povijesti i sociologije. Obuhvaća teorijske i empirijske radove, nudi zanimljive teorijske koncepte, nudi neke potpuno nove teme, povezuje prošlost i sadašnjost različitih aspekata reformacije i protestantskih vjerskih zajednica, a naglašava i suvremeni aspekt života protestantskih zajednica u Hrvatskoj.

Prva grupa radova problematizira povijesni aspekt reformacije u Hrvatskoj: govori o reformaciji i protureformaciji u hrvatskoj povijesnoj recepciji, o mogućnostima i perspektivama povijesnih istraživanja reformacije u hrvatskom kontekstu, o hrvatsko-prevoditeljskom i izdavačkom uraškom pothvatu u doba reformacije te o evangeličkim crkvama u južnoslavenskim zemljama u 20. stoljeću.

Druga grupa radova razmatra filozofske aspekte protestantizma – Martin Luther kao filozof savjesti i teolog vjere, Lutherov prinos nastanku suvremene filozofijske hermeneutike, Lutherov individualizam, autonomnost interpretacije protestantske baštine, teološki pluralizam za pluralističko društvo te doprinos Matije Vlačića Ilirika protestantskoj humanističkoj baštini.

Treća grupa razmatra neke teološke aspekte protestantizma – reformaciju kao pokret naviještanja „čiste riječi Božje“ te judeo-kršćansku vjersku isključivost izazvanu zlouporabom povijesti.

Četvrta grupa tekstova razmatra suvremene aspekte protestantizma, iz sociološke ali i povijesne perspektive: najstarija hrvatska protestantska župa u Tordincima: prošlost i sadašnjost, Krleža o protestantskoj reformaciji i hrvatskim reformatorima, vjerska prava manjinskih zajednica u Hrvatskoj, stavovi protestantskih zajednica o kockanju, doprinos protestantskih vjerskih zajednica hrvatskom obrazovnom sustavu Republike Hrvatske te povijest Centra za protestantsku teologiju Sveučilišta u Zagrebu i doprinosu protestantskih zajednica obrazovnom sustavu Hrvatske.

Svi tekstovi u ovoj knjizi, povijesnim pronicanjem u različite aspekte reformacije, razmatranjem reformacije s filozofskog i teološkog vidika te sociološkom i povijesnom analizom suvremenih društvenih fenomena vezanih za protestantske vjerske zajednice i njihove institucije, značajno doprinose postojećem interdisciplinarnom znanstvenom opusu koji tematizira reformaciju. Znanstveni skup „Petsto godina protestantizma: baština i otisci u hrvatskom društvu“, kao i knjiga istoga naslova, podsjećaju hrvatsku znanstvenu, ali i širu društvenu zajednicu, na važnost i značenje koje su protestantizam i njegovi glavni nositelji podrijetlom iz Hrvatske imali za hrvatsko društvo, ali i za druga europska društva.

Danijel Berković

REFORMACIJA I PROTUREFORMACIJA U HRVATSKOJ POVIJESNOJ RECEPCIJI

1. Uvodne opaske

Za objektivno i sveobuhvatnije razumijevanje reformacije i protureformacije, kako u europskoj tako i hrvatskoj povijesti, pretpostavka je bolji uvid u predreformacijske pokrete u nastojanjima obnove Crkve. Za to treba uložiti dodatan trud i priložiti zaseban rad u kojem bi se prikazali mnogi predreformacijski pokreti u europskoj povijesti. Ulagana su mnoga nastojanja i žrtve da se Crkva iznutra obnovi ili reformira, bilo da se radi o organiziranim pokretima ili pojedincima koji su nerijetko žrtvovali i vlastite živote uime obnove i reforme Crkve. Na taj su način zapravo svi oni utirali put Martinu Lutheru i „Lutherovoj reformaciji". U ovome radu nema mjesta za detaljnije analize predreformacijskih pokreta, ali je neke nužno spomenuti kako bismo povijesno bili svjesni da Lutherova reformacija ipak nije „pala s neba" pa u Lutherova njedra.

Osim toga na definicijskoj razini, uzimajući u obzir povijest i povijesni kontekst, valja biti oprezan kako se upotrebljava terminologija. Ono što bi neki nazvali *protureformacijom*, u kontekstu povijesnih nastojanja obnove Crkve, već od 15. st., naziva se *Katoličkom obnovom* (ili *Crkvenom obnovom*). Ali u razdoblju protestantske reformacije Katolička obnova zauzima protureformacijske stavove i aktivnosti (usp. Latourette, 1975.: 840-841). Može se reći da protureformacija (*Crkvena obnova*) zapravo ima dva lica. Jedno je ono koje oslikava i odražava sva nastojanja i pokrete duhovne obnove unutar Crkve,

dok drugo lice pokazuje reakcije Crkve na reformaciju (odatle termin „protureformacija“). Crkvena obnova ili protureformacija, u Europi ali i za hrvatsku Crkvu, bila je sve samo ne bezbolna. O tome svjedoče neke nezaobilazne epizode u hrvatskoj crkvenoj povijesti.[1]

2. Reformacija u hrvatskoj povijesti

2.1. Predreformacijski pokreti

Tema predreformacijskih pokreta opsežna je i nažalost nedostatno istraživana, pa već po tome traži zaseban tretman. Ovdje se ipak može, pa i treba, u naznakama pokazati kako su se odvijali i što su takvi pokreti očekivali ili zahtijevali od Crkve i na kakvim su reformama inzistirali. To više što su predreformacijski pokreti u Europi zapravo bili preteče Lutherove reformacije. Izostaviti ili nedovoljno posvetiti pozornost predreformacijskim pokretima moguć je propust u promišljanju cjelokupne povijesti Crkve, ali i postavljanje Martina Luthera izvan povijesnoga konteksta.

Lolardi su pokret koji je započeo u Engleskoj (14. st.) i na čelu kojega je bio katolički teolog, biblijski prevoditelj i profesor na Sveučilištu u Oxfordu *John Wycliff*. Kao laičko društvo proširio se Njemačkom i Nizozemskom. Pokret se u prvom redu posvećivao karitativnim aktivnostima i brizi za siromašne i bolesne ili sahranjivanje sirotinje. Lolardi agitiraju za velike reforme, kako unutar Anglikanske tako i Crkve u Rimu.

Naziv „lolardi“ zapravo je bio podrugljiv termin za sve vjerske entuzijaste koji su tražili reformu Crkve, slijedili Wycliffa, a dolazili

[1] Na hrvatskim prostorima bilo je turbulentnih previranja koja su se očitovala u sukobima između uglednih crkvenih prelata i Crkve. Među inima tu je hvarski biskup *Ivan Dominik Stratiko*, zatim splitski nadbiskup *Markantun de Dominis* (1602.–1616.). Dominis se odrekao nadbiskupske titule i preselio u Cambridge u Englesku. Zbog svojih sukoba s rimokatoličkim klerom 1624. proglašen je heretikom te nakon smrti spaljen zajedno sa svim radovima iz filozofije, fizike i matematike. Uz Dominisa, hvarski prelat *Stratiko* slovio je, blago rečeno, za neobičnoga klerika koji se među ostalim uključio u tzv. *fiziokratski pokret* kojim se zalagao za gospodarski napredak dalmatinskog čovjeka, ponekad u javnim predavanjima i na neobičan način. Uz Dominisa i Stratika bilo je više hrvatskih „reformatorskih“ klerika u vrijeme i nakon protestantske reformacije.

uglavnom iz neobrazovanog miljea. Sa stajališta službene crkve, termin „lolard" označavao je heretika; termin „wycliffovci" bio je malo neutralniji od „lolarda".[2] Njihove kritike koje su upućivali Katoličkoj crkvi priskrbile su im titular heretičkog pokreta.[3]

U Europi se već prije Lutherove reformacije javljao niz nastojanja da se Crkva reformira. Jedan od takvih pokreta je i tzv. *koncilijarizam*, koji započinje u Francuskoj na prijelazu iz 14. st. u 15. st. i donosi prilično radikalne zahtjeve. U koncilijarističkom viđenju Crkva ima ne samo vlast izabrati Papu, nego ga i smijeniti. Koncilijarizam kao pokret zapravo je najbolje opisati kao kumulativni efekt nezadovoljstava, kontroverzi i svih mogućih pitanja oko unutrašnjeg ustroja Rimske Crkve. U tome se tada posebno isticao rektor Sveučilišta u Parizu (*Jean Gerson,* 1363.–1429.), koji zastupa tezu da je autoritet Crkve iznad papinskog autoriteta do *te mjere da opći koncil Crkve ima vlast ne samo izabrati, nego i smijeniti papu*.[4] Gerson jasno zastupa stajalište da glava Crkve može biti jedino Krist. Unatoč takvim stavovima, zanimljivo je primijetiti da je Gerson ipak ostao vjeran Crkvi, pa ne samo da nije stao u obranu Jana Husa (1371.–1415.), još jednog predreformatora, već ga smatra heretikom zbog nepokornosti Crkvi.

Galikanizam, pokret francuske monarhističke politike, koji dolazi nakon reformacije (17. st.), ipak jasno naznačuje problematiku crkvene vlasti „dvaju mačeva", tj. vlasti duhovne i svjetovne. Njihov dokument *Declaratio cleri gallicani* (1682.) zahtijeva razdvajanje profane vlasti od crkvene, ali traži i nadležnost koncila nad Papom.

Predreformacija u Hrvatskoj. Povjesnica pokazuje da u reformacijskoj Hrvatskoj nema ozbiljnijih tragova predreformacijskih pokreta koji

---

[2] Etimologija pojma „lolard" dolazi od staroengleskoga (ili staroholandskoga) glagola *lollen* (= mrmljati). Tijekom 14. st. pojam 'lolard' pripisivao se crkvenom otpadniku-heretiku. U derogativnom smislu 'lolard' je bio 'lijeni besposleni lutalac'. Postojalo je i 'lolardsko bratstvo' (*lollebroeders*); termin se odnosio na one koji pokapaju mrtve, dakle grobare.

[3] Krajem 14. st. pojavio se dokument pod nazivom *Dvanaest zaključaka Lolarda* (*Twelve Conclusions of the Lollards,*1395.). U njemu se oštro nasrće na srednjovjekovnu Englesku crkvu (English Church), na reformu Engleske crkve ali i Crkve u Rimu. U uvodnom dijelu, dokument započinje indikativno u ciničnom tonu: *Mi jednostavan i siromašan puk...* Cjeloviti tekst dostupan je na mrežnoj stranici: http://sites.fas.harvard.edu/chaucer

[4] Usp. Berković (2007.): 101-103.

bi na neki način postavili temelje nadolazećoj reformaciji. Vjerojatno i zbog toga reformacija u Hrvatskoj nije mogla pustiti dubljih korijena i postati nacionalni pokret kao što je bio slučaj u nekih drugih europskih zemalja (Njemačka, Nizozemska, zemlje Skandinavije).

S druge strane, poneki stav javnog prozivanja „hrvatskih protestanata" danas ili kroz reformacijsku povijest zapravo je posredno priznanje osobnog neuspjeha. Naime biblijsko načelo *kome je više povjereno više će se od njega iskati* (Lk 12:48) primjenjivo je i u našem zemljopisnom prostoru.

2.2. Recepcija i percepcija

Što se recepcije (i percepcije) reformacije u hrvatskoj povijesti tiče, uvijek se iznova potvrđuje da su *recepcija* (prihvaćanje ili neprihvaćanje) kao i *percepcija* (doživljaj) – nekoga ili nečega – isto toliko bitni koliko i same danosti i povijesne činjenice. Ponekad se činjenice ukrste s *recepcijom* ili *percepcijom* – prihvaćanjem ili neprihvaćanjem, kao i načinom kako što doživljavamo. Ponekad, suočeni s povijesnim činjenicama, skloni smo zaključiti prema našoj percepciji – pa to gore po činjenice! Činjenice pokazuju da je reformacija u hrvatskoj povijesti imala vrijednu i važnu ulogu, recepcija i percepcija upućuju na svojevrsni odmak, skepsu ili nepoznavanje, što dakako, ni u kojem pogledu ne oslobađa hrvatske protestante odgovornosti, a ponekad i manjka integracije.

O tome svjedoče svi sudionici u hrvatskoj povijesti. I oni iz reformacijskoga kao i oni iz protureformacijskoga tabora. I danas ima onih koji u Hrvatskoj protestantizam doživljavaju kao prijetnju nacionalnome biću, unatoč krajnje neznatnom i zanemarivom protestantskom udjelu u društvenom profilu i hrvatskoj povijesti.[5]

[5] Poneki stav javnog prozivanja „hrvatskih protestanata" danas zapravo je posredno priznanje osobnog neuspjeha. Jer: *kome je više povjereno više će se od njega iskati* (Lk 12:48). Nedavno je i ovaj autor, neposredno iz visoke akademske zajednice, imao prilike iskusiti kakva je recepcija i percepcija protestanata na hrvatskomu nacionalnom biću!?

2.3. Neautohtona reformacija u Hrvatskoj

Hrvatska povijest, od začetaka reformacije do danas, pokazuje da crkve i crkvene zajednice reformacijske baštine doista nisu autohtone biljke, nego *presadnice*. U povijesnoj retrospektivi, reformacija u Hrvatskoj nije pustila dublji korijen. Ona povijesno zapravo nikada nije bila autohtoni *nacionalni pokret*. Pokret, da bi bio pokret, trebao bi posjedovati neku razinu homogenosti, organiziranosti, koordinacije, ili kakav oblik središnje „uprave" ili barem kakvu središnju osobu koja bi objedinila stremljenja pokreta. Reformacija u Hrvatskoj ništa od toga nije imala, pa u tom pogledu i nema karakteristike nacionalnog pokreta. Ona je bila „razmrvljena" na razna područja i razne pojedince.

S druge strane, zanemarivanje ili ignoriranje iznimnih povijesnih vrijednosti i doprinosa hrvatskih reformatora bila bi povijesna nepravda; makar i nije bila autohtoni nacionalni pokret, ona je hrvatskoj kulturi mnogo dala. O tome govori Jerko Fučak:

> „Protestantski pokret nije u našim krajevima imao većeg utjecaja. Tome je bez sumnje mnogo doprinijela činjenica da su Hrvati već imali ono što su protestanti donosili: bogoslužje na narodnom jeziku" (Fučak, 1975.: 99).[6]

Ta njegova postavka tek je djelomice točna. Naime temeljni ulog hrvatskih protestanata nije bilo *bogoslužje na narodnom jeziku* koliko je to bila dostupnost *Biblije* na narodnom jeziku. Tome slijedi i jedna od temeljnih pretpostavki reformacije, načelo *Scriptura sola* (*Prvenstvo Pisma*). To se načelo odnosi na autoritet Pisma (Božje Riječi) u stvarima čovjekova spasenja, a ponad autoriteta Crkve. To prevažno reformacijsko načelo ima i povijesno naličje pa se možda pokazalo i kao dvosjekli mač. S jedne strane *Sveto pismo* će narodu postati dostupno, ali s druge u toj dostupnosti, bez „centralne uprave", u hermeneutskom pogledu *Pismom* će se vrlo lako manipulirati. Ostvaruje se tada ona narodna: *koliko glava, toliko čitanja*'.[7]

---

[6] Ovdje *Fučak* pripominje ulogu Tridentinskog sabora, na kojem se ozbiljno propitkivalo o tome čemu trebaju prijevodi Biblije na „narodne jezike".

[7] O aspektu „Biblija na narodnom jeziku" kao dvosjekli mač, razmatrat će se u dijelu gdje se govori o protureformaciji (*Prvenstvo Pisma, naličje*).

Uz sve navedeno, čitatelj treba biti svjestan i povijesnoeklezijalnih različitosti unutar reformacije. Povijesno, protestantsko-reformatorske crkve i crkvene zajednice dijele se na dva eklezijalna bloka: (a) crkve *episkopalno-biskupskog* ustroja i one koje se uobičajeno nazivaju (b) *slobodnim* crkvenim zajednicama, a kod kojih je naglašena velika autonomija pojedinih lokalnih zajednica.[8]

2.4. Vjerski „kolonijalizam"

Kod jednih i kod drugih (*episkopalnih* i *slobodnih*), kao povijesnih „presadnica", ponekad se osjeća svojevrsni *kolonijalni* odnos protestantskih crkava i crkvenih zajednica s njihovim međunarodnim „maticama".[9] Kao što Rimokatolička crkva ima sidrište u Rimu (Vatikanu), i ove su crkvene zajednice povijesno vezane na svoje inozemne matice, koje su im postale povijesne „ispostave". Reformacija je u hrvatske krajeve dolazila iz raznih pravaca sa sjevera Europe. U Slavoniju je stizala iz Mađarske preko mađarskih doseljenika, koji su uglavnom bili kalvini (odatle i danas koncentracija reformiranih crkava upravo duž Podravine i Vojvodine). Međimurje i Slavonija i danas imaju najveću koncentraciju protestantskih crkava, pa je u tim krajevima i danas recepcija protestantizma drugačija i pozitivnija nego u drugim hrvatskim krajevima.

S druge pak strane upravo zbog koncentracije protestanata u tim krajevima, povijesno je protureformacijsko djelovanje bilo izraženije. Sjevernim predjelima pripadao je naravno i Zagreb. U Zagrebu se 1574. godine na crkvenoj sinodi proziva i osuđuje djelovanje reformiranog

[8] Povijesno, episkopalno ustrojene protestantsko-reformacijske crkve u Hrvatskoj su: evangelici (luterani) i Reformirana crkva. Među „slobodnim" crkvenim zajednicama, koje nemaju episkopalni ustroj s velikom autonomijom lokalnih zajednica, su: baptisti, pentekostalci, Kristova crkva i cijeli niz tzv. karizmatskih zajednica. Ove *slobodne* zajednice i danas se nerijetko u javnosti doživljavaju kao „sljedbe", a od ponekih i kao *heretički pokreti* (usp. Fučak, 1975.: 69).

[9] Svojevrsna ovisnost ovih zajednica evidentna je na materijalnom, doktrinarnom i teološkom planu. Mnogi su crkveni objekti sazidani potporom njihovih konfesionalnih nedomicilnih podupiratelja, mnogi, ako ne i većina službujućih duhovnika, egzistencijalno su svojim službama podupirani iz istih izvora. Na ovaj ili onaj način mnoge se u tom pogledu usmjerava ili obvezuje u teološko-doktrinarnom pogledu.

svećenika Mihajla Bučića. Nešto kasnije (1582.) papinski diplomat, kanonik Aleksandar Komulović, biva ovlašten u protureformacijskim zadacima.

Povijesno gledajući, hrvatski protestantizam nije „samonikla biljka" niti je povijesni „domaći proizvod". U okviru vjerske europske povjesnice, na našim se nacionalnim i zemljopisnim prostorima, od vremena reformacije do danas, ipak radi o unosu i donošenju na naše prostore – bilo anglosaksonskih ili germanskih eklezijalnih protestantskih utjecaja. To se očitovalo, i još se očituje na način da su anglosaksonski utjecaji uglavnom oni iz tzv. anabaptističkih tradicija, dok su germanski utjecaji oni iz crkvenih episkopalnih tradicija.

Reformacijska povijesna raspodjela očituje se i tako da su episkopalne crkve u Hrvatskoj (evangelici, reformirani) povijesno vezane na njemačko-ugarsko govorno područje i njemačku reformacijsku povijest. Pa su za neke, kako piše Župančić, *reformacijske ideje stigle* sa zakašnjenjem za autohtoni hrvatski življalj tek nakon *dolaska Nijemaca i Slovaka i drugih europskih naroda* (usp. Župančić, 2017.: 17). S druge strane, crkvene zajednice neepiskopalnog ustroja, tzv. slobodne crkve (baptisti, pentekostalci i dr.) uglavnom su nastale i ostale nadovezane na anglosaksonski svijet povijesne reformacijske tradicije tih zemalja (Engleska i Sjedinjene Američke Države).

Kako se svijet dinamično ustrojava slijedeći globalne podjele snaga, zanimljivo je primijetiti da neki oko ovakve globalno-vjersko-crkvene (pre)raspodjele, inzistiraju i na tome da se anglosaksonski i protestantski kršćanski svijet ustrojava po načelima teorija zavjere, sučelice rimokatoličanstvu i pravoslavlju. Odatle vjerojatno dolazi i danas ponekad trajno sumnjičenje hrvatskih protestanata kao svojevrsnih ispostava kakve globalne zavjere.[10]

Povijesno i neposredno iz vremena reformacije, Hrvatska je bila vrlo dinamično područje. Unatoč činjenici da se protestantizam u hrvatskim zemljama ne može definirati kao nacionalni pokret, nije ga moguće promatrati samo kao zbir sporadičnih događanja. Hrvatska

[10] Usp. *500 godina reformacije i njene katastrofalne posljedice* (vidi portal: Katolik.hr). Također, Engdahl, 2008. (pogl. 10 naslovljeno je indikativnim naslovom: *Kristovi vojnici – bizarni svijet kršćanskog cionizma*).

reformacijska baština je za hrvatsku povijest iznimno vrijedna i vrlo važna, iako još uvijek nedostaju kritička promišljanja i istraživanja.

2.5. Povijesni kontekst reformacije

Povijesni je kontekst reformacijskog razdoblja širom Europe, u kojem su se našli i Hrvati, iznimno turbulentno vrijeme. Za Hrvate je to vrijeme kada su na ovim prostorima s južne strane bili egzistencijalno stiješnjeni od *vanjskog neprijatelja* (Osmanlija), a s druge sa sjevera pritisnuti navalom *vjerskog neprijatelja* (protestantizma).

Razmatrajući temu protureformacije u hrvatskoj povijesti, može se uočiti koliko i kako se u hrvatskoj recepciji taj drugi neprijatelj, protestantizam, doživljavao (doživljava?) kao prijetnja. Dakako, u takvu povijesnom kontekstu, a na važnim, vrijednim i legitimnim zasadama hrvatske reformacije, nikako ne pomaže izolacionizam, nego vapi za integracijom, ali ne i asimilacijom. Inzistirajuća poruka „slobodnoga" krila protestantizma jest ona o *našoj domovini na nebesima* (Fil 3:20). To uvelike utječe i na evanđeosko-protestantsku (ne)integraciju u svoju ovozemaljsku kulturu, narod i naciju. Povijesno, to se pokazalo ili pokazuje kao svojevrsni „protestantski autogol". Dihotomija između *domovine na nebesima* i *ovoga svijeta* nerijetko zaustavlja napredak i utjecaj evanđeoske poruke koju protestantizam nudi kroz reformacijsku hrvatsku povijest.

Reformacija je u Europi, za hrvatske zemlje, osobito burno razdoblje, politički i geostrateški. Pod velikim i intenzivnim navalama Osmanlija, Hrvatima je ugrožena etnička i nacionalna egzistencija. Istodobno, europska politička previranja nimalo ne pogoduju cjelokupnoj situaciji. U europskome povijesnom kontekstu dolazi do smjene dinastija. Dinastija Habsburga nastupa na europsku povijesnu scenu, a baš se tada i Hrvati međusobno sukobljuju. Godine 1526. nadvojvoda *Ferdinand Habsburški* postaje kraljem, sljedeće godine (1527.) Hrvatski sabor potvrđuje Ferdinanda za kralja (Sabor u Cetinu). Iste godine, otprilike u isto vrijeme, Slavonski sabor u Dubravi kraj Vrbovca potvrđuje Ivana Zapolju za kralja Hrvatske i Slavonije (6.1.1527.). Sve to iskorišćuju Osmanlije, kada pada i cijela Lika. Iste godine poginuo je ban Krsto

Frankopan. Potom šaptom pada Požega. I dok austrijski dvor sklapa mir s Osmanlijama, Hrvati se međusobno svađaju, a Turci u svojim napadima ne zaobilaze hrvatske zemlje. U Hrvatskoj prevladava pitanje opstanka, a vjerski utjecaji reformacije u razdoblju od kraja 16. st. sve do početka 17. st. nisu došli do izražaja.[11]

2.6. Narod, narodna kultura i protestantska subkultura

Bez promicanja narodne kulture u kojoj se prije svega popularizira obrazovanje i nadasve pučko opismenjavanje, *Biblija* makar i na narodnom jeziku dugoročno neće moći pružiti rezultate koje bi protestantizam očekivao. Da bi temeljne zasade reformacije uspjele, više nego što jesu, zahtijevalo je dobro poznavanje povijesti svojega naroda i njegovih kulturnih zasada. Protestantizam u hrvatskoj povijesti, u navještaju evanđelja, čini se da je zanemario inkulturaciju u prepoznavanju svoje narodne kulture. To i ne čudi s obzirom da je reformacija u Hrvatsku ušla izvana, nije autohtono izrasla, pa se element nacionalne kulture izgubio. [12]

Naš najveći reformator je Matija Vlačić, europski prvak reformacije, borac za reformacijske ideje, otac suvremene hermeneutike, borbeni protestant, ali, kako kaže Ivo Banac, ipak tek s „polovičnim poznavanjem južnoslavenskih prilika“ (Banac, 1992.).

> „Iako nacionalan, Vlačić nije razvio bilo koju vrstu hrvatske protonacionalne ideologije, pa makar samo i u naznakama. Njegov slučaj, a vjerojatno i ne samo njegov, pokazuje da reformacija nije pridonijela razvitku nacionalne ideologije među Hrvatima.“[13]

Teško je u tome ne složiti se s Bancem. Ne uvijek s namjerom, protestantizam je na našem tlu izgrađivao protestantsku subkulturu slijedeći već spomenuti biblijski obrazac: *naša je domovina na nebesima* (Fil 3:20). Istodobno zanemarujući veze sa svojom ne-nebeskom

[11] Sve ovo zbivalo se u razdoblju od samo jednoga desetljeća (1520.–1530.). Vrijeme od 1527. do 1530. god. zapravo je vrijeme građanskog rata u Hrvatskoj i Slavoniji.

[12] Možda je iluzorno očekivati da bi čak i protestantska inkulturacija uspjela, nasuprot rezolutnom protureformacijskom djelovanju.

[13] Banac, 1992.

domovinom i kulturom. Čini se da osobito evanđeosko-protestantska reforma ovdje teži potpunom ukidanju narodne kulture, jer u tome svuda vidi „papizam“, dok katolički reformatori (ili „protureformatori“?) teže prema preobrazbi i obnovi.[14]

Peter Burke (*Junaci, nitkovi i lude*) na poseban način portretira problematiku između protestanata i katolika oko reforme/reformacije i narodnih kultura.[15] Tada kao i danas, protestantska subkultura zasniva se na Riječi i riječi (propovijedanju):

> „Protestantska kultura bijaše kultura propovjedništva. Propovijedi su znale trajati sate i sate. Bijahu to događaji nabijeni osjećajima u kojima su slušatelji sudjelovali, uzdisali i plakali“ (Burke, 1992.).

Podastrijeti *Bibliju* na svom narodnom jeziku, a imati uglavnom priprost, nepismen i neobrazovan puk, lako se pretvori tek u vjersko-povijesnu vježbu, koja ipak ne može polučiti rezultate dostojne reformacijskih stremljenja. U doba reformacije, kao i danas – poznavanje nacionalnih prilika, dobro poznavanje jezika, promicanje i upoznavanje nacionalne i pučke kulture – pokazuju se isto toliko važnim u povijesnom pogledu za protestantizam koliko i prijevod *Biblije* na narodni jezik. Iako su narodni propovjednici poticali puk svojim propovijedima, protestantizam ipak nije samo propovjednička kultura nego i kultura Riječi, dakle čitanja *Biblije*, a pismenost ipak nije bila prisutna među širokim pukom.

2.7. Prvenstvo Pisma

Protestantizam je prije svega vjera Riječi. Stoga se jedno od temeljnih načela i vodilja reformacijskoga kršćanstva formulira kao: *Scriptura sola,* čime se pretpostavlja Prvenstvo Pisma. Time se želi dati na znanje da *Biblija* ne podliježe autoritetu Crkve, već Crkva podliježe autoritetu *Biblije*. I to kao Duhom nadahnute Božje Riječi, dostatne u stvarima čovjekova spasa.

---

[14] Usp. Burke, 172-173.

[15] Vidjeti Burke, pogl. 8: *Trijumf korizme: reforma narodne kulture*.

Pismo, kao Božja pisana riječ, kako ističe reformacija, ipak nije tek ljudsko svjedočanstvo (Božje) objave. Kao da bi *Biblija* bila samo *ukazatelj* na Objavu. O tome Bloesch, posredno citirajući Karla Bartha, kaže:

> „Moramo se oprijeti kušnji da poistovjetimo Pismo i Objavu (jer bi to vodilo u bibliolatriju); ali moramo ustvrditi posrednu jednakost, zato što se ljudske riječi proroka i apostola djelovanjem Svetog Duha združuju s Riječju koju im je izrekao Bog. Božja Riječ, prema tome, nije Biblija kao takva, nego međusobni odnos Pisma i Duha" (Bloesch, 1989.: 61).

Reformacijska teologija, slijedeći načelo Prvenstva Pisma, zaključuje da *Biblija* kao *simbol Riječi Božje* nije zatvorena knjiga, nego *Kristov križ koji sjaji kroz stranice otvorene Biblije* (Bloesch, 1989.: 61); stoga je protestantizam krajnje kristocentričan.

Osim ovoga *teološkog* aspekta, drugi je aspekt reformacije *hermeneutski*, a odnosi se na pitanja kako tu Riječ čitati, razumjeti i tumačiti? Sve dosad rečeno, odlučno i povijesno potiče protestante kako na prevođenje *Biblije*, tako i na njezinu dostupnost običnom puku. U tome su hrvatski protestanti odigrali, po mnogo čemu, čak i presudnu ulogu.[16] Recepcija tih reformacijskih načela uglavnom je kroz hrvatsku povijest dobro primljena. No istovremeno je iznijela na svjetlo dana i neke slabosti, koje su potaknule neke protureformacijske reakcije. Mnogi protestanti tih slabosti kao da nisu svjesni. Osobito onih iz ne-episkopalnih crkvenih tradicija (tzv. slobodnih zajednica) koje ih nisu dovoljno potaknule na samokritičnost u odnosu na tumačenje *Biblije*. U spomenutih se tradicija lako događa da dobro hermeneutsko načelo, koje inzistira na tome da *Biblija* najbolje samu sebe tumači (*Scriptura scripturae interprens*), zapravo padne žrtvom spekulativnih

[16] Biblijsko prevodilaštvo, uloga biblijskog prevodilaštva u formiranju nacionalnih jezika, biblijsko izdavaštvo, distribucija i dostupnost *Biblije*, sve su to teme koje ovdje nećemo moći obuhvatiti, ali ih se mora identificirati kao vrlo važne, osobito u hrvatskoj povijesti reformacije, uzevši u obzir iznimno bogatu hrvatsku povijest biblijskog prevodilaštva i protestantskog doprinosa. Dovoljno je tek spomenuti Urach i tiskaru (1561.–1568.) ili, kako se voli nazivati, „biblijski zavod" u Urachu, gdje su Hrvati prevodili i izdavali Sveto pismo na narodni jezik.

i proizvoljnih tumačenja.[17] U ovom hermeneutskom aspektu ponekad se stječe dojam o svojevrsnom lutanju u čitanju i tumačenju svetopisamskih tekstova, i to između *literalizma* s jedne strane, do *interpretatizma* s druge (usp. Berković, 2010.).

3. Protureformacija u hrvatskoj povijesti

3.1. Vjera kao sredstvo nacionalne homogenizacije

Religije su oduvijek bile zahvalno sredstvo homogenizacije društava i društveno-političkih sustava. I na primjeru vlastite povijesti i povijesnih previranja. Dok su se nakon reformacije na prostorima Srednje Europe sukobile različite kršćanske opcije, hrvatski je Sabor čak kažnjivim smatrao uopće pokretati „vjersko pitanje". Nakon prihvaćanja čl. 22 ugarsko-hrvatskog ustava po naputku kralja Rudolfa, na zasjedanju Sabora u Požunu (1604.) hrvatski je Sabor donio zaključak: *jedinstvom vjere obraniti i osigurati i političko jedinstvo Hrvatskog Kraljevstva*. Jedinstvo vjere („vjerska uniformnost") čini se jamcem nacionalne sigurnosti i stabilnosti. To više kada se nacionalni identitet preklapa, ili čak poistovjećuje s onim vjerskim. Po naravi stvari, u recepciji hrvatskog protestantizma i protestanata lako se može postaviti pitanje može li autohtoni Hrvat biti kršćanin a ne-rimokatolik? Tada će se i recepcija protestantizma i hrvatskoga *kršćanina na drugi način* (usp. Kolarić, 1976.) početi propitkivati ne samo do mjere ispitivanja nacionalnog identiteta, nego čak i do mjere „nacionalnog neprijatelja" (vidjeti ovdje: *Sveta Hrvatska*).

3.2. Protureformacijske aktivnosti i legislativa

Implementacija protureformacije na razini državne uprave i političkog aparata donošenjem vjerskog zakonodavstva u hrvatskim zemljama započinje na početku 17. stoljeća.

Stvari se kompliciraju potkraj 16. st. kada u Ugarskoj počinje dolaziti do vjerskih „pomutnji". U to vrijeme Juraj Basta, general i zapovjednik

[17] Vidjeti ovdje: *Prvenstvo Pisma, naličje*.

kraljevskih četa u Gornjoj Ugarskoj, zbog nekih političko-vjerskih intriga uvodi strahovladu u *Erdelju* (Rumunjska). Kada mu se suprotstavljaju na Saboru u *Devi* (Rumunjska), 5. kolovoza 1603. Basta proglašava sve plemstvo izdajicama koje se mora *kazniti gubitkom života i imanja* (Klaić, 565).

U to vrijeme car Rudolf II., potaknut biskupima, posebno Stjepanom Suhajem, biskupom egerskim (*Eger*, sjeveroistočno od Budimpešte), okomljuje se na protestante kojih je u tom kraju bilo više, a posebno oko slovačkih gradova Košice i Prešov.[18] Na općem ugarsko-hrvatskom Saboru u *Požunu* (Bratislava), 3.2.1604., napetosti oko vjerskih sloboda jedva da su se mogle zatajiti.[19] Nastavak tog sabora ne donosi ništa dobro za protestante. Donesene su tada neke odluke i legislativa koja tzv. novovjercima i „vjerskim novotarijama" definitivno donosi isključenje u svakom pogledu. Vrhunac je donošenje famoznog čl. 22 po kojem se *sve molbe protestantskih staleža naprečac otklonjuju…u prilog rimokatoličkoj crkvi* (Klaić, 567). Dodatno tome, svi

> „koji bi na saboru iznijeli vjerska pitanja, imaju se kao pokretači nemira i novotari za zastrašni primjer ostalima bezobzirno kazniti onako kako to određuju ustanove prijašnjih kraljeva" (Klaić, 1975.: 567)[20].

Uz spomenute državne legislative, politike i spletke, bilo je u to vrijeme epizoda i reformatorsko-protureformacijskih događanja koja se tek djelomično kronološki može predstaviti:

- 1582.: među prvim protureformacijskim aktivistima pojavljuje se isusovac Aleksandar Komulović, prethodnik Bartola Kašića.[21] Svojim radom *Nauk kršćanski slavenskom narodu, u njegovu*

[18] Nadvojvoda Ferdinand, nećak kralja Rudolfa, uspijevao je u *zatiranju novovjeraca ili protestanata, koje je već počeo njegov otac. Potaknut još nekim katoličkim biskupima i svojim savjetnicima, pregnuo je i Rudolf da kako u netom stečenom Erdelju tako i u Ugarskoj započne protureformacijom i da zatre i mađarske kalviniste, kao i njemačke luterovce* (Klaić, 565).

[19] Protestantski gradovi, Košice i Prešov, od Sabora traže zaštitu (usp. Klaić, 566).

[20] Članak 22 iz 1604. god. sa Sabora u Požunu (sjednica 3. veljače 1604.) potvrđuje potom Hrvatski sabor u Zagrebu na sjednici od 5. srpnja 1604, uz dodatnu opasku da se iz Hrvatske mogu protjerati svi heretici.

[21] Komulović je venecijanski papinski legat i zadarski kanonik.

jeziku (1582.) on zapravo nastoji vratiti hrvatski puk nazad k majci Crkvi.

- 1579.–1604.: Ivan Šebajić (ili Šejbić) spominje se 1579. godine kao reformatorski propovjednik u Koprivnici. Tamo su „prodecatori Lutheranszki" zauzeli franjevačku crkvu i u njoj održavali protestantska bogoslužja. Šebajić je potom 1604. potjeran iz Koprivnice (usp. Franković, 2015.: 23).
- 1604. (7.1.): pod topovskom paljbom prisiljavaju se građani protestantskih Košica da napuste grad. Akcijom je zapovijedao grof Jakov Belgiojoso, nasljednik generala Baste.
- 1604. (3.2.): protestantski gradovi ulažu žalbe općem ugarsko-hrvatskom Saboru u Požunu (Bratislava), oko postupka grofa Jakova B.[22]
- 1604. (1.5.): Sabor koji je počeo zasjedati još u veljači, izglasava čl. 22 po kojem se iz Hrvatske mogu protjerati svi heretici.[23]
- 1604. (5.7.): Hrvatski sabor u Zagrebu potvrđuje čl. 22, čime se zapravo izjašnjava protiv slobode vjeroispovijesti.

Sve ovo tek je vrh ledenog brijega u stvarima protureformacijskih aktivnosti i legislative u hrvatskim zemljama toga doba.

3.3. Prvenstvo Pisma, naličje

Reformacijsko načelo *Scriptura sola*, koje ističe vrhunaravni spasenjski autoritet *Svetoga pisma*, nasuprot predaji i crkvenom autoritetu, ima i naličje. Već je *Tridentski sabor* (1545.–1563.) u svojemu dnevnom redu imao raspraviti do koje mjere dopuštati prevođenje *Biblije* na narodne jezike i do koje mjere dopuštati bogoslužje na narodnom jeziku. Indikativno je da se i sam Luther oko toga dvoumio. Naime on je bogoslužje započeo na njemačkom jeziku gotovo deset godina (1525.) nakon što je objavio svojih 95 teza.[24] Zašto je čekao tako dugo?

[22] Protestantski gradovi uključivali su Košice, Prešov, Levoča, Bardjejov i Sabinov (Klaić, 565).

[23] Plemstvo sjeveroistočne Ugarske ne prihvaća čl. 22.

[24] Usp. Fučak, 1975.: 62.

U reformacijskom načelu Prvenstvo Pisma postoje i neke nuspojave, koje pak protureformatorska recepcija lako uočava i komentira. Dvije se nuspojave ovoga reformacijskog načela ipak više dotiču onih iz okruženja ne-episkopalnih tradicija. Jedna je izbacivanje važnosti „čina" iz bogoštovnoga života Crkve, a druga je hermeneutska proizvoljnost u tumačenjima *Biblije*. Evo nekih zapažanja, među kojima ima i natruha protureformacijske recepcije:

> „Reformatori iz kulta izbacuju Čin i ograničuju ga samo na Riječ i pouku, ispovijest, molitvu…organizirano proučavanje Riječi Božje" (Fučak, 1975.: 62).

U spontanosti okupljanja gaji se zajednica, dok čin i liturgijski element bogoštovlja gotovo potpuno nestaje. Štoviše, te su zajednice izričito anti-liturgijski raspoložene, i dok Riječ ulazi kroz vrata, Čin se lako baci kroz prozor. Stvari se dodatno usložnjavaju kada se „slobodnim tradicijama", nadoda i poimanje „svećenstva svih vjernih". [25]

3.4. Sveta Hrvatska

Religija i vjera oduvijek su bile zahvalno sredstvo nacionalne homogenizacije. Upravo se to dogodilo i događa na primjeru vlastite hrvatske povijesti, povijesnih previranja i odnosa prema protestantizmu i recepciji reformacije u hrvatskoj povijesti. I dok su se nakon reformacije na prostorima Srednje Europe sukobile različite kršćanske opcije, hrvatski je Sabor čak kažnjivim smatrao uopće pokretati tzv. vjersko pitanje.

Nakon već spomenutog, oduševljenog prihvaćanja famoznoga čl. 22 ugarsko-hrvatskog ustava po naputku kralja Rudolfa, na zasjedanju Sabora u Požunu (1604.), hrvatski je Sabor donio zaključak: *jedinstvom vjere obraniti i osigurati i političko jedinstvo Hrvatskog Kraljevstva*. Kontekst toga povijesnog trenutka, nažalost, pokazuje da se ni *političko*

[25] Ova pomalo nejasna, u praksi neizvodiva i ne sasvim artikulirana teologija „svećenstva svih vjernih" zasniva se na biblijskom tekstu Izlaska 19:6: *Budete li mi se vjerno pokoravali i držali moj Savez vi ćete mi biti predraga svojina mimo sve narode...vi ćete mi biti kraljevstvo svećenika*. Ne jednom se pak u praksi pokazalo da u tom „kraljevstvu svećenika" bude mnogo i „kraljeva" i „svećenika", a premalo naroda.

jedinstvo niti *Hrvatsko Kraljevstvo* nisu ostvarili takvom recepcijom reformacije i tim protureformacijskim aktom. Štoviše i naprotiv, od 1521. pa barem sljedećih dvadesetak godina Hrvati su se podijelili (vidjeti ovdje: *Povijesni kontekst*), a svojega Kraljevstva i nisu doživjeli. Protestantizam i reformacija zasigurno nisu mogli biti prijetnja nacionalnom opstanku. Od vremena reformacije do naših dana nije posustao govor i promišljanje o *svetoj Hrvatskoj*, pa onda i njezinim neprijateljima. Među inima i protestantizam, u ukupnoj recepciji, još drži neka od prvih mjesta, kao prijetnja nacionalnom jedinstvu.

Uvjerenje da se vjersko i nacionalno identificiraju ili izjednačuju, a svi drugi postaju neprijatelji naroda, naći ćemo kod Petra Grgeca, i ne samo Grgeca, u njegovoj *Svetoj Hrvatskoj*.[26] Povijest Hrvata svjedoči njihovu borbu za vjeru protiv njihovih neprijatelja. U takvoj recepciji neprijatelja i hrvatske borbe za vjersko-nacionalnu slobodu, po Grgecu, prva je bila borba protiv *Bizanta* i istočnoga kršćanstva, ali i naše nesloge (Grgec, 1989.: 21), druga je bila borba Hrvata s Mađarima i Mlečanima (Grgec, 1989.: 49), treća protiv Osmanlija i bogumila i *bogumilskih krivovjerstava* (ib. 83), četvrti su grabežljivi protestanti (Grgec, 1989.: 138) i na kraju su peti hrvatski neprijatelj bezboštvo i socijalizam (Grgec, 1989.: 207).[27]

Po Grgecu, četvrta je bitka možda bila presudna. U toj se borbi sada okreće prema zapadu, a neprijatelj je protestantizam. Jedna od najtežih i najopasnijih za opstanak Hrvata i vjere. *Protestantizam nije bio nikakav mirotvorac, nego grabežljivi ratnik, koji je u jednoj ruci držao Bibliju, a u drugoj mač. Zato je on unosio u izmučeni hrvatski narod ne samo razdor, nego i pravi pravcati građanski rat* (Grgec, 1989.: 138). Da se zaustavi ta *poplava protestantizma* (Grgec, 1989.: 140) žestoko se trebalo angažirati, a velika zadaća pobjede nad protestantizmom dobivena je na *požunskom Saboru* 1608./1609. godine. Hrvatski grof i ban Toma II. Erdődy tada je pokazao svu predanost protureformacijskom sentimentu kada je s mačem u ruci kazao: *Ovim*

[26] Grgec, Petar (1989.). *Sveta Hrvatska*. HKD Ćirila i Metoda: Zagreb.

[27] O tome indikativno svjedoči tek jedan primjer teksta i reakcije na obilježavanje 500 godina od reformacije: *500 godina reformacije i njene katastrofalne posljedice* (vidi: *Katolik.hr*).

ću mačem istjerati tu luteransku kugu iz svoje zemlje, te ćemo se prije i odvojiti od Ugarske nego li dopustiti, da se ona ukorijeni u našim krajevima (Grgec, 1989.: 141).

3.5. Vjera i domovina

Dodatni razlozi nekim protureformacijskim gledištima ili reakcijama, sve do naših dana, odnosi se na relacije *vjerskog* (kršćanskog) i *nacionalnog* određenja i naglašenog preklapanja etničkog i vjerskog. Od pamtivijeka, kroz povijest religije, etnicitet i nacionalni identitet s vjerskim svrstavanjem povezuje se s vjerom i zemljom (domovinom). U takvu procesu sakralizacije zemlje (domovine), „događa se" izabrani narod koji potom obitava „svetu zemlju", što je pak poznato još iz biblijskih vremena.

I dok Petar Grgec u svojoj *Svetoj Hrvatskoj* poistovjećuje one koji nisu pripadnici određene vjerske zajednice s neprijateljima zemlje/domovine, on je zapravo, i ne znajući, na tragu *etnogeneze* (= etniciteta i nacije), tj. poistovjećivanja onog etničkog, a što biva izravno nadovezano na sakralno i spasenjsko. Kroz religijsku povijest, narod i „rodna gruda" povezuju se s vjerom i religijom.[28] Takvu trodiobu – *vjera*, *nacija*, *domovina* – Anthony Smith naziva *nationalist salvation drama* (nacionalna spasenjska drama).[29] Etnicitet (nacija, narod), a onda i „rodna gruda", u toj drami imaju glavne uloge. Odabir pripadanja nekoj etničkoj skupini i „rodnoj grudi" bit će izravno nadovezan i na religijsku pripadnost, a u konačnici i na spasenjski ishod koji time odabiratelj zadobiva. Postavlja se pitanje u kakvu je odnosu ovaj prikaz suodnosa vjere, nacije i domovine s mogućim protureformacijskim sentimentima na hrvatskim prostorima?

Naime kršćanski vjernici reformacijske baštine u tim se pitanjima određuju po riječima sv. Pavla apostola: *Naša je pak domovina na nebesima, odakle iščekujemo Spasitelja, Gospodina našega Isusa Krista* (Fil 3:20). Time se naravno nikako ne postaje anacionalan. Protureformacijskim očima postaje se ipak potencijalno problemati-

[28] Sveprisutni mit nacije u modernim vremenima poznat je pod nazivom *nacionalizam*.
[29] Smith, 20.

čan, pomalo i sumnjiv, kršeći pravilo trodiobe: vjera-nacija-domovina. Unoseći neku novu paradigmu tzv. nebeske domovine.

U kontekstu protureformacijskih reakcija Crkva se dodatno ograđivala od naroda. Jerko Fučak primjećuje da se u protureformacijsko vrijeme Crkva sve više klerikalizira, pa kaže da ona postaje *kleričkа služba Božja* i *rezervat klerika* (Fučak, 1975.: 66). U toj protureformacijskoj alijenaciji i reakciji Crkve reformatori će ovakav razvoj u praksi Crkve (osobito u službi Euharistije) nazivati „služba krivim bogovima" (*Götzendienst*), a ne „služba Božja" (*Gottesdienst*).

4. Zaključak

Recepcija protestantizma u hrvatskoj povijesti u doba reformacije pokazuje nekoliko zanimljivih aspekata. Evidentna je pozitivna recepcija biblijsko-evanđeoske poruke koju su širili protestantski propovjednici, o čemu svjedoče na takvim skupovima okupljeni puk, ali i plemstvo i svećenstvo. Vjerojatno je faktor ovakve pozitivne recepcije činjenica da su ti rani protestantski propovjednici dolazili iz episkopalnog ustroja tadašnjih protestantskih crkava, što je svakako bilo bliže hrvatskomu katoličkom vjerniku.

S druge strane, takva recepcija nije bila dugotrajna, na što upućuje i to da su se mnogi, posebno iz velikaških krugova, vratili na svoju „staru vjeru". Protureformacijska legislativa toga doba jasno pokazuje čvrstu nacionalnu protureformacijsku poziciju. Naime očito je da se vjerskom uniformnosti i jedinstvom vjere trebalo očuvati nacionalnu stabilnost i jedinstvo. U tom smislu protestantizam se pokazuje kao *neprijatelj hrvatskoga katolicizma* i *grabežljivi ratnik* (Grgec, 1975.: 138).

Nešto kasnije, dolaskom i povijesnim utjecajima „slobodnog" eklezijalno ne-episkopalnoga krila protestantizma (crkvene zajednice koje ne posjeduju episkopalni ustroj) dolazi i do promjena u recepciji. Javlja se skepsa, čak animozitet prema „novovjercima" i „sljedbama", koje se ponekad čak tereti i za nacionalno-moralno nazadovanje. Unatoč činjenici da je povijesno uvijek, i danas, Hrvatska iznimno većinski katolička zemlja. Stječe se dojam da je, kao i u neka druga vremena, lakše ukazivati na „vanjskog" i „unutarnjeg" neprijatelja.

Proporcionalno, protestantska manjina, dakako, snosi svoj dio odgovornosti. I o tome je bilo riječi u ovom radu.

Literatura

Arapović, B. (1999.). *Hrvatski mirospis 1778*. Mostar: Matica hrvatska.

Arapović, B. (ur.) (2002.). *Proroczi MDLXIII*: prvotisak Proroka Staroga zavjeta na hrvatskom jeziku, studija i preslik. Mostar: Sveučilište u Mostaru.

Banac, I. (1992.). „Nacionalna motivacija Matije Vlačića Ilirika". *Encyclopaedia Moderna*, 39/92.

Berković, D. (2010.). „Od literalizma do interpretatizma". *Kairos*, 4/2, 269-289.

Berković, D. (2007.). „Crkva i Biblija: u kontekstu korelativnih odnosa vlasti i autoriteta". *Kairos*, 1/1, 101-102.

Bloesch, D. (1989.). *Osnove evanđeoske teologije (I)*. Novi Sad: Dobra vest.

Bučar, F. (1910.). *Povijest hrvatske protestantske književnosti za Reformacije*. Zagreb: Matica hrvatska.

Burke, P. (1991.). *Junaci, nitkovi i lude*. Zagreb: Školska knjiga.

Divković, M. (1900.). *Latinsko-hrvatski rječnik za škole*. Zagreb: Naklada Kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinske zemaljske vlade.

Engdahl, W. (2008.). *Stoljeće rata 2*. Zagreb: Detecta.

Franković, Đ. (2012.). „Protestantizam i protureformacija u podravskim hrvatskim selima u Mađarskoj u 16. i 17. stoljeću". *Podravina,* 11/21, 98-128.

Franković, Đ. (2015.). „Hrvatski prinosi protestantizmu i katoličkoj duhovnoj obnovi s osobitim osvrtom na djelatnost kardinala Jurja Draškovića". *Zbornik Janković*, 1, 19-38.

Fučak, J. (1975.). *Šest stoljeća hrvatskog lekcionara*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Grgec, P. (1989.). *Sveta Hrvatska* (pretisak). Zagreb: HKD Ćirila i Metoda.

Jambrek, S. (2013.). *Reformacija u hrvatskim zemljama u europskom kontekstu*. Zagreb: Biblijski institut.

Jambrek, S. (1999.). *Hrvatski protestantski pokret XVI i XVII stoljeća*. Zaprešić: Matica hrvatska.

Klaić, V. (1975.). *Povijest Hrvata*. Knjiga peta. Zagreb: Matica hrvatska.

Kolarić, J. (1976.). *Kršćani na drugi način*. Zagreb: Veritas.

Latourette, K. (1975.). *A History of Christianity*. Vol. II. New York: Harper&Row.

McGrath, A. E. (2006.). *Uvod u kršćansku teologiju*. Rijeka–Zagreb: Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik – Ex libris.

Pavličević, D. (ur.) (1993.). *Pod Okićem*. Zagreb (i.e. Repišće): Župa sv. Marije pod Okićem.

Skok, P. (1973.). *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Knj. 1–3. JAZU: Zagreb.

Smith, A. (1991.). *National Identity*. London: Penguine Books.

Župančić, V. (2017.). *Potraga za domovinom: mala povijest njemačkih evangelika na hrvatskom prostoru*. Osijek: Kršćanski centar Dobroga Pastira.

Zrinka Blažević

HISTORIJSKA ISTRAŽIVANJA REFORMACIJE U HRVATSKOM KONTEKSTU: MOGUĆNOSTI I PERSPEKTIVE[1]

Premda je od Lutherova demonstrativnoga vitenberškog čina prošlo točno pola tisućljeća, reformacija je i danas jedna od povijesnih tema koja izaziva nelagodu, kako u hrvatskoj historiografiji tako i u hrvatskoj kulturi općenito.[2] To bi se s jedne strane moglo objasniti efikasnošću protureformacijskog žara u 17. stoljeću koji je izbrisao gotovo sve materijalne i duhovne tragove reformacije, a s druge strane činjenicom da simpatiziranje „luteranske hereze" ozbiljno narušava hrvatsku nacionalnu autopredodžbu jer se nepokolebljiva vjernost rimskome katoličanstvu tradicionalno drži jednim od najčvršćih temelja hrvatskoga nacionalnog identiteta. Stoga oskudnost hrvatske historiografske literature o reformacijskim temama uopće ne iznenađuje.[3]

---

[1] Ovo je hrvatski prijevod rada koji je izvorno objavljen na engleskom jeziku u zborniku *Reformation in the Croatian Historical Lands*, edited by Zrinka Blažević, Stanko Jambrek, Nataša Štefanec, Zagreb 2015., str. 15-32.

[2] To je u posvemašnjoj suprotnosti s eksponencijalnim porastom literature o reformaciji u drugim suvremenim europskim historiografijama, posebice njemačkoj, nizozemskoj, švicarskoj i anglosaksonskoj. Sustavni pregled recentnih istraživačkih trendova u studijima reformacije usp. Archiv für Reformationsgeschichte, 2009.; Dixon, 2012.; Gaganakis, 2012.

[3] Kratkotrajni porast interesa za istraživanje reformacije u hrvatskim povijesnim zemljama, potaknut disciplinarnim etabliranjem hrvatske nacionalne historiografije, može se uočiti krajem 19. st. i početkom 20. stoljeća, kada su Ivan Kostrenčić (1874.) i Radoslav Lopašić (1885.) objavili najveći dio arhivskih izvora o hrvatskome protestantskom pokretu, a Franjo Bučar (1910.) prvu sintezu o protestantskoj hrvatskoj produkciji *Povijesti hrvatske protestantske književnosti*. Nakon toga moralo je proći više od stotinu godina do nove sinteze o reformaciji u hrvatskim zemljama (Jambrek, 2013.).

Srećom, početak drugog desetljeća 21. stoljeća donio je neke ozbiljnije promjene. Uzroci tih dobrodošlih promjena mogli bi se potražiti u pristupanju Hrvatske Europskoj uniji, čija proklamirana ideološka platforma pretpostavlja zaštitu i promoviranje vjerske i kulturne različitosti, ali i u korjenitim epistemičkim promjenama u historiografskom polju izazvanim tzv. „translacijskim obratom" (Bachmann-Medick, 2007.: 238-283). Polazeći od pretpostavke da su teorijski sustavi povijesno i kulturno kodirane prakse, translacijski pristupi zagovaraju „putovanja", odnosno kreativne transfere teorijskih modela, heurističkih koncepata i metodoloških procedura i njihovu adaptaciju u različitim znanstvenim disciplinama, nastojeći time potaknuti međusobne razmjene, internacionalizaciju, ali i unutarnju transformaciju teorijskoga polja društvenih i humanističkih znanosti.[4] Premda svjesni ozbiljnih epistemoloških rizika poput pojednostavljenja, metaforizacije i nesumjerljivosti kulturnih i teorijskih okvira koje takva vrsta znanstvene aktivnosti može izazvati, zagovornici praksi „teorijskoga putovanja" uvijek naglašavaju njegovo kreativno i poticajno obilježje. Prema njihovu mišljenju, temeljne prednosti epistemološke hibridizacije ne leže samo u detektiranju razlika, napetosti i antagonizama između znanstvenih disciplina, lokalnih znanstvenih tradicija i istraživanja, nego i u porastu kognitivnih i interpretativnih potencijala znanstvenoga polja u cjelini.

U praktično-istraživačkom pogledu translacijske se paradigme usredotočuju, s jedne strane, na spomenute prakse prekoračenja epi-

[4] Prvi teoretičar koji se dotaknuo pitanja „putovanja teorija" bio je Edward Said, glasoviti praotac postkolonijalne teorije. U eseju „Putovanje teorije", objavljenom 1983. godine, Said tvrdi da teorije putuju kroz prostor i vrijeme, pri čemu su njihova proizvodnja, recepcija, transmisija, ali i otpori na koje nailaze uvjetovani složenim sociokulturnim i povijesnim konstelacijama. Šest godina nakon Saida metaforu putovanja upotrijebio je i antropolog James Clifford u naslovu svojega eseja o „Putovanju kultura". Za razliku od Saida, Clifford koncept putovanja nije rabio u neutralnom, već u kritičkom smislu, pripisujući ga zapadnjačkoj epistemičkoj i akademskoj dominaciji. U osvit recentnoga „translacijskoga obrata" 2002. godine književna teoretičarka Mieke Bal također je posegnula za metaforom putovanja, no fokusirajući se na koncepte kao „teorije u malom". Ispitujući kako koncepti putuju između različitih područja institucionaliziranih znanstvenih disciplina, Bal je posebice istaknula činjenicu da se koncepti trajno mijenjaju i transformiraju, dajući time iznimno važan doprinos poticanju interdisciplinarnih posudbi i razmjena. Detaljnije o genealogiji koncepta „putujuća teorija" usp. Neumann and Nünning, 2012.: 1–7.

stemičkih, kognitivnih i objasnidbenih limita pojedinih znanstvenih disciplina, a s druge na, baumanovskim rječnikom rečeno, „tekuće" kulturne fenomene poput kulturnih transfera, razmjena i ukrštanja koji nadilaze prostorne i vremenske granice (Bauman, 2000.: 14). Premda se u okvire historijskih studija translacije mogu uvrstiti različiti pristupi, od *histoire croisée* i teorija kulturnog transfera do teorija mobilnosti i historijske analize mreža, kao njihov zajednički nazivnik može se izdvojiti pretpostavka da kulturni procesi u užem smislu, kao i povijesni procesi općenito, nisu fenomeni jednostrane i mehaničke transmisije i adaptacije kulturnih elemenata, nego vrsta delokalizirane translacijske prakse.[5] Drugim riječima, spomenuti procesi razmjena koji uključuju medijaciju tekstova, diskursa, medija i materijalnih praksi podrazumijevaju interaktivna i kompleksna interkulturna i transkulturna pregovaranja u skladu s različitim translacijskim scenarijima, koji su s jedne strane determinirani asimetričnim konstelacijama stvarne i simboličke moći, a s druge potencijalima imaginativnoga ljudskog djelovanja (Bachmann-Medick, 2007.: 247). Pritom se strukturemi i kulturemi, odnosno materijalni i kulturni koherenti uključeni u mnogostruke procese translacije ne poimaju kao fiksne, homeostatske i linearno povezane kategorije, već kao nodalni fenomeni koji tvore

[5] U posljednjih je tridesetak godina s osloncem na koncepte kulturnog transfera, kulturne razmjene, kulturne difuzije i kulturne translacije nastao velik broj historiografskih radova koji se mogu uvrstiti u zajedničku kategoriju koju bih provizorno nazvala „historijskim studijima translacije". Prve poticaje za takav tip istraživanja dali su sredinom 1980.-ih godina Michel Espagne i Michale Werner, osmislivši model bilateralnog istraživanja njemačko-francuskih kulturnih transfera. Britanski kulturni historičar Peter Burke nedavno je pak lansirao koncept kulturne razmjene koji se etablirao poglavito u anglosaksonskoj historiografiji. Za razliku od paradigme kulturnih transfera koja se najvećma istraživački fokusira na procese jednosmjernih kulturnih posudbi, model kulturne razmjene inzistira na višesmjernoj i adaptivnoj prirodi kulturnih transfera. Njemački kulturni povjesničar Johannes Helmrath formulirao je na temelju sličnih epistemoloških polazišta koncept kulturne difuzije kako bi heuristički opisao interaktivan, agonalan i polifoni karakter procesa kulturne razmjene u humanizmu. Ostali istraživački pristupi, poput paradigme „isprepletene historije" (*engangled history*) i „ukrštene historije" (*histoire croisée*), usmjereni su pak na istraživanje procesa multilateralnih temporalnih i spacijalnih umrežavanja. Usprkos spomenutim teorijskim razlikama, zajedničko obilježje svih navedenih pristupa jest pokušaj da istraživački zahvate hibridnu, tranzitornu, ambivalentnu, transformativnu, riječju – translacijsku – prirodu povijesnih odnosa. Detaljnije usp. North, 2009.

makrokoherente i grozdove (klastere), u kojima se različiti entiteti tipični za određeni prostor mogu prepoznati kao temporalno specifični kodovi materijalnih i povijesnih odnosa (Schmale, 2012.: 28-32). Ti se kodovi neprestano reproduciraju u liminalnom polju translacijskoga, trajno oscilirajući između stabilizacije i destabilizacije, prilagodbe i odbijanja, identiteta i razlike. Sukladno tome, kao jedino primjereno metodološko oruđe za interpretativnu analizu tih iznimno složenih i fluidnih fenomena trebaju se rabiti kategorije „izmještenog razumijevanja" koje su dovoljno osjetljive za detektiranje mreža, poveznica i hiperteksta povijesti (Schmale, 2012.: 33).

S osloncem na istraživačku paradigmu kulturnog transfera koju je razvio austrijski povjesničar Wolfgang Schmale, hrvatska bi se reformacija mogla konceptualizirati kao egzemplarni fenomen ranonovovjekovnoga kulturnog transfera koji je istodobno odražavao, ali i oblikovao složenu dinamiku europskoga političkog, društvenog i kulturnog sustava tijekom tzv. konfesionalnog razdoblja (o. 1560.–1650.).[6] Prema Schmaleovu viđenju, uz transnacionalnu komunikacijsku mrežu europskih humanista i talijanske i njemačke protonacionalne ideologije, reformacija je jedan od kulturnih fenomena 16. stoljeća koji su imali dalekosežan utjecaj na kreiranje modernih „nacionalnih kultura", i to zahvaljujući svojoj imanentnoj funkciji strukturne demarkacije kulturnih granica. Kako bi rasvijetlio recipročni, dinamički i ambivalentni karakter kulturnih transfera u 16. stoljeću, Schmale je osmislio relacijski model historijske analize triju međuovisnih komponenti: kulturnih referenci (tj. objekata, praksi, tekstova i diskursa) preuzimanih iz ishodišne kulture; statusa, uloge i funkcije posredničkih instanci (intelektualaca, institucija i medija) te, naposljetku, modaliteta selekcije i produktivne recepcije prenesenih kulturnih referenci unutar ciljne kulture. Osim toga, Schmale opetovano inzistira na nužnosti

[6] Jedan od začetnika teorije konfesionalizacije, njemački povjesničar Heinz Schilling, drži da „konfesionalni period" u Europi obilježavaju tri glavna čimbenika: 1) konfesionalne crkve i s njima povezani oblici vjerskog mentaliteta i praksi; 2) država, društvo i kultura pod utjecajem konfesionalizacije; 3) predkonfesionalne i nekonfesionalne snage koje su, premda u to doba iz pozadine, kasnije snažno utjecale na stvaranje moderne Europe. Usp. Schilling, 1995.: 2.

istraživanja motiva i posljedica kulturne razmjene na intrakulturnu, interkulturnu i transkulturnu dinamiku općenito, posebice pritom naglašavajući važnost odgovarajuće povijesne kontekstualizacije (Schmale, 2003.: 41-61).

Stoga se opravdano može zaključiti da istraživački protokoli historijskih studija translacije općenito, odnosno teorije kulturnih transfera u užem smislu pružaju više nego primjerena heuristička sredstva za historijsko istraživanje hrvatske reformacije, no uz određene važne ograde. To znači da svi istraživački pristupi i paradigme, od makrohistorijski orijentirane teorije konfesionalizacije do mikrohistorijski inspirirane historije vjerskih osjećaja, nužno moraju voditi računa o specifičnostima hrvatske povijesne situacije žele li polučiti uvjerljive i vjerodostojne istraživačke rezultate. Ponajprije, hrvatska se reformacija povijesno realizirala kao proces simboličke i materijalne razmjene i posredovanja između dviju etnokulturnih i vjerskih domena: njemačkoga centra, koji je prvotno čvrsto pripadao zapadnom kršćanstvu, te slavenske periferije, koja je bila pod stoljetnim utjecajem pravoslavlja te sve ekspanzivnijeg islama. Osim toga, te su dvije kulturne zone imale uvelike različite političke, ekonomske i socijalne strukture: premda su obje u državnopravnom pogledu pripadale Svetomu Rimskom Carstvu Njemačke Narodnosti, njemački je centar raspolagao daleko snažnijom političkom, ekonomskom i intelektualnom elitom, mnogo razvijenijom urbanom mrežom i znatno većim ekonomskim resursima. S druge pak strane, hrvatske su povijesne zemlje bile vrsta kontaktne zone koju su karakterizirale brojne etnoreligijske migracije i kulturne hibridizacije u dugome povijesnom trajanju, što je zasigurno utjecalo na razvoj transakcijskih identitetskih modela i praksi (Greengrass, 2009.: 283). Svi su ti čimbenici, iako u različitoj mjeri, uvjetovali i katalizirali procese transfera reformacijskih tekstova, diskursa, objekata i praksi između spomenutih kulturnih zona, kao i specifične obrasce njihove selekcije, kreativne recepcije i adaptacije u hrvatskim zemljama tijekom 16. st. i prve polovine 17. stoljeća. Usto, procesi religijskih transfera koji su se manifestirali u različitim formama – od persuazije i pregovaranja do disimulacije i prešutnog pristajanja – nisu bili ograničeni samo na vertikalnu razinu, nego su se ostvarivali i na horizontalnom nivou,

tj. između katoličke, protestantske, pravoslavne i islamske vjerske kulture koje su u ranome novom vijeku koegzistirale na prostoru hrvatskih zemalja. Naposljetku valja istaknuti da transfere i razmjene vjerskih ideja i praksi općenito valja konceptualizirati kao dijalektički proces – istovremeno kompetitivan i ekskluzivan, agresivan i receptivan, specifičan i distinktivan – što ih čini ne samo višeznačnim i ambivalentnim povijesnim fenomenom nego i iznimno zahtjevnim istraživačkim izazovom.

Kada je riječ o konkretnim teorijskim pristupima i interpretativnim paradigmama koje potencijalno mogu biti plodonosne za historijska istraživanja hrvatske reformacije, svakako valja izdvojiti teoriju konfesionalizacije Heinza Schillinga koja može adekvatno osvijetliti složen i često ambivalentan međuodnos između društvenih i vjerskih promjena. Polazeći od koncepta „Konfessionsbildung", koji je u sklopu svog programa integrativnog istraživanja organizacijskoga, dogmatskog i etičko-političkoga konstituiranja njemačkih konfesionalnih crkava 1958. godine predložio katolički historičar Ernst Walter Zeeden, evangelički povjesničar Heinz Schilling razvio je krajem 1970.-ih kompleksnu sociohistorijsku paradigmu konfesionalizacije. Njegov je cilj bio ne samo istražiti fenomen vremenskog i strukturnog paralelizma formiranja konfesija nego i ispitati funkcionalnu međuovisnost procesa stvaranja ranonovovjekovne države (*Staatswerdungsprozess*) i socijalnog discipliniranja (*Sozialdisziplinierung*). Schilling pritom posebice ističe da je formiranje i institucionalno učvršćivanje konfesionalnih crkava imalo sveobuhvatan učinak na oblikovanje političkih i društvenih struktura u sklopu procesa ranonovovjekovne modernizacije, što se reflektiralo u paradoksalnoj dijalektičkoj istovremenosti sekularizacijskih i resakralizacijskih tendencija. Premda u njegovim razmatranjima konfesionalizacijskih fenomena i procesa dominira etatistička perspektiva „odozgo",[7] Schilling ne zanemaruje ni njihovu

[7] Upravo optužbe za „etatističko sužavanje fokusa" i „precjenjivanje važnosti države" predstavljaju sukus kritičkih napada na teoriju konfesionalizacije, posebice od zagovornika mikrohistorijskih i historijskoantropoloških pristupa. Pregledni prikaz glavnih smjernica kritike konfesionalizacijske paradigme usp. Ehrenpreis – Lotz-Heumann. 2002.: 67–71.

važnost za konstituiranje etičkih i političko-pravnih normi, etničkih, konfesionalnih i rodnih identiteta i kultura, kao i obrazaca i modela svakodnevnih praksi (Schilling, 1999.: 48-57). Regulativni ideal u pozadini svih tih individualnih i kolektivnih sociopsiholoških promjena bilo je stvaranje relativno homogenog i hijerarhiziranog društva „podanika" te uvođenje „civiliziranih" obrazaca ponašanja i mišljenja, utemeljenih na normativnome kršćanskom moralnom kodeksu koji je promicao načela odgovornosti, ispunjavanja dužnosti, samodiscipline i samokontrole.[8]

Premda iz svojega dominantno modernizacijskoteorijskog očišta naglašava integrativnu sociopolitičku funkciju procesa konfesionalizacije, Schilling ne previđa ni njegov dezintegrativni, represivni i konfliktni aspekt povezan s univerzalističkim i totalizacijskim pretenzijama konfesionalnih crkava, što će posebno doći do izražaja u odnosima konfesionalnih zajednica s političkim, konfesionalnim i kulturnim Drugim (Schilling, 1988.: 1-45). Taj fenomen Schilling opisuje kao „dijalektiku ujedinjavanja i odvajanja", koja se na političkom planu ostvaruje u obliku uklanjanja konkurentskih nositelja vlasti, integriranja podanika te često agresivnog razgraničenja prema van (Schilling, 1991.: 19-46).

Na osnovi rečenog proizlazi da bi teorija konfesionalizacije mogla dati vrlo plodonosne istraživačke rezultate i iz perspektive hrvatskih studija reformacije, posebice kada je riječ o interpretativnoj analizi protomodernizacijskih fenomena kao što su resakralizacija društva, institucionalizacija reformacijskih crkava, porast kulturnih kompetencija i obrazovnih standarda, transformacija intelektualnih i političkih elita, socijalno discipliniranje i promjena dominantnih etičkih vrijednosti, obiteljskih modela, rodnih uloga te vjerskih uvjerenja i mentaliteta. Unatoč tome, valja upozoriti da se Schillingova teorija konfesionalizacije ne bi smjela mehanički primjenjivati na hrvatsku situaciju jer u hrvatskim zemljama nije bilo političkog, ideološkog i institucionalnog savezništva između staleške države i reformacijskih crkava, kao što je

[8] U tom pogledu važan teorijski i konceptualni orijentir paradigmi konfesionalizacije predstavljaju koncepcije „socijalnog disciplineranja" Gerharda Oestreicha i „procesa civiliziranja" Norberta Eliasa. Usp. Oestreich, 1969. i Elias, 1996.

to, primjerice, bio slučaj u slovenskim zemljama (Blažević, 2010.a). Osim toga, hrvatski su staleži uvijek vodili beskompromisnu protureformacijsku politiku, posebice nakon donošenja vjerskog zakona 1608. godine koji je dopuštao samo katoličku ortodoksiju i sankcionirao protjerivanje protestanata s teritorija Kraljevstava Hrvatske i Slavonije (Jambrek, 2013.: 351).

To je zasigurno bio važan čimbenik migracijskih kretanja, što indicira da je istraživanje konfesionalne mobilnosti također potencijalno korisna paradigma za historijska istraživanja hrvatske reformacije. U njezinu su istraživačkom fokusu fenomeni vjerski motivirane mobilnosti pojedinaca i grupa u kulturnom i fizičkom prostoru. Premda se primarno zanima konfesionalnim migracijama, istraživanje konfesionalne mobilnosti ne previđa ni ostale čimbenike migracijskih poticanja i privlačenja kao što su ekonomski pritisci, ratovi, krize te trgovinski i obrazovni motivi. Štoviše, taj se istraživački pristup bavi i ispitivanjem međusobnih uvjetovanja i presijecanja fenomena horizontalne (prostorne) i vertikalne (društvene) mobilnosti koji su tijekom ranoga novog vijeka sinergijski generirali društvenu i kulturnu dinamiku (Jürgens – Weller, 2010.: 1-12). Osim toga, kreativno kombinirajući teorijske uvide i metodološke postupke historijske demografije, teorije konfesionalizacije i kulturalnih studija, istraživanje konfesionalne mobilnosti nastoji osvijetliti raznovrsne interkonfesionalne i interreligijske kontakte, pregovaranja i posredovanja u cilju razotkrivanja složenih i često nevidljivih mehanizama mnogostruke i hibridne konstrukcije identiteta (Greengrass, 2009.: 283-295).[9] Izuzevši prakse kretanja, održavanja

[9] Profesor Mark Greengrass, ugledni britanski povjesničar i stručnjak za protestantsku reformaciju, nedavno je artikulirao vrlo ilustrativnu interpretaciju složenih mehanizama ranomoderne konstrukcije vjerskih identiteta u multikonfesionalnim društvima koju vrijedi barem fragmentarno navesti: „By concentrating on pluralist environments, we have been obliged to understand religious sensibilities in a new way. An essential part of that understanding is the emphasis that we have placed upon negotiation and mediation, upon a 'transactional' picture of religious belonging. Religious sensibilities in pluralist environments were, we have discovered, not simply dictated from above, learned from others, inherited from one's ancestors. They were part of a much harder, more unrewarding and unpredictable dialectic of identifying social space and negotiating from it, of forging identities through shared experiences and mutual antipathies, of handling moments of tension and crisis, and learning from them. It meant learning

i transgresije konfesionalnih granica, istraživanje konfesionalne mobilnosti nastoji detektirati i korelacije i konvergencije konfesionalnih i vjerskih identiteta s ostalim identifikacijskim markerima kao što su etnicitet, rodna pripadnost i društveni status, što ga čini nadasve kompatibilnim s epistemološkim premisama teorije intersekcionalnosti.[10]

Stoga nije preuzetno zaključiti da bi istraživanje konfesionalne mobilnosti moglo zasigurno unaprijediti i historijska istraživanja hrvatske reformacije. Naime, kreativna prilagodba teorijskih premisa i metodoloških procedura spomenute paradigme mogla bi tradicionalne istraživačke teme, kao što su *peregrinationes academicae* (odlazak studenata na protestantska sveučilišta u Wittenbergu ili Tübingenu), diplomatske misije (npr. misija Stephana Gerlacha u Carigradu 1572. godine), djelovanje putujućih propovjednika (npr. Mihaela Starina, Mirka Cigera, Stjepana Kiša), ili fenomene „unutarnje konfesionalne mobilnosti", poput vjerskih i konfesionalnih konverzija (npr. pojedinaca kao što su Petar Pavao Vergerije i ban Toma Erdődy ili pak magnatskih obitelji poput Ungnada, Zrinskih itd.), prikazati u posve novom svjetlu, posebice usporede li se sa sličnim europskim praksama. Štoviše, istraživanje konfesionalne mobilnosti moglo bi pružiti validne i uvjerljive povijesne argumente za hipotezu da su hrvatske zemlje u ranome

to live with such identities being partly occluded, in worlds where the boundaries were unclear of shifting. There was no high rad to toleration, signposted from the Reformation. Religious pluralism in early-modern Europe was a set of muddy and winding streets, most of them not one-way, in which perceptions, appropriations, dialogue, debate, unexpected reversal and sacrifice are the landmarks on the wayside." Greengrass, 2009.: 283-284.

[10] Teorija intersekcionalnosti koja je, posebice u recentnoj artikulaciji Gabriele Winker i Nine Degele, pod snažnim utjecajem danas vrlo popularnih prakseoloških teorija, nudi nadasve inspirativne kognitivne i interpretativne orijentire istraživanjima procesa konstruiranja identiteta. Nastojeći iznaći precizan i epistemološki validan opis i metodološku platformu za empirijsku analizu fenomena razlike, Winker i Degele intersekcionalnost konceptualiziraju kao „kontekstualno specifičnu, konkretnu i primjerenu društvenu praksu interakcije društvenih struktura, simboličkih reprezentacija i identitetskih konstrukcija koje proizvode nejednakost" (Winker and Degele, 2009.: 15). Zahvaljujući pomno elaboriranom metodološkom okviru, oblikovanom s osloncem na teoriju prakse Pierrea Bourdieua i koncept strukturacije Anthonyja Giddensa, fenomen intersekcionalnosti je na osnovi dinamičke interferencije kategorija rase, klase, roda, etniciteta, profesije, vjere itd. moguće simultano analizirati na mikrorazini, mezorazini i mikrorazini. Detaljnije usp. Winker and Degele, 2009.: 63-98.

novom vijeku bile egzemplarna kontaktna zona, odnosno intersticijalni prostor kulturnih konflikata i kohabitacija gdje su se vjerski identiteti konstantno (re)kreirali u kontingentnoj igri privlačenja i odbacivanja (Blažević, 2010.b: 151).

Po mnogim teorijskim i metodološkim obilježjima istraživanje konfesionalne mobilnosti blisko je već spomenutim istraživanjima kulturnih transfera i historijskoj analizi mreža, pristupima koji također pružaju zanimljive mogućnosti za historijsko istraživanje hrvatske reformacije. Obje paradigme konceptualiziraju fenomen povijesnih kretanja i susreta nelinearno, inzistirajući na visoko kontekstualiziranom istraživanju svojih istraživačkih objekata kroz analitički i konceptualni raster kategorija prostora, djelovanja i moći. Dok se teorija kulturnih transfera poglavito fokusira na istraživanje nesigurnih putanja prostornoga kretanja materijalnih objekata te tekstualnih i vizualnih značenjskih sustava, historijska analiza mreža nastoji ispitati strukturna i funkcionalna obilježja dinamičkih društvenih mreža, istodobno istražujući motivacije, očekivanja i ciljeve taktičkih i strateških praksi pojedinih aktera, njihove složene međuodnose unutar mreže kao i transformativne potencijale mreže same (Düring and Keyserlingk, 2013.: 7-32; Lemercier, 2012.: 16-41). Slijedeći nove epistemološke i metodološke trendove u suvremenoj historijskoj znanosti koja samosvjesno fuzionira sociologijske i kulturalističke pristupe kako bi nadišla binarnu opreku između intencionalnog djelovanja i strukturne uvjetovanosti, historijska analiza mreža istražuje dinamičku konfiguraciju društvenih odnosa koji definiraju djelokrug povijesnih aktera u određenim političkim, ekonomskim i društvenim okolnostima. Izuzevši pojedince, mreže mogu tvoriti i formalne i neformalne organizacije poput obitelji, kućanstava, cehova, intelektualnih kružoka i političkih klika, čiji su odnosi determinirani materijalnim, simboličkim, praktičnim ili emocionalnim interesom i/ili potporom.[11] Kako bi što je moguće preciznije

[11] Na izbor konkretnih metodoloških postupaka primjerenih za historijsku analizu mreža u prvome redu utječe definiranje konkretnih analitičkih kategorija. Osim široke lepeze kvalitativnih metoda u rasponu od simboličkog interakcionizma, etnometodologije, do sociologije znanja, fenomenologije i socijalne hermeneutike, historijska analiza mreža za analizu kvantitativnih podataka koristi i kompjutorske softvere poput programa

provela kvalitativnu i kvantitativnu analizu složene nodalne prirode povijesnoga djelovanja, historijska analiza mreža se usredotočuje na ispitivanje pet međuovisnih čimbenika: utjecaja društvenih struktura, društvene situiranosti i osobnih kvaliteta povijesnih aktera te utjecaja prostornih te vremenskih promjena (Boyer, 2008.: 54-57). Osim toga, nastojeći ispitati svoj istraživački objekt na mikrorazini, mezorazini i makrorazini, historijska se analiza mreža s jedne strane fokusira na formalna (npr. veličina mreže, brojnost kontakata, prostorna udaljenost među pripadnicima) i funkcionalna obilježja pojedine mreže, a s druge strane na status različitih mreža u širem sociohistorijskom kontekstu (Hollstein, 2006.: 14).

Kreativna fuzija teorije kulturnih transfera i historijske analize mreža mogla bi dati izvanredne interpretativne rezultate jednako u slučaju istraživanja književne proizvodnje Biblijskoga zavoda u Urachu, kao i u slučaju složene konfiguracije mreže njemačkih, slovenskih, ugarskih i hrvatskih reformatora koji su bili uključeni u ambiciozan i višedimenzionalan projekt evangelizacije čitave Jugoistočne Europe (Jambrek, 2013.: 91-94). Inovativni potencijali takva istraživanja kriju se poglavito u činjenici da ono istodobno omogućuje istraživanje simboličkih transfera (tj. fenomene jezičnih i kulturnih prijevoda tekstova, diskursa i praksi) i materijalne transfere (tj. difuzije vernakularnih Biblija i drugih liturgijskih i katehetskih knjiga koje su tiskane u uraškoj tiskari između 1555. i 1565. godine).

Na tragu pionirskih istraživanja Roberta Scribnera o propagandnim strategijama i medijima diseminacije njemačke reformacije (Scribner, 1994.), dragocjene impulse historijskim istraživanjima hrvatske reformacije mogli bi pružiti i intermedijalni studiji i teorije komunikacije, posebice kada je riječ o oblicima, medijima i praksama širenja vjerskih ideja. Polazeći od široke definicije medija koji uključuju ne samo tehnološka sredstva već i tijelo, strategije komunikacije i druge diskurse prisutne u komunikacijskom kontekstu, intermedijalni studiji nastoje ispitati razmjene između različitih sustava proizvodnje značenja i u

SONIA koji su osmislili Dan McFarland i Skye Bender-de Moll, programa SIENA koji je dizajnirao Tom A. Snijders i GEPHI koji je razradio Mathieu Bastian. Detaljnije o metodologiji istraživanja historijske analize mreža usp. Stegbauer, 2010.

prostoru i vremenu.[12] Utjecanje teorijskim premisama i metodološkim postupcima intermedijalnih studija moglo bi biti vrlo korisno za interpretativnu analizu vjerske propagande tijekom konfesionalnog razdoblja s obzirom da su se u djelima tiskanima u to doba uvelike rabile retoričke strategije inherentne usmenim i vizualnim sredstvima komunikacije, što je potaknulo stvaranje novih, hibridnih medijskih oblika (Gaganakis, 2012.: 86). Osim toga, intermedijalni studiji istražuju ne samo tekstualne i vizualne nego i performativne komunikacijske oblike poput javnih spektakala i popularnih kazališnih izvedbi koje su u ranome novom vijeku bile ključni mediji za prenošenje vjerskih poruka (Polleman i Greengrass, 2009.: 229). Ističući kao svoj proklamirani analitički i interpretativni cilj ispitivanje kompleksnog međudjelovanja slika, diskursa, institucija, znanja i moći, intermedijalni studiji mogu pružiti važan uvid i u složene procese „komunikacijske revolucije" koja je obilježila pojavu „javne sfere" tijekom konfesionalnog razdoblja (Polleman i Greengrass, 2009.: 235). Stoga bi se opravdano moglo zaključiti da su intermedijalni studiji plodonosno polazište za istraživanje komunikacijskih praksi hrvatskih reformatora jer je upravo kombinacija pisanog, usmenog, vizualnog i izvedbenog teksta (npr. vjerske knjige, propovijedi, crkvene pjesme, drvorezi, pučko kazalište) davala njihovoj komunikacijskoj strategiji sinestetičku kvalitetu, čineći je tako iznimno kognitivno i afektivno prijemčivom.

Iz tih bi razloga inovativne poticaje historijskim studijima hrvatske reformacije mogla osigurati i historija vjerskih osjećaja, jedna od grana danas istraživački vrlo propulzivnog područja historije emocija. Polazeći od neuroznanstvenog aksioma nedjeljivosti kognitivne i emotivne domene i teorijske pretpostavke da su osjećaji složeni društveno, kulturno i povijesno oblikovani proizvodi, historija emocija simultano istražuje strukture osjećaja i emocionalnih iskaza (tzv. *emotive*) na unutrašnjoj, tjelesnoj, i izvanjskoj, društvenoj i kulturnoj razini (Plam-

[12] Sam pojam „intermedij" koristi se za označavanje mješovitih oblika medija, tvoreći usto formalnu kategoriju kojom se može opisati međusobno pretapanje različitih medija. Pojam implicira određenu transformativnu kvalitetu i nastanak novog oblika koji nastaje kao rezultat miješanja različitih kategorija medija. Detaljnije usp. Breder i Busse, 2005.

per, 2012.: 297-345). Osim njihova reprezentacijskog aspekta, historija emocija želi razotkriti i kognitivne, komunikacijske i performativne dimenzije osjećaja, držeći da oni imaju ne samo važnu socijalnu i kulturnu funkciju nego i ključnu ulogu u procesu konstituiranja subjektivnosti (Scheer, 2012.: 193-220). Na temelju tih pretpostavki historija vjerskih emocija nastoji ispitati emocionalna obilježja „življene religije", odnosno različite oblike habitualiziranih emocionalnih praksi koje nastaju pod utjecajem afektivno generiranoga vjerskog iskustva transcendentnog. Osim toga, historija vjerskih emocija veliku istraživačku pozornost posvećuje utjecajima različitih čimbenika kao što su društvena situacija, atmosfera, svjetlost, glazba itd., što je od osobite važnosti za razumijevanje fenomena vjerske persuazije i konfesionalne konverzije (Scheer, 2011.: 69).

Naposljetku, učinkovit analitički i interpretativni arsenal za istraživanje afektivnih, kognitivnih i performativnih aspekata religijskih predodžbi te konstrukcija, reprezentacija i upotreba modela konfesionalnog identiteta i alteriteta nudi historijska imagologija.[13] Definirajući predodžbe kao interferentne konfiguracije mentalnih slika, tekstualnih i netekstualnih reprezentacija i modela prakse koji su konstituirani unutar određenog sociohistorijskoga konteksta, historijska imagologija posebice naglašava dinamičan historijski i performativni aspekt predodžbi (Blažević, 2012.: 105). Fokusirajući se na različite kategorije slika o Drugom, historijska imagologija ih s jedne strane konceptu-

[13] Imagologija se može opisati kao kritička i analitička paradigma koja se izvorno pojavljuje unutar znanosti o književnosti tijekom 1960.-ih godina. Nastojeći epistemološki propitati i analitički istražiti fenomene kulturne razlike, imagologija se bavi diskurzivnim konstrukcijama i reprezentacijama različitih formi i manifestacija kolektivnih identiteta, poglavito etničkima i nacionalnima, odnosno fenomenima identiteta i alteriteta općenito. U kritičkom otklonu spram esencijalističkih i determinističkih shvaćanja individualnih i kolektivnih identiteta, imagologija promovira i prakticira kritički i konstruktivistički pristup problemu konstruiranja identifikacijskih modela, svjesno zanemarujući njihovu „objektivnu" informativnu vrijednost. Pod utjecajem socijalne historije, socijalne psihologije, antropologije i različitih poststrukturalističkih pristupa poput postkolonijalnih i rodnih studija, suvremena se imagologija ponajviše bavi reprezentacijskim formama te ideološkim i političkim funkcijama društvenih i kulturnih imaginarija odnosno sustava predodžbi koje se obično klasificiraju na autopredodžbe (predodžbe o sebi), heteropredodžbe (predodžbe o Drugome) i metapredodžbe (predodžbe o predodžbama drugih o sebi). Detaljnije usp. Leersseen, 2007.: 17-32.

alizira kao kognitivne i perceptivne proizvode ljudskoga mozga, odnosno različite tipove vizualnih reprezentacija, a s druge strane kao formativni element svih društvenih i kulturnih imaginarija, odnosno sustava znakova i/ili mišljenja koji posjeduju stanovit ideološki, aksiološki i afektivni potencijal. To znači da bi se religijski imaginariji, kao ključni elementi ranonovovjekovnog identiteta i svjetonazora, mogli istodobno istraživati kao dio ranomodernoga ljudskog „svijeta života" i kao nezaobilazni čimbenici povijesnoga djelovanja uopće. U tom je smislu historijska imagologija heuristički vrlo primjereno osposobljena za istraživanje raznovrsnih simboličkih artikulacija vjerske razlike, ali i suptilnih oblika interreligijskih i interkonfesionalnih transfera, razmjena i sinkretizama koji se mogu smatrati najkarakterističnijim obilježjima hrvatske vjerske povijesti.[14]

Na temelju svega rečenog s pravom bi se moglo zaključiti da historijska istraživanja hrvatske reformacije imaju prilično svijetlu perspektivu, unatoč relativno malom broju sačuvanih povijesnih izvora. Njihov glavni potencijal leži u kreativnoj uporabi teorijski i metodološki inovativnih istraživačkih pristupa naglašene komparatističke impostacije koji bi, sukladno epistemološkim, spoznajnim i objasnidbenim principima „translacijskoga obrata", povijest reformacije, ali i vjersku baštinu općenito mogli pretvoriti u neiscrpan istraživački izazov hrvatske historiografije. Jer religija je oblik kulturne translacije *par excellence* i to ne samo na horizontalnoj, odnosno povijesnoj razini, već i u vertikalnom smislu – kao manifestacija univerzalne ljudske žudnje za transcendentnim.

Literatura

Archiv für Reformationsgeschichte (2009.). Reformationsforschung in Europa und Nordamerika, eine historiographische Bilanz, Vol. 100.

Bachmann-Medick, D. (2007.). *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Bauman, Z. (2000.). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.

[14] Vrijedne orijentire za buduća imagološka istraživanja književnih predodžbi o konfesionalnom Drugom u ranonovovjekovnoj književnoj produkciji svakako može pružiti knjiga Davora Dukića *Sultanova djeca*. Usp. Dukić, 2004.

Blažević, Z. (2010.a). Konfesionalni identitet i konfesionalna kultura slovenskog protestantizma iz perspektive teorije konfesionalizacije. U: Bjelčevič, A. (ur.). *Simpozij Obdobja 27: reformacija na slovenskem (ob 500-letnici Trubarjevega rojstva)*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 513-526.

Blažević, Z. (2010.b). „Suvremena religijska historija: teorijska polazišta, metodološke smjernice i istraživačke perspektive". *Croatica Christiana Periodica*, 34/66, 139-152.

Blažević, Z. (2012.). Imagining Historical Imagology: Possibilities and Perspectives of Transdisciplinary/Translational Epistemology. U: Dukić, D. (ur.). *Imagologie heute: Ergebnisse, Herausforderungen, Perspektiven = Imagology Today: Achievements, challenges, perspectives*. Aachener Beiträge zur Komparatistik. Bd. 10. Bonn: Bouvier, 101-113.

Blažević, Z. (2013.). Povratak potisnutog: kulturna historija nakon „lingvističkog obrata". U: Leček, S. (ur.). *Josip Matasović i paradigma kulturne povijesti*. Slavonski Brod: Hrvatski institut za povijest – Podružnica za povijest Slavonije, Srijema i Baranje i Zagreb: Hrvatski državni arhiv, Društvo za hrvatsku povjesnicu, 31-44.

Boyer, Ch. (2008.). Netzwerke und Geschichte: Netzwerktheorien und Geschichtswissenschaften. U: Unfried, B. (ur.). *Transnationale Netzwerke im 20. Jahruhundert: Historische Erkundungen zu Ideen und Praktiken, Individuen und Organisationen*. Leipzig: AVA Akademie Verlag, 47-58.

Breder, H. i Busse, K. (2005.). *Intermedia: Enacting the Liminal*. Dortmund: Dortmunder Schriften zur Kunst.

Dixon, S. C. (2012.). *Contesting the Reformation*. Chichester: Willey-Blackwell.

Dukić, D. (2004.). *Sultanova djeca. Predodžbe Turaka u hrvatskoj književnosti ranog novovjekovlja*. Zadar: Thema.

Düring, M. i Keyserlingk, L. (2013.). Netzwerkanalyse in den Geschichtswissenschaften: Historische Netzwerkanalyse als Methode für die Erforschung von historischen Prozessen. U: Schützeichel, R. i Jordan, S. (ur.). *Prozesse: Formen, Dynamiken, Erklärungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 7-32.

Ehrenpreis, S. i Lotz-Heumann, U. (2002.). *Reformation und konfessionelles Zeitalte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Elias, N. (1996.). *O procesu civilizacije*. Zagreb: Antibarbarus.

Gaganakis, C. (2012.). „From the Social History of the Reformation (1960-1980) to the Reformation as a Communication Process (1990-2000)". *Historein,* 12, 79-91.

Greengrass, M. (2009.). Living Religious Diversity. U: Dixon, S.; Freist, D. i Greengrass, M. (ur.). *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe*. Farnham: Ashgate, 281-296.

Hollstein, B. (2006.). Qualitative Methoden und Netzwerkanalyse. U: Hollstein, B. i Strauss, F. (ur.). *Qualitative Netzwerkanalyse. Konzepte, Methoden, Anwendungen*, Wiessbaden: VS Verlag, 11-37.

Jambrek, S. (2013.). *Reformacija u hrvatskim zemljama u europskom kontekstu*. Zagreb: Srednja Europa.

Jürgens, H. i Weller, Th. (2010.). Einleitung. U: Jürgens, H. i Weller, Th. (ur.). *Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1-12.

Leerssen, J. (2007.). Imagology: History and Method. U: Beller, M. i Leerssen, J. (ur.). *Imagology: Cultural Construction and Literary Representation of National Characters. A Critical Survey.* Amsterdam–New York: Rodopi, 17-32.

Lemercier, C. (2012.). „Formale Methoden der Netzwerkanalyse in den Geschichtswissenschaften: Warum und Wie?". *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften,* 23/1, 16-41.

Louthan, H. (2011.). Between Conflict and Concord. The Challenge of Religious Diversity in Central Europe. U: Louthan, H.; Cohen, G. i Szabo, F. (ur.). *Diversity and Dissent. Negotiation Religious Difference in Central Europe 1500-1800.* New York–Oxford: Berghan Books, 1-9.

Neumann, B. i Nünning, A. (2012.). *Travelling Concepts for the Study of Culture*. Berlin: De Gruyter.

North, M. (ur.) (2009.). *Kultureller Austausch. Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung.* Köln: Böhlau.

Oestreich, G. (1969.). *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*. Berlin: Duncker & Humbolt.

Plamper, J. (2012.). *Geschichte und Geführ. Grundlagen der Emotionsgeschichte*. München: Siedler Verlag.

Pollemann, J. i Greengrass, M. (2009.). Introduction in Part IV: Religious Communication: Print and Beyond. U: Schilling, H. i Tóth, I. (ur.). *Cultural Exchange in Early Modern Europe*. Vol 1. *Religion and Cultural Exchange in Europe 1400-1700.* Cambridge: Cambridge UP and European Science Foundation, 221-235.

Scheer, M. (2011.). „Welchen Nutzen hat die Feldforschung für eine Geschichte religiöser Gefühle?". *Vokus*, 21, 1/2, 65-77.

Scheer, M. (2012.). „Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History). A Bourdieuan Approach to Defining Emotion". *History and Theory*, 51/2, 151-171.

Schilling, H. (1988.). „Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 155 und 1620". *Historische Zeitschrift*, 246, 1-45.

Schilling, H. (1995.). Confessional Europe. U: Brady, T.; Oberman, J. i Tracey, D. (ur.). *Handbook of European History 1400-1600*. Leiden: Brill, 641-670.

Schilling, H. (1999.). Konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur. U: Bahlcke, J. i Strohmeyer, A. (ur.). *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 48-57.

Schilling, H. i Tóth, I. (2006.). From Empires to Family Circles: Religious and Cultural Borderlines in the Age of Confessionalisation. U: Schilling, H. i Tóth, I. (ur.). *Cultural Exchange in Early Modern Europe*. Vol 1. *Religion and Cultu-*

ral Exchange in Europe 1400-1700. Cambridge: Cambridge UP and European Science Foundation, 25-48.

Schmale, W. (2012.). „Cultural Transfer", *EGO. Europäische Geschichte Online*. http://www.ieg-ego.eu/en/threads/theories-and-methods/cultural-transfer/wolfgang-schmale-cultural-transfer (pristupljeno 22.2.2018.).

Schmale, W. (ur.) (2003.). *Kulturtransfer: Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert*. Innsbruck: Studien Verlag.

Scribner, R. (1994.). *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation*. Oxford: Clarendon Press.

Stegbauer, Ch. (2010.). *Netzwerkanalyse und Netzwerktheorie. Ein neues Paradigma in den Sozialwissenschaften*. Wiessbaden: VS Verlag.

Winker, G. i Degele, N. (2009.). *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: transcript – Verlag.

Zeeden, E. (1958.). „Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe". *Historische Zeitschrift*, 249-299.

Alojz Jembrih

O HRVATSKO-PREVODITELJSKOM I IZDAVAČKOM URAŠKOM POTHVATU U DOBA REFORMACIJE

1. Trubarova skrb za hrvatski prijevod Biblije

Svoju zauzetost za tiskanje hrvatskih knjiga Primož Trubar je iskazao već u svojemu njemačkom izdanju nevelike knjige (12 str.) pod naslovom *Register und summarischer Inhalt … – Register in kratka vsebina vseh slovenskih knjig, ki jih je Primož Trubar do leta 1561 dal v tisk in se jih bo zdaj dodatno tiskalo v hrvaškem jeziku v dveh hrvaških pisavah, namreč v glagolici in cirilici* (…), Tiskano v Tübingenu pri Ulricha Morharta vdovi 1561. U tekstu se Trubar obraća: „Krščanskemu, plemenitemu in blagorodnemu gospodu, gospodu Ivanu Ungnadu, baronu Sonevškemu in rimskega cesarskega veličanstva svetovalcu itn.“ Dakle, najpouzdanijemu čovjeku koji mu je obećao potporu u tiskanju hrvatskih knjiga.[1] Zbog zanimljivosti sadržaja, evo dijela teksta u kojemu navodi razloge tiskanja *Registra*.

[1] Kad je o Ungnadu riječ, moram primijetiti neke netočnosti koje su, u vezi s njim, navedene u *Općem religijskom leksikonu* (ur. Adalbert Rebić, pomoćnik Josip Bilić) (2002.: 985). Naime, čitamo da je umro u Sonnegu 1564. Ungnad je umro 27. prosinca 1564. naglom smrću u Wintertzu u Češkoj, blizu Karlovih Vari, prilikom posjeta sestri. Mrtvo tijelo prevezeno je u lipnju 1565. u Tübingen i ondje pokopano u tamošnjoj Stiftkirche. Zatim, u spomenutom *Leksikonu* piše da je Ungnadu vojvoda wittenberški „prepustio dvorac Urach blizu Tübingena“. Urach je grad a ne dvorac. Dvorac se tada zvao Amandenhoff. U *Leksikonu* se navodi da je u tom dvorcu osnovao tiskaru „(1561 – 1568)“. Tiskara je djelovala samo do 1565., a 1568. je u Regensburgu tiskana posljednja hrvatska knjiga na latinici za Hrvate u zapadnoj Ugarskoj (vidi Jembrih, 2007.). U *Leksikonu*

„ (…) Drugi in najvažnejši razlog, da se je ta *Register* natisnil, pa je ta le: iz posebne previdnosti in odredbe božje se sveto biblijsko pismo in druge pobožne knjige se le zdaj, v tej hudih zadnjih časih, prevajajo tudi v slovenski in hrvaški jezik in tiskajo v treh različnih pisavah, kar se, odkar svet stoji, še ni zgodilo, saj se do zdaj slovenski jezik nikoli ni pisal, še manj pa tiskal. Hrvati sicer že dolgo časa uporabljajo svojo pisavo, vendar celotne Biblije doslej niso imeli, tudi nobenega popolnega katekizma, nobene postile ne drugih krščanskih knjig razen svojih nerazumljivih brevirjev in mašnih bukev.“ Da bi Ungnadu predočio s kakvim organizacijsko-izvedbenim teškoćama treba računati, Trubar nastavlja: „In tega hrvaškega prevajanja in tiskanja sem se lotil s svojima pomočnikoma na vneto prigovarjanje, na obljubljeno in tudi izkazano pomoč vaše milosti.“ No Trubar nije osobno prevodio na hrvatski, jer je izjavio da hrvatski ne zna čitati ni pisati, već uz pomoć suradnika koje je bio tražio još u doba početne suradnje s Petrom Pavlom Vergerijem ml. Zatim nastavlja: „Odkar pa smo začeli, se kaže pri delu in napravah, da potrebuje to podjetje izdatnih sredstev, zlasti ker je treba urediti dve docela novi tiskarni z novimi tujimi črkami (misli na glagoljička i ćirilička slova, A. J.), privesti iz daljnih dežel z ženo in otroki prevajalce in stavce (slagare), puncorezce (slovorezce), livarje (slovolijevače) in več drugih pripadajočeh oseb, plačevati nje in tiskarje ter jih založiti s paperjem. Poleg tega je treba tiskane knjige z velikimi stroški pošiljati nad 100 milj daleč in jih več kot polovico

piše i da je Ungnad bio „promicatelj protestantizma u Hrvatskoj“. To sigurno nije, jer u to vrijeme nije boravio u Hrvatskoj već u Urachu. Moram upozoriti na još jednu netočnost. Naime u jednom tekstu N. Crnkovića čitamo da je 1562. „Ungnad pohodio Istru, u Pazinu je došao u doticaj sa svećenicima Ivanom Fabijanićem i Matijom Cvičićem“ (Crnković, 1985.: 179). Ungnad nije nikada dolazio u Istru iz Uracha. Jedino je Stipan Konzul spomenute godine pohodio Istru i sastao se tamošnjim svećenicima i s nekima od njih sklopio ugovor o korigiranju hrvatskih prijevoda u Urachu. Naime 1. siječnja 1563. u Pazinu se Stipan Konzul sastao s Matijom Živčićem (ne Cvičićem, kako Crnković navodi), Franjom Hlejom i Ivanom Fabijanićem (vidi Jembrih, 2007.: 206). Bitno je spomenuti da među suradnicima iz Istre nije bio „Vicenco Branković“, kako je navela Sanja Vulić, nego Vinko Vern(e)ković iz Antignana (Tinjan). Vidi Kostrenčić, 1874., pismo od 21. 12. 1562. Usp. Vulić, 2016.: 337-344. Kada je riječ o Ivanu Ungnadu, treba reći da je u *Enciklopediji Hrvatskoga zagorja*, 2017.: 867) Krešimir Regan, pišući o njemu, bio vrlo suzdržan u prikazu njegovih zasluga za hrvatsku tiskaru u Urachu, što ne daje pravu sliku o tom zaslužnom čovjeku.

razdeliti zastonj (bez novčane naknade, A. J.), saj preprosti človek v slovenskih in hrvaških deželah, ki ga Turki in drugi hudobni ljudje brez prestanka ropajo in ugonabljajo, prav je ubog in siromašen."[2] Želja da Slovenci i Hrvati na svojemu jeziku imaju prijevod *Svetoga pisma*, u Trubara je bila prisutna dok je još boravio u Kranjskoj, prije odlaska u Njemačku. Razabire se to iz njegova njemačkoga predgovora u NT (1557.) u kojemu, uz ostalo, piše: „(…) ko sem pri vas pridigal v slovenskem jeziku iz latinskih in nemških knjig, sem često vzdihnil in vzkliknil k Bogu, naj se zaradi posvečenja svojega imena in razširitve svojega kraljestva milostno ozre tudi na naš ubogi, preprosti, dobrosrčni slovenski narod (…), ter da bi se sv. pismo in dobre krščanske knjige prav prevedle in natisnule v slovenskem in hrvaškem jeziku" (Barbarić, 1986.: 59; Sakrausky, 1989.: 90-108).

Da se uopće prišlo projektu prevođenja *Biblije* na slovenski i hrvatski jezik, poticaj je 1555. došao od Petra Pavla Vergerija ml. (1498.–1565.) za susreta u Ulmu (Njemačka) s Primožem Trubarom (1508.–1586.), koji je već bio napravio dio prevoditeljskoga posla te dao tiskati knjige za svoje zemljake u Kranjskoj. Bile su to: *Abecedarium* (1550., 1555.) i *Evanđelje po Mateju* (1555.).[3] Nešto se više svjetla oko prvih početaka i priprema za tiskanje hrvatskih knjiga danas može dobiti čitajući *Trubarova pisma* (Rupel, 1950.; Rajhman, 1986.). Tako u pismu od 9. lipnja 1557., što ga je Trubar bio uputio Švicarcu Heinrichu Bullingeru (1504.–1575.), uz ostalo, čitamo: „(...) Vergerije je poleg Boga prvi in najimenitnejši povzročitelj, da se je pričelo to prevajanje" (Rupel, 1950.; Koruza, 1991.: 57).

[2] Na slovenski preveo A. Janko, 1997.: 10-24. Ivan Ungnad je uočio potrebu i ozbiljnost čitava prevoditeljskoga i izdavačkoga pothvata pa je i materijalno stao iza njega; u dvorcu koji mu je dodijelio vojvoda Kristof dao je na raspolaganje prostorije za smještaj tiskarskih preša, prevoditelje i ostale pomoćnike u tiskari, davši im također prehranu (Schuster, 1935.).

[3] Kada je riječ o Matejevu Evanđelju, Trubar ga je morao objaviti pod pseudonimom. „Toda zaradi interima nemški tiskarji niso upali tiskati verskih knjig v nerazumljivem jim jeziku. Tako je Trubar zaman skušal dobiti dovoljenje za tisk v Nürnbergu in v Schwäbisch Hallu. V Tübingenu je nato našel tiskarja, Ulricha Morharta, ki mu je knjigi natisnil, vendar je bil pogoj, da izideta 'undter ainem erdichten namen'. Ta psevdonim je bil v katekizmu Philopatridus Illiricu." Taj pseudonim je također u spomenutom Evanđelju (Koruza, 1984./85.: 2).

Riječ je o Trubarovu prijevodu *Ta pervi deil tiga noviga testamenta* (1557.).[4] Isto tako: „(...) In ko sem zgolj Mateja prevel, ga je gospod Vergerij takoj hotel dati tiskati iz marsikaterih vzrokov, pa mi je zaradi tega poslal denar, da bi mu priskrbel korektorja (...)“ (Rajhman, 1986.: 24).

[4] Ne znam zašto je nepotpisani autor u natuknici *Primož Trubar* (*Opći religijski leksikon*, 2002.: 975) napisao da je Trubar objavio „Novi zavjet (Ta celi novi testament 1582.)“. Točno je da je prvi dio NT objavio 1557., a drugi dio 1560. i posljednji dio 1572. Nije jasno otkud autoru podatak da je Trubar „U biblijskom zavodu u Urachu (1561.–1566.) organizirao izdavanje hrvatskih protestantskih knjiga (13 djela…)“. Vjerojatno se misli na djela tiskana na glagoljici. Tiskano je više od 24.000 primjeraka, čak i do 30.000, ako se uzmu djela na latinici i talijanskom jeziku; od toga 15 naslova na glagoljici i 8 na ćirilici. U glagoljske naslove treba ubrojiti i tekst *Errata*, koji je tiskan 1562. Vidi: Vorndran, 1977.a,b; Jembrih, 2013.: 535-555. Da bude posve jasno, postoji popis tiskanih knjiga u Urachu, počevši od **9. rujna 1561**. do **1. travnja 1565**.: *Verzaichnuss, was für Windische, Crabotische, Cyrulische, und welsche Püecher getruckt wordenn. Anno 61. die 9. Septembris angefangen zu Vrach, biss auf den 1. Aprilis des 65. Jar*. Iz toga popisa proizlazi da je na latinici, glagoljici, ćirilici i na talijanskom jeziku tiskano 29.320 primjeraka knjiga. Vidi: Grüll i Monok, 1992.: 77-81. Vrlo je znakovito, i još čudnije za proučavatelje hrvatskoga prijevoda *Biblije*, da u knjizi *Biblija i hrvatska tradicijska kultura* Stipe Botica ni jednom riječju ne spominje hrvatski glagoljski *Novi testament* tiskan u Urachu/Tübingenu 1562./1563., iako je njegov pretisak tiskan 2007. u Zagrebu. Očekivalo bi se da će to navesti, barem u bilješci nakon rečenice: „Dug je, dakako, i prijeporan i naporan put do cjelovitih prijevoda svetoga pisma na narodne jezike, pa tako i na hrvatski, sve do Zagrebačke Biblije.“ (Botica, 2011.: 8). Kada se spominje NT tiskan glagoljicom i hrvatskim jezikom, valja uvijek isticati da je to prvi cjeloviti hrvatski prijevod *Novoga zavjeta*. Prema Botičinu stavu, proizlazi da uraško-hrvatskoga prijevoda *Biblije* (NT 1562./1563.) na hrvatski jezik nije niti bilo (vidi Jembrih, 2007.). Također je znakovito da pretisak NT na glagoljici i ćirilici (2007., 2008.) u knjizi prešućuje i Krasić (2009.: 103-104). U istoj je knjizi autor pogrešno naveo da se Antun Dalmatin „kao umirovljenik kranjskih staleža 1568. sklonio u Ljubljanu i iste je godine umro“. Istina je samo da je spomenute godine došao u Ljubljanu, a umro je 29. ožujka 1579. Vidi: Jembrih, 2007.: 282. Kada je riječ o netočnim podacima u vezi sa Stipanom Konzulom i Antunom Dalmatinom, moram upozoriti da je u svojoj knjizi *Putovima slavenskih književnih jezika* Dubravka Sesar (1996.: 121) navela netočne podatke. Naime u 11. poglavlju *Slovenski književni jezik*, uz ostalo, čitamo: „U pola stoljeća protestanti su tiskali oko pedeset knjiga, između ostaloga na Trubarov poticaj Antun Dalmatin (1546.–1589.) zajedno sa Stjepanom Konzulom Istraninom 1584. godine (u Wittenbergu) izdaje hrvatski prijevod *Biblije*, kojim će se tada (i kasnije) služiti i Slovenci.“ (Sesar, 1996.: 121). Ta je rečenica promašena, jer u njoj nije ništa točno u vezi sa slovenskim književnim jezikom. Slovensku *Bibliju* je na slovenski jezik preveo Jurij Dalmatin, a ne Antun Dalmatin niti Stjepan Konzul. Autorica je mislila na Jurja Dalmatina rođenog 1546. koji je umro 1589., kako je ispravno navela. U drugom izdanju svoje knjige autorica bi to morala ispraviti. Očito nije konzultirala sve dostupne relevantne izvore vezane uz hrvatsko-prevoditeljsku i izdavačku djelatnost u Urachu. O Jurju Dalmatinu vidi: Slodnjak, 1977., 71-86.

Trubar je slično napisao i u predgovoru svojega *Novega testamenta* (1557.): „(...) Zgoraj omenjeni gospod Vergerij mi je pisal, brž ko me je iztaknil, zapovrstjo nekaj pisem, želeč od mene izvedeti, če bi upal prevesti Biblijo v slovenski in hrvatski jezik; pri tem podjetju da hoče pomagati z dušo in telesom; da ima dobra poroštva od nekaterih knezov in gospodov, ki so tudi pripravljeni pomagati pri tem potrebnem in blagem delu. Gospodu Vergeriju sem na njegovo pisanje in željo odgovoril najprej nekajkrat pismeno in nato, ko sva se sešla, vpričo nekaterih veleučenih teologov takole: ne poznam nobene hebrejske črke, grško ne znam prav brati; vsagdo pa, ki bi hotel prevajati Biblijo, mora najprej dobro in temeljito razumeti ta dva jezika. (...) razen tega ne znam hrvatski ne brati ne pisati. Zatorej, sem rekel takrat, se nočem lotiti tega imenitnega in težkega dela, prevajanja Biblije, razen če mi se dodelita dva kranjska ali spodnještajerska duhovnika ali dva učenjaka iz teh dežel, ki bi znala dobro slovenski in bi dobro umela latinski in nemški jezik, ter dva Hrvata, ki bi znala govoriti dobro dalmatinski in bosanski in dobro in prav pisati hrvatski in cirilski.“[5] U predgovoru svojega prijevoda *Novoga testamenta* (1557.) Trubar je još napisao: „Hrvatski jezik se piše, kakor veste, z dvojimi hrvatskimi črkami, a govori se ne samo po vsej Hrvatski in Dalmaciji, ampak govore ga tudi mnogi Turki. Sam sem slišal od mnogih, da ga govore in pišejo tudi v Carigradu na dvoru turškega cesarja. Mi Kranjci in Slovenci ga razu-

[5] Sakrausky (1989.: 96-97); Premk (2006.). To što je Trubar izjavio da „ne zna hrvatski ne brati ne pisati“ znači da ne zna čitati ni pisati glagoljicu. Ovdje treba posebno primijetiti pogrešnu konstataciju koju je prekmurski pisac Štefan Küzmič (1723.–1779.) zapisao u svojem *Novom zakonu* (*Novom testamentu*, 1771.): „(...) Med tistimi je že leta 1562 po Kristusovem rojstvu Primiž Trubar, služabnik božje besede v Urahu, kakor se sam imenuje, izdal *Novo zavezo* z glagolskimi črkami v kranjskem jeziku. Drugo leto, to je 1563, dajo ponovno tiskati Anton Dalmata, Štefan Istrijanski in Jurij Jurijevič v tem jeziku v eni knjigi štiri evangeliste, v drugi pa *Dejanja apostolov*, s Pismi in Janezovim razodetjem, kakor kažejo naši primerki, in 4-to (v četverki.“ (Preveo u suvremeni slovenski jezik Mihael Kuzmič). U navedenom citatu uopće nije točno da je Trubar 1562. tiskao *Novi zavjet* na glagoljici i u kranjskom jeziku. To su učinili Antun Dalmatin i Stipan Konzul na glagoljici i hrvatskom jeziku. Godine 1563. izdali su drugi dio NT Djela apostolska, Pavlove poslanice i Ivanovo Otkrivenje. također na glagoljici i cijeli NT na ćirilici i hrvatskom jeziku. Dakle Trubar nema veze s glagoljskim izdanjem NT (Predgovor. U: *Nouvi zakon* (ur. Franc Kuzmič). Murska Sobota: Pokrajinski muzej, 2008.: 29-30, 51-52).

memo za silo, a mnogo bolje kakor češki, poljski ali lužički jezik; prav tako oni našega. To da dobri pogumni Hrvatje tudi nimajo ne Biblije ne vsega katekizma v svojem jeziku in pismu, kakor mi Slovenci ne. Doslej so se morali zadovoljiti zgolj s svojo mašno knjigo in brevirjem. Te dve knigi pa sta bili pred mnogimi leti tako temno in nerazumljivo prevedeni, da njihovi duhovniki sami ne razumejo mnogih besed, še v nedeljnih in navadnih evangelijih ne“ (Rupel, 1966.: 72-73). Trubar je još napomenuo, misleći na hrvatske svećenike glagoljaše: „To naše prevajanje pa bo po mojem mnenju napotilo tudi nekatere hrvatske duhovnike, ki se povsod po slovenskih deželah vzdružujejo z branjem maš, da se bodo naučili brati latinsko pisavo in da bodo naše spise prevedli v svoj jezik in pismo“ (Rupel, 1966.: 81).

Zanimljivo je spomenuti da je Trubar, kad se krenulo s prevođenjem i tiskanjem hrvatskih knjiga u Urachu, iako je bio u Ljubljani, uputio pismo Kranjskim zemaljskim staležima (10. veljače 1562.) u kojemu, uz ostalo, piše: „(…) Iz tega lahko vaše milosti in gospostva spoznajo, da morava gospod Ungnad in jaz še naprej prosjačiti in nagovoriti druge kneze, tudi nekatera cesarska mesta za več pomoči za hrvaški tisk. To se bo zgodilo v 14 dneh, če bodo dotiskali prvi del hrvaške *nove zaveze* in dva nemška predgovora, prvi za omenjeno hrvaško zavezo, drugi za cirilske *Edne kratke razumne nauke* (locos theologicos), oba sta naslovljena na kralja Maksimilijana. V prvem predgovoru[6] sem opisal in orisal Turke in kristjane, ki bivajo v Srbiji, Bolgariji, Bosni, na Hrvaškem, v Dalmaciji, na Kranjskem, Spodnještajerskem, Koroškem, na Krasu in v Istri, njihove navade, lastnosti, običaje, obrede, izročila, vero, praznoverje (tudi romarsko pot pri Gornjem Gradu sem opisal), nadalje njihov strah, stisko in nesreče, ki jim jih povzročajo Turki itd. Iz tega bodo vsi Nemci spoznali, kako zelo potrebujejo ta ljudstva naše prevajanje in tisk. V drugem predgovoru obravnavam staro in novo vero. Iz tega bodo vsaj malo spoznali, da je naša vera prava stara vera, in da je papeška in turška kriva in nova. Ta predgovor sem napisal tudi v slovenščini za augsburško veroizpoved, ki jo nameravam tiskati v 14 dneh v Tübingenu, čim bodo latinske črke prenovljene, ker so

[6] Misli na predgovor u glagoljskome *Novom testamentu*; vidi latinički prijepis iz 2013.

izrabljene, stare, da z njimi ni mogoče čitljivo tiskati“ (Bučar i Fancev, 1938.: 84-88). Iz toga se razabire da su se knjige na latinici tiskale u Tübingenu, a u Urachu na glagoljici i ćirilici! Usput valja spomenuti da su za hrvatski tisak u Urachu darovali novac, uz ostale, kako to Trubar u pismu od 10. veljače 1562. navodi: „Kralj Maksimilijan dao je 400 florena (zlatnika), Vojvoda württemberški Kristof 300, Austrijski zemaljski staleži 300 tolara, Štajerski zemaljski staleži 100 tol., Koruški zemaljski staleži 100 tol., Zemaljski grof od Hessena 200 tol., izborni vojvoda Sakske (Saksonije) 200 tol., Pruski vojvoda Albrecht I. 100 tol. itd.“ (Rajhman, 1986.: 106)[7] I vojvoda Kristof je svake godine (od 1561.) donirao 300 zlatnika; pojedini njemački gradovi također su donirali novac za hrvatski tisak u Urachu: Strasbourg 460 zlatnika, Nürnberg 400, Ulm 300, Frankfurt 200, Rothemburg 100, Memmingen 100. zlatnika (guldena).

Držim da u Trubarovu predgovoru *Novom testamentu* / *Ta pervi dejl tiga noviga testamenta* (1557.) treba uočiti nešto što se dosad nije isticalo, a vrlo je bitno za metodu prevođenja. Naime Trubar u tekstu Predgovora (1557.) piše kako mu prevođenje, zbog propovjedničke dužnosti, sporo napreduje. Zatim navodi da kod sebe ima dva latinska, dva njemačka, dva talijanska *Nova testamenta* i također jednu hrvatsku misnu knjigu koja je nanovo tiskana u Veneciji latiničkim slovima. *Item ein Crobatisch Messbuch wölches newlich zu Venedig mit Latinischen Buchstaben gedruckt worden vor mir muss haben und ehe ich ein jedlichs wort in sonderheit einer jeden Translation auch die Annotationes Erasmi und andere Commentaria darüber besihe und erwege wölcher Translation ich volgen soll mit dem gehet vil zeit hin* (Sakrausky, 1989.: 100; Jembrih, 2007.: 165). Što se hrvatske misne knjige (Messbuch) tiče, to bi mogao biti jedino *Lekcionar* (misna knjiga) Bernardina Splićanina (u drugoj pol. 15. st.), drugo latiničko izdanje u Veneciji 1543. Budući da je *Lekcionar* inkunabula, ona nema naslova, već tekst počinje: *Incipit vulgarisacio dalmatica epistolarum et euangeliorum. atque prephacionum. et benedictionum continenciium in missali.* Na kraju knjige: *Euangelia et epistole cum prephationi-*

[7] Vidi još: Löffler, 1929.: 99-100.

bus et benedictionibus per anni circulum in lingua ylliricha feliciter expliciunt: Emendata et diligenter correcta per fratrem Bernardinum Spalatensem (Impressum: Venetiis per Damianum Mediolanensem. Anno D. MCCCCXCV, die XII Martii).[8] No nije jasno je li Trubar razumio jezik toga *Lekcionara*, kojim se svakako kod prevođenja služio i Stipan Konzul (Jembrih, 2003.: 159-177). Tekst je hrvatski s latiničkim slovima, tzv. *fraktura antiqua*. (Vidi pretisak *Lekcionara* 1495. s predgovorom Josipa Bratulića, Književni krug Split, 1991.)

1.1. Stipan Konzul, prvi prevoditelj Novoga testamenta i pripreme za tiskanje hrvatskih knjiga u Njemačkoj

Poznato je da je kasnije, prvi od „dva Hrvata“ koje je Trubar želio imati za prevođenje, bio Stipan Konzul Buzećanin (Buzet, Piguente, 1521. – vjerojatno Željezno/Eisenstadt, oko 1579.), prijašnji župnik glagoljaš u Starom Pazinu iz kojega je otišao 1549. zbog pristajanja uz reformaciju i koji se kasnije posvetio prevođenju *Biblije* iz slovenskoga na hrvatski jezik. Boraveći najprije u Ljubljani, a potom u Kranju, Konzul je također morao napustiti taj grad kao i Trubar, zbog stava ljubljanskoga biskupa (1543.–1558.) Urbana Tekstora koji je, prema nalogu Ferdinanda I., trebao iz svoje biskupije odstraniti sve protestantizmu sklone osobe (Štih i Simoniti, 2004.: 260). Tako je Konzul od 1552. boravio kod Trubara u Njemačkoj u Rothenburgu ob der Tauber. Potom su zajedno otišli u Kempten, no Konzul se ubrzo preselio u Regensburg, a potom u Cham (sjeverna Bavarska), gdje je bio učitelj pjevanja do 1556. Tu je na Trubarov prijedlog počeo o Božiću (1557.) prevoditi *Novi testament* (dalje NT); o probnome prijevodu su se 28. kolovoza 1559. očitovali znalci hrvatskoga jezika u Metliki (Bela krajina), koji su ga, nakon Dalmatinovih korektura u Ljubljani, pregledali i s odobrenjem utvrdili da ga treba tiskati na glagoljici i ćirilici.[9] To je svjedočanstvo na njemačkom jeziku objavio Ivan Kostrenčić 1874. (I–II) i dosad nije

[8] O Bernardinu Splićaninu vidi: *Hrvatski biografski leksikon*, 1, 1983.: 703-705; Runje, 1986.: 159-166; Petešić, 1993.: 32-51.

[9] Kostrenčić, 1874.: 2-3, 159-162; Lopašić, 1895.: 245-246; Jembrih, 2007., 37-49, 138-142.

bilo prevedeno na hrvatski jezik; ovdje ga po prvi put predočujem u hrvatskome prijevodu, kako bi se točno vidjelo što piše u izvješću na temelju kojega su se u Urachu počeli pripremati za tiskanje, najprije na glagoljici a potom na ćirilici i latinici (1561.–1565.).[10]

1.2. Ocjena stručnjaka o hrvatskom probnom prijevodu [Biblije] Stjepana Konzula da je dobro izrađen dobrim hrvatskim jezikom, uz molbu za potporu tog pothvata

„Na znanje svima kojima je ovo otvoreno pismo namijenjeno, a koji se ističu čašću, dostojanstvom i staležom. Budući da je gospodin Primož Trubar, svećenik u Kemptenu u Švapskoj, od bezbožnika otjeran iz Kranjske zemlje zbog svoje kršćanske vjere i prave propovijedi, započeo je dvoje: prevoditi katekizam kao i prvi dio Novoga zavjeta na kranjski (slovenski) jezik, u slavu Svemogućega nebeskog Oca i njegova jedinog sina Isusa Krista, našega spasitelja, i radi širenja njegova imena, te ubogim kršćanima za utjehu i spas njihovih duša, jer Hrvati, Bosanci i Srbi kao i obližnje zemlje nemaju Biblije ili kršćanskih spisa na svojemu jeziku, nego samo neke biblijske dijelove (izvadke) u svojim misalima i brevijarima. To je ponukalo gospodina Stjepana Konzula iz Buzeta u Istri (također zbog svoje kršćanske vjere otjeran iz Istre i Ljubljane), da pođe tragom spomenutoga kranjskog jezika i započeta prijevoda knjige (NT), te prevede isti dio kao i ostatak Novoga zavjeta, koji će kasnije biti objavljeni kao cjelovita Biblija na slavenskom s hrvatskim slovima[11] i hrvatskim jezikom koji je glavni slavenski jezik. Priklonivši se ovdašnjem običaju, [gospodin Konzul] pristojno je razgovarao s dolje navedenim kao i drugim duhovnim i svjetovnim [predstavnicima], plemenitašima kao i onima obična roda, a to su: gospodin Matija Zmajić, komptur (načelnik, upravitelj) u Metliki, gospodin Stjepan Stipanić, kapelan u Ozlju, gospodin Ivan Kolonić, kapelan u Sv. Križu (Završje), koji je čak gotovo na turskom

[10] Nije jasno zašto se navodi da je tiskara u Urachu djelovala deset godina; djelovala je od 1561. do 1565. Naime Stanko Jambrek uzima za početak njezina rada godinu 1555., što nije točno! Usp. Jambrek, 2017.: 81.

[11] Misli se na glagoljicu.

terenu na području grofa Zrinjskog, gospodin Hanns Faistenperger i gospodin Grgur Vlahović, obojica kršćanski propovjednici u Metliki, Sebastian Römer, upravitelj metličke kapetanije, gradski načelnik Ivan Pičik, Antun Bočić iz Modruša, Andre Jakšić, gradski pisar Juraj Pisec i Mihael Bočić, sva četvorica građani Metlike, te drugi prisutni za koje je [Konzul] izradio svoj prijevod. Isti je prijevod pregledan, te je ocijenjeno da je razumljiv i da odgovara Hrvatima, Bosancima i Srbima u cijeloj Dalmaciji do Jadranskoga mora i sve do Carigrada. Utoliko se lakše ovaj hrvatski prijevod može prenijeti i u ćirilicu koja je napola ili skraćeni grčki. Nadamo se da će se time (NT) prava kršćanska vjera i istinski spasonosno evanđelje pronositi cijelom Turskom, da će srca i duše Turaka obnoviti i okrenuti kršćanskoj vjeri, te da će se njihovom pustošenju stati na kraj, te da će ubogi zarobljeni kršćani naći utjehu i snagu i da će se [vjera u] Krist[a], naš[ega] spasitelj[a], s vremenom proširiti u Turskoj. Tada će riječ Gospodnja imati svoju moć nad svime što se kreće, giba i živi na Zemlji, nebu i u vodama, i u bezvjernim dijelovima Zemlje, kao što mnoga zgoda i mnogi spisi mogu posvjedočiti da je potrebno o tomu pripovijedati. A kako je takvo znamenito djelo, da bi se njime krenulo, povezano s nemalim troškovima tiska i naknade onima koji se takvoga posla poduhvate, jadni po Bogu kršćani usrdno mole sve kojima se za pomoć oko ovoga djela obraćaju da svoju pomoć ne uskrate; to će im Gospod Krist platiti ovdje na Zemlji i tamo u vječnosti, te će se [oni] moći svjesno pohvaliti da su takvom svojom pomoći Krista samoga oblačili, nahranili, napojili i pružili mu krov nad glavom. U korist prave vjere, vlastitom su rukom i uz svoj pečat potpisali većina gore navedenih i drugi, kao i posebno grad Metlika koja je na [sve] to utisnula svoj žig. U Metliki u Beloj krajini na Kupi. 28. kolovoza godine 1559.“[12]

[12] Izvješće je objavio Kostrenčić, 1874.: 1. Isto u knjizi: Jembrih, 2007.: 140-142, s presnimkom izvornika u rukopisu. Usp.: Weiss, 2010.: 285-712. Treba ispraviti datum izvješća u knjizi *Reformacija nekad i danas* (2017.: 80) S. Jambreka, koji navodi 18. kolovoza 1559., umjesto 29. kolovoza 1559. Autor također stalno rabi sintagmu „Biblijski zavod“ u Urachu, kao naziv koji je kao takav postojao od početka rada tiskare. No ta sintagma ne odgovara činjeničnom stanju; naime takav Biblijski zavod u Urachu nije postojao. Uostalom, i slovenist Jože Koruza je jasno razložio da je Ungnad „stopil na čelo podjetja, ki ga je imenoval 'slovenska, hrvaška in cirilska tiskarna', v kulturni

Redoslijed tiskanja knjiga u Urachu bio je sljedeći: najprije je tiskan na glagoljici veliki pokusni list u Nürnbergu 1560. (200 primjeraka), potom abecedarij – *Tabla za dicu* (1561.) u 2000 primjeraka na glagoljici i ćirilici, potom je slijedio *Katkekizam* (1561.) na glagoljici i ćirilici i *Novi testament* na glagoljici i ćirilici itd. (Bučar i Fancev, 1938.)[13].

Budući da je Konzul trebao pomoćnika pri konačnoj verziji čitava prijevoda NT, Trubar je u pismu od 2. siječnja 1560. molio Maksimilijana II. da bi mu se, uz Konzula, dodijelio još jedan iskusan domaći čovjek, dobro učen, koji pozna hrvatski jezik i glagoljsko pismo (*dobro učen in izkusen v hrvaškem jeziku in pisavah*). U Ljubljani je odlučeno da se za pomoćnika Konzulu u Urach pošalje Antun Dalmatin (Antonius Dalmata ab Alexandro †1579.), koji je boravio već otprije u Ljubljani kod Matije Klombnera (†1569.),[14] korigirajući hrvatske prijevodne tekstove, i spomenuti probni Konzulov prijevod NT. Treba spomenuti da se i Dalmatin u Ljubljanu sklonio, došavši iz Istre, po svemu sudeći jer ga je proganjala rimska inkvizicija (vidi: Del Col, 1998.: 28, 31, 43; Cavazza, 2001.: 423-424). Tako se Antun Dalmatin pridružio Stipanu Konzulu u Urachu, kamo je stigao iz Ljubljane u ožujku 1561. te preuzeo svoj dio posla oko ćiriličkih izdanja i hrvatskoga prijevoda knjiga. Treba reći da se Dalmatinovo ime na naslovnicama hrvatskih knjiga nalazi uvijek na prvome, a Konzulovo na drugome mjestu.[15] Trubar je informirao Maksimilijana II. o svim nastojanjima i pothvatima u tiskari, pa je i u spomenutome pismu (2. siječnja 1560.), uz ostalo, pisao: „In z omenjenim Štefanom Konzulom meniva, da spočetka, do kler ne bo znano, ali bomo s poskusom uspeli po vsej Hrvaški, Dalmaciji in Bosni, ni treba porabiti veliko denarja in

zgodovini pa se uveljavila zanj oznaka 'biblijski zavod'. Ungnad je bil njegov patron in blagajnik, Trubar principal, Konzul prevajalec in korektor za hrvaški jezik" (Koruza, 1984.: 5). Što se tiče uporabe jezika u Metliki i okolnim mjestima u doba pisanja navedenog izvješća, jezik je bio hrvatski. Stoga ne čudi da je upravo to mjesto odabrano za prosudbu Konzulova prijevoda glagoljskoga NT.

[13] Na njemačkom švabahu (gotici) tiskani su kratki naslovi na njemačkome na naslovnici i Trubarovi predgovori hrvatskim izdanjima (njih 10).

[14] Bio je organizator protestantizma u Ljubljani; s Ivanom Ungnadom bio je u dobrim odnosima, a s Primožem Trubarom nije. Više o njemu vidi: *Slovenska biografija*, 2013.

[15] Vjerojatno iz sućuti prema Dalmatinu kao starijem suradniku.

dava zato natisniti v hrvaščini, ko dobiva črke, najprej samo katekizem ali enega samega evangelista. (...) To da omenjenega Štefana prevajanje in hrvaško pisavo so mnogi hrvaški duhovniki in laiki brali in potrdili, in s pomočjo razumnega Hrvata z njim in z mano (zakaj, hvala Bogu, razumem hrvaški jezik kakor vsi Kranjci in Metličani precej dobro) se to delo s pridom in častjo v Gosponovem imenu lahko začne" (Rajhman, 1986.: 42-43). Slično je Trubar pisao i Ivanu Ungnadu iz Kemptena 1. travnja 1560.: „(...) In vaša milost naj poleg toga ve, da sta zdaj dva hrvatska duhovnika (Konzul i Dalmatin, A. J.) vse moje često imenovane knjige spravila v hrvaški jezik in črke; te so mnogi Hrvati pregledali in potrdili (u Metliki, 28. kolovoza 1559., vidi ovdje), ter močno želijo, da se kmalu natisneju. Pravijo da bodo veliko koristile ne samo na Hrvaškem in v Dalmaciji, temveč tudi na Turskem do Konstantinopola in bodo napravile hrup in prepir med Turki. Enemu hrvaškemu duhovniku, namreč gospodu Štefanu Konzulu, sem pisal, naj se odpravi v Nürnberg (in upam, da je že tam) in naj da urezati in uliti hrvaške črke.[16] Kaže, da nam bo zmanjkalo pomoči, tj. denarja. Doslej sem od Kranjcev 1000 goldinarjev izberačil in v tolarje zbral, te sem izdal za slovenski tisk. Ne smem jih še naprej obremenjevati. In sem se tolažil, da nam bo kralj Maksimilijan pomagal, a to se doslej ni zgodilo. Menim, da si njegovo kraljevo dostojanstvo zaradi jezuitarjev ne upa."

[Inače, Maksimilijan II. nije se usudio otvoreno pokazivati naklonost prema protestantizmu jer ipak je on sin Ferdinanda I. i rimokatolik. U novijoj austrijskoj historiografiji smatra se da je Maksimilijan II. bio poluprotestant, A. J.] (Demmerle, 2011.: 101-102). „Če bi pri krščanskih volilnih knezih in gospodih le toliko podpore in pomoči mogel dobiti, da bi lahko omenjena dva Hrvata vzdrževal pri tisku (...) da bi plačal tisk, bi začeli hrvaško tiskanje v 10 ali 12 tednih, zakaj črke bodo v 7 ali 8 tednih izdelane. Zato naj vaša milost kakor doslej stori, kar more, za to naše započeto vzvišeno delo, da bi nam bilo pomagano, kakor je zgoraj povedano" (Rajhman, 1986.: 62).[17]

[16] To su glagoljska slova. Zanimljivo je da tu činjenicu ne navode hrvatske enciklopedije ni leksikoni bivše Jugoslavije, a neki još ni danas?

[17] Naime Maksimilijan II. je u dva navrata novčano pomogao uraško-hrvatskoj tiskari, najprije s 400, potom s 200 zlatnika.

1.3. Prvi probni glagoljički otisak (1560.)

Trubar je u pismu (2. siječnja 1560.) spomenuo da će, kad dobiju glagoljička slova, tiskati najprije *katekizam*. Stipanu je Konzulu bilo povjereno da se pobrine za glagoljska slova. Stoga je od 23. travnja do 20. kolovoza 1560. boravio u Nürnbergu gdje je dao lijevati i rezati glagoljička slova *od dobrih i umetljivih nemških meštar*, po uzoru na *staru hrvacku štampu u Brivijalih i Misali*, kako je to bio Konzul kasnije istaknuo u predgovoru *Novoga testamenta* (1562.). Nakon izrade glagoljičkih slova, trebalo je s njima ostvariti prvi probni otisak. Bio je to pokusni (veliki) glagoljski list – *Crobatische Probezedl* (1560.), otisnut u 200 primjeraka koji su bili razaslani znalcima hrvatskoga jezika i pisma (Rupel, 1957.: 257-266; Rupel, 1957.; Benz, 1940.: 208-211).[18] O tome je pothvatu Trubar najprije pisao württemberškomu vojvodi Kristofu u pismu od 13. srpnja 1560., a 15. srpnja i Maksimilijanu II. u Beč. „(...) Poleg tega najponižneje naznanjam vašemu kraljevem veličanstvu itd. da je moja največja kranjska knjiga[19] (katere vsebino in register le-tu vdrugič pošiljam) že prenesena v hrvaški jezik in pisavo. In hrvaške čerke (glagoljica, A. J.), namreč petero alfabetov, tako (so) dobre in še boljše, kakor jih imajo v Benetkah,[20] in kar je treba za poln tisk imamo pri roki; in tri zmožne osebe za hrvaški tisk

[18] Autor ovoga teksta imao je priliku 1986. u Stuttgartu, u Glavnom arhivu, snimiti tekst velikoga probnoga glagoljskog lista koji ovdje iznova predočuje. Treba još reći da je netočna konstatacija Stjepana Damjanovića: „I hrvatski protestanti su u svojoj tiskari u Urachu kraj Tübingena otisnuli *Pokusne listove* (velike i male glagoljične 1560., ćirilične 1561.)“ (Damjanović, 2005.). Činjenica je samo da je godine 1560. u Nürnbergu tiskan probni veliki i mali glagoljički list, a u Urachu su tiskani ćirilički probni listovi, kao što je ovdje predočeno. Isto tako je netočna atribucija knjižice tiskane latinicom (1555.) pod naslovom *Razgovanje meju papistu i jednim luteran(om)* Antunu Dalmatinu, kako je to učinila Lana Hudeček u knjizi *Izricanje posvojnosti u hrvatskome jeziku do polovice 19. stoljeća* (2006.: 81, 129, 253). U spomenutoj knjižici (1555.) u naslovu piše da je „stumačena po Antone Senjanine“, a ne Antunu Dalmatinu koji je bio suradnik Stipana Konzula. Do danas se još ne zna tko se točno krije pod pseudonimom „Antun Senjanin“. Neki misle da je to Petar Pavao Vergerije ml., a neki opet da je Matija Vlačić Ilirik. Vidi pretisak i transkripciju *Razgovaranja*…, izd. Bogoslovni institut, Zagreb 2005.

[19] To je prvi dio *Novoga testamenta* (1557.).

[20] U Veneciji.

in prevajanje so tudi pripravljene (...). Spoštljivo omenjenemu knezu würtemberškemu sem poslal dve napisani hrvaški poglavji iz nove zaveze[21] in troje natisnjenih hrvaških alfabetov. Le-to bo njegova knežja milost s tem poslala vašemu kraljevemu veličanstvu itd. Iz njih naj vaše kraljevo veličanstvo dozna, ali smo s hrvaškim tiskom in prevajanjem na pravi poti ali ne." (Rajhman, 1986.: 69).[22] Na kraju pisma Maksimilijanu II., Trubar dodaje *post scriptum*: „Premilostljivi gospod. Vašemu kraljevemu veličanstvu itd. Pošiljam tu dve napisani hrvaški poglavji iz nove zaveze in troje hrvaških alfabetov, ki so po navodilu in predpisu Štefana Konzula Istrana bili zdaj pred kratkim rezani in uliti v Nürnbergu, čeprav so v tisku nekaj črk spregledali in zapustili; so pa vse urezane in ulite hkrati z dvema drugima malima alfabetoma, ligaturami, pikami, vejicami itd. Te lahko vaše veličanstvo pokaže in da presoditi izvedencem v hrvaškem jeziku in pisavi, češ ali smo s prevajanjem in tiskom na pravi poti ali ne" (Rajhman, 1986.: 69). Vojvodi Kristofu je Trubar u pismu od 13. srpnja 1560., uz ostalo, pisao u svezi s priloženim probnim prijevodom iz *Novoga testamenta*: „Vaša knežja milost naj tudi izvoli poslati njegovemu kraljevemu dostojanstvu s tem in s prihodnim poslanstvom tu priloženi dve hrvaške pisani poglavji iz nove zaveze, namreč deveto iz evangelista Janeza in prvo iz apostolskeh del, ter tri nove natisnjene hrvaške alfabete" (Rajhman, 1986.: 66). Kao što se iz dijelova, predočenih Trubarovih pisama razabire, pripreme oko početka tiskanja hrvatskih knjiga u Urachu odvijale su se po planu, što svakako treba zahvaliti Stipanu Konzulu koji je uspio priskrbiti glagoljična slova u Nürnbergu. O uspjehu je Trubar, sa zadovoljstvom, obavijestio mecene, vojvodu württemberškoga Kristofa i Maksimilijana II. u Beču.

Iz svega se također može razabrati Trubarova skrb za posvemašnji tiskarski i prevoditeljski uspjeh u hrvatsko-uraškoj tiskari, odnosno u „Ungnadovu biblijskom zavodu", što je odraz određene skladnosti i početnoga zajedničkoga djelovanja te uspješne realizacije u prvim

[21] Iz 1. gl. Dj. ap.; 1. 9. gl. Iv. Vidi presnimku toga teksta (Konzulova autografa) u: Jembrih, 2007.: 52-73.

[22] Spomenuta poglavlja (rukopis) prvi put su otisnuta u knjizi: Jembrih, 2007., kao i u Pogovoru pretisku NT (glag., 2007.).

počecima izdavačkih priprema nakon kojih je uslijedila knjižna produkcija na glagoljici, ćirilici i latinici.

1.4. Nesuglasje oko maloga glagoljičkoga Katekizma *(1561.)*

Trubar je u pismu od 2. siječnja 1560. Maksimilijanu II., uz ostalo, bio naveo „ko dobiva črke, dava natisniti najprej samo katekizem" (kad dobijemo slova, dat ćemo otisnuti najprije samo katekizam). Kad su glagoljička slova dospjela u Urach, počele su pripreme za tiskanje maloga *Katekizma*, koji se tiskao u ožujku 1561. No prigodom njegova tiskanja pojavile su se i neke poteškoće. Trubar je u to vrijeme boravio na župi u Kemptenu; u tiskari je pak (kao savjetnik) boravio i Zagrepčanin Pavao Skalić (1534.–1575.) (Jembrih, 1986.: 129-139),[23] koji se odazvao osobnom pozivu Primoža Trubara, koji ga je već prije pozvao da dođe u pomoć, što se razabire iz njegova pisma od 27. srpnja 1560. Maksimilijanu II.: „(...) In ker doktor Skalić, moj prav zaupni, naklonjeni gospod, tudi kranjski, bezjaški in hrvaški jezik in hrvaško pisavo primerno pisati in brati zna, naj mu izvoli vaše kraljevo veličanstvo pisati in naročiti da bi nam pomagal tudi pri tem božjem delu, ki ga sam ima za veliko in koristno" (Rajhman, 1986.: 76-77). Spomenuti je Skalić, boraveći u tiskari, sastavio tekst predgovora posvetivši ga Maksimilijanu II. kojemu se na taj način želio iznova približiti, nakon što je iz Beča morao otići (vidi: Jembrih, 1990.: 149-205). Tekst predgovora, slučajno boraveći u tiskari, pročitao je Petar Pavao Vergerije ml. te ga kritizirao, zapisavši: „Takoj v prvi poli (od zgolj šestih) se kaže velika častihlepnost, poveličanih je nemreč pet imen in pripoveduje se o nekaterih stvareh, ki niso resnične. Ali bo to učilo Hrvate skromnosti in poniznosti? O da bi Bog to podjetje podprl. Bojim se pa, da ga ne bo, ker sovraži ošabnost in častihlepnost. Zakaj ne bi smel kristjan silnim povedati, kar opazi? Peter Pavel Vergerij." (Rajhman, 1986.: 84; Jembrih, 1997.: 130; Dimitz, 1875.: 248). Ungnad je nakon toga obustavio tiskanje *Katekizma*, pozvan je Trubar iz Kemptena koji je napisao novi predgovor. Riječ je o malome probnom glagoljičkom

[23] O Skaliću vidi još: *Gazophylacium*, 2010., XV., br. 1-2, str. 23-179.

Katekizmu, od kojega je do danas ostalo sačuvanih 7 unikatnih listova (Jembrih, 1997.: 99-118).

Naslov mu glasi: *Katehismus: edna malahna kniga, u koi esu vele potribne i prudne nauki i artikuli prave krstianske vere, s kratkim istomačenem, za mlade i priproste ljudi. I edna predika od kriposti i ploda prave karstianske vere krozi Stipana Istrianina s pomoću dobrih Horvatov sad naiprvo istomačena*. Na njemačkome: *Der Catehismus mit kurtzen Ausslegungen Symbolum Athanasii und ein Predig vom rechten Christlichen Glauben, in der Crobatischen Sprach. Štamapana u Tubingi. Godišće po Isukrstovim roistvu č. f. m. a*. (1561.). Da bi se čitatelj uvjerio u sintaktičku razliku u naslovu *Katekizma* koji je tiskan nakon što je obustavljen onaj mali, evo i njegova naslova: *Katehismus: edna malahna kniga, u koi esu vele potribne i prudne nauki i artikuli prave krstianske vere, s kratkim istomačenem, za mlade i priproste ljudi. I edna predika od kriposti i ploda prave karstianske vere, krozi Stipana Istrianina s pomoću dobrih Horvatov sad naiprvo istomačena*. Njemački: *Der Catehismus mit kurtzen Ausslegungen, Symbolum Athanasii und ein Predig von Christlichen Glaubens in der Crobatischen Sprach*. Štampana u Tubingi: [s. n.], godišće po Irukrstovom [!] roistvu č.f.m.a. [1561.] ([Urach : Ivan Ungnad]).[24]

Prvi je put objavljen fragment maloga *Katekizma* u faksimilu zajedno s velikim glagoljskim *Katekizmom* (1561.), izd. „Juraj Dobrila" u Pazinu (priredio Alojz Jembrih, 1994., i koparskom časopisu *Annales*, br. 5/1994.), potom u zborniku *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen*, izd. Hans Dieter-Kluge, München 1995. (isto u knjizi: Jembrih, 2007.).

Nije suvišno spomenuti i ovo. Naime u jesen 1560., nakon što je iz Nürnberga dopremljena tiskarska preša i pošto su ćirilička slova bila pripremljena, prišlo se tiskanju probnih ćiriličkih listova, zatim *Table*

[24] Nije jasno zašto Mateo Žagar piše da glagoljički *Katekizam* iz 1561. nije objavljen: „Glagoljički i ćirilički Katekizam iz 1561. još nisu objavljeni". Glagoljički je *Katekizam* objavljen u pretisku 1991.; za tisak priredio i pogovor napisao Alojz Jembrih. Isto tako nije točno da je latinički *Katekizam* tiskan 1564. u Regensburgu, kako je Žagar napisao. Vidi *Predslovlje* u latiničkom prijepisu izdanja knjige: *Artikule ili deli stare krstjanske vere* ... (1562.), Zagreb 2017., 6. Isti autor ne zna da je Konzulova *Postilla* iz 1568., I. dio, objavljena u pretisku u Pazinu 1993., s opširnim pogovorom A. Jembriha.

za dicu glagoljicom i ćirilicom i *Katekizma* ćirilicom.[25] No prije nego će se tiskati spomenuti *Katekizam*, Hans Ungnad je pisao Maksimilijanu II. da mu se iz Beča pošalje koncept njemačke posvete koju će uvrstiti u ćirilički *Katekizam*. Očito je da je, nakon Skalićeve posvete maloga probnoga glagoljičkoga *Katekizma* (1561.), Ungnad bio oprezniji i nije se htio izložiti ničijoj kritici (Schrauf, 1897.; Kostrenčić, 1874.: 53-56) .

1.5. Ćirilički probni otisci (1561.)

U prvoj tiskanoj povijesti o djelatnosti uraško-hrvatskoga prevoditeljskoga kruga što ju je 1799., na njemačkome jeziku, objelodanio Christian Friedrich Schnurrer, čitamo: „(…) Jezt ward auch zu einer cyrulischen Druckschrift Anstalt gemacht. Dieselbe Meister, die zu Nürnberg die crobatische verfertigt hatten, wurden mit ihrem Werkzeug nach Urach berufen; hier wurde im Sommer dieses Jahres (1561) die cyrilische Schrift, nach der Anweisung der geistlichen Herrn Stephan und Anton, in der Zeit von 3 Monaten zu Stande gebracht. Auch in dieser Schrift wurden alsbald sogenannte Probzettel gedruckt, die man verschikte. Nun ward auch zu Urach eine eigene Druckerei errichtet.“ (Schnurrer, 1799.: 51) To bi odgovaralo riječima Andreja Fekonje (1851.–1920.) koji piše: „(…) Isti mojstri, kateri so bili v Nürnbergu napravili glagolske črke, bili so poklicani s pripravo v Urach; in tu je bila v poletju 1561 po napotku Dalmatinovem in Konzulovem v treh mesecih za tiskarno zgotovljena azbuka cirilska.“ (Jembrih, 2007.:

[25] Ovdje je nužno reći nešto o članku Pavla Jovića (2009.: 405-409). Autor podastire čitatelju neodrživu tvrdnju. Prema njemu je Primož Trubar bio reformator ćirilice u knjigama koje su tiskane u Urachu između 1561. i 1563., „med katere spadata tudi omenjeni Trubarevi knjigi [sic!] (*Pokusni list, Abecednik*) ki sta bili natisnjeni v tiskarni Biblijskega zavoda v Urachu leta 1561.“ Prvo, u Urachu nije postojala tiskara Biblijskoga zavoda, drugo, Trubar nije autor *Pokusnoga lista* niti *Table za dicu* ni *Edne malahne knige*. Ne odgovara istini niti Jovićev podnaslov u njegovu tekstu: „Črkopis v Trubarjavih cirilskih knjigah“, kao ni rečenica: „Cirilska abceda oz. azbuka v Trubarjevem *Poskusnem listu* iz leta 1561. je vsebovala 32 znakov (...).“ Iz sačuvanih Trubarovih pisama (vidi: Rajhman, 1986.) i računa uraške tiskare, vrlo se dobro i pouzdano razabire da Trubarova imena kao autora cirilskih tiskovina nigdje nema, kako to pogrešno navodi Jović. Za te su se tiskovine brinuli Stipan Konzul i Antun Dalmatin. Uostalom, Trubar je svoje knjige tiskao latinicom a ne ćirilicom!

142). (Isti majstori koji su u Nürnbergu načinili glagoljska slova, bili su pozvani s pripremom u Urach; i tu je u proljeće 1560., prema naputcima Dalmatina i Konzula, u tri mjeseca bila zgotovljena ćirilička azbuka.) Tome treba dodati da je, došavši iz Nürnberga, u Urachu boravio Simon Auer, slovolijevač. O tome postoji račun s datumom od 8. rujna 1561., u kojemu se navodi da je Auer primio 79 zlatnika i 50 krajcara plaće i 12 zlatnika za prehranu, jedno odijelo, podmirene troškove putovanja „bei der Anfertigung aller zum kyrillischen Druck gehörigen Buchstaben". Drugi račun od 20. rujna 1561. govori da je Hans Hartwach, rezač slovnih matrica u Nürnbergu, primio 32 zlatnika, 13 novčića (Batzena) i 3,5 krajcara.[26] (To pak znači da su upravo spomenuta dvojica, uz Konzulovu i Dalmatinovu asistenciju, izradili ćirilička slova.) Isto tako postoji račun u kojemu je navedeno da je Konzul, za transport sprava potrebnih za lijevanje ćiriličkih slova, koja su se prevozila iz Nürnberga u Urach, platio 7 zlatnika i 12 krajcara, a kad je bio otisnut probni ćirilički list (300), tiskarima je platio napojnicu od 5 krajcara (Bučar, 1943.: 15).

Danas su poznate tri varijante ćiriličkih probnih otisaka. Dvije je opisao Mirko Rupel (1954.: 263-265), a o jednoj od njih pisao je i Ernst Benz (1940.: 208-211). U svoj rad *Nove najdbe naših protestantik XVI. stoletja*, Mirko Rupel (1901.–1963.) je uvrstio i unikatni primjerak ćiriličkoga probnog otiska (1561.) koji se nalazi u Baselu (Öffentliche Universitätsbibliothek). Taj je otisak, veličine 23 x 12 cm, otisnut na jednome listu i sadrži velika i mala ćirilička slova, slova s brojnim vrijednostima te molitvu *Očenaš* pod naslovom *Hvala samomu Bogu* i mjesto tiskanja TVBINGAE, godina č.f.m.a. (1561.). Sva su slova i tekst zaokruženaukrasnim okvirom. O tom je Rupelovu otkriću pisao i Nikola Žic (1954.: 193-194). Drugi ćirilički, mali probni otisak (Rupel ga naziva *interni cirilski pokusni list*, vel. 10 x 14,5 cm), također se nalazi u spomenutoj knjižnici u Baselu; sadrži samo 34 ćirilička velika slova; četiri su slova izdvojena iz predočena redoslijeda. Mjesto i godina tiskanja nisu navedeni, no svakako je i taj tiskan u Urachu, jer tiskarska je preša postavljena u Urachu.

[26] Vidi: *Slavischer Bücherdruck*, Fasz. 8/6, br. 19, 30. U: Universitätsbibliothek Tübingen.

O probnome ćiriličkom otisku, koji se nalazi u Državnom arhivu u Marburgu/Lahn, ukratko je informirao Ernst Benz (1939.: 407),[27] koji je, uz ostalo, spomenuo da se među dokumentima zemaljskoga grofa Filipa od Hessena nalazi Ungnadova korespondencija koja nije obrađena, a zanimljiva je i po tome što sadrži dragocjenih vijesti o uraškim slovenskim i hrvatskim tiskovinama. „Unter den Akten des Landgrafen Philipp finden sich nun ein bisher unbearbeiteter Briefwechsel Hans von Ungnads mit Philipp von Hessen, der nicht nur zahlreiche wertvolle Angaben über das Schicksal Hans von Ungnad, sondern eine Reihe von Berichten über die Uracher slowenischen und kroatischen Drucke enthält (…). Diesen Akten sind auch zwei Druckschriften aus der Ungnadschen Druckerei in Urach beigefügt. Es handelt sich 1) um einen Probezetel des zyrillischen Alphabets in Folioformat, der auserdem das kroatische Vater-Unser in zyrillischen Buchstaben sowie das Datum TVBYNGAE 1561 enthelt und einem Schreiben Ungnads an Philip vom 15. Sept. 1561 beigelegt ist, in dem dieser über die Übersetzung des lutherischen Katechismus und des Neuen Testaments in die windische Sprache berichtet; (…)“ (Benz, 1939.: 407). Isti će Benz 1940. opsežnije pisati o ćiriličkome probnom otisku pod naslovom: *Der älteste zyrillische Druck aus Hans von Ungnads Druckerei in Urach* (Benz, 1940.: 208-211). Tako će, uz ostalo, zapisati: *(…) Die Bedeutung dieses Unikums liegt darin, dass der 'Probezedel' den ältesten Druck der Ungnad-Trubarschen Druckerei in Urach in zyrillischer Schrift darstellt. (…) Hans von Ungnad pflegte ja die Förderer des südslawischen Druckwerkes fortlaufend über seine Arbeiten und Pläne auf dem Laufenden zu halten. So hat er auch vor allem König Maximilian von Böhmen, den wichtigsten Geldgeber seiner Druckerei, von seinem Pläne verstandigt, die kroatischen Übersetzungen des Neuen Testamentes und einiger reformatorischer Schriften auch in zyrillischer Schrift zu drucken, um sie auch in dem Verbreitungsgebiet der zyrillischen Schrift, d. h. unter den Serben, Bulgaren und Rumänen verkaufen und verschenken zu können und damit das Evangelium*

[27] Nije jasno zašto u članku Gudrun Wirtz (2014.: 348) piše: „(...) der Probedruck in kyrillischen Lettern scheint verschollen“ (ćirilički poseban otisak čini se da je nestao). Kao što se vidi, nije nestao, već se točno zna gdje se nalazi.

und die reformatorische Botschaft in den der türkischen Herrschaft unterstehenden slawischen Ländern zu verbreiten. In diesem Zusammenhang erwähnt er in einem Schreiben vom 22. Oktober 1561 an König Maximilian (Kostrenčić, 1874.: 56): 'Euer khu. m. thue ich auch vnderthenigst anzeigen, dass wir mit disem potten den Ambrosien Frölich burgern in Wien zway fassel vol obgemelter cirulischer catechismorum auch glagolischer vnd cirulischer tafelplätlen zuschickhen, die er auszuthailen vund vnder die leut wirt wissen zubringen' (Benz, 1940.: 209). Benzu kao da nije bilo jasno što je Ungnad mislio pod „glagolischer und cirulischer tafelplätlen". Riječ je o glagoljičkoj i ćiriličkoj *Tabli za dicu* (1561.). Da je doista o toj knjižici riječ, svjedoči i račun (29. listopada 1561.) koji je isplatila tiskara u Urachu za pakiranje i transport brodom do Beča: „Verpackungs – und Frachtkosten für 500 kyrillische Katechismen und 1100 glagolische und cirulische Tafelplättlein, nach Wien bestimmt: 2 Stippiche = 8 Batzena; Nägel = 2 x (krajcara), dem Georg Karrer von Ulm Fracht und Zehrgeld bis Ulm = 121 Batzena[28]. Spomenuti je Benz mislio da je to upravo probni list, zato dalje piše: „Was mit diesen 'cirulischen tafelplätlen' gemeint ist, (ispustio je 'glagolischer') hat Hans von Ungnad bereits fünf Wochen früher in dem berühmten Schreiben ausgesprochen, das er an die evangelischen Fürsten und Stände Deutschlands sandte, um sie zu Unterstüzung seiner südslawischen Druckerei aufzufordern. In diesem Schreiben berichtet er (Kostrenčić, str. 52), dass auch der Druck reformatorischer Schriften in zyrillischer Sprache in Angrif genommen worden sei und legt als Beleg dieses neuen zyrillischen Druckwerks *ein Blat* bei, das folgendermassen beschrieben wird: 'Mitler zeit ist das werkh der cirulischen buchstaben, dauon hie oben gemelt, so weit fertig worden, das man etliche alphabeth und das pater noster truckhen khunden, welchs e. churf. gd. ich hieneben auch gehorsamist übersende'. Sigurno da se iz spomenuta citata razabire da Ungnad šalje probni ćirilički list, *ein Blat*, a ne 'tafelplätlen'. Ungnad je ćirilički probni otisak, uz dopis, poslao njemačkim knezovima i grofovima: „An den Landgrafen Philipp von Hessen, an den Kurfürsten von Sachsen, an

[28] *Slawischer Bücherdruck*, Fasz. 8/6, br. 99. U: Universitätsbibliothek Tübingen.

zwei Fürsten von Anhalt, an den Markgrafen Hans von Brandenburg, an Herzog von Preussen, an Markgraf Joachim von Brandenburg." (Benz, 1940.: 209; Dimitz, 1875.: 257-258).

Ovdje treba spomenuti još jedan „probni" otisak, doduše ne na jednome listu, već je to otisak s dvama listovima na preklop. Na prvoj se stranici nalaze verzalna latinička slova, poredana po azbučnome redu ćirilice; ispod svakog je slova riječima potpisano: A/ *az*; B/ *buki*; V/ *vidi*; G/ *glagole*; D/ *dobro* itd.; potom slijedi red glagoljičkih slova s titlom što označuje njihovu brojnu vrijednost, a potom arapski redoslijed brojeva za svako dotično slovo. Ispod se, u dva reda, nalaze ćirilička slova s titlom, što su njihove brojne vrijednosti koje se mogu usporediti s prethodnom tablicom. Druga stranica sadržava molitvu *Očenaš* naslovljenu „Oratio Dominica" tako da je prvi red otisnut latinicom, a ispod njega glagoljicom. Treća stranica sadržava *Psalam 117.* čiji je tekst pisan kao i molitva *Očenaš.* Mjesto tiskanja nije označeno, već samo godina glagoljičkim č. f. m. g. (1564.).[29] Taj se otisak, po mojemu mišljenju, ne bi nikako mogao nazvati *probni otisak*, jer se javlja u godini u kojoj je uraško-hrvatska knjižna produkcija završena; [godine 1565. u Urachu je tiskan samo još *Beneficium Christi* latinicom, a jedan i na talijanskom jeziku].[30] Godine 1564. latinicom su bile tiskane četiri knjige: *Crkveni ordinalic* (…), *Bramba augustanske spovedi* (…), *Spovid i spoznanie prave krstijanske vire* (…) i *Vsih prorokov stumačenje hrvatsko* (...). Stoga je korisnicima (čitateljima), koji su dotada znali samo glagoljicu ili ćirilicu, trebalo olakšati čitanje tih djela. Tako se predočena tablica, za čitanje latinice, mogla umetnuti u svaku od spomenutih knjiga.

Ovdje treba posebno istaknuti da je ćiriličko izdanje NT (1563.) bilo posljednje izdanje koje je tiskano na ćirilici u Urachu. Čini se da su prevoditelji uvažili ono što im je iz Beča (5. studenoga 1562.

[29] Taj unikatni četverostranični otisak uvezan je zajedno s *Beneficium Christi* (1565.) koji se danas nalazi u Ljubljani, Narodna in univerzitetna knjižnica (NUK). Autor ovih redaka prvi put ga je prikazao hrvatskoj i drugoj javnosti u dodatku pretiska *Beneficiuma* (1995.).

[30] Pretisak hrvatskoga latiničkoga *Beneficiuma* priredio je A. Jembrih, izd. „Juraj Dobrila", Pazin 1995.

i 23. lipnja 1563.) pisao Ambroz Frölich, knjižar koji je prodavao i distribuirao knjige dobivene iz Uracha (Bučar i Fancev, 1938.). Naime on se tužio da knjige tiskane ćirilicom nikoga ne zanimaju. „Ich besorg die cirulische Bücher werden steckhen“ (tj. unverkauft liegen bleiben – ostaju neprodane). „Es khumbt noch niemand, der sich was understünd (tj. Interesse dafür zeigen würde – nema nikoga tko bi za njih imao interesa); ili kako je to Dimitz spomenuo: „Die cyrillschen Bücher hatten fast keinen Absatz, denn in den Gegenden, für welche sie bestimmt waren, gab es eben wenig lesenskundige Personen.“ (Dimitz, 1875.: 262). Kao posebnost valja spomenuti rukopisnu glagoljičko-ćiriličku tablicu, autograf Stipana Konzula iz 1564., koja se također nalazi u Baselu, a javnosti ju je predočio Mirko Rupel. To je zapravo koncept tablice koja je trebala poslužiti, možda, kod tiskanja spomenute prethodne latiničke tablice, za čitanje latinice, a ne „manje poznate ćirilice“, kako je to bio naveo Franjo Bučar (Rupel, 1954.: 77; Bučar, 1942./1943.: 306).

1.6. Ćirilički predložak za urašku ćirilicu

Budući da u sekundarnoj literaturi dosad nije bilo riječi o predlošku ćiriličkih slova kojima su u Urachu tiskane iste knjige kao i glagoljicom, držim da je zanimljivo reći nešto i o tome. Postavlja se pitanje odakle je Stipan Konzul mogao nabaviti ćirilička slova, iz koje tiskare? Ili ih je preuzeo iz već neke ćirilicom tiskane knjige? Slično je pisao i Lazar Plavšić (1962.): „ (...) Ich halte es für otwendig, hier auf zwei Sachen hinzuweisen. Als erstes sind es die Formen der kyrillischen Schrift aus der Ungnadschen Druckerei, die sich von allen kyrillischen Schriften, die bis zu dieser Zeit verwendet wurden, in vielem unterscheiden, sei es von denen aus den Druckereien Serbiens, so auch von denen in Venedig. Vor allem sieht man es an den Buchstaben, daß die Graveure der Matrizen und die Schriftgießer gute Fachleute waren, denn die Buchstaben sind, das wiederhole ich, wenn man die damalige Technik in Betracht zieht, sehr schön graviert und gegossen. Außerdem, was aber das Bedeutendste ist, spürt man an diese kyrillischen Schriften den kräftigen Einfluß der lateinischen Antiqua, so daß aus ihr auch

einzelne Buchsteben verwendet wurden. Wahrscheinlich strebten die Gründer dieser Druckrei nach einer Vereinfachung der kirchlichen kyrillischen Schrift, was ihnen auch gelungen ist.“ (Plavšić, 1962.: 252-253).

Neki su autori navodili kako su uraška ćirilička izdanja tiskana tzv. *bosančicom* (ćirilica zapadnog tipa). Pritom se odmah pomišlja na ćirilička slova kojima su kasnije tiskana djela Matije Divkovića (1563.–1631.), Pavla Posilovića, Stipana Margitića u Veneciji,[31] jer prije 1611. godine ne postoji *bosančicom* tiskanih knjiga. No postoji dubrovački ćirilički molitvenik 1512. tiskan u Veneciji. Usporede li se ćirilička slova toga molitvenika s ćiriličkim slovima uraških izdanja, razabire se da nisu među sobom podudarna pa ni slična.[32]

Knjiga tiskana ćirilicom koja bi, po mojemu mišljenju, mogla doći u obzir kao predložak za urašku ćirilicu, bila bi tiskana *Biblija ruska* (1517. u Pragu) doktora Franciska Skorine (o. 1490. – prije 29. 1. 1552.)[33], na čiji je svjetonazor utjecala reformacija. Ćirilička slova u toj *Bibliji* imaju sličnosti s ćirilicom u Urachu. Osim toga, u obzir treba uzeti riječi u predgovoru ćiriličkom izdanju NT (1563.), gdje je tekst: „(...) Nad cirulskim slovmi zgora, nismo činili izdlesti vele onih grčkih nadmetnic, črčaev, ili titulov, za što va čtenju malo ili ništar prude, nego da priprosti ljudi mute, kih Rusijani i jedna benetačka štampa takoje nimaju, ni jera nismo povsuda postavili, za zgora rečeni uzrok.“ [Iznad ćirilskih slova nismo načinili one mnoge nadslovne grčke znakove (nadmetnice, črčaje ili titule, tilde) jer kod čitanja malo ili ništa ne koriste već ljude samo zbunjuju. Tih znakova nemaju Rusijani (Rusini) niti jedna venecijanska tiskara, nismo u riječima posvuda stavili niti jer (poluglas)]. Dakle pojednostavnili su tzv. crkvenu ćirilicu. Iz toga se može zaključiti da su slova ćirilička crtana i izlivena po uzoru na slova ruske *Biblije* i jedne venecijanske tiskare. To pak znači da

[31] Bio je to *Nauk krstjanski za narod slovinski* tiskan „u Mnetcie“ (1611.).

[32] Spomenuti je molitvenik dostupan u pretisku 2013. u izd. HAZU; priredila i pogovor napisala Anica Nazor.

[33] *Biblia ruska. Vylozena doktorom Franciskom Skorinoju*. Pretisak objavljen 2014. u Njemačkoj. O Skorini vidi: P. Vladimirov, 1989.

bi trebalo detaljnije proučiti s paleografskoga gledišta ćirilička slova knjiga tiskanih i u Veneciji.[34]

1.7. Apel ili molba za ispravnost hrvatskoga prijevoda

Kao što je Trubar u spomenutome pismu tražio da se prvi pokusni glagoljički list i početak prijevoda *Novoga testamenta* (1560.) dade na uvid znalcima hrvatskoga jezika i glagoljice, to je isto ponovio Maksimilijanu II. u spomenutom predgovoru koji je iznova napisao u *malom* probnom *Katekizmu* s datumom 1. ožujka 1561.: „ (...) Da pa posvečamo ta prvi in mali poskus našega novega začetnega hrvatskega prevajanja in tiskanja vašemu kr. veličanstvu in ga v njega imenu izdajamo, se godi brez vzrokov, ki pa ne bi bilo primerno, če bi jih tu našteval, in ki sem jih nekaj že naznanil z nemškim predgovorom v listu Rimljanom. Zato najponižneje prosimo Vaše kr. veličanstvo, da (bi) mu naša dobro mišljena posvetitev in naše bukvice bile povešči ter da bi jih dalo oceniti izvedencem hrvatskega jezika, a kar bi ti našli napak v besedah in pravopisu, da bi nas na nje milostno opomnilo.“ (Rupel, 1966.: 110-111; Jembrih, 1997.: 110-111). Isto će ponoviti u hrvatskome predgovoru velikoga glagoljskoga *Katekizma* (1561.) Stipan Konzul moleći *Predragu braću u Kristu* riječima:

> „(...) Mi Vas prosimo, da ovo naše prvo delo tumačenje štampano od nas, sada za dobro vazmete i na bolše obračajuč i tlmačeći razumejte. I ako je u njem ko pomenkanje u tlmačenju, u besedah ili u sloveh v ortografiji, to isto nam skoro dajte u pravoj ljubavi na znanje. Hoćemo te iste za prvo u drugih knigah popraviti.“[35]

Gotovo slično će to ponoviti i u ćiriličkome *Katekizmu* (1561.): „Predraga bratja v Is(usu) H(rist)u. Mi vas prosimo da ovo p’rvo naše delo, trud, tumačenje i štampanje od nas sada za dobro vazmite, i na

[34] U Venciji je tiskar Božidar Vuković (nakon 1465.–1540.) tiskao ćiriličke knjige. Tiskaru, koja je radila od 1519. do 1597., naslijedio je njegov sin. Ćiriličke knjige te tiskare imaju upravo one grčke nadmetnice, čerčaje i tilde koje uraška ćirilička izdanja nemaju. Usp. Jembrih, 2008.: 99-115. U vezi s ćiriličkom tiskarom u Veneciji vidi: Nikčević (ur.), 1996.

[35] Vidi pretisak *Katekizma*; priredio A. Jembrih, 1994.

bolje obraćajuć, i tumačeći razumeite. I ako je u nem ko pomankanje u tumačenju, u besedah ili u slovjeh, v ortografii, to isto nam skoro daite u pravoi ljubavi na znanje. Hoćemo to isto za naprvo u drugih knigah popraviti. Začto za ovimi knigami (ako bude Bog hotiti) hoćemo iošće Novi Testament z glagolskimi i ćirulskimi slovmi štampati. (…).“[36]

Isto će u predgovoru *Table za dicu* (1561.) reći: „(...) i ako va tih dviju knižicah koju rič, ili slovo krivo postavleno najdete, dajte nam u božjei ljubavi na znanje, hoćemo potom popraviti“. To će ponoviti i u latiničkom izdanju *Katekizma* iz 1564.[37] Još veća skrb oko uspješnosti hrvatskoga prijevoda, glagoljičkim i ćiriličkim slovima, razabire se u Trubarovu pismu kralju Maksimilijanu II. od 27. listopada 1561.: „(...) med mojimi silnimi opravili in skrbi bila (je) še največa ta, da sem natanko poizvedel, ali so prevod, ortografija, in črke našega novega hrvaškega in cirilskega tiska čitljivi in razumljivi po vsej Hrvaški, Dalmaciji, Srbiji in Bosni. (Zato so tedaj tudi gospodje in deželni na mojo prošnjo poslali nekaj slov z novimi hrvaškimi in cirilskimi spisi v Benetke k tiskarjem hrvaškega in cirilskega tiska, dalje v Istro, Reko, Senj, Metliko in druge kraje, kjer bi mogli izslediti učene in razumne osebe, izkušene v hrvaškem jeziku in pisanju, ter nekatere med njimi povabili k nam v Ljubljano). Po tem sem pri teh učenjakih in tiskarjih iz nih dopisov in ustnih izjav spoznal in dognal, da je ta prevod v obeh pisavah in tiskih pravilen, dober in vsem tistim, ki uporabljajo ta dva jezika in pisavi, čitljiv in razumljiv“ (Rajhman, 1986.: 94).

Tada su već bili tiskani katekizmi glagoljički i ćirilički, *Tabla za dicu* glagoljička i ćirilička. U posveti ćiriličkoga *Katekizma* Maksimilijanu II. nadnevka 25. listopada 1561., uz ostalo, čitamo: „(...) Z božjo milostjo smo tako daleč prišli, da smo z omenjenemi cirilskemi črkami utegnili natisniti kot prvi pokus te le katekizem, ki ga najponižneje posvečamo Vašemu kr. veličanstvu kot presvetlomu krščanskemu kra-

[36] U knjizi Stjepana Krasića (2009.: 84) piše: „Tako je 1561. – istovremeno s izdanjem Brozićeva katoličkog *Brevijara*, počela s radom prva hrvatska protestantska tiskara i djelovala je do 1565. godine.“ Ta rečenica sugerira da je spomenuti *Brevijar* tiskan u Urachu/Tübingenu jer je „istovremeno s radom počela protestantska tiskara“. Drukčije bi bilo da je napisanoda je *Brevijar* tiskan u Veneciji; bilo bi jasno da on s tiskarom u Urachu nema veze.

[37] Vidi pretisak; priredio A. Jembrih, 1991.

lju in prvemu preslavnemu krščanskemu podporniku le tega podjetja z najvdanešjo prošnjo, da bi ga Vaše kr. veličanstvo milostno sprjelo in enako kakor prejšnjega (glagoljičkoga, *nap. A. J.*) dalo v presojo izvedencem v teh jezikih; kar bi našli v njem napak v pravopisu ali sicer, da bi nas na nje najmilostiveje opomnili. Tako bomo po tem z božjo milostjo zvesto nadeljevali prevod in tisk novega testamenta in drugih krščanskih knig v obeh jezikih, v slovenskem in hrvatskem, kakor smo obljubili. In kadar koli bomo kaj natisnili, bomo najvdanje poslali tudi Vašemu kr. veličanstvu" (Rupel, 1966.: 118-119).

Kad su u pitanju dobronamjerne primjedbe, u svezi s tiskarskim i drugim pogreškama, slično će se ponoviti u izdanju ćiriličkoga NT (1563.). Antun Dalmatin i Stipan Konzul, uz ostalo, mole čitatelje: *Ako li paki koja beseda ili slovo vam se bude videlo nerazumno ili krivo, dajte nam' to isto red'om' v'ljubavje na znan'je hoćemo se popraviti i pobolšati. I ako je ošće ko slovo u kih besedah' krivo ili naopak' postavl'jeno, to vi takajše na dobro i na bolje stumačite, i vazmite. Jere vsaki početak' poimani v' ovih' velikih' teških' ričah' nigdar' ni bil' napl'ne c'vršen'. Mi smo sada v naglosti učinili koliko smo naibolje, i razumnije mogli, i za naprjed' ošće hoćemo z bož'ju pomoću verno pašćiti se što naiveće budemo mogli.* (Predeslovje, NT, I. dio, 1563., [17] ...).[38]

Kao što se iz citata razabire, Trubaru i Stipanu Konzulu bilo je stalo do jezične, leksičke i pravopisne ispravnosti tekstova koji su se počeli tiskati na glagoljici i ćirilici. Jedino takva ispravnost mogla im je jamčiti širu recepciju kod hrvatskih korisnika u Istri, Dalmaciji, Bosni i šire. No jesu li u tome uspjeli, pokušat ćemo vidjeti u sljedećem primjeru.

1.8. Zametak sumnje (nepovjerenja)

Svoju sumnju u Konzulov prijevod počeo je Trubar iskazivati nakon nesuglasja u svezi s predgovorom kod tiskanja pokusnoga maloga glagoljskoga *Katekizma* (1561.). Razabire se to iz pisma što ga je pisao ljubljanskome crkvenom Odboru 19. ožujka 1561.: „(...) Kar me najbolj

[38] Apostrof ' ovdje označuje mjesto poluglasa, kao i u izvorniku.

skrbi in vznemirja v tem času, je strah, da s prevodom in ortografijo gospodof Štefana in Antona ne bom uspel. Gospod Štefan ne nikak Hrvat, tudi ne zna popolnoma slovensko (...). Zato, ljubi bratje, ozrite se po kakem pravem Bosancu ili Uskoku, ki bi znal pravilno hrvaški in cirilsko govoriti in pisati, četudi ne zna latinsko ali laško (...)" (Rajhman, 1986.: 84). Postavlja se pitanje otkud Trubaru odjednom takva dvojba nakon svih onih izjava i potvrda o ispravnosti dotadašnjega prijevoda o kojemu je pisao kralju Maksimilijanu II.? (Rajhman, 1986.: 94). Jedini mogući odgovor proizlazi iz činjenice što je Pavao Skalić u predgovoru maloga glagoljskoga *Katekizma*, a koji su Petar Pavao Vergerije ml. i Primož Trubar pročitali, izostavio spomenuti Trubarove zasluge za hrvatski tisak. Osjećaj uvrede u Trubara mogao je potencirati spomenutu reakciju to više što je Konzul sigurno znao za tekst koji je Skalić napisao, a nije reagirao, iako je bio u tiskari kad se tiskao prvi arak *Katekizma*. Da li se u Trubara tada javila želja za osvetom i eliminiranjem dvojice pregalaca, Konzula i Dalmatina, iz daljnjeg prevoditeljskoga projekta, teško je danas o tome suditi. Činjenica jest da Trubar nije bio prevoditelj na hrvatski jezik, kao što su to bili Konzul i Dalmatin.

Trubarova želja da se u prevoditeljskom timu nađe kakav pravi Bosanac ili uskok, ostvarila se kad su s njim, iz Ljubljane u Urach, u rujnu 1561. došla dvojica suradnika, o čemu Trubar također informira Maksimilijana II. u pismu od 27. listopada 1561. „(...) za dopolnitev celotnega podjetja pa sem poleg vsega tega tedaj, ko sem spet potoval sem, pripeljal s sabo in semkaj v kneževino Würtemberško v Urach dva uskoška duhovnika grške vere (izmed katerih je eden rojen in vzgojen v Srbiji, drugi v Bosni in ki imata pri sebi nekaj spisanih odlomkov nove zaveze v hrvaški in cirilski [pod *grškom verom* podrazumijeva se pravoslavna vjera, *nap. A. J.*],[39] ki nam tu pomagata korigirati. Sta že katekizem popravila in opravljata zdaj z mojima pomočnikoma

[39] Vrlo je čudno što je jedan njemački autor (1929.) za dvojicu uskočkih svećenika naveo da su Grci: „Dann hatte Truber selbst 1561 von Laibach aus zwei griechische Priester die eine Übersetzung der Neuen Testaments in zyrillische Schrift besorgten sollten, nach Urach mitgebracht." (Löffler, 1929.: 97).

korekture evangelistov,[40] ki jih bomo že jutri (če Bog da) začeli tiskati“ (Rajhman, 1986.: 94).[41] Ta dvojica, što ih je Trubar iz Ljubljane na preporuku Matije Klombnera doveo sa sobom u Urach, bili su Matija Popović i Ivan Maleševac, koji se svojim navikama nisu mogli uklopiti u novu sredinu, a još manje naći zajednički jezik sa Stipanom Konzulom, Antunom Dalmatinom i Pavlom Skalićem. Trubar je o tome, uz ostalo, Ungnadu pisao (4. studenoga, 1561.), tužeći se na Konzula „ (…) ker sta doktor Skalić in gospod Štefan odklonila uskoška duhovnika, češ da nista nič prida za hrvaško prevajanje (…)“. Trubar je pak tvrdio: „(…) da nam Uskoka, ker sta rojena in vzgojena v Srbiji in Bosni, s svojimi knjigami in jezikom dobro služita in sta nam že z mnogimi besedami pomagala (…). Na to je gospod Šefan dal ta-le odgovor (…); Uskoka nam nista z nikakimi besedami pomagala in on zna bolje hrvaški kakor Uskoka (…)“ (Benz, 1939.: 450; Stojković, 1914.: 186; Rajhman, 1986.: 98-99; Jembrih, 1997.: 104). Osim toga, spomenuti uskoci „živela sta po svojem: jedla sta samo ribe, drugega mesa pa ne. Dolgi uskok (Popović) ga je kaj rad pil: v Memingenu je izpil pri večerji jednajst bokalov piva. Pri Ungnadu ostala sta dvanajst tednov, potem pa sta se vrnola zopet v Ljubljano“. (Raič, 1987.: 95). Popović i Maleševac došli su u Urach 20. rujna 1561., a posljednju su plaću dobili 10. veljače 1562. i za to su potpisali isplatnicu. Zanimljivo je da je i Trubar, u pismu (10. veljače 1562.), o spomenutoj dvojici uskoka pisao: „(…) Za uskoka smo dobro poskrbeli in ju lepo odpravili, Gospod Ungnad ju je čez mero dobro plačal in vsakemu daroval konja, čeprav nam nista bila kdove kaj koristna.“ (Jembrih, 2007.: 166). Kad bi se htjelo dobiti odgovor na pitanje koliki je doista bio njihov jezični

[40] Dakle spomenuta dvojica su obavila korekture Konzulova prijevoda Evanđelja. Bilo bi dobro kad bismo danas znali koje su korektorske zahvate učinili, u kojemu smjeru, da li leksičkom, morfološkom. Kad bismo to znali, lakše bismo sudili o prijevodu s jezične strane. Ono što se zna jest izjava fratra Ivana u Ljubljani, nakon što je pregledao glagoljski NT i *Katekizam*, da je najlošije preveden upravo *Katekizam*. To pak znači da su tome pridonijele korekture dvojice duhovnika koje je Trubar doveo u Urach s ciljem da pomažu kod prevođenja. Vidi još: Ruvarac, 1903.: 463-464 i Jagićev komentar na str. 465-467, te Jirečekov dodatak tome.

[41] Dakle, *Novi testament* se počeo tiskati 28. listopada 1561. i tiskanje je trajalo do proljeća 1562.

utjecaj kod korektorskih zahvata, trebalo bi usporediti ćiriličko (1563.) s glagoljskim izdanjem NT (1562., a to je moguće jer imamo pretisak obaju izdanja), kao i tekst *Ednih kratkih razumnih naukov* (1562.) u čijoj su pripremi mogli eventualno sudjelovati. Osim toga, treba imati na umu još jednu mogućnost. Spomenuti su uskoci sa sobom donijeli knjige koje sigurno nisu nosili natrag, već su ih ostavili u tiskari. Njima su se mogli kasnije služiti prevoditelji, pa i Antun Dalmatin. Tako bi se moglo razumjeti jezično arhaiziranje koje se javlja u nekim oblicima kod ćiriličkih izdanja. No nije poznato kakve su to knjige spomenuti uskočki popovi imali sa sobom.

1.9. Na crti biblijske vjerodostojnosti i jezične razumljivosti

Kao što smo već spomenuli, Trubar je 1. travnja 1560. Ungnadu javio da je Konzul preveo njegove kranjske knjige – *Novi testament* na hrvatski jezik pisan glagoljicom i da su ih mnogi Hrvati pregledali i potvrdili kao dobar prijevod te ih žarko žele uskoro vidjeti tiskane. No konačna je verzija glagoljičkoga *Novog testamenta* bila tiskana 1562. (I. dio, a II. dio 1563.; v. pretisak 2007.). Trubar je imao potrebu opet pisano obavijestiti Maksimilijana II. o predlošcima kojima su se služili tijekom prevođenja. „(...) Da bi Vaše kr. veličanstvo in drugi vedli tudi to, iz kakšnih knjig in kakšne stvari prevajamo, ostanejo li naši prevodi, tisk, pisava in črke brez graje in zasmehovanja in bomo li pred svetopisemskimi učenjaki in izkušenimi v hrvatskem jeziku prebili preizkušnjo ali ne, hočem tudi o tem na kratko poročati. Imamo in uporabljamo hkrati več ko en prevod latinskega, nemškega, laškega /talijanskoga/, (in zaradi nekaterih starih slovenskih besed tudi češkega) sv. pisma, sledimo pa najbolj Erazmovemu in Lutrovemu prevodu (...). Vsi prevajalci smo to namreč skupno obljubili spoštljivo omenjenemu našemu zvestnemu gospodu in zavetniku gospodu Ungnadu, in mu tudi vpričo nekega württemberškega svetovalca segli v roko, češ da ne bomo sledili nobenemu drugemu prevodu biblije in da ne bomo prevajali in tiskali nobene druge knjige mimo tiste, ki so jo odobrili in sprejeli učenjaki, pripadniki augsburške veroizpovesti. Prav tako smo prevajalci obljubili njegovi milosti: vprimeru, da bi zaradi naših

prevodov in tiskov bili sodno poklicani na odgovor, hočemo pred Bogu vdanimi, učenimi in nepristranskimi ljudmi osebno zagovarjati in braniti – jaz za svojo osebo, vse svoje prevedene latinskimi in nemškimi črkami, a prav tako Štefan Istran in Anton Dalmata vse knjige, ki jih s svojimi pomočniki prevedeta in dasta natisniti s hrvatskimi in cirilskimi črkami.“ (Rupel, 1966.: 131-132).

Budući da je Trubar naveo kojim se predlošcima u prevođenju služe, tj. najviše se oslanjaju na Erazmov i Lutherov prijevod *Svetoga pisma*, držim da neće biti posve vjerodostojna rečenica što ju je zapisao hrvatski bibličar Adalbert Rebić, a koju valja ispraviti. Naime on tvrdi da se hrvatski prevoditelji nisu „držali ni Trubarova ni (njemačkoga) Lutherova prijevoda Biblije, što im je Trubar zamjerio, nakon čega je među njima suradnja prestala“. (Rebić, 2007.: 113). Već je rečeno da je Stipan Konzul počeo i preveo Trubarov slovenski NT (1557.), dakle može se na mjestima razabrati jezična ovisnost predloška, što su uostalom i pokazali Vidic (1898.: 1-17) i Polovič (2014.: 115-129)[42]. Navest ću još jednom: „Mi ovdje upotrebljavamo za pripomoć latinsku, njemačku i talijansku Bibliju, a radi nekih starih slavenskih riječi i češku Bibliju. Najviše se povodimo za prijevodom Erazma i Luthera, a kad ćemo *Novi zavjet* završiti, upitat ćemo pismeno teologe hebrejskoga jezika i sveučilišta za savjet, koji su prijevodi latinski, njemački ili talijanski najbolji.“ (Bučar i Fancev, 1938.: 72). Kao što se razabire iz navođenjaspomenutih *Biblija*, jasno je da se u Ungnadovu „biblijskom zavodu“ pripremao prijevod Biblije *Staroga zavjeta*, od kojega su, kao što je poznato, za probu tiskani latinicom samo *Proroci* (1564.; v. pretisak 2002., priredio Borislav Arapović).

Da su se doista ozbiljno za taj pothvat pripremali, svjedoči popis kupljenih knjiga, koji ovdje u presliku prilažem, „Gekaufte Bücher zue der Translation des Alten Testamentes“ i za koje su platili 23 rajnska florena i 4 bacena.[43] Također se u spomenutoj građi nalazi pismo Matije Klombnera što ga je 28. rujna 1563. pisao iz Ljubljane Ungnadovu tajniku Filipu Guggeru, u kojemu, uz ostalo, kaže: „Die

[42] Češka je *Biblija* bila tiskana 1488. Usp. još: Kuštović, 2014.: 115-129.

[43] *Slavischer Bücherdruck*. Universitätsarchiv Tübingen, sign. 8/6a.; vidi pretisak u knjizi: Jembrih, 2007., 157-158.

ganze Bibel wird in einem Jahr fertig sein."[44] (Čitava *Biblija* bit će gotova za godina dana.)

Budući da je Trubar pisao njemačke predgovore hrvatskim izdanjima (10), napisao je i predgovor glagoljičkome *Novome testamentu* 1562./63. i ćiriličkome NT 1563.[45], u kojemu je naveo i predloške iz kojih se prevodilo te opisao, u predgovoru glagoljičkome NT (1562.), stav dvojice pridošlih pomagača, koje je bio doveo iz Ljubljane, Matiju Popovića i Ivana Maleševca (Rajhman, 1986.: 94; Benz, 1939.: 450; Stojković, 1914.: 186; Jembrih, 1997.: 144). Spomenuti su pomagači javno tada izjavili (ovdje u slovenskom prijevodu): „Potem je gospod Ungnad vprašal oba omenjena srbska in bosenska duhovnika, da povesta po svoji vesti, veri in poštenju, ali je ta naš novi prevod novega testamenta, katekizma in drugih knjig dober in razumljiv in so li črke obeh pisav in tiskov, hrvatske in cirilske, pravilno rezane in lite. Nato sta položila roke na prsi in dejala, da priznavata in govorita po svoji veri in poštenju resnico, da so naši prevodi in tudi obe pisavi popolnoma pravilni, dobri, čitljivi in razumljivi. Lahko jih bodo mogli brati in razumeti ne samo duhovni in učeni, temveč tudi otroci in laiki v vsej Hrvatskoj, Dalmaciji, Bosni, Srbiji in Bolgariji, čeprav morda ne bodo nekatere besede in črke vsakomur všeč, zakaj Hrvati in Dalmatinci govore nekatere besede drugače kakor Bosanci in Srbi, a v cirilici ne pišejo vseh črk enako, kakor tudi mi v latinski in nemški pisavi ne" (Rupel, 1966.: 131-132; Jembrih, 1990.: 228; Sakrausky, 1995.: 452-469).

Taj opsežni citat trebalo je navesti zbog toga što će se kasnije moći usporediti s mišljenjem fratra Ivana u svezi s prijevodom glagoljičkoga *Novoga testamenta* 1562./63., koje će biti izrečeno u Ljubljani.

Da su spomenuti uskoci, Popović i Maleševac, bili kamen smutnje u krugu hrvatskih prevoditelja u Urachu, može se razabrati iz Trubarova pisma (10. veljače 1562.): „Za uskoka smo dobro poskrbeli in ju lepo odpravili. Gospod Ungnad ju je čez mero dobro plačal in vsakemu daroval konja, čeprav nam nista bila kdove kaj koristna. Naveličali smo se ju, ker nista jedla, kar so drugi jedli. Upam, da se ne bosta čez

[44] *Slavischer Bücherdruck*. Universitätsarchiv Tübingen, sign. 8/3, Bl. 281-282v.

[45] Sakrausky, 1989.; vidi hrvatski prijevod u prilogu *Pogovora* pretisku NT [1562./1563.], 2007.

nas pritoževala; bil sem jima pravičen, zato sem si nakopal sovraštvo“ (Rajhman, 1986.: 105). [46]

Ukoliko su doista ta dvojica uskoka pomagala kod korektura u Urachu, a prema Trubarovim riječima jesu, onda bi se moglo postaviti pitanje jesu li štogod jezičnih obilježja oni unijeli u tekstove prijevoda NT? Moglo bi se postaviti i pitanje koji im je bio materinski govor, s ikavskim ili ekavskim refleksom *jata*? Doista nije jasno kako je Fancev došao do zaključka da su ikavske likove u ćiriličnim izdanjima „učinila dva bosanska svećenika Popović i Maleševac, a njihov je jezik bez sumnje bio više ikavski nego je bio čakavski govor Istrijanina“ (Fancev, 1916.: 165). Mislim da Fancev to nije ničim potvrdio; to je samo paušalna pretpostavka. Fancev navodi: „Jezik je protestantskih pisaca i s obziron na korenite slogove kao i na završetke od veće česti ikavski. Ikavski je izgovor osobito pretegnuo u završecima. Valja spomenuti i to da neke riječi nalazimo samo u ekavskom liku ili vrlo rijetko u ikavskom, a neke nalazimo samo u ikavskom ili vrlo rijetko u ekavskom liku, a to će zacijelo biti zbog jakoga utjecaja živoga čakavskoga govora, u kome se takve pojave još i danas nalaze“ (Fancev, 1916.; 165). Da se podsjetimo: istarski i kvarnerski su otoci čakavsko-ekavski, a primorsko-dalmatinski ikavski. Treba uzeti u obzir činjenicu da su, uglavnom, iz istarske sredine bili suradnici prevoditelji i korektori koji su pomagali u prevođenju NT. Budući da je dosad najopsežnija rasprava *o jeziku hrvatskih protestantskih pisaca 16. vijeka* još uvijek ona iz pera Franje Fanceva (1916.), koji je analizirao glagoljička i ćirilička uraška izdanja (15), čitatelj će u njoj i danas naći odgovore na postavljena pitanja. Fancev je utvrdio na glasovnoj razini da su ekavski likovi brojniji u glagoljskim izdanjima i ćiriličkima nego u latiničkima. A o suodnosu glagoljskih i ćiriličkih izdanja kaže: „Ekavski likovi su svakako brojniji u glagolskim izdanjima – i ako još uvijek rjeđi od ikavskih – a u ćirilskim izdanjima broj ikavskih likova prema ekavskima još je veći nego u glagolskim izdanjima“ (Fancev, 1916.: 165: Kuštović, 2014.).

[46] Löffler, *nav. dj.*, 97. za tu dvojicu navodi da su grčki svećenici (zwei griechische Priester), od kojih jedan ima značajke: „er war ein gottbegnadeter Zecher, der z. B. auf der Reise in Memmingen 11 Maß Bier zum Schlaftrunk brauchte, in Kempten 20 Maß Wein ‘aussoff’, wie der eingehende Reisebericht vermeldet“.

Uz to nije odviše spomenuti i stav Vatroslava Jagića (1838.–1923.) prema jeziku hrvatsko-uraških izdanja što ga je izrekao u prikazu „Ogledala književne poviesti jugoslavjanske“ Šime Ljubića, koji je protestantske glagoljičke knjige svrstao u „staroslavjansku“ književnost. Stoga će Jagić: „Tomu valja još znati, da čitava povorka protestantskih glagolicom štampanih knjiga (1865.: 38-40) nikako ne spada u 'staroslavjansku' književnost, jer su pisane čistim hrvatskim jezikom, narječjem čakavskim (…).“ (Jagić, 1865.: 569).[47] Prema tome, nije jasno kako je moguće napisati rečenicu kao što je: „I protestantski pisci žele da im knjige imaju što širi krug čitatelja te izdaju mnoga svoja djela na kajkavskom, a u druga nekajkavska unose kajkavski leksik u obliku kontaktnih sinonima.“ (Lončarić, 1990.: 37). Doista, nijedna knjiga nije tiskana u Urachu kajkavskim jezikom. Spomenuta tvrdnja nije ničim znanstveno dokumentirana, stoga čitatelja dovodi u zabludu.

Kada je riječ o *ikavsko-ekavskom* refleksu *jata*, na temelju dosadašnjih dijalektoloških istraživanja, dobiva se slika njegove rasprostranjenosti. Naime najveći je i najtipičniji u čakavskome dijalektu srednjočakavski ili ikavsko-ekavski, kojemu su govori razasuti po Kvarneru, Gorskom kotaru, Lici, Pokuplju, otočnom dijelu sjeverne Dalmacije, po Istri, Žumberku, južnoj Mađarskoj i Gradišću u Austriji. Južnočakavski ili ikavski čakavski obuhvaća slabo povezane čakavske relikte uz samu obalu, gotovo od ušća Zrmanje do ušća Cetine, i otočne govore od Pašmama do Korčule, uz još zapadni dio poluotoka Pelješca, dakle, gotovo cijeli čakavski istok, izuzevši Lastovo, ali pripadaju mu ujedno i najsjeverozapadniji čakavski govori, tj. sam krajnji sjeverozapad hrvatskoga dijela Istre (Rešetar, 1891.; Moguš, 1977.; Lukežić, 1996.).

[47] Naime u jeziku se nazire ikavsko-ekavski refleks jata; takvo je jezično stanje bilo na cijelom prostoru istočnog pojasa čakavskih govora, od Zadra do Novoga, Bakra i Rijeke, odnosno isti se jezični tip zadržao na Krku i u Istri u doba hrvatskih prevoditelja u Urachu.

1.10. Ispravak netočne atribucije predgovora u malome glagoljskom Katekizmu *1561.*

Kada je riječ o malome probnom glagoljičkome *Katekizmu* (1561.) s njemačkim Trubarovim predgovorom, koji je danas dostupan u pretisku, treba otkloniti zabludu koja je objavljena u časopisu *Slovo*, br. 44-46 (1996.: 275-276), Instituta za staroslavenski jezik u Zagrebu. U rubrici *Vijesti*, vezane uz hrvatsku glagoljsku knjigu, pod naslovom: *Dvije stare tiskane glagoljske knjige na izložbi u Kraljevskoj biblioteci u Haagu (1. X. – 3. XII. 1993.)*, autor(ica) članka pod inicijalom A. N., u časopisu se osvrće na dvije izložene glagoljske knjige: „Među sto sedamdeset knjiga bile su izložene dvije glagoljicom tiskane: *Katekizam* iz 1561. i *Nauk karstjanski* iz 1628. godine. (...) *Katekizam* je u Katalogu izložbe opisan pod brojem 67, a *Nauk karstjanski* pod br. 68 (str. 58–59). Mali Lutherov glagoljski Katekizam (valjda prijevod Lutherova katekizma, *nap. A. J.*), od kojega je sačuvan samo prvi sveščić, trebala je biti prva knjiga objavljena u hrvatskoj protestantskoj tiskari u Urachu kod Tübingena. Sačuvani prvi sveščić sadrži i njemački predgovor koji se pripisuje grofu Pavlu Skaliću (...)." Osvrt autor(ica) završava riječima: „Fragment glagoljskog Katekizma iz 1561. godine koji danas posjeduje ing. Ivo Dubravčić jedinstveni je sačuvani primjerak malog Lutherova Katekizma sa Skalićevim njemačkim predgovorom. Tako su Dubravčićeva uporna traganja za starom hrvatskom knjigom u svijetu dala dragocjene rezultate, među koje ide otkriće fragmenta glagoljskoga *Katekizma* iz 1561. sa spomenutim Skalićevim predgovorom." Ta pomutnja oko Skalićeva predgovora, nažalost, i dalje se uporno podastire u stručnoj i znanstvenoj javnosti, za što doista nema nikakva uporišta. U katalogu *Drei Schriften, drei Sprachen. Kroatische Schriftdenkmäler und Drucke durch Jahrhunderte* (2004.: 47, 128), autorica teksta *In Glagoliza gedruckte Bücher (1483 – 1905)*, ponavlja ono što je u *Slovu*, br. 44-46 (1996.) napisano na temelju Dubravčićeva zapisa. Kad govori o tiskarskoj produkciji hrvatskih knjiga u Urachu, autorica navodi: „Erst in neuerer Zeit wurde ein Fragment (das erste Bändchen) der glagolitischen Ausgabe von Luthers *Kleinen Katechismus* aus dem Jahr 1561 mit einem Vorwort in deutscher Sprache von dem Grafen Pavao

Skalić (Scalichius) entdeckt“ (Nazor, 2004.: 47).[48] U kataloškom opisu toga *Katekizma* čitamo: „Der erste Bogen *Kleinen Katechismus* mit einem deutschen Vorwort, das Pavao Skalić (Scalichius) zugeschrieben wird, obgleich Primož Trubar der Unterzeichner ist“ (Nazor, 2004.: 128). Daljnji komentar, koji se nastavlja na tu rečenicu, također je vrlo proizvoljan, tako da, onaj tko ne vidi Vergerijev tekst nezadovoljstva, Ungnadovo pismo Maksimilijanu II. od 12. travnja 1561. i tekst predgovora, samo može slijepo vjerovati (ako hoće) u Skalićevo autorstvo predgovora. Ivan Ungnad je, uz ostalo, pisao Maksimilijanu II. i ovo: „(...) Zato je Trubar po Božjoj milosti sa Stipanom Konzulom i suradnicima uredio tiskaru (...) i tu je sad tiskao Lutherov mali katekizam hrvatski, koji Vam Trubar, koji je napisao njemački predgovor i dodao svoju propovijed, sada milostivo šalje. (...) molim Vaše Veličanstvo, da dade knjigu ispitati od stručnjaka hrvatskoga jezika i ako što bude krivo, da se javi Trubaru i vojvodi Kristofu, je li taj hrvatski katekizam jasno i dobro sastavljen. Poslije toga će se nastaviti i s tiskanjem drugih knjiga, a već se uređuje i ćirilska tiskara. Uza sve to što taj cijeli pothvat uzdržava i podupire vojvoda württemberški, ipak stoji to mnogo žrtve te se Vašem Veličanstvu preporučamo što toplije za pomoć za ovaj pothvat. Konačno Vašem Veličanstvu javljam i to da sam čuo da je grof Skalić već prije poslao početak i prvi arak katekizma. Kako je on tamo u tiskari, u odsutnosti Trubara i bez njegova znanja i dopuštenja, sastavio posebni njemački predgovor, ja sam to dao izostaviti i ispraviti, jer je, bez razloga, što se ne pristoji, isticao koliko sam ja kod toga poduzeća založio. Jer ako sam što od svoga imetka žrtvovao, to je po milosti Božjoj, pa ću i nadalje rado činiti“ (Schnurrer, 1799.: 85; Kostrenčić, 1874.: 15-19; Bučar i Fancev, 1938.: 59-62)[49] Kao što je u pretisku istoga fragmenta razvidno, njemački predgovor u *malome Katekizmu* (Jembrih, 1994., 1995.)[50], o kojemu je tu riječ, nikako

[48] To je autorica ponovila i na hrvatskome, i u svojoj knjizi: *Knjiga o glagoljskoj knjizi* (2008.: 118).

[49] Posve je jasno da u spomenutom *Katekizmu* nema Skalićeva predgovora, kako su to Dubravčić i Nazor htjeli prikazati i na taj način javnost netočno informirati!?

[50] Od uspjeha do izjave „viel falsch“ o uraškom glagoljskom *Novom zavjetu* (1562./63.). U: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 2006., XXXII., br. 1-2.

nije Skalićev, već *novi* predgovor Primoža Trubara! Uostalom, to je i Ungnad u pismu Maksimilijanu II. izričito i spomenuo.

To je predgovor koji je Trubar iznova sastavio, nakon što je bio izlučen Skalićev predgovor na koji je bio upozorio Petar Pavao Vergerije ml., i nakon što je Ivan Ungnad bio obustavio daljnje tiskanje *Katekizma*. Skalićev predgovor do danas, kao vidljivi tekst, nije nigdje registriran. Prema tome, nema baš nikakva opravdanja za tvrdnju da je primjerak fragmenta glagoljskoga *maloga Katekizma* iz 1561. koji posjeduje ing. Ivo Dubravčić „jedinstveni primjerak *sa Skalićevim predgovorom*". Takva predgovora s potpisom Skalićevim doista nema u tome fragmentu, već samo predgovor s potpisom Primoža Trubara. Dakle Dubravčićevo nastojanje za dokazom nepostojećega Skalićeva predgovora, nema uporišta u konkretnome tekstu pa onda preuzimanje istog mišljenja od strane A. Nazor doista nema smisla. No ona i dalje uporno piše „(...) Istom u novije vrijeme otkriven je fragment (prvi sveščić) glagoljskoga maloga Lutherova *Katekizma* iz 1561. godine s njemačkim predgovorom 'grofa' Pavla Skalića (Scalichius)" (Nazor, 2018.: 118). Ovako sročena rečenica dovodi u još jednu zabludu: „otkriven je fragment glagoljskoga malog Lutherova Katekizma iz 1561.", bez navođenja da je to prijevod Lutherova *Katekizma* iz 1529. na hrvatski jezik Stipana Konzula, tiskan glagoljicom; čitatelj saznaje da je Luther pisao glagoljicom, što nikada nigdje nije isticano; prema tome „fragment glagoljskoga malog Lutherova Katekizma" ne postoji![51]

1.11. Novi testament (1562./63.) – najopsežnije hrvatsko djelo uraške tiskare na glagoljici

Svi koji su dosad pisali o djelatnosti hrvatskoga prevoditeljskoga kruga u Urachu, isticali su da je *najveće djelo tog uglavnom prevoditeljskoga pothvata prijevod Novoga teštamenta*, glagoljskoga i ćiriličkoga.

[51] Ove korekcije vjerojatno su povod Anici Nazor da u svojoj *Knjizi o hrvatskoj glagoljici* (2008.) prešućuje moju zauzetost oko priređenih i tiskanih pretisaka nekih hrvatskih tiskanih knjiga u Urachu.

Već u *Predgovoru* glagoljskoga velikoga *Katekizma* (1561.), Stipan Konzul je rekao kako „za ovimi knjižicami hoćemo *Novi testament* z glagolskimi i cirilskimi slovmi štampati". To se i dogodilo 1562./63. i knjiga je otisnuta glagoljskim slovima pod naslovom: *Prvi del Novoga testamenta, va tom jesu svi četiri evanjelisti i dijanje Apustolsko, iz mnozih jazikov, v općeni sadašnji i razumni hrvacki jazik, po Antunu Dalmatinu i Stipanu Istranu, s pomoću drugih bratov, sada prvo verno stlmačen*. Nakon toga slijedi njemački tekst: *Der erst halb Theil des neuen Testaments, darinn sein die vier Evangelisten, und der Apostel Geschichte, jetzt zu ersten mal in die Crobatische Sprach verdolmetscht, und mit Glagolischen Buchstaben gedruckt. V Tubingi, leta od Kristova rojstva* č. f. m. b. (1562.). Naslov drugoga dijela NT, bez njemačkoga teksta Trubarova predgovora, glasi: *Drugi del Novoga testamenta v kom se zadrže Apustolske Epistole, po ordinu kako broj na drugoj strani ove harte kaže.* Njemački: *Der ander halb theil des neuen Testaments, jetz zum ersten in die Crobatische Sprach verdolmetscht, und mit Glagolischen Buchstaben gedruckt.* Psal. 19. *Va vsu zemlju izide glas njih i na konce okrugla zemlje beseda njih. Štampan v Tubingi*, č. f. m. v. (1563.). U prvome dijelu *Novoga testamenta* (1562.), koji obuhvaća 232 lista ili 464 stranice s opsežnim Trubarovim njemačkim predgovorom na 28 stranica, koji bi zapravo bio posveta kralju Maksimilijanu II. s datacijom: „Urach am zwölfften tag Januarij. Anno 1562" i potpisom: „E. Kün. May. Underthänigster Caplan. Primus Truber Creiner derzeit Pfarer zu Urach." (v. hrvatski prijevod Trubarova predgovora u *Prilogu* pretiska glag. NT 2007.). Nakon Trubarova teksta slijedi devet stranica hrvatskoga glagoljičkoga predgovora s naslovom: *Svim pravim dobrim krstjanom i ljudem slovenskoga jezika, milost, mir i vsako dobro od Gospodina Boga po Isuskrstu, prosimo. Dobri krstjani, vazmite ovi prvi del Novoga testamenta sada od Boga skrozi nas za dobro. Ovi drugi del i pri njem dvoje druge dobre knjige, koje jesu cirulicu štampane, iz kih se hoćete sve potribne artikule kristjanske vere naučiti. I jednu Postilu, to jest, jedno kratko tlmačenje svrhu sva nedelska i prazniška evangelja hoćete ošće skoro imati, ove iste troje knjige skupa zajedno pristoje. Kakvo od toga ovde va ovom predgovoru, za ovim pak nimškim hoćemo veće govoriti.*

Va tom prosite Boga za nas Vaši služabnici Anton Dalmatin, Stipan Istrian. Vaši služabnici i kapelani Anton Dalmatin, Stipan Istrian.[52] U predgovoru su i ovo zapisali: „Znajući tada mi, da takove cele Biblije ni Staroga ni novoga Testamenta va ovom našem slovenskom[53] ili hrvackom jaziku ne imade, listo ne neke izdirke tere kusi iz Biblije vazeti v popovske brvijale od molitav i u Misale križem izmešano postavleni, i ti isti kusi nisu isti posvuda ni razumno stumačeni.“ Iz

[52] Ovdje mi se čini zanimljivim priopćiti što je u vezi s uraškim *Novim testamentom* pisao student teologije u Beču Juraj Posilović [kasni senjsko-modruški biskup (1876.–1894.), a potom i zagrebački nadbiskup (1894.–1914.)] svom prijatelju svećeniku Šimunu Balenoviću 21. studenoga 1859. „(...) A da Vam nješto kažem iz prošlosti. Ivan Dalmatin i Stjepan Istrijanin izdadoše oko god. (1576.?) *Sv. pismo* novoga zakona na našem jeziku. Ja dvojim da je to koji katolik u nas prije učinio bio – barem nisam nikada čuo. Nadalje (...) oni to pismo izdadoše *glagolskim* i *ćiriličkimi* slovi (dakle u dva eksemplara u Tübingen-u) u ono doba! A mi tekar nedavno stekosmo glagolsku tiskaru u Pragu! Još više oni miešaju *ča* i *što* – namieniše to pismo *cielomu našemu* narodu. Napokon, dragi brate, u predgovoru na Ferdinanda I., komu su to djelo posvetili, govore i o turskih slavenih – i njim bo namieniše – razlažu našega naroda krieposti i nužde, izobraženost veću žele, preporučuju!“ No treba ispraviti nekoliko netočnih Posilovćevih zapisa. 1. Umjesto Ivan Dalmatin treba *Anton Dalmatin*, 2. godina 1576. nije točna, treba *1562*., *1563*., 3. predgovor nije posvećen Ferdinandu I. nego *Maksimilijanu II*., sinu Ferdinandovu. Bez obzira na te pogreške, zanimljivo je što se Posilović čudi spomenutom pothvatu. Spomenuto pismo objavljeno je u: Z. Grijak, 1998. Vrlo je zanimljivo pročitati što u svojemu *Predgovoru* piše Matija Petar Katančić, prevoditelj *Biblije* na hrvatski jezik u 19. stoljeću, koju je za tisak priredio Grgur Čevapović (1786.–1830.) a tiskana je 1831. godine. Naime, u *Predgovoru* se osvrće na NT tiskan u Urachu/Tübingenu. Nakon što je završio o Sv. Jeronimu kao prevoditelju Biblije: „za korist Domovine svoje u jezik narodni Božanstvene Knjige obodvog Zakona obratio i slovim Jeronimskim od njega nazvanim popisao, tad na svitlo izdao...“, nastavlja da „Takve versti drugo dilo jest, kojega Antun Dalmatin i Stipan Istrian šestnaestog vika u Jezik illyrički izgovora horvatskog prinašaoci i Maximilianu I. cesaru prikazaoci pripovidaju se: ali kako mu damu, buduć od ljudih sumnje brezakonite punih u slovu glagoličkom po komad izdano, i od sv. Crkve tama satrveno; porodu našem katoličanskom do danas poznato nie.“ Citat prema izdanju iste *Biblije* Hrvatskoga biblijskog društva, Zagreb 2016. U toj informaciji u *Predgovoru* „prinašaoci“ (prevoditelji) nisu posvetili svoj predgovor Maksimilijanu I., nego Maksimilijanu II. Ono što je istina, uraški NT bio je od Katoličke crkve „saterven“ (uništen) i stoga „našem narodu katoličanskom do danas poznat nije“. No on je danas doista svima nama poznat jer postoji pretisak glagoljskoga izdanja iz 2007. i ćiriličkoga iz 2008. Danas (2018.), kada je prošlo 455 godina od uraškoga prvotiska NT, treba ga ipak pamtiti, pa i onda kada se organiziraju znanstveni skupovi kakav je organizirao Katolički bogoslovni fakultet u Zagrebu (27. – 28. rujna 2018.) ne znajući za tu obljetnicu, a skup je imao za temu prevođenje *Bilije* na hrvatski jezik.

[53] Slavenskom.

sadržaja njihova predgovora, ukratko bi se moglo sažeti: **1**. Najprije se osvrću na manjkavosti *Biblije*, odnosno biblijskih perikopa u „ovom našem slovenskom ili hrvatskom jeziku" koje su loše prevedene. **2**. Pridjev *slovenski* ovdje ne znači današnji slovenski, jer Trubar je svoj jezik nazivao *kranjski* (njem. *windische Sprache*) (usp. Katičić, 1996.: 3). Zapravo, može se reći da je *slovenski* tada značio isto što i u južnohrvatskoj tradiciji *slovinski*, što je sinonimno s terminom *hrvatski*. Uostalom to se razabire i u naslovu knjige: *Artikuli ili deli prave stare krstianske vere...* (glag. 1562.), gdje se navodi da su nanovo „iz latinskoga, nemškoga i krajnskoga va hrvacki verno stlmačeni". [54]

Budući da hrvatski predgovor u NT (1562./63.) obuhvaća pet stranica, evo njegova početna dijela: „Znajući tada mi, da takove cjele biblije ni Staroga ni novoga Testamenta va ovom našem slovjenskom ili hrvackom jaziku ne imade, listo[55] neke izdirke tere kusi iz Biblije vazeti v popovske brvijale od molitav i u Misale križem izmješano postavleni, i ti isti kusi nisu isti posvuda ni razumno stumačeni. Ovo veliko pomankanje u našem jaziku, ko tiče najveće i draže blago koje na ovom svitu i va nebesih imamo, a to jest spasenje svih naših ubozih duš, nam je dosta godišć i vazda na poželenje srca našega hodilo, semo i tamo jesmo razmišlali, kako skrozi ku rič vsoj Hrvatcki zemli i tim drugimi koji tim slovjenskim ili hrvackim jazikom govore na jednoj takovoj velikoj potrebnoj riči ka večnomu životu pomagati moglo. U takovom našem razmislanju, pridoše nam pred ruke jedne knjige s kranskim jazikom z latinskimi slovmi štampane, koji jazik, kako vi znate, s hrvackim jazikom mnogo se sklada, tako da jedan hrvackoga jazika človik u potrebe more jednoga Kranjca razumeti. I te iste knjige je gospodin Primuž Trubar, stari predikač evangelski ota vsih Kranac vele počteno znan i držan, va nemškoj deželi štamapati činil. K tomu jesmo se pridružili. (…). Vaši služabnici i kapelani. Anton Dalmatin, Stipan Istrian."[56]

[54] Vidi pretisak na glagoljici i u latiničkom prijepisu, izd. NSK i Visoko evanđeosko teološko učilište u Osijeku, 2017.

[55] *listo* znači *samo*.

[56] Vidi latinički prijepis *Novoga testamenta*, I. dio 1562., Zagreb 2013.: 48-49, 53.

Potpisani autori predgovora „službenici i kapelani *Anton Dalmatin* i *Stipan Istrian*“ zaključuju da u hrvatskome, do tada, nema knjiga osim brevijara i misala, tj. knjiga za uporabu samo u liturgiji. Stoga su prevoditelji svojim radom htjeli poslužiti narodu i dati mu u ruke *Bibliju* u njemu razumljivom jeziku. Nakon predgovora slijedi tekst upućen čitatelju *K štačcu* u kojemu, uz ostalo, navode čemu služe uglate zagrade [ ] i zvjezdica * kod pojedinih riječi.

„(...) Zamiri bogoljubni čtače, da u čtenju Novoga testamenta najti hoćeš neke besede zaprte mej ova zlamenja to su [ ] koje besede razumiti imaš, da jesu, ne od teksta (to jest od besed Novoga testamenta) nego tlmačara mudro pridane, a to ne listo za dati krašnost govorenja, veče lagodu i svitlu, da kako potribovan od pravoga puta, načina i običaja radi dobra i razumna tumačenja iz jednoga jezika v drugi (koji stvar bez pridati ništare jest kadgodi ošće ku besedu od male pomnje tja dvignuti, ne more se s manjim učiniti) stvoril jest. Ku potrebu, ali rekuć slobod vazel si jest s božjim strahom, dajući z ovakvimi zlameni znati, ono što je od njegova što se more promjeniti i što od presvetoga i nepremožena Pisma jest; i da bi veliko smrtno pregrišenje bili odneti, ili priložiti. (...) Pri tom zlamenovali jesmo još nike besede na kraju karte z ovakovimi zvizdicami * koje zaisto mogle bi se va oče našu reči, ne zato da ne bi bile dobro rečene, neg koji u Pismih nisu vele učni.“ Slično će ponoviti i u drugome dijelu *Novog testamenta* (1563.) u predgovoru: „(...) Takoje najti hoćete kadigodi meju ovakovimi [ ] zlamenji nike besede zaprte ke nisu od teksta, nego su toga radi od tlmačara pridane i vnuter zapisane, da veći razum bude nikim besedam otvoren. I po ovi put, koda vele mnogih stvari v Hrvatskoj zemlji, va Istriji, v Primorju i v Dalmaciji, jednako neizgovaraju i ne imenuju: jesmo takoje sa ovakovimi zvezdicami * nike besede zaznamenovali, da vazda kadigodi najdeš jednu zvezdicu v nutri v tekstu, oćeš takoje najti jednu drugu besedu zaznamenovanu zvana na kraji z drugu zvezdicu. Prva zvezdica kaže prvu na kraju, a druga druguju i proč.(aja).“[57]

[57] *Isto*, 2013.: 54.

Riječi sa zvjezdicama * u *Novom testamentu* ima više od 800 na margini lijeve i desne stranice teksta (Jembrih, 1990.: 236-238; Jembrih, 1997.: 149-152; Jembrih, 2007.: 182.[58]

Spomenuti dio teksta potpisali su Anton Dalmata, Stipan Istrian i Juraj Juričić.[59] Nakon toga slijedi: *Ovo jest suma i jedan kratak nauk od svega svetoga pisma, što i od česa najviše govori i kamo čovika privede* (9 stranica), potom slijede sva četiri Evanđelja po Mateju, Marku, Luki i Ivanu. Ispred svakog Evanđelja slijedi kratak životopis dotičnog evanđelista: *Življenje sv. Mateja po Erolimu…; Življenje sv. Marka i njega dianje skroz Sofronija zapisano; Življenje sv. Luke; Življenje sv. Ivana po Erolimu*. Djela apostolska nemaju nikakva predgovora, nego naslov počinje: *Druge knjige Svetoga Luke Evanjelista od stvari apostolskih*.

Drugi dio *Novoga testamenta* sadrži ukupno 217 listova: *Drugi del Novoga Testamenta, v kom se zadrže apostolske Epistole, po ordine kako broj na drugoj strani ove harte kaže*[60]. Najprije je predočen popis (kazalo) svih poslanica: „*Skazanije epistoli ke su v drugom delu Novoga testamenta*“, potom slijede redom „*Suma svetoga Pavla pisama*“ (6 str.), koju potpisuju: „*Vaši sluge Anton Dalmatin, Stipan Istrian, Juraj Juričić*“, „*Predgovor svrhu vsih epistoli svetoga Pavla apustola*“ (4 str.), „*Kako se ima beseda zakon v pisme sv. Pavla razumeti*“ (10 str.), „*Ča jest grih i v kakovu strašnu i grozovitu nesriću jest človika vavel*“[61] (7 str.), „*Kako se ima ova beseda Milost v svetoga Pavla i va vsem svetom Pismu pravo razumeti*“ (4 str.) „*Kako sveti Paval razumi ove tri besede*, *Pravadnost*, *Pravdan* i *Pravadno stvorenje*“ (pet i pol str.) i „*Kako se imaju ove dvi beside*, *Duh i meso ili plt poli svetoga*

[58] To isto se nalazi i u transliteraciji NT (1562.), izd. 2013.

[59] To su one tri „zmožne“ osobe koje je Trubar spominjao u pismu Maksimilijanu II. Nije ipak jasno zašto je u *Općem religijskom leksikonu* (2002.: 985) napisano da su u Urachu „u pripremi knjiga radili A. Dalmatin, S. Konzul Istranin, P. Trubar, J. Cvečić, M. Vlačić Ilirik.“. Primož Trubar i M. Vlačić Ilirik nisu nikako radili u pripremi tiskanja hrvatskih knjiga u Urachu.

[60] Drugi dio NT tiskan je u proljeće 1563. godine; ćiriličko izdanje tiskano je potkraj 1563. Zanimljivo je da je ilustracijama popraćeno samo Ivanovo Otkrivenje, isto kao i u Lutherovim izdanjima NT (Pelc, 1991.).

[61] *Vavel* znači *uveo.*

Pavla razumeti" (2 str.). Svi ti tekstovi nisu potpisani. Nakon njih slijede *Kratki argumenti ili zauhićenje vsakoga kapitula ove epistole, ča va vsakom kapituli sveti Paval piše i uči"* (16 str.). Tekst poslanica počinje numeracijom 1: *Svetoga Pavla epistola k Rimlanom*. Nakon poslanica slijedi *Otkrivenje* (Apokalipsa sv. Ivana): *Očitovanje svetoga Ivana*, s 26 drvoreza koji prikazuju motive u svezi s tekstom *Otkrivenja* (Pelc, 1991.). Stoga ne odgovara istini ono što je zapisano u *Bibliografiji*… (1938.: 75) F. Bučara i F. Fanceva: „Izdanje (NT) ima i nekoliko drvoreza, u kojima se izrugava katoličko svećenstvo." Na posljednjem se listu 185b NT nalazi tekst od 13 redaka errata – *Manikamenat v drugom delu Novoga testamenta*.[62] Dakle *Sveto pismo Novoga zavjeta*, I. i II. dio, tiskano glagoljicom u Urachu 1562./63., obuhvaća 898 stranica pa je to najopsežnija knjiga ikada tiskana u hrvatsko-uraškoj tiskari od 1561. do 1565. Naklada prvoga dijela *Novoga testamenta* iznosila je 2.000, a drugoga dijela 1.000 primjeraka, što je za ono doba bilo mnogo, s obzirom da je knjiga trebala biti distribuirana na područje u Hrvatskoj gdje se rabila glagoljica, u Istru, Kvarner i Dalmaciju. No ostaje otvoreno pitanje koliko je uopće primjeraka NT dospjelo na spomenuto područje?[63] Ćiriličko je izdanje *Novoga testamenta* bilo tiskano 1563.; prvi dio u 1.000 i drugi dio u 1.000 primjeraka (Vorndran, 1976.: 291-295)[64]. Nije odviše spomenuti da prema naslovima rukopisnog popisa, broj tiskanih knjiga u Urachu, do Jurjeva 1564., iznosi 25.300 primjeraka; od Jurjeva do 2. rujna 1564. tiskane su četiri knjige u 2.200 primjeraka, dakle, ukupno 27.500 primjeraka. (*Verzeichnis was für Windisch, Crobatisch, Cirulisch und welche Bücher*

[62] Zanimljivo je da ipak popis tiskarskih pogrešaka u glagoljskome NT nije bio dostatan, jer su one bile 1562., nakon prvoga dijela NT, tiskane na 16 stranica (Jembrih, 2013.).

[63] Schnurrer je 1799.: 93 zapisao da je NT (glag.) tiskan u 3.000 primjeraka, od kojih je 1564. u Urachu ostalo još 2.798. To znači da distribucija i nije bila na visini, tj. knjige se nisu uspjele poslati na sva planirana područja.

[64] Indikativno je spomenuti da autor u svom radu za naziv jezika kojim su tiskane hrvatske knjige u Urachu upotrebljava „serbokroatisch", pa navodi da je tiskano 13 knjiga „in serbokroatischer Sprache und glagolitischer Schrift". Spomenuti naziv uopće ne odražava istinu, jer su knjige na glagoljici, latinici i ćirilici tiskane na hrvatskome, a ne na srpskohrvatskom jeziku!

gedruckt worden, rukopis u Hauptstaatsarchiv Stuttgart; faksimil posjeduje Alojz Jembrih.) (Pelc, 1991.)[65].

2. Konzulovo putovanje iz Uracha u Istru, Turopolje i natrag (1562./63.) (Svjedočanstva o ispravnosti hrvatskoga prijevoda *Novoga testamenta*, 1562.)

Povjesničaru hrvatske književnosti 16. stoljeća, ime Stipana (Stjepana) Konzula Istrianina dobro je poznato. Njegov život i djelo usko su povezani s razdobljem europske i hrvatske reformacije (protestantizma). To je razdoblje u tadašnjim nekim europskim zemljama pogodovalo novim vjerskim i kulturološkim zbivanjima, u kojima je posebno mjesto i značenje dobio materinski (narodni) jezik, poglavito u prevođenju *Biblije*. Prije svega je to razdoblje djelovanja Martina Luthera (1483.–1546.), Jeana Calvina (1509.–1564.), Filipa Melanchtona (1497.–1560.) i drugih njihovih sljedbenika diljem Europe. Ne ulazeći u opisivanje razloga nastanka (pojave) protestantizma, jer o tome postoji relevantna literatura (v. Franzen, 1988.: 208-213; Boisset, 1985.), držim da je ipak uputno nešto više reći o životopisu čovjeka koji je svojedobno bio došao iz Njemačke u Istru i Želin (Turopolje) (Jembrih, 2014.).

Pojava Stipana Konzula (potpisivao se *Stipan Istrian*/in/, *Stephanus Consul*) na kulturološkoj karti Europe vezana je, prije svega, uz povijest hrvatske tiskane knjige u najstarijoj hrvatskoj tiskari u „egzilu“ u Urachu (1561.–1565.) u Wittenbergu.

[65] U *Općem religijskom leksikonu* (2002.: 975) zapisano je da je Primož Trubar „u biblijskom zavodu u Urachu (1561.–1566.) organizirao izdavanje hrvatskih protestantskih knjiga (13 djela…)“. Ta informacija nije točna, a ipak je u *Leksikonu*!? Nije točna ni rečenica Dalibora Brozovića (1927.–2009.) kad piše: „Bilo je i prije Kašića nekoliko prijevoda, najčešće samo *Novog zavjeta*, koji su obično ostajali u rukopisu, iako su Stjepan Konzul Istranin i Antun Dalmatin već 1560.–1563. tiskali glagoljicom svoj prijevod *Novoga zavjeta*.“ Probni veliki glagoljički list tiskan je 1560. godine u Nürnbergu, a do 1563. tiskano je još nekoliko izdanja na glagoljici i ćirilici. Prema Brozoviću proizlazi da su Konzul i Dalmatin tiskali *Novi zavjet* od 1560. do 1563., što nije točno! Vidi Brozović, 2015.: 331.

Ono što se dosad o Stipanu Konzulu zna, oslanja se na oskudne podatke. Rođen je 1521. u Buzetu[66]; u pismima je u latinskome obliku, uz svoje ime i prezime, dodavao i podrijetlo kao *Istrianus, Pinguentinus.* Posvetio se svećeničkome zvanju i djelovao je kao katolički svećenik – pop glagoljaš. Budući da je rođen blizu Roča, u kojemu je djelovao i Šimun Greblo (o. 1472.–1551.), također pop glagoljaš, nije isključeno da su se suradnički obojica poznavala, a možda je Greblo i Stipanu bio učiteljem glagoljice. U to doba koparski biskup Petar Pavao Vergerije ml. (1489.–1565.), bivši papinski nuncij i naslovni modruški biskup, pristao je uz reformaciju (1545.) i svoj je spas, bježeći pred mletačkom inkvizicijom, našao u Švicarskoj i napokon u Stuttgartu kod württemberškoga vojvode Kristofa, koji ga je uzeo za savjetnika.[67] Prema tome nije čudo da je ubrzo i Stipan Konzul učinio slično kao i Vergerije. Zna se da je 1549. zbog simpatija (pristanka) prema reformaciji i Konzul morao napustiti svoju župu *Stari Pazin* (Pisino vecchio, Alt Pisino) jer

[66] Lat. *Pinguentinum*, tal. *Pinguente*; Šimunović, 1992.: 44. U dosadašnjoj literaturi o djelatnosti Stipana Konzula, godina njegove smrti različito se navodi. Jedni bi htjeli da je to godina 1568., većina ih je za godinu 1579. i mjesto Željezno/Eisenstadt u Gradišću u Austriji/Burgenland. Ta posljednja je vjerojatnija godina Konzulove smrti. To su znala još dvojica autora nezaobilazna rada: *Bibliografija hrvatske protestantske književnosti za reformacije* (Bučar i Fancev, 1938.), kod kojih čitamo: „(…) Kao evangelički župnik od god. 1568. – 1579. Stipan Konzul umro je u burgenlandskom Eisenstadtu (Železno), dok se Anton Dalmatin kao umirovljenik kranjskih staleža, poslije g. 1568. sklonio u Ljubljanu i iste godine, kao Konzul u Eisenstadtu, u Ljubljani i umro“ (Bučar i Fancev, 1938.: 123); [Dalmatin je umro **1579**.] Stoga je proizvoljna Bratulićeva tvrdnja u kojoj bilježi „Stipan Konzul, 1521. – Regensburg, 1579.“ (Bratulić, 2000.: 469); no autor ni u tome nije dosljedan. Naime, u članku iz 1977. kaže da je Konzul umro „…1579. godine, negdje oko Železna“, pozivajući se na Bučar-Fancevljev rad iz 1938.: 123. Dakle, prema Bratulićevu novijem radu iz 2000., Konzul je umro u Regensburgu (?!), za što nije naveo nijedan provjeren izvor. Isti je autor još zapisao da nakon prestanka rada tiskare u Urachu, Stipan Konzul i Antun Dalamtin „odlaze iz Njemačke u južnu Austriju, u Gradišće, gdje su preveli 'u hrvatski jezik iz latinskoga' *Postilu* Ivana Brenza …“ (Bratulić, 1996.: 26). U Gradišće je otišao samo Stipan Konzul, a Dalmatin je otišao iz Regensburga u Ljubljanu. Netočno je i da su u Austriji i Gradišću preveli *Postilu*; preveli su tu knjigu još u Urachu i nastavili u Regensburgu, gdje su je 1568. tiskali (Jembrih, 2007.). Treba spomenuti da bi na spomen-ploči, postavljenoj na kući ispred crkve u starome gradu u Buzetu, godinu Konzulove smrti, koja se na ploči iskazuje kao 1568., trebalo zamijeniti godinom 1579. Uostalom, godinu Konzulove smrti 1579. u svojemu radu, u *Buzetskome zborniku*, bilježi i Bartolić (1977.: 65).

[67] O Vergeriju vidi: *Acta Histriae,* VIII. Prispevki z Mednarodne koference Peter Pavel Vergerij ml. polemični mislec v Evropi 16. stoletja. Ob 500-letnici rojstva. Koper 1999.

je i on osjetio blizinu mletačke inkvizicije te se sklonio u Ljubljanu, a potom u Kranj gdje je postao propovjednikom Evanđelja. Budući da je i ljubljanski biskup Urban Tekstor (1543.–1558.) bio na crti rimske inkvizicije i Ferdinanda I., koji je priječio u svojim nasljednim zemljama djelovanje onih koji su se iskazivali protestantima, mnogi su spas potražili u Njemačkoj.

Tako je i Primož Trubar (1508.–1586.) pobjegao iz Ljubljane u Nürnberg (1548.), a potom u Rothenburg na Tauberi [Rothenburg ob der Tauber] (Zimmermann, 1935.: 70). Konzul je to isto učinio došavši k Trubaru (1552.) koji ga je privremeno udomio, da bi već 1553. zajedno otišli u Kempten. Trubar se pobrinuo da je Konzul dobio mjesto kantora u Regensburgu. Godine 1556. otišao je s obitelji u grad Cham, gdje je također bila škola pa je vjerojatno Konzul u njoj radio. No tu ga zadesi nesreća, izgori mu kuća. Trubar ga (1558.) nagovori da napusti službu u Chamu. No i Rothenburg mu je (na preporuku Trubara) bio dodijelio neku vrstu pomoći za koju im Konzul zahvaljuje u pismu 5. veljače 1559. godine iz Regensburga, kamo se bio ponovno vratio na oporavak jer je pobolijevao (Rupel, 1961./62.: 276-277; Zimmermann, 1935.: 72). [Konzul je u Regensburgu i kasnije 1567./68. boravio pa se i u pismima, koja je tu pisao, potpisivao *Stephanus Consul Cantor in der Poetisch Schul* (Jembrih, 2007.: 345)].[68] U Regensburgu se oženio Walburgom, koja mu je rodila troje djece: Nikolu, Oswalda i Anu.[69] Prvome je sinu bio kum tamošnji župnik Nikola Gall.[70] Stipan Konzul

[68] Da se Konzul doista bavio poučavanjem pjevanja, prema tome bio je u taj predmet dobro upućen, svjedoči latinski heksametar što ga navodi Bučar, 1910.: 92 u bilj. 4: *Alter Pinguentinus erat, mirabile nomen* / *Miris nam quandoque modis vult musici cantus* / *Formari, ut rapiant miros in gaudia sensus*. / *Succedebat ei Consul, cui consulis instar* / *Artem quid deceat quid deceatur docebat*. To je zapisao M. Zippelius, rektor evangeličke gimnazije u Regensburgu u školskome programu za godinu 1722., kada je riječ o kantorima te gimnazije.

[69] To je ista Ana koja je, kasnije kada je Konzul došao među Hrvate u zapadnoj Ugarskoj oko Željeznog, sklopila brak 1570. u Šopronu s evangeličkim propovjednikom Jakobom Rittschendelom, koji je nakon nekog vremena umro. Ana se udala drugi put za zlatara Adama Lacknera. (Jembrih, 2007.: 287)

[70] U Matici krštenih u župnoj crkvi u Regensburgu je upisano: „A. 24. Januar (1559) ein Kind getauft dem Hr. Stephanus Consul ein predikant des Wortes, ist genannt Nikolaus, Geffater Hr. Nikolaus Gallus, Pfarrher allhie.“ (Zimmermann, 1935.: 72). Bio je to Nikola Gall (1516.–1570.) koji je surađivao s Matijom Vlačićem Ilirikom na izradi

se (o Božiću 1557.) posvetio prevođenju Trubarova slovenskoga *Novoga testamenta* (*Novi zavjet*, tiskan 1557.) na hrvatski jezik. Ubrzo su bili vidljivi prvi rezultati. Naime, 1559. Konzul je svoj „probni" prijevod NT proslijedio u Ljubljanu gdje je boravio Antun Dalmatin († 1579.), koji je također, bježeći iz Istre pred inkvizicijom, našao utočište kod tajnika zemaljskih kranjskih staleža, Matije Klombnera. Tada je u Ljubljani odlučeno da se Konzulov prijevod dade na uvid povjerenstvu u Metliki, znalcima glagoljice i hrvatskoga jezika. Zaključak je povjerenstva 28. kolovoza 1559. bio da NT, koji je Stipan Konzul preveo na hrvatski jezik, treba tiskati na glagoljici i ćirilici (Kostrenčić, 1874.: 1-2, vidi prijevod toga izvješća; Jembrih, 2007.: 140-142). Da bi se ta preporuka i želja ostvarile, trebalo je mnogo učiniti. Prije svega urediti tiskaru s glagoljičkim i ćiriličkim slovima. Svakako da je Stipan Konzul, kao glagoljaš, i za taj posao bio najpozvaniji. Trubar je to znao i zamolio ga da iz Regensburga ode u Nürnberg i tamo dade izliti glagoljička slova. Od 23. travnja do 20. kolovoza 1560. Stipan Konzul je boravio u Nürnbergu, u kojemu je bila najpoznatija tiskara toga doba. Pod njegovim nadzorom odabrana su i lijevana glagoljička slova, ili kako je sam rekao da su slova bila urađena prema uzoru: „Gledajuć na onu staru hrvacku štampu u Brivijalih i Misalih, ova slova od dobrih i umetljivih nemških meštar činili (jesmo) izdlesti, z'seči, ter izliti"[71] (Jembrih, 2007.: 37-41). To znači da je slova dao izraditi prema predlošku slova hrvatskih glagoljičkih brevijara i misala, no nije kazao kojih. Ako imamo na umu da su do tada (1560.) tiskana senjska i venecijanska glagoljička izdanja (Baromićev brevijar 1493.; sedam knjiga u Senju 1494.–1508.; glagoljska početnica 1527. i Misal Pavla Modrušanina 1528. u Veneciji), onda je Konzul imao dovoljno izbora

Vlačićevih *Magdeburških centurija* (v. Mirković, 1955.: 5-74; Jembrih, 2007.: 290; Jembrih, 2008.: 95-120). O Gallusu vidi: Shottenloher, 1916.

[71] U tome su poslu sudjelovali Johann Hartwach i Simon Auer (Bučar, 1910.: 99): „In Nürnberg war Stephan Consul seit dem Frühjahr 1560 zur ueberwachung der Herstellung der kroatischen Lettern tätig. Die von Joh. Hartwach geschnitten, von Simon Auer aber gegossen wurden. Hier in Nürnberg wurde auch ein 'Probzettel' gedruckt. Die kleine Schrift erhielt das glagolitische Alphabet in verschiedener Größe, ferner das Vater Unser, das 1. Kapitel des Römerbriefes und den 117. Psalm kroatisch" (Zimmermann, 1937.: 54).

za predložak pri izradi glagoljičkih slova. Konzulova glagoljička slova najsličnija su onima u glagoljičkoj početnici (1527.) i u Baromićevu Brevijaru (1493.), što se može vidjeti na osnovi prvoga probnog otisnuta lista u Nürnbergu (1560.). Bio je to potpuni uspjeh Stipana Konzula kojim je zaslužio povjerenje znalca glagoljice i hrvatskoga jezika pa je u slijedu priprema hrvatskih glagoljičkih knjiga za tiskanje u Urachu on preuzeo svu odgovornost[72] (Jembrih, 2007.: 38-42).

Nakon priređenih glagoljičkih slova trebalo je doći i do prostora u kojemu bi se tiskarski poslovi mogli obavljati. Rješenje će se ubrzo pronaći u osobi Ivana Ungnada (1493.–1564.), dugodišnjega vojnika i kapetana štajersko-slavonske Vojne granice (37 godina u službi Ferdinanda I.),[73] koji se također sklonio u Njemačku, pristavši uz protestantizam. Možda je upravo njegovo iskustvo diljem tadašnje Hrvatske, izmučene turskim ratovima, jačalo želju da sav svoj imetak stavi na raspolaganje tiskari u kojoj će se tiskati hrvatske knjige, posebice *Biblija*. Zahvaljujući württemberškome vojvodi Kristofu, koji je Ungnadu pružio utočište i darovao mu za smještaj dvorac Amandenhof u Urachu, Ungnad je u njemu dio prostorija namijenio tiskari koju je nazvao *Windische, Chrobatische und Cirulische Trukherey* [slovenska, hrvatska/glagoljička/ i ćirilička tiskara]. (o tome v. Jembrih, 2007.: 97-135). U toj je tiskari Stipanu Konzulu, uz Primoža Trubara koji se brinuo oko posla, pripalo mjesto prevoditelja i korektora hrvatskih knjiga; tu je funkciju u potpisu isticao kao: *Crobatische Sprache Dolmetscher und Corrector zu Urach*. Konzul je bio zadužen za glagoljička izdanja, Trubar za slovenska. Iz Ljubljane je 3. ožujka 1561. Konzulu u pomoć došao Antun Dalmatin (†1579.)[74], koji je uz prevođenje imao, posla

[72] Zato ne odgovara istini formulacija u rečenici kojoj se predbacuje netočnost, naime da „kad je u Njemačku stigao Anton Dalmatin, također glagoljaš, počeli su se obazirati prvenstveno na glagoljašku, rukopisnu i tiskanu književnu tradiciju“ (Bratulić, 2000.: 469). Dalmatin je u Urach došao tek 3. ožujka 1561., a Konzul je već dao izraditi glagoljička slova; u kolovozu 1560. bio je otisnut i prvi veliki probni glagoljički list!

[73] Više o Ungnadu vidi u članku: Zimmermann, 1937.: 36-58.

[74] O djelatnosti Antuna Dalmatina prije dolaska u Ljubljanu i u Urach mogu se naći podaci u knjizi: Del Col, 1998.: 182, 241-242. Navedeno je Dalmatinovo djelovanje na području Furlanije i Udina (Videm) u Akvilejskoj biskupiji prije nego je došao u Ljubljanu. Na spomenutom prostoru je Dalmatin bio meta rimske inkvizicije. Uspio je uzmaknuti procesima, došavši u Ljubljanu. U dokumentima iz 1558. inkvizicija ga notira

s ćiriličkim izdanjima. Spomenimo odmah da je u hrvatsko-uraškoj tiskari od proljeća 1561. do kraja 1564. otisnuto 14 knjiga glagoljicom (12.750 primjeraka),[75] 8 ćirilicom (8.500) i 6 latinicom (2.500); tome valja dodati još 6 knjiga na talijanskome jeziku, 4 na slovenskom i 1 na njemačkome jeziku. Ukupno 39 različitih naslova u 31.000 primjeraka, od kojih najviše na hrvatskome jeziku (v. Vorndran, 1977.a.); pritom mislim i na knjige tiskane ćirilicom, jer su pisane hrvatskim jezikom kao i glagoljičke knjige, a nikako ne „srbohrvaškim" (Rupel, 1961./62.: 55) ili „serbokroatisch" (Vorndran 1977.a.; Jembrih, 2007.: 256-263).

Najveći izdavački pothvat je izdanje *Novoga testamenta* na glagoljici 1562. (I. dio), 1563. (II. dio) i na ćirilici 1563. (vidi pretisak obaju izdanja, 2007. i 2008., s opsežnim pogovorom Alojza Jembriha, izd. Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik", Zagreb; ćirilički je pretisak objavljen u suizdavaštvu Narodne in univerzitetne knjižnice u Ljubljani).[76] Upravo ta izdanja usporedbom dokazuju da se radi o hrvatskome jeziku, a ne o *serbokroatisch*, kako su taj jezik uraških izdanja uporno nazivali (i danas možda) neki njemački i slovenski slavisti, pa čak i hrvatski (iz prve i druge polovine 20. st.; više o tome: Jembrih, 2007.: 256-263).

Vjerujem da će čitatelj, s pravom, postaviti pitanje – što je Konzul tražio u Želinu? Odgovor će uskoro biti vidljiv nakon kratkoga prikaza nastale afere oko jezika u NT (1562.).

---

pod imenom „Antonio da Pinguente". To bi značilo da je Antun Dalmatin također iz Buzeta (?), iako se potpisivao kao „Antonius ab Alesandro Dalmata". U vezi s reformacijom u Furlaniji vidi: Cavazza, 2001.

[75] Tome bi trebalo dodati i glagoljske tiskane *Errata* (1562.), koja su u pretisku prvi put prikazana javnosti u izdanju NT u latinčkome prijepisu 2013.; za tisak ih je ustupio A. Jembrih koji ih je u Šopronu iznova pronašao. O njima sam pisao na hrvatskome, njemačkom i mađarskom jeziku (Jembrih, 2014.).

[76] Doista nije jasno da je *Novi testament* tiskan 1561. godine, kako navodi Katičić: „(...) Als dann 1561. der Erste teil des kroatischen Neuen Testaments von Stephan Konsul und Anton Dalmata übersetzt und glagolitisch gedruckt in Tübingen herauskamm (...)" (Katičić, 1996.: 38). Isto tako pogrešno je, u istoj knjizi, navedena godina tiska ćiriličkoga NT, 1562. umjesto 1563., kao i godina 1573. umjesto 1568. za *Postillu* tiskanu u Regensburgu (Katičić, 1996.: 110-111). Ako se krivi podaci tiskaju u knjigama autora s „autoritetom", onda i dalje ostaju uporište ostalima i šire se kao virus koji šteti činjenicama.

Kad je, naime, tiskan NT glagoljicom (1562. u 2.000 primjeraka), Trubar je boravio u Ljubljani na poziv kranjskih zemaljskih staleža. U tome je gradu boravio i jedan franjevac iz Bihaća, na liječenju u ljubljanskoj bolnici. Trubar je želio čuti njegovo mišljenje o prijevodu, a on je, nakon što je NT pregledao, rekao: „(…) dicam vobis veritatem. In hac versione non esse observantam phrasim et constructionem et in orthogarphia multa esse errata, sed in sensu ipso paucam vel nihil esse erratum. Et catechismus croaticus est pessime translatus" (Kostrenčić, 1874.: 106). U prijevodu na hrvatski, otprilike: (…) *reći ću vam istinu. U ovome prijevodu NT nije poštivan izričaj ni sintaksa, a u ortografiji je mnogo pogrešaka; inače u smislu* (teološkome) *nema progrešaka. Najlošije preveden je hrvatski katekizam*. Misli na glagoljičko izdanje (1561.).[77] Jasno da je takvo fratrovo mišljenje naljutilo Trubara koji je počeo sumnjati u Konzulove i Dalmatinove prevoditeljske sposobnosti, o čemu je pisao (19. srpnja 1562.) Ivanu Ungnadu (v. Kostrenčić, 1874.: 94-97; Jembrih, 2007.: 159-173). Ungnadu je također pisao 10. srpnja 1562. Jobst von Gallenberg iz Ljubljane, član kranjskih zemaljskih staleža, kako bi bilo bolje da se hrvatske knjige tiskaju u Ljubljani, gdje bi hrvatski glagoljaši, kojih ima po Kranjskoj i Istri, lakše mogli ispravljati knjige, jer su u sadašnjemu NT (1562.) neki istarski svećenici uočili nerazumljive riječi koje nisu prave hrvatske, a i u ortografiji (slovopisu) nisu slova postavljena kako treba (Kostrenčić, 1874.: 93).[78]

Rezultat svega bila su dva tabora na liniji Ljubljana–Urach. Trubar je u Ljubljani imao potporu zemaljskih kranjskih staleža, a Ungnad je u Urachu stao u zaštitu Konzula i Dalmatina, to više što se sav posao prevođenja i tiskanja odvijao u njegovim prostorima u Urachu, za što je potrošio mnogo imetka i animirao za novčanu pomoć mnoge njemačke knezove, vojvode i gradonačelnike koji su pomagali tiskanje hrvatskih knjiga. Kakav je stav imao Ungnad prema ljubljanskome taboru, svjedoči pismo što ga je uputio u studenome 1562., u ime Konzula i Dalmatina, u kojemu, uz ostalo, u svezi s Trubarom piše: „Taj čovjek" –

[77] To je *Katekizam* koji su popravila dvojica duhovnika što ih je Trubar, u jesen 1561., doveo u Urach.

[78] To je vjerojatno ponukalo Konzula da otisne *Errata* za glagoljski NT; vidi ih u latiničkome prijepisu NT (1562.), Zagreb 2013.

veli Ungnad – „nevješt u hrvatskome jeziku i pismu, hoće da bude sve po njegovu. On želi i prijevode, i korekturu, i tisak nadzirati, premda sâm zbog svojih slovenskih prijevoda zaslužuje strogo nadziranje jer se ne drži nauke augsburške ni wittenberške, nego kojekakve nauke (…)“ (Kostrenčić, 1874.: 131-132; Jembrih, 1990.; 1997.; 2007.).

Nastali spor oko ispravnosti hrvatskoga prijevoda NT (1562.), između Trubara i Stipana Konzula, bio je dugoročan i njihova je suradnja prestala 1563. Konzul i Dalmatin nastavili su zajedno, uz pomoć ostalih istarskih suradnika, prevoditi i tiskati hrvatske knjige, uz Ungnadovu pomoć, sve do njegove smrti 27. prosinca 1564. U prevođenju i korekturi sudjelovali su suradnici većinom iz Istre: Juraj Cvečić, Matija Živčić, Franjo Hlej, Ivan Fabijanić, Vinko Vern(a)ković, Matija Pomazanić, Juraj Juričić, rodom iz Vinodola, Leonard Merčerić, rodom iz Cresa. Posljednja knjiga tiskana u Urachu bila je *Beneficium Christi* (1565.), a potom su obojica, Konzul i Dalmatin, otišla u Regensburg i 1568. dala tiskati knjigu *Postilla* u dva dijela na latinici, namijenjenu Hrvatima u zapadnoj Ugarskoj na imanjima Ivana von Weißpriacha i Wilhelma von Pollheima oko Željeznog (Jembrih, 2007.); prvi dio *Postille* dostupan je u pretisku (Pazin 1993., priredio i pogovor napisao A. Jembrih).[79]

2.1. Stipan Konzul u Istri i Želinu (Turopolje)

Da bi se moglo nastaviti s prevođenjem i tiskanjem hrvatskih knjiga i nakon ljubljanskoga franjevca Ivana koji je izjavio (1562.) da je *Novi zavjet* „loše preveden“, Ivan (Hans) Ungnad je želio imati i neka pisana svjedočanstva o ispravnosti hrvatskoga jezika upravo u tome NT (1562.), jer je to bilo potrebno dokazati i njemačkoj javnosti. Odlučio je Stipana Konzula i Jurja Cvečića poslati u Istru, Metliku i druge krajeve u Hrvatskoj da predoče glagoljički NT (1562.) znalcima glagoljice i hrvatskoga jezika i da se isti pismeno očituju o knjigama i jeziku kojim su pisane.

[79] Drugi dio *Postille* (1568.) nalazio se u knjižnici HAZU u Zagrebu već početkom 90.-ih godina 20. stoljeća. Kad sam je nedavno želio vidjeti, rečeno mi je da knjige nema na mjestu i nije poznato je li se zagubila ili nestala?

I doista, Konzul je s Cvečićem krenuo iz Njemačke na put 25. studenoga 1562. Troškove putovanja dijelom je platio Ungnad, a dijelom je Konzul dobivao novac na putu od raspačavatelja hrvatskih tiskanih knjiga. Izdatak koji je imao, putujući s Jurjem Cvečićem u Istru i Hrvatsku, iznosio je 137 zlatnika, 3 novčića, 1 krajcar i 1 pfening; primitak novca iznosio je 127 zlatnika i 27 krajcara. Još i danas postoji rukopisni troškovnik toga putovanja što ga je Konzul uredno vodio (pohranjen u Arhivu Sveučilišne knjižnice u Tübingenu).

Konzulov je itinerarium bio ovakav: polazak iz Uracha 25. studenoga preko Ulma i Augsburga te 3. prosinca 1562. dolazaku Salzburg. Putovali su jašući na konju. Već je 4. prosinca Konzul morao prodati konja i kupiti drugoga, jačega. Petoga su prosinca stigli u Hallein, 7. prosinca u Radstadt, osmoga su jahali preko malih Tura, pri čemu im je jedan čovjek odgrtaosnijeg. Deseti prosinca stigli su u Spital an d. Drau, jedanaestoga u Beljak/Villach u Koruškoj. Sljedećega je dana Cvečić krenuo za Ljubljanu, a Konzul u Kranj, kamo je stigao 18. prosinca, a 19. u Vrhniku, 20. u Planinu i Razderto, 21. u Senožeče (Kranjska) i Račice kraj Buzeta; 22. prosinca stigao je u Buzet, a 25. u Pazin. Potom 26. u Žminj i potom župniku Franji Hleju u Gračišće, odakle se vratio u Pazin. Dana 28. prosinca pošao je s Cvečićem u Borut, gdje se susreo sa župnikom iz Roča kojemu je pokazao prijevod NT i župnik ga je odobrio (Kostrenčić, 1874.: 151); 1. siječnja 1563. u Pazinu je Konzul sklopio ugovor s Ivanom Fabijanićem, Franjom Hlejom i Matijom Živčićem o ispravljanju prijevoda hrvatskih knjiga, čiji su tekst poslali u Urach. Sadržaj dogovora (ugovora) dostupan je u tiskanom obliku u knjizi (Kostrenčić, 1874.: 133-134); 2. siječnja otišli su opet u Gračišće, a podvečer riječkome kapetanu Franji Barbu na njegov dvor u Kožljak kraj Čepićkoga jezera. Odatle je Cvečić krenuo za Ljubljanu, a Konzul 4. siječnja u Mošćenicu, navečer u Volosko. Peti siječnja je iz Lovrana lađom Konzul otišao na Cres, odakle se vratio sljedeći dan,[80] da bi već 6. siječnja u predvečerje bio je u Postojni.

[80] Pretpostavlja se da je Konzul išao na Cres ne bi li, možda, našao kakav trag glagoljičkoj *Bibliji* koju je svojedobno posjedovao neki fratar Nikola Moyses s otoka Cresa i kojega su pozivali u Urach s tim prijevodom te mu obećavali veliku svotu novca, no ipak nije udovoljio njihovoj prošnji (Kostrenčić, 1874.: 84-85, 103-105, 197).

Potom je došao u Vrhniku, a 10. siječnja u Brezovicu (kraj Ljubljane). Sljedeći dan krenuo je u Sotesku (Dolenjska), a podvečer stigao u Metliku. Dana 13. siječnja stiže u Petrovinu (Plješевičko prigorje), a podvečer u Volavje Nikoli Dorotiću, 14. siječnja u Malu Mlaku Ivanu Berislaviću, a predvečer hrvatskome banu Petru II. Erdődyju u Želin. Kod njega je ostao jedan dan i dvije noći. Dana 16. siječnja u predvečerje stigao je u Brezovicu u Erdődyjev dvor u Jastrebarskom. Konzul se vratio u Petrovinu u Prigorju 17. siječnja, a u predvečerje stiže u Metliku Grguru Vlahoviću i kod njega ostaje tri dana. Dana 20. siječnja s Vlahovićem je pošao u Toplice kraj Novog Mesta, a 22. je već u Ljubljani kod Matije Klombnera, gdje je tajno ostao dva dana. [Trubar je tada bio u Ljubljani, no Konzul se s njime nije želio susresti.] Potom je otišao u Kranj, a zatim u Sonek upravitelju Ungnadovih imanja u Koruškoj. Konzul se u Urach vratio 3. ožujka 1563. s Jurjem Drinovačkim, koji mu se pridružio u Ljubljani.[81]

Kao što se iz opisa vidi, Stipan Konzul je boravio u Turopolju, Maloj Mlaki i Želinu te u Jastrebarskom i Petrovini. U Želinu je boravio kod Petra II. Erdődyja (hrvatski ban od 1557. do 1567.). Postavlja se pitanje je li ban bio sklon hrvatsko-uraškome prevoditeljeskom krugu na čelu sa Stipanom Konzulom? Prema posjetu i pismu, koje mu je od Ungnada predao Konzul, i prema banovu odgovoru Ungnadu (15. siječnja 1563.), moglo bi se slutiti da je ban Petar Erdődy gajio određene simpatije prema hrvatsko-uraškim pregaocima. Naime Petar II. Erdődy je, uz ostalo, Ungnadu pisao da ga je razveselilo što se kod staleža Rimskoga Carstva zauzeo za tužnu zemlju Hrvatsku, koja je u najvećoj opasnosti zbog turskoga susjedstva. Raduje se hrvatskomu prijevodu *Svetog pisma*. O tome je pobliže razgovarao sa Stipanom Konzulom. Spominje da će djelo ne samo podupirati, nego će dati i dva svoja čovjeka, koja su kod njega na dvoru, da pomognu u prevođenju. Također će se brinuti i za raspačavanje knjiga u Metliki i po cijeloj svojoj banskoj oblasti. Što se tiče rasprodaje knjiga, usmeno će mu Konzul priopćiti njegovo mnijenje. Dobivene knjige Erdődy je

[81] To putovanje komentirao je u članku J. Bratulić, ne spominjući Konzulov dolazak u Želin i Jastrebarsko (Bratulić, 1977.: 60; Bučar, 1910.: 86-89).

razdijelio svojim priprostim svećenicima, da iz njih nauče barem *Otče naš*, kako je to Ungnadu pisao (Kostrenčić, 1874.: 161). Još je jedno pismo pisao iz Želina 10. prosinca 1563., u kojemu izvještava Ungnada da je primio dva pisma u svezi s prijevodom *Staroga testamenta* (*Stari zavjet*), od kojega je proba poslana u Urach 16. kolovoza i 14. studenoga 1563. Ujedno mu piše da su taj probni prijevod načinili ljudi koji nisu vješti latinskome jeziku, jer takvih je u njega vrlo malo, i da je prijevod načinjen u obliku naše jezične uporabe („formam unserer sprachen geprauchs"), pa ga moli neka to odobri. Također će mu javiti da je, ukoliko mu prilike dopuste, spreman štogod pomoći, ali zasad, zbog novoga zagrebačkoga biskupa (Jurja Draškovića), ne može se mnogo učiniti jer će biskup biti protiv takvih ljudi („hab aber sorg der neu angestandene bischof zu Agram werde sich seinen geprauch nach wieder dergleichen leut hart setzen") (Kostrenčić, 1874.: 221-222). Stoga se može reći da je Petar II. Erdődy u određenoj mjeri imao simpatije za hrvatsko-uraški prevoditeljski krug i da je bio voljan pomagati njihov projekt oko prevođenja *Biblije* na hrvatski jezik.

2.2. Svjedočanstva o jezičnoj ispravnosti hrvatskoga prijevoda NT (1562.)

Nakon susreta Stipana Konzula s Petrom II. Erdődyjem u Želinu, mjeseca siječnja 1563., Konzul je otišao Grguru Vlahoviću, poznatom i uspješnom propovjedniku evanđelja u Metliki i široj okolici. Upravo je tu dobio tri pisana svjedočanstva o jezičnoj ispravnosti hrvatskoga prijevoda NT tiskana glagoljicom 1562. Kakav je sadržaj i jezik svjedočanstava, čitatelj će moći razabrati ako ih prikažem u prijepisu suvremenom latiničnom grafijom. Treba odmah reći da su ista svjedočanstva pisana kurzivnom glagoljicom i latinicom, a u Urachu su prevedena na njemački jezik. Danas se nalaze u Arhivu Sveučilišta u Tübingenu (presnimke posjeduje autor ovih redaka).

Jedno je svjedočanstvo napisao i potpisao 19. siječnja 1563. Antun Bočić:

Ja Antun Bočić Modrušanin ki sam bil sluga i pisac kneza Bernarda (*Frankopana*, A. J.) *dam na znan'je da ja razgledah knjige hrvacke ke se štampaju v Tibingi i vidih da je pravi čist istinit hrvatski jazik i prave riči; na to dah poznan'je i sprosih pečat od Gospodina Grgura Vlahovića pridikatora Metličkoga i kako sam se i prvo bil zapisal julija* (*augusta*, A. J.) *miseca u letih tekućih 1559. kada sam bil pročital (sv.) Pismo prvo ko je bil pisal Gospodin Štefan Istrijanin ka pisma bihu dobra i razumna hrvackim jazikom.*[82]

Dan u Metliki na 19. jenuvara 1563.
Antun Bodčić
Modrušanin svoju ruku pisah

Potom je svjedočanstvo napisao i Petar Krajačić:

Ja Petar Krajačić rodom Ozljanin dajem na znan'je vsim i vsakomu pred kih gospodu ili dobre ljudi pride ta moj otvoren list, kako pr(i) nesoše preda me u prvo vrime jedne knjige katekizmuš i opet druge knjige hrvackimi ričmi pisane i ogledah je z drugimi hrvackimi dijaki i mi tako spoznasmo da su čiste i prave riči ke se mogu čisto i pravo razumiti i te knjige biše pisane v Tibingi na slavu Gospodina Boga a vsakomu vernomu krstjaninu na zveličenje,[83] *i na to dah to moje pismo ruku moju pisanu i z mojim pečatom zapečačen.*

Pisan u Metliki na 19. dan
miseca jenvara u letih 1563.[84]

---

[82] Tu se Bočić referira na probni Konzulov prijevod NT iz 1559. koji su, također, on i još neki znalci glagoljice i hrvatskoga jezika, pregledali i odobrili.

[83] Na spasenje.

[84] Treba korigirati ono što je Stjepan Damjanović (1994.) zapisao, da je Petar Krajačić bio „glagoljaš i redaktor Konzulovog Katekizma....“ Iz ovoga se svjedočanstva to nikako ne može zaključiti. Krajačić je samo potvrdio da je *Katekizam* (1561.) tiskan i pisan „hrvackimi ričmi“, dakle na razumljivom hrvatskom jeziku, tj. da su „hrvackimi ričmi pisane… da su čiste i prave riči ke se mogu čisto i pravo razumiti“. Dakle, Krajačić nije redigirao Konzulov *Katekizam*! Vidi: *Bašćina*. Glasilo Društva prijatelja glagoljice, 1994.: 3.

Nikola Drenovački u Metliki napisao je također latiničkom grafijom:

Ja Mikluš Drenovacij rodom Bosnijanin dam na znan'je Gospode i sakomu, kako prinesoše Hervacke knjige glagolemi (*glagoljskimi*, A. J.) *slovi, i ja te knjige pregledah s ostalijemi ljudmi koteri hervacki znaju i razumiju, i najdosmo da je čisto i pravo hervacko pismo, i čiste i prave hervacke reči, i potrebne, i zadovolne, i korisne, kerščanske cirkve i zopet prinese preda me gospodin Stepan Istrianin Epistolu 5. Pavla Galatum ka preštah i nahad'jam da je dobro istumačena i razumna vsem Hervatom. Zato na potverd'jenje se podpisah i pečat od moga strica gospodina Ivana Drenovaci na posudu vazeh i s njim ovo pismo potverdih i zapečatih.*

Dan v Metlike na 19. dan Januarija 1563.
Nikolaus Drenovacij pisah

Uz ta svjedočanstva, očitovao se i Nikola Frankopan knez Teržački:

Ja Mikula Frankopan knez Tržački, rimske cesarove i kraljeve svitlosti kapitan etcetera, dajem na znan'je vsim i vsakomu pred kih pride ta moj list da su prišle pred nas od počtovanoga domina Grgura Vlahovića predikatora u Metliki knjige hrvacke glagolskimi slovi našim jezikom štampane: predgovor, 4 evangelisti, dijane apustolsko; jedna kratka poštila, ča se di[85] *našim jezikom tumačen'je nediljno i blagdansko, i jedan konfešion.*[86] *I zato mi svidočimo tim našim listom da su te rečene knjige našimi pravimi hrvackimi slovi i hrvackim jezikom štampane i da je vsaki Hrvatin more lahko štati i razumiti. I k tomu da znate, da od našega hrvackoga jezika ljudi žele i od Boga prose da bi im Bog dal Bibliju našim jezikom hrvackim pisanu va koj bi razumili Stari i Novi teštament.*

Dan na Bosiljevu 3. dan juna 1563.
Nicolaus de Frangepannibus
Comes a Thersatz etc Manu propria

[85] Ča se govori našim jezikom.

[86] Misli na glagoljsku knjigu *Artikuli ili deli stare krstjanske vere*, Urach 1562. Danas je dostupna u pretisku i prijepisu na latinici, izd. Nacionalna i sveučilišna knjižnica u Zagrebu i Visoko evanđeosko teološko učilište u Osijeku, Zagreb 2017.

Prema dataciji, Nikola Frankopan je svjedočanstvo pisao u lipnju 1563., dakle kad je još uvijek bilo aktualno pitanje hoće li se s hrvatskim prevođenjem i tiskanjem knjiga u Urachu nastaviti. Isto takvo svjedočanstvo potpisali su hrvatski svećenici: Stipan Kovačić iz Bosiljeva, Anton iz Lešća, Juraj Mikšić iz Lipja, kojima se pridružio i Grgur Vlahović iz Metlike. Tekst svjedočanstva pisan je kurzivnom glagoljicom, a u transliteraciji glasi:

Mi vsi zdola imenovani i podpisani duhovni i ostali kršćeniki damo na znan'je kadi bude potriba pred svitlostju cesarovu i kraljevu i pred vsom ostalom gospodom i kerščeniki da su prišle i dane pred nas od popa Grgura Vlahovića pridikanta v Metliki knjige hrvacke glagolskimi slovi našim jezikom: predgovor, četiri jevanjelisti, dijanije apustolskih i edna kratka poštila ča se di našim jezikom tumačene nedilno i blagdansko i jedan konfesion kako su dali odgovor cesarovi svitlosti ta početna mesta iz raiha[87] *za vere volu. Zato mi damo svidočanstvo po to našim podpisan'ju da su ove knjige dobro učinene i da su razumne i potribne vsakomu vernomu i pravomu kršćeniku i mi ne znamo ništare ča bi se ne razumilo. Da bi milosti gospodin Bog dal da bi nam vsim krstjanom moglo naskori vsa biblija i vekša pištula i tumačen'je tako iziti amen.*

Dan u Hrvatih na ciloj turskoj krajini u gospodinovu gospoctvu zmožnoga i zveličenoga milostivoga gospodina kneza Mikule Tržačkoga Frankopana krčkoga senskoga modruškoga et cetera, 1563.

(Sva ta svjedočanstva s faksimilom vidi u: Jembrih, 1990.; 1997.; 2007.).[88]

[87] Iz carstva.

[88] Zanimljivo da je bečki knjižar Ambroz Frölich, koji je raspačavao uraška hrvatska izdanja, pisao Ivanu Ungnadu iz Beča 24. ožujka 1563. te, uz ostalo, navodi da su dvojica hrvatskih župnika, kojima je darovao hrvatske *Postille* (glagoljske vjerojatno), plakala od sreće; htjeli su dati pisana svjedočanstva o vrijednosti prijevoda i tiska, ali ih je u tome spriječila zarazna bolest kuga („sie wollen über den Wert der Übersetzung und des Drucks ein Zeugnis ausstellen; die Pest war der Verbreitung hinderlich"). Da je doista postojala veza svećenika koji su u tadašnjoj zapadnoj Ugarskoj djelovali među Hrvatima, svjedoči i pismo bečkoga knjižara Ambroza Frölicha koji je pisao Ivanu Ungnadu: „Meinem Bruder, Andre Frölich, Pfarrer in der Crabatischen Sprach zu Paumgarten bey Ödenburg, auf Befehl des Herrn Consul geschenkt, yedes ein Exemplar" (Dobrović, 1955.: 35). Prijevod: Mojemu bratu Andriji Frölichu, koji je župnik u Baumgartenu/

Navedena su svjedočanstva itekako dobro došla Ivanu Ungnadu koji je na temelju njih mogao dobiti potporu njemačkih mecena – pomagača hrvatske tiskane knjige u Urachu, unatoč ljubljanskome taboru oko Trubara. Naime svjedočanstva su prevedena i na njemački jezik, jer su na taj način njemački pomagači mogli bolje razumjeti kako su hrvatski prevoditelji dobro obavili posao i da je ljubljanski „viel falsch", koji je izgovorio fratar Ivan, zapravo nedobronajmerna podvala čovjeka koji je htio kompromitirati cijeli uraško-hrvatski prevoditeljski pothvat. Prema tome je Ivan Ungnad mogao nesmetano nastaviti s radom uraško-hrvatske tiskare. Bio je to pothvat o kojemu i danas treba nešto više znati i u srednjim školama i na sveučilišnom studiju diljem Hrvatske i na svim slavističkim katedrama Europe i svijeta. Treba imati na umu činjenicu da su hrvatske knjige, tiskane u Urachu (Tübingenu) na *glagoljici, ćirilici* i *latinici*, dragocjen spomenik s više gledišta: povijesti prevođenja *Biblije* na hrvatski jezik, povijesti hrvatskoga jezika, povijesti tiskane knjige u Europi, povijesti tiskane knjige glagoljicom itd., i da se uvijek na njihovim naslovnicama isticalo da su prevedene *v hrvatski jazik*[89]. Nedopustivo je da se o toj djelatnosti u Urachu, u hrvatskoj školskoj literaturi ne piše na odgovarajući način: naprotiv, taj se pothvat još uvijek, i danas, prešućuje. Sve hrvatske knjige, tiskane u razdoblju europske reformacije u Urachu, integralni su dio hrvatske književno-jezične baštine koju danas treba detaljno proučavati i s poštovanjem iznova vrednovati[90].

Pajngrt/ kod Šoprona, na zapovijed Stipana Konzula darovao sam po jedan primjerak). Riječ je o darovanom glagoljičkom, možda i ćiriličkom *Katekizmu* iz 1561.; spomenuti je župnik bio Nijemac, navedeno je da je znalac hrvatskoga jezika, a je li znao čitati glagoljicu i ćirilicu danas je teško saznati.

[89] Budući da sam o tom nazivu kritički pisao u svojoj knjizi (2007.: 256-263), ovdje moram reći da je u 19. stoljeću Pavel Joszef Šafarik unio veliku pomutnju u spomenuti naziv jezika hrvatskih uraških izdanja. Bez obzira na trend slavistike 19. stoljeća u kojem se potencirao i afirmirao srpski jezik, a hrvatski zaobilazio, zbog tadašnjih političkih okolnosti (?!), ipak je Šafarik bio na krivom putu kojim su onda slijepo pošli i drugi slavisti. On je naime, u svojoj knjizi, govoreći o Antunu Dalmatinu i Stipanu Konzulu tvrdio da su oni „Srbi", „srpski prevoditelji". Doista je falsifikat kad Šafarik tvrdi da jezik protestatskih ćiriličkih knjiga ne treba zvati onako kako se u naslovnicama tih knjiga zove – hrvatskim, a ne srpskim imenom (Šafarik, 1865.: 134-137; Grčević, 1997.).

[90] I na kraju ovoga pregleda želim upozoriti na još jednu netočnu rečenicu u knjizi o Ivanu Tomku Mrnaviću, u kojoj se autorica Tamara Tvrtković osvrće na pojavu rimske

2.3. Petar II. Erdődy (o. 1504.–1567.)

„Njegov otac Petar I. umro je u Mlecima 1543. pa je Petar mlađi preuzeo očevu baštinu u vrijeme kad je Moslavini i ostalim gradovima dnevno prijetila opasnost da dođu pod tursku vlast. Stoga se Petar II. usko povezao s banom Nikolom IV. Šubićem Zrinskim (1508.–1566.) i zajedno se s njim s mačem u ruci borio za svoju domovinu i zavičaj. Ali već 1545. zavladaše Turci Moslavinom i ostalim gradovima na jugoistoku Križevačke županije, pa tako izgubi Erdedi najljepši i najbogatiji kraj svoga vladanja. Toga Petar II. Erdedi nije mogao pregorjeti te je sav daljnji život posvetio borbi s Turcima ne bi li kad-tad vratio svome rodu izgubljene oblasti. U to ime stupio je i u službu kao kapitan te je polovicom god. 1554. od vrhovnoga kapitana Ivana Ungnada (koji je odlučio otići iz Hrvatske jer se priklonio protestantizmu, op. A. J.) preuzeo obranu gradova Kostajnice i Novigrada na Uni, koje bijaše ban Zrinski ustupio kralju jer ih sam nije mogao više braniti. Kao kapitan Kostajnice i Novigrada imao je Erdedi god. 1555. mjesečnu plaću od 125 zlatnih forinti. (…) U drugoj polovici 1556., kad se već znalo da Nikola Zrinski nikako neće ostati banom hrvatskim, počelo se pomišljati na to da ga zamijeni Petar Erdedi, koji se bijaše više puta proslavio na bojnom polju.“ (Klaić, 1975.: 268-270). Kao što je poznato, Petar II. Erdődy, nakon Nikole Zrinskoga, postao je hrvatskim banom (1557.–1567.). Između njega i Zrinskoga došlo je i do zamjena posjeda

Congreatio de propaganda fide (osn. 1622.), koja je htjela tiskati liturgijske knjige u Rimu glagoljicom, a ta su slova (pretpostavlja se), nakon prestanka rada tiskare u Urachu, u sanducima dopremljena u Graz odakle su prevezena u Rim. „Oko tiskanja je posebno nastojao hrvatski književnik… definitor franjevačke bosansko-hrvatske redodržave Fran Glavinić, koji je pokušavao za tu zamisao pridobiti papinske nuncije u Grazu i Beču… Oni su se zaista za to zauzeli, pa je i Ferdinand II. poklonio glagoljska slova koja su se nalazila u Grazu, *jer su ih zaplijenili 1562. protestanti*, te je 1625. iz Graza preko Ljubljane prenesena u Rijeku čitava glagoljska tiskara“ (Tvrtković, 2008.: 28). U rečenici je netočno navedeno „jer su ih zaplijenili 1562. protestanti“. Godine 1562. tiskara u Urachu je još uvijek u radu i u njoj je tiskano pet djela na glagoljici i dva na ćirilici. Osim toga, nigdje nije bio slučaj da su protestanti zaplijenili bilo kakvu tiskaru pa ni slova. To je samo ilustracija kako se netočni podaci prenose i u školske udžbenike. U pretpostavku o preuzimanju glagoljičkih slova od strane rimske Propagande, koja su navodno pripadala uraškoj tiskari, ozbiljno je posumnjao njemački istraživač Schreiner (1972.). Vidi još: Putanec, 1989.

u zapadnoj Ugarskoj, prostora na kojemu su drugo obitavalište našli mnogi Hrvati bježeći pred Turcima. U Dobrovićevoj knjizi (1955.: 93) ima podataka da je u okolicu Eberova (Eberau) u južnome Gradišću (Burgenlandu) obitelj Erdődy 1545. naselila Hrvate iz Moslavine, Roviščа, Rače i Koprivnice. Imanja Eberova i Vep sa 33 sela kasnije je dobio Nikola Zrinski, koji je ondje naselio Hrvate iz Slavonije, Kostajnice i Hrastovice. Petar II. Erdődy je želio imati posjede u Hrvatskoj jer su oni u Ugarskoj jako udaljeni pa je govorio „da bi za njihovo uzdržavanje i opskrbljivanje morao više trošiti nego što bi od njih primati mogao" (Klaić, 1975: 270-271). O posjedima koje su imali Erdődyjevi pretci pisala je Agneza Szabo (2001.: 315-323): „(…) Hrvatska je grana ove velikaške obitelji mađarskoga podrijetla. Javlja se u 15. stoljeću na posjedu *Erdödy* na kojem se rodio Franjo Bakocs, hrvatski Bakač, po zanimanju poljoprivrednik i kolar. Njegov potomak, također Franjo, imao je sedmero djece, među kojima se ističu Nikola (1433.–1494.) i njegov brat Toma. (…) Za stariju hrvatsku povijest važno je i ime ostrogonskoga nabiskupa i kardinala Tome. Osim što je bio neko vrijeme upravitelj Zagrebačke nabiskupije (1511.–1518.), Toma je darovnicom kralja Vladislava II. Jagelovića dobio 1493. godine posjede Stjepana Čupora Moslavačkog. Darovani posjedi nalazili su se na sjeveru rijeke Kupe. Bili su to Moslavina, Okić, Jastrebarsko, Cesargrad, Kutina i Dijanovec. A prema ugovoru s Andrijom Heningom iz 1504. godine naslijedio je još Medvedgrad, Želin, Stubicu, Rakovec, Lukavec, Bistricu i druge posjede (…). Posjede Petra I. u Hrvatskoj naslijedio je njegov sin Petar II. Erdődy. Povjesničari su zabilježili da je on bio čovjek pobožan i odlučna značaja te hrabar u obrani Hrvatske od Turaka. Zbog toga je bio hrvatski ban punih deset godina (1557.–1567.). Kao hrvatski ban borio se i protiv nezakonitog bečkog centralizma u odnosu na Hrvatsku i njezin Sabor. A nakon poraza turske vojske kod Obreške 1565. godine (nedaleko Ivanića), hrvatsko-ugarski kralj Maksimilijan II. podijelio mu je nasljedno grofovstvo. Ban Petar II. Erdődy umro je 26. travnja 1567. godine, i pokopan u kapeli sv. Petra do župne crkve u Jastrebarskom" (Szabo, 2001: 317). U svojoj *Kronici* (1578.) Antun Vramec (1538.–1588.) o Petru II. Erdődyju zapisuje: „ 1567. Gospodin Peter Erdedi Slovenski (Slavonski, A. J.), Dalmacije

i Horvatski ban etc. toga sveta premeni i pokopan jest v Jastrebarske cirkve. Ostavil je sina dva, ke dva sta i vezda živa; gospodina Tomaša i Petra, kima daj Bog zmožni dugo na ovom svete živeti i batrivo (hrabro, A. J.) serce proti neprijatelom vere kerščanske Turkom imeti, i svojega dobroga oca drume (putove, A. J.) pohađati" (nasljedovati, A. J.); (Vramec, *Kronika*…, 1578.: 63a; v. pretisak *Kronike*, izd. HAZU i KS, Zagreb–Varaždin 1992., priredio i pogovor napisao A. Jembrih). Spomenuti Tomaš Erdődy (1558.–1624.) bio je glasoviti branitelj Siska (1593.), a od Petra III. (1560.–1613.) potječe grana obitelji sa sjedištem u Jastrebarskom (Szabo, 2009.).

3. Uvid u poslovanje tiskanja glagoljskih i ćiriličkih knjiga u Urachu

Za detaljnije poznavanje djelovanja uraške tiskare s glagoljskom, ćiriličkom i latiničkom hrvatskom knjižnom produkcijom, od velike je važnosti dokumentacija pohranjena u sveučilišnom Arhivu u Tübingenu pod zajedničkim naslovom: *Slavischer Bücherdruck des Hans Ungnad, Freiherrn zu Sonneck, Landeshauptmann der Steiermark in Urach*. Bez obzira što su tu dokumentaciju navodili neki autori, oni su je koristili selektivno.[91] Ona još uvijek nije detaljno proučena niti predočena javnosti. Prilikom boravka u Njemačkoj, kao stipendist zaklade Alexander von Humboldt, boravio sam 1986. u Tübingenu. Tada sam iznova pregledao spomenutu građu, ispisavši njezin kratak sadržaj. Svi se rukopisni dokumenti odnose na djelatnost izdavačkog projekta o kojemu je ovdje riječ, ili kako neki vole reći „Biblijskoga zavoda" u Urachu, iako to, u današnjem smislu te riječi, nije bio. Ivan

[91] Jedan od takvih bio je Ivan Kostrenčić, koji je 1874. u Beču objavio zbirku različitih pisama pod naslovom: *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559-1565.* Autor je u knjigu uvrstio i 123 pisma što u cijelosti što u kratkom izvodu (dodao je samo Regest) određenoga pisma upravo iz dokumentacije *Slavischer Bücherdruck*. Tu je zatim Theodor Elze, *Primus Trubers Briefe*, Tübingen 1897., ipak prvi koji je dio te dokumentacije koristio za svoju knjigu. Treba spomenuti i Christiana Friedricha Schnurrera, *Slavischer Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert*, Tübingen 1799.

Ungnad je tiskaru, kojoj je bio na čelu, nazvao *Windische*, *Chrobatische und Cirulische Trukherei*.[92]

Ferdinand I. je 1540. Ivana Ungnada imenovao vrhovnim zapovjednikom svih snaga u Hrvatskoj. Instrukcija koja upućuje u obavljanje Ungnadove službe, navodi njegove nove službe: ratnoga blagajnika i vrhovnoga skrbnika za vojsku na graničnom prostoru. Ungnad je zapravo počeo s uvođenjem novoga vojnog sustava obrambenih snaga na slavonskom dijelu obrambene granice. Istina, na tom je području već bio raspoređen ustaljeni broj vojnika po graničnim utvrdama i tu je vojsku plaćao kralj. No ona ipak nije zadovoljavala brojem ni oružjem, kao ni potrebnim ratnim rezervama. Nije bilo riješeno pitanje vojnog zapovjedništa Ungnadova djelovanja. Započelo se s izgradnjom novih vojnih struktura koje će voditi, organizirati i nadzirati na fronti i u pozadini upravo Ungnad. No dogodilo se nešto neočekivano. Naime kralj je 1542. godine imenovao Nikolu IV. Zrinskoga hrvatskim banom; on se već dokazao u bitci s Turcima. Stoga je između njega i Ungnada dolazilo često do nesporazuma i sukoba. Pretpostavlja se da je možda i to bio jedan od razloga što je Ungnad dao ostavku na službu kraljevskoga kapetana. Naime Ungand se tužio kralju da Nikola Zrinski samostalno zapovijeda hrvatskom vojskom i da ga ne obavještava o svojim pothvatima. To je moglo rezultirati Ungnadovim odlaskom iz vojne službe kralja Ferdinanda I. (Kruhek, 1992.: 24).

Slavischer Bücherdruck ... dokumentacija sastoji se od pisama upućenih raznim osobama kao što su Ivan Ungnad, car Maksimilijan II., Kranjski staleži u Ljubljani, Primož Trubar, Stipan Konzul, Matija Klombner, Antun Dalmata i mnogi drugi. Zatim su tu računi kojima se potvrđuje naplata za određeni obavljeni posao koji se točno i navodi, razne potvrde o prikupljenom novcu od njemačkih mecena, koji su pomogli tiskanje hrvatskih knjiga. Posebno su zanimljivi računi kojima

[92] Više o tome vidi: Jembrih, 2007.: 99-112. Njemački autori su u svojim tekstovima uraško tiskaru nazivali „Bibelanstalt". Vidi: Schuster, 1935. Schuster u svom tekstu (str. 60) navodi također krivi podatak. Naime on piše da je u godini 1561. tiskan *Novi testament* u oba pisma, dakle glagoljicom i ćirilicom. No znamo da je tisak NT uslijedio 1562. i 1563. u oba pisma.

se opravdavaju putni troškovi putovanja u vezi s tiskarskom djelatnošću: prijevozom knjiga, papira, nabavom boje itd. Kod svih su računa navedena imena osoba koje su na različite načine bile uključene u djelatnost prevoditeljskoga, izdavačkog i tiskarskog posla. Dosada se u raspravama najčešće navodilo samo nekoliko imena koja su najzaslužnija za prevođenje i tiskanje hrvatskih knjiga u Urachu. Imena „malih" ljudi, pomoćnika, koji su zapravo bili terenski operativci i kao mali kotačići pokretali veliki tiskarski sat, nisu se spominjala. Na osnovi spomenute dokumentacije danas se o njima može detaljno saznati. Prema tome se dobiva cjelokupna slika funkcioniranja velebnoga projekta u Urachu, koji je bio usredotočen na prevođenje i tiskanje hrvatske *Biblije* i niza drugih knjiga. Da bismo što bolje prikazali sadržaj dokumentacije koja sadrži 327 listova, valja sve temeljito pregledati. Za nas su važni fascikli pod br. **8/3**, **8/4**, u kojima su razna pisma; oba fascikla sadržavaju ukupno 151 dokument. Fascikl **8/5** ima i zaseban naslov: *Slavischer Bücherdruck des Freiherrn Hans Ungnad; Gesammt-Abrechnung 1559-1563.* i sadrži osam dokumenata. U fasciklu **8/6** nalaze se različiti računi, njih 182. Na taj se fascikl nastavlja i **8/6a,** s računima za 1563. i 1564. godinu (kojih ima 311). U nekima od njih navedeni su vrlo zanimljivi razlozi za što je, od koga i kome je račun ispostavljen.[93] Stoga ću ih nekoliko, po izboru, ovdje prikazati. No treba poći najprije od pisama (fasc. 8/3) u kojima se govori o prevoditeljskoj i tiskarskoj djelatnosti te o distribuciji nekih knjiga:

Fasc. 8/3

1. Bl. 1r–2v:

Testimonium benannter Sachverständiger aus Möttling, daß Stephan Consul aus Pinquente fähig ist, die Bibel ins Kroatische zu übersetzen.

Bitte um Beihilfe. Möttling, 28. 8. 1559. [ediert: Kostr. 1.][94]

[93] Sve račune su pregledale osobe određene za to na Sveučilištu u Tübingenu te je izdana i potvrda o ispravnosti vođenja tiskare od strane Ungnada u Urachu.

[94] Kostr. je kratica za: Kostrenčić, 1874. U toj su knjizi objavljena neka od ovdje navedenih pisama pod dotičnim brojem u knjizi. Još neke kratice u dokumentima su: KR < Kosten Rechnung, e < eigene, Petsch. < Pečat, Uss < Unterschriften, Qn, Q < Quin-

August Kurfürst zu Sachsen (Us. e.) an Hans Ungnad, Torgau 2. 1. 1562. Siegel. Kostr. 41. (Auszug).

35. Bl. 94r–95v:

Ambrosius Fröhlich an Hans Ungnad, Wien 10. 1. 1562. e. Petsch.–Spur. Kostr. 42 (Regest).

36. Bl. 96r–97v:

Jobst von Gellenberg und die Verordneten der Landschaft in Krain an Hans Ungnad, Laibach 14. 3. 1562. 4 Siegel. Kostr. 43.

37. Bl. 98r–99v:

Mathias Khlombner an Hans Ungnad, Laibach 18. 3. 1562. e. Petsch.–Spur. Kostr. 44.

38. Bl. 100r–100v:

Derselbe an Hans Ungnad, Laibach 24. 4. 1562. e. Kostr. 45. (Auszug).

39. Bl. 102r–102v:

Derselbe an Nikolaus Pichler, Bürger zu Villach, Laibach 1. 5. 1562. e. Kostr. 46. (Auszug).

40. Bl. 103r–106v:

Derselbe an Hans Ungnad, Laibach 7. 5. 1562. e. Kostr. 47.

41. Bl. 107r–108v:

Die Verordneten der Landschaft in Krain an Hans Ungnad, Laibach 7. 5. 1562. 4. Siegelspuren. Kostr. 48.

42. Bl. 109r–110v:

Maximilian II. König von Böhmen (Us. e.) an Hans Ungnad, Linz 10. 5. 1562. Siegel. Kostr. 49.

43. Bl. 111r–112v:

Mathias Khlombner an Hans Ungnad, Laibach 3. 6. 1562. Brief mit der Nachricht, daß Ungnad in 3 Tagen zu einer Besprechung kommen werde, erhalten. e. Petsch. Spur.

---

tung, s < sume, fl < floren, B < Batzen, ZA < Zahlungsanweisung, BL < Blatt, Us. e. < eigene Unterschrift, Kostr. < ediert Kostrenčić, Dgl.< dergleiche, Fasc. < Fascikel.

44. Bl. 113r–114v:

Ambrosius Fröhlich an Hans Ungnad, Wien 15. 6. 1562. e. Petsch. Kostr. 50 (Regest).

71. Vincenz Vernković an Mathias Pomazanić, Antignana 21. 12. 1562. A. Kostr. 83.

72. Bl. 178r–179v:

Vertrag zwischen Stefan Consul einerseits und Johann Fabianić, Mathias Živčić und Franciscus Chley andrerseits (Us. e.) über die Revision der Übersetzung kroatischer Schriften, Mitterburg 1. 1. 1563. 4. Petsch. der Kontrahenten. Kostr. 84.[95]

77. Bl. 189r–190v:

Christoph von Purgkhshtall (Us. e.) an Hans Ungnad, Krupp 3. 1. 1563: Empfehlung des Juraj Dornovitsch, der lateinisch, ungarisch und windisch lesen und schreiben kann und in Hans Ungnads Dienste treten möchte. Petsch.

101. Bl. 247r–247v:

Ambrosius Fröhlich an Hans Ungnad, Wien 14. 6. 1563. Auf das Schreiben vom 16. 5.: Bericht über Bücher, die er Christoph von Eytzing (dem Oberhofmeister des Königs Maximilian II.) und Nikolaus Graf von Zrin gab; 200 fl. von König Maximilian II. wird er als Wechsel an Wolfgang Paller in Augsburg überschicken. e. Petsch.

Jery Khrabatt zu Allenzaitt an Mathias Pomazanić in T., Vermb[96], Istra 5. 10. 1563: Der Karp. Hrasthisch schickt hier die erbetenen Hosenbandl; er bittet um ein *Neues Testament* und eine *Bibel* gegen Bezahlung. e.

[95] Riječ je o ugovoru koji je Stipan Konzul sklopio s Ivanom Fabijanićem, Franjom Hlejom i Matijom Živčićem u Pazinu i to prilikom putovanja na koje je krenuo 25. studenoga 1562. iz Uracha u Hrvatsku i Istru da prikupi svjedočanstva o hrvatskoj jezičnoj ispravnosti prijevoda *Novoga testamenta* I. dio na glagoljici (Kostrenčić, 1874.: 133-134). Svjedočanstva u faksimilu i transkripciji vidi u knjizi: Jembrih, 2007.

[96] Beram u Istri.

119. 292:

Übersetzung zweier kroatischer Briefe:

a) Nikolaus Kolaritsch zu Verm[97] in Isterreich an Mathias Živčić, Verm 5. 10. 1563: Bitte um dieselbe kroatische *Postille*, die er dem Vincenz Vernković, Pfarrer zu Antignana, schickte, und um ein kroatisches *Neues Testament* gegen Bezahlung.

b) Vincenz Vernković an denselben, Antignana[98] 10. 10. 1563: Dank für die kroatische *Postille*; einer in Krain tadelt sie angeblich; er lügt.[99] Bitte um das kroatische *Neue Testament* u. a. kroatische Bücher. Kasp. Chrasthisch 12 (vgl. Nr. 118) bittet um die kroatische *Postille* und andere kroatische Bücher. Georg Cvečić ist nicht mehr in Mitterburg.[100] Viele Priester fragen nach diesen Büchern; es fehlt an Verkäufern.

Putni i drugi troškovi

Fasc. 8/6

1–12. Stephan Consul an Hans Ungnad: Qn für seine Besoldung 1561 und 1562.

13. dgl., Blaubeuren 14. 11. 1560: Q über 65 fl. 3 B für seine Umzugskosten von Regensburg nach Tübingen und für Ausgaben wegen des Drucks. e. Petsch. ZA.

14. Klaus Gellner, Reitknecht, KR der Zehrungen nach Nürnberg und zurück, als ich die 2 Buchstabenschneider holte; s. 14 fl. 1 B. 10 Pf. ZA.

15. Georg Gruppenbach, Bücherdrucker zu Tübingen, 12. 7. 1561. Q über 50 fl. für den kroatischen Druck; sie wurden ausbezahlt an seine Mutter Magdalena, die Witwe des Ulrich Morhard. e. Petsch.

16. u. **17**. Paulus Feringer, Bücherdrucker und Buchstabengiesser, Urach 27. 7. und 14. 8. 1561: Qn über 3 fl. und 2 fl. für seine Arbeit. e. je Petsch.

---

97 Isto.

98 Tinj u Istri.

99 Einer in Krain tadelt sie angeblich; er lügt = jedan u Kranju navodno kudi (knjige); on laže.

100 U Pazinu.

49. KR was dem Buchstabengiesser Simon Auer ausbezahlt wurde, s. d. s = 93 fl. 11 B. 2 x. ZA an Michael Kaisersberger.

57. Oswald Gruppenbach, Urach 17. 11. 1561: Q über 14 fl. für das Setzen des kyrillischen Katechismus in Urach. e.[101]

58. Dgl. für seine Jahresbesoldung von Georgica 1562 bis Georgica[102] 1563 = 20 fl. e.

59–67 Georg Gruppenbach, Buchdrucker in Tübingen, für seine Mutter Magdalena, 29. 10. 1561 bis 18. 2. 1562: Qn über Druckerlohn und gelieferte Ballen Papier. e. Petsch.

80. (nur Umschlag) Q über 23 fl. 9 B. 2 x für Buchbinderarbeiten in Tübingen.

80a. Samuel Sträler, Buchbinder in Tübingen, 16. 12. 1561: Q über 20 fl. 5 B. 1 x für das Falzen und Schlagen von 3073 kyrillischen Katechismen[103] und Abcedarien[104] und das Binden von 502 Exemplaren derselben samt Transport nach Urach. e.

---

[101] Tim se zapisom potvrđuje činjenica da su djelatnici tiskare Gruppenbach u Tübingenu pomagali tiskari u Urachu. (C. Reske, 2007.: 923-927, 943-946).

[102] Od Jurjeva 1562. do Jurjeva 1563.

[103] Naslov je: *Katekismus edna malahna kniga, u koi jesu vele potribni i koristni nauci i Artikuli prave Karstianske vere, s kratkim' istumačenem', za mlade i priproste ljudi. I ta prava vera od Božjega stana ili bitja u Svetoi Troici, od svetoga Atanažia složena: Tere jedna lipa predika, od kriposti, i ploda prave Karstianske vere, kroz Antona Dalmatina i Stipana Istriana, sad naiprvo iz mnozih jazik harvacki istumačena*. Na njemačkome: *Catechismus mit außlegung in der Syrvischen Sprach*. Štampana: u Tubingi. Godišće po ISHOVOM roistvu (ćirilicom brojevi = 1561.). U njemačkom izdanju je navedeno da je *Katekizam* na srpskom jeziku; dakle izjednačena su ćirilička slova sa srpskim jezikom, što svakako ne odgovara činjenici, jer je u naslovu rečeno da je iz *mnozih jazik harvacki* istumačena.

[104] Riječ je o naslovu: *Tabla za dicu i edne malahne knižice, iz koih se ta mlada predraga ditca, tere priprosti liudi s cirulsskimi slovmi čtati i poglavitei, i potrebnei Artikuli, ili členi ove prave stare Karstianske vere, koja svakoga čovika Izveliča, lahko mogu naučiti*. Na njemačkome: *Abecedarium und der gantze Catechismus, one Außlegung, in der Syrvischen Sprach*. V Tubingu. Godišće po ISHOVOM [Isusu Kristovom] roistvu (ćiril. brojevi – 1561.). Dakle, isto kao i kod *Katekizma*, slova se poistovjećuju s nazivom jezika, što opet ne odgovara činjenici. Iste godine 1561. tiskana je i na glagoljici *Tabla za dicu*, obje verzije, glag. i ćir., svaka u 2.000 primjeraka.

81. Derselbe, KR über 1 fl. 10 B. 1 x für das Binden von 5 Examplaren des kyrillischen Katechismus, davon 3 in rotes Papier mit Goldstempeln, 2 in Perg. ZA an Phil. (Gugger).

82. Dgl. über 24 B. für das Binden von 8 Katechismen. ZA.

97. 27. 10. 1561: KR über 30 x für den Boten Jakobus Santzenbach von Urach, der 4 kyrillische Katechismen in Tübingen binden liess – einen auf das schönste für den König, die andern nur in Pergament – und dabei 2 Tage warten musste. ZA.

98. 27. 10. 1561: KR über 30 x für Botenlohn und 2 1/2 Tage Wartgelt dem Boten Hans Kugler, der, weil der erste für den König bestimmte Katechismus falsch gebunden war, einen andern nach Tübingen und gebunden zurük brachte. ZA.

99. 29. 10. 1561: KR Verpackungs- und Frachtkosten für 500 kyrillische Katechismen und 1100 glagolische und cirulische Tafelplättlein,[105] nach Wien bestimmt: 2 Stippiche = 8 B., Nägel = 2 x, dem Georg Karrer von Ulm Fracht und Zehrgeld bis Ulm = 12 1/2 B. ZA.[106]

Iz sadržaja pisama i računa dobiva se jasnija slika o realizaciji južnoslavenskoga prevoditeljskog i izdavačkog projekta u Urachu. Budući da takvih opisa ima više, zbog prostornog ograničenja rada držim da je i ovih nekoliko primjera dovoljno.

Literatura

Boisset, J. (1999.). *Protestantizam*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Barbarić, Š. (1986.). Slovenska reformacijska književnost v srednjevropskem kontekstu. U: *Družbena kulturna podoba slovenske reformacije*. Ljubljana: SAZU.

Bartolić, Z. (1977.). „Književni rad Stipana Konzula i krug hrvatskih protestantskih pisaca“. *Buzetski zbornik*, knj. 2, Buzet.

Bašćina: glasilo Društva prijatelja glagoljice (1994.). Zagreb: Društvo prijatelja glagoljice.

[105] Radi se o tzv. probnom ćiriličkom listiću *Tafelplättlein*. O njemu je pisao Ernest Benz u *Südost-Forschungen*, V., Heft 1, München 1940. Vidi presnimku u mojoj knjizi 2007.: 45, 47.

[106] Dio računa objavio je Bučar, 1920.

Benz, E. (1939.). „Hans von Ungnad und die Reformation unter der Südslawen". *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, dritte Folge, IX, Bd. LVII, Stuttgart.
Benz, E. (1940.). „Der älteste zyrillische Druck aus Hans von Ungnads Druckerei in Urach". *Südost-Forschungen*, Heft 1, München.
Botica, S. (2011.). *Biblija i hrvatska tradicijska kultura*. Zagreb: Školska knjiga.
Bratulić, J. (1977.). „Stipan Konzul Istrijan". Buzetski zbornik, knj. 2, Buzet.
Bratulić, J. (1996.). *Hrvatska propovijed*. Zagreb: Naklada Erasmus.
Bratulić, J. (2000.). Reformacija i početci katoličke obnove u Hrvatskoj. U: E. Hercigonja (ur.). *Hrvatska i Europa: kultura, znanost i umjetnost*, sv. II. Zagreb: HAZU.
Brozović, D. (2015.). *Rasprave i članci*. Zagreb: Matica hrvatska.
Bučar, F. (1910.). *Povijest hrvatske protestantske književnosti za reformacije*. Zagreb: Matica hrvatska.
Bučar, F. (1942.). „Pronađen unikat iz hrvatske protestantske književnosti za reformacije u Urachu-Tübingenu". *Nastavni vjesnik*, 51/43: 306.
Bučar, F. (1913.). „Račun Stipana Konzula Istranina za put iz Uracha na jug u g. 1563. i 1564". *Vjesnik kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinskoga zemaljskoga arhiva*, knj. XV. Zagreb.
Bučar, F. i Fancev, F. (1938.). „Bibliografija hrvatske protestantske književnosti za reformacije". *Starine JAZU*, knj. 39, Zagreb.
Bučar, F. (1920.). „Računi o dohocima i troškovima za hrvatsku protestantsku tiskarnicu u Urachu – Tübingenu u godinama 1561. do 1563". *Građa za povijest književnosti hrvatske*, knj. 9, Zagreb,.
Crnković, N. (1985.). Protestantizam u južnoslavenskim zemljama. U: J. Boisset. *Kratka povijest protestantizma*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
Damjanović, S. (2005.). Predgovor. U: M. Karaman. *Bukvar*. Split–Zagreb: Ex Libris.
Del Col, A. (1998.). *L'inquisizione nel Patriarcato e diocesi di Aquileia 1557–1559*. Inquisizione e società. Trieste: Edizione Università die Trieste i Centro studi storici Menocchio.
Demmerle, E. (2011.). *Das Haus Habsburg*, 101-102. Tandem Verlag GmbH (sine loco).
Dobrović, I. (1955.). *Naši Hrvati u dobi reformacije i prva stoljetja u novoj domovini*. Željezno.
Enciklopedija Hrvatskoga zagorja (2017.). Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
Fancev, F. (1916.). „Jezik hrvatskih protestantskih pisaca 16. vijeka". *Rad JAZU*, knj. 212 i 214.
Franzen, A. (1970. i 1988.). *Pregled povijesti Crkve*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost i Glas Koncila.
Gazophylacium, XV. (2010.). Zagreb: Matica hrvatska, br. 1-2.
Geyer, N. (1916.). *Gallus, der Reichsstadt Regensburg vornehmster Reformator*. Regensburg.
Grčević, M. (1997.). „Zašto slavistika 19. stoljeća nije priznavala postojanje hrvatskoga jezika?". *Jezik*, 45, br. 1: 3-28.

Grijak, Z. (1998.). „Korespondencija Jurja Posilovića i Šimuna Balenovića (1856.–1861.)“. *Časopis za suvremenu povijest*, 30, br. 1.

Grüll, T. i Monok, I. (1992.). *Der Katalog der Ungnad-Truber Druckerei in Urach (Tübingen) im Bestand des Stadtarchivs von Sopron (Ödenburg) in Ungarn* [Signatur: Lad. XII. M. fasc. VII. Nr. 297.]. Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte, 77-81.

Hrvatski biografski leksikon (1983.). Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

Hudeček, L. (2006.). *Izricanje posvojnosti u hrvatskome jeziku do polovice 19. stoljeća*. Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje.

Jagić, V. (1865.). „Ogledalo književne poviesti jugoslavjanske“. *Književnik*, II., Zagreb.

Jambrek, S. (1999.). *Hrvatski protestantski pokret XVI. i XVII. stoljeća*. Zaprešić: Ogranak Matice hrvatske.

Jambrek, S. (2017.). *Reformacija: nekad i danas*. Zagreb: Biblijski institut.

Janko, A. (1997.). *Primus Truber. Register Commentarium*. Ljubljana.

Jembrih, A. (1990. i 1992.). *Hrvatski filološki aspekti*. Osijek: Izdavački centar „Revija“ Radničkog sveučilišta „Božidar Maslarić“.

Jembrih, A. (2008.). „Gašpar Niedbruck, Vlačićev suradnik u radu na Magdeburškim centurijima“. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, XXXIV., br. 1-2.

Jembrih, A. (1997.). *Hrvatski filološki zapisi*. Zagreb: Matica hrvatska.

Jembrih, A. (1997.). *Još o Vramčevoj Kronici* (pogovor pretisku). Zagreb–Varaždin: HAZU i Kršćanska sadašnjost.

Jembrih, A. (2003.). Od fra Bernardina Splićanina do fra Petra Kneževića … U: *Zbornik o Petru Kneževiću*, Zagreb–Šibenik.

Jembrih, A. (2008.). Od poticaja i priprema do glagoljičkoga i ćiriličkoga Novoga Testamenta (1562./63. i 1563.). U: *Pogovor uz pretisak ćiriličkoga Novoga testamenta* (1563.). Zagreb: Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik“.

Jembrih, A. (2007.). *Stipan Konzul i „Biblijski zavod“ u Urachu*. Zagreb.

Jembrih A. (2014.). *Tragom turopoljske povijesti*. Velika Gorica: Pučko otvoreno učilište Velika Gorica.

Jembrih, A. (2013.). *Uz Errata glagoljskoga Novoga testamenta* (1562.), Anton Dalmatin –Konzul Stipan *Novi testament* I. dio, 1562. *Latinički prijepis glagoljskog izvornika*. Zagreb: Adventističko teološko visoko učilište Maruševec, Filozofski fakultet Svečilišta u Zagrebu i Školska knjiga. *Dodatak*.

Jović, P. (2008.). „Prispevek Primoža Trubarja in njegovih sodelavcev k reformi cirilice. (Doprinos Primoža Trubara i njegovih suradnika reformi ćirilice)“. *Slavistična revija*, let. 56/57 – *Trubarjeva številka*.

Katičić, R. (1996.). *Ein Ausblick auf die slawischsprachige Völkerwelt im Südosten*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenaschaften, Philosophisch-historische Klasse, Schriften der Balkan-Kommission, Philologische Abteilung, 37.

Klaić, V. (1975.): *Povijest Hrvata od najstarijih vremena do svršetka XIX stoljeća*, knj. V. Zagreb: Nakladni zavod MH.

Koruza, J. (1991.). *Slovstvene študije*. Ljubljana.

Koruza, J. (1984./85.). „Kulturni stiki med Tübingenom in Ljubljano v XVI. stoletju". *Jezik in slovstvo*, XXX, št. 1-2.
Kostrenčić, I. (1874.). *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559-1565.* Wien.
Krasić, S. (2009.). *Počelo je u Rimu*. Dubrovnik: Ogranak Matice hrvatske.
Kruhek, M. (1992.). „Izgradnja obrambenog sustava Slavonske granice u tijeku 16. stoljeća". *Povijesni prilozi*, god. 11, br. 11: 3-38.
Kuštović, T. (2014.). „Jezik hrvatskog protestantskog ćiriličkog Novog zavjeta (1563.) prema hrvatskoglagoljskoj tradiciji". *Filologija*, knj. 62.
Löffler, K. (1929.). „Slawischer Buchdruck in Württemberg im Jahrhundert der Reformation". *Zeitschrift für Bücherfreunde*.
Lončarić, M. (1990.). *Kaj jučer i danas*. Čakovec.
Lopašić, R. (1895.). *Oko Kupe i Korane*. Zagreb.
Lukežić, I. (1996.). *Trsatsko-bakarska i crikvenička čakavština*. Rijeka.
Mirković, M. (1955.). „Magdeburške centurije". *Rad JAZU*, knj. 306.
Moguš, M. (1977.). *Čakavsko narječje – fonologija*. Zagreb: Školska knjiga.
Nazor, A. (2004.). Die glagolitische Schrift. U: *Drei Schriften, drei Sprachen*. Katalog izložbe u Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart, 22. April bis 12. Juni, Zagreb.
Nazor, A. (2008.). *Knjiga o hrvatskoj glagoljici*. Zagreb.
Nikčević, M. (ur.). (1996.). *Pola milenijuma Crnojevića štamparije* (zbornik radova). Zagreb: Nacionalna zajednica Crnogoraca Hrvatske.
Opći religijski leksikon (2002.). Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
Pelc, M. (1991.). *Biblija priprostih*. Ilustracije hrvatskih i slovenskih protestantskih knjiga 16. stoljeća. Zagreb.
Petešić, Ć. (1993.). „Bernardin Splićanin izdavač prvoga hrvartskog lekcionara (Venecija 1595.)". *Croatica Christiana Periodica*, XVII., br. 32: 32-51.
Plavšić, L. (1962.). Das Drucken kyrillischer Bücher in Urach (Tübingen) während des siebenten jahrzents im 16. Jahrhundert. U: *Gutenberg Jahrbuch*, Mainz.
Polovič, I. (1908.). Evangelij sv. Matevža v protestantskem glagolskem „Prven delu Novoga Testamenta" iz 1562. U: F. Ilešič (ur.). *Trubarjev zbornik*. Ljubljana.
Premk, F. (2006.). „Važnost stvaralačke veze Trubar–Petar Pavao Vergerije ml. za Slovence i Hrvate". *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, XXXII., br. 1-2.
Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine (2006.). XXXII., br. 1-2, Zagreb.
Putanec, V. (1989.). Franjo Glavinić (1586 – 1650) i glagoljsko tiskarstvo (15., 16. i 17. stoljeća). U: E. Hercigonja (ur.). *Zbornik radova o Franji Glaviniću*. Zagreb–Rijeka: JAZU.
Raič, A. (1887.). „Ivan baron Ungnad". *Ljubljanski zvon*, Ljubljana.
Rajhman, J. (1986.). *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana.
Rebić, A. (2007.). *Hrvatski protestantski prijevodi Biblije*. Katalog izložbe NSK. Zagreb.
Reske, C. (2007.). *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Rešetar, M. (1891.). „Die čakavština und deren einstige und jetztige Grenzen". *Archiv für slavische Philologie*, Bd. XIII., Berlin.
Runje, P. (1986.). „Fra Bernardin (Splićanin) Drivodilić i hrvatski Evanđelistar tiskan u Veneciji 12. ožujka 1495". *Marulić*, XIX., br. 2: 159-166.
Rupel, M. (1957.). „Das grosse und der kleine glagolitische Probezetel von 1560.". *Welt der Slaven*, II., 2. Wiesbaden.
Rupel, M. (1950.). „H korespondenci Trubar-Bullinger". *Slavistična revija*, III., Ljubljana.
Rupel, M. (1961./1962.). „Trubar in Hrvati". *Slavistična revija*, XIII., br. 1-4., Ljubljana.
Rupel, M. (1954.). *Nove najdbe naših protestantik XVI. stoletja*. Ljubljana.
Rupel, M. (1966.). *Slovenski protestantski pisci*. Ljubljana.
Ruvarac, I. (1903.). „Jovan Maleševac als Bücherschreiber und Büchercorrector". *Archiv für slavische Philologie*, Bd. 25, Berlin.
Sakrausky, O. (1989.). *Primus Truber. Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk*. Wolfsberg.
Sakrausky, O. (1995.). Divergenzen in der Sprachauffassung Primus Trubers und Stephan Konsuls in Ungnads Bibelanstalt. U: Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. München.
Schnurrer, F. C. (1799.). *Slavischer Bücherdruck in Würtemberg im 16 Jahrhundert*. Tübingen.
Schottenloher, K. (1920.). *Das Regensburger Buchgewerbe im 15. und 16. Jahrhundert. Mit Akten und Druckverzechniss*. Mainz.
Schrauf, K. (1897.). „Pismo Ivana Ungnada kralju Maksimilijanu o njemačkom predgovoru ćirilovskoga katekizma". *Građa za povijest književnosti hrvatske*, JAZU, knj. 1, Zagreb.
Schreiner, K. (1972.). Die Uracher Druckerei Hans Ungnads – ein Opfer der Gegenreformation? U: *Gutenberg Jahrbuch*, Mainz.
Schuster, O. (1935.). Aus 400 Jahren. Bilder aus der würtembergischen Kirchengeschichte 1534 – 1934. Stuttgart.
Sesar, D. (1996.). *Putovima slavenskih književnih jezika*. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
Slodnjak, A. (1977.). Jurij Dalmatin (okrog 1546 – 1589). U: Krško skozi čas 1477 – 1977. Zbornik ob 500-letnici mesta. Krško.
Slovenska biografija (2013.). Ljubljana: Kolofon.
Stojković, M. (1914.). „Rimska papinska protivureformacija u južnoslavenskim zemljama". *Nastavni vjesnik*, XXII., sv. 3.
Szabo, A. (2001.). Grofovi Erdödy. U: F. Potrebica i K. Matešić (ur.). *Jastrebarsko: 1249. - 1999.: 750 godina grada*. Jastrebarsko: Naklada Slap.
Szabo, A. (2009.). „Jastrebarska grana grofova Erdödy (Erdedi)". *Gazophylacium*, XIV., br. 1-2.
Šafarik, P. J. (1865.). *Geschichte des serbischen Schrifthums*, III. Prag.
Šimunović, P. (1992.). „Buzetska toponimija". *Buzetski zbornik*, knj. 17, Buzet.

Štih, P. i Simoniti, V. (2004.). *Slovenska povijest do prosvjetiteljstva…* Zagreb: Matica hrvatska.

Tvrtković, T. (2008.). *Između znanosti i bajke – Ivan Tomko Mrnavić*. Zagreb–Šibenik: Hrvatski institut za povijest Zagreb i Gradska knjižnica „Juraj Šižgorić" Šibenik.

Vidic, F. (1898.). „Nekaj o razmerju slovenskih Trubarjevih spisov k protestantskim hrvatskim knjigam". *Letopis Matice Slovenske*, Ljubljana.

Vladimirov, P. V. (1989.). *Doktor Francisk Skorina*, Specimina Philologiae Slavicae, Bd. 85. München: Verlag Otto Sagner.

Vorndran, R. (1977.a.). *Südslawische Reformationsdrucke in der Universitätsbibliothek Tübingen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Vorndran, R. (1976.). Kurzer Überblick über die Drucke der Südslawischen Bibelanstalt in Urach. U: *Gutenberg-Jahrbuch*, 51. Mainz.

Vramec, A. (1578.). *Kronika vezda znovich zpravliena kratka …*, Ljubljana; pretisak priredio i pogovor napisao A. Jembrih. Zagreb–Varaždin: HAZU i Kršćanska sadašnjost (1992.).

Vulić, S. (2016.). Jezična analiza hrvatskih reformacijskih izdanja. U: *Periodicum 2016*, Wien: Hrvatska akademska zajednica.

Weiss, J. (2010.). Reformacija na Metliškem. Prispevek k celovitejšemu razumevanju pojav protestantizma na Slovenskem. U: *Kronika*, 3, Ljubljana.

Wirtz, G. (2014.). Von fremden Ländern und Menschen? U: K. Ceynova i M. Herman (Hrsg.). *Bibliotheken: Innovation aus Tradition*: Rolf Gabriel zum 65. Geburtstag. München–Berlin: De Gruyter Saur.

Zimmermann, B. H. ([2]1935.). *Das Luthertum in Eisenstadt in Geschichte und Gegenwart 1532 – 1932*. Eisenstadt.

Zimmermann, B. H. (1937.). „Hans Ungnad, Freiherr von Soneck, als Förderer reformatorischer Bestrebungen bei den Südslawen". *Südosteuropäischen Forschungen*, Bd. 2, München.

Anna Maria Grünfelder

EVANGELIČKE CRKVE U JUŽNOSLAVENSKIM ZEMLJAMA U 20. STOLJEĆU

1. Uvod

Predstavnici jugoslavenskih Nijemaca uspjeli su prebaciti u Njemačku značajan, a vjerojatno i najveći dio arhivskih fondova koji svjedoče o njihovoj višestoljetnoj materijalnoj, duhovnoj i kulturnoj nazočnosti na jugoslavenskim prostorima, spasivši ih od očekivane osvete i uništavanja: koliko je od te građe „nadživjelo" bombardiranja njemačkih gradova, pitanje je vrijedno posebnog istraživanja. Koliko je malen i beznačajan arhivski materijal koji je ostao u Hrvatskoj, neka svjedoči nalaz iz Državnog arhiva u Osijeku, jednom od svojedobnih središta protestantizma na području Jugoslavije: Državni arhiv u Osijeku posjeduje fond HR-DAOS-467 Evangeličkoga župnog ureda Osijek, 1921.–1935., s jednom kutijom građe koja sadrži uglavnom poslovnu korespondenciju, račune i tiskovine, te fond HR-DAOS-468 Evangeličkoga župnog ureda Podravska Slatina, 1904.–1938., s tri matične knjige.

Najviše dokumenata u hrvatskim fondovima odnosi se na seniora („starješinu", „predstojnika") i kasnijeg biskupa Evangeličke crkve u Zagrebu dr. Philippa Poppa (1898.–1945.). U sjećanju je ostao ne toliko kao čovjek Crkve, koliko kao „glas protestantizma i njemštine u bivšoj Jugoslaviji, kao glasnik njemačke kulture u Jugoslaviji i kao politički predstavnik jugoslavenskih Nijemaca".

O Poppovoj političkoj ulozi govori i građa u fondu 218 u Hrvatskome državnom arhivu u Zagrebu: Fond Ministarstva nastave i bogoštovlja NDH (od 24.6.1941. Ministarstva pravosuđa i bogoštovlja – Odjel

za bogoštovlje), koja omogućava i rekonstrukciju pravnog položaja vjerskih zajednica u ustaškoj državi: Rimokatoličke crkve, Njemačke evangeličke crkve i Islamske zajednice te državno nepriznatih vjeroispovijesti (Starokatoličke crkve i crkava reformacijske baštine). Tim se fondom služio Carl Bethke (2013.).

Još jedan važan fond u Hrvatskome državnom arhivu pruža informacije o biskupu Poppu: Arhiv njemačkog policijskog izaslanika u NDH Hansa Helma (Arhiv Helm, fond 1522), koji sadrži izvještaje i bilješke policijskog izaslanika i njegovih agenata o osobama na području Nezavisne Države Hrvatske koje je Helm dao pratiti i isljeđivati. Nakon odlaska njemačkih službi iz Zagreba (5.5.1945.) Hans Helm je, pripremivši se za bijeg, pokupio svoj arhiv, no nije uspio izmaknuti partizanima; uhitili su ga, a arhiv je zaplijenila OZNA. Zbog otkrivanja „kolaboratora" i ratnih zločina, OZNI su Helmove bilješke bile važne kao informacije o osobama s kojima su surađivale njemačke i druge okupacijske službe diljem Hrvatske. Policijski izaslanik Helm zabilježio je mnoge kompromitirajuće podatke o biskupu: da je kritizirao *progon kršćana u Reichu* i da je Hitlera proglasio *pogubnim po budućnost Njemačke*, da je tolerirao zapošljavanje židovskih učiteljica u Evangeličkoj školi u Zagrebu i da evangelički učitelji ne razmišljaju o razvrgnuću braka sa židovskim suprugama (Arhiv Helm, kutije 1-7, 30). OZNA se koristila tim podacima ne da bi Poppa „rehabilitirala", nego da bi mu „dokazala suradnju s okupatorom".

Za informacije o vjerničkom životu članova evangeličkih crkava u bivšoj Jugoslaviji treba zahvaliti njemačkom povjesničaru Georgu Wildu, koji ih je mogao crpsti iz središnjeg arhiva Evangeličke crkve u Njemačkoj. Hrvatski povjesničar Vladimir Geiger posvetio se stradanju Nijemaca nakon Drugoga svjetskog rata, dok je o svakidašnjici međuratnog razdoblja i životu u mirnim vremenima mogao pridonijeti skromnijim informacijama (Geiger, 1991.), koje sugeriraju da je protestantizam tijekom Drugoga svjetskog rata tiho umirao te mu je 1945. godine, ubojstvom protestantskog biskupa Philippa Poppa, kucnuo posljednji čas. Wildova knjiga je jedino posebno istraživanje o crkvama reformacije u bivšoj Jugoslaviji: seže do 1939. godine, s time da obilježava i kraj *Njemačke evangeličke crkve u Jugoslaviji* te

promjenu naziva u *Njemačka evangelička crkva u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj.* Potonja nije ostavila tragove u povijesti; potonula je kao što je s Hitlerovim „Trećim Reichom" potonuo i njegov satelit, NDH.

Niti jedna crkva, niti jedna vjerska zajednica ne predstavlja se samo kao institucija – crkvene su institucije tek formalni okvir, unutar kojega se razvijaju crkvenost i sociokulturni milje pripadnika vjerske zajednice, odnosno crkve. Suvremena crkvena povijest ne ograničava se na opis institucije, nego propituje i sociokulturno okruženje u kojem institucija postoji i komunicira sa svojim članovima. Dometi i granica utjecaja određene vjerske zajednice, njezina naučavanja i disciplinskih propisa te ideje, vrijednosti i stil života prema vjerskom učenju čine jezgro crkvenosti.

Zbog tih okolnosti nameće se pitanje, kako se protestantizam u NDH nosio s djelovanjem u „društvu u ratu", segment kojega su i vojni obveznici iz redova Nijemaca, regrutirani, „dobrovoljno" ili pod prisilom u SS-diviziju „Prinz Eugen", koja je u akcijama „suzbijanja (komunističkih) bandi" počinila brojne i osobito surove zločine nad partizanima i civilima. U Hrvatskoj je vrlo malo poznato, a nije uopće istraženo, pitanje identificiranja ili neidentificiranja Nijemaca s Evangeličkom crkvom koja je govorila u ime svih Nijemaca, a koja u to ime surađuje s ustaškim režimom koji podupire nacističku Njemačku. Da je bilo pobuna Nijemaca, o tome se u Hrvatskoj malo zna: slabo je poznato da su se pripadnici iz te divizije kao i iz SS-divizije „Handžar" pobunili u Francuskoj, u mjestu Villefrance i nastojali prijeći u francuski Pokret otpora (godine 2006. javio se preživjeli *folksdojčer* Zvonimir Bernwald, rodom iz Slavonskoga Broda (Bernwald, 2007.).

Nepoznata je i „brigada Ernst Thälmann", vojna jedinica sastavljena od pripadnika jugoslavenskih Nijemaca, koja se u sastavu NOV-a borila na području Podravske Slatine i u šumama Papuka (*slatina.net/njemacka-partizanska-ceta-ernst-thalmann,* 2015.).

Vjerska zajednica, sklona prilagodbi državi i njezinim strukturama, kakva je bila Evangelička crkva, pobunu vojnika iz redova Nijemaca smatrala je teškim izazovom, doživjevši da je dovedena u pitanje uvjerljivost njezina nauka. Kako se Evangelička crkva u NDH snalazila pred tim izazovom, istraživat će budući povjesničari u njemačkim arhivi-

ma – isto kao i druge postulate što ih je Drugi svjetski rat (krivnju i odgovornost za njega) nametao pripadnicima Evangeličke crkve: je li bilo dušobrižništva među hrvatskim radnicima i radnicama koji su na temelju „Dogovora između Njemačkog Reicha i NDH o slanju radne snage u Njemački Reich" (*Narodne novine* NDH, 1941.) od 8. svibnja 1941. više-manje „dobrovoljno", a uglavnom pod prisilom, odlazili na rad u Njemačku; tko ih je duhovno pratio u stranoj okolini, gdje su ti ljudi već od 1942. doživljavali strahote savezničkih zračnih napada na njemačke gradove. Prikaz situacije koja se trebala zrcaliti u propovijedima, pismima i crkvenim listovima treba tražiti u središnjem arhivu Evangeličke crkve u Njemačkoj.

S obzirom da je Evangelička crkva Lutherove baštine postala *Crkvom njemačke narodnosti u Hrvatskoj*, čim su se jugoslavenski Nijemci počeli osjećati i smatrati pripadnicima njemačkog naroda u dijaspori – što se događalo tijekom nacionalnog buđenja „*naroda bez povijesti*" (prema Marksu) nakon revolucije 1848. godine (Bethke, 2013.: 150-155), Crkva je morala preispitati svoj odnos prema Reformiranoj crkvi (Helvetske vjeroispovijesti, skr. H. C.), starijoj na jugoslavenskom tlu od luterana (tj. od Augsburške vjeroispovijesti, skr. A. B.). No ipak, reformirani helvetske vjeroispovijesti nisu stekli priznanje da su državna crkva u NDH.

Vrhovnog poglavara Evangeličke crkve u NDH, biskupa Philippa Poppa, komunistički sud je upravo zbog toga optužio te mu naposljetku izrekao smrtnu kaznu. Optužnica se nalazi u fondu *Zemaljska komisija za utvrđivanje zločina okupatora i njihovih pomagača* u Hrvatskome državnom arhivu u Zagrebu (fond 306).

Evangelička crkva dijelila je sudbinu ostalih vjerskih zajednica u komunističkoj Hrvatskoj: bez obzira na brojnost, ukorijenjenost, povijest i povijesne zasluge, bila je podvrgnuta podjednako „nacionalizaciji" i, zbog osude suradnje s okupatorom konfiskaciji imovine. Kao zajednica vjernika njemačkoga podrijetla opterećena je kolektivnom odgovornošću za zločine počinjene od njemačkog i inih okupatora u Jugoslaviji AVNOJ-skom odlukom od 21.11.1944. (Župančić, 2017.: 138-140).

Zbog nedostatka dokumenata ne može se odgovoriti na bitna pitanja vezana za djelovanje Evangeličke crkve na prostoru Jugoslavije. No

ipak se mogu utvrditi odrednice djelovanja od njezine afirmacije među Nijemcima u Jugoslaviji do njezina potonuća 1945. godine.

2. Crkve reformacije u Kraljevini SHS i Kraljevini Jugoslaviji

Iz malobrojnih pojedinosti rasutih u arhivskoj građi i nalazima povjesničara Georga Wilda iskristalizirala se slika Crkve koja je imala čvrsto uporište u njemačkome stanovništvu, u Slavoniji (veležupa Baranja), u današnjem Srijemu, Posavini, zapadnoj Slavoniji, s dijasporom u Zagrebu, i sjevernoj Hrvatskoj, te je 1941. godine imala 144.000 vjernika (Jelić Butić, 1978.: 178). Njihovi preci, koji su u 18. stoljeću nastanjivali plodnu Panonsku nizinu, iskrčivši je nakon povlačenja osmanlijske vlasti, stizali su iz Luksemburga, Lotringena i Alsacea, protestantskih njemačkih kneževina, te iz južne Njemačke. No prije njihova dolaska (na poziv habsburškoga cara Josipa II. – 1770.–1780.), ondje su živjeli evangelički Slovaci. Konfesionalna izmiješanost različitih protestantskih denominacija u tim bivšim jugoslavenskim predjelima obilježavala je sliku do početka Drugoga svjetskog rata, jer su se doseljenici sve do Drugoga svjetskog rata protivili „konfesionalnoj homogenizaciji" koja bi iziskivala nove seobe. Đakovački biskupi, koji su se usprotivili nastanjivanju protestanata u njihovoj biskupiji, nisu uspjeli spriječiti njihov dolazak i miješanje sa stanovništvom u hrvatskim i srpskim selima. Car Josip II. nije uslišao biskupske prosvjede i žalopojke zbog toga (Wild, 1980.: 93) .

Prva evangelička crkvena skupina u Hrvatsko-slavonskoj kraljevini nastala je tek 1859. u Zagrebu. Tijekom 19. stoljeća nastavili su se doseljavati protestanti (osobito baptisti) u Bosni. Od 16. stoljeća evangelički su se kršćani nastanili u predjelima Kraljevine Mađarske, gdje je mađarsko plemstvo, u znak protivljenja habsburškoj nacionalnoj politici, prešlo na protestantizam prema helvetskoj vjeroispovijesti. Luteranski protestantizam bio je među Mađarima sinonim za pruski, njemački hegemonizam, dok je Calvin svoju inačicu protestantizma provodio u „nadnacionalnoj" Ženevi (Wild, 1980.: 33).

Prema zadnjem popisu stanovništva Kraljevine Jugoslavije (1931.), na cjelokupnom teritoriju živjelo je oko 499.000 Nijemaca (3,6%

jugoslavenskog stanovništva). Od ukupno 13, 934.038 stanovnika u Kraljevini Jugoslaviji 17,1% ih se izjašnjavalo se luteranima (85.369), a oko 55.800 (0,4%) reformiranim protestantima. Reformirani su bili većinom Mađari, oko 15.000 Nijemci (3,1%), a 10.026 (od ukupno 68.000) konfesionalnih Židova smatralo je sebe Nijemcima (Wild, 1980.: 103).

Evangelička crkva za cijelu Jugoslaviji osnovana je 1924., a vlada Kraljevine Jugoslavije priznala ju je 16.4.1930. Kraljevina Jugoslavija je dakle, Zakonom o evangeličko-kršćanskim crkvama i o Reformiranoj kršćanskoj crkvi u Kraljevini Jugoslaviji službeno priznala pravo postojanja zasebnih evangeličkih i reformiranih crkvenih struktura. Njemačka evangelička kršćanska crkva morala je dodati pridjev „kršćanski", budući da jugoslavenska javnost nije znala je li protestantizam, odnosno Evangelička crkva, uopće kršćanska crkva, te je protestante smatrala „sektom". Slovaci-luterani dobili su svoju, *Slovačku evangeličku crkvu*, uz *Reformiranu evangeličku crkvu* (Wild, 1980.: 79).

Njemačka evangelička kršćanska crkva u Jugoslaviji djelovala je između 1924. i 1930. ne samo kao vjerska, nego i *narodnosna zajednica*, a dr. Philipp Popp zastupao ju je u Narodnoj skupštini; jer je od 1940. bio senator, odnosno predstavnik njemačke manjine u Skupštini (Župančić, 2017.: 126). I katolički kler djelovao je u političkim strankama i organima vlasti (Grünfelder, 2010./2011.: 182-227).

U međuraću, u vrijeme naglog bujanja nacionalizma u Weimarskoj Republici (uslijed osjećaja osramoćenosti zbog poraza u ratu i versailleskog „diktata"), njemački narod u Jugoslaviji otvarao se tim strujanjima, nadahnjujući se njemačkim nacionalnim tradicijama. Osobito ga se snažno doimalo uvjerenje njemačkih luterana da je Lutherova reformacija zasnovala *iskonski njemačku* crkvenu zajednicu. Iako je Helvetska reformirana crkva bila uvriježena i u jugoslavenskim područjima pod krunom sv. Stjepana već od 16. stoljeća (u Prekomurju i Međimurju, među Mađarima i Slovacima), politička agitacija iz Njemačke među Nijemcima u dijaspori još je u Weimarskoj Republici nadjačala vjernike helvetske vjeroispovijesti. U mjeri, u kojoj je jačala „njemačka nacionalna svijest" a Nijemci se sve više osjećali zasebnom zajednicom, produbljivao se politički antagonizam Nijemaca i Slovaka

zbog (navodne) veće ili manje nacionalne, gospodarsko-socijalne i političke diskriminiranosti u Kraljevini Jugoslaviji. Što je iz Njemačke stizalo više financijske i materijalne pomoći Nijemcima „u dijaspori", u cilju jačanja „njemačke svijesti", to se više potpirivalo rivalstvo između Nijemaca i Slavena, te između Nijemaca i Mađara, a jugoslavenskim je Nijemcima njemačka propaganda „ucijepila" uvjerenje da su oni *barjaktari kulture među Slavenima* (Biber, 1966.: 128).

Jugoslavenski Zakon o evangeličkim crkvama iz 1930. godine zajamčio je svim priznatim vjerskim zajednicama (tj. vjerskim zajednicama koje su obuhvaćene tim zakonom) slobodno izvršavanje vjerskih obveza, crkvenu autonomiju, financijsku pomoć, porezne i druge olakšice, obvezan vjeronauk svim priznatim crkvama – s time da je država pridržavala pravo nadzora nad svim crkvama, na području prosvjete, u pogledu (rodoljubnog) odgoja djece i mladih. Država je potvrđivala crkveno vodstvo te donošenje i provedbu crkvenih statuta i ustava. Njemačka evangelička kršćanska crkva postala je trećom državnom crkvom u Kraljevini Jugoslaviji, uz Srpsku pravoslavnu i Rimokatoličku crkvu. Druge vjerske skupine dobile su status *recipiranih vjerskih skupina*, iako su neke od njih, poput židova i muslimana, živjele u jugoslavenskim zemljama dulje nego crkve reformacije (njihovo postojanje država tek „percipira", podjednako kao što je „percipirala" Starokatoličku crkvu, grkokatolike i baptiste (Biber, 1966.: 128; Wild, 1980.: 231-236).

Evangelička kršćanska crkva u Jugoslaviji uživala je posebnu potporu Srpske pravoslavne crkve – pretežito iz crkvenopolitičkog utilitarističkog razloga: Pravoslavna crkva koristila je protestante kao štit protiv „hegemonističkih" ambicija „rimskih papa", konkretno protiv nastojanja Svete Stolice da s Kraljevinom Jugoslavijom sklopi konkordat. Evangelička crkva složila se s Pravoslavnom crkvom u ocjeni da bi reguliranje odnosa kraljevske dinastije s Katoličkom crkvom i papom u Rimu bitno sužavalo njihov utjecaj, a time i rezultiralo smanjenjem državnih potpora. Zato su evangelici i pravoslavci tijesno surađivali u agitaciji protiv ratificiranja konkordata u Narodnoj skupštini 1937. godine i na kraju su uspjeli. Osujećeno prihvaćanje konkordata u beogradskoj skupštini izazvalo je pogoršanje odnosa između Rimoka-

toličke i Pravoslavne, te Rimokatoličke i Evangeličke crkve (MNB-B, kutija 2). Znakovito je kako se nadbiskup Stepinac očitovao o „pogubnom utjecaju" tih dviju vjerskih zajednica: *...reformacija (ili bolje deformacija) pod vodstvom Lutera ... porušila (je) načela zakonitog od Boga danog auktoriteta (sic!), bio je širom otvoren kraj anarhiji na svakom području ljudskog života. Čovječanstvo, koje je povjerovalo tim lažnim prorocima, može danas mirne duše da uzdahne sa starim Židovima: „Expectavimus lucem et ecce tenebrae! – Očekivasmo svjetlo a evo tmine!"*. Toliko iz nadbiskupovih usta o Lutheru, a istom prilikom, u listopadu 1938. godine, govorio je o pravoslavlju: *Shizma je najveće prokletstvo Evrope, skoro veće nego protestantizam. Tu nema morala, nema načela, nema istine, nema pravde, nema poštenja (...)* (Boban, 1990.).

Spiritus movens dobrih odnosa sa Srpskom pravoslavnom crkvom bio je biskup Evangeličke crkve u Zagrebu Philipp Popp (rođen 1893. u Bežaniji/Beogradu, od 1926. senior /„starješina", "predstojnik"/ zagrebačke Evangeličke crkvene općine, nositelj odlikovanja sv. Save, dodijeljenog od kralja Aleksandra II. za njegovanje prijateljskih veza s pravoslavljem i s dinastijom Karađorđević) (Župančić, 2017.: 134). Popp je bio snažno ukorijenjen u njemačko-slavenski ambijent okolice Zemuna. U roditeljskom domu govorilo se njemačkim i mađarskim jezikom; pohađao je srpsku gimnaziju. Promoviran je u doktora filozofije u Zagrebu, dok je pravo i protestantsku teologiju studirao u Mađarskoj. Kako je vladao svim jezicima protestantskih vjernika (njemačkim, mađarskim i slovačkim), prijateljevao je i s reformiranim crkvama Mađara i Slovaka; stoga ga je njegova Crkva smatrala *Osobom Ekumene*. Prema katolicima se držao distancirano, što je bilo u skladu s katoličko-protestantskim odnosima diljem Europe (Wild, 1980.: 151). Kako je Popp zbog svoje socijalizacije bio povezan s njemačkom kulturom, bilo je „normalno" da je budno pratio razvijanje njemačkog nacionalizma u Njemačkoj nakon Prvoga svjetskog rata. Iz raspoložive literature ne može se razabrati da se „oduševio" „buđenjem Njemačke" – prije bi se moglo pretpostaviti da je prepoznao energiju i dinamiku tog „buđenja" te je procijenio kako će ona fascinirati njemačke manjine u dijaspori, među Sudetskim Nijemcima i, naposljetku, i među

Nijemcima u Jugoslaviji. Usporedo s jačanjem njemačke „nacionalne svijesti", protestantizam se snažnije afirmirao među jugoslavenskim Nijemcima te je usmjerio njihovo zanimanje *za matičnu zemlju reformacije* i za važnost jačanja odnosa s Njemačkom.

3. Uspostava prijateljskih veza između njemačkih i jugoslavenskih evangeličkih crkvi

Godine 1934. biskup Popp je potpisao Sporazum o prijateljstvu s evangeličkim biskupom u Njemačkom Reichu Ludwigom Müllerom. Müller se već 1934. istaknuo kao *osoba od Hitlerova povjerenja* i kao „kormilar" koji je njemačke protestante usmjerio prema uspostavi „državne crkve", koja je svoj *raison d'etre* vidjela u služenju interesima politike, jačanju jedinstvenog i nepodijeljenog prihvata režima u narodu (Scholder, 1977.: 322). Sam si je nadjenuo naziv „Reichsbischof" („biskup Njemačkog Reicha"), iako takav naziv dotad nije postojao u hijerarhiji Evangeličke crkve u Njemačkom Reichu, niti se teološki mogao obrazložiti.

Evangelički vjernici koji su slijedili tog biskupa počeli su sebe nazivati *Njemačkim kršćanima* (*Deutsche Christen*): oni su biblijsko „Kraljevstvo Božje" vidjeli utjelovljenim u Njemačkom Reichu pod Hitlerovim vodstvom, zagovarali su „njemačko kršćanstvo" očišćeno od natruha židovske matice, ali i od rimskog pape; smatrali su da je aktivno nacionalsocijalističko djelovanje ne samo spojivo s kršćanstvom, nego „pravo kršćanstvo" (Hummel i Coesters, 2007.: 9-21; Hummel, 2006.: 79; Mensing, 2007.: 493; Prinz i Scriba, 2014.).

Za razliku od *Njemačkih kršćana, Svjedočeća Crkva* (*Bekennende Kirche*) ustrajavala je na matici Evanđelja i poštivala židovske korijene kršćanstva, te se postepeno razvijalo stanovito oporbenjaštvo prema nacionalsocijalizmu (premda ne prema njemačkoj državi). Antisemitizam i rasizam, pak, nisu bili elementi razilaženja *Njemačkih kršćana* i *Svjedočeće Crkve*: i jedna i druga struja u njemačkom protestantizmu su Židove smatrali *stranim tijelom u njemačkom narodnosnom životu,* zagovarali su, čak i zahtijevali ograničavanje broja Židova u Njemačkoj administrativnim mjerama (prisilnim iseljavanjem, oduzimanjem

njemačkog državljanstva, izgonom i oduzimanjem gospodarske i socijalne egzistencije), *(...) s time da se to ne smije raditi na način suprotan kršćanskoj etici, tj. ne smije se primijeniti nasilje – jer to škodi nacionalnoj stvari i ugledu nacionalne države* (Hummel, 2006.: 79; Wild, 1980.: 171-173).

Jugoslavenski protestantizam se još 1933. godine opredijelio za suzdržanost i oprezno promatranje nacionalsocijalističkog odnosa prema kršćanskim crkvama: ujesen iste godine, na okupljanju pastora i teologa iz Jugoslavije u Zagrebu, pastori su se dogovorili da će se i dalje u svom djelovanju „držati samo Evanđelja". Poppov iskorak godine 1934., njegov sporazum s njemačkim biskupom – predvoditeljem *Njemačkih kršćana*, bio je osamljen čin „potpunog raskida zajedništva s mađarskim protestantima i radikalno preusmjerenje jugoslavenskog protestantizma – teološki, duhovno i djelatno – Njemačkoj" (Wild, 1980.: 153). Zaokret se dogodio kada se u Njemačkoj već budio otpor Müllerovu crkvenopolitičkom kursu *Gleichschaltung* Evangeličke crkve s nacionalsocijalističkim sustavom. Nisu se svi pastori dali zavarati Hitlerovim zamagljivanjem cilja – uništiti sve vjerske zajednice, katolike i protestante, iako je u nastupnom govoru u Reichstagu dijelio laskave ocjene crkvama i govorio o *narodnosnoj snazi kršćanstva* (Scholder, 1977.: 322).

Biskup Popp produbljivao je kontakte s njemačkim protestantizmom biskupa Ludwiga Müllera, bez obzira na otpor unutar Njemačke evangeličke crkve Müllerovoj bezuvjetnoj lojalnosti nacionalsocijalističkoj državi i kultu Führera, a ne obazirući se ni na kontinuirano kršenje ljudskih prava i načela humanizma.

Zbog pretežito luteranske tradicije jugoslavenskih Nijemaca (Bethke, 2017.: 44), ideju da se utjecaj i prisutnost Židova u javnome životu treba ograničiti, bez grižnje savjesti su prihvatili i teolozi i pastori koji su djelovali među jugoslavenskim Nijemcima. Kada je Kraljevina Jugoslavija 1940. donijela represivne i protužidovske zakone, nisu se oglasili ni protestanti luterani niti manje vjerske zajednice reformacijske baštine. Čak nisu reagirali na posljedice primjene tih zakona: jugoslavenskim Židovima oduzimani su preduvjeti egzistencije i socijalne sigurnosti, a stranim izbjeglicama uskraćivalo se pravo na utočište i spas od progona (Goldstein, 2001.: 35). Pojedini pastori

(npr. osječki Antun Walter) njegovali su prijateljske odnose s lokalnim židovskim općinama i rabinima – protokolarne, ali i humane, jer je Walter u vrijeme ustaškoga progona skrivao osječke Židove, dok im nije mogao osigurati bijeg i preživljavanje. Jedan od spašenih Židova odužio se spasitelju u poslijeratnoj Njemačkoj, kada je bivšega pastora vidio nezaposlena i potrebita, pruživši mu znatnu svotu novca (Bethke, 2013.: 176).

Pastor Walter zacijelo je bio iznimka – većina jugoslavenskih protestanata je u predratno vrijeme bez zadrške i bez prosvjeda prihvaćala „nacificiranje" društva, odnosno nije ga *sprječavala* (Becker, 2007.: 497).

Zašto bi i osujećivali porast utjecaja nacista na pripadnike njemačke manjine u Jugoslaviji, kada su Sporazumom o prijateljstvu s Njemačkim Reichom sebi i Evangeličkoj crkvi u Jugoslaviji osiguravali obilnu materijalnu pomoć iz Njemačke: cijenu usmjeravanja Crkve prema pragmatičnoj prilagodbi političkim „vjetrovima" izobrazbom pastora i teoloških učitelja prema protestantizmu *Njemačkih kršćana* bili su voljni platiti. Stizali bi njemački agenti raznih narodnosnih službi kao „misionari" među jugoslavenske Nijemce. Jugoslavenska je policija u više navrata otkrivala „turiste" s torbama punima propagandnog materijala i plijenila poštanske pošiljke upućene njemačkim stanovnicima po selima Slavonije (Odjel za državnu zaštitu Savske banovine/Banovine Hrvatske, SB/BH-ODZ, 1938. i 1939., kutije 1–7, u Hrvatskome državnom arhivu u Zagrebu).

Jugoslavensku inačicu *Njemačkih kršćana* zastupao je protestantski teolog, vikar u Celju, Gerhard May (1898.–1980.), poznat kao „intelektualni glas jugoslavenskog protestantizma u predratnom razdoblju". Sin celjskoga pastora Wilhelma Maya, studirao je teologiju u Zürichu, Ženevi, Göttingenu i Beču te ostvario prilično „krivudavu" teološku karijeru: godine 1934. u Göttingenu je objavio knjigu *Die volksdeutsche Sendung der Kirche* (*Narodnosno poslanje Crkve*), manifest *državne i narodnosne Crkve*. Obrazložio je zašto je Crkva poslana da se solidarizira s državom, tj. s Njemačkim Reichom: zbog zaštite njemačke narodnosne skupine i njemstva među nenjemačkim većinskom narodom (Wild, 1880.: 196).

Međutim taj isti teolog je 1937. godine, zajedno s Philippom Poppom, potpisao *Oksfordsku deklaraciju*, donesenu tijekom Druge svjetske konferencije za vjeru u Oxfordu (evangeličke ekumenske inicijative): u njoj ekumenski pokret protestantskih crkava zahtijeva vjerske slobode u Sovjetskom Savezu i u nacionalsocijalističkoj Njemačkoj. Uz to, *Oksfordska deklaracija* sadržava i „deklaraciju" o univerzalnom važenju, o nedodirljivosti i nedjeljivosti ljudskih prava, nedvosmislenu osudu nacističkih represalija protiv Židova i upozorenje svim pripadnicima crkava reformacije *da briga za vlastiti narod ne smije značiti omalovažavanje, izoliranje, diskriminiranje i potlačivanje drugih naroda i narodnosti. To bi bio grijeh pobune i oholosti prema Bogu* (Lindkvist, 2017.: 69; Wild, 1980.: 332).

Gerhard May je za vrijeme njemačke civilne vlasti u slovenskoj pokrajini Štajerskoj, od 2. svibnja 1941. godine, obnašao dužnosti u civilnoj upravi, no izbjegavao je službene obveze i aktivan rad u referadama za genealogijska istraživanja i za kulturnu politiku u Celju, uz obrazloženje da želi ostati pastorom i da kao pastor nikada neće postati dobar nacist. Godine 1944. napustio je Celje i preuzeo Evangeličku zajednicu u Beču, te postao suradnikom Instituta za genetska i genealogijska istraživanja. Od svoje nacionalsocijalističke prošlosti ogradio se tek kada je (godine 1969.) postao vrhovnim crkvenim vijećnikom Protestantske crkve Druge Republike Austrije (Schwarz, 2015.; Župančić, 2017.: 132).

Poppov potpis ispod *Oksfordske deklaracije* nailazio je na oštru kritiku „Kulturbunda", u kojemu su simpatizeri njemačkoga nacionalsocijalizma već stekli nezaobilaznu snagu. Njihovu utjecaju nisu ostali imuni ni pastori ni vjernici iz redova Njemačke narodnosne skupine, koji su se već ujesen 1933. *zakleli da će za svoje djelovanje primjenjivati samo mjerila Evanđelja i nagovještavati čistu evanđeosku poruku* (Wild, 1880.: 332).

No koliko god je utjecaj njemačke propagande na Nijemce u Jugoslaviji bio jak, povratnici iz Reicha – radnici, studenti i mladi sa studijskih putovanja koja su organizirali njemački „misionari" – bili su prilično „razočarani" i „otriježnjeni" stupnjem represivnosti u Reichu, *Gleichschaltungom* katoličkih i evangeličkih laičkih organizacija, na-

pose militarizacijom mladeži, antisemitskim izgredima i – naposljetku – prešutnim „dogovorom" Katoličke crkve i protestantskih crkava o tome da se crkve ne trebaju izjašnjavati i miješati u politiku te da se Židovi znaju sami braniti (Elias, 1961.; Scholder: 1977.: 322). Taj svoj odmak od nacističke stvarnosti u Reichu nisu, međutim, ostvarili u domovini, kad je njemačka okupacija bivše Jugoslavije potaknula progone Srba, Židova, Roma i antifašista. Sve kršćanske denominacije zatajile su naspram novim izazovima.

4. Protestantske crkve u NDH

Nijemci nastanjeni na teritoriju NDH postigli su pravno izjednačenje s hrvatskim narodom, a Evangelička crkva postala je trećom priznatom vjeroispovijesti u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj. Evangelička crkva s osloncem na jugoslavenske Nijemce i kontaktima s Njemačkim Reichom morala se suočiti i s činjenicom da je Njemački Reich u novouspostavljenoj državi NDH nominalno „Schutzmacht" („zaštitna sila") nad svojim „stvorenjem" – NDH, a ustvari okupator kojem je do Hrvatske stalo ponajprije zbog ljudskih, radnih i prirodnih resursa što ih je trošilo njemačko ratno gospodarstvo za svoju ekspanzionističku politiku. Zato je nova država bila dužna svoju politiku usklađivati s njemačkim interesima – hrvatske su vlasti nastojale udovoljavati tim obvezama, čak i učiniti više od toga, ne bi li dokazivale svoju zahvalnost za uspostavu države i svoju lojalnost velikom savezniku. Izjednačavanje njemačke manjine s hrvatskim narodima treba spoznati u tom svjetlu, kao i povlaštenost Evangeličke crkve luteranske denominacije.

Politika NDH prema Njemačkoj evangeličkoj kršćanskoj crkvi – velikodušno materijalno i financijsko darivanje i izjednačavanje statusa biskupa i klera s državnim službenicima (Župančić, 1917.: 132-133), imala je svoju cijenu: vjerski dužnosnici morali su položiti dužnosničku zakletvu Poglavniku i NDH (analogno praksi u bivšoj Jugoslaviji, kada su državni službenici prisezali kralju). Novost je bila njihova obveza podnijeti izjavu o pripadnosti (arijevskoj) rasi (MNB-B, MPB-B, kutije 64, 69). U navedenom fondu u Hrvatskome državnom arhivu u Zagrebu – u dokumentima Odjela za bogoštovlje – nema

niti jednog slučaja odbijanja zakletve ili podnošenja „rasne izjave“ iz redova klera, bilo katoličkoga bilo Evangeličke crkve. Štoviše, senior Slovačke evangeličke crkve Ladislav Zguth je početkom svibnja 1941. svim prezbiterima naložio polaganje zakletve lojalnosti Nezavisnoj Državi Hrvatskoj i dostavljanje zapisnika o polaganju zakletve senioratu (MNB-B, kutija 1).

Vojni sud u Zagrebu, znakovito, nije optužio biskupa Poppa zbog iskaza simpatije prema Nezavisnoj Državi Hrvatskoj, iako je i biskup, podjednako kao i njegov katolički „brat po dužnosti“, nadbiskup dr. Alojzije Stepinac, uputio „pozdrav“ osnivanju NDH. Popp je nazočio Poglavnikovu polaganju ustaške zakletve (16.4.1941.), te je postao svjedokom kako Poglavnik priseže pod raspelom i ustaškom kamom (no to nije komentirao). Nije se o tome izjasnio ni Stepinčev predstavnik, vojni vikar Vilim Cecelja. (Šire: Lukinović i Pomper, 2009.: 99). Ustaški režim je Njemačkoj evangeličkoj crkvi izišao u susret, odobrivši joj sve povlastice koje je na osnovi zakona iz 1930. uživala u Kraljevini Jugoslaviji: status državne crkve, kakav su imale Katolička crkva i Islamska vjerska zajednica. Drugim nekatoličkim denominacijama – starokatolicima, reformiranim kršćanima helvetske vjeroispovijesti, baptistima, Jehovinim svjedocima i adventistima, ministar nastave i bogoštovlja Mile Budak obećao je pojedinačne pregovore o njihovu statusu, no do toga nikada nije došlo. Premda Jehovini svjedoci, adventisti i nazarenci-baptisti nisu bili zabranjeni niti su pretrpjeli udarce kakve je doživljavala Srpska pravoslavna crkva do njezine zabrane i raspuštanja (25. srpnja 1941.), vjernici tih nepriznatih denominacija nisu bili progonjeni zbog vjerske pripadnosti, no bili su proglašeni *izdajicama domovine* zato što su odbijali služiti vojsku. Njihovi mladići bili su prisilno regrutirani za civilni rad u Njemačkome Reichu (Hrvatski državni arhiv, Ministarstvo nastave i bogoštovlja / Ministarstvo pravosuđa i bogoštovlja – Odjel za bogoštovlje, MNB-B/MPB-B, kutije 1, 64, 69 i 195).

Kad je ustaški režim evangelike toliko bogato darivao, dok je pravoslavce progonio te Srpsku pravoslavnu crkvu i sve njezine institucije zabranio, pojedini su se Srbi, osobito u područjima gdje su živjeli s jugoslavenskim Nijemcima (*folksdojčerima*), pokušavali spasiti od

progona prijelazom na protestantizam; no nisu dobili odobrenje Odjela za bogoštovlje. Za razliku od vjernika Srpske pravoslavne crkve, pripadnici Ruske pravoslavne crkve, ruski antikomunistički emigranti još iz 1918. godine, bili su izuzeti od zabrane (MNB-B, kutija 69). Zakon o prijelazu s jedne vjere na drugu, donesen 3. svibnja 1941. (objavljen u *Narodnim novinama* NDH, 1941., br. 19), bio je nedvosmislen: promjena vjeroispovijesti dopuštena je samo ako se radilo o prijelazu u Rimokatoličku crkvu, čak ni u Grkokatoličku (tj. u Katoličku crkvu istočnog obreda).

Biskup Popp bio je, dakako, informiran o progonima Srba, Židova i antifašista. Također je, kao i njegov katolički pandan, nadbiskup Stepinac, bio upoznat s logorima za istrebljenje Židova, Roma i drugih „nižih rasa" na Istoku, s eutanazijskim programom, s „burom protiv samostana" („Klostersturm"). Niti jedna kršćanska crkva u Reichu nije javno prosvjedovala (Kaiser, 2007.: 217-234). I crkve u NDH saznale su za razvitak protucrkvene, antisemitske, zločinačke politike nacista u Reichu (informacije su stizale ne samo putem Svete Stolice i predstavnika međunarodnih protestantskih institucija iz inozemstva, nego i izravno – od svećenika, redovnika i redovnica koji su pobjegli iz Reicha u Jugoslaviju, te od njemačkih biskupskih konferencija (Grünfelder, 2010./2011.: 194). Vođe organiziranih Nijemaca – Njemačke narodnosne skupine (*Deutsche Volksgruppe*, koju je vodio Branimir Altgayer) su, prema sjećanju njemačkog policijskog izaslanika Hansa Helma, čuli od Poppa „pogrdne" izjave o *progonu kršćana u Njemačkome Reichu* (Arhiv Helm, kutija 7, dok. 30, 1942.), među ostalim i *... da postoji jedan čovek (Hitler) koji želi da svakom nametne svoje shvatanje. Oni koji su podlegli njegovom shvatanju, da su se udaljili od crkve. To da su najbednije sluge ovoga shvatanja...*" (Arhiv Helm, kutija 30). Oštrije se biskup Popp, prema dostupnim izvorima, nikad nije očitovao.

Na osnovi raspoloživih arhivskih dokumenata ne mogu se provjeriti navodi da je biskup Popp „neslužbeno" prosvjedovao i intervenirao kod Poglavnika zbog „maćehinskog" postupanja nekih ustaša prema pravoslavcima i navodno dobio Poglavnikovu riječ da će „pomoći". Njemačke službe su imale spoznaje o nekim Poppovim intervencijama te su mu zamjerale „suradnju s pravoslavcima" (Župančić, 2017.: 136).

Oprečnih informacija ima i o (ne)spremnosti biskupa Poppa da djelatno pomogne ugroženima: austrijska supruga profesora medicine dr. Julija Budisavljevića, Diana Olga Obexer-Budisavljević (Sabo i Kolanović, 2003.: 56), obratila se biskupu Poppu pri pokušaju spašavanja srpske, kozaračke djece iz koncentracijskih logora Stara Gradiška, Jasenovac i Loborgrad, čije su majke bile otpremljene na rad u Njemački Reich. U svom dnevniku je zabilježila da ni biskup Popp niti nadbiskup Stepinac nisu bili voljni ishoditi dozvolu Ustaške nadzorne službe (UNS-a) da uđe u logore i pronađe djecu. Uz pomoć poznanika i studenata te suprugovih kolega liječnika, naposljetku je uspjela ući u logore i spasiti djecu. Gorka je njezina osuda režima koji je razdvojio obitelji, djecu od majki, da bi majke „žrtvovao" Hitleru u njegovoj nemilosrdnoj politici, a djecu ostavljao u logorima bolesnu, izgladnjelu i zapuštenu (Sabo i Kolanović, 2003.: 92).

S druge strane, policijski izaslanik u NDH Hans Helm zabilježio je da je biskup Popp u zgradi Evangeličke općine u Zagrebu prihvatio i smjestio 100 austrijskih Židova – izbjeglica, i to ne samo pokrštenih evangeličkih kršćana, nego i pripadnika Mojsijeve vjere, te da im je prepustio prostorije u općini i u njemačkoj školi u Gundulićevoj ulici, gdje je dao osnovati savjetovalište za emigraciju. Novac za zbrinjavanje židovskih i drugih izbjeglica dobivao je od *Družbe prijateljstva*, humanitarne i karitativne organizacije kvekera (*quakers*) iz Velike Britanije. Uz to je, prema Helmu, Popp dopustio da se u evangeličkoj osnovnoj školi zaposle pokrštene Židovke, koje su ostajale u školi i nakon donošenja rasnih zakona od strane NDH. Općina im nije otkazala boravak, niti su se evangelički učitelji pokorili pritisku na razvrgnuće braka sa Židovkama. Prema Helmu je ta „osobitost Zagrebačke evangeličke općine" trajala do početka velikih transporta Židova „na Istok", tj. do kolovoza 1942. (Arhiv Helm, kutija 30).

Glaise von Horstenau (indirektno) potvrđuje da je Popp ipak prosvjedovao: protiv „preseljavanja" kočevskih Nijemaca (iz Kočevja, tada talijanske Provincia di Lubiana, na njemačko okupirano područje na Dolenjskom). Njemačkom generalu u Hrvatskoj Popp je zato postao „antipatičan", te se čak počeo bojati da će ga Nijemci poslati u koncentracijski logor (Brouček, 1988.: 221-222; Župančić, 2017.:

137). Gerhard May i njegov otac upozoravali su biskupa Poppa da mu vlasti Nezavisne Države Hrvatske *neće oprostiti* pozitivan odnos prema Kraljevini Jugoslaviji i njegovu bliskost kralju i Pravoslavnoj crkvi (zbog odličja sv. Save nadbiskup Stepinac je ustaškim vlastima također postao „sumnjiv"). U raspoloživim izvorima u Hrvatskoj ipak nema toliko podozrivih izjava ustaških vlasti na račun biskupa Poppa kao o njegovu katoličkom kolegi. Ta okolnost ipak nije utjecala na Poppov odnos prema ustaškim političarima (Župančić, 2017.: 156)[1].

Gotovo do samoga sloma nacističke Njemačke Popp je njegovao odnose s *Njemačkim kršćanima*, te je 1944. godine čak i institucionalizirao zajedništvo jugoslavenskih Nijemaca sa *Savezom njemačkih crkava* (*Deutscher Kirchenbund*). Tek kad su njemačke okupacijske vlasti pred najezdom partizana iz Bosne prema Slavoniji, Kordunu i Baniji počele „evakuirati" jugoslavenske Nijemce i „preseljavati" ih u Njemački Reich, Popp se „osvijestio" i odbacio iluziju o „krajnjoj pobjedi" Njemačkoga Reicha (Karl Schwarz, intervju autorici 21.2.2015.).

Za Poppa, kao i za druge vjerske vođe u vrijeme Drugoga svjetskog rata, treba reći da su bili socijalizirani u duhu apsolutnog posluha državi i njezinim institucijama, monarsima i građanskim vođama. Taj etos nije specifičan samo za luteranski protestantizam – i katolici su se, osobito u jeku „duhovne obnove", proglašene od Katoličke crkve nakon kraja Prvoga svjetskog rata, zaklinjali u lojalnost i posluh Svetome Ocu. Pogubne posljedice apsolutne lojalnosti nisu utjecale ni na katolike ni na evangelike, a evangeličkim kršćanima je upravo lojalnost svakoj vlasti bila značajka prave vjere.

Nije poznato što je biskup Popp mislio o Narodnooslobodilačkome ratu, tom „buntu protiv Boga i prirodnog zakona" (kakvim su ga proglasili katolici) (Grünfelder, 2012.: 199), a osobito o katoličkim svećenicima među borcima (usp. Petešić, 1982.: 117), ili o borcima „Brigade Thälmann". Vodstvo Njemačke narodnosne skupine iz Osijeka otklonilo bi svaku mogućnost da se *folksdojčere* moglo pridobiti za komunističku borbu. Takva odstupanja od službene politike vodstva Nijemaca (narodnosne skupine) njezini vodeći kadrovi morali su se

[1] O odnosu ustaških vlasti prema nadbiskupu Stepincu v. Grünfelder, 2012.: 195.

bojati; strahovali su od raspada zajedništva u redovima Nijemaca, a time gubitka svojih povlastica i čak osvete partizana. Vođe njemačkih ustanova odlučili su se na dosljedno ignoriranje znakova rastakanja, te su sve do početka evakuiranja (koje su naredili Nijemci) trabunjali o „infiltriranim komunističkim provokatorima" (Bethke, 2013.: 382-392). Poppa, koji se osim nekoliko blago „kritičkih" riječi na Hitlerov račun nikada nije jasnije očitovao o situaciji, vođe njemačkih institucija željeli su čak denuncirati i zatražiti od policijskog izaslanika Helma njegovo uhićenje (Arhiv Helm, kutija 7, dok. 30, 1942.).

Dok su se pripadnici Evangeličke crkve kolektivno pridružili zbjegovima Nijemaca 1944. godine, biskup je odbio ponudu švedskih diplomata da mu osiguraju diplomatski imunitet radi odlaska u Austriju. Inzistirao je da će ostati u Zagrebu s obitelji, jer da nije učinio ništa loše (Župančić, 2017.: 140-145). Unatoč brojnim apelima i pismima Zagrepčana, uhićen je i osuđen na javnom procesu (osudom br. 290/45 od 29.6.1945.), a 29.6.1945. godine je kao jedan od dvojice najviših vjerskih vođa (uz vrhovnog imama NDH) ubijen u logoru u Maksimiru (Geiger, 2018.; Böckh, 2006.).

Biskupov sin Edgar, koji je nakratko bio utamničen, ostao je s majkom u Zagrebu. Obnovio je rad Evangeličke crkve te nastavio pastoralni rad u Zagrebu do 1960. godine, kada se zbog stalnih pritisaka odselio s majkom i obitelji u Njemačku. Dok je djelovao u Zagrebu, Edgar Popp je pokušavao ponovno uspostaviti ekumenizam, a zauzeo se i za karitativnu pomoć protestantima u Hrvatskoj (Župančić, 2017.: 141; Pavičić, 2015.).

5. Zaključak: Nova budućnost za crkvu u dijaspori

Evangelička crkva je u Jugoslaviji 1930. godine stekla pravnu osobnost i sve povlastice što ih je država, odnosno dinastija Karađorđević, podarila „državnim religijama". Iza sebe je protestantizam imao manjine, koje su, brojčano neznatne, ipak ostvarivale znatan kulturni, pa i politički utjecaj u društvu. Dolaskom nacionalsocijalista na vlast u Njemačkoj, a pod dojmom „nacionalnog buđenja" i „nacionalnog ustanka" u Njemačkom Reichu, budila se nacionalna svijest pripad-

nosti njemačkom narodu i među jugoslavenskim Nijemcima, a ta ih je pripadnost povezivala s „matičnom zemljom Lutherove reformacije". Biskup Popp je kanalizirao taj entuzijazam u smjeru što tješnjeg povezivanja s državnim institucijama – institucijama nacističke Njemačke, ne obazirući se na to da je nacistički režim već ubrzo nakon dolaska na vlast (31.1.1933.) počeo pokazivati beskrupuloznu, zločinačku narav. Tada su Nijemci u Jugoslaviji potiskivali u zaborav višestoljetno zajedništvo sa Slovacima, luteranima i reformiranima, s Mađarima i sa slavenskim „susjedima" različitih vjeroispovijesti, s kojima su dijelili život u Jugoslaviji. Progon Slovenaca i Srba od strane okupacijskih i ustaških vlasti, kao ni istrebljenje Židova diljem Jugoslavije, Nijemce nije motiviralo za solidarnost (izuzevši pojedine primjere), sve dok vihor rata nije zahvatio i Nijemce.

Dr. Popp se dao „zaraziti" entuzijazmom „uspona", „napretka" i „obnove", kojemu su u Reichu podlijegali protestantizam, ali i katolicizam. Ostao je „zagrijan" za nacionalsocijalističku „obnovu društva" kada je u politički budnijih suvremenika entuzijazam već splasnuo i kada su, podjednako katolici i protestanti, shvatili da ih Hitlerova politika samo koristi i zlorabi u cilju učvršćivanja vlasti. „Diktat razuma" kojim se biskup vodio nisu jednodušno slijedili njegovi suradnici, pastori u domovini; bilo je kritike iz njihovih redova na račun Poppove spremnosti prikloniti se vladarima – a bilo je i oporbenjaka u redovima Nijemaca: predratnih komunista i komunističkih partizana. No dok je nekim pastorima bio previše „oportunistički", nacionalsocijalistički simpatizeri u redovima Nijemaca optužili su ga čak zbog „izdaje". Sudeći po bilješkama policijskog izaslanika Helma – samo su zbog procijenjene *inoportunosti* odustali od Poppove likvidacije. Iz istog razloga Nijemci su „spasili glavu" zagrebačkom nadbiskupu Stepincu: dok bi ga ustaše zbog nekih kritičkih primjedbi na račun njemačkog utjecaja na hrvatsku politiku „ušutkale", njemački policijski izaslanik Hans Helm „kočio" je to zbog *„nepovoljne" vojnopolitičke situacije u zemlji*. Ni jedan od njih nije pružao herojski otpor ustaškom režimu, čak ih ne bismo mogli smatrati „kritičarima" ili disidentima. Ni jugoslavenski niti hrvatski protestantizam nisu iznjedrili ličnost nedvojbenoga hrabrog otpora nacizmu poput Dietricha Bonhöffera ili pastora Niemöllera.

Njemački povjesničar Matthias Merkle (1914.–2016.), suradnik biskupa Poppa, pastor u Zagrebu u i evangeličkim zajednicama u Vojvodini, svoju je biografiju biskupa Poppa posvetio „biskupu mučeniku" (usp. Perenčević, 2010.: 61). Novinar Darko Pavičić, kojemu je teolog i autor knjige *Potraga za domovinom* (Osijek, 2017.) dao intervju o radu na knjizi i njezinim naglascima, smatra Župančićevo tumačenje Poppovih stavova njegovom „kanonizacijom" (Pavičić, 2015.).

Naslov „biskup mučenik" (Merkle, 1985.) ne odgovara ni Poppovu držanju u kritičnim vremenima, niti pozadini njegove nasilne smrti. Komunisti ga nisu ubili zbog vjernosti njegovoj Crkvi i zbog „odium fidei", nego zbog njegove politike poistovjećivanja naroda s religijom i korištenja religije u političke svrhe (to je bila gotovo stereotipna osuda kojom je komunistički režim opravdavao progon najrazličitijih crkvenih ličnosti – no u Poppovu slučaju, osuda nije bez temelja). Ni Katolička crkva nije zapamćena po herojskom otporu, niti je njezin primas patio kao vjernik, a niti se držala podalje od političkog utjecaja i povlastica.

Svjetovni predstavnik evangeličkih institucija u Jugoslaviji, Filip Roth, prekasno je shvatio da su protestanti, zauzimajući se za narodnosnu ideologiju, krenuli pogrešnim putem. Nije izvjesno što je biskup Popp očekivao od spajanja Njemačke evangeličke crkve u NDH s Njemačkim savezom crkava, osim što se nadao da će protestanti u Reichu i protestanti u dijaspori – da se bilo što dogodi – moći zajedničkim snagama pomagati svojim narodima. U tom slučaju je situaciju u Njemačkome Reichu vrlo loše procijenio (kao i nadbiskup Stepinac u zadnjoj fazi rata maštanjem o političkim kombinacijama poput Podunavskog saveza katoličkih zemalja – članica Osovine, koji će spasiti od propasti NDH i „prenijeti" hrvatsku državu preko „ponora" poraza u novu budućnost). Iako se poraz Reicha u jesen 1943. mogao predvidjeti, godinu dana kasnije bio je već na pomolu. Bilo je za očekivati da će s Reichom propasti i njegov satelit, Nezavisna Država Hrvatska.

Biskup Popp nije pobjegao pred partizanima – smatrajući da nije učinio ništa loše. I to je znak pomanjkanja političkog instinkta. Partizani su postupali po načelu *tko nije za nas, protiv nas je*, što god inače činio, rekao ili propustio činiti ili izreći. Za njemački narod, za svoju Crkvu u toj situaciji, biskup više ništa nije mogao učiniti: zadesila ih

je kolektivna kazna zbog *suradnje s okupatorom i suodgovornosti za njegove ratne zločine.*

Komunistički režim žestoko se osvetio njemačkom narodu u Jugoslaviji (v. Böckh, 2006.: 434) te nije poštedio ljude ni zbog vjerske pripadnosti, kao što ih nije razlikovao po starosti i spolu. Kolektivnu krivnju snosili su svi i svi su platili visoku cijenu. Protestantizam i njegove crkve morali su se u komunističkoj Jugoslaviji prilagođavati svojoj brojčanoj i javno neutjecajnoj ulozi i snalaziti se u situaciji prave Crkve u dijaspori. Bez oslonca na moćan narod ili utjecajnu nacionalnu manjinu, bez potpore države, bez privilegija – naprotiv, u državi koja se, poglavito u prvim poslijeratnim godinama pokazivala otvorenim neprijateljem svake religije i „metafizike", Evangelička je crkva uspjela razvijati ekumensku širinu, kako unutar svjetskog protestantizma tako i s drugim kršćanskim denominacijama u Jugoslaviji (barem na protokolarnoj razini; sadržajno su se pojedini vjerski službenici i vjernici odvažili njegovati ekumenske kontakte), te je pokazivala vitalnost i nepobjedivu snagu unatoč represalijama komunističkog režima.

Arhivska građa

Hrvatski državni arhiv, Zagreb:
Ministarstvo nastave i bogoštovlja NDH (MNB-B), od 24.6.1941. Ministarstvo pravosuđa i bogoštovlja NDH (MPB-B), fond 218.
kutija 1, br. 3634 od 14.6.1941.; br. 3804 od 13.5.1941.; br. 45356 od 17.7.1941.
kutija 2, br. 19770, od 8.7.1941.
kutija 64, dok. 1-9127534 od 25.1.1943. i br. 56-B-1943 od 18.1.1943.
kutija 69. dok. br. 1.618-B-1943 od 5.3.1943. i br. 48468/1941.
kutija 195, dok. 19882-I/4-1941. od 4.6.1941.
Arhiv policijskog izaslanika Hansa Helma (Arhiv Helm, fond br. 1521), kutije 1-7, 30.
Javno tužilstvo Narodne Republike Hrvatske, fond br. 421, kutija 5.

Literatura

Becker, W. (2007.). Christen und der Widerstand. Forschungsstand und Forschungsperspektiven. U: K. J. Hummel/Ch. Kösters (izd.). *Kirchen im Krieg. Europa 1939-1945.* Paderborn, 473-492.
Bernwald, Z. (2007.). *Pobuna hrvatskih vojnika. 1943.*- Portal Hrvatskoga kulturnog vijeća, www.hkv.hr › Kultura › Vijesti; 6. svibnja 2007.

Bethke, C. (2013.). /*K/eine gemeinsame Sprache*. Aspekte deutsch-jüdischer Beziehungsgeschichte in Slawonien: 1900–1945. Münster.

Bethke, C. (2017.). Gab es Jugoslawiendeutsche? Regionale Spezifika und nationale Integrationsprozesse deutscher Minderheiten im Gebiet von Südslawien 1941-1948. U: C. Bethke. *Vom „Verschwinden" der deutschsprachigen Minderheiten. Ein schwieriges Kapitel in der Geschichte Jugoslawiens 1941-1945*. Ulm, 39-55.

Biber, D. (1966.). *Nacizem in Nemci v Sloveniji 1933 - 1941*. Ljubljana.

Boban, Lj. (1990.). *Dnevnik Alojzija Stepinca*. Zapisi od 1.12.1938. (*Danas,* 5.6.1990., str. 66) i Zapisi od 6.3.1939. (*Danas*, 28.8.1990., str. 66).

Böckh, K. (2006.). „Vjerski progoni u Jugoslaviji 1944.-1953.". *Časopis za suvremenu povijest*, 38, br. 2, 403-431.

Brouček, P. (1988.). Ein General im Zwielicht. U: *Die Erinnerungen Edmund Glaises von Horstenau*. Band III., Wien.

Die evangelische Kirche und der Holocaust: http://www.theologe.de/theologe4.htm.

Elias, O. (1961.). „Der *evangelische* Kirchenkampf und die *Judenfrage*". *Informationsblatt für die Gemeinden in den Niederdeutschen Lutherischen Landeskirchen*. Hamburg 31. Juli, Jg. 10, Nr. 14. www.geschichte-bk-sh.de/.../Elias_Kirchenkampf_und_Juden.pdf

Festbuch der Evangelischen Kirchengemeinde A. B. in Zagreb zur Amtseinführung ihres Pfarrers Dr. Philipp Popp zum Bischof der Deutschen Evangelisch-christlichen Kirche A. B. im Königreiche Jugoslawien. Hrsg. v. d. Presbyterium. Zagreb [Agram]: Verl. d. ev. Kirchengemeinde A. B. 1931.

Geiger, V. (1991.). „Nijemci u Hrvatskoj". *Migracijske teme*, 7, sv. 3-4, 319-334.
https://hrcak.srce.hr/file/188059.

Geiger, V. (1997.). *Nestanak Folksdojčera*. Zagreb.

Geiger, V. (2003.). „Heimkehr. Povratak slavonskih Nijemaca nakon Drugoga svjetskog rata iz izbjeglištva/prognaništva u zavičaj i njihova sudbina". *Scrinia Slavonica,* sv. 3, 521-547.

Geiger, V. Smrtna presuda Vojnog suda Komande grada Zagreba poglavaru Hrvatske pravoslavne crkve u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj mitropolitu Germogenu 1945. godine. www.historiografija.hr/ wp-content/uploads/2018/03/Tekst.pdf.

Goldstein, I. (2001.). *Holokaust u Zagrebu*. Zagreb.

Grünfelder, A. (2010./2011.). „Katholische Kirche und Ustascha-Herrschaft 1941–1944". *Südost-Forschungen*, sv. 69/70, 182-227.

Grünfelder, A. M. (2012.). „Aufgeschobene Vernichtung. Jüdische Flüchtlinge aus dem Deutschen Reich in Jugoslawien: 1933–1945". *Südost-Forschungen*, sv. 71/72.

Grünfelder, A. M. (2013.). *Von der Shoa eingeholt. Ausländische jüdische Flüchtlinge in Jugoslawien 1933–1945*. Wien.

Grünfelder, A. M. (2018.). *Sustigla ih Šoa. Strane židovske izbjeglice u Jugoslaviji 1933–1945*. Zagreb.

Hummel, K. J. (2006.). *Zeitgeschichtliche Katholizismusfoschung*. Frankfurt/M.

Hummel, K. J. i Ch. Kösters (ur.) (2007.). „Zur Einfürhung": *Kirchen im Krieg. Europa 1939-1945*. Paderborn, 9-21.

Kaiser, J. Ch. (2007.). Der Zweite Weltkrieg und der deutsche Protestantismus. Einige Anmerkungen. U: K. J. Hummel/Ch. Kösters (ur.). *Kirchen im Krieg. Europa 1939-1945*. Paderborn, 217-235.

Kolarić, J. (1998.). „Alojzije Stepinac i pravoslavlje". *Croatica Christiana Periodica*, br. 41.

Lindkvist, L. (2017.). *Religious Freedom and the Universal Declaration of Human Rights*. Cambridge, 69.

Lukinović, A. i Pomper, I. (2009.). *Vilim Cecelja: Utjelovljena hrvatska caritas*. Zagreb.

Matijević, M. (2007.). „Religious communities in Croatia from 1945 to 1991: Social causality of the dissent between Communist authorities and religious communities' leadership". *Review of Croatian history*, vol. II, no. 1, 133-134.

Međunarodni sporazumi (1941.). *Narodne novine* NDH, br. 1.

Mensing, B. (2007.). Über „braune" Protestanten und protestantische „Märtyrer". Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im deutschen Protestantismus. U: K. J. Hummel/Ch. Kösters (ur.). *Kirchen im Krieg. Europa 1939-1945*. Paderborn, 493-506.

Merkle, M. (1985.). *Märtyrerbischof D(octor)D(Doctor)*[2] *Philipp Popp. Leben und Wirken*. Ein Vergleich mit den Ausführungen Dr. Wilds in seinem Buch: „Die deutsche evangelische Kirche in Jugoslawien 1918-1941". Heilbronn-Frankenbach.

Njemačka partizanska četa Ernst Thälmann: www. slatina.net *slatina.net/njemacka-partizanska-ceta-ernst-thalmann/* (18. kolovoza 2015.).

Oberlerchner, L. A.. (2009.). *Evangelische Kirche in Österreich während der NS-Zeit*. Diplomarbeit. Wien. http://othes.univie.ac.at/5459/1/2009-06-14_0226503.pdf.

Pass Freidenreich, H. (1979.). *The Jews of Yugoslavia*. Philadelphia.

Pavičić, D. (2015.). „Teolog Župančić: I protestanti u Hrvatskoj imaju svoga Stepinca. Biskup Popp suprotstavljao se nacizmu i spašavao pravoslavne vjernike". *Večernji list*, 11.11.2015. https://www.vecernji.hr/.../teolog-zupancic-i-protestanti-u-hrvatskoj-imaju-svoga stepinca...

Perenčević, L. (2010.). „Die Evangelisch-Christliche Kirche im Unabhängigen Staat Kroatien". *Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde*. Münster–New York–Wien, 61-65.

Petešić, Ć. (1982.). *Katoličko svećenstvo u NOB-u: 1941-1945*. Zagreb.

Presude Vojnog suda Zagreb: www.hrcak.hr: Vojni sud komande Grada Zagreba, presuda br. 290/45 od 29. lipnja 1945. https://books.google.hr/books?isbn=3830975015 - Eisabeth Fendl, Werner Mezger, Michael Prosser-Schell - 2010 - Political Science.

Prinz, C. i Scriba, A. (2014.). *Deutsches Historisches Museum*. Lebendiges Museum Online: Kirchen im NS-Regime Berlin, 17.9.2014. https://www.dhm.de/lemo/kapitel/ns-regime

[2] DD (=DoktorDoktor) – akademski naslov, dvostruki doktorat Evangeličke teologije.

Sabo, S. i Kolanović, J. (2003.). *Dnevnik Diane Budisavljević: 1941-1945*. Zagreb.
Scholder, K. (1977.). *Die Kirchen und das Dritte Reich*. Bd. 1. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen: 1918-1934., Frankf./M.–Berlin–Wien: Propyläen, Ullstein-Verlag.
Völkl, K. (1993.). „Zur Judenfeindlichkeit in Kroatien. Wieweit gab es Antisemitismus bis 1941?“. *Südosteuropa,* god. 42, br. 1, 59-78; ovdje 63 bilj., 15-17.
Wild, G. (1980.). *Die deutsche evangelische Landeskirche in Jugoslawien 1918-1941*. München.
Župančić, V. (2017.). *Potraga za domovinom*. Mala povijest njemačkih evangelika na hrvatskom prostoru. Osijek.

Informacije preko interneta

Karl Schwarz. Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien: karl.schwarz@univie.ac.a
Državni arhiv Osijek: dao@dao.hr

Željko Pavić

SOLA EXISTENTIA LUTHEROV PRINOS NASTANKU SUVREMENE FILOZOFIJSKE HERMENEUTIKE

„Htio bih da oni [moji spisi] svi nestanu. Jer nijedan ne priznajem kao moje pravo djelo osim recimo 'O neslobodnoj volji' i Katekizam."
„Dok se Filip [Melanchton] bavi astrologijom, ja pijem jedno jako piće pivo, kada me obuzmu teške misli."

M. Luther

1. Uvod: vjernička egzistencija i institucionalna religija

Martin Luther, Ulrich Zwingli i Jean Calvin nisu samo zaslužni za utemeljenje protestantizma – u ontologijskom pogledu oni su oslobodili pojedinca od terora cjeline, premda je kasnije sam Hegel kao protestant pao ispod te razine tvrdeći da je „ono istinito ono cjelovito" („*das Wahre ist das Ganze*") i premda je tzv. pijetizam zagovarao pasivno predavanje Božjoj milosti spasenja, čemu se tada oštro suprotstavio F. D. E. Schleiermacher (usp. Pavić, 2002.), kasnije Max Weber svojom tezom o izravnoj povezanosti individualne odgovornosti i djelovanja s nastankom kapitalizma (Weber, 1989.).

Uzeta sama po sebi, „egzistencija" se može promatrati dvostruko: ili kao (od Boga) *darovana* ili kao puka „bačenost" u fakticitet vlasti-

ta tubitka (Heidegger), no u svakom slučaju ona je prepuštena samoj sebi, bez ikakvoga jamstva u ispravnost vlastita postupanja. Upravo se zbog toga „vjera“ može razumjeti kao mogući odgovor u tjeskobi i nemogućnosti sebenalaženja u svijetu. „Odluka“ bez ikakva jamstva podrazumijeva utoliko više ne samo odgovornost za vlastitu egzistenciju pred vjerovanim, nego još mnogo više pred nedodirljivim Bližnjim, jer ako nema njega, onda nema ničega, ili kako kaže Luther:

> „Jer Bog nas hoće učiniti blaženima ne po našoj vlastitoj, nego po tuđoj pravednosti i mudrosti, po pravednosti koja ne dolazi iz nas niti u nama ima svoj izvor, već koja od drugdje dolazi k nama … s Neba.“[1]

Ma koliko bi se mogla razumjeti u krivom pijetističkom smislu, „pravednost“ Božja ovdje podrazumijeva prije svega čovjekovu individualnu pravednost u vlastitoj egzistenciji, bez obzira na čovjekovu nemogućnost samoprosudbe vlastita mišljenja, riječi, djela i propusta! Ono što preostaje, jesu samo „riječ“ i „vjera“, jer – kako kaže katolički teolog Peter Knauer – „i sam je Isus bio toliko upućen na vjeru da ga samo vjera omogućuje spoznati kao onakvoga kakvim on želi biti spoznat“ (Knauer, 1969.: 77).

Obilježavanju „jubileja reformacije“ svojim dijelom pridonio je i predsjedavajući Biskupske konferencije Njemačke, biskup d-dr. kardinal Karl Lehmann[2], svojim govorom u berlinskoj katedrali 31.

---

[1] Luther, 1955.: 26. Ubuduće se navodi kao LL!

[2] Ovdje moram istaknuti tri *osobne* stvari: *prvo* da sam za vrijeme izradbe doktorske radnje u Mainzu bio najprije stipendist poznate evangeličke zaklade „Diakonisches Werk in Deutschland“ Stuttgart (za mene je tada bio zadužen pastor Helmut Staudt), potom Bischöfliches Ordinariat Mainz na čelu s kardinalom d.-dr. Karlom Lehmannom (o meni se brinuo fundamentalni teolog Michael Klein). Treće, moj mentor profesor Richard Wisser (katolik) živi u Mainzu; tik ispred njegove kuće nalazi se spomenik Lutheru (ta se ulica uostalom i zove *Lutherring)*. Kada mladi pubertetlije u prolazu grafitima umrljaju spomenik, prof. Wisser odmah uzme sredstva za čišćenje i temeljito očisti spomenik. Negdje u svojim registratorima imam fotografiju lokalnih novina iz Wormsa, na kojoj je prof. Wisser „uhvaćen“ kako pere spomenik. Zajedno s brojnim kolegama iz Wormsa, prof. Wisser je još davne 1971., kada je obilježena 450. obljetnica suđenja Lutheru u Wormsu, kao predsjedavajući katoličke crkvene zajednice i član dijeceze Mainz potaknuo i sastavio tzv. Wormski memorandum, u kojemu „katolici Wormsa mole od pape Pavla VI. razjašnjenje o osobi i nauku Martina Luthera iz današnjega katoličkog motrišta u interesu produbljivanja ekumenskoga rada“, no „čekanje na Papu pretvorilo se u čekanje na Godota“! – Usp. o tomu vrlo iscrpno izvješće Otta Böchera (1993.: 51).

X. 2016., dakle na dan kada je Martin Luther na dvorsku crkvu u Wittenbergu prikovao svojih glasovitih 95 teza, izričito ukazujući na to „da se osude Učiteljstva u doba Reformacije mogu danas razumjeti tako da su dotični elementi nauka – unatoč svakoj trajnoj različitosti – međusobno otvoreni i da u temeljnim istinama nauka o opravdanju ne postoji nikakva ovostranost koja razdvaja crkve“.[3] A sve to ne bi bilo moguće da Luther svojim životom nije svjedočio svoju vjeru – otuda „sola existentia“!

Onkraj rečenoga, Lutherov prinos suvremenoj filozofijskoj hermeneutici pokušat ćemo promatrati dvostruko: najprije u pogledu *hermeneutike teksta*, odnosno Svetoga pisma, i *egzistencijalne hermeneutike* kao tijeka izvršenja vlastite egzistencije na način njezina samorazumijevanja u svijetu (Heidegger).

2. O neslobodnoj i slobodnoj volji: Erazmo i Luther

Kao jedan od glavnih Lutherovih hermeneutičkih spisa ovdje će nam poslužiti spis „O neslobodnoj/ropskoj volji“ (*De servo arbitrio*) iz 1525., u kojemu odgovara Erazmu Roterdamskome na njegov spis o slobodnoj volji[4], koji po Lutheru ne govori ništa novo što već nije

[3] Usp. „Predigt von Kardinal Karl Lehmann (Bischof em. von Mainz) im Festgottesdienst zum Beginn des Jahres des Reformationsjubiläums im Berliner Dom am 31. Oktober 2016“, u: *Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz*, 2. - Kardinal Lehmann također u nastavku ističe kako Lutherove „sola“ imaju svoje čvrsto uporište u nauku rane Crkve (Ambrozije, ambrozijanci, kasnije Bernhard iz Clairvauxa i sam Toma Akvinski), ali se njegova „novina“ sastoji prije svega u povezivanju vjere i ljubavi.

[4] Već u proljeće 1519. Erazmo Roterdamski piše da mu je „Luther potpuno nepoznat“ i da još uvijek nema vremena „čitati njegove spise“, no tadašnji ga Papa – sumnjičeći ga za luteranstvo – već 1520. prisiljava na zauzimanje stava prema Lutheru i njegovu nauku, rezultat čega je njegov, 1524. objavljeni spis „O slobodnoj volji“ (*De libero arbitrio*), u kojemu tvrdi da Sveto pismo, filozofi i zdrav ljudski razum potvrđuju slobodu čovjekove volje, inače bi opomene, zapovijedi, prijetnje, ohrabrivanja i zahtjevi Sv. pisma bili posve suvišni. Erazmo, pozivajući se na Augustina, kaže da mu se dopada mišljenje onih koji nešto pripisuju volji, no to ne čini volja, nego milost. Ovo je važno istaknuti zato što Luther svoj spis započinje izravnim obraćanjem Erazmu i njegovu spisu. – Lutherov spis „De servo arbitrio“ (u daljnjem tekstu DSA) navodim prema njemačkom internetskom izdanju koje je priredio i izdao Gustav Siewerth!

sadržano u službenome crkvenom stavu, i koji je zbog toga *krajnje zamoran*, „najprije zbog umijeća, s kojom divljenja vrijednom i suzdržanom umjerenošću Ti obrađuješ tu stvar, u kojoj si mi se suprotstavio, tako da ništa ne bih mogao iznijeti protiv Tebe. Potom zato što Ti u jednoj tako važnoj stvari ne kažeš ništa što već nije rečeno“ (Luther DSA, 1). Pozivajući se na, po Lutheru, izvrsnu Melanchtonovu knjigu *Loci theologici*, on ga upozorava na svu niskost i „prljavštinu“ toga njegova spisa zato što je odmah uočio temeljnu nakanu spisa, tj. „razoružavanje“ temeljnih Lutherovih postavki.

S druge strane, spis *De servo arbitrio* predstavlja jedan od temeljnih Lutherovih spisa u kojima on govori o „summa causae“, tj. o glavnim težištima svojih teoloških nastojanja, gdje se pokazuje da je pitanje o slobodi volje ne samo ključno za evangeličku teologiju, nego da o tom pitanju ovisi njezina cjelokupna sudbina (usp. Iwand, 1954.: 253), jer sloboda vjere u odnosu na crkveno-institucionalnu tradiciju nije moguća bez slobodne volje odluke, tj. ne može biti ničim „dekretirana“, inače se u suprotnome radi o nasilju nad vjerom samom. Ovdje u metodologijskom smislu također treba jasno razgraničiti suvremeni „protestantizam“ u svim njegovim abrevijaturama od izvornoga Lutherova nauka, budući da je u međuvremenu i sam protestantizam doživio svoje crkveno institucionaliziranje s vrlo postojanom hijerarhijom, tako da ga je danas vrlo teško razlikovati od katoličanstva, dakako samo u tom institucionalnom pogledu.

I „neodlučni i nesamostalni“ Erazmo (Iwand) je, sa svoje strane, smatrao poput Luthera da je stvar čovjekove osobne odgovornosti prihvaćanje ili odbacivanje kršćanske vjere, tj. da se s tvrdnjom o potpunoj neslobodi ljudske volje čovjeka potpuno oslobađa ćudoredne odgovornosti prema svijetu, a time i prema samome sebi, tako da je u reformi Crkve vidio mogućnost duhovne i moralne obnove čovječanstva posredstvom evanđelja. Zbog toga je za Erazma Luther bio krajnje neprihvatljiv, budući da on nigdje ne govori o slobodnoj volji, nego s naukom o dvostrukoj predestinaciji, o Božjemu odabiru čovjeka za spas ili prokletstvo, zasniva jednu vrstu „visoke ortodoksije“ (Iwand), koja svojim shvaćanjem predestinacije čini i pobožne i zle ljude potpuno

izručene tomu „sudu“, dakle potpuno neovisno o njihovu djelovanju.[5] Onkraj Erazmova „kukavičluka i zdvojnosti“, „njemu je, klasičnom humanisti, stalo do moralnoga cilja prilikom njegova sudjelovanja u reformi Crkve, a Lutheru do dogmatskoga cilja. Njemu, piscu 'Enchiridion militis Christiani', stalo je do obnove Crkve putem praktičnoga kršćanstva“.[6] To u Lutherovu slučaju znači, ma kako ga prosuđivali, da želi svjedočiti istinu, čak i nasuprot Crkvi i tradiciji, nasuprot tada vladajućem „common sense“ i vladajućim, navlastito „katoličkim vrednotama“, dok Erazmo očito nije bio spreman *egzistencijalno* svjedočiti vlastitu „vjeru“ u smislu apostola Pavla.

Upravo pozivajući se na apostola Pavla („Ako sam nevješt u govoru, u znanju nisam“ – 2 Kor 11, 6), Luther Erazmu priznaje govornički dar, ali mu odriče znanje u stvarima do kojih je Lutheru izvorno stalo, naime do odnosa vjerničke egzistencije prema mogućnosti izvršenja slova Sv. pisma, što po njemu nije moguće bez razumijevanja „duha Božjega“,[7] što podrazumijeva odsutnost svake žučne kritike (*dijatriba*) i istodobno nameće potrebu razumijevajućega *uživljavanja*, odnosno isključenje svih osobnih predrasuda na način „sebegubitka“ u Drugome, na način da on određuje *uvjete* mojega razumijevanja. U tom tijeku razumijevanja svaki autoritet gubi *autoritarni* karakter, pa i Erazmo, jer samo tako može se po Lutheru sačuvati izvorna čistoća kršćanskoga nauka, odnosno poruke Sv. pisma. *Razumijevanje po duhu* svodi se opet na apostola Pavla koji upozorava da „slovo ubija, a duh oživljuje“,[8] tj. duhovno oživljavanje slova za vjerujuću egzistenciju znači istodobno „nit vodilju“ za ozbiljenje vlastite egzistencije, bez čega nema ni vjere niti životnoga značenja Sv. pisma. Razumijevanje je – kako

[5] „Slobodna volja je sintagma koja u njegovoj [Lutherovoj] teologiji ne postoji, ni u njegovu nauku o opravdanju niti u nauku o spasenju. To je ono što Erazmo ne razumije i to je zato također ono u čemu smo mi daleko bliži Erazmu nego što bismo mu doista htjeli biti“ (Iwand, 1954.:, 254).

[6] Ibid.

[7] To će Schleiermacher kasnije u svojoj hermeneutici nazvati „metoda divinacije“ „koja nastaje iz toga što se tumač što je više moguće premješta u cjelokupno ustrojstvo pisca“ (Schleiermacher, 2002.: 234-235.

[8] 2 Kor 3, 4-6. O hermeneutičko-ontologijskoj važnosti toga izričaja (usp. Pavić: 1997.: 49).

naglašava i apostol Pavao – „dar Duha“ i on stoga – kako upozorava i Luther – nije nikakav *naš* vlastiti „izum“, nego razumijevajući mora učiniti sve kako bi kroz nas mogao govoriti i slušati sam Bog. Rečeno filozofijski, razumijevajući subjekt mora se potpuno osloboditi svojega kontingentnog statusa kako bi se u njemu moglo – rečeno s Majstorom Eckhartom – „nastaniti božanstvo“.[9] Sve se to događa „po jednome Duhu“[10] i ljudi jedino trebaju međusobno povezati te darove na razini intersubjektivne komunikativne zajednice, kako bi se međusobno dopunjavali i unapređivali.

Prvi Erazmov prigovor Lutheru, da iznosi *čvrste tvrdnje* (*assertio*), Luther odbacuje protuprigovorom da „čvrste tvrdnje“ ne može iznositi onaj koji nema *čvrste vjere*, što za Luthera znači da u vjeri nema mjesta skepticizmu koji je po njemu najveći neprijatelj „savjesti“ i egzistencijalnoga *svjedočenja* vjere, za koju se je spremno i umrijeti. Takva sloboda ne poznaje, po Lutheru, nikakav „nepovredivi autoritet“ niti potonji pravorijek bilo kojih „crkvenih dekreta“, nego ona počiva na razumu i samostalnoj odluci (prosudbi), jer bez duhovnoga razumijevanja nema ni pravoga kršćanina, tj. pita se: „Na koji on [vjernik] način može vjerovati u ono što ne razumije?“ (Luther DSA, 3), i odmah predbacuje Erazmu da se njega uopće ne tiče problem razumijevanja. Tko ne razumije Boga, po Lutheru ne može razumjeti nijedan dio prirode.

„Duh Sveti nije nikakav skeptik, on u naša srca nije upisao ništa dvojbeno niti nesigurna mnijenja, već čvrste izvjesnosti koje su izvjesnije i čvršće od samoga života i svakoga iskustva“ (Luther DSA, 3).

[9] O utjecaju Eckharta na Luthera Heinrich Bornkamm kaže: „Kod Luthera postoje dvije, prividno proturječne crte na Bogu, da se u jedinstvo povežu Božja moć koja vlada svijetom, koja zapravo preplavljuje prirodni život, i ono osobno Božje […]. Dakako, taj zagonetni, napetošću ispunjeni Bog ne može se iznuditi, već samo vjerom zreti tamo gdje se osobnim obraćanjem pruža čovjeku za spoznaju. Kod Majstora Eckharta osobno biće Boga prožeto je idejom koja je dostupna mističnoj intuiciji. Eckhart ne poznaje zbiljnost grijeha i krivnje. On vjeruje u čovjekovu dobru volju“ (Bornkamm, 1936.: 17-18).

[10] O darovima Duha Pavao kaže: „Jednome se po Duhu daje mudrost, drugomu znanje – po istom Duhu, jednomu se daje vjera u istom Duhu, drugomu dar ozdravljenja u ovom jednom Duhu; jednomu moć čudesa, drugomu dar proricanja; jednomu sposobnost razlikovanja duhova, drugomu različiti jezici, a trećemu dar tumačenja jezika. A sve to čini jedan te isti Duh koji to razdjeljuje svakomu kako hoće“ (1 Kor 12, 8-11).

Razumjeti, to znači otvoriti sebi široki horizont razumijevanja svijeta i samoga sebe u njemu. Iz toga horizonta sada treba pristupati i razumijevanju Sv. pisma koje po Lutheru svakako sadrži brojna nejasna i zbunjujuća, protuslovna mjesta, ali to po njemu ne počiva na uzvišenosti samoga sadržaja koji se običnome čovjeku često može činiti paradoksalnim, nego počiva prije svega na manjkavosti našega jezika i „gramatike", ali upravo ono razumijevanje po duhu treba omogućiti iznošenje na „najjasnije svjetlo" toga sadržaja navještaja, kakav on po sebi i jest. Stoga bi zadaća onoga što Schleiermacher kasnije naziva „gramatička interpretacija" bila, po Lutheru, da nađemo mjesta u Sv. pismu na kojima su iste riječi i iskazi jasno razumljivi i da pomoću njih objasnimo slično nerazumljivo mjesto.[11] To Luther objašnjava na sljedeći način: bunar koji se nalazi u pokrajnjoj ulici ne vide oni koji se nalaze na glavnoj, ali to ne znači da on ne postoji. To Luthera uvjerava da je sadržaj Sv. pisma *jasno razumljiv*, jer inače ne bi mogao biti poruka cijelome svijetu i svakome stvorenju (usp. Lk 24, 45), i nerazumijevanje Pisma ne počiva na njegovoj nejasnosti, „nego na sljepilu i ograničenosti onih koji se ne trude vidjeti jasnu istinu Pisma" (Luther DSA: 4), kao kada čovjek iz tame izađe na svjetlo pa ga zasjeni njegovo blještavilo. To je sljepilo izazvano, po Lutheru, „tminom u srcu" (usp. 2 Kor 4, 5 i d.), za koje se ne optužuje naše oko, već samo Sunce. Tako se za nejasnoću Pisma ne optužuje naša nesposobnost razumijevanja, već sam Bog kao njegov Tvorac.

„Postoji dvostruka jasnoća Pisma, kao i dvostruka tamnost/nejasnost, prva, izvanjska, stvorena pomoću riječi, druga položena u spoznaji srca."[12]

Spoznaja po srcu, odnosno *divinacijsko* razumijevanje, nije moguća ako Bog nije u nama, tj. ako vjerom nismo pustili Boga da bitno suoblikuje našu egzistenciju, i samo tada „nerazumnik" može reći da „nema Boga" (Ps 14, 1), kao da bi kršćanska vjera mogla biti bez Krista (odnosi se na arijance);[13] i u ovoj svezi navodi staru Aristotelovu,

[11] „Ali ista stvar, koja je najočitije iznešena svemu svijetu, iznosi se jednom jasnim riječima, drugi put je do sada zbog nerazumljivih riječi skrivena" (Luther DSA: 4).

[12] Ibid.

[13] „Ako nije pobožno, ako je znatiželjno, ako je suvišno – kako Ti kažeš – znati, znade li Bog slučajno nešto prethodno, može li naša volja činiti nešto u stvarima koje pripadaju

dodajući i Sokrata, izreku: „Drag mi je Platon, drag mi je Sokrat, ali mi je istina draža." (usp. Aristotel, 1982.). To dakako znači *izričito isticanje autoriteta istine pred autoritetom bilo koje institucije*, pa i same Crkve!

Na početku tih razmatranja o „slobodnoj volji" Luther Erazmu odriče svaku kompetentnost u pogledu Pisma i same vjere, budući da svoje shvaćanje kršćanstva usmjeruje prije svega na zasluživanje Božjega milosrđa u svrhu konačnoga spasenja, tako kao da bi to „zasluživanje" bilo stvar slijepog izvršenja zapovijedi (crkvenoga učiteljstva), zbog čega bi već unaprijed bila suspendirana slobodna volja. Erazmo – nasuprot Lutheru – smatra pak da volja ne može ništa učiniti bez milosrđa, čime bi odmah bila zanijekana njezina sloboda. Stoga je po Lutheru najprije potrebno „ispitati, što slobodna volja može, kako se odnosi prema Božjoj milosti" (Luther DSA: 6), odnosno kako se čovjekova sloboda odnosi prema Božjoj slobodi, jer u suprotnome slučaju imamo slijepu „metafizičku kauzalnost" Tome Akvinskoga, bez Božjega milosrđa i čovjekove slobodne volje.[14] Jer u suprotnome ne bismo bili u stanju praviti razliku između Božjih i naših djela, a za to je, po Lutheru, najprije potrebno upoznati samoga sebe (posebice u smislu *Ispovijesti* sv. Augustina), jer bez te samospoznaje nema ni spoznaje Boga, kao što govor o slobodi volje pretpostavlja znanje o volji i granicama njezina djelovanja u horizontu slobode, dakle izvan područja Božje „providnosti", premda je i sam taj horizont opet „proviđen". Ne slušajući svoju savjest, već tuđu volju Učiteljstva i njegov službeni stav, Erazmo po Lutheru postaje slugom njegova „igrokaza", a ne istine same, zbog čega se događa da se sveto često izjednačava s profanim. Nasuprot Erazmu, koji smatra da riječi Svetoga pisma nisu

vječnome spasenju ili se samo pasivno odnosi prema djelujućoj Milosti, da li mi što činimo dobro ili zlo činimo to iz čiste nužnosti ili, bolje rečeno, puštamo da se događa, što će tada, pitam, biti bogobojazan? Što je važno, što je korisno znati?" (Luther DSA: 5).

[14] „Jer ako ne znam, što, u kojoj mjeri i koliko ja mogu i trebam činiti u odnosu prema Bogu, onda će mi također biti neizvjesno i nepoznato, što, u kojoj mjeri i koliko Bog može u odnosu prema meni, budući da Bog svakako stvara sve u svemu (1 Kor 12,6). Ali ako ne poznajem Božja djela i djelotvornost, onda ne poznajem samoga Boga. Ne poznajem li Boga, tada ga ne mogu ni štovati, slaviti, izricati mu hvalu i služiti mu, budući da ne znam, koliko pripisujem sebi a koliko dugujem Bogu" (Luther DSA: 6).

za svačije uho, nego ih mogu razumjeti samo „posvećeni“, Luther naglašava „da je ono što se tradira ili dokazuje u Svetome pismu ne samo jasno razumljivo, nego i pripadno spasenju, tako da se to bez opasnosti može, štoviše mora, obznanjivati, naučavati i posvješćivati“ (Luther DSA: 8), a ne skrivati istinu pred pukom poput tzv. eleuzinskih misterija. U tom Erazmovom i *učiteljskom* mistificiranju ekskluzivnoga prava tumačenja Riječi Božje, Luther vidi njegovo prešutno priznanje „da se onaj mir i spokoj Carstva čine važnijima od vjere, od savjesti, od blaženstva, od dostojanstva Kristova, od Boga samoga“ (Luther DSA: 9). O dostojanstvu i nepovredivosti individualne egzistencije da i ne govorimo.[15] Ljudsko dostojanstvo nije nikakav „dar“ u smislu trajnoga vlasništva, nego cjelokupna ljudska povijest predstavlja neprestanu *borbu*, jer ako ne bi bilo te borbe, onda ne samo da čovjek ne bi bio dostojan te slobode, nego po Lutheru uopće ne bi bilo Boga u svijetu. Ta se borba posebice odnosi i na cjelokupno „Papino carstvo“ i previđati to, za Luthera znači „gasiti požar slamom“! Jer dok Erazmo smatra da je „neke bolesti bolje podnositi nego liječiti“, Luther u tomu vidi jedino oportunizam i udvorništvo, stanje „primirja“ na sveopće nezadovoljstvo. Po Lutheru, koliko je zlo ostati nepromijenjen Riječju Božjom toliko je još veće zlo uskraćivati istinu priprostome puku[16] ili vlastito tumačenje riječi Svetoga pisma prikazivati kao Božju volju. Istina se po Lutheru mora govoriti uvijek, na svakome mjestu i pred svima, kao što je Isus svoj navještaj svjedočio svojim životom na najraznovrsnijim mjestima. I stoga Luther s pravom prekorijeva Erazma zbog njegova ustrajavanja na *odabranome mjestu izgovaranja istine pred odabranima* riječima: „Prije će nestati ovo vrijeme i skončati

[15] Luther ovdje sugerira Erazmu da njegovo oslanjanje na učiteljsko, autoritativno tumačenje istine Svetoga pisma izravno vodi u onu vrstu „sekularizma“, u kojemu se riječi Božje proizvoljno tumače, ovisno o „potrebi trenutka“: „Tvoje riječi glase sasvim tako, kao da Riječ Božju i budući život smatraš bajkom. Jer Tvojim savjetom Ti nas hoćeš napustiti kako bi za volju papa i kneževa ili toga izvanjskog mira ovisno o prigodi napustio Riječ Božju i popustio im. Ali kada je napuštena Riječ Božja, tada napuštamo Boga, vjeru, blaženstvo i cjelokupno kršćanstvo. Utoliko nas ispravnije opominje Krist (Mat 16,26) da radije napustimo cijeli svijet!“ (Luther DSA: 9).

[16] Luther neprestano upozorava na njegov „elitizam“, odnosno na njegovu tvrdnju da istina nije za svačije uho!

svijet nego što ćeš ti postaviti neko sigurno pravilo. Gdje u međuvremenu ostaje Učiteljstvo? Gdje ostaju duše koje se moraju poučavati? I kako Ti to, koji nemaš nikakva utemeljena nazora, ne možeš postići ni u odnosu prema osobama niti u odnosu prema vremenima niti po vrsti i načinu? Ni kada bi ih izvrsno posjedovao, Ti k tomu ne bi spoznao ljudska srca. Makar to za tebe bili vrsta i način, ovo vrijeme, ovo osoba, makar istinu naučavali tako da Papa nije nedobrohotan, da car nije srdit, da se biskupi i kneževi ne bi uznemiravali, da u svijetu ne bi izbijali nikakvi nemiri niti pokreti, da mnogi ne bi bili poticani i zbog toga postajali lošiji. Ali tek sada se Tebi dopalo da beskorisnim riječima pokazuješ retorička umijeća, upravo kako bi rekao nešto“ (Luther DSA: 10-11).

Nije Erazmo, već Bog, taj koji po Lutheru znade kada, kako i komu naviještati Riječ, Riječ koja se naviješta u sva vremena i na svakome mjestu, bez Erazmovih „pravila“ koja poput papinskih kanona i njegovih pristaša zauzdavaju živu riječ Božju, ubijaju je u njezinoj životnosti, kako izričito upozorava apostol Pavao (kao što smo gore istaknuli), te time i „ljude udaljavaju od života i Kraljevstva nebeskoga. Svojim savjetom, njihovom neumjerenom počinjanju služiš Ti, Erazmo“ (Luther DSA: 11).

Naredni problem, koji razmatra Luther, tiče se Erazmova zagovora da se javno ne bi trebale iznositi određene pogreške crkvenih velikodostojnika koje su službeno osuđene na Saboru. Ne ulazeći u pojedine slučajeve, Luther smatra da je većina osuđenih po njemu djelovala „po savjesti“ i da su upravo te savjesti često puta u povijesti Crkve bile ili okivane ili ubijane.

„Upravo je to Papa htio reći kroz Tebe i on to sluša radije nego Evanđelje. Bilo bi vrlo nezahvalno kada Te on ne bi sa svoje strane počastio kardinalskim šeširom s odgovarajućim prihodima“ (Luther DSA: 11).

Erazmova „bezbožnost“ ne sastoji se samo u njegovu pristajanju uz Papin posljednji pravorijek, nego još više u njegovu *egzistencijalnom svjedočenju* vlastite neslobode, jer on tim institucionalno-religijskim dekretiranjem (kanoniziranjem) vjere želi po Lutheru i samu božansku razboritost i mudrost pretvoriti u njihovu suprotnost. U takvoj vrsti bezbožnoga antropocentrizma Luther vidi i pokušaj da se Boga tumači na „sliku i priliku čovjekovu“, odnosno da se samo Pismo „prosuđuje“

i „mjeri“ prema onome što je korisno za čovjeka, pred kojim „živi Bog nije ništa drugo nego jedan lakoumni i luckasti brbljavac koji na bilo kakvom govorničkom podiju drži neko predavanje i čije bi se riječi, ako bi se htjelo, mogle proizvoljno tumačiti, prihvaćati i odbacivati, ovisno o mjeri u kojoj se uviđa da oni bezbožni ljudi bivaju potaknuti i dojmljeni njima“ (Luther DSA: 11), dakle potpuno ovisno o potrebama trenutka i „ukusu“ vjernika-konzumenta. Erazmovo strašenje i odvraćanje vjernika od čitanja i pokušaja razumijevanja Pisma vodi, po Lutheru, u izravno slijepo „sljedbeništvo“ Učiteljstva u Nietzscheovu smislu. Slijediti Riječ Božju, biti ponizan, ne može se, međutim, po Lutheru postići čovjekovom „preuzetnošću“ (*Hochmut*), tj. uvjerenjem da se sve može postići vlastitom snagom i zasnovan nad samome sebi, da – jednostavnije rečeno – može čak doći Bogu samome leđa *i prikazati ga u njegovoj vječnoj bîti*, tj. učiniti ga objektom u svijetu poput svakoga drugoga predmeta, što je svojoj *Znanosti logike* davno postavio upravo protestant Hegel!

Slobodna volja, koja je po Hegelu „slijepa“ (*der blinde Wille*), ne podliježe u svojoj slobodi nikakvoj nužnosti u kauzalno-prirodnome smislu: Bog je po Lutheru dao slobodnu volju, ali kao *odgovornost* ne samo pred Bogom, nego pred bližnjima i svijetom u cjelini i ona se u tom smislu ne smije ponašati poput Hegela u smislu apsolutnoga ovladavanja svim vidljivim i nevidljivim. Naprotiv, Luther izričito naglašava „da slobodna volja nije čovjeku dodijeljena u odnosu na stvari koje su više od njega, već samo u odnosu na ono što je mnogo niže od njega, tj. da on znade da prema slobodnoj procjeni treba upotrebljavati i činiti nešto pravedno u odnosu na svoj vremenski imutak i posjede…“. (Luther DSA: 15). Ova „restrikcija“ neodoljivo podsjeća na Kantovu restrikciju sfere čovjekova praktičnog djelovanja, dakako uz isključenja njegova „kategoričkog imperativa“.

Ako ne bi bila slobodna, volja u tom pogledu ne bi mogla griješiti, zbog čega otpada i Erazmov nauk o predestiniranosti našega djelovanja u cjelini, jer tada bi za naše grijehe odgovornost snosio sam Bog, a ne pojedinac kao počinitelj.

Luthera sada poglavito zanima što čovjek može činiti *bez milosti*, odnosno bez nužnosti, jer u suprotnome ne bi bilo slobodnoga djelova-

nja. Zbog toga Luther napada Erazmovu tvrdnju da je čovjek s Prvim grijehom izgubio slobodu i time nužno služi grijehu (pijetistički nauk o prirodnoj ljudskoj pokvarenosti) i ne može htjeti ništa drugo osim zla. Takvo shvaćanje počiva prije na Starome nego na Novom zavjetu: dok se u Starome zavjetu stalno govori o srdžbi Božjoj zbog počinjenoga Prvoga grijeha, Novi zavjet po Lutheru – kao navještaj bezgranične Božje milosti i ljubavi – sadrži niz opomena i uputa za konkretni ljudski život, za lakše podnošenje križa vlastita života. Te bi upute bile po Lutheru besmislene i „smiješne" ako ne bi bile prihvaćene slobodnom voljom, što se ovdje izjednačava sa slobodno prihvaćenom vjerom koja je dakako uvijek u egzistencijalnoj „kušnji" (*tentatio*, Augutin) između tih dviju mogućnosti dobra i zla. Pozivajući se na Iv 1,12, Luther kaže da se tu izričito govori „o samoj obnovi i preobrazbi staroga čovjeka, koji je dijete Đavla, u novoga čovjeka koji je dijete Božje", (Luther DSA: 18). što za Luthera znači da je time svim ljudima ponuđeno da budu „sinovi Božji", što sada ovisi o njihovoj individualnoj vjerskoj odluci, ne o nužnosti, i samo u tom smislu „slobodna volja može sve što poriče ona i svi drugi" (Luther DSA: 18). Zbog toga Luther razlikuje „biti gonjen Duhom Božjim" („getrieben werden durch den Geist Gottes") u smislu „potaknutosti" njegovom riječju na vjersku odluku od „natjeranosti" (*Getriebensein*) kao *moranja prihvaćanja* koje isključuje svaku slobodu, jer kroz nju djeluje sam Bog i ne ostavlja čovjeku nikakva prostora za razmišljanje.

3. Sloboda volje i mogućnosti tumačenja

U pokušaju osvjetljavanja načina razumijevanja i tumačenja Svetoga pisma Luther slijedi vlastito pravilo „da se u slučaju bilo kojega mjesta iz Pisma ne dopuste neki izvod niti neko slikovito ukoliko na to ne prisiljava jednoznačni sklop/kontekst riječî i očigledni protusmisao stvari… Nego se posvuda moramo nadovezivati na puko, čisto značenje riječî koje zahtijevaju gramatika i upotreba jezika, koju je Bog stvorio među ljudima" (Luther DSA: 19). Oslanjanjem na gramatiku i ustaljenu upotrebu jezika (*gramatička interpretacija*) treba se izbjeći svaka proizvoljnost „slikovitoga govora", kao „najsnažniji otrov" koji

je zahvatio „arijance“ koji su – nasuprot običnom puku – potpuno zanemarili jednostavni smisao riječi i na temelju takvoga govora donosili (krive) zaključke. A oni se donose krivo upravo kada iza njih ne stoji božanski, već ljudski (učiteljski) autoritet. Zbog toga se pozadinski mora ispitati i sam „slikoviti govor“, tj. razlozi za njega koje susrećemo u samome Pismu, inače se „iz proizvoljnosti opet samo izvodi proizvoljnost“ (kako Luther parafrazira Anaksagoru). To konkretno znači da je „službeno tumačenje“ Pisma također jedna, na samoj sebi zasnovana proizvoljnost, iz koje onda jedino slijede nove proizvoljnosti i nesporazumi: odlučivanje o blaženstvu i spasenju sada više nije stvar „Božje volje“ i njezina Suda; u eshatološkome smislu postaje *vlasništvo* Crkve, a ne slobodne odluke pojedinca i njegove odgovornosti koja po sebi daleko nadvisuje odgovornost pred svakom unutarsvjetovnom institucijom, ali ne i pred Bližnjim i svijetom u cjelini.

Institucionalno propisivanje konkretnoga ljudskog djelovanja za pretpostavku ima prethodno znanje Božje volje, na koje pravo polaže Učiteljstvo svojim posredovanjem i svojim isključivim pravorijekom. Zbog toga se moramo vratiti izvornom smislu (*doslovku*) onoga što je rečeno u Pismu, inače opet dolazimo do slikovite prispodobe arijanaca da Isus nije bio tvarni lik koji je od Djevice Marije rođen na način na koji trak svjetlosti prolazi kroz staklo. Kada se to pokuša umno razumjeti, tada se dolazi do zaključka da Bog u svojoj dobroti i pravednosti ne može od slobodne volje tražiti nemoguće niti je *nebožanski Bog* zato što je stvorio ljude koji su kasnije otpali od Boga. Tu teškoću Luther razrješava riječima:

> „Dakle, na koji je način pred Bogom dobro ono što je za nas zlo, to znade samo Bog i oni koji gledaju Božjim očima, to znači koji imaju Duha Svetoga“ (Luther DSA: 23).

Čovjek je, kao što znademo iz Svetoga pisma, izgnan iz Raja zato što je htio kušati plod s drveta spoznaje dobra i zla, tj. izjednačiti se s Bogom koji – kao što ovdje naglašava i Luther – neprestano potiče čovjeka na slobodnu odluku za dobro, no on – „otrgnut“ od tog poticaja svojim grijehom – stalno dolazi u vlast zla. Prepušten samome sebi ili rečeno novovjekovno: *zasnovan na samome sebi*, čovjek je nesposoban

za dobro, premda Luther jasno ističe kako bezbožnik ne može izbjeći Božje djelovanje, no granica toga Božjega djelovanja upravo je čovjekova sloboda koja se – paradoksalno – ne zrcali u dobrim, nego u zlim činima, i „tako se događa da on mora stalno i prisilno-nužno griješiti i bluditi sve dok ga Duh Božji ne izvede na pravi put“ (Luther DSA: 25). Dakle, odluka za dobro nije čovjekova slobodna odluka, već dar božanske Milosti. No, s druge strane, primanje te Milosti nije moguće bez čovjekove slobodne odluke za Boga, čime se uspostavlja vrlo zanimljiv krug međusobnog uvjetovanja Milosti i slobode: sloboda mora po Lutheru pitati i razmišljati o tomu *što Bog jest*, i samo na taj način može zaslužiti i Božju milost. Kao mnogo puta u *Bibliji*, Bog čini da otvrdne čovjeku srce, da se utapa u svjetovnim (osjetilnim) bogatstvima i to je ona „kušnja“ (*tentatio*) na koju je stalno upozoravao sv. Augustin. Mi smo po naravi „zli“ i „pokvareni“ zato što smo se odrekli prvoga Saveza s Bogom i ponovna uspostava toga Saveza moguća je jedino „pasivnim predavanjem Bogu“, što u ovom slučaju ne znači nikakvu pasivnost, već *aktivno* odricanje od svega što nas odvlači od Boga, dakle radikalni raskid s osjetilnošću, opet u Platonovu i Augustinovu smislu. U moralnome smislu to znači „poniznost“ mora ići pred „slavom“ i „preuzetnošću“ (usp. Izr 15, 33), djela pred užitkom, jer Bogu se ne možemo otkriti nikako drugačije nego svojim djelima. Tek u tim djelima pokazuje se sloboda volje, tj. čovjekova slobodna odluka za Boga, a to je istinska vjera koja ga je *spasila* (usp. Mat 9,22). Ili kako kaže Luther: „Ti stvaraš vjeru. Tada si dokazao slobodnu volju!“ (Luther DSA: 26). Dakle, vjera i slobodna volja nisu suprotne – one to postaju samo u institucionalnom obliku. U izravnom odnosu vjernika i Boga ta suprotnost ne postoji.

„Ali autoriteti crkvenih otaca trebaju biti pouzdani kako bi ih se moglo zlorabiti. Doista, jedna čudna religija, u kojoj su božje riječi neuporabljive, a ljudske riječi uporabljive“ (Luther DSA: 26)

Takav način svođenja božanske na ljudsku riječ cilja kod Luthera izravno na kritiku religije koja svojim kanonima postavlja samu sebe iznad svega vidljivoga i nevidljivoga ili – gledano hermeneutički – sâmo tumačenje dobiva prvenstvo pred tekstom, u ovome slučaju: *teološko tumačenje izriče posljednji pravorijek o riječi Svetoga*

pisma kao Božjom objavom! Izvjesnost njezine riječi pretvara se u hermeneutičku dogmu! Tada po Lutheru dolazi do one „razuzdanosti tumačenja" (*Zügellosigkeit der Auslegung*), gdje je svatko mjerodavni tumač riječi Božje, bez ikakve potrebe za njezinim svjedočenjem u vlastitoj egzistenciji u smislu sv. Pavla. Držanje za tu puku „gramatičku interpretaciju" u Schleiermacherovu smislu za Luthera ne znači ništa drugo „nego da se sa suhom slamkom boriš protiv žarke vatre" Duha, odnosno – filozofski rečeno – „smisla" Poruke. Umjesto toga, umjesto svakoga tumačenja i svake „gramatike", potrebno je živo svjedočenje vjere, onkraj svih autoriteta i „idola" koji čine sve da vjera nikada ne zaživi, a time ni sam Bog. Povratak Bogu otuda bi mogao značiti povratak samome sebi u potpunoj subjektivnoj nepreuzetnosti, povratak u onaj horizont „susreta", unutar kojega je jedina pretpostavka *sloboda*, premda i ma koliko darovana (kao odgovornost)!

4. Lutherovo egzistencijalno svjedočenje vjere: suđenje u Wormsu

Svjedočenje vjere pred Bogom nešto je sasvim drugačije od njezina svjedočenja pred svjetovnim i crkvenim vlastima, što se Lutheru dogodilo na suđenju u Wormsu 18. 4. 1521. godine, gdje je istoga dana u Reichstagu održao i glasoviti govor. Prethodno su mu bila postavljena dva pitanja: „da li bih ja spomenute, pod mojim imenom objavljene knjige htio priznati kao moje knjige i da li bih ostao pri tome da ih branim ili bio spreman da ih opozovem" (Luther LL: 98).

Riječ je dakle o čistom inkvizicijskom postupku kojemu je prisustvovao čak i tadašnji franački kralj Karlo V., a koji je – kao što se zna – posljedovao nastankom protestantizma. Luther bez dvojbe odmah odgovara:

> „To su moje knjige koje sam sâm objavio pod mojim imenom, pod pretpostavkom da mnoštvo mojih neprijatelja ili neizmjerna razboritost nije u njima nešto naknadno mijenjala ili krivo brisala. Jer ja priznajem samo ono što je jedino moje vlastito i što sam ja sâm napisao, ali ne priznajem nikakva mudra tumačenja s druge strane" (Luther LL: 98).

U tim spisima, napominje Luther, radilo se isključivo o riječi evanđelja i pokušaju njezina primjerenoga razumijevanja, u čemu ne vidi nikakvu štetu niti bilo kakav izraz neprijateljstva, zbog čega se ne smatra ničim ponukanim da opozove te svoje spise. Druga se skupina spisa odnosi na njegovu kritiku papinstva, koja je po njemu *i duhovno i tjelesno ugrozila cijelo kršćanstvo*:

> „To ne može nitko poreći niti htjeti previdjeti. Jer svatko stječe iskustvo, a opće nezadovoljstvo može posvjedočiti da su papinski zakoni i učenja o čovjeku najjadnije pomutili, otežali i izmučili savjest vjernika, ali da su tu nevjerojatnu tiraniju proždrli imutak i dobro te sve više i više proždire na uznemirujući način, sasvim naročito u našoj velečuvenoj njemačkoj naciji“ (Luther LL: 98).

Što se tiče papinskih zakona, oni po Lutheru proturječe evanđelju i nauku crkvenih otaca, tako da bi Lutherovo opovrgavanje vlastitih spisa o tomu za njega samoga značilo snaženje i podupiranje te tiranije, što bi po njemu bilo isto što i pristajanje uz tu „bezbožnost“, opravdavanje „bezgranične i bestidne zloće“, opravdavanje te nepravedne vlasti u odnosu na „siromašni narod“ naprosto (Luther LL: 99). Budući da ne želi služiti toj „bezbožnoj“ tiraniji i takvome zlu, on će se radije prikloniti siromašnome narodu i samome Gospodinu Isusu Kristu koji je i sam trpio od istovrsnih farizeja i koji se nije stidio slušati uvrede, poruge i na kraju otići na stratište zbog svoje Poruke. Zbog toga Luther moli prisutne staleže da mu predoče njegove zablude i grijehe, jer „ću biti potpuno spreman opozvati svaku zabludu koja mi se dokaže, bit ću zapravo prvi koji svoje spise baca u vatru“ (Luther LL: 100).

Čekanje na te „dokaze“ bilo je „čekanje na Godota“ i zbog toga je kardinal Karl Lehmann bio potpuno u pravu. Pa što je onda danas zajedničko Katoličkoj i Protestantskoj crkvi?

Prvo, Lutherova intencija nije bila ustanovljavanje neke posebne, „luteranske Crkve“, već prije svega „obnova Crkve Božje“, u kojoj sudjeluje „narod Božji“ (usp. Skydsgaard, 1971). To znači da Luther nije htio nikakav unutarnji raskol Crkve, već prije svega vratiti je na put osobnoga, dakle odgovornoga svjedočenja istine, u odnosu na koji se zahtjev nitko ne bi smio skrivati iza institucija.

Drugo, upravo zbog toga ni danas ne smije postojati nikakvo „Ili-ili“ u pogledu osobnog opredjeljenja, a time niti osuda. Premda je u pogledu reformacije Tridentski sabor još bio na snazi, ista „istina“, koja izričito oslovljava i obvezuje i jednu i drugu Crkvu, upućuje ne na nužnost mogućega budućeg ujedinjavanja, nego na potrebu „povratka u zavičaj“, u izvorno shvaćenu „ekumenu“, u kojoj bližnji postaje nužni uvjet i mjerilo mojega vjerničkog bitka uopće.

Treće, obnova Crkve ne znači nikakvu institucionalnu obnovu, već obnovu svakoga čovjeka u njemu samome, inače Crkve onda nema!

Literatura

Aristotel (1982.). *Nikomahova etika* (prev. T. Ladan). Zagreb: Liber.

Böcher, O. (1993.). Richard Wisser als Wormser und Christ. U: Kettering, E. (hrsg.). *Verantwortlich Mensch sein*. Ein philosophisches Symposium zu Ehren von Richard Wisser. Mainz: Hase & Koehler Verlag.

Bornkamm, H. (1936.). *Eckhart und Luther.* Stuttgart: Kohlhammer. „Gemeinsames Christusfest im Gedenken an die Reformation“: Predigt von Kardinal Lehmann (Bischof em. von Mainz) im Festgottesdienst zum Beginn des Jahres des Reformationsgedenkens am 31. Oktober 2016 im Berliner Dom. *Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz*, 2. (https://kardinal-lehmann.bistummainz.de/predigten/, pristupljeno 10.11.2018.).

Iwand, H. J. (1954.). Theologische Einführung in Luthers *De servo arbitrio.* U: M. Luther. *Daß der freie Wille nichts sei*. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam (übers. v. Bruno Jordahn). Martin Luther. *Ausgewählte Werke*, 3. A., hg. v. H. H. Borchert und Georg März, Ergänzungsreihe Bd. 1. München: Chr. Kaiser, 253-264.

Knauer, P. (1969.). *Verantwortung des Glaubens.* Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht. Frankfurt a. M.: Josef Knecht.

Luther, M. (1955.). Aus der Römerbriefvorlesung. U: *Luther.* Ausgewählt von K. G. Steck (eingeleitet von H. Gollwitzer). Hamburg: Fischer Verlag.

Luther, M. *De servo arbitrio.* U: http://www.siewerth-akademie.de/cms/pdf-dokumente.html

Novi zavjet (2014.). (S grčkog izvornika prev. B. Duda i J. Fućak). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Pavić, Ž. (1997.). *Metafizika i hermeneutika*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

Pavić, Ž. (2002.). Pogovor. U: Schleiermacher, F. D. E. *Kritik*. Zagreb: Demetra.

Schleiermacher, F. D. E. (2002.). *Hermeneutika i kritika s primjenom na Novi zavjet*. Prvi dio: *Hermeneutika* (prev. Ž. Pavić). Zagreb: Demetra.

Skydsgaard, K. E. (1971.). „Was trennt uns noch von der Römisch-katholischen Kirche. Eine protestantische Antwort“. *Theologisches Jahrbuch* (hrsg. von A. Dänhardt). Leipzig.

Weber, M. (1989.). *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Sarajevo: Veselin Masleša.

Goran Sunajko

MARTIN LUTHER – FILOZOF SAVJESTI I TEOLOG VJERE

1. Uvod

Europske su glave gotovo zdušne da su, nakon srednjega vijeka, okretanje čovjeku izvršili humanizam i renesansa u filozofskom, kulturnom i političkom smislu, gubeći pritom iz vida kako je to, možda i više, učinio protestantizam, napose filozofsko-teološka misao Martina Luthera. Njegova kritika cjeline uglavljene u europsko nasljeđe teološkim postulatima Tome Akvinskoga, afirmacija savjesti ponad zakona, okretanje čovjeku vjere, umjesto čovjeku djela, subjektivizmu i jastvu nasuprot kolektivizmu i objektivnosti – utemeljila je europski individualizam koji je vidljivim učinio podjelu Europe na sjever i jug – podjelu koja nema vidljivu, ali ima intuitivnu granicu. Izražen individualizam i princip nutarnje odgovornosti čovjeka europskoga sjevera, nasuprot kolektivističkoj svijesti čovjeka europskoga juga osjeća se u gotovo svakom socijalnom dodiru. Hladni sjever prisiljava pojedinca da se okrene sebi, a topli jug da održi toplinu u okrilju zajednice. Stoga će mnogi prigovori protestantizmu počivati na kritici takvog individualizma koji je izgubio brigu za Drugoga, koji je u afirmaciji pounutrenja svijeta zaboravio na bližnjega i koji će, konzekventno, kao plodno tlo omogućiti razvoj liberalnoga kapitalizma.[1] Oduševljen pluralizmom europskoga sjevera i njegova okretanja tržišnim odnosima za boravka u naprednoj Engleskoj, Voltaire je zapisao:

[1] Max Weber. *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Veselin Masleša: Sarajevo 1989.

„Ako zađete u londonsku Burzu, uvaženije mjesto od mnogih dvorova, vidjet ćete da su tu okupljeni predstavnici svih naroda zbog opće koristi. Židovi, muhamedanci i kršćani ovdje se međusobno uvažavaju, kao da su iste religije; nevjernicima se ovdje smatraju samo oni koji su iskusili bankrot.“[2]

Okretanje sebi, pounutrenje izvanjskoga svijeta i formulacija principa individualne odgovornosti temelj je Lutherova utjecaja ne samo na otvaranje novoga vijeka, nego i na mnoga filozofska strujanja narednih stoljeća u kojima će se zrcaliti pretpostavke Lutherova i protestantskog učenja; Hobbes, Locke, Hume, Kant, Hegel, Marx ili Nietzsche, samo su izdvojeni primjeri takvoga utjecaja. Nietzsche će pisati kako „u reformaciji imamo pustu i prostonarodnu protivnost talijanskoj renesansi, koja je proizašla iz srodnih poticaja, samo što su se oni na zaostalom Sjeveru, koji je ostao prost, morali preodjenuti u religiozno ruho – ondje se pojam višega života još nije odvojio od pojma religioznog života“.[3] Reformacijom, nastavlja Nietzsche, „individuum hoće slobodi“ jer „svatko svoj svećenik“ također je samo forma libertinstva:

„Zapravo je bila dovoljna Jedna Riječ – 'evanđeoska sloboda' – i svi su instinkti kao što su imali razloga ostati u skrovitosti provalili kao divlji psi, namah su najbrutalnije potrebe stekle hrabrost za sebe, sve se činilo opravdanim (...).“[4]

Lutherovo suprotstavljanje podvođenju čovjeka višim autoritetima koji nemaju legitimnost to biti, njegovo odlučno suprotstavljanje Katoličkoj crkvi i njezinim dogmama, utemeljeno je u važnoj metafizičkoj raspravi s dokazima o Božjoj egzistenciji koje je iznjedrila srednjovjekovna skolastika, napose njezin najveći autoritet Toma Akvinski. Luther piše:

„mnijenja tomistička, bilo da su potvrđena od pape, bilo od koncila, ostaju ipak samo mnijenja i ne mogu postati vjerske dogme, čak kad bi drukčije ustvrdio i anđeo s neba (Gal 1,8). Ono što se tvrdi bez temelja u Pismu ili je rečeno bez dokazne objave, to čovjek dakako može mniti, ali ne mora

[2] Voltaire. *Filozofska pisma 1*. Demetra: Zagreb 2003., 112.
[3] Friedrich Nietzsche. *Volja za moć*. Mladost, Zagreb 1988., 51.
[4] Ibid.

vjerovati. Ovo mnijenje Tome je toliko bez temelja u Pismu kao i bez razboritog obrazloženja te je toliko nesigurno da mi izgleda da on ovdje sam nije bio razumio svoju filozofiju niti svoju dijalektiku. Aristotel o akcidentima i subjektu govori sasvim drukčije nego Toma, tako da mi je žao zbog ovog značajnog čovjeka, koji ne samo naučno mnijenje predaje u vjerskim dogmama, već je na njemu, koji ga nije razumio, pokušao nešto sagraditi. Jedna nesretna gradnja na neprikladnom temelju".[5]

Stoga se ovdje moramo orijentirati temeljima iz kojih nastaje luteranstvo, odnosno protestantizam utemeljen u filozofsko-teološkim argumentima Martina Luthera koji je umjesto znanja Boga inzistirao na vjeri, umjesto podređenosti zakonu, podređenosti osobnim, unutarnjim principima savjesti koji će tek omogućiti Kantovu moralnu filozofiju te time formulaciju autonomije i subjektivnosti. Iako će luteranski postulati imati razvidniji politički utjecaj, izražen u mnogim ratovima i sukobima, luteranstvo nastaje kao izvjesno filozofsko-teološko preispitivanje Svetoga pisma. Ne treba nikad izgubiti iz vida da je u to vrijeme, u kojem još nisu bila formirana društva kako ih razumijevamo danas, Crkva bila središte gotovo svih filozofsko-teoloških rasprava i prijepora. I najradikalniji stavovi protiv Crkve dolazili su, i jedino su mogli doći, unutar nje same. Važno je to zbog toga što je za razumijevanje srednjovjekovnih i ranonovovjekovnih prijepora potrebna obrazovanost iz temeljnih metafizičkih i teoloških postulata.

2. Tomini dokazi o egzistenciji Boga

Iako su imali golem religijski i društveni značaj, Lutherovi su principi utemeljeni u metafizičkim argumentima usmjerenima protiv onih Tome Akvinskoga. Njegov je temeljni ontoteologijski postulat da se Boga može spoznati racionalno u onim odredbama koje ljudski razum može spoznati, a to su odredbe vremena i prostora. Po pojavama koje se uvijek daju na prostorno-vremenski način, razum razumijeva bitak, odnosno da nešto jest ili nije. No odlučno je to da ljudski razum može spoznati samo pojave samoga bitka, ali ne i bitak sam, koji je

[5] Martin Luther. *Temeljni reformatorski spisi 2*. Demetra: Zagreb 2006., 24.

ljudskome razumu nespoznatljiv. Kada bi čovjek mogao spoznati sam bitak, odnosno Boga koji je po sebi opstojeći bitak, izjednačio bi se sa samim Bogom. Stoga razum spoznaje samo uzroke pojavljenih stvari, ali ne i samu „stvar po sebi" – Boga. Toma nudi pet dokaza o Božjoj egzistenciji, koji počivaju na onome što će kritizirati Luther, a to je dokaz o Božjem djelovanju u svijetu. Za Tomu postojanje Boga nipošto nije samorazumljivo. Naime rečenica Bog postoji jest po sebi jasna, jer je prirok (predikat) istovjetan s podmetom (subjekt). Bog je istovjetan sa svojim bitkom. Ali to da Bog postoji nije po sebi jasno, nego tu rečenicu treba dokazati pomoću onoga što nam je jasnije – putem učinaka (*effectus*), a njih valja kratko izložiti.

Prvi je dokaz Božje egzistencije *iz gibanja*, prema kojemu sve što se giba, giba se od nekog drugog bića. Gibanje je izvođenje nečega iz mogućnosti (*potentio*) u zbiljnost (*act*). Sve što se giba u stanju je mogućnosti u odnosu na ono prema čemu se giba koje je u stanju zbiljnosti. Ako je to drugo biće koje daje gibanje pokrenuto, onda ono također dobiva gibanje od drugog bića. Ono ne može ići u beskonačnost, nego do iskonskog začetnika gibanja koji je jedini nepokrenut, izvan sustava kretanja i kauzalnosti, apsolutno slobodno biće – Bog. Drugi dokaz je *iz uzročnosti* (*efficiens*). Naime u osjetilnom svijetu postoji poredak tvornih uzroka, a nemoguće je da nešto bude tvorni uzrok samoga sebe jer bi tada moralo postojati prije sebe, a to je nemoguće s obzirom da „biti prije" zrcali odredbu vremena. Stoga mora postojati neko biće koje je izvan vremena te koje ga stvara, a to je Bog. Treći je dokaz *iz nužnosti* jer neke stvari mogu biti i ne biti, no ono što može ne biti barem jednom ne postoji. Ako bi sve stvari bile u mogućnosti da ne postoje, onda nekoć nije bilo ničega, a iz ništa može nastati samo ništa jer u učinku mora biti barem onoliko stvarnosti koliko i u uzroku. Dakle, nisu sva bića moguća, nego mora postojati neko nužno biće, a to je Bog. Četvrti je iz *stupnja bitka* kojim Toma pokazuje da postoje više ili manje dobro, istinito i plemenito. Nešto je manje ili više dobro s obzirom koliko sudjeluje u najvišem dobru kao mjeri. Ono što je vrhunsko u nekom rodu uzrok je svega što pripada tom rodu (kao što je vatra kao najtoplije, uzrok svim toplim tijelima). Na isti način postoji nešto što je najviše i svim bićima uzrok, a to je Bog. I konačno, peti

uzrok *iz svrhe*, prema kojemu bića kojima nedostaje spoznaja (stvari) djeluju prema nekoj svrsi koja im je izvanjska, što pokazuje da često ili uvijek djeluju na isti način kako bi postigla najbolje. No njima nedostaje spoznaja pa djeluju prema onome koji spoznaju ima, a to je Bog.[6]

Odlučno je to da spoznaja ovih dokaza nema vjerski, nego logički put jer Toma nastoji Boga dokazati razumskim putem, prema načelima izvjesnosti koja se pokazuju u drugim znanostima. Bog je, stoga, predmet znanstvene teologije, a ne religijske vjere koja se samo pretpostavlja. Tomin je cilj bio od teologije učiniti egzaktnu znanost, a ne tek puku vjersku orijentiranost osobi Boga. Boga se, prema Tomi, treba moći spoznati i to načinom ljudima prikladnim, a to je razum koji razumijeva i sebi tumači opazive pojave. U nastojanju da razlikuje vjeru od znanja, teologiju od filozofije, smatrao je da su filozofske istine racionalne istine uma, a teološke „istine objave" „nadrazumske", ali ne i „proturazumske". Stoga se i teološke istine mogu braniti razumom kao neprotuslovne i vjerojatne. Božja se opstojnost po Tomi Akvinskom, dakle, može dokazati prije svega *a posteriori*, tj. iz svijeta kao Božjega djela. Bog postoji kao čisti nematerijalni oblik, kao čisti aktualitet: on je *causa efficiens* i *causa finalis* svijeta. Upravo će djelovanje biti temelj Lutherova otpora Tominoj argumentaciji, a to znači i crkvenim postulatima koji će od čovjeka (vjernika) zahtijevati djelovanje, umjesto vjerovanja. Luther se okreće upravo vjeri kao izvoru subjektivizma, individualizma i savjesti koji stvaraju „novoga čovjeka".

3. Lutherovo okretanje novome čovjeku

Za Luthera je odlučno da su navedeni dokazi o Božjoj egzistenciji nevažni, i u osnovi netočni jer se egzistenciju Boga ne može dokazati djelovanjem, već samo vjerovanjem. Ne treba spominjati kako se u tome zrcali jedan augustinizam augustinca Luthera, u bitnome suprotan kasnijim Tominim dokazima.[7] U svojim se metafizičkim postulatima

[6] Za navedene dokaze (puteve) usp. Toma Akvinski. *Izabrano djelo*. Globus: Zagreb 2005., 286-292.

[7] Za okretanje vjeri u nutrini i razvijanju čiste agape, usp. Aurelije Augustin. *Ispovijesti*. Kršćanska sadašnjost: Zagreb 2002.

tako Luther izravno suprotstavlja tomizmu, a to će značiti Aristotelovoj teoriji kauzaliteta koju je Toma sakralizirao, pokazujući kako se Boga dokazuje u učincima koji su razumu dokučivi. Naprotiv, Boga se ne dokazuje nego se u nj vjeruje.

Sukob je, i to treba imati na umu, izbio oko indulgencija, odnosno oko prava Crkve da dijeli oprost, a on se morao na određen način zaslužiti i to dobrim djelima, pokorom ili molitvom. No ubrzo je indulgencija bila popraćena zloporabom jer su svećenici počeli oprost naplaćivati. Iako financijski uzrokovan, sukob je obrazložen teologijski. Naime, Lutherova je temeljna postavka da je svrha Isusova dolaska bila otkup grijeha čovječanstva, stoga otkud Crkvi ili bilo kojoj instituciji pravo da to čini ponovno i k tome da to i naplaćuje. Crkva se, prema Lutheru, nelegitimno proglasila nadležnom za takvo što, a da takve argumente nije mogla utemeljiti u Svetome pismu.[8] Kako to obično biva, iz jedne ekonomske prepirke nastali su teološki postulati kritike Katoličke crkve i papinske vlasti u njemačkim zemljama. Njegovih 95 teza koje se drži utemeljenjem luteranstva (protestantizma) upravo razmatraju indulgencije i u njima Luther ne nagoviješta utemeljenje nove konfesije, nego samo traži da se odustane od zloporabe podjele oprosta koje vrše pojedini svećenici. Ubrzo je sukob postao širi jer Luther započinje raspravu i s određenim postulatima fundamentalne i dogmatske teologije, poput pitanja sakramenata i Papina autoriteta. Svoje stavove sažima u tri sola koja su postala temelj reformacije, a to je prednost Svetoga pisma pred predajom (*sola Scriptura*), vjere pred djelima (*sola fide*) i milosti pred zaslugama (*sola gratia*). Ubrzo je reformacija, a onda i njezine inačice kasnije obuhvaćene zajedničkim nazivnikom protestantizma, postala i politički pokret kojim su sjeverne zemlje tražile autonomiju i samostalnost.

U svojim postulatima Luther odbacuje sve čovjeku izvanjsko u dolasku do Boga. Okretanje svojemu Ja, odnosno duši kao samostalnoj biti čovjeka znači okretanje savjesti. Jedino je savjest ono po čemu se griješi i zato nikakva institucija (Crkva i sve ceremonije) ne mogu

[8] Luther je, ne treba zaboraviti, u Wittenbergu od 1511. preuzeo katedru Biblije i do 1519. predavao *Psalme* i novozavjetne *Poslanice*.

otkupiti grijeh jer on neće nestati otkupom (ispovijedanjem Crkvi ili kupovinom oprosta), nego nutarnjim pokajanjem zbog kojega se može samo očekivati milost Božju (*sola gratia*). To znači da pojedinac ne može sebe otkupiti djelima jer nema ni potrebe, s obzirom da je Isus Krist i došao kako bi otkupio grijehe čovječanstva. Crkva ne može doći na mjesto Boga, stoga Papa ne može dijeliti milost ili opraštati grijehe, nego to može samo Bog i to samo ako se u njega vjeruje (*sola fide*) neposredno preko Svetoga pisma (*sola Scriptura*), a ne preko misa, bogoslužja, obreda, ceremonija, sakramenata, bogato izgrađenih crkava jer je sve dio izvanjskoga (dakle religije), a ne nutarnje vjere.[9] Luther pokazuje kako čovjek ne treba djelovati tako da poštuje ili ne poštuje deset zapovijedi, nego onako kako bi bio siguran da ugađa Bogu, dakle iz nutarnjeg osjećaja i vjere, a ne da zadovolji formalne prohtjeve Crkve (religije). Zato je bitna vjera kao subjektivni osjećaj, a ne religija kao sustav izvanjskih pravila. Činiti ili ne činiti dobro, unutarnji je glas srca, a ne razuma kojem je u cilju slijediti izvanjski zakon „jer pronađe li u svom srcu uvjerenje da to ugađa Bogu, tada je to djelo dobro, pa bilo ono tako neznatno kao podići slamku. Ako uvjerenje nije tu ili on u to sumnja, onda to djelo nije dobro, čak i kad bi podiglo sve mrtve i čovjek se dao spaliti“.[10]

Sve to polazi od temeljne metafizičke pretpostavke kojom se Luther protivi ontoteologiji Tome Akvinskoga prema kojemu se Boga može poznati razumski, putem učinka. Bog se za Luthera ne spoznaje po učinku jer bi to značilo da mi nekim izvanjskim putem spoznajemo Boga, a ne nutarnjim iz same vjere. Zato za Luthera Bog nije dobar jer čini dobra djela, nego on čini dobra djela jer je Bog (jer je uzrok dobar, učinak je dobar). To je ključno jer Luther taj obrazac prenosi na čovjeka, dakle na stvorenje. Nije čovjek dobar jer čini dobra djela, nego dobar čovjek čini dobra djela. Čini ih zato jer ima nutarnju vjeru u Boga i ako čini onako kako misli da se Bogu ne bi svidjelo, on

[9] Hegel će, iako iz drugih razloga, argumentirati kako objavljena religija onemogućuje duhu da dođe do sebeznanja, budući da je svijest koju ona vuče predodžbena, a to znači duhu izvanjska. Usp. G. W. F. Hegel. *Predavanja o filozofiji religije 1*. Breza: Zagreb 2009.

[10] Martin Luther. *Temeljni reformatorski spisi 1*. Demetra: Zagreb 2006., 57.

postaje osuđen od svoje vlastite savjesti ili kako Luther piše: „Dobra djela ne čine nikoga dobrim, već dobar čovjek čini dobra djela. Zla djela ne čine nikoga zlim, nego zao čovjek čini zla djela.“[11] Opravdanje po djelima (kako bi željela papinsko-tomistička dogmatika) tako je za Luthera neopravdano.

Vjera, dakle, prethodi zakonu, odnosno djelima koja nalaže zakon kao nešto izvanjsko, pa se Lutherovo protivljenje židovskoj tradiciji može izvlačiti samo iz kritike starozavjetne pozicije zakona i Dekaloga koji propisuje djelovanje u skladu sa zapoviješću Zakona. Okretanje Novome zavjetu, okretanje je novome čovjeku – čovjeku vjere, a ne djela. Ovdje se uspostavlja protestantizmu svojstven princip individualne odgovornosti, jer poštivanje zakona jest nešto izvanjsko, no poštivanje vlastite savjesti, kao i kod Kanta, predstavlja svojevrsnu dužnost prema sebi. U protivnom, piše Luther, ne bismo se mogli zvati kršćanima jer mi to jesmo samo po vjeri, „budući da sva druga djela također može učiniti poganin, Židov, Turčin i grešnik“.[12] Na taj se način uvodi istinska jednakost među ljudima, jer su u vjeri sva djela jednaka, iščezavaju sve razlike koje donosi imperativ djelovanja jer ta djela ugađaju Bogu ne radi samih sebe, „već radi vjere koja je u svakom pojedinom djelu jedna te ista“.[13] Stoga je Bog u Luthera predmet vjere, a ne spoznaje (Toma Akvinski) koja omogućuje formulaciju različitih izvanjskih oblika štovanja, što je za Luthera besmislica „jer ne znači imati Boga ako ga samo izvanjski ustima nazivaš Bogom ili mu se moliš padajući ničice ili možda nekom drugom kretnjom, već kad mu od srca vjeruješ i očekuješ od njega sva dobra, milost i ugodu u djelima ili u patnjama, u životu i smrti, u ljubavi ili boli“.[14]

Potpuno Lutherovo okretanje od izvanjskosti i ulaženje u nutrinu subjektivnosti izraženo je na mnogim mjestima, no snaga njegove kritike rimokatoličkih običaja počiva na izravnom suprotstavljanju materijalizmu Katoličke crkve. Dakle, ako je Boga moguće spoznati po djelima (učincima), odnosno razumski kako je tvrdio Toma, onda je za

[11] M. Luther, *Temeljni reformatorski spisi 2*, str. 148.
[12] M. Luther, *Temeljni reformatorski spisi 1*, str. 58.
[13] Ibid.
[14] Ibid., 62.

Luthera riječ o okretanju Crkve od duhovnoga prema materijalnome. Lutherova osuda te tradicije počiva upravo na kritici materijalizacije svetkovina koja su suprotna Isusovu poslanju i porukama. Luther na izravan način piše:

> „Kada odbacujemo velika licemjerna djela koja se čine bez ikakve vjere, tada kažu da želimo da čovjek samo vjeruje i ne čini nikakvo dobro. Naime sva djela prve zapovijedi[15] u naše se vrijeme nazivaju: pjevanje, čitanje, sviranje orgulja, čitanje misa zornica i večernjica, te drugi satovi i molitve, nadalje, tu su utemeljenja crkava, oltara i samostana, kićenja zvonima i vrijednim uresom, svečanim odijelima i skupocjenim nakitom; u to spadaju skupljanje zasluga i hodočašća u Rim ili svecima (...); sve to – što također mogu činiti i lihvari, preljubnici i svi drugi grešnici – nazivamo čašćenjem Boga, obožavanjem njega (...).“[16]

Sve su to izvanjske radnje koje ne svjedoče o individualnosti same vjere, nego o njezinim vidljivim manifestacijama koje zapravo dokazuju suprotno. Odlučan postulat luteranstva i time protestantizma je neposrednost Boga i čovjeka bez institucije koja bi stajala posrijedi. Riječ je „o stvarima koje se odnose na Boga i u kojima se – bez posredovanja bilo kakvog stvorenja – Bog odnosi prema njemu i on prema Bogu“.[17] Taj izravan odnos po strani ostavlja sve izvanjske religijske manifestacije pa i samu Crkvu koje bi stale između čovjeka i Boga. Luther zato piše:

> „stoga bi također bilo jako dobro kada bi postojalo manje svetih dana, poglavito u današnje doba jer su djela koja u tim danima činimo većim dijelom gora od onih u radnim danima, naime: ljenčarenje, žderanje, pijančevanje, igranje i ostala zla djela. Uz to se događa da misa i propovijed bivaju slušani bez ikakvog poboljšanja i da se molitva izgovara bez vjere. Događa se da čovjek umalo mni kako je dovoljno ako misu vidjesmo očima, propovijed čusmo ušima i molitvu izgovorismo ustima. I tako izvanjski prelazimo preko toga i ne misleći na to da od mise nešto primamo u srce, iz propovijedi nešto naučimo i zadržimo, i da bi moli-

[15] Za Luthera je prva zapovijed temelj izravna odnosa s Bogom iz same nutrine vjere, i bez nje sve druge su besmislene i suvišne.

[16] Ibid., 64.

[17] Ibid., 85.

tvom trebali nešto iskati, željeti i očekivati. Ipak najviša krivnja ovdje leži kod biskupa ili kod onih kojima je naloženo propovijedati, jer ne propovijedaju evanđelje".[18]

Za razliku od prve tri zapovijedi koje predstavljaju vertikalan politički odnos, ostalih sedam na drugoj Mojsijevoj ploči određuju horizontalan društveni odnos, čime se pokazuje odvajanje duhovne i svjetovne vlasti kao što to čini i Luther. Razdvajanjem dvaju carstava, Luther započinje osporavanje papinske vlasti koja nelegitimno hoće biti jedinstvena vlast za obje sfere, duhovnu i svjetovnu.[19] Argumentacija je u potpunosti zaoštrena i dakako reformski revolucionarna Lutherovom tezom kako Papa, osim što nema autoritet u svjetovnim, nema ga niti u duhovnim stvarima, jer takav autoritet ima samo Bog i to izravno bez posrednika onima koji vjeruju.

Okretanje čovjeku vjere nasuprot čovjeku zakona odlučan je Lutherov argument jer se u njemu ogleda presudna metafizička argumentacija po pitanju pravednosti. Zakon obvezuje samo na izvanjski način i njime se ne može utemeljiti čovjek savjesti. Naime, ako je pretpostavka čovjekova pada ili otpadnuća utkana u religijski sadržaj, onda čovjek niti ne može biti pravedan sve dok postoji neukidivost pretpostavke pada. Kako očekivati da nepravedan (otpao čovjek) djeluje pravedno? Stoga je Lutherova premisa da Bog nije pravedan jer čini pravedna djela, nego obrnuto, Bog čini pravedna djela jer je pravedan. Na isti način vrijedi za čovjeka da djeluje pravedno samo ako je pravedan, a ne otpao kako to poučava katolička dogmatika. U tom smislu presudna je Lutherova interpretacija pozicije Isusa Krista, jer je njegovo poslanje otkup grijeha čovječanstva upravo kako bi se stvorila pretpostavka po kojoj on može slobodno djelovati te tako činiti dobro jer otpali to ne može. Isus se i pojavio iz razloga preuzimanja grijeha kako bi čovjeku omogućio pravedno djelovanje, koje se ne može mjeriti nikakvim ispunjanjem dogmi ili kanona same Crkve. Sveti sakramenti koji uređuju društvene odnose ne mogu imati snagu čiste nutarnje vjere kojom

[18] Ibid.

[19] Usp. William J. Wright. *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms*. Baker Akademic, Grand Rapids, 2010.

čovjek dospijeva do Boga i odlučno je to da ta vjera nije religioznoga karaktera, nego služi kao moralni akt savjesti prema samomu sebi. Ispovijed tako kao izvanjski akt ne može odmijeniti unutarnji princip savjesti koja nas preispituje svakodnevno. Prema tome, pravednost je za Luthera pretpostavka, a ne posljedica dobrog i pravednog djelovanja i ona proizlazi iznutra i obvezuje iznutra (*in foro interno*), a ne kao posljedica dana izvanjski posredstvom zakona (*in foro externo*). Tako se i čovjeka ne sudi prema njegovim učincima, nego dobar čovjek čini dobra djela, a nije dobar zato što čini dobra djela jer je pretpostavka dobrim djelima dobar čovjek, odnosno dobar čovjek će činiti dobra djela. Odnosno „dobra djela ne čine nikoga dobrim, već dobar čovjek čini dobra djela. Zla djela ne čine nikoga zlim, nego zao čovjek čini zla djela".[20] Svemu tome, za Luthera, pretpostavka je novi čovjek.

U *Traktatu o kršćanskoj slobodi*, Luther piše: „Po duhovnoj, koja se zove duša, naziva se duhovnim, nutarnjim i novim čovjekom; po tjelesnoj, koja se zove 'tijelo' naziva se tjelesni, izvanjski i stari čovjek (...)."[21]. Riječ je o čovjeku Novoga, nasuprot onome Staroga zavjeta, odnosno onome kakav bi trebao biti, a on je čovjek okrenut unutarnjim principima moralnosti, a ne izvanjskim. Politička obligacija koja bi dolazila izvana za Luthera time također ne vrijedi. On već anticipira ono što će Hobbes pisati u *Levijatanu*, o tome da zakon izvanjski uređuje građanske odnose u državi

> „jer kad se djela dovedu u svezu s pravednošću, i kad preko paklenskog 'Levijatana' i pogrešnog nagovaranja dođe do toga da se izgubiš da po njima budeš opravdan, onda te već prisiljavaju, gaseći slobodu skupa s vjerom (...). No taj je 'Levijatan' pogrešno mnijenje o djelima, nesavladiv tamo gdje nedostaje prava vjera; ta ono ne može biti odsudno ni kod jednog od onih svetaca po djelima dok ne dođe i u srcima ne zavlada njihov uništavatelj, vjera".[22]

Postavljajući individualni osjećaj za pravednost koja proizlazi iz srca svakog vjernika, Luther je otvorio vrata metafizici subjektivnosti,

[20] M. Luther. *Temeljni reformatorski spisi 2*., 2006.b., 148.
[21] Ibid., 132.
[22] Ibid., 150-151.

jer se sada svaki vjernik kroz vlastitu subjektivizaciju, kroz nutarnje vjerovanje objektivizira u božanski opći poredak, odnosno vjera ne dolazi više odozgo prema dolje, kao kakva autoritarna politička vlast, nego se do nje dolazi odozdo prema gore, čime se u potpunosti izokreće metafizika objektivizma.[23] Stoga je katolička teologija kritizirala ove Lutherove temeljne metafizičke postulate s argumentacijom kako se u njima zrcali toliko subjektivnosti, da se čak i Bog ispušta iz fokusa i postaje suvišnim.[24]

4. Zaključak

Možemo zaključiti kako su Lutherovi principi pounutrenja pravednosti i morala putem okretanja savjesti umjesto izvanjskome zakonu odlučno pridonijeli utemeljenju individualizma. Njegova kritika Katoličke crkve, njezine dogmatike i ponajviše ceremonijalnih običaja natjerala je čovjeka novoga vijeka na preispitivanje religijskih i društveno-političkih načela koja su vršila dominaciju nad ljudima. Utemeljena u metafizičkim argumentima, Lutherova je filozofija postavila nešto odlučno; čovjekova se pravednost mora pretpostaviti jer pravedan čovjek čini pravedna djela uz pretpostavku nutarnje savjesti kao vjere u vlastita moralna načela i to niti jedan izvanjski zakon ne može sankcionirati jer savjest, kao jedini sudac pred samim sobom, ima najviši božanski karakter.

[23] Usp. Goran Sunajko. *Metafizika i suverenost: analiza modernih teorija suverenosti*. HFD: Zagreb 2015., 137-159.

[24] Naime, Jacques Maritain će pisati kako se Luther zauvijek zatvara u svoje jastvo, odnosno lišava se bilo kojeg oslonca izvan svojega ja i središte religioznoga života ne smješta u Boga nego u čovjeka, odnosno da je njegovo učenje univerzalizacija svojega ja, projekcija vlastitoga jastva u svijet vječnih istina. Otuda nas u Luthera „ponajprije zapanjuje egocentrizam, nešto kudikamo suptilnije, kudikamo dublje i ozbiljnije od egoizma; to je metafizički egoizam“ (Jacques Maritain. *Tri reformatora*. Laus: Split 1995., 20).

Literatura

Augustin, A. (2002.). *Ispovijesti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
Hegel, G. W. F. (2009.). *Predavanja o filozofiji religije I*. Zagreb: Naklada Breza.
Luther, M. (2006.). *Temeljni reformatorski spisi*, I i II. Zagreb: Demetra.
Maritain, J. (1995.). *Tri reformatora*. Split: Laus.
Nietzsche, F. (1988.). *Volja za moć*. Zagreb: Mladost.
Sunajko, G. (2015.). *Metafizika i suverenost: analiza modernih teorija suverenosti*. Zagreb: HFD.
Toma Akvinski (2005.). *Izabrano djelo*. Zagreb: Globus.
Voltaire (2003.). *Filozofska pisma I*. Zagreb: Demetra.
Weber, M. (1989.). *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Sarajevo: Veselin Masleša.
Wright, W. J. (2010.). *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms*. Grand Rapids, Michigan: Baker Akademic.

Jure Zovko

DOPRINOS MATIJE VLAČIĆA ILIRIKA PROTESTANTSKOJ HUMANISTIČKOJ BAŠTINI

1. Uvod

U ovom članku razmotrit ćemo važnost hermeneutičke metode koju je razradio Matija Vlačić Ilirik.[1] Pozivajući se na Luthera, Vlačić je zagovarao autonomnost u pogledu interpretacije biblijskoga teksta kao jednu od temeljnih značajki hermeneutičke metode. Hermeneutički krug razumijevanja i skop, kao temeljna intencija teksta, glavne su odrednice Vlačićeve hermeneutike. Oba pojma ostala su do danas glavni segmenti gotovo svake teorije razumijevanja teksta. Vlačićeva hermeneutika važna je zbog kritike relativističke interpretacije teksta i umjetničkog djela, pa je kao takva pridonijela etabliranju Lutherova protestantskog pokreta.

2. Vlačićeve zasluge za konstituiranje hermeneutike

Shvaćanje da za razumijevanje biblijskoga teksta nije potreban autoritet ni učiteljstvo Crkve, nego da tekst treba razumjeti sustavnim proučavanjem i odgovornom interpretacijom, eksplicitno je artikulirano u čuvenoj izreci o samoeksplikativnosti Svetoga pisma: „Sancta scriptura sui ipsius interpres“, koju je Martin Luther formulirao u spisu

[1] Prilog je nastao u sklopu istraživačkoga projekta „Relevantnost hermeneutičkog prosuđivanja“ koji financira Hrvatska zaklada za znanost.

Assertio Omnium Articulorum.[2] Riječ je, naime, o čuvenoj poslanici „O kršćanskoj slobodi" (*Tractatus de libertate christiana*) pape Leona X. Na njegov zahtjev da opozove svoje teze, Luther je u svojemu odgovoru izrijekom naglasio da „ne može trpjeti pravilo ili mjerila kako izlagati Pismo, jer riječ Božja, koja naučava slobodu, ne može biti zarobljena"[3].

Iako Luther nije razradio sustavnu teoriju interpretacije biblijskoga teksta, njegovo načelo *Sancta scriptura sui ipsius interpres* imalo je plodnu recepciju u ranome razdoblju etabliranja protestantizma. Autonomno tumačenje Svetoga pisma i s time blisko povezano slobodno naučavanje kršćanskoga nauka bile su temeljne odrednice Evangeličke crkve. Iako Luther nije razradio teoriju hermeneutičke interpretacije, odnosno egzegeze biblijskoga teksta, njegova su predavanja o Pavlovim poslanicama bila od presudne važnosti za razumijevanje opravdanja vjerom. Kršćanstvo je Lutherovim interpretacijama Pavlovih poslanica dobilo posebnu dimenziju egzistencijalnosti, što su kasnije posebno naglasili Rudolf Bultmann i Martin Heidegger. Lutherova egzegeza Pavlovih poslanica imala je posebnu važnost za konstituiranje Heideggerove egzistencijalne hermeneutike.[4]

Pavlov poziv u *Poslanici Solunjanima* tamošnjoj kršćanskoj zajednici da ostanu budni i pripravni kako ih ponovni Kristov dolazak (*parousia*) ne bi iznenadio „poput kradljivca u noći" poprilično je utjecao na Heideggerovo shvaćanje temporalnosti egzistencije. Bit (*ousia*) ljudske egzistencije interpretirana je pod utjecajem apostola

[2] Formulacija o samoeksplikativnosti Svetoga pisma nalazi se u Lutherovu spisu *Assertio Omnium Articulorum M. Lutheri, per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum.* Author, Martin Luther. Publisher, Lotter, 1520.; Martin Luther. *Weimarer Ausgabe*, 7, 97, 23. Riječ je o Lutherovu odgovoru na bulu pape Leona X. *Exurge Domini* („Ustani Gospodine"), u kojoj Papa traži od Luthera da u roku od dva mjeseca opozove 41 tezu, od 95 teza koje je proklamirao. Luther je odbio opoziv svojih teza pozvavši se na kršćansku slobodu kao temeljnu odrednicu koja također podrazumijeva slobodu interpretacije svetopisamskoga teksta.

[3] Martin Luther. *Weimarer Ausgabe,* 53, str. 53.

[4] Heidegger se posebno osvrće na Luterov spis *In epistolam Pauli ad Galatos commentarius* (1519.); usp. sv. 60, 68, 87-156.; usp. sv. 63, 5. Na važnost Luthera u konstituiranju Heideggerove filozofije upozorio je Otto Pöggeler. „Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt". U: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens. Heidegger-Jahrbuch*, 1; hg. von A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski. Freiburg: Alber, 2004., 185-196.

Pavla sa stajališta vremenitosti koja je artikulirana kroz „parusiju", ponovni Kristov dolazak. Heidegger je shvatio, čitajući Lutherove interpretacije Pavlovih poslanica, da je prva kršćanska zajednica na poseban način „živjela vremenitost", odnosno da „za kršćanski život ne postoji sigurnost", nego je trajna neizvjesnost temeljno obilježje „faktičnoga života": „Pavlov odgovor na pitanje kada će se dogoditi παρουσία, zapravo je zahtjev da se ostane budnim i trijeznim."[5] Svaki oblik osmišljavanja egzistencije, odnosno „faktičnoga života", odvija se u neizvjesnosti iščekivanja *parousiae*. Pojam παρουσία, koji je u Platonovim dijalozima izražavao prisutnost ideja u osjetilnome svijetu, a u starozavjetnome grčkom prijevodu *Septuaginta* označavao dolazak Mesije kao Božjeg zastupnika, a za prvu kršćansku zajednicu simbolizirao ponovni dolazak Krista u slavi, kod Heideggera je zadobio sekularnu odrednicu „dolaska bitka" (*Ankunft des Seins*) kojim se otvara jedna druga dimenzija za čovjeka u odnosu na vladavinu tehnike i informatike, koje dominiraju u današnjem društvu. Analiza egzistencijalne otvorenosti prema mogućnostima „vlastitoga biti u svijetu", kako je izložena u *Bitku i vremenu*, te prikaz brižnog „opstanka" u iščekivanju „dolaska bitka" nakon Heideggerova „obrata" (*Kehre*), predstavljaju originalne Heideggerove misaone varijacije na temu Pavlova pojma *parousia*.

Iz navedenoga je razvidno da je Lutherov koncept „samoeksplikativnosti" zahvaljujući Heideggeru i njegovu učeniku Gadameru zadobio novu hermeneutičku dimenziju u filozofijskom diskursu koji postaje jednom od dominantnih metoda u suvremenoj filozofiji. Gianni Vattimo smatra da je danas hermeneutika postala zajednički jezik (*koine*) suvremenoga civilizacijskoga komuniciranja u humanističkim znanostima.[6]

Enormna je zasluga Matije Vlačića Ilirika da je prihvatio Lutherovu tezu o samoeksplikativnosti *Pisma* te da je razradio sustavnu teoriju interpretacije koja bi trebala pridonijeti ostvarenju hermeneu-

[5] Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*, sv. 60, 105.

[6] Usp. Gianni Vattimo. Ermeneutica nuova koiné. U: Vattimo, G. *Etica dell' interpretazione*. Torino 1989., 38-48; usp. Jure Zovko. *Klasici hermeneutike*. Zadar: Hegelovo društvo, 2005., 302-312.

tičkoga cilja koji je postavio Luther. Prema mišljenju najznačajnijih predstavnika hermeneutičke filozofije, Vlačić slovi kao utemeljitelj hermeneutike, metode razumijevanja i prosudbe teksta i djela, odnosno onoga što nazivamo *interpretandum*. Wilhelm Dilthey, filozof koji je svojom hermeneutikom i filozofijom života uvelike utjecao na Heideggera i razvoj filozofije u 20. stoljeću, u epohalnom članku „Nastanak hermeneutike" (1900.) ustvrdio je da Vlačićev spis *Clavis Scripturae Sacrae* predstavlja „prvi značajniji, a možda i najdubokoumniji" spis rane hermeneutičke literature.[7] Dilthey je smatrao da Vlačiću zahvaljujemo „konačno konstituiranje hermeneutike.[8] Najutjecajniji autor i promicatelj hermeneutičke filozofije Hans-Georg Gadamer također je okarakterizirao Vlačića kao osnivača moderne hermeneutike. Po Gadamerovu mišljenju, Vlačićev *Clavis* ima primarno humanističko obilježje jer sustavno razrađuje Lutherovo hermeneutičko načelo samoeksplikativnosti *Pisma*, „sacra scriptura sui ipsius interpres".

Vlačićev spis *Clavis Scripturae Sacrae* zapravo je odgovor na zahtjev Katoličke Crkve artikuliran na Tridentskom koncilu da je za razumijevanje i interpretaciju Svetoga pisma prijeko potrebna učiteljska predaja Crkve.[9] Kao vrstan hebreist i filolog Vlačić se, tvrdi Gadamer, strogo pridržavao „humanističkih i filoloških načela ispravnoga izlaganja", vodeći računa „da jedino cjelovit kontekst može odrediti smisao pojedinih riječi i dijelova teksta".[10] Gadamer je smatrao da je već kod Vlačića artikuliran „središnji motiv svake hermeneutike", naime nastojanje da se razumije ono što nam je strano i nepoznato, tj. tekst i njegov jezik te povijesni kontekst u kojemu je napisan.[11]

Vlačić je zaslužan za etabliranje dvaju interpretacijskih maksima koje su presudne za daljnji razvoj i konstituiranje hermeneutike: skop i hermeneutički krug. Skop kao izvorna intencija autora ostaje primarna svrha i zadaća svake interpretacije. Za razumijevanje skopa potrebno

7 Wilhelm Dilthey. „Die Entstehung der Hermeneutik". *Gesammelte Schriften*, Stuttgart–Göttingen 1990., 8. Aufl., Bd. 5, 324.

8 Isto.

9 H.-G. Gadamer. *Gesammelte Werke*. Tübingen 1986., sv. 2, 296.

10 Gadamer, nav. dj., 277 sl.

11 Isto.

je razumjeti kontekst, odnosno sustavno analizirati međuovisnost cjeline i njezinih dijelova u razumijevanju teksta, što predstavlja tzv. hermeneutički krug razumijevanja. U spisu *Clavis Scripturae Sacrae* Vlačić je izložio mjerodavni hermeneutički kriterij da je tekst potrebno interpretirati sukladno njegovu imanentnom smislu, tako da značenje pojedinih riječi, rečenica i dijelova teksta razumijevamo iz skopa teksta i njegova cjelovitoga konteksta (*ut sensus locorum tum ex scopo scripti aut textus, tum ex toto contextu petatur*).[12] Ovdje uočavamo dvije teorije, odnosno dva koncepta istine koji su za Vlačića preduvjet za ostvarenje pouzdane interpretacije i razumijevanja teksta: teoriju korespondentnosti i teoriju koherentnosti. U kontekstu gledišta da interpretacija mora biti sukladna izvornoj intenciji autora, u „Uputama kako čitati svetopisamski tekst" (*Precepta de ratione legendi Sacras litteras*) Vlačić naglašava posebnu važnost i ulogu skopa u razumijevanju i objašnjenju teksta: „Kad dakle pristupiš čitanju neke knjige, odmah u početku nastoj, koliko je to moguće, potpuno i istinito uočiti skop, svrhu i namjeru čitave te knjige, što je kao glava ili lice njezino" (*ut primum scopum, finem, aut intentionem totius ejus scripti, quod veluti caput aut facies ejus est, protinus vereque notum habeas*).[13] Za razumijevanje glavnoga skopa (*scopus principalis*), u kojemu je sadržana primarna i izvorna intencionalnost teksta, potrebno je prethodno shvatiti i rasvijetliti skop svake pojedine tekstualne cjeline, odnosno sustavno razmotriti odnos pojedinih tekstualnih cjelina prema glavnomu skopu. Ovu rasvjetljavajuću ulogu skopa u iznalaženju smisla teksta Vlačić uspoređuje s Arijadninom niti koja pomaže čitatelju snaći se u labirintu nepreglednosti teksta.

Vlačić se koristi također tradicionalnom metaforom iz retorike o glavi i udovima (*caput ac membra*), da bi objasnio kako je ispravna i detaljna raščlamba teksta preduvjet točne interpretacije i razumijevanja: „moraš vrlo pažljivo promatrati gdje je, da tako kažem, glava, gdje su prsa, ruke, noge itd. Pritom dakle pomnjivo ispitaj kakvo je dotično tijelo, na koji se način sastavljaju toliki članovi, na koji se način povezuju

[12] Usp. Matija Vlačić Ilirik. *O načinu razumijevanja Svetoga pisma*, priredio Jure Zovko. Zagreb 1993., 146.

[13] Isto, 126.

svi njihovi članovi ili dijelovi da bi mogli tvoriti to jedno tijelo; kako pak dolazi do skladnosti, harmonije i razmjera pojedinih članova bilo međusobno, bilo tijelom, a napose sa samom glavom".[14] Da bi čitatelj razumio izvorno intendirani skop teksta, potrebno je rekonstruirati njegovu kompoziciju i raščlambu. Za objašnjenje složenoga hermeneutičkog odnosa cjeline i dijelova teksta, Vlačić kombinira induktivno-sintetičku i deduktivno-analitičku metodu kako je prakticirana u tradicionalnome triviumu. Riječ je o zahtjevnom procesu ostvarenja tzv. hermeneutičkoga kruga razumijevanja. U sintetičkom postupku potrebno je pojedine dijelove teksta (*membra*) integrirati u smislenu, suvislu, povezanu koherentnu cjelinu koju Vlačić naziva *dispositio*, te u heurističkom procesu provjeriti kako se konzistentnost pojedinih odlomaka i cjelina teksta uklapa u širu koherentnu povezanost (*quomodo singulae partes se invicem cohaereant*)[15]. Ovdje se očito radi o zahtjevnoj primjeni teorije koherentnosti istine u složenom postupku razumijevanja, odnosno rekonstrukcije smisla. Tijekom ovoga eksplanativnoga procesa postaje razvidno da je značenje pojedinih dijelova i manjih tematskih cjelina razumljivo tek iz strukture i kompozicije cjeline teksta, te da postupno induktivno-sintetičko iznalaženje smisla teksta pretpostavlja primjenu deduktivno-analitičke metode, tj. razumijevanje cjelovitosti smisla i intencije teksta što Vlačić naziva glavnim skopom teksta. Podudarnost (*convenientia*) i suvislost eksplikacija pojedinih dijelova teksta, objedinjenih u koherentnu komplementarnost, potvrđuju se u svjetlu kontekstualne intencionalnosti teksta, a rekonstrukcija glavnoga skopa (*scopus principalis*) ima ulogu poveznice koja značenje riječi, rečenica, odlomaka i dijelova teksta integrira u koherentnu smislenu cjelinu.

Vlačićeva posebna zasluga u pogledu stringentnosti interpretacije i analize teksta sastoji se u tome što je Platonovu sinoptičko-diheretsku dijalektičku metodu povezivanja i razdiobe pojmova u njihove podvrste primijenio na egzaktnu raščlambu teksta (*recta distributio textus*).[16]

[14] Isto, 129; usp. *Klasici hermeneutike*, 58 sl.
[15] Isto, 136.
[16] Isto, 89.

Interpret je dužan po uzoru na Platonova dijalektičara tekst raščlaniti s obzirom na njegov kontekstualni smisao. S tim u svezi Vlačić naputke pisca *Druge poslanice Timoteju* (2,15), kako treba „riječi istine ispravno razlučiti" (*orthotomein*), tumači u skladu s hermeneutičkim zahtjevom za točnom raščlambom biblijskoga teksta (*sacras literas recte secare*). Pri tome platonički pojam *orthotomein*, koji je označavao dijalektičku analizu jezika i razdiobu pojmova sukladno intenciji definiranja, primjenjuje na analizu kompozicije teksta (*ordo scripti totius*), određujući njegov imanentni smisao. Po uzoru na induktivno-sinoptički postupak dijalektičara koji provjerava kako je moguće pojmove povezati u suvisle rečenične iskaze, interpret pokušava interpretativne hipoteze integrirati u koherentnu cjelinu sukladno procesu razotkrivanja smisla u postojećem kontekstu spisa, odnosno biblijskoga teksta, što je bila primarna intencija Vlačićeve hermeneutike. Privremeno ostvareno razumijevanje koje ima status platoničkoga predmnijevanja (*doxa*) postupno će se u ponavljanju tog procesa iskristalizirati u točno i pouzdano razumijevanje koje korespondira platoničkomu znanju (*epistēmē*), a u interpretaciji teksta prvotnoj i izvornoj intenciji autora. Interpretacijske maksime, skop i hermeneutički krug predstavljaju zapravo odgovarajući ključ za razumijevanje svakoga teksta, pa tako i biblijskoga. U procesu razumijevanja pojedini dijelovi teksta povezuju se u suvislu koherentnu cjelinu, pri čemu korespondencijska teorija istine postaje mjerodavna u objašnjenju izvorne intencije autora, odnosno teksta.

U heurističkome procesu iznalaženja i rekonstrukcije smisla neizostavna je koherencijska teorija istine jer u zetetičkom procesu koherentne povezivosti provjeravamo podudarnost, konzistentnost i adekvatnost interpretiranoga u kontekstu cjelovite intencionalnosti teksta. Čak i ako se sam autor nije pridržavao toga načela u pisanju teksta, interpret ga se ni u jednome trenutku ne smije odreći.

Lutz Geldsetzer, priređivač njemačkoga izdanja traktata „O načinu razumijevanja Svetog pisma", smatra da je Vlačić svojom teorijom interpretacije anticipirao suvremena heuristička načela filozofije znanosti. Pri interpretaciji tekstova prijeko je potrebno poći od najprihvatljivije hermeneutičke hipoteze koju treba brižno provjeriti sa stajališta konzistentnosti analizom samoga teksta. Geldsetzer govori o prijekoj

potrebi „verifikacije i falsifikacije na osnovi činjenica teksta“.[17] Svrha interpretacije je doći do interpretacijske hipoteze za koju smatramo da najvjerojatnije odgovara intenciji autora.

Znakovito je da kod Vlačića možemo također uočiti oštru kritiku relativističkog pristupa interpretaciji teksta. Danas je pod utjecajem Gadamerova antirealističkoga poimanja hermeneutike zavladalo mišljenje da bi hermeneutička filozofija trebala promicati duh tolerantnosti u pogledu različitosti interpretacija teksta. Ovakav hermeneutički pristup jedna je od značajki postmodernizma. Gadamerovo načelo „drugačijega razumijevanja“ uvjetovano je našom temporalnošću, duhom vremena u kojemu živimo te našim hermeneutičkim očekivanjima i motivima, koja su u pravilu različita od onih u kojima je živio autor djela koje interpretiramo, odnosno znanstvene teorije koju tematiziramo. Zahtjev za drugačijim razumijevanjem zapravo je Gadamerovo „načelo razlike“ koje je uvijek uvjetovano našim parcijalnim interesom za djelo koje studiramo, proučavamo i interpretiramo. Nepredvidivost recepcije, odnosno prosuđivanja, u procesu razumijevanja posebno je bitan segment koji Gadamer ne želi ispustiti iz vida. Gadamerov antirealistički koncept razumijevanja posebice dolazi do izražaja u načinu kako se odvija tzv. povijest djelovanja (*Wirkungsgeschichte*) procesa razumijevanja: neminovno je da interpret recipira i razumijeva autora iz vlastitoga horizonta razumijevanja i znanja u kojemu je oblikovao i educirao svoju osobnost. Na Gadamerov model „drugačijega razumijevanja“ izravno se nadovezuju gotovo svi suvremeni pobornici pluralizma interpretacija. Kao osnovu za svoje polazište postmodernisti također uzimaju Nietzscheovu kritiku pozitivizma i njegov „kopernikanski zaokret“ u shvaćanju da ne postoje činjenice nego samo interpretacije činjenica.[18]

Vattimo, kao jedan od najutjecajnijih predstavnika postmodernističke filozofije, smatra da bi se hermeneutika danas u demokratskome

[17] Mathias Flacius Illyricus. *De ratione cognoscendi Sacras literas, Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift*. Übers. eingl. u. mit Anm. vers. von L. Geldsetzer, Düsseldorf: Stern, 1968., str. XX.

[18] Usp. Friedrich Nietzsche. *Werke*. *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin–New York 1967., ff. VIII 7 [60].

društvu trebala osloboditi zahtjeva za singularnošću smisla te sukladno Aristotelovoj teoriji o raznolikim mogućnostima interpretacije bitka (*to on legetai pollacôhs*) ponuditi široku lepezu mogućnosti tumačenja teksta i umjetničinoga djela.[19] Hermeneutika kao dekonstrukcija trebala bi prestati inzistirati na univerzalnim, općevažećim principima razumijevanja i tumačenja teksta te umjesto toga promicati dijalog i pluralnost svjetonazora, odnosno pokušati uspostaviti dijaloški konsenzus kontingentnosti, kao što je tvrdio američki filozof Richard Rorty. Za Rortyja je, naime, hermeneutika „konverzacija čovječanstva" koja preuzima odgovornost za lokalnu analizu i prosudbu spoznajnih postignuća vremena u kojemu živimo.[20]

Vlačić se oštro protivio svakom obliku proizvoljnoga poigravanja u tumačenju teksta. Poznata je njegova usporedba postupka katoličkih egzegeta, koji se ne pridržavaju temeljnih hermeneutičkih pravila u tumačenju teksta. Vlačić je duhovito usporedio praksu katoličkih egzegeta s igrom djevojčica koje proizvoljno pletu vijence ubranoga cvijeća: „Tako rade djevojčice kada se igraju i po svojoj volji na livadama skupljaju cvijeće te od toga kako im se sviđa pletu vijence ili štogod drugo. Tako su dakle radili oni koji su se po svojoj volji poigravali sa Svetim pismom. Iako Sveto pismo govori jasnim i čistim riječima, oni su ipak onim svojim akrobacijama davali svoj smisao, a ne smisao Pisma."[21]

3. Zaključak

Neosporna je zasluga Vlačićeve hermeneutike, prvoga hermeneutičara koji je inzistirao na autonomnosti interpretacije biblijskoga teksta. Autonomnost interpretacije podrazumijeva odgovoran hermeneutički pristup tekstu i umjetničkom djelu. Vlačić se rezolutno usprotivio izazovima relativizma koji danas prevladavaju u postmodernističkoj

[19] Usp. G. Vattimo. *Oltre l'interpretazione. Il significato dell' ermeneutica per la filosofia*. Roma: Laterza & Figli, 1989., 51 sl.

[20] Richard Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979., 389 sl.

[21] Vlačić. *O načinu razumijevanja Svetoga pisma*, s. 145; *Klasici hermeneutike,* 65.

hermeneutici. Sve češći zahtjevi da bismo se u teoriji interpretacije više trebali osloniti na tradicionalnu filološku hermeneutiku pouzdanog i odgovornog interpretiranja teksta podrazumijeva povratak koncepciji hermeneutike koju je razradio i uspješno prakticirao Matija Vlačić.[22]

Literatura

Dilthey, W. (1990.). Die Entstehung der Hermeneutik. U: *Gesammelte Schriften*, Stuttgart–Göttingen, 8. Aufl., Bd. 5.

Flacius Illyricus, M. (1968.). *De ratione cognoscendi sacras literas. Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift*. Übers., eingleitet und mit Anmerkungen versehen von Lutz Geldsetzer). Düsseldorf: Stern-Verlag Janssen.

Heidegger, M. (1995.). *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe, sv. 60. Frankfurt am Main: Klostermann.

Luther, M. (1883.). Tractatus de libertate christiana (1520). U: *Werke*. Weimarer Ausgabe, Bd. 7, 42-73.

Pöggeler, O. (2004.). Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt. U: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Heidegger-Jahrbuch, 1 (hg. von A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski). Freiburg: Alber, str. 185-196.

Vattimo, G. (1989.). Ermeneutica nuova koiné. U: *Etica dell' interpretazione*. Torino.

Vlačić Ilirik, M. (1993.). *O načinu razumijevanja Svetoga pisma* (prir. Jure Zovko). Zagreb: HSN.

Zovko, J. (2005.). *Klasici hermeneutike*. Zadar: Hegelovo društvo.

Zovko, J. (2007.). „Die Bibelinterpretation bei Flacius (1520-1575) und ihre Bedeutung für die moderne Hermeneutik". *Theologische Literaturzeitung*, 132, str. 1169-1180.

Zovko, J. (2012.). Matija Vlačić Ilirik (Matthias Flacius Illyricus). U: Stipe Kutleša (ur.). *Filozofski leksikon*, Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža, str. 1230-1232.

Zovko, J. (2014.). Matthias Flacius Illyricus. U: *The Encyclopedia of the Bible and Its Reception (EBR)*, vol. 9.

[22] O važnosti Vlačićeve hermeneutike usp. J. Zovko. „Die Bibelinterpretation bei Flacius (1520-1575) und ihre Bedeutung für die moderne Hermeneutik". *Theologische Literaturzeitung*, 132 (2007.), 1169-1180; J. Zovko Matthias Flacius Illyricus. U: *The Encyclopedia of the Bible and Its Reception (EBR),* vol. 9, 2014.; J. Zovko. Matija Vlačić Ilirik (Matthias Flacius Illyricus). U: *Filozofski leksikon*, ur. Stipe Kutleša. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2012., str. 1230-1232.

Jadranka Brnčić

TEOLOŠKI PLURALIZAM ZA PLURALISTIČKO DRUŠTVO

1. Religijski i teološki pluralizam

Pod sintagmom „religijski pluralizam“ najčešće se podrazumijeva koegzistencija različitih religijskih vjerskih sustava u društvu. No to nije tek neutralni pojam za religijsku raznolikost u našem globaliziranom svijetu (usp. Zagorin, 2003.: 5-6). Religijski pluralizam više je od povijesne činjenice koju bismo mogli, usko se identificirajući s pripadnošću vlastitoj religiji, osjećati kao stanovitu prijetnju – on je, naprotiv, poziv na bogaćenje vlastite vjere.

Pojam „religijski pluralizam“ kadikad se upotrebljava i kao sinonim za: ekumenizam, odnosno za promicanje određene razine jedinstva, suradnje i boljeg razumijevanja među različitim denominacijama istoga vjerskoga, odnosno kršćanskoga sustava. No to promicanje ima svojih poteškoća i kočnica.[1] Ekumenizam, na putu koji je načelno zapodjenuo Drugi vatikanski koncil, nije otišao mnogo dalje od prigodničarskih susreta. Sve do pape Franje. No, pred izazovima globalizacije društva, u kojemu ujedno rastu marginalizacije, ekumenski je pokret, kao vrsta alternativne globalizacije, nužno pozvan rasti u ekumensku mrežu i svijetu pružiti svjedočanstvo jedinstva u pomirenoj različitosti te zajedničkoga zalaganja kršćana za opće dobro svih ljudi.

[1] Simptom poteškoća i kočnica je *Dominus Iesus, deklaracija o jedincatosti i spasenjskoj univerzalnosti Isusa Krista i Crkve* (Dominus Iesus 2000.), dokument Kongregacije za nauk vjere Katoličke crkve (usp. Brnčić, 2007.: 215-223).

Pojam religijskoga pluralizma rjeđe se koristi kada je riječ o različitim hermeneutikama unutar iste kršćanske denominacije. One, dakako, postoje samim tim što su kršćani osobe i ne mogu se, čak i kada dijele slična vjerska uvjerenja i osjećaje, svesti pod nekakvo kolektivno „mi". Napredovanje prema osobnoj cjelovitosti nije tek prostor borbe, nego i plodno tlo integracije. Ozbiljuje se pomnim slušanjem svake drugosti: i naše vlastite kao i drugosti drugoga. Takav religijski pluralizam pluralizam je različitih senzibilnosti i razumijevanja vjere. Zapravo je riječ o teološkom pluralizmu svake vjerničke zajednice, pa i svakog čovjeka u njegovu rastu i sazrijevanju u vjeri.

Upravo ovo posljednje razumijevanje religijskoga pluralizma, pri čemu sveukupnost kršćanskih zajednica smatramo poljem djelovanja religijskog pluralizma unutar kršćanstva, predmet je našega interesa kada je riječ o suživotu različitih kršćanskih denominacija u hrvatskom društvu. Problematska čvorišta što ih otvara pitanje takvoga religijskog pluralizma su najmanje sljedeća: teološka (istina, sloboda savjesti, ekumenizam, teološki pluralizam), filozofijska (tolerancija, povijesna svijest, identitet) i kulturalna (ljudska prava, globalizacija). Ovdje ćemo dotaknuti tek pojedine aspekte koje bi valjalo nanovo artikulirati prije nego što počnemo razmišljati o tomu kakav bi doprinos religijske zajednice mogle doista dati pluralističkomu demokratskom društvu.

2. Ideologizacija u hrvatskome religijskom prostoru

U socijalističkom sustavu nije bilo radikalnoga prekida s religijskom tradicijom, ne samo kao prostorom prakticiranja religijskih praksi, nego i prostorom kulturnoga i nacionalnoga kontinuiteta, a marksistička demonizacija religije samo je ojačala njezin politički potencijal. Stoga je većinska Katolička crkva od samoga početka borbe za državnu nezavisnost u Hrvatskoj bila i njezin glavni akter. Konfliktni, ratni okvir pridonio je brzoj i instrumentalnoj revitalizaciji javne uloge tradicionalne religije i Crkve u konfesionalnoj homogenizaciji, mobilizaciji i zaštiti nacionalnog identiteta. Naglo afirmirana, Crkva je odjednom postala toliko javno uposlenom da se činilo kako će za

vrlo kratko vrijeme nadoknaditi višedesetljetnu društvenu potisnutost i stigmatiziranost.

No povratak religije u javnu političku, kulturnu i obrazovnu sferu bio je proces koji se nametnuo znatno snažnije od procesa povratka pojedinaca vjeri, tj. zadovoljavanja religijskih potreba osobnim izborom i odlukom. Najezda religioznosti bila je kolektivnoga, društveno-kompenzatorskoga, kulturnog i oportunističkog, etno-mobilizirajućega karaktera te je najčešće podrazumijevala konfesionalnu a ne vjersku deklarativnost. Povezana s isticanjem nacionalnog identiteta, takva je religioznost hranila sakralnu nacionalističku retoriku, a folklorni religijski elementi postali su važniji od duhovnih – vjerske zajednice i vjerski službenici bili su uglavnom servis društvenog rituala, a kršćanstvo često služilo kao društvena mimikrija

Dvije danas dominantne sekularne ideologije – nacionalizam i kapitalizam – pogotovo kada se stope u etnoklerokapitalizam, prožele su najvažnije duhovne institucije društva: odgojno-obrazovne, medijske i religijske.

Željko Mardešić je okarakterizirao takvo stanje kao povratak u stanje predmoderne, povratak koji se dogodio zbog izostanka prirodnoga tijeka sekularizacije prekinute ratom (Mardešić, 2007.: 661, 838). Ne samo da zdrav i zreo sekularizam nije zaživio, nego Katolička crkva preuzima političke funkcije sekularizma, a politika religijske mehanizme. Ideologizacija religije, odnosno politički katolicizam kakvom smo i u naše dane svjedoci, ono „sveto“, inherentno religijskom poimanju svijeta, shvaća kao identitarnu pripadnost, a s time je povezano, među ostalim, i prozivanje i proizvodnja neprijatelja. „Gotovo je neshvatljivo da smo nekad uspijevali dijalogizirati s nevjernicima, a danas nismo u stanju ni s vjernicima drugačijeg političkog opredjeljenja, što je samo dokaz više da je još uvijek bliža izopačena političnost nego čovjekoljubivo kršćanstvo“ (Mardešić, 2005.: 37).

Svjedoci smo toga da se predstavnici najutjecajnijih građanskih udruga kršćanske provenijencije i crkvena hijerarhija u njihovoj pozadini, distanciraju od stajališta protivnih njihovima jer su skloni razumjeti ih u njihovoj radikalnoj formi, kao stajališta napadalački uperena protiv njihovoga vlastitog. Tako feminizam poistovjećuju s

agresivnim traženjem prava žena, zahtjev za većom pravnom zaštitom žena nazivaju rodnom ideologijom, LGBT osobe proglašuju bolesnima, liberalno kršćanstvo proglašuju kompromisnom popustljivošću, štoviše neprijateljsko crkvenom nauku. Istodobno njihovi protivnici iz sekularnoga svijeta jednako manihejski poistovjećuju tradicionalizam s fundamentalizmom, a konzervatizam s religijskim totalitarizmom.

Problem polarizacije u društvu, u kakvoj nerijetko sudjeluju religijske zajednice, proizlazi iz činjenice da religija u svojem vjerskom području još uvijek polaže pravo na kategoriju univerzalne istine. Željko Mardešić primjećuje da upravo na tome počiva religijska isključivost (usp. Mardešić, 1997.: 117), isključivost kakva nelegitimno svodi opis Boga na golu jedincatost te potom postulira takvu apstraktnu jedincatost kao konačno društveno značenje. Naime, mnogim vjernicima se čini kako vjerovati da postoji samo jedan Bog znači vjerovati u samo jednoga *pravog* Boga. Budući da tvrdnja za istinom o moralnom i metafizičkom obilježju jednoga Boga mora biti univerzalna, ona je onda neizbježno javna. No univerzalne javne tvrdnje dovode do sukoba kada se sučele sa suprotnim tvrdnjama, bez obzira radi li se o partikularnim ili univerzalnim oblicima te tvrdnje. „Budući da vjera u jednoga Boga antitetički krivotvori identitet, vjerska predanost jednome Bogu skončava u pogrešnom poimanju identiteta (mi smo 'mi' jer nismo 'oni') te pridonosi nasilnom djelovanju (mi možemo ostati 'mi' samo ako izbrišemo 'njih')" – piše Volf (Volf, 2013.: 63). Dijeljenje ljudi na „mi" i „oni" – Hrvati i ne-Hrvati, vjernici i oni drugi – proizvodi nasilje utemeljeno na totalitarističkom razumijevanju same vjere, a ono, zacijelo, nije kršćansko.

3. Povijesna svijest

Katolicizam se od svojih početaka bori s pojavom „religijskoga pluralizma". Još od Pavlova „nepoznata Boga", preko Tertulijanova uvjerenja da su kršćani ljudi Posljednjih vremena, pa sve do knjige *Summa contra gentiles* (*Suma protiv pagana*) Tome Akvinskog, kršćanstvo se samouvjereno pitalo o vrijednosti drugih religija i o svojem odnosu prema njima kao povijesno manje vrijednima.

U posljednjih nekoliko stoljeća okršaju s religijskim pluralizmom pridružuje se, u prilog tomu pluralizmu, i porast onoga što Thompson zove „povijesnom sviješću“ (Thompson, 1976.: 382). Riječ je o ljudskoj svijesti o povijesnim mijenama i svijesti o tome da čovjek stvara povijest. Još od renesanse, pa u prosvjetiteljstvu, čovjek promatra vrijeme u novom svjetlu: ono, vrijeme, za njega više nije samo zemaljska refleksija o nepromjenljivim nebeskim stvarnostima, nego rezultat borbe čovjeka sa samim sobom. Vrijeme se više naprosto ne podnosi, nego postaje i predmetom promatranja. I sama se *Biblija* pod lupom znanosti počinje svjesno, od Montesquieua naovamo, promatrati kao rezultat ljudskoga (d)ostvarivanja. S putovanjima i otkrićima, kojima su Europljani proširili svoje horizonte i upoznali povijesnu i društvenu uvjetovanost naravi ljudske kulture, razvilo se i kritičko promatranje ljudske povijesti i prevrednovanje tradicijskih autoriteta, uključujući i autoritet Crkve. U naše dane povijesna je svijest uključena i u vjersko, filozofijsko, znanstveno i političko poimanje svijeta. Naime, činjenica da je povijest povijest preobrazbe čovjeka, tj. njegove ljudskosti, omogućuje čovjeku da postane svjestan mijena koje, kulturološkim i genetičkim manipulacijama, unosi u svijet te povratno i u samu narav ljudskoga bića.

Povijesna svijest nužno preoblikuje i kršćanina, tj. njegovo promišljanje i prihvaćanje religijskoga pluralizma: on ga sve manje shvaća kao izvanjsku činjenicu a sve više kao nutarnju kvalitetu vlastite percepcije kršćanstva i kršćanskog naslijeđa. Zapravo postaje sve više svjesnim da njegovo naslijeđe nije nepromjenljiva danost nego realnost podložna mijenama kao i svaka druga ljudska realnost. Povijesne i kulturološke mijene proizvod su prilagođavanja novonastalim situacijama i traže inovacije. Drugi vatikanski koncil, stoga, nije bio naklonjen restauraciji staroga te je Crkvu pozvao postati svjesnom da je na hodočasničkom putu neprestanih promjena te da, pod utjecajem događaja i vremena, može, u pogodnu trenutku, prikladno ispravljati svoju disciplinu, pa čak i formulaciju svojega nauka težeći ga izricati jezikom razumljivim suvremenom čovjeku.

Prihvaćanje dijaloga s drugim religijama znači spremnost da se napusti superiorno držanje naspram Drugih; prepoznati zajedništvo

ljudske sudbine unutar zajedničke povijesti znači prihvatiti ravnopravnost partnerstva u dijalogu. Kada se jednom povijest ozbiljno shvati kao posrednica očuvanja Istine kakvu je Krist objavio, onda se otvaraju mogućnosti ne samo za religijsko izražavanje vlastite samostojnosti nego i za prihvaćanje takve samostojnosti i u Drugih. Štoviše, to znači i priznanje da u nekim aspektima religijskog izražavanja Drugi mogu biti i uspješniji te da se od njih može i učiti. Tako se, primjerice, od crkava reformacije Katolička crkva može učiti poznavanju i štovanju *Biblije*, od pravoslavnih crkava mističkoj duhovnosti i ljepoti liturgije, od judaizma povijesnoj borbi za vlastiti vjerski identitet, od islama sveprožimajućoj predanosti volji Božjoj, od budizma radikalnosti mističke askeze, od hinduizma toleranciji, od taoizma o (ne)koncepciji transcendentalnoga, od konfucijanizma najdubljoj ljudskoj mudrosti itd. Religije je oblikovalo njihovo povijesno iskustvo, i to ne treba shvaćati kao ograničenje nego kao način na koji je svaka religija senzibilizirana za mnogostruke dimenzije vjerničkoga traganja za istinom o čovjeku i o svijetu.

Povijesna svijest, potpomognuta tehnologijom komunikacije, donijela je novinu: čovjek shvaća da nije samo stanovnik svojega sela, grada ili zemlje, nego da je stanovnik planeta Zemlje i da je to njegov dom; postaje spreman, premda rijetko odgovara toj spremnosti, da se iz usmjerenosti na sebe okreće univerzalnomu, da iz sebičnoga čuvanja vlastita identiteta uđe u proces kozmifikacije. Kršćanin postaje kadar Krista shvaćati transkulturalno, i to ne samo u svjetlu eshatologije nego i u kozmičkoj i transcendentalnoj dimenziji značenja Njegove poruke. Povijesna svijest postaje kolektivnom sviješću. Ući u puninu religijskoga iskustva ne znači nužno prihvatiti ma koju pojedinačnu Crkvu kao najsavršeniju strukturu i zajednicu za življenje tog iskustva. Štoviše, Kristova univerzalnost nije u tome da *svi* ljudi moraju vjerovati u Krista da bi bili spašeni, nego u tome da je Krist došao spasiti *sve* ljude.[2]

[2] John Hick se u svojemu bavljenju problemom religijskoga pluralizma zalagao za svojevrsni „kopernikanski obrat" unutar kršćanske teologije što ga skicira u knjizi *God and the Universe of Faiths.Essays in the Philosophy of Religion*. Po njemu, kršćanska teologija, ukoliko želi biti poštena prema svjetskim religijama, treba napustiti kristocentrični soteriologijski model (koji on naziva „ptolemejskom teologijom") a koji implicira kako

4. Doprinos protestantizma

„Ratovi se nižu, strepnja je prisutna svuda, strah od Turaka raste, haraju bolesti i oskudica, ponovno se govori da je smak sveta blizu“ – tako povjesničar Jean Delumeau (Delumeau, 1986.: 57) opisuje Europu prvih godina šesnaestog stoljeća. U kasnom srednjem vijeku prevladavao je stav da rimsko katoličanstvo ima odgovor na sva pitanja vjere, morala, života i smrti. Njezino je službeno učenje naglašavalo Božji sud, čistilište i paklene muke kako bi ljude privuklo jedinom rješenju koje je Crkva nudila u sakramentima, hodočašćima, posredovanju svetaca i oproštajnicama od kazni za grijehe (indulgencije). U takvo vrijeme Martin Luther, redovnik, bio je duboko nezadovoljan svojom Crkvom te 1517. godine sastavlja čuvenih 95 teza, odnosno zahtjeva za promjenama. One su s njim doista otpočele, a dalekosežnost njihovih posljedica nije tad mogao ni pretpostaviti.

Lutherovim prijevodom *Biblije* na narodni njemački jezik čitanje Riječi Božje nije više bila tek privilegija crkvene hijerarhije, nego i svih pismenih ljudi. Stoga je poticao obrazovanje i otvarao škole, i to i za muškarce i za žene, uspostavljena je veza između humanističkih i prirodoslovnih znanosti te obrazovanja i ekonomskog uspjeha. Jednako tako, kodificiranjem jezika u jedan što su ga svi mogli razumjeti, otvorila se mogućnost i političke artikulacije i djelovanja hijerarhijski nižih slojeva društva.

Nadalje: vjerovanje da pojedinac slobodnom savješću odgovara pred Bogom, pridonijelo je razvoju individualizma u korist društva, a samim time i razvoju parlamentarne demokracije. Potom, upravo je tijekom reformacije došlo do razlaza između Crkve i države, odnosno prvi put su definirane granice nadležnosti: država neka se ne miješa u vjerska pitanja, a Crkva neka ne zahtijeva svjetovnu vlast.

Mogli bismo čak reći da se Lutherovo načelo *sola gratia* – načelo koje znači da čovjek biva spašen isključivo milošću Božjom, a ne

jedino Kristova žrtva na križu može opravdati čovjeka. Takvo tradicionalno kršćansko ekskluzivističko shvaćanje relativizira spasenjsku vrijednost drugih religija. Kopernikanska revolucija u teologiji uključuje radikalnu transformaciju u našoj koncepciji svemira vjerâ, kao i mjesta naše religije unutar njega.

svojim djelima, odnosno ne određuje ga što radi nego kakav odnos ima s Bogom – može primijeniti i na područje ljudskih prava: ljudsko dostojanstvo i ljudska prava neotuđiva su i čovjek ništa ne može učiniti da mu se ljudska prava i dostojanstvo ospore. Time otpočinje novovjeka kulturna povijest.

Premda je prvobitna Lutherova nakana bila da potakne reformu vlastite, Rimokatoličke crkve – zbog niza političkih utjecaja i igara, a onda i zbog ključnoga njegovog odbijanja u Wormsu da se odrekne svoje savjesti – on i njegovi sljedbenici su se od nje morali odvojiti. Ali je, zapravo, uspio u svojoj nakani: zahvaljujući protureformaciji, katolički Rim bio je primoran samoga sebe preispitati. Rimokatolička crkva ga je, doduše, stoljećima smatrala otpadnikom i heretikom (i danas se događa da slobodnomisleći katolici u katoličkim medijima bivaju nazvani „protestantima"), no danas, zahvaljujući i ekumenskim zalaganjima pape Franje, postoji svojevrstan ekumenski konsenzus među katoličkim teolozima koji svi redom tvrde da u Lutherovim djelima ima bogatstava koja su izraz vjere i dubokoga kršćanskog nauka koja se nikako ne mogu i ne smiju zanemariti.

Povijest reformacije imala je, dakako, i svojih tamnih strana. Josip Kolarić u knjizi posvećenoj reformaciji, *Ekumenska trilogija*, piše da je „reformacija bila u ono vrijeme (16. stoljeće) tragedija koja je tijekom povijesti pogodila Crkvu", da je s njezinim nastankom i širenjem diljem Europe „mržnja ispunila vjernike" te da se njome „Biblija pretvorila u toljagu kojom se dokazivalo pravovjerje". Štoviše, da su se s reformacijom i zahvaljujući reformaciji „u Božje ime vodili međunarodni ratovi, narodi su se Europe počeli međusobno istrebljivati" (Kolarić, 2004.: 1117). Nažalost, takva je povijest svih kršćanskih crkava čim se zajednice nadahnutih vjernika počnu pretvarati u institucije te, osobito, čim se počnu povezivati s političkom vlašću.

Protestantske zajednice i crkve u Hrvatskoj imaju potencijala da svojim naslijeđem i svojom raznolikošću – koja već po sebi predstavlja religijski i hermeneutički pluralizam, kao i stanovitom privilegijom da su u manjini i često pripadnici različitih nacionalnosti,[3] te samim

[3] Prema zadnjem popisu stanovništva iz 2011. u Republici Hrvatskoj živi 4,284.889 stanovnika. Od toga broja 86,3 posto se izjašnjavaju kao rimokatolici, dok protestanata

time lišeni po kršćanstvo opasne sprege nacije i religije[4] – pridonesu boljitku hrvatskoga društva.

Doduše, što zbog sindroma malih zajednica, slabog utjecaja u društvu, skromne financijske potpore te širokog raspona hermeneutičkih pozicija kada je riječ o ljudskim pravima, moralnim učenjima[5] – protestantske zajednice i same su često u međusobnim prijeporima. No upravo ti prijepori, paradoksalno, mogu biti plodonosni ukoliko se promatraju na razini cjelokupnog polja kršćanskoga pluralizma u nas, posebice ako izbjegnu okovima kakvi inače reduciraju polifoniju glasova u Katoličkoj crkvi na očuvanje ortodoksije, umjesto razvijanju ortopraksije.

Premda su ekumenska nastojanja na području Hrvatske još uvijek prečesto ograničena na događanja prigodničarskog obilježja, ona su posljednjih nekoliko desetljeća ostavila pozitivne učinke i na cjelokupnu valorizaciju protestantizma u svakodnevnom javnom životu. Sve pozitivnijoj recepciji protestantizma u Hrvatskoj pridonose i druge aktivnosti kojima protestantske zajednice i pojedinci pridonose javnom dobru, bilo na području humanitarnog rada, obrazovanja, brige o mladima ili kulture dijaloga.

---

ima samo 14.652. I to, po nacionalnoj pripadnosti, 8.042 Hrvata, 3.444 Mađara (u Reformiranoj crkvi), 1.242 Slovaka (u Evangeličkoj crkvi), 494 Nijemaca itd. Ukupno oko 0,34 posto protestanata. Oni se navode kao jedna od 12 vjerskih skupina u Hrvatskoj (uz katolike, pravoslavne, muslimane, židove…) s registriranih 20 vjerskih zajednica. „Ostali kršćani" pripadaju još trinaestorim neregistriranim zajednicama.

[4] Pritom, dakako, ne treba zanemariti činjenice kao što su, primjerice, da je reformacija u Hrvatskoj ustanovila kajkavsku pokrajinsku književnost i postavila temelje njezinu književnom jeziku, da je postojalo iznimno književno stvaralaštvo prvih istarskih reformatora okupljenih u tzv. uraškom krugu u Urachu (Njemačka), da su hrvatski reformatori objavili više od četiristo djela na hrvatskome (glagoljicom, latinicom i ćirilicom), i drugim europskim jezicima te aktivno bili uključeni u europsku reformaciju (usp. Jambrek, 1999.: 157).

[5] Činjenicu da je, primjerice, jedna od protestantskih crkava u lipnju 2012. dala javnu potporu održavanju gay-parade, ili da je ta ista Crkva ujesen 2013. povodom referenduma o braku, zajedno sa Židovskom općinom Zagreb, izjavila da je „brak sveta stvar dviju osoba koje dijele svoje zajedništvo i nema veze s Ustavom", mogli bismo shvatiti, slagali se s njim ili ne, ne kao istup iz uvriježenoga stava prema tim pitanjima većine kršćana, nego kao doprinos polifoniji glasova kada je riječ o hermeneutici kršćanskoga morala.

Svoj doprinos dijaloškom pluralizmu religijskoga i sekularnoga u javnom prostoru daje, među ostalim, i važna knjiga: *Vjera u dijalog: sekularno i religijsko u razgovoru* objavljena 2017. Kako u predgovoru, naslovljenom „Pluralizam u (ne)slaganju", objašnjavaju urednici Zoran Grozdanov i Nebojša Zelič, nakana javnih razgovora ukoričenih u knjigu bila je „propitati mjesto i ulogu religijskog argumenta u javnoj sferi" te „ponuditi drugačija gledišta u odnosu na stavove koji prevladavaju u hrvatskom javnom prostoru" u kojem „religijsko i sekularno ne ulaze u dijalog, već se u monološkoj formi suprotstavljaju jedno drugome kao suprotno na svim vrijednosnim razinama". Urednike knjige vodilo je duboko uvjerenje da „ateisti i vjernici mogu zajedno raditi na promicanju zajedničke slike boljeg društva", a „sekularni prostor predstavljati zajedničko tlo na kojemu i vjernici i nevjernici, kao i svi oni između toga, mogu zajednički tomu doprinijeti".

5. Sloboda savjesti

Na Carskoj skupštini Svetoga Rimskoga Carstva (*Dieta Imperii*), održanoj 1521. u gradu Wormsu, Martin Luther je odbio povući svoju kritiku Crkve i svoja uvjerenja pozivajući se, u svojoj obrani, na slobodu savjesti. Bio je uvjeren da je vjera u Isusa Krista slobodan dar Duha Svetog pa, prema tome, da se nikome ne može nametati. Premda su ga ograničavale uvjetovanosti njegova vremena, u mnogočemu je prema hereticima pokazivao mnogo viši prag tolerancije od svojih suvremenika u Katoličkoj crkvi. Sloboda savjesti od njegova je vremena postala svojevrsnim zaštitnim znakom protestantizma (usp. Winkler, 2012.: 152).

Savjest je glas koji se obraća nutarnjoj intimi čovjekovoj, što ju filozofija naziva sebstvom, dakle, ucijepljena je u dijalog sebstva sa samim sobom. „Kroz savjest sebstvo postaje svjedokom svojih nutarnjih moći da bude prije mjerenja te da u najdubljem svojem biću mjeri nejednakost svojih čina" – kaže Paul Ricœur pišući o svjedočanstvu vjere (Ricœur, 1997.: 271).

Apostol Pavao pokazao je vezu između ovog fenomena – koji nije specifično religijski, a što ga zove znanjem koje se dijeli sa sobom (*syneídēsis*) – i kerigme o Kristu koju interpretira kao „opravdanje

po vjeri“ (usp. Ef 2, 8-9). Ovakvo „opravdanje“, kakvo ne dolazi od nas, prima se u intimi savjesti. Savjest u sebi čuva dualnu strukturu glasa koji zove i sebstva koje odgovara te je konstituirano kao instanca svjedočenja: savjest je, prema tome, antropološka pretpostavka bez koje bi „opravdanje po vjeri“ ostalo sebstvu izvanjskim događajem te postaje organom recepcije kerigme. Ukratko, za Pavla, propovjednika spasenja vjerom, savjest je neotuđiva struktura egzistencije. Imati savjest – samopoznavanje kakvo uključuje minimalan relacijski aspekt odnošenja sebstva prema instanci okarakteriziranoj kao razlikovanje dobra i zla – zajedničko je svim ljudima, Grcima ili Židovima, paganima ili vjernicima.

Napetost između autonomnoga pola savjesti i savjesti kao poslušnosti vjere unutar okvira odgovaranja sebstva paradoks je. Sebstvo je kadro prosuđivati sebe „u savjesti“, ali nije na isti način kadro odgovorno odgovoriti na riječ koja mu dolazi iz Pisma. Kršćanska se vjera ne sastoji u tome da se kaže kako je Bog onaj tko govori u našoj savjesti. Zapravo, kada apostol Pavao govori o „opravdanju po vjeri“, to je već interpretacija. On ne identificira savjest zajedničku svim ljudima s opravdanjem po vjeri koje se događa po ispovijesti vjere u Isusa kao Krista. U savjesti bi stoga valjalo prepoznati njezinu autonomnost, a u ispovijesti vjere posredničku simboličku strukturu. Kršćanin je onaj tko u pozivu savjesti prepoznaje „suobličnost slici Krista“, a ovo je prepoznavanje interpretacija kakva se uvijek iznova treba boriti za vlastitu vjerodostojnost i kakva treba u toj borbi čuvati intelektualno poštenje. Svaka sinteza savjesti i kristomorfizma vjere rizik je: kršćanin savjest premješta iz uloga u sudbinu (usp. 2 Kor 1,12) te tako sam postaje vlastitim prorokom, a ne sucem.

Teologija savjesti u teologiji Katoličke crkve do punog izražaja je došla na Drugom vatikanskom koncilu. Sloboda teološkog istraživanja otada više ne bi trebala biti privilegija protestantskih teologa, kako se obično mislilo da jest. U dokumentu o vjerskoj slobodi kaže se da „ljudska osoba ima pravo na vjersku slobodu“ te da nitko nije „primoran djelovati protivno vlastitim uvjerenjima ili vlastitoj savjesti, privatno ili javno, bilo sam, bilo udružen s drugima“ (Deklaracija o vjerskoj slobodi, 2).

U afirmaciju vjerske slobode očito su uključeni kako sloboda vjerovanja po vlastitoj savjesti, tako i sloboda teoloških istraživanja. Važno je to naglasiti ne samo da bi se dublje razumjelo značenje kršćanske poruke, nego i da bi se dogodio susret Isusove poruke i specifične kulture osoba kojima se ona naviješta: „Crkva je tijekom stoljeća u različitim prigodama koristila tekovine raznih kultura da bi svojim propovijedanjem pružila i izložila Kristovu poruku svim narodima, da bi je istražila i dublje shvatila te izrazila u liturgijskom životu, kao i u raznolikosti života u zajednici vjernika. Crkva već time što ispunja svoje poslanje, unapređuje i pridonosi kulturi i civilizaciji, a svojim djelovanjem odgaja čovjeka za unutarnju slobodu. (...) Kultura, budući da proizlazi iz ljudske racionalne i društvene prirode, ima kontinuiranu potrebu pravedne slobode razvoja i legitimne mogućnosti autonomije prema vlastitim načelima. S pravom zahtijeva poštovanje i uživa određenu nepovredivost, pod uvjetom da se, naravno, prava pojedinca i zajednice, posebice univerzalne, čuvaju unutar granica općeg dobra“ (Gaudium et spes, 58-59). U ovom tekstu Koncil, dakle, eksplicitno svjedoči o legitimnosti pretpostavke o različitim kulturama, a time i različitih filozofijskih svjetonazora kao izraza kulture te otvara široko polje dijaloga.

6. Hermeneutički teološki pluralizam

Pod pojmom teološkog pluralizma ne podrazumijeva se pluralizam zatvoren unutar teologije kao znanstvene discipline, nego pluralizam koji se živi u bogatom životu vjerskih zajednica u kakvima se (pr) ovjeravaju i prihvaćaju različite interpretacije temeljnih svetih tekstova, vjerskih istina i etičkih načela oko kojih se zajednica okuplja, a jednako kao i različite perspektive mogućnosti življenja prema nadahnuću što ih to bogatstvo tradicije pobuđuje u pojedinim vjernicima. Teološki pluralizam, dakle, odnosi se na mnoštvo tumačenja i izraza kršćanske vjere, povijesti spasenja, Kristove figure i poruke, dužnosti kršćanina.

Nužno je podsjetiti se da je pluralizam u kršćanskim crkvama uvijek postojao, ali u ranijim razdobljima nije imao tolike razmjere, i u kvaliteti i u kvantiteti, kao što ih ima u ovom našem vremenu. U

naše dane su u konkurenciji vrlo različite, čak kadikad uzajamno isključive interpretacije kako religijskih tekstova tako i vjerskih istina, teoloških racionalnih koncepata oblikovanih opetovanim interpretacijama biblijskih mjesta, interpretacijama koje su postale predajom, tradicijom. Nije tek riječ o razlikama kakve postoje, primjerice, između egzistencijalističkih, personalističkih, političkih ili prakseoloških itd. interpretacija – to su različiti pristupi, nego o interpretacijama kakve polaze i iz različitih svjetonazorskih perspektiva koje se mogu svesti na dva temeljna epistemološka puta uopće: analitički ili sintetički, odnosno monološki ili polifonijski. Rječnikom biblijske pedagogije bila bi to dva puta: legalistički i oslobodilački. Ovdje ćemo ih zvati arhitektonskim i hermeneutičkim.

Cijela povijest teološke misli temelji se na ta dva temeljna principa: arhitektonskom i hermeneutičkom. Arhitektonskim ćemo nazvati princip za koji je temelj od kojega autor polazi – otajstvo Objave, pa onda nužno i cjelokupna povijest spasenja. Hermeneutički princip je racionalna perspektiva u svjetlu koje autor nastoji razumjeti i tumačiti pojedine aspekte povijesti spasenja. Upravo obrnuto, čini mi se, vrijedi za moralnu teologiju, koja je u žiži interesa teologa i kršćanskih aktivista u nas: arhitektonski princip pretpostavlja određene moralne zakone kojih se bezuvjetno treba držati, dok hermeneutički princip iza moralnih zakona pretpostavlja etiku koja ih omogućuje i koja se ne temelji na ispravnom djelovanju, nego se odnosi na temeljnu kategoriju dobra.

Za mnoge teologe, ponajprije za Paula Tillicha i srodne mu, ova dva principa se međusobno zapravo ne razlikuju materijalno nego formalno. Riječ je o istom otajstvu Objave: prema arhitektonskom principu ono je temelj i središte cjelokupnoga strukturiranja Riječi Božje u *Bibliji*, dok je prema hermeneutičkom principu ono sam princip tumačenja te Riječi u njezinu tekstualnom kontekstu. Usuprot Karlu Barthu, koji je kategorički odbijao ma kakvo korištenje ljudskog razuma, pa prema tomu i filozofije, u tumačenju Riječi Božje, Paul Tillich neupitno je pokazao da teolog može raditi svoj posao samo ukoliko se koristi filozofijom kao hermeneutičkim principom jer „teologija pretpostavlja u svim svojim propozicijama strukturu bića, njegove kategorije,

zakone, koncepte“ (Tillich, 1951.: 21). Tillichov arhitektonski princip je sveprisutnost Božja, a hermeneutički – ontološki egzistencijalizam.

Jürgen Moltmann, koji supstancijalno ostaje barthovskim teologom kada je riječ o odnosu filozofije i Objave, priznaje da nije moguće provesti strukturiranje Objave na eshatološkoj osnovi, što je bila njegova nakana, bez korištenja filozofije. Ustvari, piše Moltmann: „Nada ima mogućnost smislenoga postojanja samo ako je sama stvarnost povijesno u pokretu te ako povijesna stvarnost ima slobodan prostor za moguće stvari. Kršćanska nada ima smisao samo ako je svijet otvoren onim stvarima kojima se ta nada nada, to jest, ako je puna stvari koje su moguće (Bogu) i otvorena uskrsnuću mrtvih. Kada bi svijet bio kauzalni sustav čvrsto zatvoren u sebi, nada bi ga mogla pogrešno shvatiti kao ispunjenje ili se transcendirati kao gnostička nadzemaljska stvarnost. No, tada bi se same sebe morala odreći“ (Moltmann, 1997.: 97). Moltmannova teologija nade uzima kao svoj arhitektonski princip kršćansku eshatologiju, a kao hermeneutički Blochovu filozofiju nade.

Još nedostatno istražena, a često i nepoznata vjernicima koji nisu nužno teološki obrazovani, teologija dvadesetog stoljeća nudi nam bogat spektar pluralizama s oba spomenuta principa. Tako, primjerice, da uz Tillicha i Moltmanna spomenemo najznačajnije za naše vrijeme; teologija Teilharda de Chardina jasno se razlikuje od drugih jer koristi vlastiti arhitektonski princip: Isusa Krista kao Omega točku svega što jest, jednako kao i vlastit hermeneutički princip znanstvenu teoriju evolucije. Za našu sredinu i probleme posebice mi se čine zanimljivima politička teologija Gustava Gutierreza, čiji je arhitektonski princip oslobođenje, a hermeneutički marksistička analiza društva te teologija Dietricha Bonhöffera: njegov arhitektonski princip je ljubav Božja i ljudska za bližnjega, a hermeneutički – sekularizacija.

Teološki pluralizam, dakako, uključuje oba principa: arhitektonski i hermeneutički i oni ne bi trebali isključivati jedan drugoga nego se uzajamno korigirati i, svakako, dopunjavati. Štoviše, i sami ti principi poznaju vlastitu svoju pluralnost. Tako, primjerice, kada je riječi o arhitektonskom principu: postoje mnoga otajstva u povijesti spasenja koje teolog može odabrati za središnje i temeljno mjesto svojega promišljanja o čemu drugome: milosti, Savezu, Trojstvu, Utjelovljenju, Isusovoj

Muci, Uskrsnuću, Crkvi, euharistiji itd. U razdobljima filozofijskoga konsenzusa, kakva su bili patrističko ili tomističko razdoblje, razlike među teolozima bili su njihovi odabiri. Nije ni danas drukčije.

Teološki pluralizam pripada nutarnjoj nužnosti teologije kao takve. Pluralizam, naime, ishodi iz same njezine naravi kao discipline. Prema klasičnoj Anzelmovoj definiciji, teologija je *fides quaerens intellectum*, vjera u potrazi za samorazumijevanjem i za tim da ju drugi razumiju, što je i zadaća teologije kao takve te temeljan hermeneutički princip posebice nužan u naše vrijeme kada naivna nekritička vjera teško da može opstati kao vjerodostojna u pluralističkom društvu.

Hermeneutički princip nije pridržan samo za teologe, nego i za svakoga kršćana koji hoće razumjeti vlastitu vjeru. I da bi tom razumijevanju pristupio, ne mora biti vičan teološkom znanstvenom jeziku. Nastojanje oko razumijevanja vlastite vjere problem je čovjekove sposobnosti za mišljenje i razumijevanje. To nastojanje samo već je teologija i ne događa se usporedno sa samom vjerom, nego je intenzivan način ozbiljenja samoga čina vjere, koji nije tek pristajanje uz određeno uvjerenje, nego i razumijevanje vjere. Vjera upravo zahtijeva vlastito samorazumijevanje zato što podrazumijeva cijeloga čovjeka, sve njegove sposobnosti, njegov duh, moć da misli i postavlja pitanja.

Upoznati vjernike, koji svoju vjeru i egzistencijalno i intelektualno shvaćaju ozbiljno, barem s glavnim nositeljima teološke misli i teoloških struja dvadesetog stoljeća ne bi predstavljalo tek obogaćenje vjerničkoga života, nego je i nužnost ukoliko kao zajednica vjernika ne želimo ostati zaglavljeni u svojevrsnoj šizofrenoj situaciji: podvojeni između zahtjeva arhitektonskog principa tumačenja Istine kao statičnog principa kakav poziva na činjenje i pluralističkoga hermeneutičkog bogatstva razumijevanje Istine kao principa bitka, odnosno kao poziv na puninu ljudskog bivanja. Na društvenoj razini upravo hermeneutički princip može biti prostor plodonosne sprege između zahtjeva arhitektonskog principa tumačenja kršćanskoga svjetonazora i pluralističkoga hermeneutičkog bogatstva demokratskog društva.

7. Politički aktivna vjera

Demokracija je temeljno pluralistički politički sustav, sustav kakav autorizira i promovira slobodno izražavanje i cirkulaciju ideja, pluralnost stranaka i mnoštvenost prijedloga i odabira. Demokracija, dakle, prepoznaje i ohrabruje uspostavljanje pluralističkoga društva. Premda se Hrvatska kao država nominalno opredijelila za takvo društvo, svjedoci smo kako u praksi prevladavaju glasovi koji imaju političku ili financijsku moć ili se demokracijom pojedine utjecajne udruge u društvu služe kao metodom, a ne sadržajem, često promovirajući tiraniju većine: dostatno je da neki prijedlog dobije većinu afirmativnih glasova pa da to opravdava nametanje ostvarenja prijedloga svima.

Pluralističkomu demokratskom društvu partner u dijalogu teško može biti kršćanski monizam kakav se javnosti predstavlja kao *mainstream* kršćanskoga svjetonazora pa se kršćane koji se ne mogu identificirati s kolektivnim „mi“ često diskreditira kao one „druge“, nužno sumnjive i neprijateljske. U dijalog s pluralističkim društvom može ući tek teološki pluralizam koji jest nedostatno poznato pravo bogatstvo Crkve.

Kršćanstvo se danas ne može više na inteligentan način misliti ni živjeti bez kreativnog sučeljavanja s misaonim i duhovnim obzorjima i vrijednostima ne samo različitih kršćanskih svjetonazora unutar vlastite denominacije te, naravno, različitih denominacija, nego i drugih religijskih tradicija. Religijski pluralizam sastavni je dio našeg vremena globalizacije te ekonomskog i ideološkog neoliberalizma koji obezvređuje čovjeka kao vrijednost *per se* te stvara nove podjele u svijetu, podjele između siromašnih i bogatih, ali i podjele među kulturama. Izazov je podjednako svim pripadnicima različitih vjerskih sustava i zahtijeva od njih poniznost u odnosu na vlastitu tradiciju, iskreno uvažavanje drugih te založenost za zajedničko na opće dobro. Religije imaju osobitu odgovornost prema čovječanstvu, pa i povijesti, te su najpozvanije zalagati se za vrijednosti ljudskog života dostojna življenja. Ekonomske, političke i kulturalne krize upozoravaju, štoviše, da njihovo zalaganje mora biti zajedničko. Kršćanske crkve, zajedno s drugim religijskim zajednicama, mogu pridonijeti humanizaciji mun-

dijalizacije koja dehumanizira. Budućnost svijeta stoga bitno ovisi i o njoj, tj. o kršćanima koje bi upravo crkve trebala odgajati za novu odgovornost.

Međutim, ostaje i pitanje: kako ljudi – pripadnici različitih religija i denominacija, kao i različitih nereligijskih vizija dobroga života – koji različito interpretiraju kako projekt dobrog života provesti, mogu živjeti zajedno u istom društvu, dijeliti isti politički prostor? Sekularno isključenje religije iz javnoga prostora, s jedne strane, te okupiranje javnoga prostora većinskom religijom nisu etički prihvatljivi, a niti u naše doba, ukoliko ne pristajemo na totalitarizme, doista izvedivi. Kako postići pluralistički oblik demokracije kakav počiva, s jedne strane, na slobodi vjerovanja, a s druge, na jednakom moralnom dostojanstvu svakoga pojedinca?

Za dobro funkcioniranje pluralističke demokracije s politički aktivnom religijom, kao što je u nas slučaj, od ključne je važnosti sekularna država. Nužno je da crkvene institucije i građanske udruge čije se djelovanje temelji na religijskim motivima jasno razlikuju državne zakone od moralnih pravila vjerske zajednice kojoj pripadaju, a ne da teže svoje shvaćanje morala nametnuti svim građanima, odnosno da ne zahtijevaju da njihova interpretacija Božjih zapovijedi postanu zakonski sadržaji što ih propisuje država. Time zapravo negiraju slobodu vjerovanja i jednako moralno dostojanstvo svih ljudi.

Ne postoji uvjerljiv razlog zašto vjernici ne bi živjeli po moralnim pravilima svoje vjerske zajednice a da ih ne nameću svima i svakome. Iz perspektive slobode vjere nema ničega nedosljednoga u stavu da se ono što se smatra moralno pogrešnim u vlastitoj zajednici ne zahtijeva da moraju prihvatiti i druge zajednice u istom društvu. Dakako, ukoliko se svi pridržavaju temeljnih etičkih načela sekularne države i njezina zakonodavstva koje bi takvu pluralnost trebalo štititi. Središnji izazov ne bi smio biti pronalaženje načina ukidanja neslaganja, nego pronalaženje puta u kojemu se različiti svjetonazori nenasilno mogu sporiti oko istine svoje vizije dobroga života i istine ljudskoga postojanja. Ukoliko se ne možemo boriti za svoja uvjerenja pritom poštujući one koji drukčije misle i osjećaju, ukoliko, dakle, ne obavljamo svoju temeljnu dužnost poštovanja i ne poštujemo obveze koje proizlaze iz

toga duga, teško da bismo o pravima uopće smjeli sporiti se. Pogotovu ne o onima koje smatramo svojim.

Religijski i teološki pluralizmi nisu, dakle, samo mogući, nego i nužni. Ne samo zbog dijaloga s pluralističkim društvom i zbog funkcioniranja unutar demokratskoga društva, nego i zbog barem dvaju vjerskih kršćanskih razloga: Utjelovljenja kao dijaloga ljudskog i božanskog u Isusu Kristu, u koji nas sve poziva, te sveopćega poslanja Crkve, a to je zauzetost za spasenje svakog čovjeka bez iznimke. Pritom spasenje znači (grč. *soter*: izbavitelj ili osloboditelj) osobno oslobođenje čovjeka kao cjelovitoga bića. Bez slobodnog čovjeka, dakako, nema ni slobodnog vjernika niti slobodnog društva.

Literatura

Brnčić, J. (2007.). *Biti katolik još*. Zagreb: Golden marketing–Tehnička knjiga.

Deklaracija o vjerskoj slobodi (1993.[4]). *Drugi vatikanski koncil*. *Dokumenti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Delumeau, J. (Delimo, Ž.) (1986.). *Greh i strah: stvaranje osećaja krivice na Zapadu od XIV do XVIII veka*. Novi sad: Književna zajednica Novog Sada.

Dominus Iesus, deklaracija o jedincatosti i spasenjskoj univerzalnosti Isusa Krista i Crkve (2000.). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Gaudium et spes (1993.[4]). *Drugi vatikanski koncil*. *Dokumenti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Hick, J. (1988.). *God and the Universe of Faiths.Essays in the Philosophy of Religion*. London: MacMillan.

Jambrek, S. (1999.). *Hrvatski protestantski pokret XVI. i XVII. stoljeća*. Zaprešić: Matica hrvatska.

Kolarić, J. (2004.). *Ekumenska trilogija: istočni kršćani, pravoslavni, protestanti*. Zagreb: Prometej.

Mardešić, Ž. (1997.). *Lica i maske svetoga*. *Ogledi iz društvene religiologije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Mardešić, Ž. (2005.). *Odgovornost kršćana za svijet*, Sarajevo–Zagreb: Svjetlost riječi.

Mardešić, Ž. (2007.). *Rascjep u svetome*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Moltmann, J. (1997.). *Teologija nade*. Rijeka: Ex libris.

Ricœur, P. (1995.). *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*. Fortress: Minneapolis.

Thompson M. W. (1976.). The Risen Christ, trancultiral consciousness and the encounter of the world relgions. U: *Theological Studies*, br. 37. Milwaukee: Marquette University, 381-409.

Tillich, P. (1951.). *Systematic Theology*. I. Chicago: University Press Chicago.
Vjera u dijalog: sekularno i religijsko u razgovoru (ur. Z. Grozdanov i N. Zelič) (2017.). Rijeka: Ex libris.
Volf, M. (2013.). *Javna vjera*. Rijeka: Ex libris.
Winkler, H. A. (2012.[3]). *Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert*. München: C. H. Beck.
Zagorin, P. (2003.). *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton: Princeton University Press.

Stanko Jambrek

REFORMACIJA KAO POKRET NAVIJEŠTANJA „ČISTE BOŽJE RIJEČI“

1. Uvod

Pokret proučavanja Biblije i uspoređivanja prijevoda Biblije s izvornim hebrejskim, grčkim i latinskim tekstovima koji su započeli i snažno naglašavali kršćanski humanisti sredinom 15. stoljeća uvelike je pripremio ozračje za razvoj reformacije. Reformacija pak je radikalno promijenila prijašnji religijski i eklezijalni okvir i strukture (Spitz, 2001.: 324). Potaknula je niz različitih političkih, društvenih i kulturoloških procesa u većini europskih zemalja.

Središnjost Kristove pobjedničke i dostatne žrtve za grijehe čitava čovječanstva u protestantskom učenju srušila je gotovo cijelu srednjovjekovnu strukturu vjerske prakse, posebice prizivanje svetaca, kult slike, relikvija, svete vode, amajlija, hodočašća, procesija, samostanskog asketizma, „religijskog“ ili redovnog klera kao odvojenog i nadmoćnijeg „svjetovnom“ kleru i kršćanima laicima (Spitz, 2001.: 327). Primjena *egzegeze* (grč. *razlaganje*) Svetoga pisma povela je prema novome povijesno-duhovnom tumačenju Biblije. Riječ Božja, Krist, postala je središnjicom u teološkom tumačenju Biblije s novim naglaskom na obećanja Božja i dobrobiti Kristove (Spitz, 2001.: 327).

Iz niza tema promišljanja reformatora izdvajaju se tri središnje teme – autoritet, spasenje i Crkva – o čijem su promišljanju i razumijevanju ovisili usmjerenje i dinamika razvoja reformi i tradicija reformacije. Reformatori su istaknuli da je Biblija ili Sveto pismo temelj za učenje o sve tri teme, jer ona je Riječ Božja upućena čovječanstvu i Crkvi.

Većina reformatora zasnivala je svoj program reforme Crkve na poticaju pokoravanja autoritetu Biblije. Poticali su slušatelje i čitatelje da se ne oslanjaju na tradiciju, papine dekrete i crkvene teologe, već jedino na Riječ Božju. Jer u Svetome pismu nema riječi o pomazanju papa i teologa, o križevima, kaležima, orguljama, zvonima, misama, žrtvovanjima i dr. Stoga sve to mora biti odstranjeno iz istinskoga kršćanskog bogoštovlja. Koristili su u naviještanju evanđelja više načina komuniciranja, a najčešće propovijedanje. Robert Scribner (1986.: 21) je s pravom istaknuo da se evanđeoski pokret tijekom reformacije širio s propovjedaonice, koja je popularno prozvana najvećim masovnim medijem onoga doba.

Propovijedanje je, ističe Scribner (1986.: 22), pomoglo da se ruše kulturne barijere između grada i sela, i između pismenih i nepismenih. Seljaci su mogli čuti evanđelje od svog svećenika i pastora ili su pak čuli propovijed na obližnjem sajmištu, često najvažnijem mjestu za širenje evanđelja po selima. Nakon propovijedi poruka iz Svetoga pisma širila se svim oralnim sredstvima komunikacije. O njoj se razgovaralo u obitelji, na poslu, u posjetima rodbini i prijateljima, na putu i svratištima. O Riječi Božjoj se raspravljalo, pjevalo, molilo. Ona se učila napamet, citirala i recitirala. Za nepismene ili polupismene tiskani su ilustrirani plakati sa slikovitim drvorezima, često s ritmičkim tekstom koji se lako pjevušio ili pamtio (Scribner, 1986.: 22).

Nataša Štefanec (2001.: 205) zaključuje da su propovjednici evanđelja imali presudnu ulogu u širenju protestantizma, jer su dopirali „do svih slojeva društva i svojom elokvencijom često inspirirali ljude u vremenu kad je snaga izgovorene riječi imala danas zaboravljenu težinu, a stupanj pismenosti bio vrlo nizak“. Moć propovijedane Riječi Božje potvrđivana je Božjim djelovanjem. Radoslav Lopašić (1893.: 162-194) je zamijetio i istaknuo tu moć, ali ju je pripisao propovjedniku, a ne Bogu: „Snaga propovjednika stoga je mogla biti golema i čak presudna za opredjeljenje ljudi. Možemo reći da su u Metliki propovjednici imali potporu građana, jer se i nakon svih napora vlasti i carskih zapovjedi kojima su pojedini propovjednici bili prisiljeni napustiti grad, protestantska misa održala.“

2. Propovijedanje „čiste Riječi Božje“

Reformacija je u biti pokret biblijske obnove. Mnogi smatraju da je temeljna kršćanska poruka, „čista Riječ Božja“, kako je zapisana u Bibliji, iznova otkrivena nakon što je bila generacijama i stoljećima skrivena (Scribner, 1986.: 17). Biblijska obnova pružala je novo značenje u mnogim područjima življenja te je mijenjala perspektivu vjernikova odnosa prema Bogu, Crkvi i ljudima.

Reformatori su kao glavni i središnji zadatak Crkve obnovili, naglasili i potaknuli propovijedanje Svetoga pisma. Iako su prosjački redovi – i dominikanci i franjevci – uvelike naglašavali govorenu riječ u propovijedanju i poučavanju,[1] predložak za propovijedanje u vrijeme reformacije bilo je propovijedanje ranokršćanskih apostola, posebice Pavla i Petra.

Scribner (1986.: 17) smatra da je važna značajka reformacije bilo uvjerenje da vjerski preporod nije ljudsko djelo, već rezultat izravne intervencije Boga u ljudsku povijest, djelo Duha Svetoga. Tomu u prilog išla je i brzina širenja reformacije; vjernici su podrazumijevali da sudjeluju u izravnom djelovanju Božjem. Oslanjajući se na izvještaje Svetoga pisma (Lk 24,32; Rim 1,16; 2 Tim 3,15,16), reformatori su ustvrdili da je Sveto pismo u sili Duha Svetoga kadro ostaviti dojam na čitatelje i slušatelje, da mu je poruka pouzdana i da poruku valja prihvatiti. Božja Riječ je živa Riječ, ona oživljava one koji joj vjeruju. Duh Sveti je čini živom. Stoga se svaki vjernik treba suočiti sa stvarnim zahtjevom i obećanjem Svetoga pisma koje zahtijeva sadašnji odgovor.

Jean Calvin je o Svetom pismu rekao: „Biblija je inspirirana Riječ Božja, objavljena ljudskim jezikom i potvrđena vjerniku unutarnjim svjedočenjem Duha Svetoga“ (George, 1994.: 197). Isto kao i Luther, Calvin je tvrdio da je Sveto pismo „utroba““ iz koje je Crkva „rođena“, a ne obrnuto. Pape, koncili, pa čak i rani crkveni oci koje je Calvin često

[1] Steinmetz (1999., 29) smatra da je izričaj „Propovijedaj Riječ“ jednako dominikanski i franjevački kao i evangelički i reformirani. U početcima su u reformaciji sudjelovali brojni redovnici, a neki su prešli na protestantizam. Najpoznatiji su Robert Barnes, O.E.S.A., Martin Bucer, O.P., Bernardino Ochino, O.F.M. Cap., John Bale, O. Carm., Conrad Pellikan, O.F.M., Baldo Lupetino i Mihael Starin.

citirao, mogu biti, a često su i bili, u krivu. Po unutarnjem svjedočenju Duha Svetoga, Sveto pismo dokazuje svoju autentičnost i obznanjuje svoje pravo tumačenje marljivu vjerniku.

Reformacija je, naglašavanjem autoriteta i dostatnosti Svetoga pisma u pitanjima vjere i svakodnevnoga življenja, uzdrmala teološke temelje brojnih rimokatoličkih učenja koja se nisu mogla potvrditi nedvosmislenim učenjem Svetoga pisma. Reformatori su promišljali i u skladu s Božjom riječi usklađivali dotadašnje učenje i tradiciju Rimokatoličke crkve. Zadržali su učenja i tradiciju koja je bila u skladu sa Svetim pismom; sve ostalo su odbacili. Tako su o papi, na temelju Riječi Božje i dotadašnje prakse rimske kurije, ustvrdili da je on izvor svih zabluda i pravi Antikrist, a rimska je Crkva pokvareni Babilon. Papi su potpuno odrekli primat nad svim crkvama i svjetovnu vlast. Na temelju Svetoga pisma ustvrdili su da je u Kristovoj crkvi jedina glava Isus Krist, a ne papa, a jedino učenje je Sveto pismo. Stoga svekoliki autoritet primijenjen u Crkvi treba proizlaziti iz Svetoga pisma, jer je Sveto pismo pisana objava Božja (Jambrek, 2003.: 191-192).

Poticaj apostola Pavla koji je uputio Timoteju (oko 67. god.), svom učeniku i suradniku, brojni su propovjednici u vrijeme reformacije doslovno shvatili:

> „Zaklinjem te pred Bogom i Kristom Isusom, koji će suditi žive i mrtve, zaklinjem te pojavkom njegovim i kraljevstvom njegovim: propovijedaj Riječ, uporan budi -– bilo to zgodno ili nezgodno – uvjeravaj, prijeti, zapovijedaj sa svom strpljivošću i poukom. Jer doći će vrijeme kad ljudi neće podnositi zdrava nauka nego će sebi po vlastitim požudama nagomilavati učitelje kako im godi ušima; od istine će uho odvraćati, a bajkama se priklanjati. Ti, naprotiv, budi trijezan u svemu, zlopati se, djelo izvrši blagovjesničko, služenje svoje posve ispuni!“ (2 Tim 4,1-5).

Zastupajući mišljenje da stoljećima prije reformacije ljudi u Crkvi nisu podnosili zdrav nauk, već su sebi po vlastitim požudama nagomilavali učitelje kako im godi ušima te su uho odvraćali od istine i priklanjali se bajkama, propovjednici su nastojali propovijedati evanđelje u svakoj prigodi, unatoč teškoćama, čestom progonu i svakodnevnim patnjama.

Propovjednici Rimokatoličke crkve bili su većinom usredotočeni na sakramentalnu teologiju, a propovijed je bila tek poziv na krštenje, pokoru i euharistiju u kojima se dijelila milost.[2] Naglasak je bio na onome što radi svećenik na oltaru, a ne na onome što govori propovjednik s propovjedaonice (Steinmetz, 1999.: 30). Propovijedi su poticale ljude na sudjelovanje u sakramentima, kao središnjem sredstvu milosti. Za protestante je pak, ističe Steinmetz (1999.: 30), postojalo jedno sredstvo milosti, glas živoga Boga. Taj glas, koji je jednom govorio po prorocima i apostolima, sada ponovo govori po navještaju Crkve. Propovijedanje je postalo, uz krštenje i Večeru Gospodnju, treći sakrament koji je uvelike zamijenio rimokatolički sakrament pokore.

Propovijedanje je bilo događaj u kojem je Bog djelovao. Kao što je apostol Petar podsjećao svoje čitatelje, „… jer ste ponovo rođeni, ne iz raspadljiva, nego iz neraspadljiva sjemena: riječju živoga i vječnoga Boga“ (1 Pt 1,23), tako su i reformatori vjerovali da Bog i u njihovu vremenu ponovo rađa po riječi koja se naviješta kao Radosna vijest (usp. 1 Pt 1,25). Moć vezivanja i otpuštanja grijeha pokazivala se kroz propovijedanje evanđelja. Dok je rimokatolički svećenik imao autoritet svećeničke službe, autoritet propovjednika bio je povezan s autoritetom Riječi Božje koju je propovijedao.

Za propovijedanje je bilo važno i kako se ono prihvaća. Apostol Pavao je u pismu crkvi u Solunu naglasio tu činjenicu: „jer ste primajući riječ Božju, to jest našu propovijed, primili je ne kao riječ ljudsku, nego – kao što uistinu jest – riječ Božju, koja i očituje svoju snagu u vama, vjernicima“ (1 Sol 2,13). Pavao je bio pisac. Napisao je većinu nadahnutih tekstova Novoga zavjeta, koji su imali velik utjecaj na tijek povijesti, posebice poslanica Rimljanima. U toj je poslanici

[2] Iznimka su potkraj srednjega i početkom novoga vijeka bili slobodni carski gradovi. Laici u nekoliko srednjovjekovnih gradova Svetoga Rimskog Carstva plaćali su svećenika-propovjednika (Leutpriester), kojemu je glavna dužnost bila propovijedati u nedjelju i blagdanima. Ostale liturgijske obrede obavljali su tijekom tjedna župnici. Steinmetz (1999.: 29) smatra da je najpoznatiji svećenik-propovjednik u 16. st. prije početka reformacije bio John Geiler iz Kaysersburga, propovjednik u Strasbourgu, a tijekom reformacije Ulrich Zwingli, švicarski reformator. Oni su kao humanisti i od društva plaćeni propovjednici naglašavali propovijedanje Riječi Božje, neovisno o sakramentalnoj teologiji službene Crkve.

snažno naglasio važnost osobnoga kontakta: „Jer čeznem vidjeti vas da vam predam nešto dara duhovnoga te se ojačate, zapravo – da se zajedno s vama ohrabrim zajedničkom vjerom, vašom i mojom“ (Rim 1,11-12). Bio je svjestan da u naviještanju evanđelja pisana Riječ ne može zamijeniti propovijedanje Riječi. Stoga im je pisao: „Odatle moja nakana da i vama u Rimu navijestim (propovijedam) evanđelje“ (Rim 1,15).[3] Propovijedanje Riječi u ranoj Crkvi nije bilo mišljeno kao ljudsko raspravljanje o Riječi, već je sam Bog govorio kroz osobnost i poruku propovjednika.

Propovijedanje evanđelja u vrijeme reformacije, kao i u vrijeme rane Crkve, bilo je strastveno i žarko, popraćeno Božjim autoritetom i djelovanjem. Reformatori su vjerovali da Bog govori po Riječi. Kroz propovijedanje Bog susreće muškarce i žene kako bi im ponudio spasenje (2 Tim 3,15), dinamično zajedništvo sa sobom i drugim vjernicima (Gal 3,25-28) te bogatstvo i zrelost kršćanskoga karaktera (2 Tim 3,16-17). Autoritet koji stoji iza propovijedanja ne dolazi od propovjednika, već od Boga kroz biblijski tekst, koji je Bog po Duhu Svetome nadahnuo kod pisanja i tumači ga u trenutku propovijedanja.

Na temelju učenja Svetoga pisma većina je reformatora prihvatila Riječ Božju kao vrhovni autoritet u Crkvi, osporivši time autoritet papinstvu kao sustavu vrhovne vlasti i moći u Crkvi. Umjesto mise, kao središnjicu bogoslužja sve tri kontinentalne tradicije reformacije uspostavile su propovijedanje Riječi Božje.

Propovjednici evanđelja obnovili su prihvaćanje biblijskih i starih kršćanskih istina: 1) Bog je apsolutno suveren u spasenju, 2) Bog opravdava ljude po vjeri bez dobrih djela i 3) Isus Krist je jedina glava Crkve (Jambrek, 2013.: 266). Proučavanje i propovijedanje Riječi Božje tako postaje središte događanja u Crkvi: Riječ se čita, prevodi, tiska, propovijeda, naviješta i poučava.

[3] U izdanjima Novoga zavjeta na hrvatskom jeziku grčka riječ εὐαγγελίσασθαι prevedena je kao „navijestim evanđelje“ i „propovijedam evanđelje“. Uz gore korišten Duda-Fućakov prijevod „navijestim evanđelje“ u Jeruzalemskoj Bibliji, mogu se koristiti i prijevodi koji jasnije ističu riječ propovijedanje: „Zato, što se mene tiče, spreman sam i vama koji ste u Rimu *propovijedati* evanđelje“ (Šarić); „Odatle moja želja da *propovijedam* Evanđelje i vama, stanovnicima Rima“ (Rupčić).

Propovjednik u vrijeme reformacije trebao je biti sposoban u poučavanju i opominjanju. Kad je poučavao o nekoj temi trebao je istaknuti, definirati i opisati pojmove. Zatim je trebao svoje izlaganje potkrijepiti stihovima iz Biblije, potom u primjerima sve pojasniti. Na kraju je trebao upozoriti i pobuditi lijene i trome, ispraviti neposlušne te ukoriti i na istinu usmjeriti one s krivom naukom (Jambrek, 2013.: 267).

Reformatori su najčešće svaki dan propovijedali evanđelje. Tijekom uobičajena tjedna, primjerice, u Wittenbergu se propovijedala Riječ iz određene poslanice u nedjelju ujutro u pet sati, u deset sati iz evanđelja, popodne iz Staroga zavjeta. Svakodnevno, od ponedjeljka do subote, poučavalo se iz katekizma i odabranih knjiga Biblije (Fickenscher, 1998.; Meuser, 1983.: 37-38). Luther i vodeći reformatori nerijetko su propovijedali i do četiri propovijedi dnevno (Luther, 1967.: 282).[4]

Za naviještanje Riječi Božje, prema Lutherovu promišljanju i djelovanju, bili su odgovorni kršćanski vladari, propovjednici i očevi u obitelji. Reformatori evangeličke tradicije reformacije smatrali su da o duhovnom stanju kršćanskih vladara ovisi stanje njihovih podložnika, stoga su, koristeći se brojnim biblijskim primjerima, pozivali vlastelине da se vrate na pravi put i službu Božju, te da ostave rimokatoličko idolopoklonstvo i krivovjerje (opširnije Jambrek, 2013.: 268-270).

3. Vrste i sadržaj propovijedi

Poticaj propovijedanju ’čiste Riječi Božje’’ značajna je motivacijska sila ondašnjega evanđeoskog pokreta. Propovijed je, prema Scribneru (1986.: 18), imala nekoliko elemenata: napad na stanje u Crkvi i društvu; poruku o načinu spasenja te poruku o tome kako poboljšati život u ovome svijetu. Poruka propovijedi bila je usmjerena na običnog laika kršćanina.

Propovijedi su imale više tematskih određenja, a u osnovi su imale evangelizacijsku poruku i poruku za izgradnju i učvršćivanje vjernika u vjeri i življenju na temeljima Svetoga pisma. Može ih se svrstati u

[4] Protestantski žar i često propovijedanje potaknulo je katoličke svećenike na češće propovijedanje. Učestalijim propovijedanjem Riječi Božje razvijalo se kvalitetnije katoličko svećenstvo, koje je više vremena provodilo u proučavanju Svetoga pisma (Fickenscher, 1998.).

pet skupina: 1) evangelizacijske propovijedi; 2) propovijedi iz Svetoga pisma prema nedjeljama i blagdanima crkvene godine; 3) propovijedi za sustavno izlaganje učenja pojedinačnih knjiga Biblije; 4) propovijedi za sustavno izlaganje temeljnih istina Biblije; 5) prigodne propovijedi (Jambrek, 2013.: 271).

Evangelizacijske propovijedi. Evangelizacijska poruka propovijedi imala je po uzoru na poruke apostola Pavla (Dj 28,20) nekoliko cjelina: 1) navještaj Isusa Krista kao Gospodina i Spasitelja, 2) poziv slušateljima da se pokaju za svoje grijehe, 3) poziv onima koji su se pokajali za svoje grijehe da se obrate Bogu, te 4) poticaj da čine djela dostojna obraćenja.

Evangelizacijska propovijed bila je uvijek utemeljena na Svetome pismu i usmjerena svima onima koji ne poznaju ili nedovoljno poznaju Isusa Krista. Cilj joj je bio obraćenje slušatelja k Bogu i uspostavljanje autoriteta Svetoga pisma u životu slušatelja.

Propovijedi iz Svetoga pisma prema nedjeljama i blagdanima crkvene godine. U vrijeme reformacije Riječ Božja se redovito čita, navješćuje i tumači. Čitanja Riječi uzimala su se iz Biblije i/ili iz *postilla*.[5] U *postillama* su svetopisamski tekstovi raspoređeni prema nedjeljama i blagdanima crkvene godine i popraćeni opširnim komentarom, koji je trebao propovjedniku olakšati tumačenje pročitanog teksta. Tumačenje je često bilo popraćeno i dopunjeno primjerima življenja biblijskih likova i crkvenih otaca, a bilo je i kritičkih opaski na život suvremenika, posebice ponašanja tradicionalne crkve.[6]

[5] *Postilla* (lat. *post illa verba* – poslije ovih riječi, tj. poslije evanđelja) je zbirka propovijedi ili tumačenja koja slijede nakon pročitanoga biblijskog teksta.

[6] Hrvatski protestanti, prema poznatim podacima, izdali su tijekom reformacije tri postille, a u hrvatskim povijesnim zemljama bilo ih je u uporabi puno više. Sačuvani su primjerci tzv. Uraške i Regensburške postille te *Magyar postille* Mihaela Zvonarića. Detaljniju studiju o objavljenim postillama vidi u Jambrek (2013.: 272-277). Na vrlo dinamičnom međimursko-prekmursko-ugarskom području reformacije propovjednici su se koristili i s nekoliko drugih mađarskih postilla, među kojima je najpoznatija, a vjerojatno i među Hrvatima najutjecajnija, *Postilla* Đure Kulczara (Kulcsár György), luteranskog pastora i propovjednika u Lendavi, objavljena 1574. u tiskari Rudolpha Hoffhaltera u Lendavi. Uz Urašku i Regensburšku postillu na hrvatsko-slovenskom području, u uporabi je bila Trubarova *Postilla* i *Hishna postilla* Martina Luthera u prijevodu Primoža Trubara, koju je posmrtno 1595. izdao njegov sin Felicijan.

Propovijedi za sustavno izlaganje učenja pojedinačnih knjiga Biblije. Vodeći europski reformatori nastojali su sustavno obrazlagati pojedine knjige Svetoga pisma, koje su objavljivali u obliku biblijskih komentara. Propovjednici u hrvatskim povijesnim zemljama najvjerojatnije su se služili komentarima biblijskih knjiga vodećih europskih reformatora, no o tome zasad nema izravnih podataka. Vrijedno je zapaziti da je Matija Vlačić Ilirik dugo godina radio na iscrpnom komentaru Biblije. Iz toga su mu područja objavljena dva monumentalna djela *Glossa compendiaria*[7] i *Clavis Scripturae sacrae*[8], a više tisuća stranica ostalo je u rukopisu.

Propovijedi za sustavno izlaganje temeljnih istina Biblije. Velika pažnja u propovijedanju pridavala se razumijevanju Riječi Božje i spoznaji Božje volje te praktičnom utjecaju Riječi Božje na vjernika. Propovijedi su se najčešće sastojale od razlaganja ključnih tema Svetoga pisma: Trojstva, Isusa Krista, Duha Svetoga, Riječi Božje, čovjeka, smrti, grijeha, pokajanja, oproštenja grijeha, vječnoga života, sakramenata i drugih tema.

Značajno djelo na tome području bila je knjiga Matije Vlačića Ilirika *De vocabulo fidei* (*O značenju riječi vjera*), u kojoj je u svojim kasnim dvadesetim godinama započeo razvijati teološku misao.[9]

---

[7] Djelo *Glossa compendiaria* ili *Novum Testamentum Iesu Christi filii Dei* Vlačićevo je ispravljeno i dorađeno izdanje Novoga zavjeta što ga je s grčkoga na latinski preveo Erazmo Roterdamski. U jednom stupcu Vlačić donosi svoju redakciju grčkoga teksta Novoga zavjeta, u drugom stupcu donosi Erazmov ispravljen i dopunjen prijevod na latinski, a ispod oba stupca iscrpan komentar u kojem su obrađene novozavjetne riječi i izreke. Ovo je djelo služilo kao priručnik za proučavanje i tumačenje Novoga zavjeta. Izišlo je u dva izdanja: u Baselu 1570. i Frankfurtu na Majni 1659. godine.

[8] *Clavis Scripturae sacrae, seu De sermone Sacrarum literarum, plurimas generals regulas continens* (*Ključ Svetoga pisma*), koje je u dva dijela objavljeno u Baselu 1567. godine, slovi kao najznačajnije, najopsežnije i najpotpunije Vlačićevo djelo.

[9] Knjiga je u drugoj polovini 16. stoljeća imala znatan utjecaj među slovenskim i hrvatskim protestantima. Primož Trubar sažeo ju je u propovijed pod naslovom *Sermo de vocabulo fidei* (Trubar, 1935.: 202-243). Slovenska izdanja propovijedi kao sažetka knjige tiskana su kao dodatak slovenskome Novom zavjetu 1550. i 1667. te 1550. u Trubarovu *Katekizmu*. Hrvatsko izdanje sažete Vlačićeve knjige *De vocabulo fidei* tiskano je kao propovijed Primoža Trubara pod naslovom *Primi Truberi sermo Croaticé redditus. De vocabulo fidei, et de motibus sev affectibus, quos uera Fides axcitat in homine super haec Christi uerba. O Mulier magna est Fides tua. Mathei 15.* (*Prodika βvrhu ovih Iβukrβtovih beβid: O Seno, velika yeβt Vera tvoya, Mat. na 15.*) u katekizmima tiskani-

Hrvatski protestantski propovjednici koristili su se i drugim teološkim djelima za pripremanje propovijedi. Najvažniji teološki priručnik za poučavanje i propovijedanje u luteranskoj tradiciji reformacije bio je spis Philipa Melanchthona *Loci communes rerum theologicarum* (*Opća mjesta teologije*).[10] Trubarovu redakciju Melanchthonova spisa objavili su hrvatski protestanti 1562. u Biblijskome zavodu u Urachu pod naslovom *Edni kratki razumni nauci naipotrebnei i prudnei Artikuli ili Deli, stare prave vere krstianske*.[11]

Za pripremu propovijedi koristila su se i izdanja augsburške vjeroispovijesti: *Artikuli ili deli prave stare krstianske vere*[12], *Spovid i spoznanie prave krsztianske vere* [13] i *Bramba augustanske spovedi*.[14]

U reformiranoj tradiciji u Ugarskoj, posebice u Baranji i Slavoniji, najutjecajniji priručnici za pripremu propovijedi bila su djela Stjepana

ma 1561. glagoljicom i ćirilicom te latinicom 1564. Propovijed su na hrvatski preveli Stipan Konzul Istranin i Anton Dalmatin. Opširnije vidi u Jambrek (2013.: 278-281).

[10] Djelo je napisano 1521. godine i slovi kao prvi protestantski pokušaj sastavljanja sustavne teologije. Kasnije je djelo doživjelo mnoga izdanja, a najvažnija su ona iz 1521., 1535. i 1555. godine.

[11] Primož Trubar preveo je i priredio Melanchthonov spis *Edni kratki razumni nauci naipotrebnei i prudnei Artikuli ili Deli, stare prave vere krstianske. Iz ovih vsaki človek more lahko tere brzo se naučiti, koja Vera est ta prava, najstareja, od Boga postavlena, i koja vsakoga človeka spasi. Kako, skrozi česa k takovoi Veri moremo priti. Kako se ima Bogu pravo služiti: Kako vsaki K'rstianin' v nevolah i u vrime smrti ima za krepiti, i zazivati na Boga, da na milosti i pomoći Božjoj ne bezufa, iz' krainskog ezika sad naiprvo skroz Antona Dalmatina, i Stipana Istriana istlmačeni*.

[12] *Artikuli* su prijevod *Augsburške vjeroispovijesti* iz 1530. godine. Preveli su je s latinskoga, njemačkoga i slovenskoga (kranjskoga) jezika Anton Dalmatin i Stipan Konzul i naslovili je, prema slovenskom izdanju, *Artikuli ili deli stare krstianske vere*. Knjiga je tiskana 1562. u Biblijskome zavodu u Urachu na glagoljici i ćirilici u nakladi od 1000 primjeraka po svakom izdanju.

[13] *Spovid i spoznanie prave krsztianske vere* je hrvatski prijevod novoga kritičkog izdanja *Augsburške vjeroispovijesti*, koje je priredio Philip Melanchthon. Prva izdanja *Augsburške vjeroispovijesti* – tiskana bez dozvole – nisu zadovoljavala, zato se Melanchthon odlučio na novo kritičko izdanje. Knjigu su preveli Anton Dalmatin i Stipan Konzul. Djelo je tiskano u Biblijskome zavodu u Urachu 1564. godine na glagoljici i latinici u 400 primjeraka.

[14] *Bramba* je prijevod knjige Philippa Melanchthona *Apologia* (*Obrana augsburške vjeroispovijesti*), koju je napisao nakon što je car Karlo V. opunomoćio neke rimokatoličke teologe da opovrgnu *Augsburšku vjeroispovijest*. Knjigu su s latinskoga preveli Anton Dalmatin i Stipan Konzul, a tiskana je u Biblijskom zavodu u Urachu 1564. godine na glagoljicu u 400 primjeraka i latinici u 500 primjeraka.

Kiša Segedinca *Theologiae sincerae loci communes de Deo et homine*[15], *Tabvlae analyticae*[16] i *Confessio vera fidei de uno vero Deo.*[17]

Prigodne propovijedi. Prigodne propovijedi bile su tijekom reformacije često pripremane, propovijedane i tiskane. Bile su to propovijedi za izgradnju i učvršćivanje vjernika u vjeri koje su zahvaćale u sva područja ljudskoga življenja. Tumačenjem događanja i učenja Svetoga pisma propovjednici su nastojali dati vjernicima upute i smjernice za konkretno kršćansko življenje.

Najutjecajnija tiskana prigodna propovijed na hrvatskom jeziku, sudeći prema podacima o distribuciji, bila je propovijed luteranskoga dvorskog propovjednika u Stuttgartu Matthäusa Alberusa, *Edna kratka summa nikih prodik od tlče i od čarnic*.[18] Propovijed je bila tiskana sredinom 1563. godine u Urachu u nakladi od 1000 primjeraka. Samo u godinu dana, do 1564. godine, raspačan je 741 primjerak.

---

[15] *Theologiae sincerae loci communes de Deo et homine perpetuis explicati tabulis et scholasticorum dogmatis illustrati / per Stephanum Szegedinum Pannonium. Cum indicibus rerum et verborum, locorumque sacrae scripturae explicatorum, locupletissimus*; [cum praefatione Io. Iac. Grynaei et auctoris vita a Matthaeo Scaricaes scripta]. Basileae: ex officina Pernea, per Conradum Waldkirch, 1585. Knjiga je do 1608. godine izišla u 5 izdanja.

[16] *TABVLAE ANALYTICAE, QVIBVS EXEMPLAR ILLVD SANORVM SERMONVM DE FIDE, CHARITATE, & PATIENTIA, quod olim PROPHETAE, EVANGELISTAE, APOSTOLI literis memoriaéque mandauerunt, fideliter declaratur. AVCTORE STEPHANO SZEGEDINO PANNONIO. DE OPERIS huius, nunquam anteà editi, ratione & vsu longè maximo, ad ... SENATVM SCHAPHVSIANVM Epistola dedicatoria. ...* – Djelo je pomogao prirediti Matija Škarica. Prvo je izdanje tiskano u Baselu 1592. Tiskana su 4 izdanja do 1610.

[17] Djelo je objavljeno u Baselu 1588. Četvrto izdanje tiskano je 1608.

[18] Puni naslov knjige glasi: *EDNA KRATKA SUMMA, NIKIH PRODIK' od Tlče i od' čarnic': Ke su prodikane v stolnomu varošu Birtemberske zemlě, Miseca Avgusta, Lěto po roistvu Gospodina našega ISHTA, 1562, I po Jurju Juričiću Z Vinodola, Antonu Dalmatinu i Stipanu Istrijanu, iz Nimškoga Pisma v hrvatski ězik' od' riči do riči, verno istlmačene: i s h'rvatskimi slovi štampane*. Prema podacima Franje Fanceva jedini poznati primjerak ove knjige čuva se u drezdenskoj kraljevskoj i državnoj knjižnici. Prijepis ove knjige objavio je Fancev kao prilog svojemu djelu *Jezik hrvatskih protestantskih pisaca 16. vijeka* (*Rad JAZU*, 1916., knjiga 214). Teološku analizu vidi u Jambrek (2013.: 281-282).

4. Zaključak

Iako je reformacija potaknula niz različitih političkih, društvenih i kulturoloških procesa u većini europskih zemalja i time radikalno promijenila prijašnje društvene, političke i vjerske strukture, ona je u biti bila pokret biblijske obnove. Središnja motivacijska sila za promjene bila je temeljna kršćanska poruka – „čista Riječ Božja" – kako je zapisana u Bibliji. Duhovna obnova na temelju čiste Riječi Božje pružala je novo značenje u mnogim područjima življenja te je mijenjala perspektivu vjernikova odnosa prema Bogu, Crkvi i ljudima. Riječ Božja postala je središnjicom u teološkom tumačenju Biblije s novim naglaskom na obećanjima Božjim i dobrobitima Kristovim, a naviještanje Kristove pobjedničke i dostatne žrtve za grijehe čitava čovječanstva uzdrmala je srednjovjekovnu strukturu vjerske prakse. Duhovnu obnovu na temelju čiste Riječi Božje pratilo je čvrsto uvjerenje da vjerski preporod nije ljudsko djelo, već rezultat izravne intervencije Boga u ljudsku povijest, djelo Duha Svetoga. Duh Sveti u propovijedi čini živom Božju Riječ, koja zatim oživljava sve one koji joj vjeruju.

Propovijedi su imale više tematskih određenja, a u osnovi su imale evangelizacijsku poruku i poruku za izgradnju i učvršćivanje vjernika u vjeri i življenju na temeljima Svetoga pisma. Propovijedi tijekom reformacije otkrivamo kao evangelizacijske propovijedi, propovijedi iz Svetoga pisma prema nedjeljama i blagdanima crkvene godine, propovijedi za sustavno izlaganje učenja pojedinačnih knjiga Biblije, propovijedi za sustavno izlaganje temeljnih istina Biblije te prigodne propovijedi. Kao trajni spomenik značajne biblijsko-duhovne obnove 16. stoljeća ostale su zabilježene u brojnim knjigama, posebice *postillama*, otisnute na brojnim jezicima i lokalnim dijalektima.

Literatura

Fickenscher II, C. C. (1998.). „The Contribution of the Reformation to Preaching". *The Lutheran Witness*, Vol. 117, No. 7.

George, T. (1994.). *Theology of the Reformers*. Nashville: Broadman Press.

Jambrek, S. (2003.). *Crkve reformacijske baštine u Hrvatskoj*. Zagreb: Bogoslovni institut.

Jambrek, S. (2013.). *Reformacija u hrvatskim zemljama u europskom kontekstu*. Zagreb: Srednja Europa i Biblijski institut.

Lopašić, R. (1893). „Prilozi za poviest protestanata u Hrvatskoj“, *Starine JAZU*, br. 26.

Meuser, F. W. (1983.). *Luther the Preacher.* Minneapolis: Augsburg Publishing House.

Scribner, W. R. (1986.). *The German Reformation*. Atlantic Highlands: Humanities Press.

Spitz, W. L. (2001.). *The Protestant Reformation 1517-1559*. Saint Louis: Concordia Publishing House.

Steinmetz, D. C. (1999.). „The Intelectual Appeal of the Reformation“. *Reformation & Renaissance Review*: Journal of the Society for Reformation Studies, December 1, Issue 2, pp. 18-34.

Štefanec, N. (2001.). *Heretik njegova veličanstva*. Zagreb: Barbat.

Trubar, P. (193.). *Catechismus*. Ljubljana: Akademska založba.

Dragutin Matak

JUDEO-KRŠĆANSKA VJERSKA ISKLJUČIVOST IZAZVANA ZLOUPORABOM POVIJESTI[1]

1. Uvod

Kršćanstvo je ***isključiva*** religija, „kad nas poziva da usmjerimo svoje potpuno zanimanje prema Bogu… a ne prema bogovima koje su naše ruke i srca stvorili, ali kršćanstvo nije vjera koja ***isključuje***. Ako ne mogu prihvatiti boga kojega moj susjed štuje, moram prihvatiti susjeda. Ako ne mogu prihvatiti njegovu vjeru, moram uvažavati njegovu vjernost“, objašnjava Lloyd J. Averill (1962.: 105).

Ovakva isključivost i uključivost uvjetuju jedna drugu i stvaraju zdravu napetost u vjerskom iskustvu. Martin H. Franzmann zaključuje: „Nastojati ukloniti napetost između ovoga dvoga kompromisom ili racionalnim ujednačavanjem umjesto da živimo u toj napetosti, znači izgubiti toplinu uključivosti i snagu isključivosti“ (1956.: 350-351).

Vjerska isključivost o kojoj raspravljamo je nastojanje isključiti druge, uljudno ili nasilno, iz ovog Planeta ili Neba samo zato što su drugačiji. U tu se svrhu povijest iskrivljuje i prilagođava tim ciljevima.

Čemu služi povijest? Govoreći idealno, povijest je kičma stvarnosti života jer bilježi vrijeme, mjesta i aktivnosti ljudi. Ona nas štiti od zamišljenih, tajnovitih i hipotetskih rekonstrukcija prošlih događaja te nam pomaže da se suvislije postavljamo prema životu. Zato se i Bog

[1] Ovaj tekst je prilagođena varijanta članka objavljenog u časopisu *Biblijski pogledi*, pod naslovom „Vjerska isključivost izazvana zlouporabom povijesti – glavna prepreka širenju evanđelja“, 2013., 21/1-2: 89-100.

objavio u povijesti i iz istoga je razloga i *Biblija* praktičan i koristan dokument unatoč svojoj prastaroj dobi.

2. Abraham i židovski narod

> Ovo uzvišeno mjesto povijesti u duhovnom iskustvu potkopano je vjerskom isključivosti. Manipulira se povijesnim podatcima i stvaraju se lažne pretpostavke koje hrane identitet odvajanja od drugih i drugačijih. Na taj način povijest postaje važnija od duhovne stvarnosti. Međutim, ispravno primijenjena povijest trebala bi biti podupiratelj središnje teološke poruke Evanđelja. Zlorabljena povijest uvijek je važnija od teologije i doživljaja duhovne stvarnosti. Vrlo je lako uočiti zloupotrebu povijesti unutar judeo-kršćanskoga vjerskog iskustva. Možemo ju prikazati jednostavnim izričajem: *Oprostite, samo mi sudjelujemo u ovoj posebnoj povijesti… vama je ona nedostupna*. Općenito, čini se da postoji obrazac za takav pristup povijesti, lako uočljiv u prošlosti.

Biblijska povijest židovskog naroda je bogata i uzbudljiva. Kao izabrani Božji narod za prenošenje evanđelja čovječanstvu, Židovi su bili iznimno povlašteni (Postanak 12, 2-3). Na povijesnim temeljima u Abrahamu, Izaku, Mojsiju, Jakovu, Davidu i dr. bili su izvanredno blagoslovljeni, duhovno i materijalno. Ti stvarni povijesni vođe bili su najbolji duhovni uzori prema kojima se trebalo određivati. Ali postupno, umjesto uzdizanja Dobročinitelja i blagoslova koje On udjeljuje narodu, Židovi su gradili svoj identitet nastojeći prisvojiti povijest za sebe. N. T. Wright piše: „Vršenje Tore je bilo… istaknuto jer je omogućilo podizanje 'zida' između Božjeg naroda i poganskog svijeta sklonog idolatriji." Zapravo oni su poručivali okolnim narodima: *Oprostite, samo smo mi legitimna djeca Abrahama, Izaka i Jakova*. *Samo je naš izbavitelj Mojsije, a David kralj. Naš Bog nije vaš bog. Štogod poduzeli ne možete se takmičiti s nama, jer povijest je nepovratna*. Domašaje takvih tvrdnji pokazat će kratkak osvrt o najistaknutijemu starom patrijarhu Abramu ili Abrahamu.

U biblijskome zapisu *Staroga* i *Novoga zavjeta* Abram/Abraham se spominje 318 puta; dvije trećine tekstova nalaze se u *Starome zavjetu*. Starozavjetni tekstovi su povijesni opisi životnih putovanja i

seljenja stvarne osobe koja je usred ozbiljnih izazova razvila iznimno povjerenje u Boga. Zbog toga je u *Novom zavjetu* nazvan „vjernikom" (Gal 3,9) i „Božjim prijateljem". (Jak 2,23). *Novi zavjet* gradi teološku misao na Abrahamovoj povijesti sa svrhom opisa i isticanja duhovnih kvaliteta koje postaju najvažnija obilježja raspoznavanja Abrahamovih potomaka.

U napetoj raspravi sa židovskim vođama, Abrahamovim povijesnim potomcima, *Isus* im odriče srodstvo s Abrahamom zbog nedostatka istinske i praktične duhovnosti. Isus jasno opisuje njihovu duhovnu krizu te ističe da su uvjet za postajanje Abrahamovom djecom dobra djela: „Da ste djeca Abrahamova, djela biste Abrahamova činili, a eto, tražite da ubijete mene…" (Iv 8, 39-40).

Ivan Krstitelj nastavlja isticati duhovne odlike kao kriterij za pripadanje Abrahamovu potomstvu: „Donosite dakle plodove dostojne obraćenja. I nemojte početi u sebi govoriti: 'Imamo oca Abrahama!' Jer, kažem vam: Bog iz ovog kamenja može podići djecu Abrahamovu" (Luka 3,8).

Apostol Pavao dokazuje istu stvar opisujući stvarnost povjerenja u Isusa kao znak prepoznavanja istinskog odnosa s Abrahamom: „Ako li ste Kristovi, onda ste Abrahamovo potomstvo, baštinici po obećanju" (Gal 3,29).

„Shvatite dakle: oni od vjere, to su sinovi Abrahamovi" (Gal 3,7).

„Pismo, predvidjevši da Bog po vjeri opravdava pogane, unaprijed navijesti Abrahamu: U tebi će blagoslovljeni biti svi narodi" (Gal 3,8).

Ova opća sveuključiva teološka narav Abrahamskoga sinovstva, ponajprije utemeljena na kvaliteti duhovnog iskustva, omogućuje evanđelju da bude globalno uvažavano i prihvaćeno. Povijesni Abraham ne smije biti mumicifiran u davnoj povijesti od skupine ljudi koja tek dijeli njegov genetski kod. Povijesni Abraham svjedoči o stvarnost svojega postojanja, ali njegov duhovni hod sadržava dragocjeni primjer koji su svi pozvani slijediti na putu u Nebo, bez obzira na nacionalno i rasno porijeklo ili kulturno ili vjersko nasljeđe.

3. Crkva, Petar i apostolska sukcesija

Događajem Krista otpočinje doba Crkve, a slična isključivost se nastavlja. Čini se da je Crkva, umjesto da pripada cijelomu čovječanstvu u sva vremena, razvila osobitu isključivost i patentirala neotuđiva prava na povijest.

Kao pokret kršćanstvo ima povijesni karakter počevši od svojeg utemeljitelja Isusa Krista, preko apostola, autora *Novoga zavjeta*, te mnogih pobožnih duhovnih vođa od kojih su neki ostavili svoje spise za naše duhovno promišljanje. Bog se objavio u povijesti da bi blagoslovio Zemlju, što Isus jasno kaže: „Pođite po svem svijetu, propovijedajte evanđelje svemu stvorenju“ (Mk 16,15). Međutim ista zloupotreba povijesti koja potiče vjersku isključivost postepeno se pojavljuje u kršćanstvu.

Na samome početku Crkve postojala je dvojba trebaju li kršćani prihvatiti židovsku vjersku tradiciju prije prihvaćanja Krista? Kršćani u Jeruzalemu bi rekli DA, ali kršćani u Antiohiji nisu bili spremni odgovoriti potvrdno. Incident u Antiohiji (Gal 3,11-14) zorno ilustrira ozbiljnost tog problema. Tada je sazvan Jeruzalemski sabor, a glavni je zaključak bio: Židovsko vjersko-nacionalističko navaljivanje ne smije biti snažnije od stvarnosti događaja Krista. Obraćenici u kršćanstvo ne moraju prihvaćati židovsku povijesnu religiju ili postajati Židovima prije odlučivanja za Krista. Mora da je Pavao često naglašavao božanski indikativ neposrednog pristupa Bogu, kako piše u poslanici Rimljanima: „Sam Duh susvjedok je s našim duhom da smo djeca Božja; ako pak djeca, onda i baštinici, baštinici Božji, a subaštinici Kristovi…“ (Rim 8, 16-17).

Ovaj put Crkva je bila spašena od pogrešnog razumijevanja *Starog zavjeta*, pa tako i od zloupotrebe povijesti koja potiče na vjersku isključivost. Oslobođeno od povijesnoga tereta te vrste, evanđelje se brzo širilo.

Međutim, došlo je drugo iskušenje, a ovaj put Crkva mu nije odoljela – točnije, autoritet apostolske/biskupske sukcesije. Rasprava o apostolskoj sukcesiji je široka i složena jer uključuje razna prisvajanja neprekinute povijesne veze s apostolima i njihovim neposrednim

nasljednicima kojima su navodno darovane posebne moći, ponajprije da zaređuju svećenike. Tvrdi se kako su razne crkve ustanovljene oko zapaženih episkopalnih središta koja su osnovali apostoli. Tako Konstantinopoljska patrijaršija vjeruje da je sv. Andrija njezin osnivatelj, što tvrdi i Ruska pravoslavna crkva. Aleksandrijska patrijaršija kaže da ju je osnovao sv. Marko. Armenska apostolska crkva smatra da su joj osnivatelji sv. Bartolomej i Juda. Antiohijska patrijaršija vjeruje u neprekinutu vezu s prijestoljem sv. Petra, što također izričito tvrdi i Rimokatolička crkva. Još ima crkava koje si prisvajaju neki oblik episkopalne, apostolske sukcesije, kao što je Anglikanska crkva i neke luteranske crkve. Zajednicama koje ne mogu dokazati neprekinutu povezanost s apostolima, kao što su to brojne protestantske crkve, odriče se i naziv *crkva*.[2]

Razmotrimo pobliže apostolsku sukcesiju (nasljeđivanje autoriteta) prema razumijevanju i prakticiranju Rimokatoličke crkve. Dokazuje se da postoji neprekinuti povijesni slijed rimskih biskupa, počevši od apostola Petra do današnjega pape, preko kojega se vjerski autoritet prenosi na regionalne biskupe i svećenike. Iako se ne osporava slično nasljeđivanje vjerskog autoriteta ortodoksnim crkvama, rimska povezanost s apostolskom crkvom ostaje jedinstvena i neponovljiva. Poruka ovakvoga religijskog *establishmenta* bila bi: *Oprostite, samo mi imamo izravnu vezu s Nebom na osnovi povijesnog nasljeđivanja apostolskog autoriteta… Vi možete izvrsno poznavati Bibliju, imati vjerodostojno duhovno iskustvo, ali nikada ne možete biti dionicima pune mjere božanskih milosti, jer one dolaze preko sakramenata koje samo mi valjano udjeljujemo.*

U Dekretu o ekumenizmu s Drugoga vatikanskog koncila doslovno piše:

[2] Rimokatolici priznaju valjanost apostolske sukcesije biskupa, a po njima i svećenike u Istočnoj pravoslavnoj crkvi i Starokatoličkoj crkvi (samo Uniju u Utrechtu). Istočna pravoslavna crkva uglavnom priznaje Rimokatoličkoj redove, ali imaju drugačiji koncept apostolske sukcesije koja postoji izvan Istočne pravoslavne crkve. Izostanak apostolske sukcesije biskupa osnovni je razlog zašto istočne pravoslavne crkve i Rimokatolička crkva ne smatraju protestantske zajednice crkvama (http://en.wikipedia.org/wiki/Apostolic_succession)

„Pa ipak, od nas ***rastavljena braća***, bilo kao pojedinci bilo sabrani u svoje Zajednice i Crkve, ***ne*** uživaju onog zajedništva što ga je Isus Krist htio darovati svima onima koje je preporodio i skupno oživio u jedno tijelo i na novi život a Pisma ga i časna Predaja ispovijedaju, ***samo se po*** katoličkoj Kristovoj Crkvi, koja je sveopće sredstvo spasenja, može dostići sva punina spasonosnih sredstava. Ta vjerujemo da je ***samo*** apostolskom Zboru na čelu s Petrom Gospodin povjerio sva dobra Novoga saveza, radi uspostavljanja jednoga Kristova tijela na zemlji kojemu valja da se potpuno pritjelove svi koji na neki način već pripadaju Božjem narodu.“[3] (naglasio D. M.).

Ključni biblijski tekst koji se tumači povijesno umjesto teološki poznata je metafora o stijeni koja navodno predstavlja Petra, a ne njegovo povjerenje u Isusa koje je tom prigodom izrazio:

Isus pita učenike: *A vi, što vi kažete, tko sam ja*?
Petar odgovara: *Ti si Krist-Pomazanik, Sin Boga živoga*.
Isus govori Petru: *Blago tebi, Šimune, sine Jonin, jer ti to ne objavi tijelo i krv, nego Otac moj, koji je na nebesima. A ja tebi kažem: Ti si Petar-Stijena i na toj stijeni sagradit ću Crkvu svoju i vrata paklena neće je nadvladati* (Mat 16, 15-18).

Metaforu o „Ključevima kraljevstva nebeskoga“ koja slijedi valja čitati u istome kontekstu, ali potreba za opravdavanjem isključivoga prava na povijest, koje nitko ne može imati, utjecala je na razumijevanje tog jasnog biblijskog teksta. Protiv takvih prije povijesnih nego teoloških tumačenja tekstova protestirali su neki biskupi na Prvome vatikanskom koncilu u drugoj polovini 19. stoljeća (1869.–1870.). Jedan od najglasnijih bio je i hrvatski biskup Josip Juraj Strossmayer.

Ta isključivost, baš kao i prethodna, ne pridonosi duhovnoj ljepoti zajedništva u Isusu Kristu koja je osnovni smisao kršćanstva, već stvara krizu duhovnih vrijednosti koje su daleko od Isusove poniznosti i zauzetosti za sve ljude, pa i za svoje neprijatelje.

[3] *Drugi vatikanski koncil. Dokumenti*..Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1980., 213.

4. Isključivost protestanata

Jedan od osnovnih ciljeva Protestantskoga pokreta šesnaestog stoljeća bio je oduprijeti se isključivom autoritetu rimskoga pape. Na osnovi poznatih opredjeljenja *sola Scriptura, sola gratia* i *sola fide*, gradila se kršćanska protestantska duhovnost. Izvorno evanđelje postajalo je dostupno i poznato običnim ljudima – puku. Iako bi bilo za očekivati da će ovakvo duhovno usmjerenje iznad svega cijeniti osobne duhovne vrijednosti, protestanti nisu odoljeli iskušenju prisvajanja povijesti kako bi promovirali svoju vjersku institucionalnu posebnost.

Rimokatolici tvrde da se reformacijom šesnaestog stoljeća stvorio nepremostivi diskontinuitet u apostolskom nasljeđu (sukcesiji) i zbog toga protestanti ne mogu računati na izravnu vezu s apostolskom crkvom (Thomson-Uberuaga, 2002.). Međutim, neke protestantske crkve se ne mire s takvom tvrdnjom, već pod svaku cijenu nastoje zadržati i dokazivati povijesnu povezanost s apostolima. Zapravo među protestantima postoje nastojanja u oba smjera, prema apostolskoj sukcesiji i dalje od nje.

Anglikanska crkva ide tako daleko da tvrdi kako: „Budući da je Crkva nastala prije i bez knjiga Novoga zavjeta, … 'apostolska služba' mora imati prioritet nad Pismom u ovom pogledu" (Stahlke, 1962.: 36). Na taj način oni se ponajprije oslanjaju na povijesnu povezanost s apostolima, a ne na teološko nasljeđivanje izvornih vrijednosti apostolske crkve koja je sadržana u Pismu.

Otto F. Stahlke dalje objašnjava: „Njemačke i Danske Luteranske crkve nisu u prošlosti smatrale valjanom rimsku apostolsku sukcesiju, niti su ju nastojale steći. Švedska Luteranska crkva je ostala u sukcesiji povijesnim slučajem, ali ju ne smatraju bitnom. Oni ju opisuju frazom: 'imamo ju, a to je kao da ju i nemamo'" (Stahlke, 1962.: 38).

Protestantske crkve koje se trude oko sukcesije ne prihvaćaju tvrdnju Rimokatoličke crkve o sukcesiji, ali su opet na svoj način zainteresirane za povijesno apostolsko nasljeđe.

Još jedna tvrdnja koju protestanti ne izostavljaju kako bi promovirali svoju autentičnost jest i isticanje neporecivih povijesnih činjenica o svojemu osnutku u prvoj polovini 16. stoljeća.

Na tim se osnovama gradi neka vrsta drugačijosti od stotina skorijih protestantskih pokreta. *Ovi „mlađi" protestanti mogu ih čuti kako praktički kažu: „Oprostite, samo smo mi protestanti reformacijske baštine koji smo blizu apostolima i koje je osnovao u 16. stoljeću sam Luther (1483-1546) ili Calvin (1509-1564), itd. Mi posjedujemo povijesna creda (vjerovanja), a ako želite saznati iz prve ruke o „opravdanju vjerom" slušajte nas. Autentično evanđelje se propovijeda u našim redovima.*

Isticanje povijesne povezanosti s apostolima ili reformatorima na račun zajedništva sigurno vodi u dobro poznati scenarij: „Ja sam Pavlov. Ja sam Apolonov. Ja Petrov. Ja Kristov" (1 Kor 1,12).

Kako se protestanti u Hrvatskoj nose s takvim izazovima? Budući da je već u literaturi objavljena „znanstveno utemeljena" podjela na „Crkve proizašle iz izvorne protestantske tradicije", „Crkve reformacijske baštine" i „Ostale kršćanske crkve" (Marinović Bobinac; Marinović Jerolimov, 2008.: 5-6), teško je povjerovati da će protestanti tijekom obilježavanja 500. godišnjice početka reformacije propustiti priliku da pokažu tko je izvorni i baštinski protestant, a tko su ti ostali. Ti „ostali" mogu se tješiti da u *Svetom pismu* „ostatak" ili „malo stado" dobro kotiraju – pripada im kraljevstvo. Ponovimo: evanđelja jasno poručuju: „Donosite dakle plodove dostojne obraćenja. I nemojte početi u sebi govoriti: 'Imamo oca Abrahama!' Jer, kažem vam: Bog iz ovog kamenja može podići djecu Abrahamovu" (Luka 3,8).

5. Adventisti sedmog dana i vjerska isključivost

Isključivost koja je zasnovana na posebnim povijesnim događajima ili osobama nije mimoišla ni novije vjerske pokrete, za koje se čini da nisu u stanju formirati svoj vjerski identitet bez tih povijesnih posebnosti. Ova bi rasprava bila manje uvjerljiva kad ne bih opisao slične sklonosti i u svojoj Crkvi.

Adventisti sedmog dana vjeruju da su crkva ostatka koja ima nešto važno prenijeti svijetu, naime vijest trojice anđela iz Otkrivenja 14,6-12. Ovo samorazumijevanje temelji se na njihovu tumačenju proročanstava u knjizi Otkrivenja. U Otkrivenju 12,17; 19,10; i 22,8-9 nalazimo do-

datne karakteristike ostatka. Jedna je vršenje Božjih zapovijedi, imajući naročito na umu zapovijed o Suboti (Rice, 1985.: 230), a druga je koncept „svjedočanstvo Isusovo", koje ista knjiga tumači kao „proročki duh" (19,10), što ima poseban značaj u ovoj raspravi.

K. LaRondelle objašnjava:

> „Mada je tokom godina izraz 'svjedočanstvo Isusovo' iz Otkrivenja 12,17, bilo korišteno 'kao sinonim za 'Vjera Isusova', novo je tumačenje nastalo 1850-tih. Sada je 'svjedočanstvo Isusovo' povezano s proročkim darom očitovanim u službi i spisima Ellen G. White (Otk 19,10). Ovo tumačenje postalo je identifikacijski znak crkve ostatka iz Otkrivenja 12,17. i bilo je uključeno u misijsku proklamaciju Crkve adventista sedmog dana" (LaRondelle, 2000.: 886).

> To učenje je među temeljnim adventističkim vjerovanjima koja se redovito tiskaju u crkvenom godišnjaku. Mijenja se samo redni broj pod kojim se to vjerovanje objavljuje. Godine 1931. bilo je to vjerovanje broj 19 (Questions on Doctrine, 1957.: 16), god. 1980. broj 17 (Knight, 2003.: 14), a 2012. broj 18. koje glasi: „Jedan od darova Svetog Duha je proročki dar. Ovaj dar je znak raspoznavanja crkve ostatka i očitovan je u službi Ellen. G. White."[4]

Povijesno, Adventistički je pokret blagoslovljen djelom Ellen G. White, koju se smatra proročicom, iako ne od strane svih adventista. Adventisti vjeruju da im je povjerena posebna uloga u širenju evanđelja svijetu svraćanjem pozornosti na Boga Stvoritelja, Spasitelja i Suca koji skoro dolazi. Vjerujemo da nema ništa loše u formiranju identiteta službe čovječanstvu koji ima svoj misijski cilj i povijesnost. Na osnovi pažljiva proučavanja *Biblije* skupina relativno mladih ljudi gradila je kršćansku duhovnost na adventistički način na istočnom dijelu Sjedinjenih Američkih Država sredinom 19. stoljeća. Nema ništa opasno u tim povijesnim činjenicama, već suprotno, svjedoči u prilog realnosti njihova djelovanja.

Međutim, zasnivati svoju posebnost na činjenici da je Ellen G. White bila jedan od istaknutih pionira adventnog pokreta, predstavljalo bi klasičnu zloupotrebu povijesti koja sigurno vodi u vjersku

[4] http://www.adventist.org/beliefs/fundamental/index.html

isključivost. Mi bismo tada slali sljedeću poruku drugim kršćanima i ostalima: *Oprostite, samo se u našim redovima nalazi suvremeni prorok – Ellen G. White kao znak prepoznavanja crkve ostatka*. *Vi ne možete biti „ostatak" baš kada biste i htjeli biti*. Takav bi stav svakako osujetio dosege evanđelja sadržanog u vijestima trojice anđela. To bi isto značilo da niti jedan duhovni pokret, osim adventista, ne bi mogao biti dijelom ostatka, čak kada bi objavljivao vijesti trojice anđela, vršio Božji zakon – uključujući i zapovijed o suboti, jer ne bi nikada mogao tvrditi da je u njihovoj povijesti nastanka, među njima djelovala Ellen G. White. Razumijevanje adventističkog identiteta kao crkve ostatka bilo bi ne samo isključivo, već nakaradno i suprotno adventističkom razumijevanju nevidljive crkve (Dederan, 2002.). Bio bi to još jedan generator duhovne krize koja potresa svijet.

5.1. Ellen G. White kao Abraham

Postoji uravnoteženije razumijevanje službe Ellen G. White u kojoj je teološko značenje njezine službe iznad povijesnoga. Poučeni zloupotrebom povijesti u odnosu na Abrahama, ulogu Ellen G. White u duhovnom ostatku valja razumjeti ponajprije teološki. Povijest nam pomaže držati na umu da je riječ o stvarnoj gospođi sa zapaženim duhovnim potencijalima, koja je uz svoj obiteljski život, propovijedanjem i iznimno plodonosnim pisanjem bila i ostala kanal Božje ljubavi kojim se izlijevaju Njegovi blagoslovi na mnoge, adventiste i neadventiste. Njezinom službom, kao i Abrahamovom, nadam se i našom, svi narodi mogu biti blagoslovljeni. Ta univerzalnost duhovnoga domašaja teološkog je obilježja i ne zavisi od povijesnih čimbenika.

Svi koji žele mogu se poučiti primjerom skromne Božje sluškinje i zajedno s njom svjedočiti za svojega Isusa, i to: 1) ljubavlju prema Bogu kao Stvoritelju, Spasitelju i Sucu; 2) cijeniti *Bibliju* i redovito ju proučavati kao jedino mjerilo životnih vrijednosti; 3) hrabro svjedočiti o ljubavi Božjoj nesebičnim zauzimanjem za dobro svih ljudi; 4) uvijek težiti u svemu što činimo za vodstvom Svetoga Duha koji djeluje jedino u ozračju „ljubavi, radosti, mira, velikodušnosti, uslužnosti, dobrote, vjernosti, blagosti i uzdržljivosti" (Gal 5,22-23). Duhovni darovi te

ponizne i hrabre žene mogu biti za sve „manje svjetlo koje vodi ljude i žene većem svjetlu“ (CEv. 37.1).

Adventisti su bili pažljivi u primjenjivanju tekstova iz knjige Otkrivenja na svoj pokret:

> „U duhu duboke poniznosti primjenjujemo ove tekstove na Adventni pokret i njegovo djelovanje, jer shvaćamo ogromne implikacije ovakve interpretacije. Iako vjerujemo da tekst u Otkrivenju 12,17 upućuje na nas kao ljude proroštva, ni u kojem slučaju ove retke ne primjenjujemo u duhu oholosti. Za nas je to logičan zaključak našeg sustava tumačenja proročanstava.
>
> Činjenica da ovako razumijemo tekstove ne znači da na bilo koji način vjerujemo kako smo jedini istinski kršćani na svijetu, ili da smo jedini koji će biti spašeni. Mada vjerujemo da je Crkva adventista sedmog dana vidljiva organizacija kroz koju Bog objavljuje svoju posljednju posebnu poruku svijetu, prisjećamo se načela koje je Krist uspostavio kad je rekao: 'Imam i drugih ovaca, koje nisu iz ovog ovčinjaka. I njih treba da dovedem i glas će moj čuti i bit će jedno stado, jedan pastir.'“ (Ivan 10,16.)

Adventisti sedmog dana čvrsto vjeruju da Bog ima *dragocjeni ostatak*, mnoštvo ozbiljnih i iskrenih vjernika u svakoj crkvi, ne izuzimajući ni Rimokatoličku zajednicu, koji žive prema svjetlosti koju im je Bog dao. Veliki Pastir ovaca prepoznaje ih kao svoje i poziva ih u jedan veliki tor i jedno veliko zajedništvo koje se priprema za Njegov dolazak. Naše stajalište jasno formulira Ellen G. White: „Među zemaljskim stanovnicima, raspršenima u svakoj zemlji, ima onih koji nisu sagnuli svoje koljeno pred Balom. Kao zvijezda na nebu, koje se javljaju samo noću, ovi odani i vjerni će zasjati kad 'zemlju pokrije tmina i mrklina narode'“(Iz 60,2) (Questions on Doctrine, 1957.: 191-192; White, 1918.: 188-189).

6. Vjerska isključivost i kriza duhovnosti

Navedeni primjeri vjerske isključivosti koja stvara prostor za krizu zbog obezvrjeđivanja praktične i istinske duhovnosti nisu jedini niti se odnose samo na kršćanstvo. Tu vrstu isključivosti mogli bismo nazvati institucionalnom, a što je s osobnom koja možda nije tako očita,

a živi od skrivenih predrasuda prema drugim i drugačijim ljudima? Isključivost kao osnovni uzrok krize duhovnosti raširena je bolest koja je pogibeljna za sve ljudske odnose.

Žalosno je što crkve, vjerske zajednice i pojedinci zakazuju uglavnom na isti sebičan i egocentričan način i pridonose sveopćoj dezorijentaciji u religijskom i duhovnom pogledu.

Zašto se u zemljama s bogatom kršćanskom tradicijom Bog i duhovnost ne povezuju? Da li se u crkvama, koje su sve više turističke atrakcije znamenite arhitekture, više bavi slavnim povijesnim tradicijama, a zanemaruje duhovnost koja je prisna, topla, puna razumijevanja i prihvaćanja, baš po uzoru na našega Spasitelja? Nije li isključiva, hladna i nerelevantna religioznost uzrokom krize koja se i na ovaj način očituje?

7. Zaključak

Povijesne činjenice uvijek ostaju dijelom nečijeg identiteta, ali nikada ne smiju biti pretvorene u idole. Glavni sastojak uravnoteženoga vjerskog identiteta i misije po naravi je teološki, a ne povijesni. U takvu misaonom okviru smatrati svako ljudsko biće članom ljudske obitelji koja ima jednog i zajedničkog Roditelja je najviši duhovni domet koji je ostvariv na našem planetu.

Isticanje povijesti na račun teologije problematično je i u biblijskoj egzegezi, naročito kod razumijevanja apokaliptičkih tekstova. Historicizam može vrlo lako nadjačati teološko značenje biblijskih proročkih sadržaja. Ali to bi mogla biti tema za neko drugo razmatranje. Za sada: Pripazimo! Ne dopustite da vas povijest prevari! Povijest samo podupire teologiju.

Literatura

Averill, L. J. (1962.)., „The Exclusiveness of Faith“. *The Christian Century*, January 24.

Dederen, R. (ed.) (2000.). *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*. Commentary Reference Series, vol. 12. Hagerstown, MD.: Review and Herald.

Dederen, R. (2002.). „Crkva“. *Biblijski pogledi*, sv. 10, br. 19-20, 168-171.

Franzmann, M. H. (1956.). „The Inclusiveness and the Exclusive-ness of the Gospel, as Seen in the Apostolate of Paul". *Concordia Theological Monthly*, vol. XXVII, no. 5.

Knight, G. R. (ed.) (2003.). *Questions on Doctrine, Annotated Edition*. Berrien Springs, MI: Andrews University Press.

http://www.adventist.org/beliefs/fundamental/index.html

LaRondelle, H. K. (2005.). „The Remnant and the Three Angels' Messages". *Biblijski pogledi*, sv. 13, br. 1.

Marinović Bobinac, A. i Marinović Jerolimov, D. (2008.). *Vjerske zajednice u Hrvatskoj.* Zagreb: Udruga za vjersku slobodu u RH i Prometej.

Questions on Doctrine (1957.). Washington, D.C.: Review and Herald.

Rice, R. (1985.). *The Reign of God*. Berrien Springs, MI: Andrews University Press.

Stahlke, Otto F. (1962.). „The Apostolic Succession In Recent Lutheran Discussions". *Springfielder*, no. 26.

Thomson-Uberuaga, W. (2002.). „Continuity amidst Disruption: The Spirit and Apostolic Succession at the Reformation". *Horizons 29*, no 2, 290-298.

Turčinović, J. (prir.). (1980.). *Drugi vatikanski koncil. Dokumenti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

White, E. G. (1918.). *Prophets and Kings,* Altenmünster: Jazzybee Verlag Jürgen Beck.

Jasmin Milić

NAJSTARIJA HRVATSKA PROTESTANTSKA ŽUPA U TORDINCIMA: PROŠLOST I SADAŠNJOST

1. Uvod: reformacija u Slavoniji i Baranji

Protestantska reformacija je već u prvoj polovini 16. stoljeća prodirala i na današnje hrvatske prostore (protestantskih crkava bilo je u svim krajevima Hrvatske). No neprekidno do danas opstala je samo na prostoru Slavonije i Baranje. Naime na tome prostoru postoji nekoliko značajnih protestantskih, preciznije reformiranih župa koje djeluju od 16. stoljeća do danas. Sve su, osim jedne, etnički mađarske, npr. baranjske župe u Lugu, Kneževim Vinogradima, Zmajevcu i dr. U slavonskome mjestu Tordinci nalazi se hrvatska reformirana župa, jedina protestantska hrvatska župa koja je opstala od reformacije do danas. Dok javnost donekle poznaje europske reformatore poput Martina Luthera, Jeana Calvina i dr., malo se zna o značajnim reformatorima naših prostora. Dvojica velikana reformacije, važnih i za povijest tordinačke protestantske župe, ostavila su snažan utjecaj u Slavoniji i Baranji, Mihael Starin i Stjepan Kiš Segedinac.

1.1. Mihael Starin

Poseban uspjeh u širenju reformacije u Slavoniji i Baranji imao je *Mihael Starin* (u literaturi se susreće i kao Mihajlo Starin ili Starina te u mađarskoj verziji Sztárai Mihály). Iako nije bio pristalica Calvinove već Lutherove reformacije, na njegovo će se djelo nadovezati kasniji

razvoj Reformirane crkve na ovim prostorima te je zbog toga važan i za povijest reformirane tradicije na prostoru današnje Hrvatske.

Ne zna se točno godina rođenja; po narodnosti je bio najvjerojatnije Slovak. Isprva je bio katolički franjevac, no 1530. pristaje uz reformaciju. Studira na Sveučilištu u Padovi. Oženio se udovicom Stjepana Banocija, koju je još kao redovnik zavolio. Godine 1543. ili 1544. dolazi u Baranju. U Laskafeldu (današnji Lug) osniva crkvu, a djeluje i u drugim mjestima Slavonije i Baranje. Samuel Pataj (Patai P. Sámuel), učitelj i župnik u Lugu 1617. godine, piše:

> „Već sam dvije godine u Laskafeldu učiteljem. Još i sada (1617.) ima dosta staraca, koji se sjećaju na Starina i njegovo reformiranje i među Hrvatima. U reformiranju pojedinih župa postupao je – kako mi pripovijedaju – ovako. Najprije bi zapjevao psalme Davidove tako krasnim i uzvišenim glasom, da je u srce dirnuo i ganuo na pobožnost i okorjele ljude. Da slušaju njegovo divno pjevanje nagrnuli toliki ljudi, da se nisi mogao njemu primaknuti. I brzo se raznijelo, da imade jedan svećenik koji naučava neku novu vjeru, o kojoj ni stari nikad čuli nisu. I ljudi ponovno grnuli iz gradova, trgovišta i daljnjih sela u Laskafeld kao na veliki sajam. Videći Starin, da je za nj nastupio zgodan čas, počeo je neuki narod naučavati evanđelju, obarajući se na katoličke ceremonije kao na izmišljene katoličke. A narod mu povjerova, protjera svoje fratrove i predate župe Starinu“ (Bösendorfer, 1910.: 330).

U Lugu je, prema određenim izvorima, Starin bio i biskup, o čemu na osnovi temeljitih istraživanja piše Laszló Keveházi u monografiji *A kereszt igéjét hirdetni kezdetem* (Počeo sam širiti učenje križa). U dopisu iz 1553. Starin se potpisuje kao *Episcopus de Lasko* (Biskup iz Luga). Nakon njegova odlaska u Tolnu, 1553. godine, također djeluje kao biskup. U službenim dopisima oslovljava ga se kao *Reverendus Dominus Episcopus noster*. Mate Škarica (Skaricza Máté) oslovljava ga u svojim dopisima kao *Starino, qui episcopum suae Baroviae agebat* (Keveházi, 2005.: 189-191).

Mihael Starin osnovao je oko 120 mađarskih i hrvatskih protestantskih župa. Već između 1543. i 1551. godine osnovane su mnoge hrvatske župe pa i hrvatska protestantska župa u Tordincima. Djelovale su i brojne druge hrvatske protestantske župe, od kojih je samo tordinačka opstala od doba reformacije do danas.

Starin je bio luteran a ne kalvinist. U hrvatskim povijesnim knjigama, koje se bave reformacijom na ovim prostorima, krivo se navodi da je Mihael Starin otpočetka bio pristalica Calvinove reformacije, a time i da je tordinačka župa već na početku djelovanja bila kalvinska. Mihael Starin je nesporno bio pristalica Lutherove reformacije. Prvi val reformacije na ovim prostorima bio je zapravo luteranski, a tordinačka sinoda 1551. godine također je, sukladno tome, bila luteranska. Nema sumnje da je utjecaj reformacije dolazio iz Ugarske, današnje Mađarske. Kao što smo naglasili, prvi val reformacije u Ugarskoj bio je luteranski. Prvi mađarski reformirani superintendent postao je 1567. godine *Méliusz Juhász Péter*, a iste su godine prihvaćeni *Heidelberški katekizam* i *Drugo helvetsko vjeroispovijedanje* kao službene konfesije za Mađarsku. Stoga se sa sigurnošću može tvrditi da je rana reformacija Slavonije i Baranje bila pod utjecajem luteranske reforme, a da se u drugoj polovini 16. stoljeća, ukorak s događanjima u Ugarskoj, nastavlja reformacija u duhu Calvinova učenja. Stoga je logično prihvatiti da je Mihael Starin bio pristalica luteranske reformacije. Tade Smičiklas, govoreći o širenju protestantizma u Podravini i Slavoniji, spominje Mihaela Starina koji „uvodi Luterovu nauku". Nema podataka kada i je li se uopće dogodilo Starinovo prihvaćanje kalvinizma. Treba također uzeti u obzir činjenicu da se reformacija u Tordincima, kao i sinoda 1551. godine, događa prije nastanka *Heidelberškoga katekizma* i *Drugoga helvetskog vjeroispovijedanja*, značajnih dokumenata reformiranog protestantizma. Kalvinizam će na ovim prostorima prevladati tek djelovanjem Stjepana Kiša Segedinca. Iz toga proizlazi da je sinoda, održana u Kneževim Vinogradima 16. i 17. kolovoza 1576., prva kalvinska sinoda na kojoj su usvojeni tzv. *Kneževovinogradski kanoni* (*Articuli Consensvs Christianarvm – Članci suglasnosti kršćanskih crkava*). Do te godine je i tordinačka župa prihvatila Calvinovu reformaciju. Ukoliko bi se prihvatilo da je Calvinova reformacija došla u te krajeve 1543. ili 1544., kada je Mihael Starin započeo propovijedati i kada je osnovana župa (vjerojatno prva) u Laskafeldu (Lug), značilo bi da je kalvinizam u te krajeve došao prije negoli je zahvatio druge europske zemlje, što je malo vjerojatno.

Mihael Starin bio je reformator, ali i književnik koji je pisao pjesme i drame. Napisao je mnoga djela na mađarskome i latinskome, u kojima veliča reformaciju i ismijava rimokatolicizam. U Lugu je napisao vjersko-polemičku dramu *Komedija o ženidbi popova* (*Comedia de matrimonio sacerdotum*), koja je tiskana 1550. godine. Danas je sačuvan samo njezin odlomak iz kojega je vidljivo da je riječ o vjerskoj polemici o ženidbi svećenika na prostoru Vukovara. U polemici dakako pobjeđuje protestantski svećenik. Povijest mađarske književnosti uzima tu dramu kao odrednicu za rođenje komedije na mađarskom jeziku. U Lugu nastaju i Starinove epske pjesme kao što su „Eleazerova povijest" (1546.), u kojoj govori o životu čovjeka privrženog vjeri. Godine 1552. napisao je pjesmu o Juditi, koju povjesničari književnosti smatraju njegovim najboljim djelom. U Lugu je nastala i pjesma o pogubljenju nadbiskupa Thomasa Cranmera, kojega smatra „primjerom čovjeka koji je ostao nepokolebljiv u svojoj vjeri". Pjesma je nastala 1560. godine (Bori, 2006.).[1]

Iz Luga Starin odlazi 1553. u Tolnu, gdje je služio kao senior. Vraća se u Lug 1558. te nakon nekoliko godina odlazi u Gyulu, a 1564. u Sarospatak, gdje služi kao župnik. Godine 1567. odlazi u Papu, u današnjoj Mađarskoj, gdje je najvjerojatnije umro 1575. godine.[2]

1.2. Stjepan Kiš Segedinac

Stjepan Kiš Segedinac (mađ. Szegedi Kis István) djelovao je u Lugu od 1554. do 1558. godine. Bio je doktor i profesor teologije na Wittenberškom sveučilištu te jedan od najranijih i tada međunarodno utjecajnijih protestantskih teologa. Rođen je 1505. najvjerojatnije u Segedinu (Szeged) u Mađarskoj, a umro 2. svibnja 1572. u Rackevu (Ráckeve). Studirao je u Segedinu, zatim u Beču (1535.–1537.). U Krakovu je od 1537. predavao teologiju. Godine 1543. upisuje doktorat u Wittenbergu te iste godine postiže zvanje doktora teologije. Službu počinje u Čanadu (Csanád), odakle 1545. odlazi u Đulu (Gyula) gdje

[1] Pjesma je prevedena na hrvatski jezik (Starin, 2018.).
[2] O Mihaelu Starinu više u: Milić, 2014.: 50-56.

djeluje kao rektor. Godine 1549. odlazi u Temišvar gdje također djeluje kao rektor, a 1551. odlazi u Mezőtúr. Godine 1552. odlazi u županiju Békés. Ondje je zbog svojih vjerskih uvjerenja zatvoren. Potkraj iste godine rektor je u Tolni. Tu prihvaća helvetsku, odnosno švicarsku reformaciju. Dolazi u Lug (danas Hrvatska Baranja) 1554. i djeluje kao župnik i biskup (superintendent). Godine 1558. odlazi u Kalmanču (Kálmáncsa). Turci ga zatvaraju 1561. te je u zarobljeništvu do 1563. godine. Nakon toga odlazi u Rackevu. Napisao je *Baranjske kanone* koji su prihvaćeni na sinodi u Kneževim Vinogradima (danas Hrvatska Baranja) 1576. godine. Bio je plodan pisac teoloških djela te kao teolog poznat u cijeloj Europi. Napisao je *Assertio vera de trinitate, Speculum romanorum pontificum, Tractatus brevis de traditionibus quibusdam pontificum romanorum…, Quaestiones de verbis coenae Domini, Theologiae sincerae loci communies de Deo et homine, Doctrinae pa pistiae summa ex variis doctoribus sholasticis excerpta…, Confessio verae fidei de uno vero Deo* i dr. Također je utjecao na organizaciju Crkve u Mađarskoj, osnovavši Reformiranu crkvu po sinodalnome modelu.

Nakon što se oženio Elizabetom, udovicom Ivana Beremenija, dolazi na poziv vjernika u Lug gdje je postavljen za pastora. U Lugu je S. Kiš Segedinac bio učitelj u školi, a na temelju izbora vjernika i preporuke Mihaela Starina postavljen za generalnog nadglednika (odnosno biskupa) cijele Baranje. Po Lászlu Keveháziju, on je zapravo bio generalni biskup (nadbiskup), dok je Starin bio baranjski biskup. Poučavao je u školi, ali i privatno, slabije obrazovane ljude iz crkve. U Lugu je usvojio i troje djece: Anu, Saru i Izaka.[3]

Autor je značajnih *Baranjskih kanona* ili *Kanona iz Kneževih Vinograda* koji su poznati pod službenim nazivom *Članci suglasnosti kršćanskih crkava*. Usvojeni su, nakon njegove smrti, na Sinodi u Kneževim Vinogradima 16. i 17. kolovoza 1576.

Sinoda u Kneževim Vinogradima bila je značajna ne samo za područje Baranje i Slavonije, već i šire gdje su djelovale reformirane

[3] O Stjepanu Kiš Segedincu više u: Milić, 2014.: 56-57; Jambrek, 2013.:103-123.

župe; smatra se i ustanovljenjem Podunavske reformirane biskupije. I danas na pečatu Podunavske biskupije sa sjedištem u Budimpešti stoji godina 1576., kao oznaka njezina osnivanja. Na sinodi je sudjelovalo oko 40 kalvinskih pastora gornje i donje Baranje. Predvodio ju je Elias Weresmatry, koji je bio zapažen u raspravama između protestantskih skupina, posebice s unitarijancima. Taj reformacijski dokument pisan je latinskim jezikom te otkriva vjerovanje, praksu i organizaciju Reformirane (kalvinske) crkve 16. stoljeća u ovim krajevima. Kao takav, najstariji je sačuvani pisani dokument reformiranih crkava ovih prostora. *Članci suglasnosti kršćanskih crkava* nastali su po uzoru na druge protestantske konfesije (poput *Heidelberškoga katekizma* ili *Drugoga helvetskog vjeroispovijedanja*), kojima se pokušalo postići sporazum s ostalim protestantskim konfesijama (ovdje pokušaj da reformirani odnosno kalvini načine sporazum s luteranima i unitarijancima). *Kanoni* su postali opći moralno-religijski kodeks kojim se uređuju vjerski i društveni život svih slojeva vjernika, praktična pravila glede bogoslužja, podjele sakramenata i sl.

Sastoje se od 47 članaka koji se u manjem dijelu bave doktrinarnim pitanjima, a veći dio posvećuju pitanjima organizacije crkve, pravilima za superintendenta, pastire (pastore), starješine crkve te vjernike.[4]

Kanoni iz Kneževih Vinograda potvrđuju povijesnu činjenicu da je u Slavoniji i Baranji djelovala brojna i dobro organizirana protestantska zajednica reformirane, odnosno kalvinske tradicije.

2. Početak protestantske župe u Tordincima

Reformacija zahvaća Tordince u isto vrijeme kad i druga slavonska i baranjska mjesta, dakle već krajem prve polovine 16. stoljeća. Nema puno izvora o tomu kako je došlo do osnivanja tordinačke reformirane župe. Poznato je da je u Tordincima djelovala rimokatolička župa koja se spominje prvi put 1308. godine. Prema određenim izvorima, ta rimokatolička župa, zajedno sa župnikom franjevcem Mihajlom Tordincem, prelazi na protestantizam. Tordinac je postao i prvi senior Tordinačkoga seniorata.

[4] Tekst kanona i više o kanonima vidi: Milić, 2006.

Drugi tordinački župnik spominje se u *Povijesti reformirane crkve Mađarske i Transilvanije* koju potpisuje crkveni povjesničar F. A. Lampe (Friedrich Adolph Lampe, *Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transylvania*[5]). Radi se o izvjesnom Đuri iz Antunovca (lat. *Gregorius ab Oppido Sancti Antonini*, mađarski *Szent Antali Gergely*) koji je 1521. godine studirao u Wittenbergu (Njemačka) kod reformatora Philipa Melanchthona. Njega je naslijedio sin Stjepan iz Antunovca (lat. *Sthepanus Anti*) (Lampe, 1728).

S obzirom da je Starin bio luteran a ne kalvinist, tordinačka protestantska župa je najvjerojatnije u početku djelovala kao evangelička, odnosno luteranska. Reformirani utjecaj koji je došao iz Ugarske, zahvaća i tordinačku župu tek u drugoj polovini 16. stoljeća.

2.1. Sinoda u Tordincima

U Tordincima je oko blagdana Duhova, 17. svibnja 1551. godine, održana prva protestantska sinoda u tim krajevima. Nažalost nema sačuvanih pisanih tragova s te sinode (kao što su npr. *Kanoni* sa sinode u Kneževim Vinogradima iz 1576.). No kako F. A. Lampe spominje tordinačku sinodu te datum njezina održavanja, o njoj je, vjerojatno usmenom predajom, dovoljno znao da je navede kao autentični događaj. A možda je imao i neke izvore koji su nam danas nepoznati. S obzirom da je u to vrijeme na prostoru Slavonije i Baranje još uvijek prevladavao luteranski val reformacije, i ova je sinoda zapravo bila luteranska.

[5] Friedrich Adolph Lampe (1683.–1729.), reformirani teolog i svećenik, objavio je ovo djelo 1728. u Utrechtu. Usp. F. A. Lampe. *Historia Ecclesiæ reformatæ, in Hungaria et Transylvania*, Utrecht 1728. No autor djela je reformirani svećenik Debreceni Ember Pál (1660.–1710.); Lampe je bio samo urednik. Pravi naslov knjige je *Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania… nunc autem accessionibus multis locupletata et hoc ordine concinnata a Frid. Adolpho Lampe*. Trajecti ad Rh., 1728. Ovu knjigu Debreceni je napisao kao nastavak prve mađarske crkvene povijesti, koju je napisao filozof i profesor Ferenc Papai Pariz pod naslovom *Rudus redivivum* (1684.). Svoju knjigu Debreceni je završio 1706. te je Lampe rukopis odnio na tisak u Nizozemsku. Obećao je da će to djelo urediti i pripremati za tisak, no kad je doznao da je Debreceni umro, objavio ga je pod svojim imenom.

Budući da je osnovan znatan broj luteranskih župa u Slavoniji i Baranji, potrebno ih je bilo organizirati u seniorate i superintendenciju. Prema podacima povjesničara Lampea, Bösendorfer donosi izvještaj da je Starin osnovao Baranjsku superintendenciju (biskupiju) koju je podijelio u četiri seniorata. Lampe navodi da su Tordinci bili u sastavu Vukovskog (Vukovarskog) seniorata te da je prvi senior bio Mihael Tordinac, pastor i senior tordinački (*Michael Tordafalvi, pastor ecclessies patrie Tordafalvenfis & senior*). Tordinci su bili sjedište seniorata koji se prostirao između Save i Drave te je predstavljao Slavonsku crkvu (*Ecclesia Sclavonicae Reformatae*), u kojoj su obitavali Slaveni (*Natione Sclavi*) (Lampe, 1728).

2.2. Tordinci kao filijala reformirane župe u Korođu

Na početku 17. stoljeća Tordinci ostaju bez župnika; stoga u administrativnom smislu potpadaju pod reformiranu župu u Korođu, koja je od Tordinaca udaljena oko pet kilometara. Taj status zadržavaju sve do druge polovine 19. stoljeća.

U tome razdoblju nema podataka o tordinačkoj, sada filijalnoj crkvenoj općini, osim onih koje doznajemo iz kanonskih vizitacija rimokatoličkih i reformiranih biskupa.

3. Obnova župe Tordinci i njezino djelovanje do Drugoga svjetskog rata

3.1. Aleksa Kulifay

Godine 1862. u Tordince dolazi mladi korođski kapelan, Aleksa Kulifay (Cece, Mađarska, 28. svibnja 1837.–Tordinci, 15. srpnja 1912.). Odmah pristupa gradnji crkve i škole te organizaciji crkvenog i školskog života. Prva se crkva gradi 1862.; proširena je i poprima donekle današnji izgled 1898. godine.

Ponovnu samostalnost župa je dobila 1868. godine i vodio ju je Aleksa Kulifay do smrti 1912. godine. Za svojega mandata podiže i dograđuje župnu crkvu, gradi školu i djeluje kao njezin ravnatelj i učitelj te organizira duhovni život. Upravo zbog crkvenog i školskog

života, 1871. tiska u Pešti prvi protestantski vjeronaučni udžbenik na hrvatskom jeziku *Nauk Krstjanski na porabu Sljedbenikah Helvetske Vjeroizpoviesti*[6], a 1874. i pjesmaricu *Bogoljubne Piesme koje se Nediljom i prigodom različitih svetkovinah pievaju*; o priređivaču piše: *Iz različitih duhovnih knjigah sabrao i složio A. Kulifay, svećenik. Na porabu Sljedbenikah Helvetske vieroizpoviesti*. Tiskana je također u Budimpešti u tiskari Vikora Hornyánskoga.[7]

Uz Kulifaya je djelovao i njegov sin, Aleksa Kulifay. On se nakon studija u Budimpešti vraća u Tordince kao kapelan, gdje u službi ostaje do 1909. godine[8].

3.2. Johann Stieb

Aleksu Kulifaya nasljeđuje župnik Johann Stieb (1884.–1941.). U dokumentaciji župe potpisan je češće kao Ivan Stieb. Nakon studija teologije u Beču, od 1911. djeluje u Tordincima kao kapelan, a nakon smrti Alekse Kulifaya postaje župnik tordinačke reformirane župe.

Župnik Stieb je ostavio, za ono vrijeme vrijedne izdavačke pothvate; za tordinačke vjernike priredio je prijevode na hrvatski jezik: *Pjesmaricu* (dopunjeno i popravljeno izdanje Kulifayeve pjesmarice, 1921.), *Mali katekizam* (1923.) i *Heidelberški katekizam* (1935.).

3.3. Karel Loveček

Pred Drugi svjetski rat u Tordince dolazi Čeh, Karel Loveček (1906.–1983.), gdje ostaje sve vrijeme Drugoga svjetskog rata.

Reformirana crkva bila je u to vrijeme podijeljena na dva seniorata: Njemački i Mađarski. Tordinačka župa bila je dio Mađarskog

---

[6] *Nauk Krstjanski, na porabu Sljedbenikah Helvetske Vjeroizpoviesti* je ustvari prijevod katekizma biskupa Mihálya Polgára, koji je objavljen 1843. u Pešti pod naslovom *Rövid útmutatás a keresztény vallás előadására*. Kršćanski centar „Dobroga Pastira" u Osijeku (Župa Protestantske reformirane kršćanske crkve) je 2016. objavio reprint Nauka Krstjanskog, u povodu 500. obljetnice reformacije.

[7] Kršćanski centar „Dobroga Pastira" u Osijeku (Župa Protestantske reformirane kršćanske crkve) je 2016. objavio reprint *Bogoljubnih piesama* u povodu 500. obljetnice reformacije.

[8] Vidi više u: Milić, 2014.

seniorata, iako su je kao jedinu hrvatsku župu u to vrijeme „vrbovala“ oba seniorata da im se priključi. Čak je bilo ponuda i tadašnje Vlade NDH da se osnuje zasebna Hrvatska reformirana crkva. S obzirom na događanja nakon Drugoga svjetskog rata s njemačkim reformiranim i evangeličkim crkvama, kao i s onima koje je osnovao režim NDH, dobro je da je tordinačka reformirana župa ostala u statusu u kojemu je bila.[9]

4. Reformirana župa Tordinci nakon Drugoga svjetskog rata do Domovinskoga rata

4.1. Heinrich Weitmann

Od 1946. do 1952. župu vodi Heinrich Weitmann (1913.–1992.). U Tordincima ostaje do 1952., kada odlazi u Ameriku. Za kratko vrijeme službovanja, ostavio je značajan trag u tordinačkoj reformiranoj župi. Organizirao je pastoralni, vjeronaučni, evangelizacijski i humanitarni rad župe i unaprijedio odnos s drugim vjerskim zajednicama, posebno s Evangeličkom crkvom. Naime, nakon rata Evangeličku je crkvu u Hrvatskoj obnavljao Edgar Popp, sin biskupa Phillipa Poppa[10], kojega su komunističke vlasti osudile na smrt i strijeljale. Veliku pomoć u organizaciji Evangeličke crkve Edgar Popp je imao od tordinačkoga reformiranog župnika Weitmanna, s kojim je ostvario i prijateljski odnos.[11]

4.2. Endre Langh

Pred kraj 1953. godine u Tordince dolazi mladi Endre Langh (rođen 24. srpnja 1930. u Zrenjaninu, Vojvodina), kojega je biskup Šandor Agošton postavio za levita. Godine 1956., nakon položene župničke prisege u Debeljači, imenovan je župnikom tordinačke župe. Godinu dana nakon dolaska u Tordince, oženio je Tordinčanku Olgu, rođenu Vidaković.

[9] Vidi više u: Milić, 2014.: 184-194.
[10] O Phillipu Poppu više u: Župančić, 2017.: 95-106.
[11] Vidi više u: Milić, 2014.: 195-204; 239-225.

Ratne prilike su za tordinačku reformiranu župu bile vrlo teške; oduzeta joj je znatna imovina pa je župa ostala i bez stalnih prihoda. Zato se nije moglo pristupiti većim materijalnim zahvatima u obnovi crkve, odnosno župnoga stana; tek je sedamdesetih godina 20. stoljeća obnovljen crkveni toranj.

Godine 1986. srušena je stara crkvena dvorana (bogomolja) koja se nalazila iza crkve te je 1987. završena nova, koja unutar prostora ima i kuhinju; ožbukana je 1988. godine. Također su 1987. elektrificirana zvona, a svi radovi obavljeni su uglavnom donacijama župljana. Župa je 1988. imala 191 vjernika, od kojih je 20% pohađalo bogoslužje.[12]

Godine 1991. dolazi do ratnih sukoba te Tordinčani odlaze u progonstvo koje će trajati do 1998., kada su se počeli vraćati svojim domovima.

5. Domovinski rat i nakon njega: od 1991. do 1998.

Ratna razaranja u Hrvatskoj od 1991. i nadalje osjetila su se i u Tordincima. Reformiranih vjernika bilo je u selu sve do njegova pada pa su se i bogoslužja u crkvi redovito održavala. Župnik Langh je napustio župu već u ljeto 1991. te se sklonio u Englesku, a bogoslužja je održavao pastor Matej Lazar Kovačević, pastor Crkve Božje u Tordincima i Antinu.[13] Posljednje bogoslužje prije odlaska u progonstvo održano je 8. rujna 1991. godine. Tom je prilikom odmah nakon bogoslužja eksplodirala granata samo dva metra ispred ulaznih vrata. Kako vjernici još nisu napustili crkvu, izbjegnut je stravičan masakr: o tome je pisao i *Vinkovački list*.[14]

---

[12] Usp. Langh1988.: 135-136.

[13] Crkva Božja u Republici Hrvatskoj pripada krugu tzv. crkava reformacijske baštine.

[14] *Vinkovački list* od 30. listopada 1992. govori o posljednjem bogoslužju u tordinačkoj Reformiranoj crkvi. Na bogoslužju je bilo 49 vjernika, od kojih nitko nije stradao zahvaljujući što su još neko vrijeme ostali nakon bogoslužja u crkvi. Isti članak daje informacije koje su vezane za početak ratnih zbivanja u Tordincima. Među ostalim, govori se i o prvim provokacijama koje su počele već 2. travnja 1991. godine te o prvom granatiranju u noći 29. srpnja 1991., kada je pet granata palo na središte Tordinaca, te o prvoj civilnoj žrtvi u Tordincima, odnosno o pogibiji Milana Sičanice 20. kolovoza 1991. godine.

Nakon potpune opsade 25. listopada 1991., mještani su napustili selo i otišli u progonstvo. Većina Tordinčana ostala je u Novom Selu kraj Vinkovaca te u Vinkovcima, dok su neki otišli u Mađarsku te u druge krajeve Hrvatske.

U ratnim godinama, već 1991., crkva je teško stradala, kao i župni stan i crkvena dvorana (bogomolja). Iste je godine stradalo i nekoliko reformiranih vjernika koji su pokopani u zajedničkoj grobnici u Tordincima.

Reformirana crkvena općina Tordinci u izbjeglištvu ušla je u sastav samostalne Reformirane kršćanske crkve u Hrvatskoj koja se ustrojila na sinodi u Osijeku (Retfala), 30. siječnja 1993. godine.

6. Tordinci nakon povratka iz progonstva do danas

Prvi povratnici dolaze u Tordince u jesen 1998. godine. Povratak je bio uvjetovan materijalnom obnovom, budući da su gotovo sve kuće bile u ratu oštećene ili potpuno srušene.

U devastiranu su stanju nakon povratka u Tordince zatečeni i svi crkveni objekti (župna crkva, crkvena dvorana, župni stan) pa je valjalo pristupiti i materijalnoj obnovi župe. Prvo je obnovljena crkvena dvorana u kojoj su se održavala bogoslužja i ostale pastoralne aktivnosti, sve do obnove župne crkve.

Prvo je bogoslužje nakon rata održano 24. siječnja 1999. u obnovljenoj crkvenoj dvorani (bogomolji). Predvodio ga je Jasmin Milić, župnik od 1999. godine. Prvo bogoslužje u obnovljenoj župnoj crkvi održano je 30. listopada 1999. prigodom Dana reformacije. No kako je obnova još uvijek bila u tijeku, bogoslužja su se i nadalje održavala u crkvenoj dvorani, osim prigodnih bogoslužja u povodu Badnjaka, Božića, Uskrsa i sl. Nakon što je 2001. uvedeno grijanje, bogoslužja se redovito održavaju u crkvi.

Treba spomenuti i izravan televizijski prijenos bogoslužja iz tordinačke reformirane župne crkve prigodom Dana reformacije (29. listopada 2000. na drugom programu Hrvatske televizije).

Crkva se obnavljala uglavnom donacijama Reformirane crkve Škotske (Church of Scotland), Reformirane crkve iz Engleske (United

Reformed Church) te Prezbiterijanske crkve iz SAD-a (Presbyterian Church USA). Osim financijske pomoći, u obnovi su pomagali i timovi dobrovoljaca, posebice iz Prezbiterijanske crkve iz SAD-a, koji su ljeti 1999. i 2000. godine dolazili u Tordince te pomagali u materijalnoj i duhovnoj obnovi.

Nakon prve faze obnove, upriličen je blagoslov obnovljene župne crkve u nedjelju 1. travnja 2001. godine. Bogoslužje je predvodio domaći župnik i tadašnji senior osječkoga seniorata Jasmin Milić, a nazočni su bili i predstavnici crkava donatora: moderator Crkve Škotske Andrew R. C. Mclellan, koji je propovijedao na bogoslužju te predvodio molitvu blagoslova. U ime Reformirane crkve iz Engleske prisutan je bio moderator Malcolm Hanson. Bogoslužju je nazočio te sudjelovao u euharistijskoj službi anglikanski biskup thetfordski Hugo de Waal. Na bogoslužju su bili i rimokatolički biskupi, požeški dr. Antun Škvorčević te đakovačko-srijemski dr. Marin Srakić. Od političkih predstavnika bili su Vladimir Lončarević, savjetnik predsjednika Republike Hrvatske Stjepana Mesića, Franjo Dubrović, tajnik Komisije za odnose s vjerskim zajednicama te Petar Čobanković, tadašnji župan vukovarsko-srijemski. Bogoslužju je nazočio i veleposlanik Velike Britanije u Republici Hrvatskoj Nicholas Jarrold.

Godine 2001. obilježen je važan jubilej tordinačke reformirane župe: 460. obljetnica prvoga spomena protestantske župe u Tordincima i održavanja prve protestantske sinode u tim krajevima. Uz obilježavanje Dana reformacije, priređeno je i nekoliko značajnih duhovnih događanja:

- izložba i predavanje pod naslovom *Arhivsko gradivo Reformirane župe Tordinci pohranjeno u Državnom arhivu u Osijeku*, koje je priredio i 29. listopada 2001. održao Dražen Kušen, teolog i arhivist u Državnom arhivu u Osijeku;
- predavanje pod naslovom *Reformacija u Slavoniji u XVI. stoljeću*, koje je 31. listopada 2001. održao dr. Stanko Jambrek, pastor Evanđeoske crkve u Zagrebu;
- promocija prvoga hrvatskog prijevoda knjige *Martin Luther 95 teza*, u izdanju Matice hrvatske iz Zaprešića te Bogoslovnog instituta iz Zagreba (2001.).

Zbog nesporazuma koji su u to vrijeme potresali Reformiranu kršćansku crkvu, Reformirana crkvena općina Tordinci je 24. svibnja 2001. istupila iz zajedništva Reformirane kršćanske crkve u Hrvatskoj te s Osječkom reformiranom crkvenom općinom „Dobroga Pastira" ustrojila Protestantsku reformiranu kršćansku crkvu u Republici Hrvatskoj.[15]

Slijedila je daljnja obnova crkve i župnoga stana. Ministarstvo za javne radove, obnovu i graditeljstvo financiralo je izgradnju župnoga stana i „kape tornja". Obnovu crkvenih objekata pomogla je i Vukovarsko-srijemska županija te Općina Tordinci. Dva vitražna prozora na crkvi donirala je tvrtka Spectrum Glass Studio iz Osijeka. Doprinos u obnovi dali su i tvrtka Lateran iz Vinkovaca, uz posredovanje Adama Adžića iz Tordinaca, kao i tordinački vjernici dobrovoljnim prilozima. Nakon završetka i tih radova, slavljeno je 16. lipnja 2002. bogoslužje zahvalnosti u povodu završene obnove. Na svečanosti su bili predstavnici crkava reformacije, vukovarsko-srijemski župan Nikola Šafer te predstavnici Općine Tordinci.

Od 2006. do 2008. trajali su radovi na izolaciji, odnosno sanaciji zidova crkve od kapilarne vlage; za radove je crkva dobila donacije od organizacije Gustav–Adolf–Werk (koja je od 19. stoljeća pomagala ovu župu), Vukovarsko-srijemske županije, Grada Vukovara i Općine Tordinci, a znatan dio sredstava darovali su i tordinački župljani.

Godine 2009. tordinačka je Reformirana crkva nizom događanja obilježila desetu obljetnicu povratka iz progonstva te desetu obljetnicu župničke službe Jasmina Milića.[16] Također je proslavljena 500. obljetnica rođenja Jeana Calvina.[17]

---

[15] Usp. Milić, 2005.

[16] Središnja je svečanost održana u Tordincima 23. svibnja 2009. godine. Tom prigodom je održano svečano bogoslužje na kojem je propovijedao vlč. Albert Feijen, pastor Reformirane crkve iz Nizozemske. Položen je vijenac na spomen-obilježje masovne grobnice u Tordincima te su održana predavanja o učenju Jeana Calvina (vlč. Albert Feijen i starješina Wim Kuipers iz Nizozemske).

[17] Središnje bogoslužje održano je u Tordincima 27. rujna 2009., na kojemu je propovijedao Jos Colijn, nizozemski misionar u Ukrajini i prodekan Reformiranoga teološkog fakulteta u Kijevu (Ukrajina).

Godine 2010. tordinačku je crkvu posjetio reformirani episkopalni biskup Gerhard Meyer iz Njemačke, zajedno s vlč. Bill Jerdanom, dugogodišnjim misionarom u Francuskoj (radio s reformiranim crkvama). Taj je posjet označio početak pune suradnje s Reformiranom episkopalnom crkvom iz SAD-a, a ujedno i s anglikanskim crkvama. Završeni su soboslikarski radovi u unutrašnjosti crkve.

Godina 2011**.** bila je u znaku obilježavanja 460. obljetnice prve protestantske sinode u Tordincima i prvoga spomena protestantske reformirane župe Tordinci. Središnja su se događanja odvijala od 15. do 22. svibnja 2011. Svečanost je započela bogoslužjem u nedjelju 15. svibnja, na kojem je propovijedao vlč. Thomas Smith, službenik Prezbiterijanske crkve iz Amerike (PCA). Središnje bogoslužje održano je u srijedu, 18. svibnja. Uz cjelokupno svećenstvo Protestantske reformirane kršćanske crkve u Hrvatskoj, bogoslužje su uveličali biskupi, preuzvišeni Royal U. Grote (SAD) i preuzvišeni Gerhard Meyer (Njemačka) iz Reformirane episkopalne crkve. Na bogoslužju je biskup Grote zaredio i vlč. Jasmina Kosu za đakona misijske crkve u Zagrebu. Prigodnu homiliju o važnosti ređenja đakona održao je preuzvišeni biskup Grote, a propovijed o važnosti obljetnice održao je Jasmin Milić, superintendent Protestantske reformirane kršćanske crkve. Na bogoslužju je sudjelovao i vlč. Stjepan Topolski, iz Starokatoličke župe Sv. Vida iz Šaptinovaca, koji je u Tordince došao s brojnim vjernicima. Mladi Šaptinovčani su bogoslužje uveličali prigodnim pjesmama. U ime Crkve Božje nazočili su pastori Matej Lazar Kovačević i David Hvala, u ime Kristove crkve propovjednik Vladimir Pšenko, a u ime Evanđeoske pentekostne crkve pomoćni pastor iz Osijeka Krešimir Šimić.

U okviru tog obilježavanja, u Tordincima je 21. svibnja 2011. održan međunarodni simpozij.

Drugi dio obilježavanja ove obljetnice dogodio se 6. listopada 2011., kada je tordinačku reformiranu župu posjetio i predsjednik Republike Hrvatske Ivo Josipović. To je bilo prvi puta u povijesti da je Tordince posjetio čovjek koji je bio na čelu države, od svih država u kojoj su se kroz povijest Tordinci nalazili. Na svečanom molitvenom susretu, upriličenom u čast posjeta Predsjednika, bili su nazočni i visoki

predstavnici vjerskih zajednica iz susjednih mjesta ali i šire: protojerej Predrag Azap, paroh Srpske pravoslavne crkvene općine u Vinkovcima, Toma Magda, predsjednik Saveza baptističkih crkava u Hrvatskoj, Damir Špoljarić, predsjednik Evanđeoske pentekostne crkve u Hrvatskoj, Stjepan Topolski, župnik Starokatoličke župe „Svetog Vida" u Šaptinovcima, Matej Lazar Kovačević, pastor Crkve Božje Antin/Tordinci, Peter Kuzmič, rektor Evanđeoskoga teološkog fakulteta iz Osijeka, Enes Poljić, imam Islamske zajednice iz Osijeka, Mario Dučić, predsjednik Hrvatske kršćanske koalicije. Bio je to pravi ekumenski i međureligijski skup. Od predstavnika županijske i općinske vlasti bili su nazočni: župan vukovarsko-srijemski Božo Galić, načelnik Općine Tordinci Josip Maletić te gradonačelnik Vukovara Željko Sabo. Nakon službenoga dijela u crkvi, predsjednik Josipović se družio s gostima i vjernicima na prigodnom domjenku organiziranom na „Acinom Salašu" u Tordincima.

U Tordincima je 3. svibnja 2013. posvećen i sadašnji biskup Protestantske reformirane kršćanske crkve u RH, Jasmin Milić. Posvećenje je predvodio preuzvišeni biskup Royal U. Grote (SAD) a suzareditelji su bili preuzvišeni biskup Paul Hunt (Engleska) i preuzvišeni biskup Gerhard Meyer (Njemačka), uz sudjelovanje svećenstva Protestantske reformirane kršćanske crkve u RH i predstavnika drugih kršćanskih konfesija.

Tordinci su 2. srpnja 2017., kao najstarija hrvatska protestantska župa, obilježili 500. obljetnicu reformacije. Svečano bogoslužje, kojemu su nazočili te u njemu sudjelovali predstavnici Evangeličke, Reformatske Mađarske, Baptističke te Evanđeoske pentekostne crkve, izravno je prenosila Hrvatska radiotelevizija.

Na svečanoj akademiji u Hrvatskome narodnom kazalištu u Zagrebu, prigodom 500. obljetnice reformacije, Protestantska reformirana crkvena općina Tordinci dobila je priznanje za očuvanje vrijednosti reformacije.

7. Zaključak

Opstojnost najstarije hrvatske protestantske župe u Tordincima svjedoči ranu protestantsku prisutnost na današnjem hrvatskom prostoru. Protestanti nisu novina koja se u Hrvatskoj javlja u posljednjim desetljećima, već su u Hrvatskoj prisutni od pojave reformacije, dakle od 16. stoljeća. Danas Protestantska reformirana crkvena općina Tordinci (službeni naziv župe od 4. prosinca 2001.) ima oko 180 vjernika. Župom upravlja biskup Protestantske reformirane kršćanske crkve Jasmin Milić, uz pomoćnog župnika Nenada Adžića.

Literatura

Bogoljubne piesme koje se nediljom i prigodom različitih svetkovinah pievaju (1874.). Budimpešta.

Bori, I. (2006.). „Iz najranije književnosti u Baranji". Beli Manastir: Matica hrvatska.

Bösendorfer, J. (1910.). *Crtice iz Slavonske povijesti*. Osijek.

Jambrek, S. (2013.). „Stjepan Kiš Segedinac (1505.-1572.): Baranjski reformator europskog utjecaja". *Kairos*, god. 6, br. 1., 103-123.

Keveházi, L. (2005.). *A kereszt igéjét hirdetni kezdetem,* Budapest: Luther kiadó.

Lampe, F. A. (1728.). *Historia Ecclesiæ reformatæ, in Hungaria et Transylvania*, Utrecht.

Langh, E. (1988.). Tordinci. U: *Reformatski godišnjak*. Novi Sad: Udruženje reformatskih sveštenika u SFR Jugoslaviji.

Milić, J. (2006.). *Kalvinski kanoni iz Kneževih Vinograda*. Osijek: Protestantska reformirana kršćanska crkva u RHKneževi Vinogradi: Reformatska crkvena općina Kneževi Vinogradi.

Milić, J. (2014.). *Povijest reformirane crkve u Hrvatskoj.* Osijek: Protestantska reformirana kršćanska crkva u RH.

Starin, M. (2018.). *Priča o nadbiskupu Thomasu Cranmeru,* Osijek: Kršćanski centar Dobroga Pastira.

Župančić, V. (2017.). *Potraga za domovinom*. Osijek: Kršćanski centar „Dobroga Pastira".

Ankica Marinović i *Dinka Marinović Jerolimov*

A ŠTO JE S NAŠIM PRAVIMA? DRŽAVA I MANJINSKE VJERSKE ZAJEDNICE: ANALIZA SLUČAJA*

1. Uvod

Društvene promjene koje su se događale na području bivših socijalističkih zemalja Istočne i Srednje Europe krajem 1980.-ih i početkom 1990.-ih – pad komunizma i uspostava novih demokratskih država, raspad Jugoslavije, prvi demokratski izbori u Hrvatskoj, formiranje nove hrvatske vlade i donošenje novog Ustava 1990., agresija Srbije i JNA na Sloveniju, Hrvatsku i Bosnu i Hercegovinu i višegodišnji rat koji je uslijedio nakon toga, te poslijeratna obnova države i izgradnja demokratskog društva širi su kontekst iz kojega izvire slučaj koji je tema ovoga rada. Navedene društvene promjene utjecale su i na religijske promjene koje su se u tom kontekstu događale, prije svega u Hrvatskoj, ali i u ostalim bivšim jugoslavenskim državama i šire. Okvir tih promjena činili su otvaranje vodećih društvenih struktura i društva prema religiji i Crkvi u tranzicijsko-transformacijskim uvjetima, prateća nacionalna i religijska homogenizacija, nova institucionalna rješenja odnosa države i Crkve (vjerskih zajednica) te djelovanje vjer-

* Tekst je dopunjena verzija članka „What about Our Rights? The State and Minority Religious Communities in Croatia: A Case Study", objavljenog 2012. godine (*Religion and Society in Central and Eastern Europe*, Vol. 5, No. 1, p. 39-53), a sadrži nastavak analize slučaja provedene u razdoblju od 2010. godine, kada je Europski sud za ljudska prava donio presudu, do potpisivanja ugovora o pitanjima od zajedničkog interesa između Vlade Republike Hrvatske i tri vjerske zajednice.

skih zajednica u predratnom, ratnom i poratnom razdoblju (Marinović Jerolimov, 2005.). Kao i u većini postkomunističkih zemalja Istočne i Srednje Europe, promjene položaja religije i crkve u Hrvatskoj nakon 1990.-ih karakterizira značajan porast deklarirane religioznosti (Črpić, Kušar, 1998.; Marinović Jerolimov, 2001.; Zrinščak i dr., 2000.). Snažna identifikacija s religijom i Crkvom vrlo je visoka, što je Hrvatsku pozicioniralo među najreligioznije zemlje u Europi, iza Poljske, Rumunjske (Transilvanija), Malte, Portugala, Italije i Irske (Davie, 2000.; Zrinščak i dr., 2000.). Prema popisu stanovništva iz 2011. godine, 93% hrvatske populacije pripada nekoj religiji, a 7% su agnostici i skeptici, nereligiozni i ateisti, neizjašnjeni te vrlo mali postotak kategorije – nepoznato.

Većina populacije izjasnila se katolicima (86.28%), 4.44% je pravoslavne konfesije, 1.47% su muslimani, 0.34% protestanti, a 0.30% ostali kršćani. Ostalim konfesijama pripada 0.18% građana (židovi, istočne religije te ostale religije, pokreti i svjetonazori).

Većinski položaj Katoličke crkve/katolika, povijesni, kulturni i društveni utjecaj Katoličke crkve u Hrvatskoj, rat, kao i društveni procesi poslije devedesetih – sve je to utjecalo na odnose države i Crkve/vjerskih zajednica. Ti utjecaji bili su osobito vidljivi u razvoju pravnih dokumenata koji reguliraju religiju u Hrvatskoj, osobito 4 ugovora koja su sklopljena između Republike Hrvatske i Svete Stolice te Zakona o pravnom položaju vjerskih zajednica.

Pravna regulacija položaja vjerskih zajednica počela je novim ustavnim određenjima i upisom zajednica u Evidenciju vjerskih zajednica, a nastavila se sklapanjem ugovora od zajedničkog interesa između države i pojedinih vjerskih zajednica te regulacijom njihova pravnog položaja novim zakonom.

U Hrvatskoj su u Evidenciju vjerskih zajednica upisane 54 vjerske zajednice, od kojih su 22 protestantske provenijencije. Od 16 vjerskih zajednica koje su sklopile 9 ugovora, 9 zajednica smatraju se protestantskima ili se pozivaju na tradiciju reformacije. To su one koje su stjecajem okolnosti, išle lakšim putem. Tri registrirane protestantske vjerske zajednice država je omela u procesu ostvarivanja njihovih vjerskih prava koja im garantira Ustav i Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica, a njihova borba za jednakopravnost je tema ovoga rada.

U prosincu 2007. godine Protestantska reformirana kršćanska crkva u RH, Crkva Cjelovitog evanđelja i Savez crkava Riječ života tužile su Republiku Hrvatsku Europskom sudu za ljudska prava u Strasbourgu zbog diskriminacije, odnosno zbog nemogućnosti sklapanja ugovora o pitanjima od zajedničkog interesa s Vladom RH kojim bi regulirali različita, za njih važna prava. Javno objavljivanje slučaja u siječnju 2006. godine privuklo je našu pozornost, jer se radilo o prvom slučaju iz Hrvatske koji se zbog vjerske diskriminacije pojavio pred Europskim sudom za ljudska prava, a koji se time referirao na stanje vjerskih prava, religijskih sloboda, socijalne pravde i vladavine prava u Republici Hrvatskoj.

2. Teorijske perspektive

U radu smo pošle od opće hipoteze da državna regulacija vjerskih zajednica utječe na njihov položaj u društvu, na njihove uzajamne odnose, suradnju i moguće konfrontacije. Stoga su nam za analizu bili relevantni neki pojmovi iz sociologije prava primijenjeni na pravno reguliranje položaja vjerskih zajednica.

To su pojmovi (pravne) *društvene kontrole, diskrecijskog prava*, u kontekstu pravnog reguliranja pojam *diskriminacije*, te *zastupnika treće strane* – engl. *third party advocacy* ili *third party partisans* (Chambliss, 1979.; Richardson, 2004., 2006.). Za analizu slučaja važna je i uloga *Europske konvencije za ljudska prava* i *Europskog suda za ljudska prava* (u daljnjem tekstu ESLJP).

Pojam *društvene kontrole* najopćenitije podrazumijeva društvene procese kojima se regulira ponašanje pojedinaca ili grupa. Ovdje društvena kontrola podrazumijeva pravne napore države da koristi društvenu kontrolu nad manjinskim religijama, odnosno vjerskim zajednicama, što može rezultirati diskriminiranjem nekih od njih, a što ne koristi društvenoj pravdi. To se prije svega odnosi na zakonsku regulativu – od Ustava, zakona, podzakonskih akata, različitih ugovora, kao što ćemo u ovoj analizi i vidjeti. Čitava ta regulativa razvila se zbog postojanja različitih vjerskih zajednica u pojedinim društvima, manjinsko-većinskih odnosa među njima, a osobito nakon

pojave novih religijskih pokreta (NRP) ili kultova i sekti (pojmovi koje uvijek koristimo u sociološkom smislu i vrijednosno neutralno). Upravo se pojavom kontroverznih religijskih grupa u SAD-u 1960.-ih i 1970.-ih godina počela razvijati pravna i društvena kontrola tih grupa. Reflektiranje tih procesa na zapadnoeuropski kontekst i kasnije na postsocijalističke zemlje Centralne i Istočne Europe daje širi kontekst našoj analizi slučaja.[1] U sociološkom i povijesnom uvodu temi reguliranja religije Richardson (2004.) pokazuje kako su u SAD-u različite države, lokalna pravosuđa, pojedinci i drugi oponenti novim religijama inicirali pravne akcije protiv njih. To je uključivalo zaštitu potrošača, sistem nadgledanja i zaštite od članova novih religijskih grupa, ograničavanje financiranja i propovijedanja, ograničenja u izgradnji religijskih objekata i pokušaje da se određene religijske grupe službeno definiraju kao neprihvatljive.[2]

Pokušaji da se sudjelovanje u takvim religijskim zajednicama definira kao problem mentalnog zdravlja korištenjem pseudoznanstvenih pojmova kao što su *brainwashing*, tj. ispiranje mozga i *mind control*, tj. mentalna kontrola posebno su značajni i imali su dugoročne posljedice širom svijeta. Ovaj američki ideološki izvozni proizvod postao je u ostatku svijeta snažno oružje društvene kontrole nad novim religijama (Richardson, Introvigne, 2004.).[3]

U zapadnoeuropskim zemljama kontroverze oko novih religijskih pokreta i drugih manjinskih religija postoje već dugo. Pravno reguliranje religije je u pojedinim zemljama, zbog različitih povijesnih i sociokulturnih razloga, vrlo različito. Javljale su se i kontroverze u pravnom reguliranju, s ciljem kontroliranja NRP-a. Neke zemlje,

[1] Treba spomenuti da je Richardson prije više od petnaest godina upozorio da se u postkomunističkim društvima zapadnoeuropska društva i njihove institucije često idealiziraju, iako „nisu pokazale previše brige za zaštitu prava pripadnika novih i manjih religijskih grupa“ (Richardson, 1997.: 257).

[2] Iako su neki od ovih pokušaja bili vrlo blizu toga da se zakonski reguliraju, većina je na kraju odbačena.

[3] U SAD-u su te ideje rezultirale pojavom anti-kult pokreta i tisuća slučajeva kidnapiranja i deprogramiranja pripadnika novih religijskih pokreta. „Samo-pomoć i djelovanje kroz građanske sudove postala je važna metoda primjenjivanja društvene kontrole nad alternativnim religijskim pokretima“ (Richardson, 2004.: 3).

npr. Njemačka, Belgija i Francuska, poduzimaju akcije na državnoj razini, dok npr. u Italiji, Nizozemskoj i Švicarskoj nema takvih akcija i striktnih zakona (Beckford, 2004.; Fautre, 2004.; Richardson i Introvigne, 2004.; Seiwert, 2004.). Francuska je 2001. godine donijela prilično oštar About-Picard zakon, čije vrijednosne stavove o sektama i kultovima promovira širom svijeta kao dio svoje vanjske politike. Na primjer, svoj je model Francuska proširila u Poljskoj (Beckford, 2004.; Doctor, 2004.; Koscianska, 2004.). Neke zemlje kao npr. Austrija, ustanovljuju hijerarhiju religijskih zajednica, neke koriste listu neprihvatljivih religijskih grupa, neke osnivaju vladina ili parlamentarna tijela za djelovanje protiv „sekta" (Seiwert, 2004.). Postoji također i vrlo utjecajna praksa službenih izvještaja o NRP-u i sektama npr. u Njemačkoj, Belgiji, Francuskoj, Italiji, Švedskoj i Švicarskoj (Richardson i Introvigne, 2004.).

I u postkomunističkim zemljama postoje različiti oblici korištenja društvene kontrole nad manjinskim religijama – različiti službeni izvještaji o sektama i kultovima, zatim službene podrške anti-kult pokretu, kao npr. u Poljskoj, uz prateću potporu Katoličke crkve (Doctor, 2004.; Koscianska, 2004.), ograničavanje prava registriranja vjerskih zajednica i grupa, traženje dokaza o njihovu povijesnom postojanju određeni broj godina, o određenom broju članova kao uvjet registracije (kao npr. u Rusiji, uz potporu Ruske pravoslavne crkve) (Richardson, Krylova i Shterin, 2004.). U Republici Češkoj postoji dvostupanjska procedura kojom se različito određuju vjerske zajednice, što omogućava upotrebu diskrecijskog prava kojim se onemogućava registracija novih religija (Müller, 2004.). Postojanje dominantne religijske tradicije (npr. u Poljskoj, Rusiji i Hrvatskoj) ili više pluralističke situacije (npr. u Mađarskoj) također je važan faktor koji utječe na pravni sustav i djelovanje države prema manjinskoj religioznosti.

U ovom kontekstu je instruktivna i Ferrarijeva (2003.) analiza crkveno-državnih odnosa u postkomunističkoj Europi. Imajući u vidu našu analizu slučaja, nemoguće je ne složiti se s njegovim zaključkom da su postkomunističke zemlje propustile povijesnu priliku da razviju novi model crkveno-državnih odnosa, umjesto da su usvojile postojeći zapadnoeuropski model. U kontekstu naše analize slučaja, važna su

dva područja u kojima se potencijalno, prema Ferrariju, može napraviti napredak (Ferrari, 2003.: 422):

> Potreba da se osigura mobilnost religijskih denominacija kroz razine u hijerarhijskoj piramidi u kojoj su raspoređene, omogućujući prijelaz od najniže (registracija, priznavanje) do viših razina (stjecanje statusa javne ustanove, potpisivanje ugovora s državom);
>
> Potreba reduciranja stupnja diskrecijskog prava koje uživaju vlasti u uspostavljanju razina kojima u spomenutoj hijerarhijskoj piramidi pojedine religijske denominacije teže, kao i osiguravanje efikasnog sustava žalbi na odluke izvršne vlasti.

Pojam *diskriminacije* ovdje se odnosi na restrikcije koje država postavlja pred manjinske religije, odnosno vjerske zajednice, a koje ne postavlja većinskoj ili većinskim vjerskim zajednicama (Fox, 2007.: 49). Fox naglašava da to podrazumijeva predrasude prema nekim vjerskim zajednicama i njihovo drukčije tretiranje, tj. pravljenje razlika između većinske i manjinskih grupa.

Za našu analizu slučaja važnu ulogu ima *Europska konvencija o ljudskim pravima* (u daljnjem tekstu *Konvencija*) i *Europski sud za ljudska prava* (ESLJP). Oni imaju „vrlo važnu ulogu u obrani religijskih sloboda i značenja pluralizma u, po broju, sve većem Vijeću Europe, ali i u ostalom svijetu (Richardson i Garay, 2004.: 223). Evans i Thomas (2006.) ukazuju da *Konvencija*[4] naglašava da je sloboda religije osnova demokratskog, pluralističkog društva. Stoga države koje su ratificirale *Konvenciju*, moraju biti demokratske i pluralističke da bi bile u skladu s njenim zahtjevima (Evans i Thomas, 2006.). Kako ESLJP ima pravnu snagu i određeni stupanj izvršne ovlasti, sve države koje su ratificirale *Konvenciju* priznaju njegovu jurisdikciju u vezi s ljudskim pravima.[5] Uz to, pojedini slučajevi ESLJP-a utječu na zakon i prakse tih zemalja (Evans i Thomas, 2006.).

[4] Ovo se najjasnije vidi u odjeljku o slučaju Kokkinakis protiv Grčke (Evans, 2006.). U tom je slučaju Europski sud za ljudska prava prvi put utvrdio povredu članka 9 (Richardson, 1995.). Od tada se citira u svakom velikom slučaju u vezi s religijskom slobodom (Evans, 2006.), uključujući i slučaj iznesen u ovom radu.

[5] Republika Hrvatska potpisala je *Konvenciju* 6. studenoga 1998.

Međutim i Europskom parlamentu i ESLJP-u upućene su ozbiljne kritike u vezi s njihovim tretiranjem manjinskih religija kao i različitim tretmanom dominantnih i starih članica Vijeća Europe u odnosu na nove. Kao što su naglasili Richardson i Garay:

> „…nije slučajno da se počelo postupati u skladu s člankom 9. (nakon 40 godina tijekom kojih nije utvrđena njegova povreda) upravo nakon raspada Sovjetskog Saveza i nakon što su brojne bivše sovjetske države počele tražiti članstvo u Vijeću Europe" (Richardson i Garay, 2004.: 233).

Richardson (1995.) ističe da i među pojedinim državama postoje značajne razlike u kontroliranju manjinskih religija, te da Europski parlament potiče zemlje članice na snažno djelovanje protiv sekti, kako bi utjecali na veću kontrolu nad svim religijama u Europi.

U tom smislu ESLJP može služiti i kao međunarodno tijelo društvene kontrole, pri čemu, kao što je rečeno, i njegove presude trpe kritike za dvostruke standarde. U svojoj analizi principa, članaka i pravnih slučajeva relevantnih za slobodu religije ili vjerovanja u *Konvenciji* i odlukama ESLJP-a, Evans je utvrdila da su svojoj zadaći pristupili na nekoherentan i nekonzistentan način i da „principi, na način kako su interpretirani u odnosnim člancima, općenito idu u korist države, a daju manju važnost slobodi religije i vjerovanja" (Evans, 2001.: 2). Evans tvrdi da ESLJP treba razviti filozofiju slobode religije koja naglašava autonomiju pojedinca i „koja će promovirati toleranciju i pluralizam u društvu" (Evans, 2001.: 25).

Kako je Hrvatska potpisnica *Konvencije* i članica je Europske unije, njena reakcija na presudu ESLJP-a u vezi s ovim slučajem nije irelevantna.

Pojam *diskrecijskog prava* također je relevantan za našu analizu jer može u okviru pravnog sustava i vladajućeg aparata pravnog reguliranja i društvene kontrole rezultirati ograničavanjima vjerskih sloboda nekih religijskih grupa. To se odnosi i osobito je evidentno kada pripadnici nekih Vladinih birokratskih tijela (npr. Komisije za odnose s vjerskim zajednicama u nas) ili unutar pravnih tijela, donose odluke zasnovane na vlastitim percepcijama situacije, ili osobnim vrijednostima i predrasudama, krivim informacijama ili osobnim interesima ili grupnim

ili čak pretpostavljenim „višim“ interesima. Štoviše, kako naglašava Barberini (2003.), birokratski aparat, često nesvjesno, zadržava neprijateljski mentalitet prema religijskim denominacijama naslijeđen iz komunističkih vremena, kao i potrebu za kontrolom i čak državnom jurisdikcijom, što je razvidno iz suparničkih stavova prema religijskim zajednicama.

U ovom kontekstu je važan i pojam *zastupanja treće strane*, koji se odnosi na pojedince, grupe ili organizacije koje u ovakvim slučajevima podržavaju/zalažu se za/nastoje štititi prava pojedinaca ili grupa. To mogu biti pojedinci – politički vođe ili zastupnici u parlamentu, čak i predsjednici države, zatim grupe kao što su političke stranke, različiti NGO-i kao Amnesty International te panvladine organizacije kao što je Europski sud za ljudska prava (Richardson, 2004.).

3. Relevantni pravni dokumenti

Kratko ćemo prezentirati proces nastajanja i sadržaj nekoliko pravnih dokumenata koji su važni za našu analizu: *Ustav Republike Hrvatske*, *ugovori potpisani između Vlade Republike Hrvatske i Svete Stolice*, *Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica*, *ugovori potpisani s drugim vjerskim zajednicama* te Vladin podzakonski akt *Zaključak*.

Ustav Republike Hrvatske

Vjerska sloboda, religijska prava i njihova zaštita definirani su u člancima 14, 17, 39 i 40. Ali za našu temu je ključan članak 41, kao temelj za donošenje drugih pravnih i službenih dokumenata koji se odnose na vjerske zajednice.

> Sve vjerske zajednice su jednake pred zakonom i odvojene od države. Vjerske zajednice slobodne su, u skladu sa zakonom, javno obavljati vjerske obrede, osnivati škole, učilišta, druge zavode, socijalne i dobrotvorne ustanove te upravljati njima, a u svojoj djelatnosti uživaju zaštitu i pomoć države (Ustav Republike Hrvatske, 2001.).

Ugovori između Vlade Republike Hrvatske i Svete Stolice

Nakon uspostavljanja diplomatskih odnosa između Republike Hrvatske i Svete Stolice 1992. godine, regulacija odnosa s Katoličkom crkvom je završena u razdoblju od 1996. do 1998. potpisivanjem četiriju ugovora o pitanjima od zajedničkog interesa (*Ugovor o pravnim pitanjima*, *Ugovor o dušobrižništvu u oružanim snagama i policiji*, *Ugovor o pitanjima suradnje na području odgoja i kulture* te *Ugovor o ekonomskim pitanjima*).

Potpisivanjem prvog ugovora Vlada je istaknula posebnu povijesnu i kulturnu ulogu Katoličke crkve i njen poseban društveni položaj. Ubrzo su se pojavile kontroverze, ne samo što se tiče sadržaja ugovora već i tajnosti u procesu njihova donošenja (Zrinščak, 2004.: 305-306).

Činjenica da je Vlada potpisala spomenute ugovore prije nego je donijela *Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica* utjecala je na daljnju regulaciju odnosa s drugim vjerskim zajednicama.

Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica

Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica donesen je 2002. godine, ali po logici je trebao prethoditi ugovorima sa Svetom Stolicom. To također upućuje na posebnu ulogu Katoličke crkve u Hrvatskoj. Za našu temu važan je članak 9 iz *Zakona* u kojem piše:

> „Pitanja od zajedničkog interesa za Republiku Hrvatsku i neku ili više vjerskih zajednica mogu se uređivati ugovorom kojeg sklapaju Republika Hrvatska i vjerska zajednica“ (Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica, *Narodne novine*, 83, 2002.).

Ova formulacija implicira mogućnost *diskrecije* koju Vlada može primjenjivati u reguliranju odnosa s vjerskim zajednicama, koja može utjecati na njihova prava. Vlada je uistinu koristila *diskreciju* potpisujući ugovore s nekim vjerskim zajednicama odmah nakon što je *Zakon* stupio na snagu.

Ugovori s drugim vjerskim zajednicama

Vlada je najprije potpisala ugovore o pitanjima od zajedničkog interesa sa Srpskom pravoslavnom crkvom i Islamskom vjerskom zajednicom (2002.), nakon toga s Evangeličkom crkvom, Reformiranom kršćanskom crkvom, Evanđeoskom pentekostnom crkvom i pridruženim članovima Crkvom Božjom i Savezom pentekostnih crkava, s Kršćanskom adventističkom crkvom i pridruženim Reformnim pokretom adventista sedmog dana, sa Savezom baptističkih crkava i pridruženim članom Savezom Kristovih crkava, s Bugarskom pravoslavnom crkvom, Makedonskom pravoslavnom crkvom i Hrvatskom starokatoličkom crkvom (2003.). Potpisivanje ugovora također je osiguralo materijalne uvjete i bolje uvjete za religijske aktivnosti općenito.

Vladin akt „Zaključak"

U prosincu 2004. Vlada Republike Hrvatske donosi *Zaključak*, podzakonski akt u kojem se navode dodatni, novi uvjeti za sklapanje budućih ugovora o pitanjima od zajedničkog interesa s jednom ili više zajednica. Posljedice *Zaključka* vidljive su iz sudskog procesa koji je predmet ove studije slučaja.

4. Analiza slučaja

Cilj ove analize bio je istražiti odnose između države i manjinskih vjerskih zajednica, uključujući razlike između njihova normativnog i stvarnog statusa.

Crkve uključene u slučaj

Tri protestantske crkve bile su uključene u slučaj: Protestantska reformirana kršćanska crkva, Crkva cjelovitog evanđelja i Savez crkava „Riječ života".

- Protestantska reformirana kršćanska crkva pripada anglikanskoj tradiciji. Ima oko 150 članova u Hrvatskoj (PRKC).
- Crkva cjelovitog evanđelja inspirirana je *Međunarodnim pokretom poslovnih ljudi koji proučavaju cjelovito evanđelje* (Full

Gospel Business Fellowship International Movement) koji je osnovan u SAD-u 1951. godine. Dio je međunarodnoga pentekostnog pokreta, s naglašenim karizmatskim elementima. U Hrvatskoj ima oko 80 članova.

– Crkva „Riječ života" svrstava samu sebe također u grupu crkava reformacijske baštine. Svoja temeljna učenja baštini iz pentekostno-karizmatskog pokreta. U Hrvatskoj ima oko 1000 članova.

Metode

U analizi slučaja koristili smo nekoliko metoda: analizu pravnih dokumenata, analizu dokumentacije o slučaju (u posjedu crkava), polustrukturirane intervjue s voditeljima zajednica i njihovom odvjetnicom te s državnim službenicima, metodu promatranja i promatranja sa sudjelovanjem u javnim događajima koje su tri crkve organizirale (četiri konferencije za tisak) i javnim raspravama koje su organizirale crkve same i zastupnici treće strane (četiri rasprave).

Slijed događaja

Tri manje protestantske zajednice – Crkva cjelovitog evanđelja, Savez crkava „Riječ života" i Protestantska reformirana kršćanska crkva u RH (u daljnjem tekstu Hrvatska kršćanska koalicija ili HKK[6]), 21. lipnja 2004. godine podnijele su *Komisiji za odnose s vjerskim zajednicama* zahtjev za sklapanje ugovora s hrvatskom Vladom, koji bi regulirao njihove odnose s državom, pod istim uvjetima kao što je omogućeno zajednicama koje su ugovore već potpisale. Potrebu za ugovorom argumentirale su nemogućnošću osiguravanja vjeronauka u vrtićima i javnim školama, dušobrižništva u vojsci, policiji, bolnicama i zatvorima te nemogućnošću sklapanja crkvenog braka koji ima efekte civilnog braka.

Vlada Republike Hrvatske usvojila je 23. prosinca 2004. prethodno spomenuti *Zaključak*, koji propisuje nove kriterije za vjerske zajednice koje žele sklopiti ugovor o pitanjima od zajedničkog interesa:

[6] 6. ožujka 2009. godine tri crkve su se povezale u *Hrvatsku kršćansku koaliciju* i pod tim nazivom su nastupale u daljnjim nastojanjima za ostvarenje svojih prava.

U *Zaključku* su navedena dva nova uvjeta za sklapanje ugovora, od kojih je trebalo ispuniti barem jedan (slijedi cijeli tekst *Zaključka*):

1. „Za sklapanje ugovora o pitanjima od zajedničkog interesa za Republiku Hrvatsku i neku ili više vjerskih zajednica, koji sklapa Vlada Republike Hrvatske i vjerska zajednica, potrebno je da jedna ili više vjerskih zajednica koje bi sklopile ugovor, ispunjavaju jedan od dva uvjeta:
   - da su djelovale na području Republike Hrvatske na dan 6. travnja 1941. i nastavile svoje djelovanje u kontinuitetu i pravnoj slijednosti, te da broj vjernika prelazi brojku od šest tisuća, prema zadnjem popisu stanovništva;
   - da je povijesna vjerska zajednica europskog kulturnog kruga (Katolička crkva, Pravoslavna crkva, Evangelička crkva u Republici Hrvatskoj ili Reformirana kršćanska crkva u Hrvatskoj, Islamska zajednica u Hrvatskoj i Židovska zajednica u Republici Hrvatskoj).
2. Crkva ili vjerska zajednica koja se izdvoji ili se izdvojila iz crkve ili vjerske zajednice smatra se novom crkvom ili vjerskom zajednicom, a početak njezinog djelovanja smatra se danom izdvajanja odnosno osnivanja.
3. Zadužuje se Komisija za odnose s vjerskim zajednicama za provedbu ovog *Zaključka*."

Odgovarajući na njihov zahtjev, u pismu od 12. siječnja 2005. godine, Komisija za odnose s vjerskim zajednicama obavijestila je HKK da ne ispunjavaju, ni individualno niti zajedno, povijesne i brojčane kriterije koje je postavio *Zaključak*, to jest da nisu prisutni na teritoriju Hrvatske od 6. travnja 1941. i da broj njihovih sljedbenika ne dosiže šest tisuća. Pozivajući se na *Zakon o zdravstvenoj zaštiti* i *Zakon o izvršavanju kazne zatvora*, navode da članovi vjerskih zajednica koji nisu sklopili ugovor s Vladom, imaju pravo na dušobrižništvo u zdravstvenim i socijalnim institucijama, kao i u zatvorima i kaznionicama. Na kraju, što se tiče druge odredbe *Zaključka*, pravni sljednik jedne od triju zajednica je upitan (Protestantska reformirana kršćanska crkva). S obzirom da se „odijelila od crkve ili vjerske zajednice", smatra se novom crkvom, odnosno vjerskom zajednicom.

Komentirajući taj odgovor, voditelj jedne od zajednica je rekao:

„Nakon donošenja *Zaključka* nije moguće sklopiti ugovor s Vladom. Ne mogu reći ništa drugo, nego da nas diskriminiraju u odnosu na vjerske zajednice koje su već sklopile ugovor – naročito one koje ne ispunjavaju kriterije iz *Zaključka*" (voditelj PRKC-a).

HKK dovodi u pitanje tri uvjeta iz *Zaključka*: kontinuitet, broj sljedbenika i pravnu sljednost. Ističu da je prvi aspekt prvog uvjeta kontroverzan[7] – kontinuitet u djelovanju zajednice na teritoriju Republike Hrvatske od travnja 1941. Naime većina od 14 zajednica koje su već sklopile ugovor ne ispunjava taj uvjet. Na primjer:

- Bugarska pravoslavna crkva osnovana je 2000.-e.
- Makedonska pravoslavna crkva osnovana je u Makedoniji 1967.
- Evanđeoska pentekostna crkva i Savez pentekostnih crkava ne djeluju u kontinuitetu od 1941… itd.

Nasuprot njima, Protestantska reformacijska kršćanska crkva (jedna od triju zajednica koje su predmet naše analize), koja je osnovana 2001. imala je tada sjedište u Tordincima, najstarijoj protestantskoj župi (iz 16. stoljeća) u Hrvatskoj.

Drugi uvjet odnosi se na broj sljedbenika. HKK ističe da samo tri zajednice koje su sklopile ugovor s Vladom imaju više od šest tisuća sljedbenika (Katolička crkva, Srpska pravoslavna crkva i Islamska vjerska zajednica). Kao dokaz navode broj sljedbenika ostalih zajednica koje su potpisale ugovore, premda, prema Popisu stanovništva iz 2001. godine, ne ispunjavaju taj uvjet.

[7] 6. travnja 1941. Njemačka je bombardirala Beograd i tim činom napala Kraljevinu Jugoslaviju. Četiri dana nakon toga, 10. travnja 1941., proglašena je Nezavisna Država Hrvatska (koja je postojala do kapitulacije Italije 1943. godine), što je rezultiralo raspadom Kraljevine Jugoslavije.

Tablica 1: Broj sljedbenika u vjerskim zajednicama koje su potpisale ugovor

Zajednice	**Broj sljedbenika**
Kalvinske (tri) crkve	4.053
Evangelička crkva (Luteranska)	3.339
Adventisti	3.001
Baptisti	1.981
Evanđeoska pentekostna crkva (Evanđeoski kršćani)	559
Savez pentekostnih crkava	336
Hrvatska starokatolička crkva	268
Reformirani pokret adventista sedmog dana	224
Makedonska pravoslavna crkva	211
Crkva Božja	143
Kristove crkve	72
Bugarska pravoslavna crkva	8

Treći uvjet, pripadnost povijesnoj vjerskoj zajednici europskoga kulturnog kruga, također je kontroverzan.

> „Oni nas dijele u dvije grupe: privilegiranu grupu takozvanih povijesnih crkava europskog kulturnog kruga kao što su Katolička crkva, pravoslavne crkve, Islamska zajednica, Luteranska crkva, Reformacijska (Kalvinska) crkva, Židovska zajednica i na ostale zajednice. Ali neke vjerske zajednice koje su sklopile ugovor s Vladom nisu spomenute kao povijesne (Kršćanska adventistička crkva, Baptistička crkva, Evanđeoska pentekostna crkva, Savez pentekostnih crkava, Reformni pokret adventista sedmog dana, Crkva Božja, Kristove crkve i Hrvatska starokatolička crkva“ (voditelj Crkve cjelovitog evanđelja).

Godine 2005. (10. veljače) HKK podnosi drugi zahtjev za sklapanje ugovora s Vladom, adresirajući ga ovaj put izravno na predsjednika Vlade. Komisija za odnose s vjerskim zajednicama odgovorila je na zahtjev pismom od 15. lipnja 2005. ponavljajući da ne ispunjavaju, ni individualno niti zajedno, kriterije postavljene u *Zaključku*, ali bez pojašnjenja pojedinih kriterija. Ponovno se referiraju na *Zakon o zdravstvenoj zaštiti* i *Zakon o izvršavanju kazne zatvora*, ponavljajući mišljenje da članovi vjerskih zajednica koje nisu sklopile ugovore s

Vladom, imaju pravo na dušobrižništvo u zdravstvenim ustanovama i ustanovama socijalne skrbi te u zatvorima i kaznionicama.

Nakon drugog neuspjelog pokušaja, HKK je uputila zahtjev za zaštitu ustavno garantiranih prava Upravnom sudu RH (protiv ponovljene odbijenice Komisije za odnose s vjerskim zajednicama, u skladu s paragrafom 66 *Zakona o upravnim sporovima*). Naveli su da odbijenica, premda dana u obliku pisma, predstavlja „individualni pravni akt" (to jest odluku) u okviru značenja članka 66 *Zakona o upravnim sporovima*, te da krši njihovo ustavno pravo na jednakost svih vjerskih zajednica pred zakonom, što je garantirano člankom 41 *Ustava RH*.

Upravni sud je 12. listopada 2006. nazvao njihov prigovor neprihvatljivim, držeći da odbijenica Komisije za odnose s vjerskim zajednicama nije „individualni čin" za svrhu članka 66 *Zakona o upravnim sporovima*.

HKK nakon toga podnosi ustavnu tužbu Ustavnom sudu, pozivajući se opet na članak 41 *Ustava RH*, na kršenje njihovih ustavnih prava na jednakost svih vjerskih zajednica pred zakonom. Tužba je bila potkrijepljena sljedećim argumentima:

- *Zaključak* krši odredbu članka 41 Ustava RH;
- Onemogućava jednakost pred zakonom u odnosu na zajednice koje su već sklopile ugovore;
- Vlada je sklopila ugovore s 10 vjerskih zajednica koje ne ispunjavaju uvjete određene *Zaključkom*;
- *Zaključak* diskriminira priznate vjerske zajednice (upisane u Evidenciju državne uprave), što je u suprotnosti s odredbom članka 40 Ustava RH („Jamči se sloboda savjesti i vjeroispovijedi i slobodno očitovanje vjere ili drugog uvjerenja");
- Prema odredbi članka 90, stavak 4 Ustava RH („Zakoni i drugi propisi državnih tijela i tijela koja imaju javne ovlasti ne mogu imati retroaktivno djelovanje"), Vlada ne može primjenjivati *Zaključak* na vjerske zajednice koje su podnijele zahtjev za sklapanje ugovora prije nego je *Zaključak* donesen.

Ustavni sud je presudio da je zahtjev HKK neprihvatljiv. Svoju odluku Sud temelji na članku 128 *Ustava RH*, prema kojoj Ustavni sud odlučuje o suglasnosti drugih propisa s *Ustavom* i zakonom. „Ustavni

sud nije nadležan obzirom da se u konkretnom slučaju ne radi o propisu čiju ustavnost ocjenjuje Ustavni sud jer osporeni akt ne sadrži bitna obilježja drugog propisa[8] čiju ustavnost i zakonitost Ustavni sud procjenjuje prema ovlastima iz članka 128, stavka 2 *Ustava RH*".

Nakon te sudske presude HKK je tvrdila da je Ustavni sud ovlašten štititi ljudska prava i zakonitost, prema članku 6 (pravo na pravičan postupak), članku 9 (sloboda mišljenja, savjesti i religije), članku 12 (pravo na brak), članku 13 (pravo na djelotvoran pravni lijek), članku 14 (zabrana diskriminacije), članku 2 prvog protokola (pravo na obrazovanje) i članku 1 dvanaestog protokola Europske konvencije o zaštiti ljudskih prava i temeljnih sloboda. Oni tvrde da je hrvatska Vlada prekršila vladavinu prava i da je Ustavni sud to morao spriječiti, ali nije.

Godine 2007. (4. prosinca) HKK podnosi prijavu protiv Republike Hrvatske Europskom sudu za ljudska prava u Strasbourgu, pozivajući se na članak 34 *Europske konvencije za zaštitu ljudskih prava i fundamentalnih sloboda*, o općoj zabrani diskriminacije. Njihova odvjetnica je objasnila:

> „Prijava je bazirana na činjeničnoj nejednakosti vjerskih zajednica pred zakonom. Prema *Zakonu o pravnom položaju vjerskih zajednica*, samo one vjerske zajednice koje su potpisale ugovor s Vladom mogu regulirati religijsko obrazovanje u školama, dušobrižništvo vjernika u zdravstvenim ustanovama i ustanovama socijalne skrbi te zatvorima i kaznionicama, vojsci i policiji, kao i crkveno vjenčanje i pravo na financiranje iz državnog proračuna" (odvjetnica HKK, siječanj 2008.).

Cijelo vrijeme trajanja slučaja HKK je koristila različite načine da bi informirala i senzibilizirala javnost. Organizirala je konferencije za tisak svaki put kad se obraćala sudovima i svake godine na *Dan vjerske slobode* (zadnja subota u siječnju). Promatrali smo konferencije za tisak koje je HKK organizirala na *Dan vjerske slobode* 2007., 2008., 2009. i 2010. godine. Sudjelovale smo u dvjema javnim diskusijama o temi vjerske diskriminacije koje je HKK organizirala u siječnju 2006.

[8] Drugi propis znači dio obvezujućeg zakonodavstva koje donose ovlaštena Vladina tijela i tijela regionalne i lokalne uprave ili regionalne samouprave i druge ovlaštene pravne osobe koje reguliraju odnose na opći način i koji se obično odnosi na neograničen broj adresata.

i siječnju 2010. Tijekom četiri godine HKK je informirala javnost nizom priopćenja, šaljući ih na brojne političke i javne adrese. Upozoravala je na kontinuirane probleme s Komisijom za odnose s vjerskim zajednicama (i neke druge manjinske vjerske zajednice upozoravale su na Komisiju)[9], koja se zalagala za ograničena prava manjinskih zajednica koje bi „trebale ostati zauvijek u sivoj zoni". U pismu HKK predsjedniku Vlade Republike Hrvatske tvrde da

> „tajnik Komisije opetovano daje nekompetentne i krive informacije o njima, čime ih sprječava da ostvare prava koja su im garantirana *Zakonom o pravnom položaju vjerskih zajednica* te da sklope ugovor s Vladom" (pismo je poslano 5. veljače 2010. Izvor: prikupljena dokumentacija HKK).

U intervjuu s tajnikom Komisije on je ponovio svoje stajalište o položaju vjerskih zajednica, razliku između tradicionalnih (povijesnih) vjerskih zajednica koje trebaju imati sva prava i svih ostalih koje trebaju imati ograničena prava i „koje ne bi trebale sklopiti ugovore s državom nikada" (listopad, 2010.).

HKK je pokušavala mobilizirati i različite *zastupnike treće strane*: političare iz različitih političkih stranaka u opoziciji, zastupnike opozicijskih stranaka u Parlamentu, predstavnike Europske komisije u Hrvatskoj, ali također i znanstvenike iz područja koja se bave istraživanjem religije.

Neki političari su podržavali HKK u njezinim naporima. Na primjer, u Parlamentu su se postavljala pitanja o njihovu problemu članovima Vlade. Također, jedan od zastupnika najveće opozicijske stranke SDP-a u Parlamentu (bivši predsjednik RH), pozvao je HKK da sudjeluje u raspravi održanoj na dvjema tribinama posvećenima vjerskim pravima i slobodama u Hrvatskoj, u siječnju 2008. i 2009. povodom *Dana vjerske slobode* (u organizaciji SDP-a).

Podržao ih je i predstavnik Europske komisije u Hrvatskoj, sudjelovanjem na jednoj od tribina i pismom tajniku Komisije za odnose s vjerskim zajednicama, od kojega traži objašnjenje tvrdeći da su

[9] Neki od njih su ga tužili zbog davanja lažnih izjava i zloupotrebe položaja i vlasti (podaci su prikupljeni u intervjuima s voditeljima zajednica koje čine HKK i iz dokumenata o nekoliko krivičnih prijava koje su podnijele neke druge vjerske zajednice).

„Vjerska sloboda i jednakost u implementaciji *Zakona o pravnom položaju vjerskih zajednica* bazične vrijednosti koje Europska komisija pažljivo prati u procesu integracije Hrvatske u Europsku uniju“ (pismo od 26. siječnja 2007.). [10]

Konačno, 9. prosinca 2010. godine, stigla je odluka ESLJP-a. Prema presudi ESLJP-a[11], HKK je jednoglasnom odlukom Suda dobila spor protiv Republike Hrvatske.

Sud navodi da su tužbeni zahtjevi o izvođenje nastave vjeronauka u javnim školama i vrtićima te državnom priznanju vjerskih brakova prihvatljivi. Odbio je tužbene zahtjeve koji se tiču dušobrižništva u zdravstvenim ustanovama i ustanovama socijalne skrbi, te zatvorima i kaznionicama jer je to pravo osigurano Zakonom o zdravstvenoj zaštiti i Zakonom o izvršavanju kazne zatvora. Sud je presudio:

- da postoji diskriminacija tri vjerske zajednice. Razlika u tretmanu između crkava koje su se žalile Sudu i vjerskih zajednica koje su već sklopile ugovore o pitanjima od zajedničkog interesa s Vladom RH nema nikakvog „objektivnog i prihvatljivog opravdanja“. Sud smatra da se radi o kršenju članka 14 (zabrana diskriminacije) u povezanosti s člankom 9 (sloboda mišljenja, savjesti i vjeroispovijesti) Europske konvencije o ljudskim pravima i slobodama.
- da Vlada RH treba isplatiti neimovinsku štetu od 9.000 eura svakoj članici Hrvatske kršćanske koalicije u roku od tri mjeseca od datuma na koji presuda postaje pravomoćna, kao i 4.570 eura (svima zajedno) na ime troškova i izdataka nastalih pred sudom.

Vlada Republike Hrvatske nije se žalila na odluku Suda i platila je sve tražene novčane iznose.

HKK je nakon presude ESLJP-a, u kontinuitetu s događajima koji su slijedili, objavila šest izjava za javnost (9.6.2011., 28.9.2011., 24.2.2012., 25.5.2012., 25.9.2012. i 29.11.2012.). U prvoj izjavi 9.6.2011. godine, obavijestili su javnost da je Vlada RH, po presudi Europskog

[10] Pismo je dio dokumentacije članica HKK.

[11] European Court of Human Rights: First Section. Case of Savez crkava „Riječ života“ and Others v. Croatia (Application no. 7798/08), Judgement. Retrieved 15 February 2012 from: www.unhcr.org/refworld/pdfid/4d5bd2972.pdf

suda za ljudska prava, isplatila neimovinsku štetu članicama HKK; da je utvrdila 9. rujan 2011. godine kao krajnji rok za postupanje u skladu s presudom, na temelju akcijskog plana koji je poslan Odboru ministara Vijeća Europe. Istaknuli su pri tome, da Vlada nije implementirala pravne i regulatorne promjene u svrhu sprječavanja sličnih kršenja prava u budućnosti, ali je formirala radnu grupu da identificira probleme i predloži promjene[12].

Nakon toga, HKK se obraćala različitim Vladinim tijelima i pojedincima na različitim nivoima vlasti (Komisiji za odnose s vjerskim zajednicama – tajniku, predsjedniku, te pojedinačno članovima, te Vladinoj povjerenici pri ESLJP-u). Unatoč obećanjima, ništa se nije promijenilo do dogovorenog datuma. Drugu izjavu za javnost, iz koje citiramo dio, HKK je objavila 28.9.2011. godine:

> „…unatoč dobivenoj presudi na Europskom sudu za ljudska prava u Strasbourgu, Vlada Republike Hrvatske još uvijek ne želi sklopiti ugovor o pitanjima od zajedničkog interesa s članicama Hrvatske kršćanske koalicije kako bi i te uredno registrirane vjerske zajednice ostvarile svoja *Ustavom* i *Zakonom* zajamčena prava. Na zadnjem sastanku s predsjednikom Komisije za vjerske zajednice, ministrom Jasenom Mesićem, rečeno je kako 'država nema sredstva za sklapanje ugovora'. Umjesto da izjednači prava sviju, država predlaže mijenjanje raznih zakona da bi dobila na vremenu, produžujući svoj diskriminacijski stav još od 2003. godine te interni sporni *Zaključak* bivšeg premijera dr. Ive Sanadera, u kojem se diskriminiraju manjinske vjerske zajednice, a koji je protivan *Ustavu RH* koji jamči jednakost svih vjerskih zajednica pred zakonom. Ukoliko se Vlada RH ogluši na apel Koalicije i presudu Europskog suda za ljudska prava u Strasbourgu, članice će o tome obavijestiti Odbor ministara Vijeća Europe i poduzeti daljnje pravne korake."

Hrvatska kršćanska koalicija je 24. veljače 2012. godine uputila pismo Odboru ministara Vijeća Europe i toga dana je objavila treću izjavu za javnost (iz koje citiramo dio):

[12] Ova činjenica je predstavljena u Izvještaju State Departmenta o stanju vjerskih sloboda iz 2011. godine (The International Religious Freedom Report for 2011 United States Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights and Labor).

„Hrvatska kršćanska koalicija uputila je pismo ministrima Vijeća Europe jer Vlada RH još uvijek nije riješila pitanje pravnog statusa vjerskih zajednica, članica HKK. Naime, prema presudi Europskog suda za ljudska prava u korist vjerskih zajednica članica HKK, Vlada RH morala je regulirati vjerska prava koja su navedenim zajednicama bila zakinuta. Vlada je obećala da će isto učiniti kroz promjenu *Zakona o vjerskim zajednicama* te da se u međuvremenu neće potpisivati ugovori s drugim vjerskim zajednicama dok se ne izmijeni *Zakon o vjerskim zajednicama*. Međutim, iako status HKK još nije razriješen, Vlada RH je u listopadu 2011. potpisala ugovor sa Židovskom vjerskom zajednicom Bet Israel koja prema kriterijima za registraciju iz *Zakona o vjerskim zajednicama* nije mogla biti niti registrirana. Članice Hrvatske kršćanske koalicije ovakav postupak Vlade smatraju nepravednim i diskriminirajućim što je navedeno i u pismu ministrima Vijeća Europe."

Članovi HKK nastavili su razgovarati s nadležnima u Vladi RH, ali i dalje bez rezultata. Četvrtu izjavu za javnost, iz koje citiramo dio, objavili su 25.5.2012. godine:

„…Kako se o temi Zakon ili ugovor ili nešto treće poput natječaja za namjenska sredstva dok se ne donesu nova pravila, tek djelomično izjasnila Komisija za odnose s vjerskim zajednicama pri Vladi RH čiji je predsjednik ministar Orsat Miljenić i najavila formiranje Međuresorne radne skupine za izradu novog Zakona, Hrvatska kršćanska koalicija traži pravovaljan odgovor na pitanje zašto Vlada RH inzistira riješiti prava iz *Zakona* tek njegovom promjenom, a ne institutom ugovora od zajedničkog interesa poput onih koji su već potpisani s nekim vjerskim zajednicama u Hrvatskoj. Koalicija koja zastupa brojne hrvatske vjernike (…) očekuje da novi *Zakon* pravedno riješi status zajednica neovisno o njihovoj denominacijskoj poziciji u hrvatskome društvu (…). Smatrajući da je osam godina izbjegavanja ovog pitanja unatoč pozitivnim zakonskim rješenjima, pokazatelj velike neodgovornosti spram ovom području javnog i općeg dobra Hrvatske, Koalicija (…) traži pravovaljan odgovor u zakonskom roku od 15 dana."

Iako se vodstvo Hrvatske kršćanske koalicije nadalo da će s promjenom vlasti nakon izbora[13] 2011. godine (a time i članova Komisije

[13] Na parlamentarnim izborima 4.12.2011., nakon osam godina HDZ-ove vlasti, pobjeđuje Kukuriku koalicija.

za odnose s vjerskim zajednicama) doći do pomaka u rješavanju statusa crkava članica, to se nije dogodilo. U međuvremenu, vodstvo HKK-a je u više navrata reagiralo i slalo dopise ministru pravosuđa Orsatu Miljeniću, koji je ujedno bio i predsjednik Komisije za odnose s vjerskim zajednicama, pokušavajući dogovoriti sastanak s njime. Na sastanku održanom početkom 2012. godine, ministar je obećao kako će do lipnja doći do vidljivih pomaka u rješavanju problema, ali ništa se nije promijenilo. Petom izjavom za javnost (25.9.2012.) HKK naglašava (citiramo dio iz izjave):

> „(…) U međuvremenu je započela nova školska godina koju su djeca iz spomenutih zajednica ponovno započela bez riješenog pitanja vjeronauka u nastavi. Također, svi mladi koji se žele vjenčati i dalje to, za razliku od ostalih Hrvata čije crkve imaju riješene odnose s državom, moraju činiti na dva mjesta; u crkvi i kod matičara jer se brak sklopljen u njihovim zajednicama ne priznaje kao civilni brak (…). Žalosno je da Vlada koja se toliko zalagala za ulazak Hrvatske u EU sama ne poštuje njezine pravosudne institucije te da su vjernici u jednoj europskoj državi primorani boriti se za (…) poštivanje Ustava Republike Hrvatske koji jamči jednakost svih vjerskih zajednica pred zakonom."

Konačno je Vlada krajem 2012. godine HKK-u ponudila nacrt ugovora o pitanjima od zajedničkog interesa. No oni su ponuđeni prijedlog smatrali neprihvatljivim, jer se, prema njihovoj šestoj izjavi za javnost od 29.11.2012. godine:

> „uvelike razlikuje od ugovora koje je Vlada sklopila s drugim vjerskim zajednicama i koji ne jamči ista prava. Stoga su članice HKK primorane poduzeti nove korake kako bi ugovor istovjetan onome koje Vlada RH ima s drugim zajednicama konačno bio sklopljen".

U istoj izjavi najavili su svoje zahtjeve i sljedeće korake (citiramo dio izjave):

> „Prvi korak je zahtjev Državnom odvjetništvu RH kojim se predlaže sklapanje Ugovora o pitanjima od zajedničkog interesa koji uključuje i pitanje financiranja iz državnog proračuna, što je slučaj kod ugovora s ostalim vjerskim zajednicama i što se u slučaju članica HKK pokušava izbjeći. To predstavlja nastavak diskriminatornog postupanja čime se

kontinuirano krši *Ustav* i *Europska konvencija o ljudskim pravima*, što je utvrđeno i presudom Europskog suda za ljudska prava. Državnom odvjetništvu je stoga poslan zahtjev za mirenjem, odnosno ponuda da Vlada riješi pitanje navedenog ugovora. Ako do toga ne dođe, članice HKK bit će primorane podići tužbu za otklanjanje diskriminacije temeljem 2. stavke 2. članka Zakona o suzbijanju diskriminacije. Članicama Hrvatske kršćanske koalicije nije cilj podnositi još jednu tužbu, no postupci Vlade nisu ostavili mnogo izbora u rješavanju problema, odnosno ostvarenju *Ustavom* zajamčenih prava. Isto tako, članice HKK-a podnijeti će ponovo izvješće Odboru ministara Vijeća Europe u vezi kontinuirane diskriminacije te ignoriranja presude Europskog suda za ljudska prava od koje je prošlo već dvije godine."

Tek je 2014. godine Vlada RH potpisala Ugovor o pitanjima od zajedničkog interesa s članicama Hrvatske kršćanske koalicije, pod istim uvjetima pod kojima je sklopila ugovore s ostalim vjerskim zajednicama. Za ostvarenje svojih Ustavom zagarantiranih prava trima manjinskim vjerskim zajednicama u Republici Hrvatskoj bilo je potrebno deset godina.

5. Zaključak

Istraživanje je potvrdilo hipotezu da pravna regulacija vjerskih zajednica utječe na njihov položaj u društvu, a primjena te regulacije na uzajamne odnose, suradnju i moguću konfrontaciju države i vjerskih zajednica.

Analiza slučaja pokazala je da je hrvatska država diskriminirala neke registrirane vjerske zajednice postavljajući im nove uvjete koje je nemoguće ispuniti i odbijajući sklopiti ugovore s njima. Analiza je pokazala da je hrvatska država koristila *Zaključak* kao instrument pravne društvene kontrole (nekih) manjinskih vjerskih zajednica. Koristeći *diskreciju* u pravnom reguliranju religije utjecala je na njihov položaj djelujući diskriminirajuće. S druge strane, ove su zajednice u borbi za svoja prava iskoristile međunarodne pravne mehanizme, a na domaćem terenu animirale i koristile *zastupanje treće strane* u nastojanju da javnost informiraju i senzibiliziraju za svoj problem.

Mada u Hrvatskoj na normativnoj razini ne postoji hijerarhija vjerskih zajednica (kao na primjer u Austriji i Češkoj), analizom ovoga slučaja pokazalo se da se u praksi hijerarhija ipak javlja.

Analiza je također pokazala da Vladini službenici mogu utjecati na položaj vjerskih zajednica donošenjem odluka ili pružanjem informacija baziranih na njihovoj percepciji situacije ili vlastitim vrijednostima i predrasudama.

U komparaciji s bivšim komunističkim zemljama Istočne i Srednje Europe, osim prikazanog, u Hrvatskoj nije zabilježen veći broj slučajeva kršenja vjerskih sloboda manjinskih religija. Zasada u Hrvatskoj ne postoje anti-kult aktivnosti ili pokret (u usporedbi s npr. Poljskom 1990.-ih). Također, za razliku od npr. Rusije i Srbije, ali i mnogih zapadnoeuropskih zemalja (npr. Francuske i Belgije), ne postoje službeni izvještaji o „opasnim kultovima i sektama" koji bi mogli ozbiljnije utjecati na zakonsko reguliranje i javno mišljenje.

Slijedeći Ferrarijeve sugestije o područjima u kojima se napredak u odnosima između države i vjerskih zajednica može ostvariti, možemo samo zaključiti da je hrvatski pravni sustav, kao i većina sustava u drugim zemljama Istočne i Srednje Europe, manjkav.

S druge strane, činjenica da se Vlada RH nije žalila na presudu ESLJP-a i da je (doduše nevoljko) postupila u skladu s presudom, upućuje na moguće pozitivne posljedice na stanje vjerskih prava, vjerske slobode, društvene pravde i vladavinu prava u Hrvatskoj. Na kraju, zaključujemo da presuda ESLJP-a može utjecati na zakon i praksu svakog potpisnika Konvencije o ljudskim pravima, te da ovaj slučaj može unaprijediti broj presuda koje se odnose na članak 14 (zabrana diskriminacije) u vezi s člankom 9 (sloboda mišljenja, savjesti i vjeroispovijesti).

Literatura

Barberini, G. (2003.). Religious Freedom in the Process of Democratization of Central and Eastern European States. U: Ferrari, S. i Durham, W. Cole, Jr. (eds.). *Law and Religion in Post-Communist Europe*. Leuven–Paris–Dudley, MA: Peeters, 7-21.

Beckford, J. A. (2004.). „Laicité", „Dystopia", and the Reaction to New Religious Movement in France. U: Richardson, J. T. (ed.). *Regulating Religion. Case*

Studies from Around the Globe. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 27-40.
Chambliss, W. (1979.). „On Law Making". *British Journal of Law and Society*, 6, 149-171.
Črpić, G. i Kušar, S. (1998.). „Neki aspekti religioznosti u Hrvatskoj". *Bogoslovska smotra,* 4, 513-563.
Davie, G. (2000.). *Religion in Modern Europe: a Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.
Doktór, T. (2004.). New Religious Movements and the State in Poland. In: Richardson, J. T. (ed.). *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 259-265.
Evans, C. (2001.). *Freedom of Religion under the European Convention on Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.Evans, C. i Thomas, Ch. A. (2006.). „Church-State Relations in the European Court of Human Rights". *Brigham Young University Law Review*, 3, 699-726.
Fautre, W. (2004). Belgium's Anti-Sect Policy. U: Richardson J. T. (ed.). *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer Academic/ Plenum Publishers, 113-125.Ferrari, S. (2003.). Conclusion. Church and State in Post-Communist Europe. U: Ferrari, S. i Durham W. Cole, Jr. (eds.). *Law and Religion in Post-Communist Europe*. Leuven–Paris–Dudley, MA: Peeters, 411-427.
Fox, J. (2007.). „Religious Discrimination: A World Survey". *Journal of International Affairs*, Vol. 61, No. 1, 47-65.
Kościańska, A. (2004.). Anti-Cult Movements and Governmental Reports on „Sects and Cults". The case of Poland. U: Richardson, J. T. (ed.). *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 267-277.
Marinović Jerolimov, D. (2001.). Religious Changes in Croatia: Some Empirical Data from 1972, 1982 and 1999 in the Zagreb Region. U: Borowik, I. i Tomka, M. (ed.). *Religion and Social Change in Post-Communist Europe*. Krakow: Zaklad Wydawniczy Nomos, 163-180.
Müller, L. (2004.). Law and Religion in Czech Republic: Recent Developments. U: Richardson, J. T. (ed.). *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 295-298.
Richardson, J. T. (1995.). „Minority Religions, Religious Freedom, and the New Pan-European Political and Judicial Institutions". *Journal of Church and State*, Vol. 37, No. 1, 39-59.
Richardson, J. T. (1997.). New Religions and Religious Freedom in Eastern and Central Europe: a Sociological Analysis. U: Borowik, I. i Babinski, G. (eds.). *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Krakow: Nomos, 257-282.
Richardson, J. T. (1999.). Social Control of New Religions: From „Brainwashing" Claims to Child Abuse Accusations. U: Palmer, S. J. i Hardman, Ch. E. (eds.).

Children in New Religions. New Brunswick–New Jersey–London: Rutgers University Press, 172-186.
Richardson, J. T. (2004.). *Regulating Religion: Case Studies From Around the Globe*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
Richardson, J. T. (2006.). „The Sociology of Religious Freedom: A Structural and Socio-Legal Analysis". *Sociology of Religion,* 3, 271-294.
Richardson, J. T. (2006.). Law. U: Ebaugh, H. R. (ed.). *Handbook of Religion and Social Institutions*. Springer, 227-240.
Richardson, J. T. i Garay, A. (2004.). The European Court of Human Rights and Former Communist State. U: Marinović Jerolimov, D., Zrinščak, S. i Borowik, I. (eds.). *Religion and Patterns of Social Transformation*, Zagreb: Institute for Social Research in Zagreb, 223-234.
Richardson, J. T. i Introvigne, M. (2004.). Brainwashing Theories in European Parliamentary and Administrative Reports on Cults and Sects. U: Richardson, J. T. (ed.). *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 151-178.
Richardson, J. T., Krylova, G. A. i Shterin, M. S. (2004.). Legal Regulation of Religions in Russia. New Developments. U: Richardson, J. T. (ed.). *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer Academic/ Plenum Publishers. 247-257.
Seiwert, H. (2004.). The German Enquete Comission on Sects. Political Conflicts and Compromisses. U: Richardson, J. T. (ed.). *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 85-101.
Zrinščak, S. (2004.). Religion and Society in Tension in Croatia: Social and Legal Status of Religious Communities. U: Richardson, J. T. (ed.). *Regulating Religion: Case Studies From Around the Globe*. New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers, 299-318.
Zrinščak, S., Črpić, G. i Kušar, S. (2000.). „Vjerovanje i religioznost". *Bogoslovska smotra,* 2, 233-255.

Official documents and legal acts

Ustav Republike Hrvatske. *Narodne novine* 41, 7. svibnja i 15. lipnja 2001.
Statistički zavod Hrvatske. Popis stanovništva 2011. (www.dzs.hr)
International Religious Freedom Report for 2011 United States Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights and Labor. Retrieved on November 23, 2012 from http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm#wrapper
Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica. *Narodne novine*, 83, 2002.
Protocol No. 12 to the Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, Rome, 4 November 2000. Retrieved 12 September 2011 at (http: //conventions.coe.int/Treaty/EN/Treaties/Html/177.htm)
Savez Crkava Riječ Života and Others v. Croatia, Application No. 7798/08, Council of Europe: European Court of Human Rights, 9 December 2010, available at: http://www.unhcr.org/refworld/docid/4d5bd2972.html

Ugovor između Svete Stolice i Republike Hrvatske o dušobrižništvu katoličkih vjernika u oružanim snagama i policiji. *Narodne novine*, 2, 1997.

Ugovor između Svete Stolice i Republike Hrvatske o suradnji u području odgoja i kulture. *Narodne novine*, 2, 1997.

Ugovor između Svete Stolice i Republike Hrvatske o pravnim pitanjima. *Narodne novine*, 3, 1997.

Ugovor između Svete Stolice i Republike Hrvatske o gospodarskim pitanjima. *Narodne novine*, 18, 1998.

Ugovor između Vlade Republike Hrvatske i Srpske pravoslavne crkve o pitanjima od zajedničkog interesa. *Narodne novine*, 196/2003., 3109.

Ugovor između Vlade Republike Hrvatske i Islamske vjerske zajednice o pitanjima od zajedničkog interesa. *Narodne novine*, 196/2003., 3110.

Ugovor između Vlade Republike Hrvatske i Evangeličke crkve i Reformirane kršćanske crkve o pitanjima od zajedničkog interesa. *Narodne novine*, 196/2003., 3111.

Ugovor između Vlade Republike Hrvatske i Evanđeoske pentekostne crkve i pridruženih članova Crkve Božje i Saveza pentekostnih crkava, Adventističke crkve i pridruženog člana Reformnog pokreta adventista sedmog dana, Saveza Baptističkih crkava s pridruženim članom Savezom Kristovih crkava o pitanjima od zajedničkog interesa. *Narodne novine*, 196/2003., 3112.

Ugovor između Vlade Republike Hrvatske i Bugarske pravoslavne crkve, Makedonske pravoslavne crkve i Hrvatske starokatoličke crkve o pitanjima od zajedničkog interesa. *Narodne novine*, 196/2003., 3113.

Zaključak, 2004. Dokument koji je donijela Komisija za odnose s vjerskim zajednicama Vlade Republike Hrvatske.

Ivan Markešić

DOPRINOS PROTESTANTSKIH VJERSKIH ZAJEDNICA OBRAZOVNOM SUSTAVU REPUBLIKE HRVATSKE[1]

1. Uvod

Hrvatska je jedna od rijetkih zemalja koju se može nazvati religiozno homogenom zemljom, zemljom u kojoj veći dio populacije pripada jednoj ili dvjema vjerskim zajednicama. Situacija je slična i u ostalim izrazito katoličkim postkomunističkim zemljama Istočne i Srednje, ali i Zapadne Europe, što znači da je tradicionalna sociokulturna (i politička) dominacija jedne crkve bila toliko snažna da se nikada nisu javljale religije koje bi ugrozile hegemoniju dominantne crkve.[2] Što ne znači da se u tim zemljama, unutar toga manjinskoga postotka, kao što je to slučaj s Hrvatskom, nije odvijao raznolik, bogat i intenzivan religiozni i duhovni život, zahvaljujući upravo manjinskim vjerskim zajednicama.

A kakva je zapravo religijska slika Republike Hrvatske početkom 21. stoljeća govore rezultati posljednjega Popisa stanovništva iz 2011. Prema tom popisu je u Republici Hrvatskoj živjelo 4,284.889 stanovnika u 20 županija i Gradu Zagrebu. U usporedbi s Popisom iz 2001. vidljivo je da se broj stanovnika smanjio za 152.571, a time najvećim

---

[1] Tekst je većim dijelom objavljen u zborniku radova Dragoljub B. Đorđević i Dragan Todorović (ur.) (2017.). *500 godina protestantske reformacije*. Niš: JUNIR, 83-100.

[2] Opširnije u: Marinović, A.; Markešić, I. (2012.). Vjerske zajednice u Hrvatskoj pred europskim izazovima. U: Puljiz, V.; Ravlić, S.; Visković, V. (ur.). *Hrvatska u EU: Kako dalje?*. Zagreb: Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo, 349-372.

dijelom i broj vjernika, što se može vidjeti iz tabele na kojoj je prikazano izjašnjavanje hrvatskih građana prema religijskom pripadanju prema Popisu iz 2011.:

Kršćani

- Katolici: 3,967.143 ili 86,28% – smanjenje za 206.408 članova
- Pravoslavni: 190.143 ili 4,4% – smanjenje za 5.826 članova
- Crkve i zajednice koje nasljeduju kršćansku reformaciju: 14.653 ili 0,34% – porast od 2.829 članova
- Ostali kršćani: 12.961 ili 0,30% – porast od 2.392 člana

Nekršćani

- Muslimani: 62.977 ili 1,4% - porast od 6.200 članova
- Pripadnici istočnih religija: 2.550 ili 0,06% – porast od 1.581 člana
- Židovi: 536 ili 0,01 % – porast od 41 člana.
- Agnostici i skeptici: 32.518 ili 0,76% – porast od 30.971, odn. 2002%
- Nisu vjernici i ateisti: 163.375 ili 3,81 – porast od 64.999, odn. 6%.
- Vjerski neopredijeljeni: 93.018 ili 2,1%

Kao što se u povijesti često događalo i kao što se i danas događa, (na) dolazak novih ideologija, novih religija ili masovnih vjerskih pokreta za domicilnu religiju bio je uvijek posebna opasnost protiv koje se trebalo boriti i koju je trebalo spriječiti, koju je zapravo trebalo uništiti, iskorijeniti. Tako je bilo i u Zapadnoj Europi s pojavom protestantizma sredinom 16. stoljeća.[3] A kako su religije u svojemu ovosvjetskom očitovanju vrlo često ideologije koje uime svojih vjernika traže prostor, teritorij s kojega žele u potpunosti i zauvijek potisnuti one drukčijevjerujuće, tako će i s reformacijom doći do vjerskih ratova, progona, protjerivanja, promjene državnih granica, ali i političkih struktura.

[3] Ništa drukčije nije ni danas kad promatramo postavljanje bodljikave žilet-žice na državnim granicama Mađarske i Slovenije ili organiziranje zajedničkih austrijsko-češko-mađarskih vojnih vježbi kako bi se vojskom i oružjem spriječio ulazak migranata u Europsku uniju i zaštitilo kršćanstvo od „najezde muslimana“.

Ne čudi stoga što i mnogi među katolicima smatraju da mi danas, unatoč svemu dobrome što su protestanti pojedinačno i njihove zajednice učinili ne samo europskoj kulturi nego cijelome svijetu općenito, nemamo zapravo što slaviti. Prema njihovu mišljenju, 31. listopada trebao bi biti dan žalosti, jer su, smatraju oni, s reformacijom došli ratovi, progoni, istrebljivanja, ubijanja, novi crkveni raskol itd., itd. Zapravo, taj događaj, smatraju oni, kršćanskoj Europi nije donio ništa dobra. Zato se dugo vremena, sve do danas, smatralo potrebnim i korisnim protestante smatrati hereticima, otpadnicima od prave katoličke vjere, bogohulnicima i onima koji su skrivili crkveni raskol u 16. stoljeću. Nažalost, koliko mi je poznato, nije ništa bolja situacija ni u područjima djelovanja pravoslavnih nacionalnih crkava (od Rusije do Srbije).

A da to među katolicima nije općevažeće mišljenje, potvrđuje u novije vrijeme i sam papa Franjo, jedan od rijetkih u Katoličkoj crkvi koji u ovome vremenu pripreme proslave 500. obljetnice reformacije nastupa sa stavom da je Dan Reformacije 31. listopada – kairos (pravo, Božje vrijeme), dan koji može pridonijeti međusobnome približavanju razjedinjenih kršćana, dan koji daje mogućnost da svi kršćani u ekumeni učine korak naprijed, da prevladaju postojeće nesporazume, dan kada kršćani trebaju oprostiti jedni drugima zbog grijeha „koje su počinili naši preci i zajedno od Boga zatražiti dar pomirenja i jedinstva".

No unatoč svim navedenim negativnim posljedicama koje su nastale pojavom reformacije, neprijeporne su dvije činjenice: 1) reformacija je jedan od najznačajnijih događaja u teološkoj, kulturnoj i političkoj povijesti Europe i 2) reformacija je promijenila religijsku, kulturnu, političku i gospodarstvenu sliku Europe. (Jambrek, 2013.: 11).

A njezine svekolike učinke zapažamo i danas pa je stoga proslava 500.-e godišnjice reformacije (31. listopada) više od jubilarne proslave.

Unatoč svemu tome, u hrvatskoj javnosti se vrlo malo govori o reformaciji, hrvatski građani jako malo znaju o njoj i njezinim pobornicima, o njezinim odjecima u Europi, a posebno u hrvatskim zemljama toga, ali i današnjega vremena.

Neka stoga ovo bude manji doprinos širenju istine o protestantizmu i njegovim ljudima i institucijama, kako crkvenim tako i obrazovnim. Ovdje donosim najvažnije podatke o početcima širenja reformacije

na hrvatskim područjima, potom najvažnije podatke o duhu vremena nakon Drugoga svjetskog rata, kada protestantske zajednice nakon nesporazuma s komunističkim vlastima počinju osnivati svoje obrazovne institucije te potom iznijeti najosnovnije podatke o svakoj od njih.

2. Društveno-političke prilike u Hrvatskoj krajem 20. st. i početkom 21. stoljeća

Kada je riječ o položaju vjerskih zajednica u vrijeme socijalističke vlasti na prostorima bivše Jugoslavije, potrebno je reći da se većina istraživača odnosa države i vjerskih zajednica slaže u činjenici da je razdoblje od 1945. do početka 1990.-ih godina moguće razdijeliti u tri dijela: 1) prvi dio ili staljinistički socijalizam traje od 1945. do 1950.-ih; 2) drugi dio, koji znači „početak rađanja humanističkog socijalizma", traje od sredine 1950.-ih do početka 1980.-ih te 3) treći dio, koji se može nazvati i „demokratski socijalizam", traje od početka 1980.-ih do početka 1990.-ih godina.[4]

Iako su prema ustavnim i zakonskim odredbama sve vjerske zajednice u bivšoj Jugoslaviji bile više ili manje jednakopravne i jednakovrijedne, u praksi je to izgledalo sasvim drukčije. Najveće probleme s ondašnjim socijalističkim sustavom imala je Katolička crkva kao najbrojnija i najorganiziranija vjerska zajednica. No ni druge vjerske zajednice nisu bile izvan kontrole ondašnjih socijalističkih vlasti, pa tako ni crkve protestantske baštine[5]. (Marinović, A.; Markešić, I., 2012.: 359)

[4] Ovom temom posebno sam se bavio u tekstu „Vjera u komunističkom okviru". *Vrhbosnensia*: časopis za teološka i međureligijska pitanja, XVII, 1 (Sarajevo 2013.), 27-75.

[5] U Hrvatskoj to prvo razdoblje (1945.–1955.) karakterizira ne samo otvoreni sukob državne komunističke vlasti s Katoličkom crkvom, nego i s drugim kršćanskim i nekršćanskim vjerskim zajednicama, ali i učestali vjerski progoni. U članku „Vjerski progoni u Jugoslaviji 1944.-1953." Katrin Boeckh navodi da su socijalističke vlasti upotrijebile sveopće mjere kako bi iz javnoga života u cijelosti istisnule vjerske zajednice: reducirale su crkveni tisak na minimum; crkveni zavodi za bolesne i siročad, škole i staračke domovi bili su ukinuti, odnosno stavljeni su pod državni nadzor; teološki fakulteti isključeni su sa Sveučilišta; uhićeno je nekoliko stotina svećenika, mnogi su bili i ubijeni; ukinut je vjeronauk kao obvezni predmet; do kraja ljeta 1945. sva groblja s grobovima bivših ratnih neprijatelja sravnjena su sa zemljom (nije se smjelo znati gdje su bili pokopani); vjerski običaji bili su zabranjeni, a javno slavljenje Božića i drugih vjerskih blagdana bilo je ukinuto; sve gotovo do 1952. godine bila je zabrana prodaje božićnih jelki; sva crkvena

Bez obzira što je, navode dalje isti autori, sklapanju ugovora Republike Hrvatske s vjerskim zajednicama, pa time naravno i s Katoličkom crkvom, trebalo prethoditi donošenje Zakona o položaju vjerskih zajed-

obilježja uklonjena su s ceste; posebno obučeni ovčarski psi služili su za napade na svećenike i redovnike koji su išli cestom u svojim odorama; muslimanske vjernike posebno je pogodilo ukidanje nekih islamskih institucija kao što su šerijatski sudovi, islamske osnovne škole (mektebi), samostani (tekije) i kulturna udruženja; agrarnom i zemljišnom reformom 1945. samostanima, islamskim zakladama i drugim crkvenim ustanovama oduzete su mnoge zgrade i imanja. (Boeckh, 2006.: 412).

„Iako su", kako navodi Katrin Boeckh, „imale manje članova nego pravoslavne, katoličke i muslimanske zajednice, manje vjerske zajednice u Jugoslaviji – tradicionalne protestantske općine, baptisti, adventisti, starokatolici, metodisti, pentekostalci, Jehovini svjedoci, nazarenci, Židovi i ostali – nisu bile izuzete od vjerskih progona, međutim, bile su im manje izložene. Od njihove je spremnosti da se uklope u novu socijalističku državu ovisilo u kojoj će ih mjeri vlasti tolerirati" (Boeckh, 2006.: 426).

O tome nalazimo također potvrdu u *Priopćenju* sa Sinode Evangeličke crkve u Hrvatskoj, održane 11. prosinca 2012. godine. U njemu se navodi da su tijekom povijesti protestanti na ovim prostorima bili najgrublje progonjeni zbog slobode savjesti i vjeroispovijesti. Tako će u godinama neposredno nakon uspostave komunističke vlasti 1945. godine Evangelička (luteranska) crkva proživljavati masovan progon vjernika i konfiskaciju imovine i to ponajviše zbog dominantno njemačkog etničkog sastava njezinih vjernika, pogotovo u tada građanskoj i multikulturnoj Slavoniji te unaprijed planirane *kolektivizacije krivnje*. U *Priopćenju* se stoga navodi da je sloboda djelovanja Evangeličke crkve „praktički bila desetljećima onemogućena, a brojni evangelici njemačke narodnosti morali su napustiti svoju domovinu (Heimat), premda su svojim djelovanjem pridonijeli razvoju građanske kulture na ovim prostorima. Stoga, navodi se dalje u priopćenju, Hrvatska kao država i javnost danas trebaju imati punu svijest o tim strašnim događajima, bez rezerve i već uobičajenog zanemarivanja činjenica. „Ponosni smo", naglašava se dalje u *Priopćenju*, „na višeetničku baštinu naše crkve, uključujući nacionalne manjine Nijemaca, Slovaka, Čeha i ostalih, koji zajedno dijele kršćansko i građansko zajedništvo." Potrebno je spomenuti da je prema riječima Vatroslava Župančića, stručnoga suradnika u Biblijskom institutu, evangeličkoga biskupa Philippa Poppa komunistički sud osudio na smrt strijeljanjem.

I ne samo njega, nego i poglavare drugih vjerskih zajednica, poput metropolita Hrvatske pravoslavne crkve Germogena Maksimova, muftiju zagrebačkog Ismeta ef. Muftića. Na montiranome suđenju svi su oni (Germogen Maksimov, Muftić i Popp) bili su osuđeni na smrt strijeljanjem uz trajan gubitak građanske časti i konfiskaciju imovine. Također, progona nisu bili pošteđeni ni adventistički pastori. Prema pisanju T. Kukolje, u namještenome sudskom procesu u proljeće 1947. *Okružni narodni sud grada Zagreba* je nakon tri mjeseca saslušavanja, prijetnji, utamničenja te završne riječi zastupnika javnog tužitelja, osudio kao prvorazredne „neprijatelje naroda" i zagovornike „imperijalističkih interesa" sedmoricu adventističkih pastora: dušobrižnike i vođe Adventističke crkve u tadašnjoj Hrvatskoj. (Kukolja, 2015.)

Boeckh navodi da je 1948. godine zbog navodne špijunaže za SAD osuđeno sedam baptista, kako se ne bi narušila pozitivna slika koju je Titova država pokušavala stvoriti. (Boeckh, 2006.: 427)

nica, to se ipak nije dogodilo. Ugovori Republike Hrvatske sa Svetom Stolicom sklopljeni su 1996., a Zakon je donesen tek 2002. godine, šest godina kasnije, što ostavlja sumnju da je Zakon prilagođivan već sklopljenim ugovorima. Naime, umjesto da Zakon bude podloga sklapanju ugovora, ugovori su postali ograničavajući čimbenik. (Marinović, A.; Markešić, I., 2012.: 365)

Pravni položaj dijela manjih vjerskih zajednica uglavnom je riješen Zakonom o pravnome položaju vjerskih zajednica iz 2002. godine. Donekle su, ističu Marinović i Markešić, izjednačene u pravima s Katoličkom crkvom, a dio njih (ne sve postojeće u trenutku stupanja Zakona na snagu) dobio je i mogućnost da ponaosob sklopi ugovor s državom o nekim pitanjima od zajedničkog interesa te tako riješi pravo na financiranje iz državnog proračuna, pravo na dušobrižništvo u bolnicama, zatvorima, vojsci, pravo na vjeronauk te pravo na crkveni brak. (Marinović, A.; Markešić, I., 2012.: 365)

Prema istim autorima, Ugovori su sklopljeni sa Srpskom pravoslavnom crkvom u RH (20.12.2002.), Islamskom zajednicom (20.12.2002.), Evangeličkom crkvom u RH i Reformiranom kršćanskom crkvom u RH (jedan ugovor (4.7.2003.), Evanđeoskom pentekostnom crkvom u RH (s pridruženim članovima: Crkvom Božjom u RH i Savezom pentekostnih crkava u RH) (4.7.2003.), Adventističkom crkvom u RH (s pridruženim članom Reformiranim pokretom adventista sedmoga dana) (4.7.2003.) i Savezom baptističkih crkava (s pridruženim članom Vijećem Kristovih crkava) (4.7.2003.), Bugarskom pravoslavnom crkvom, Makedonskom pravoslavnom crkvom i Hrvatskom starokatoličkom crkvom (jedan ugovor) (29.10.2003.). Sklopljeni su ugovori i s dvjema židovskim zajednicama: sa Židovskom vjerskom zajednicom Bet Israel u RH (24.10.2008.) i s Koordinacijom židovskih općina u RH (7.11.2010.). Jehovini svjedoci nisu željeli sklopiti takav ugovor, mada žele riješiti neka pitanja s državom, kao što su sklapanje brakova i dušobrižništvo u bolnicama. (Marinović, A.; Markešić, I., 2012.: 365-366).

Takve ugovore hrvatska Vlada je sklopila s 14 vjerskih zajednica u razdoblju od 2002. do 2003. i s još dvije od 2008. do 2010. godine.

Nakon presude Europskoga suda za ljudska prava u Strasbourgu od 9. prosinca 2010., koja je donesena protiv Republike Hrvatske zbog

diskriminacije triju crkava reformacijske baštine u Hrvatskoj u odnosu prema drugim vjerskim zajednicama, tri registrirane reformacijske crkve: Crkva cjelovitog evanđelja, Savez crkava Riječ života i Protestantska reformirana kršćanska crkva u RH potpisale su s Vladom Republike Hrvatske 29. kolovoza 2014. godine ugovor koji, uz ostalo, regulira prava tih crkava, kao što su „dušobrižničko djelovanje crkava u bolnicama i kaznionicama, održavanje vjeronauka, priznavanje crkvenoga vjenčanja, financiranje iz Državnog proračuna" itd.[6]

3. Doprinos protestantskih vjerskih zajednica obrazovnome sustavu Republike Hrvatske

Sve naprijed spomenuto bilo je potrebno navesti kako bi se u sljedećem poglavlju mogla u svoj veličini pokazati lijepa slika protestantskih zajednica u Republici Hrvatskoj, koje su unatoč svim dosadašnjim povijesnim nevoljama na koje su nailazile na ovim područjima, i na koje još uvijek nailaze, odlučile ovdje ostati i dati pun doprinos jednome od najvažnijih segmenata društvene zajednice, obrazovanju mladih naraštaja.

Stoga ću ovdje u najkraćim crtama, na osnovi službenih dokumenata objavljenih na mrežnim stranicama ovih vjerskih zajednica, prikazati njihov nemjerljiv doprinos poboljšavanju obrazovne slike hrvatskoga modernog društva. Riječ je o pet važnih teoloških visokih protestantskih učilišta:

[6] Ovdje je potrebno napomenuti da su već 2003. navedene tri crkve registrirane kao vjerske zajednice u Hrvatskoj. Međutim, da bi mogle imati vjersku pouku u školama i zaključivati brak u crkvi sa zakonskom snagom, morale su o tome s državom zaključiti ugovor. Taj im je zahtjev odbijen 2005., jer je zaključeno da ne ispunjavaju kriterije od najmanje 6.000 članova i da na teritoriju Hrvatske nisu bile 6. travnja 1941. Kako im je tom odlukom Vlade bilo onemogućeno sklapanje ugovora s državom, pokrenule su u Hrvatskoj upravi spor koji su izgubile. Obratile su se Ustavnome sudu RH koji je odbio „očitovati se o ustavnosti zakona koji regulira status vjerskih zajednica". Preostalo je, tužbom protiv Republike Hrvatske, obratiti se Europskome sudu za ljudska prava u Strasbourgu, koji 9. prosinca 2010. jednoglasno donosi presudu u njihovu korist (http://david-udruga.hr/novosti/2016/05/02/predmet-savez-crkava-rijec-zivota-i-ostali-protiv-hrvatske-2/). Opširnije u: HINA, „Europski sud protiv diskriminacije triju crkava reformacijske baštine u Hrvatskoj" od 15.12.2010. U: http://arhiva.nacional.hr/clanak/97685/europski-sud-protiv-diskriminacije-triju-crkava-reformacijske-bastine-u-hrvatskoj (pristupljeno 29. rujna 2017.).

1. Sveučilišni centar za protestantsku teologiju Matija Vlačić Ilirik u Zagrebu,
2. Adventističko teološko visoko učilište u Maruševcu kraj Varaždina,
3. Visoko evanđeosko teološko učilište – Visoka škola u Osijeku,
4. Biblijski institut u Zagrebu i
5. Protestantsko teološko učilište „Mihael Starin".

3.1. Sveučilišni centar za protestantsku teologiju Matija Vlačić Ilirik; Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik

Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik sa sjedištem u Zagrebu osnovale su Evangelička crkva i Savez baptističkih crkava, a s radom je počeo na Dan reformacije 31. listopada 1976. godine. Ime je dobio po najglasovitijemu protestantskom teologu s hrvatskih prostora Matiji Vlačiću Iliriku. U bitnome, svojim djelovanjem predstavlja neprekinuti nastavak reformacijske teološke misli, a sve u svrhu zadovoljavanja temeljnih potreba crkava reformacijske baštine. Osim obrazovanja pastora i teologa, na Fakultetu se nastoji promicati opću teološku kulturu, istraživati i promicati ekumenizam, ljudska prava i kršćansko mirotvorstvo te uspostavljati povezanost hrvatskih teologa s teološkim znanstvenicima i ustanovama u svijetu.

Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik djeluje kao visoko učilište od svojeg osnivanja 1976. godine. Od svibnja 2001. posjeduje Dopusnicu za početak obavljanja djelatnosti kao Visoko vjersko učilište s pravom javnosti. Fakultet je bio teološko-obrazovna ustanova u kojoj su se školovali ne samo budući crkveni djelatnici svih protestantskih crkava u Republici Hrvatskoj (a dijelom i iz Slovenije), nego i studenti drugih kršćanskih konfesija (npr. katoličke i pravoslavne), ali i drugih religijskih pripadnosti. Diplomirani studenti su u svojemu crkvenom i društvenom djelovanju davali značajan doprinos različitim područjima suvremenoga hrvatskog društva, ali i drugih društava u kojima su djelovali nakon završetka studija.

Da bi Fakultet mogao nastaviti dosadašnju ulogu u fakultetskom obrazovanju crkvenih djelatnika za potrebe protestantskih crkava u Hrvatskoj i Sloveniji, kao i u fakultetskom obrazovanju studenata koji

će raditi u različitim područjima suvremenoga hrvatskog društva, Fakultet je postojeći studijski program uskladio sa standardima Bolonjskoga procesa.

U tu svrhu izvršena je prijava integriranoga preddiplomskog i diplomskog studija, za što su navedeni i određeni razlozi:

1. Kao prvo, opsežnom studiju protestantske teologije najbolje je odgovarao petogodišnji studij, što je i preduvjet za stjecanje svećeničkog zvanja. Taj uvjet propisuju i potpisnice Lüneburške konkordije, među kojima je osnivač i Evangelička crkva u Hrvatskoj.

   U tome smislu predviđenim petogodišnjim studijem protestantske teologije crkve protestantske baštine mogu školovati u Republici Hrvatskoj vlastite svećenike i ne trebaju ih radi toga slati na studij u inozemstvo.

   Nepostojanje ovakve visokoškolske ustanove u Republici Hrvatskoj, na kojoj bi se školovali budući svećenici crkava protestantske baštine, bio je jedan od glavnih razloga odlaska mnogih mladih svećeničkih kandidata na teološki studij u inozemstvo, odakle se u većini slučajeva nisu vraćali, jer su te zemlje imale teološke fakultete, ali nisu imale svećeničkog podmlatka, pa su ih zadržavale za sebe nudeći im posebne uvjete.
2. S druge strane, tim oblikom studiranja prema standardima Bolonjskoga procesa omogućeno je da neki studenti, ukoliko budu željeli jedan dio teološkog studija nastaviti u inozemstvu, mogu to učiniti bez ikakvih poteškoća, jer će im taj integrirani studijski program to omogućivati u cijelosti.

Naime usporedbom sadržaja studijskog programa protestantske teologije sa sadržajima studijskih programa protestantske teologije u zemljama Europske unije, a posebno u Tübingenu, Heidelbergu, Berlinu i drugim sveučilištima na kojima se odvija studij protestantske teologije, vidljivo je da je taj „zagrebački“ program uistinu dobro zastupljen unutar navedenoga znanstvenog područja. Vidljivo je da koncept studija na Teološkome fakultetu Matija Vlačić Ilirik slijedi osnovnu podjelu teologije na pet područja, tipičnu za spomenute njemačke protestantske teološke fakultete:

1. Stari zavjet
2. Novi zavjet
3. Sustavna teologija
4. Povijest crkve i teologije
5. Praktična teologija.

Osim toga, ovim teološkim studijem postignut je veći stupanj kompatibilnosti studija teologije sa suvremenim znanostima i izbjegnuta ideologizacija, odnosno samoizolacija teologije. Uz sve to, tim su studijem otvorene mogućnosti prema pokretljivosti studenata.

Nažalost, ovo je jedini studijski program protestantske teologije ne samo u Hrvatskoj, nego i na području bivše države. U tome smislu smatram jako važnim da je tim studijem Hrvatska dobila studijski program koji je obogatio dosadašnju studijsku raznovrsnost na Zagrebačkom sveučilištu, ali i na području cijele države.

Program omogućuje pokretljivost studenata. Njima se daje mogućnost izbornih kolegija koje mogu slušati na fakultetima u tuzemstvu i inozemstvu, kao i mogućnost studentima drugih – domaćih i inozemnih fakulteta – da mogu slušati kolegije na Teološkome fakultetu Matija Vlačić Ilirik.

Omogućivanjem rada ovakvoj visokoškolskoj instituciji koja nudi studij protestantske teologije, Hrvatska stječe ogromnu korist, posebno kada je riječ o njezinu potvrđivanju kao članice Europske unije u kojoj se prakticira međureligijski, odnosno međukonfesionalni dijalog.

Uz to, taj studijski program daje značajan doprinos razvoju lokalne zajednice. Omogućuje budućim svećenicima crkava protestantske baštine da svoju teološku izobrazbu završe u Hrvatskoj, odnosno u Zagrebu, čime lokalna zajednica, i to ne samo društvena nego i crkvena, može imati velike koristi. Završavanjem studija otvaraju se nova radna mjesta za buduće svećenike.

Fakultet u realizaciji ovoga studijskog programa surađuje sa studijskim programima koji se izvode na drugim visokim učilištima (Katolički bogoslovni fakultet, Filozofski fakultet Družbe Isusove i Hrvatski studiji u Zagrebu) kao i s visokim teološkim učilištima u zemljama Europske unije, ali i učilištima SAD-a.

Nakon iskazane potrebe za studijem protestantske teologije i potvrđene visoke kvalitete nastave na Teološkome fakultetu Matija Vlačić

Ilirik, nije trebalo dugo čekati da Senat Sveučilišta u Zagrebu, na temelju pisma namjere koje je 16. travnja 2014. uputio Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik zajedno sa svojim osnivačima i Sveučilišnim studijem Protestantska teologija te na temelju inicijative za osnivanje Studijskoga centra za protestantsku teologiju Matija Vlačić Ilirik koju je dopisom od 23. ožujka 2016. pokrenuo Sveučilišni studij Protestantska teologija, kao i na temelju prijedloga Rektorskoga kolegija u Širem sastavu na svojoj 7. sjednici u 348. akademskoj godini (2016./2017.) održanoj 17. siječnja 2017., donese Odluku o osnivanju Sveučilišnoga centra za protestantsku teologiju Matija Vlačić Ilirik, koji bi se trebao baviti znanstveno-istraživačkim i nastavnim radom u polju teologije te u području s teologijom povezanih humanističkih i društvenih znanosti.

Tom odlukom Centar postaje ustrojbena jedinica Sveučilišta. Njegovim osnivanjem osigurava se kontinuitet izučavanja protestantske teologije na akademskoj razini, nastavlja se i produbljuje djelovanje koje se od 1976. godine odvijalo u okvirima Teološkoga fakulteta Matija Vlačić Ilirik, a također i proces izvođenja te daljnjega razvoja studijskih programa preddiplomskog i diplomskoga sveučilišnog studija Protestantska teologija, čiji je nositelj dosad bilo Sveučilište u Zagrebu, koordinator izvođenja Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik, a prema Sporazumu o pokretanju i zajedničkom izvođenju studijskih programa preddiplomskog i diplomskog sveučilišnog studija Protestantska teologija od 20. siječnja 2009. godine.

Člankom 4. te odluke određeni su poslovi i zadaci Centra:

- znanstveno-istraživački rad u polju teologije, te u području s teologijom povezanih humanističkih i društvenih znanosti,
- izvođenje studija na preddiplomskoj, diplomskoj i poslijediplomskoj razini u polju teologije te u području s teologijom povezanih humanističkih i društvenih znanosti,
- praktična primjena znanstvenih spoznaja i unapređivanje kulture dijaloga u projektima povezanima s teologijom, religijom, kulturom i širom društvenom zajednicom,
- međunarodna suradnja,
  edukacijsko-medijska promocija znanstveno-istraživačkih, nastavnih i drugih spoznaja i postignuća i izdavačka djelatnost.

3.2. Adventističko teološko visoko učilište u Maruševcu (ATVU)

Prema podacima koji se nalaze na stranicama Adventističkoga teološkog visokog učilišta u Maruševcu (http://atvu.org), adventističko teološko obrazovanje na europskom kontinentu započinje davne 1899. otvaranjem Teološke škole Friedensau u Njemačkoj, iz koje su početkom 20. stoljeća dolazili misionari i pastori da bi širili adventističko učenje u Hrvatskoj, ali i u široj regiji.

Kako bi u Hrvatskoj imali pastore koji će propovijedati hrvatskim jezikom, adventisti su svoje teološko obrazovanje na području Hrvatske započeli prije 90 godina, točnije 1926., u Zagrebu, kada je na Pantovčaku eksperimentalno utemeljena škola za pastore. Međutim, godinu dana nakon utemeljenja, škola je prestala s radom. Ipak, do potpunog prekida rada nije došlo. Već 1931. školovanje pastora bilo je premješteno u Srbiju, u Beograd, u Rankeovu ulicu. No ni tu nije dugo ostalo. Sljedeće, 1932. godine, vraća se ponovno na Pantovčak, u Zagreb, u Hrvatsku.

Ubrzo po završetku rata, 1947. godine, u Zagrebu, u Ulici Prilaz Gjure Deželića (tadašnjoj Ulici Prilaz JNA) započinje teološki seminar, koji je djelovao sve do 1955., kad se teološko obrazovanje pastora premješta u Rakovicu, mjesto u neposrednoj blizini Beograda, i tu ostaje sve do 1974. godine. A kako je urbanističkim planovima Rakovice bilo predviđeno rušenje zgrade adventističkoga teološkog seminara, studenti teologije dolaze 1975. godine u Maruševec kraj Varaždina, u kojemu je već nekoliko godina djelovala Srednja adventistička škola.

Ta obrazovna institucija pod nazivom Visoka teološka škola djeluje od 1975. sve do 1985., kada je uvođenjem četverogodišnjega programa osnovan Adventistički teološki fakultet. Godine 2007. uvodi se dodiplomski program po Bolonjskome sustavu u trajanju od tri studijske godine. Naziv institucije mijenja se u Adventističko teološko visoko učilište, koje od 2013. godine u suradnji s Theologische Hochschule Friedensau iz Njemačke po prvi put nudi i izvanredni magistarski studij (MTS).

Prema važećemu Statutu iz 2013., Adventističko teološko visoko učilište u Maruševcu time postaje jedinstvena znanstveno-nastavna or-

ganizacija. Njezin osnivač je Kršćanska adventistička crkva, Jadranska unija konferencija Zagreb.

U suradnji s drugim teološkim učilištima u Hrvatskoj i inozemstvu, Učilište, prema članku 12 Statuta, organizira djelatnosti.

Prema navedenom izvoru (http://atvu.org), Adventističko teološko visoko učilište upisuje studente prema Bolonjskome programu u sljedeće smjerove:

1. *Redoviti studij teologije* – stručni dodiplomski studij za rezidentne studente (sa smještajem u Maruševcu), u kojemu je poseban naglasak na pripremi za pastorsku službu. Njegovim završetkom (nakon tri godine) stječe se akademski naziv prvostupnik teologije.
2. *Izvanredni studij religije* – stručni dodiplomski studij u kojemu se akademski naziv prvostupnik religije dobiva nakon šest godina izvanrednoga studija. Nastava se održava nedjeljom u Zagrebu.
3. *Izvanredni studij kršćanske pedagogije* – stručni dodiplomski studij prilagođen za obuku vjeroučitelja. Studij traje šest godina, a njegovim završetkom stječe se akademski naziv stručni prvostupnik kršćanske pedagogije. Nastava se održava nedjeljom.
4. *Diplomski studij* – MTS (ThH Friedensau) – izvanredni specijalistički stručni studij u kojemu se akademski naziv magistar teoloških studija dobiva nakon šest godina izvanrednoga studija. Studij se sastoji od deset modula, a nastava se održava samo u ljetnim terminima (svako ljeto dva modula).

3.3. Visoko evanđeosko teološko učilište – Visoka škola u Osijeku (nekadašnji Evanđeoski teološki fakultet u Osijeku)

Uvodno je potrebno reći da povijest visokoga teološkog obrazovanja u Osijeku započinje davne 1707., kada je osnovana Visoka bogoslovna škola u trajanju od tri godine – Studium Philosophicum Essekini. Druga bogoslovna visoka škola osnovana je 1725. kao Studium theologicum Essekini, koja djeluje u samostanu u Tvrđi kao franjevačko učilište teologije. Godine 1735. obje škole su dekretom Josepha ab Ebora postale Studium generalle theologicum primae clossi. U sklopu i pod upravom

osječkoga teološkog učilišta radila je i prva tiskara u Slavoniji, koju su kasnije zbog siromaštva franjevci bili prisiljeni prodati jednome osječkom privatniku. Car Josip II. ukida 1783. godine osječki Teološki fakultet. Točno 200 godina kasnije, 1983., iako eklezijalno drugačije definiran, Evanđeoski teološki fakultet u istome gradu otpočinje redovitim studijem, koji se u međuvremenu razvio u značajno, međunarodno priznato, interdenominacionalno teološko učilište. Ta ekumenski usmjerena i europski orijentirana povijesna činjenica od nezanemariva je i smjerodavna značenja, čije se višestruke dimenzije, potencijali i znakovitosti tek trebaju početi otkrivati i vrednovati.

Visoko evanđeosko teološko učilište u Osijeku – Visoku školu kao pravnu sljednicu Biblijsko-teološkog instituta iz Zagreba osnovali su 25. rujna 2003. predstavnici Evanđeoske (Pentekostne) crkve u Republici Hrvatskoj u Osijeku, Evanđeoske pentekostne crkve – Međunarodne crkve Osijek u Osijeku, Reformirane kršćanske crkve u Hrvatskoj u Vinkovcima i Crkve Božje u Republici Hrvatskoj u Vinkovcima te prof. dr. sc. Peter Kuzmič iz Osijeka, koji je bio njezin suosnivač i prvi ravnatelj.[7]

Ovo visoko učilište, kako se navodi u čl. 2 Statuta iz 2005., koji se može naći na službenim stranicama Fakulteta (http://www.evtos.hr/hr/), osnovano je kao „međunarodna vjerska ustanova radi znanstvene djelatnosti i visokog obrazovanja te stručnog osposobljavanja budućih i sadašnjih duhovnih i crkvenih djelatnika različitih vjerskih zajednica i organizacija, u znanstvenome polju teologije, kao i s teologijom povezanih znanosti“. Uz to, ono je kao međunarodna vjerska organizacija osnovano da prema utvrđenome planu i programu, koje je odobrilo Ministarstvo znanosti, obrazovanja i športa RH, izvodi stručni i znanstveni studij teologije te druge obrazovne programe.

Potrebno je reći da je to učilište privatno i da se na njega među ostalim primjenjuju svi pozitivni pravni propisi u Republici Hrvatskoj, odredbe Statuta, kao i svi drugi opći akti koje je učilište donijelo u skladu sa zakonima, Ugovorom o osnivanju i već spomenutim Statutom.

[7] „STRATEGIJA RAZVOJA Visokog evanđeoskog teološkog učilišta u Osijeku 2013. – 2018.“. U: http://www.evtos.hr/fileadmin/documents/pravni/Strategija%20razvoja.pdf, (pristupljeno 26. rujna 2017.).

Povijest osječkoga protestantskoga teološkog studija započinje 1972., kada je osnovan Biblijski teološki institut u Zagrebu koji je imao cilj obrazovati i pripremati za pastoralne, obrazovne i druge kršćanske službe svećeničke kandidate i druge polaznike iz šire regije. U Institutu se već 1976. osniva i započinje s radom izvanredni (dopisni) Studij teologije. Nekoliko godina kasnije Institut preseljava iz Zagreba u Osijek, da bi 1989. promijenio naziv u Evanđeoski teološki fakultet u Osijeku.

Krajem Domovinskoga rata, 1994. godine, na Fakultetu, odnosno u Institutu za kršćansku pedagogiju i kulturu, počinje dopunski program studija Kršćanske pedagogije (katekizma), osnivaju se i s radom počinju Institut za kršćansku psihoterapiju, Psihološko savjetovalište Karis te Institut za život, mir i pravdu, da bi već 1996. Fakultet započeo akademsku suradnju s Oxford Center for Mission Studies iz Velike Britanije. Rezultat te uspješne suradnje bio je poznat već 1998., kada su University of Oxford i University of Leeds iz Velike Britanije uspješnim ocijenili ukupnu osposobljenost Učilišta za izvođenje poslijediplomskoga (magistarskog) studija na polju teologije. Te godine dovršen je proces akademske afilijacije s University of Leeds iz Velike Britanije, čime je Fakultet dobio međunarodnu akreditaciju za izvođenje poslijediplomskoga (magistarskog) studija iz biblijske teologije. Neposredno nakon toga, 2000. godine, pri Fakultetu se osnivaju i s radom započinju Institut za kršćansku glazbu i Institut za protestantske studije, da bi Ministarstvo znanosti i tehnologije Republike Hrvatske na temelju provedenog akademskog vrednovanja i preporuke Nacionalnog vijeća za visoku naobrazbu 31. srpnja 2003. izdalo Učilištu dopusnicu za izvođenje sveučilišnoga preddiplomskog i diplomskog (magistarskog) studija teologije. MZOS je 29. rujna 2003. donio Rješenje o upisu Fakulteta u Upisnik visokoškolskih obrazovnih ustanova, 4. lipnja 2004. u Upisnik znanstvenih organizacija, a 7. siječnja 2005. u registar ustanova Trgovačkoga suda u Osijeku. Već 31. svibnja 2004. Fakultet sklapa ugovor o suradnji s Teološkim fakultetom Sveučilišta u Ljubljani na području obrazovne, znanstveno-istraživačke i druge djelatnosti. Nakon Bolonjske reforme, Učilište je 1. listopada 2006. započelo s trogodišnjim preddiplomskim studijem te dvogodišnjim diplomskim studijem teologije. Na temelju toga bilo je moguće da se 1. rujna 2006. započne s poslijediplomskim (doktorskim) studijem teolo-

gije. Nakon toga sklopljen je ugovor o suradnji s Biblijskim institutom iz Zagreba kao područnim preddiplomskim studijem teologije (2007.). te s Elim Evangelical Theological Seminary (EETS) u Temišvaru, kao i mnogim drugim europskim institucijama.

Potrebno je nakon ovoga kratkoga, ali važnim događajima dinamičnog razdoblja navesti da su se sve do danas, unatoč mnogim nedaćama, održali „utvrđeni glavni standardi izvrsnosti i osnovni obrazovni profili". U dosadašnjemu, gotovo već polustoljetnome trajanju, Visoko učilište je razvilo „svoju materijalnu osnovu, nastavne prostore i didaktičku opremu, knjižnicu sa specijaliziranim knjižnim fondovima te osnovnu i proširenu nastavničku bazu". (EVTOS-Strategija)

Kada je riječ o znanstveno-istraživačkoj djelatnosti ove ustanove, s pravom se može reći da je ona u funkciji temeljnoga poslanja Pentekostne crkve, a to znači u funkciji obrazovanja svećeničkih kandidata i njihove pripreme za pastoralnu službu, znanstvenu i stručnu djelatnost.

Govoreći o viziji i misiji Visoke škole u Osijeku, može se reći da je ta institucija, kako je već navedeno, međunarodna, interdenominacionalna, visokoškolska, znanstvena i nastavna ustanova iz oblasti teoloških znanosti, čija je misija pružati „teološko i pastoralno obrazovanje pastorima, svećenicima, propovjednicima, evangelizatorima, vjeroučiteljima i drugim službenicima Crkve koji će tijekom i nakon završenog studija promicati Kristov nauk i Njegovo Kraljevstvo na zemlji". Na istome mjestu napominje se da ta Visoka škola svoje poslanje i svoju viziju utemeljuje „na biblijskom naučavanju i na kršćanskom svjetonazoru", da pruža „prirodno, plodno tlo za multikulturno i multietničko obrazovanje koje potiče na osvješćivanje utjecaja koji etnička pripadnost i vjerska opredjeljenja imaju u izgradnji stavova".

U objavljenoj Strategiji razvoja Visokog evanđeoskog teološkog učilišta u Osijeku 2013.–2018. navodi se da su Evanđeoski teološki fakultet u Osijeku i njegovi profesori svojim javnim nastupima i publicističkim radom značajno pridonijeli procesima demokratizacije i prateće pluralizacije društvenoga prostora, afirmaciji univerzalnih civilizacijskih vrednota i promicanju te zaštiti ljudskih prava.[8] Na Fakultetu

[8] Povijest i razvoj. Važnost teološkog obrazovanja. U: http://www.evtos.hr/hr/o-visokoj-skoli/povijest-i-razvoj (pristupljeno 26.9.2017.).

se od samoga početka, osim praktičnoj evangelizaciji i pastoralnome radu, veliko značenje pridavalo teološkoj misli „koja je stoljećima pomagala oblikovanju europske kulture, a u svome reformacijskom obliku i općem progresu na planu političke demokracije, gospodarske poduzetnosti, obrazovanja i napretka znanosti“ i da su ovaj fakultet i njegovi profesori u vrijeme dominacije marksističkog jednoumnja, na ove prostore „unosili europske ideje, širili horizonte slobode te se borili protiv službenih stavova koji su teologe i duhovnike pokušavali marginalizirati držeći ih drugorazrednim, ako ne i reakcionarnim akademičarima“.

U Strategiji se dalje navodi da je od svojih skromnih početaka 1972. godine Visoko evanđeosko teološko učilište postalo jedno od vodećih evanđeoskih teoloških ustanova u Istočnoj Europi. U vrijeme kada je osnovano, bilo je dio jednoga malog broja protestantskih, teoloških ustanova koje su postojale tijekom vladavine komunizma na čitavom području Srednje i Istočne Europe, te bivšega Sovjetskog Saveza. Zbog velikih ograničenja vjerskih sloboda u okolnim zemljama, Visoko evanđeosko teološko učilište je postalo strateškim središtem obrazovanja i obuke za kršćansku službu na dodiplomskoj i diplomskoj razini.

Uz sve to, Učilište je, kako se dalje navodi, preko svojih podružnica razgranalo teološko obrazovanje u nekoliko postkomunističkih zemalja Istočne Europe, a danas su se neke od tih podružnica razvile u samostalne rezidencijalne škole. Uz to Teološki fakultet, evanđeoski utemeljen, ali i otvoren za sve što je suvremeno, razvio je znanstvenu i obrazovnu suradnju s mnogobrojnim teološkim učilištima i sveučilištima svijeta te nastoji pridonijeti da i Osijek postane značajno sveučilišno središte. Ne čudi stoga da je od hrvatske Vlade primilo priznanje za vodeću ulogu u visokoškolskoj kršćanskoj naobrazbi te za „jedinstven doprinos društvu i kulturi“.

3.4. Biblijski institut Zagreb

Biblijski institut Zagreb privatna je visokoobrazovna ustanova koja, kako se navodi na stranici http://www.bizg.hr/hr/, sudjeluje u evanđeoskome teološkom obrazovanju, proučavanju Biblije i primjeni

biblijskih načela u osobnome, bračnom i obiteljskom življenju te življenju i djelovanju Crkve.

Institut se razvio u ozračju Kristove crkve u Zagrebu, odnosno Biblijske škole Kristove crkve u Zagrebu, koja s radom započinje 1996. U njezinu okviru su 1999. kreirana tri zasebna studijska programa, čime je Biblijska škola prerasla u Institut za biblijske studije (IBS). U razdoblju od 2001. do 2003. uvodi se nastava iz grčkoga i hebrejskog jezika te iz povijesti Crkve. Uspostavlja se i suradnja s Teološkim fakultetom „Matija Vlačić Ilirik". Godine 2007. Institut potpisuje Ugovor o suradnji s Visokim evanđeoskim teološkim učilištem (prije: Evanđeoskim teološkim fakultetom) u Osijeku, čime studij teologije Biblijskog instituta postaje područni studij teologije VETU-a u Zagrebu.

Institut pokreće izdavanje znanstvenog časopisa, koji izlazi dvaput godišnje u izdanju na hrvatskome (*Kairos*, evanđeoski teološki časopis) i engleskom jeziku (*Kairos,* Evangelical Journal of Theology).

Godine 2017. Biblijski institut dobiva akreditaciju od EEAA – Europske evanđeoske akreditacijske agencije – koja osigurava studentima Instituta da će njihove diplome i položeni ispiti biti priznati na više od 200 europskih institucija.

a) Studenti i predavači

Kako se navodi na stranicama ove institucije, studenti Biblijskog instituta dolaze iz različitih crkava: Kristovih, baptističkih, evanđeosko-pentekostnih, reformiranih, karizmatskih, samostalnih te iz Katoličke crkve, Kršćanskog centra „Riječ Života", pokreta kućnih crkava (tzv. borongajci) i drugih. U suradnji s lokalnim crkvama, Institut omogućuje studentima povlaštene stipendije koje pokrivaju više od 60% školarine. Na početku studija svakom redovitom studentu dodjeljuje se jedan predavač koji ga kao mentor prati i savjetuje tijekom studija.

Studentima stoji na raspolaganju nekoliko zaposlenih predavača koji su doktorirali na području teologije ili su na doktorskom studiju. Institut ima ugovor o suradnji s još nekoliko predavača – vanjskih suradnika, koji su prepoznati stručnjaci u svome znanstvenom ili stručnom području.

Predavači na Biblijskom institutu dolaze iz većih evanđeoskih denominacija u Hrvatskoj, iz Vijeća Kristovih crkava, Evanđeoske pentekostne crkve, Saveza baptističkih crkava, Saveza crkava „Riječ Života", Evangeličke crkve te samostalnih zajednica. Aktivno su uključeni u djelovanje svojih vjerskih zajednica.

Kada je riječ o akademskoj suradnji, potrebno je reći da je Institut na pojedinim projektima u posljednjih nekoliko godina surađivao s više akademskih institucija i strukovnih udruga u Hrvatskoj i inozemstvu. Među njima su Odsjek za povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Teološka fakulteta Univerze u Ljubljani – Enota u Mariboru, Slowenisches Wissenschaftsinstitut u Beču te Društvo prijatelja Biblije i Hrvatsko biblijsko društvo.

Ugovore o suradnji Institut je potpisao s Abilene Christian University, USA. Od akademske god. 2015./2016. Biblijski institut je akreditirani centar rezidentnoga dijela ACU-a online studija Master of Divinity (M.Div.), Master of Arts in Christian Ministry i Master of Arts in Global Service.

Također, Institut je 2014. potpisao Ugovor o suradnji sa sveučilištem Lipscomb University (LU) iz USA koje, prema navodima na stranicama Instituta, prepoznaje i prihvaća trogodišnji program studija teologije na Biblijskom institutu i omogućuje njegovim studentima nastavak studija na diplomskim studijima. Uz to Biblijski institut i Lipscomb University surađuju na različitim obrazovnim, znanstvenim, društvenim, kulturnim i misijskim programima. Profesori s Lipscomb University predaju prema potrebi na Biblijskom institutu.

b) Što se može studirati na Biblijskom institutu?

Preddiplomski stručni studij teologije na Biblijskom institutu u Zagrebu izvodi se u suradnji s Visokim evanđeoskim teološkim učilištem iz Osijeka. Redoviti studij traje tri godine, a izvanredni studij do šest godina. Završetkom studija polaznik ostvaruje 180 bodova. Student završava studij polaganjem ispita iz poznavanja Biblije te obranom završnoga rada i postaje stručni prvostupnik (baccalaureus/baccalaurea) teologije.

Sam studij, navodi se dalje, usredotočen je na proučavanje Biblije i usvajanje teoloških znanja ukorijenjenih u Bibliji, promišljanjem o društvenim zbivanjima tijekom ljudske povijesti, posebice promišljanjem o suvremenim zbivanjima u društvu u odnosu na biblijski nauk, primjenu biblijsko-teoloških spoznaja, načela i standarda u življenju pojedinca, obitelji, crkve, crkvenih institucija i organizacija te društvenih zajednica.

3.5. Protestantsko teološko učilište „Mihael Starin"

Protestantsko teološko učilište „Mihael Starin" je visoka obrazovna ustanova Protestantske reformirane kršćanske crkve u RH te je, kako se navodi ne njegovim službenim stranicama (https://protestantskoucili-ste.org/), u svojemu djelovanju podređeno Sinodi te Crkve. Osnovano je 1998. godine pod nazivom Reformirani teološki institut. Odlukom Sinode Protestantske reformirane kršćanske crkve u RH, od 22. svibnja 2010. godine, Institut mijenja naziv u Protestantsko teološko učilište „Mihael Starin"[9] .

Prema dostupnim dokumentima učilište nudi sljedeće eklezijalne akademske programe:

1. Dvogodišnji srednjoškolski bogoslovski program,
2. Jednogodišnji, uvodni studij teologije,
3. Trogodišnji studij za zvanje teolog (BA),
4. Četverogodišnji studij za zvanje bakalaureat bogoslovlja (BD),
5. Petogodišnji studij za zvanje magistar bogoslovlja (MDiv) i
6. Doktorat praktičnog bogoslovlja (DMin).

Svi programi mogu se završiti izvanrednim, odnosno dopisnim putem, uz dodijeljenog mentora.

Protestantsko teološko učilište „Mihael Starin " registrirano je pri Ministarstvu uprave RH kao vjersko učilište Protestantske reformirane kršćanske crkve u RH. Budući da je svrha ovog učilišta pripremiti

[9] Učilište nosi naziv po reformatoru Mihaelu Starinu (1500.–1575.), koji je u 16. stoljeću, na prostoru Slavonije i Baranje, osnovao oko 120 protestantskih župa. Opširnije u: Milić, J. (2014.). *Povijest reformirane crkve u Hrvatskoj.* Osijek: Visoko evanđeosko teološko učilište, 50-56.

studente za različite crkvene službe, stoga su i stupnjevi, koje učilište dodjeljuje, eklezijalni.

4. Zaključak

Iz naprijed iznesenih stavova vidljivo je da širenje reformacije u hrvatskim krajevima započinje 1920-ih godina, nekoliko godina nakon njezina početka u Njemačkoj, odnosno neposredno nakon što je 31. listopada 1517. godine Martin Luther, katolički redovnik, na vratima vitenberške katedrale objavio svojih 95 teza. Upravo se u to vrijeme na hrvatskim prostorima počinje širiti višestruk utjecaj iz triju tradicija reformacije: 1) evangeličke (koji je bio najsnažniji i u kojoj su sudjelovali i Matija Vlačić Ilirik[10]), 2) reformirane i 3) radikalne. (Jambrek, 2013.: 67)

Hrvatski reformatori, kako oni koji su djelovali na Istarsko-kranjsko-hrvatskome i Međimursko-prekomursko-ugarskome tako i oni koji su djelovali na Baranjsko-slavonskome području, objavili su više od četiristo djela „na hrvatskome (glagoljicom, latinicom i ćirilicom), latinskom, njemačkom, mađarskom, engleskom, slovenskom i talijanskom jeziku te se aktivno uključili u europsku reformaciju". (Jambrek, 2011.: 123) Time su dali veliki doprinos očuvanju hrvatskog identiteta. Među ostalim, preveli su Bibliju na hrvatski jezik, pa je prvo tiskano izdanje Novoga zavjeta na hrvatskom jeziku iz 1563. godine plod upravo protestantske reformacije, odnosno Biblijskoga zavoda u Urachu. U stvaranju toga prijevoda sudjelovali su Ivan Ungnad, Stipan Konzul Istranin i Antun Dalmatin. Osim toga, postoji i neutvrđen broj reformnih djela hrvatskih humanista protestantske provenijencije, primjerice Matije Vlačića (više od 250 autorskih i uredničkih djela), Andrije Dudića, Markantuna de Dominisa, Matije Grbića i Pavla Skalića.

[10] Stanko Jambrek za njega kaže da je bio jedan od najutjecajnijih europskih reformatora i humanista hrvatskoga podrijetla i da je kao povjesničar, teolog, filozof i filolog znatno utjecao na, a velikim dijelom i usmjerio, povijesni tijek evangeličke (luteranske) tradicije reformacije u njemačkim u austrijskim zemljama, dok je njegov utjecaj u hrvatskim zemljama bio puno manji. Njegovo ime nose Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik, a potom Sveučilišni centar za protestantsku teologiju *Matija Vlačić Ilirik* u Zagrebu.

Promatrajući iz današnje perspektive vrijeme i okolnosti u kojima je nastajala reformacija, sa sigurnošću se može reći da je zahvaljujući upravo njoj na europskome području zapuhao „svježi dašak slobode" i da bi stoga bez nje teško bilo govoriti o slobodi savjesti i slobodi vjerovanja, o odgovornosti pojedinca, o dostojanstvu ljudske osobe, o temeljnim ljudskim pravima, o radnoj etici, o moralnosti kapitalizma, o kulturnoj povijesti.

Baštineći ideje renesanse i humanizma, kao i poticaje drugih reformatora prije toga, posebno Jana Husa, reformacija je, zajedno s prosvjetiteljstvom i kritikom religije, omogućila da kršćanstvo kao religija nađe svoje mjesto u moderni, da bude ukorak s modernim svijetom koji se sve više globalizira i da se može suočiti sa znanstvenim istinama. Time reformacija neće biti važna samo za kršćane protestantske baštine, nego i za cijeli moderni svijet, za njegov napredak.

Prijevodom Biblije na jezike naroda, što su činili reformatori u zemljama iz kojih su potjecali kako bi biblijsku poruku prenijeli svim ljudima, kao i pojavom knjigotiska, omogućeno je ne samo da svaki pojedinac može čitati Bibliju „na svome jeziku" individualno i bez „stručnog (teološkog)" nadzora tumačiti njezin sadržaj, nego je došlo do standardizacije nacionalnih jezika, do pojave domaće nacionalne književnosti i umjetnosti.

No unatoč malome broju svojih članova u Republici Hrvatskoj (prema Popisu iz 2011. bilo ih je 14.653 ili 0,34 %), protestanti su krajem 20. st. i početkom 21. stoljeća uspjeli osnovati pet visokoobrazovnih ustanova na kojima školuju svoje pastore za djelovanje ne samo na području Republike Hrvatske, nego i u zemljama Jugoistočne Europe. Osnivanjem tih institucija oni su unatoč mnogim financijskim i kadrovskim problemima, stvorili određene mogućnosti da se s baštinom protestantskog teološkog učenja upoznaju ne samo pripadnici protestantskih crkava, nego i mnogi građani Republike Hrvatske koji to budu željeli, čime su u bitnome obogatili hrvatski obrazovni sustav.

Ne ulazeći u javnu raspravu koju si nameću sami hrvatski protestanti o tome[11] je li brojnost visokoobrazovnih protestantskih institucija

[11] O tome pogledati: J. Koso. „Osvrt na stanje teološkog obrazovanja u Hrvatskoj", objavljen u studenome 2014. na http://glavnitok.wordpress.com/, a dostupan na https://protestantskouciliste.org/ (pristupljeno 29.9.2017.).

u RH izraz realnih potreba protestantskih crkava za protestantskim pastorima na tim područjima ili je, pak, ta brojnost posljedica već „poslovične" protestantske nesloge, podjela i nepomirljivosti, ovdje prenosim samo dio pitanja koje se na osnovi takvoga stanja postavlja među protestantima, a koje glasi: „bi li bilo bolje imati jedan solidan akreditirani fakultet s tehničkim uvjetima i kvalitetnim kadrom, eventualno dislociranim studijima, sa studijem teologije na doista akademskom nivou za svakoga, te interkonfesionalnim i interdenominacijskim sjemeništem za potrebe vjerskih zajednica", na temelju čega bi „i država jedan takav fakultet lakše prepoznala kao partnera u obrazovanju", ovdje bih samo ponovio već svoje izneseno stajalište da su protestantska visoka učilišta, obogaćenje hrvatskoga obrazovnog sustava. Ona su zapravo potvrda otvorenosti društva za uvijek nove pokušaje u obrazovanju mladih ljudi u hrvatskome društvu.

Ako ostavimo prošlost po strani i pogledamo što su činile vjerske zajednice protestantske baštine na područjima današnje Republike Hrvatske od prvih početaka, tijekom svih pet stoljeća do danas pa sve do ovoga 21. stoljeća, koje su uspjehe polučile i s kojim planovima koračaju u budućnost, vidjet ćemo da je nemjerljiv njihov doprinos religijskoj i kulturnoj raznolikosti, ekumenskom i međureligijskom dijalogu, stvaranju mira, razvoju i obrani demokratskih vrijednosti te medijskim slobodama.

Literatura

„DAN LJUDSKIH PRAVA: Evangelička (luteranska) crkva o ljudskim pravima: Pozivamo Državu da poduzme korake na suzbijanju diskriminacije". U: http://www.politikaplus.com/novost/69288/evangelicka-luteranska-crkva-o-ljudskim-pravima-pozivamo-drzavu-da-poduzme-korake-na-suzbijanju-diskriminacije- (pristupljeno 23.9.2017.). Priopćenje sa Sinode potpisuju Branko Berić kao biskup i Pavao Stanimir Krešić, kao predsjednik Sinode.

Boeckh, K. (2006.). „Vjerski progoni u Jugoslaviji 1944. – 1953.: staljinizam u titoizmu". *Časopis za suvremenu povijest*, god. 38, br. 2, 373-716.

Jambrek, S. (2013.). *Reformacija u hrvatskim zemljama u europskom kontekstu*. Zagreb: Srednja Europa i Biblijski institut.

Jukić, J. (1997.). *Lica i maske svetoga*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 448.

Koso, J.. (2014.). „Osvrt na stanje teološkog obrazovanja u Hrvatskoj", objavljen u studenome 2014. na http://glavnitok.wordpress.com/, a dostupan na https://protestantskouciliste.org/ (pristupljeno 29.9.2017.).

Kukolja, T. (2015.). „Kroza zamagljeno staklo“. U: http://adventisti.hr/kroza-zamagljeno-zrcalo/ (pristupljeno 29.9.2017.).

Marinović, A. i Markešić, I. (2012.). Vjerske zajednice u Hrvatskoj pred europskim izazovima. U: Puljiz, V.; Ravlić, S. i Visković, V. (ur.). *Hrvatska u EU: Kako dalje?*. Zagreb: Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo, 349-372.

Markešić, I. (2013.). „Vjera u komunističkom okviru“. *Vrhbosnensia*: časopis za teološka i međureligijska pitanja, XVII, 1, 27-75.

Milić, J. (2014.). *Povijest reformirane crkve u Hrvatskoj*. Osijek: Visoko evanđeosko teološko učilište, 50-56.

Pavičić, D. (2015.). „Teolog Župančić: I protestanti u Hrvatskoj imaju svoga Stepinca“. *Večernji list* od 11. studenoga 2015, https://www.vecernji.hr/premium/teolog-zupancic-i-protestanti-u-hrvatskoj-imaju-svoga-stepinca-1036712

Pollack, D. (1998.). Einleitung. Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa. U: Pollack, D.; Borowik, I. i Jagodzinski, W. (ur.). *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*. Würzburg: Ergon Verlag.

Povijest i razvoj. Važnost teološkog obrazovanja. U: http://www.evtos.hr/hr/o-visokoj-skoli/povijest-i-razvoj (pristupljeno 26.9.2017.).

Presuda protiv Republike Hrvatske (http://david-udruga.hr/novosti/2016/05/02/predmet-savez-crkava-rijec-zivota-i-ostali-protiv-hrvatske-2/). (Opširnije u: HINA. „Europski sud protiv diskriminacije triju crkava reformacijske baštine u Hrvatskoj“ od 15.12.2010. U: http://arhiva.nacional.hr/clanak/97685/europski-sud-protiv-diskriminacije-triju-crkava-reformacijske-bastine-u-hrvatskoj (pristupljeno 29. 9.2017.).

Program Saveza komunista Jugoslavije prihvaćen na Sedmom kongresu Saveza komunista Jugoslavije (22. – 26. travnja 1958. u Ljubljani) (Zagreb: Stvarnost, 1965), 237-238.

STRATEGIJA RAZVOJA Visokog evanđeoskog teološkog učilišta u Osijeku 2013. – 2018.. U: http://www.evtos.hr/fileadmin/documents/pravni/Strategija%20razvoja.pdf (pristupljeno 26. 9.2017.).

Stres, T. (1977.). „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“. *Bogoslovska smotra*, 46, 258-271.

Lidija Matošević, Marina Schumann i *Enoh Šeba*

OD PRIVATNOG CRKVENOG UČILIŠTA DO SVEUČILIŠNOG CENTRA ZA PROTESTANTSKU TEOLOGIJU

1. Uvod

Početkom novog milenija, uz desetljeće odmaka od tektonskih društvenih i političkih promjena koje je donio pad komunističkih režima u Europi, sastavlja se nova bilanca djelovanja protestantskih crkava u europskom i globalnom kontekstu.[1] Pitanja koja su pritom dospjela u žarište rasprava odnosila su se, kako sistematizira Miklós Tomka u svojoj usporednoj analizi situacije u Njemačkoj i Srednjoistočnoj Europi iz 2011. godine, na tri osnovne teme – ulogu Crkve u društvu, značenje Crkve u životu ljudi i položaj Crkve naspram konkretne prakse diktature – od kojih je svaku valjalo razmotriti u specifičnome geografsko-političkom kontekstu (Tomka, 2011.: 141). No postavilo se i pitanje intenziteta represije koju su crkve morale podnositi u pojedinim zemljama iza Željezne zavjese, odnosno relativne slobode koju su specifične crkve ili konfesije uživale u komunističkim režimima. Pritom se u kontekstu DDR-a često govori o „niši" u koju je politički režim „gurnuo" Crkvu i u kojoj je ona mogla djelovati razmjerno nesmetano (Tomka, 2011.: 152), što je omogućilo kršćanskim aktivistima

[1] U Njemačkoj, na primjer, to je rezultiralo nizom znanstvenih skupova i publikacija koje obuhvaćaju širi prostor Srednje i Istočne Europe (Maser i Schjørring, ur., 2002.; Lehmann i Schjørring, ur., 2003.; Maser i Schjørring, ur., 2003.; Kunter i Schjørring, ur., 2007.). Usp. također Koschorke, ur., 2009.; Kunter i Schjørring, ur., 2011.

i skupinama da u prijelaznoj fazi postanu „akterima civilnoga društva i pokretačima demokratskih promjena“ (Koschorke, 2009.: 9).[2] Za razliku od drugih komunističkih zemalja, gdje su nove vlasti počele odmah potiskivati ili čak progoniti Crkvu kao promicatelja „opijuma za narod“ i klasnog neprijatelja, u DDR-u uslijed neriješene situacije po završetku Drugoga svjetskog rata vlada neizvjesnost i u tom pogledu, a nakon izgradnje zida i uspostave komunističkog režima Crkvi je dopušteno djelovanje u sjeni koje joj je omogućilo preuzimanje gore spomenutih uloga.

No kakva je bila situacija u Jugoslaviji? U njemačkoj stručnoj literaturi navedenoj u prvoj bilješci samo se jedan članak tiče situacije na ovim prostorima (Steindorff, 2002.) te se čini da su jugoslavenske zemlje i u tom smislu ostale „negdje između“, nesvrstane i nedefinirane. U domaćoj stručnoj javnosti situacija nije znatno bolja: još uvijek uvelike nedostaju tematski fokusirane analize odnosa Crkve i države, bilo u doba samoupravnog socijalizma bilo u tranzicijskom i posttranzicijskom razdoblju – važna iznimka su analitički radovi Miroslava Akmadže (2008.; 2010.; 2012.; 2017.), kao i njegova opsežna sinteza *Katolička crkva u komunističkoj Hrvatskoj 1945.-1980.* (2013.).[3] Postojeći radovi uglavnom su povijesno-preglednog obilježja te ne ulaze u politička pitanja (Jambrek, 2003.; Marinović Bobinac i Marinović Jerolimov, 2008.) ili su pak usmjereni na definiranje osnovnih pojmova, vjerovanja i običaja vlastite (manjinske) vjerske zajednice te se, dakako, ni oni ne bave takvim temama (Horak, 1989.; Plačko, 1991.; Jambrek, 1996.; Knežević, 2001.). Valja spomenuti i radove s područja pravnih znanosti koji se, doduše, bave manjinskim vjerskim zajednicama, no nedostaje im povijesna perspektiva (npr. Miloš, 2014.). Situacija je ipak bolja na području sociologije religije (npr. Marinović i Markešić, 2012.; Zrinščak, Marinović Jerolimov, Marinović i Ančić, 2014.; Marinović i Marinović Jerolimov, 2012.; Zrinščak, 2004.).

Svrha ovog rada već zbog samog opsega ne može biti ispravak nave-

[2] Tomka, međutim, ističe kako su slobode koje su zajamčene Crkvi bile uvjetovane time da ostane politički irelevantna.

[3] Pitanjem školstva autor se posebno bavi u: Akmadža i Josipović, 2009. i Akmadža, 2003.

denih propusta, no vjerujemo da ipak može biti poticaj na intenzivnije bavljenje odnosima Crkve i države na prostoru današnje Republike Hrvatske. Prizma kroz koju ćemo ih ovdje promatrati jest nastanak, razvoj i transformacija Teološkog fakulteta Matija Vlačić Ilirik u Zagrebu, čiji su osnivači dvije manjinske vjerske zajednice: Evangelička crkva u RH i Savez baptističkih crkava u RH. Naša je pretpostavka da se iz posve specifičnoga kuta promatranja koje obuhvaća više od četrdeset godina postojanja jedne visokoškolske ustanove mogu razaznati i neki dominantni trendovi i konkretni stavovi koji oblikuju međuodnose crkava i države u društvu u kojem živimo. Građa koja slijedi ima za cilj potaknuti dodatna istraživanja i šire promišljanje ove relativno neistražene i nedovoljno dokumentirane tematike. Ovaj rad predstavlja prethodno priopćenje i najavu knjige u kojoj se autori, uz suautorstvo Rubena Kneževića, detaljnije posvećuju toj problematici.

2. Povijesno-politički kontekst osnivanja Fakulteta

U jedinom dosadašnjem članku koji se nešto detaljnije bavi poviješću Teološkog fakulteta Matija Vlačić Ilirik, objavljenom u časopisu *Lutherische Kirche in der Welt* njemačke evangeličke organizacije Martin-Luther-Bund, autor Enoh Šeba započinje svoj prikaz rečenicom: „U razdoblju komunističke vladavine u bivšoj Jugoslaviji predstavnici Evangeličke crkve i Saveza baptističkih crkava upustili su se 1976. godine u projekt koji je za ono vrijeme bio avangardan: osnivanje protestantskog teološkog fakulteta“ (Šeba, 2009.: 131). Fakultet je započeo s radom na simboličan datum, Dan reformacije 31. listopada 1976., no do njegova utemeljenja došlo je još 15. svibnja 1975. godine, uzme li se kao osnovu službenu prijavu osnivanja pri Sekretarijatu za kulturu, obrazovanje i fizičku kulturu Grada Zagreba, koju su zajednički podnijeli Evangelička crkva u SR Hrvatskoj, SR Bosni i Hercegovini i AP Vojvodini (potpisnik: senior Vladimir Deutsch) i Savez baptističkih crkava SFRJ (potpisnik: predsjednik Josip Horak) (Sekretarijat za kulturu, obrazovanje i fizičku kulturu Grada Zagreba, 1975.). Trenutak se već na prvi pogled činio sretno izabranim, jer te se godine obilježavala 400. godišnjica smrti istarskog velikana teologije

i crkvene historiografije po kojemu je novi fakultet dobio ime. No i političke su okolnosti išle takvom osnivanju na ruku.

Titov režim u to je vrijeme bio uvelike zaokupljen normalizacijom odnosa s Rimokatoličkom crkvom nakon trideset godina „obostranog i duboko ukorijenjenog nepovjerenja" na koje je „svakako imao utjecaj ateistički pogled komunista na svijet… no i program KPJ još iz najranije faze djelovanja, još između dva svjetska rata", koji je u slučaju dolaska na vlast predviđao „odvajanje crkve od države i škole od crkve, pljenidbu crkvene imovine, te postupnu eliminaciju crkve iz političkog života" (*KPJ 1919.-1941., Izabrani dokumenti*, Zagreb 1959.; prema: Akmadža, 2013.: 15). To je nepovjerenje rezultiralo vrlo konkretnim mjerama pritiska poput zabrana vjerskog tiska, sudskih postupaka protiv svećenika, uskraćivanja putovnica, zatvaranja vjerskih škola i optužbi za sudjelovanje Rima u međunarodnoj zavjeri protiv Jugoslavije, što je naposljetku dovelo do prekida diplomatskih odnosa između Jugoslavije i Svete Stolice krajem 1952. godine.[4] Usporedno se radilo na otežavanju ili onemogućavanju kontakata s međunarodnom vjerskom zajednicom, osobito vjerskim organizacijama i hijerarhijom u Rimu.

Nakon Drugoga vatikanskoga koncila učestalo se vode pregovori usmjereni na ponovnu uspostavu službenih odnosa Jugoslavije i Svete Stolice, što omogućava, među ostalim, izgradnju novih crkvenih zgrada te oživljavanje nakladničke djelatnosti, no istodobno vlasti opetovano izražavaju zabrinutost zbog jačanja katoličanstva u zemlji. S obzirom na krizu u državnom vrhu početkom 1970.-ih te jačanje nacionalnih stremljenja, osobito u Hrvatskoj, gdje se Rimokatolička crkva afirmirala

[4] Pritom je za našu svrhu osobito zanimljiv tretman vjerskih učilišta. Katolički bogoslovni fakultet, koji je prema odluci Hrvatskog sabora 1869. te ukazom cara Franje Josipa 1874. utemeljen kao četverogodišnji fakultet u sklopu Sveučilišta u Zagrebu, odlukom vlade NR Hrvatske od 29. siječnja 1952. ukinut je, odnosno prestao je biti sveučilišnom sastavnicom, nakon čega je uslijedilo i rješenje o otkazu službe svim njegovim profesorima i nastavnicima (*Vjesnik*, 18. prosinca 1952., str. 1, prema: Akmadža, 2013.). Dakako, to je u teoriji značilo samo da se za financiranje bogoslovije više neće izdvajati državna sredstva, što je odražavalo temeljno načelo odvajanja Crkve od države, no u praksi država je pojačala nadzor nad radom vjerskih učilišta donošenjem niza dopunskih uputstava i odluka uz Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica (1953.), kojima se omogućavalo zatvaranje vjerskih učilišta pri sumnji na neprijateljsku propagandu i djelovanje.

kao važan element nacionalnog identiteta, takva ambivalentnost u stavu države prema istoj kao političkoj i duhovnoj sili sasvim je razumljiva.

Nasuprot tome, crkve reformacije i crkve sljednice reformacije za komunistički režim nisu, ponajprije zbog svoje malobrojnosti, predstavljale ni političku ni svjetonazorsku konkurenciju te je on prema njima bio, kako procjenjuje Šeba, „prilično milosrdan". Takva je relativna sloboda „imala svoju cijenu", ali se ona „nije činila previsoka" (Šeba, 2012.: 238). Slično mišljenje prevladava i kod Steindorffa, koji ističe (oslanjajući se na izjave Edgara Poppa[5] kao i na arhivske izvore) kako antireligijska propaganda u Jugoslaviji nikada nije poprimila takve razmjere kao u Sovjetskom Savezu, budući da ni Tito ni državni vrh u svojim nastupima „nisu običavali zauzimati izričito antireligijske ili antiklerikalne pozicije", te kako „osobito nikada nije bila usmjerena protiv protestanata" (Steindorff, 2002.: 239). Ustvari, upravo u vrijeme gore spomenutih sukoba između režima i Rimokatoličke crkve koji su rezultirali, među ostalim, isključenjem katoličkih bogoslovnih fakulteta iz sveučilištâ u Zagrebu i Ljubljani te pravoslavnog iz sveučilišta u Beogradu, službeno je uspostavljena Luteranska crkva u Hrvatskoj, a na sinodu u Zagrebu 1951. usvojila je svoj statut kao „Evangelička crkva u Narodnoj Republici Hrvatskoj" (Steindorff, 2002.: 242). Iste te godine biskup Reformirane crkve Sandor Agoston, opisujući odnose s komisijama za vjerska pitanja, tvrdi kako su one „pune ... razumijevanja i blagonaklone prema Reformiranoj crkvi, a u konkretnim slučajevima već su mnogo pomogle kako zemaljskoj crkvi, tako i pojedinim crkvenim zajednicama" (Steindorff, 2002.: 246). Dakako, to ne znači da je situacija bila laka ili jednostavna, već prije to da su zahvaljujući svom manjinskom položaju i neeksponiranosti u javnom životu crkve reformacije i crkve sljednice reformacije u Jugoslaviji mogle lakše

[5] Edgar Popp bio je župnik evangeličko-luteranske zajednice u Zagrebu (1946.–1960.) i senior Evangeličke crkve u NR Hrvatskoj (1951.–1960.). Ovakva blaga ocjena situacije u vrijeme komunističke vladavine treba ipak biti uzeta s rezervom uzme li se u obzir da je Edgarov otac, Philipp Popp, koji je od 1918. služio kao župnik u Zagrebu, a 1931. je imenovan prvim biskupom Njemačke evangeličke crkve u Jugoslaviji, smaknut zbog navodne suradnje s neprijateljem krajem lipnja 1945, a da je sam Edgar Popp proveo 1945./46. nekoliko mjeseci u logoru Stara Gradiška zbog služenja domobranima u svojstvu evangeličkoga vojnoga kapelana (usp. Steindorff, 2002.: 242).

preživljavati čak i u godinama najvećih napetosti između države i Rimokatoličke crkve. Utoliko je moguće reći da je njihov položaj u odnosu na druge (katolike, pravoslavne, muslimane) bio ravnopravniji nego u Jugoslaviji prije Drugoga svjetskog rata. Osobito se to odnosilo na tzv. sekte[6] koje su u prijašnjem jugoslavenskom režimu bile zabranjivane i progonjene (vidi također Matošević, 2017.).

Izvrsna su ilustracija tome tekstovi okupljeni u knjizi Zlatka Frida *Religija u samoupravnom socijalizmu* (1971.). Pravnik po struci i obnašatelj vrhovnih dužnosti u saveznoj i republičkoj (hrvatskoj) Komisiji za vjerska pitanja, Frid ovdje nudi šarolik izbor tekstova (isječke iz časopisa te zapisnike s raznih sjednica i savjetovanja državnih i partijskih organizacija), u kojima se širokogrudno govori o slobodi vjerskog izražavanja i osjećanja koja prožima jugoslavensko društvo kao socijalističko društvo na visokom stupnju razvoja.[7] Samo godinu ranije pod Fridovim uredništvom objavljen je i zbornik *Vjerske zajednice u*

[6] Od 1893. do 1921. postojale su „sekte“, primjerice nazareni i baptisti, koje su bile donekle zakonski regulirane, ali postojale su i ostale sekte koje se ne spominju, primjerice adventisti, pentekostalci i dr. Donošenjem Ustava, najprije Kraljevine SHS (1921.), a potom i Jugoslavije (1931.), „usvojene“ su vjeroispovijesti koje su bile zakonski priznate na bilo kojem dijelu područja, što je 1918. inkorporiran u Kraljevinu SHS. To se, primjerice, odnosilo na evangeličku i baptističku vjeroispovijest, dok su ostale nespomenute mogle biti priznate samo novim zakonom. Sve ostale koje nisu potpadale pod jednu od te dvije kategorije smatrane su sektama (Knežević, 2001.).

[7] Primjera radi, jedna od cjelina knjige nosi naslov „Vjerska sloboda u socijalističkom društvu dobiva puniji sadržaj“, a u njoj se citira predavanje neimenovanog predavača (najvjerojatnije samog autora) održano na Bogoslovnom fakultetu u Zagrebu 2. travnja 1970. godine. Tu doznajemo kako su „konfesionalne zajednice“, u koje autor eksplicitno ubraja i „adventiste, baptiste, evangeliste i dr.“ same krive dolaze li u sukob s državnim vlastima, jer taj je sukob isključivo rezultat njihova nesnalaženja u povijesnom trenutku. Naime, novo društvo ne „sužava pojam slobode savjesti ili vjeroispovijesti“, nego dapače „u takvim kvalitativno novim uvjetima dolazi do veće i punije slobode“ (Frid, 1971.: 68). Štoviše, sve su vjerske zajednice ravnopravne, a „država garantira svim građanima slobodu vjerovanja i slobodu nevjerovanja“ (Frid, 1971.: 70). Sam termin „konfesionalne zajednice“ službeni diskurs koristi tako da u njega jednakopravno ubraja i nekršćanske vjerske zajednice. U razgovoru s *Glasom Koncila* u studenome i prosincu 1967. Frid spominje kako su „jugoslavenski komunisti svjesni da *u konfesionalnim zajednicama, pa i u katoličkoj*, naročito u svjetskim razmjerima, postoje snage koje iskreno žele bolju budućnost svijeta, mir, toleranciju i koegzistenciju među ljudima i zemljama s različitim porecima…“ (kurziv M. S.) (Frid, 1971.: 182; usp. iste ili slične formulacije na str. 45, 49 i drugdje).

Jugoslaviji, u kojem su obrađene najbrojnije (njih petnaest) od „više od 30 konfesionalnih zajednica" koje djeluju u SFR Jugoslaviji (Ceranić, 1970.: 7). U poglavlju o njihovu pravnom položaju Ivan Lazić potanko obrazlaže pojedine članke *Zakona o pravnom položaju vjerskih zajednica*, a među ostalim (važno za našu temu) i kako konfesionalne zajednice „slobodno osnivaju vjerske škole za spremanje svećenika (čl. 4), same upravljaju njima, slobodno određuju nastavni plan i program i slobodne su u odabiranju nastavnika za ove škole" (Lazić, 1970.: 64).[8] Vratimo li se na Šebinu ocjenu da je ta sloboda „imala svoju cijenu", ali se ona „nije činila previsoka", može se reći kako je potiskivanje religije u privatnu sferu, koje je za većinske crkve značilo gubitak moći i vjerskog monopola u zemlji te osujećivanje aktivnih veza s „centralom u inozemstvu", za većinu crkava reformacije i crkava sljednica reformacije ionako bilo *modus vivendi*, a proklamirana ravnopravnost na mnogim je mjestima polučila sasvim opipljive rezultate.

Za razumijevanje povijesnih okolnosti vremena nastanka „avangardnog" projekta Teološkog fakulteta Matija Vlačić Ilirik potrebno je spomenuti još jedan element u društveno-političkom diskursu režima, a to je naglasak na tolerantnosti i širini horizonta jugoslavenske države. Riječ je o vremenu u kojem se Jugoslavija i inače ističe na međunarodnom planu kao nositeljica avangarde i napretka (prisjetimo se suvremene umjetnosti 1970.-ih, pojave neoavangardnih časopisa, razvoja umjetničke kritike, djelovanja avangardnih glazbenika, filmaša i fotografa, sudjelovanja hrvatskih arhitekata i dizajnera na Bijenalu u

[8] Prema Lazićevoj procjeni, u razvoju „činjeničnih odnosa između države i konfesionalnih zajednica" u socijalističkoj Jugoslaviji „najmanje poteškoća na putu tog razvoja bilo je s protestantskim, islamskom, Makedonskom pravoslavnom i drugim manjim konfesionalnim zajednicama". Autor ističe kako je bilo i iznimaka, posebno u prvim poslijeratnim godinama, ondje gdje je zajednica bila pod snažnim utjecajem centrale u inozemstvu ili gdje su njezina načela bila suprotna državnopravnom poretku (zabrana služenja vojnog roka, nošenja oružja, sudjelovanja na izborima), no i tu je proces sređivanja odnosa tekao brzo te su „danas odnosi između njih i države zadovoljavajući… Ovakav tok brzog sređivanja faktičnih odnosa s ovim konfesionalnim zajednicama bio je razumljiv, jer je većina od njih tek u novoj Jugoslaviji prvi put u povijesti svog postojanja u ovim krajevima mogla potpuno slobodno djelovati" (Lazić, 1970.: 76). Važnost protestantskih zajednica za režim ističe i Todo Kurtović u svojoj procjeni situacije u Bosni i Hercegovini (Kurtović, 1978.: 221-222).

Veneciji i svjetskim izložbama, Velesajma u Zagrebu, vanjskopolitičkog otvaranja prema Zapadu, uključujući Saveznu Republiku Njemačku, procvata turizma na Jadranu i još brojnih drugih primjera) pa se u to razdoblje dobro uklapa upravo opisano isticanje tolerancije prema religiji.

3. Osnivanje Fakulteta i njegovo djelovanje u SFRJ

U gore citiranoj prijavi utemeljenja Teološkog fakulteta Matija Vlačić Ilirik iz 1975. godine izričito se navodi da će fakultet koristiti prostore Evangeličke crkve u Gundulićevoj 28 (konfiscirane ubrzo nakon završetka rata, ali uz djelomično dopuštenje za korištenje)[9] te da će služiti „za potrebe protestantskih vjerskih zajednica". Ovdje je riječ o formulaciji koja je bila sasvim u skladu s čl. 4 *Zakona o pravnom položaju vjerskih zajednica* (Urudžbeni zapisnik Sekretarijata za kulturu, obrazovanje i fizičku kulturu Grada Zagreba, 1975.).

No ubrzo se pokazalo da je željena misija Fakulteta bila šira od ove koju navodi dokument prijave utemeljenja, a iz koje se može iščitati svojevrsna prilagodba očekivanju režima da vjerske zajednice i institucije povezane s vjerom egzistiraju na način geta.[10] Tako je Fakultet – zacijelo na tragu Vlačićeve vizije o sveučilištu za južnoslavenske narode u Regensburgu – od samih početaka svojega djelovanja bio teološko-obrazovna ustanova prepoznata u širokom krugu te su se na njemu školovali ne samo budući crkveni djelatnici različitih protestantskih crkava iz šire regije, nego i studenti iz drugih kršćanskih konfesija (rimokatoličke, pravoslavne …), kao i oni drugačijih

[9] Detaljnije o tome Steindorff, 2002.: 250-252.

[10] O tome, među ostalim, svjedoči i popis uzvanika na svečanosti otvorenja Fakulteta (Šeba, 2009.: 132-133) koji je zabilježen u promotivnoj brošuri: „Ivan Lazić, tajnik Komisije za odnose s religijskim zajednicama Izvršnog vijeća Sabora SRH, Stjepan Cerjan, predsjednik Komisije za odnose s vjerskim zajednicama Skupštine grada Zagreba, Josip Turčinović, profesor Rimokatoličkog bogoslovnog fakulteta u Zagrebu, Čedomir Drašković, profesor Srpskog Pravoslavnog fakulteta u Beogradu, Franc Perko, dekan Rimokatoličkog fakulteta u Ljubljani" (Deutsch i Horak, n.d., str. 2).

religijskih pripadnosti i svjetonazora.[11] Kao što je nagoviješteno u samim počecima njegova djelovanja, kao cilj Fakulteta, pored službe protestantskim crkvama i drugim vjerskim zajednicama u zemlji i inozemstvu, istaknuto je i oživljavanje baštine reformacije. Povrh toga, u promotivnoj brošuri (Deutsch i Horak, n.d.), objavljenoj nekoliko godina nakon osnutka, upućuje se na Vlačićevu misao o reformaciji kao velikom historijskom i kulturnom pokretu za čiji je razvoj potrebna znanstvena osnova i uzdizanje znanstvenoga kadra, te iskazuje nada da će se ta vizija ostvariti budućim djelovanjem Fakulteta. Jednako tako, naznaka humanističkih ciljeva može se naslutiti u nakani odgajanja studenata u duhu Evanđelja, čime se željelo postići da njihov kršćanski život „motivira i daje jedan općenito pozitivan odnos prema životu i ljudima". Takva orijentacija bila je od početka razvidna i iz programa, koji je kako svojim petogodišnjim opsegom, tako i svojom zasnovanosti na europskoj klasičnoj, humanističkoj i teološkoj tradiciji te, uz njegovanje reformacijske baštine, na općekršćanskim vrijednostima svjedočio da se ovdje radi o ambicioznom projektu izlaska iz okvira geta (Šeba, 2009.: 134-135; Deutsch i Horak, 10-11). U tom je smislu važno napomenuti da je samo godinu dana nakon početka rada Fakultet u Opatiji organizirao međunarodni simpozij pod nazivom *Zadaća Crkve u suvremenom svijetu*. Izlaganja trojice inozemnih predavača pratilo je više od 160 sudionika iz šest europskih zemalja i brojnih crkvenih tradicija, a naknadno su prikupljena i objavljena u zborniku (*Crkva u suvremenom svijetu*, 1980.). Širina vizije Fakulteta razvidna je bila i iz sastava nastavnog osoblja (Šeba, 2009.: 132-133). U tom je pogledu moguće reći da se TFMVI izdvajao od drugih teoloških učilišta koja su postojala u to vrijeme, a koja su djelovala u prvom redu pod određenim konfesionalnim predznakom, što je prepoznatljivo i u njihovu nazivlju. Ukoliko ga se pak želi posebno usporediti s protestantskim obrazovnim institucijama koje također nastaju u tom razdoblju, moguće je reći da se Fakultet od njih razlikovao i po tome

[11] Dokazi za ovu tvrdnju mogu se, primjerice, pronaći u upisnoj evidenciji Fakulteta iz tog početnog razdoblja, gdje kandidati u svojim molbama za odobravanje upisa u pravilu izrijekom navode pripadnost točno određenoj crkvenoj ili vjerskoj zajednici, odnosno svjetonazoru.

što je obimom i širinom svojega programa bitno nadilazio obim i tip biblijske škole kakav je u ono vrijeme bio dominantna oznaka tih obrazovnih institucija (Šeba, 2009.: 132-133).[12]

Zahvaljujući atraktivnosti takva pristupa, djelovanje Fakulteta u početnom razdoblju, a srazmjerno okvirima i mogućnostima djelovanja religijskih institucija u tadašnjoj SFRJ, obilježeno je priličnim zamahom koji se ogledao u solidnom priljevu studenata, pisanju skripti, začecima izdavačke djelatnosti te postojanju iznimno pozitivnog imidža ustanove u kršćanskoj ekumeni, ali i u široj akademskoj i kulturnoj javnosti (Šeba, 2009.: 134-135).

Iznimnu šansu sadržanu u viziji svojega djelovanja, kao i u relativno povoljnom povijesnom trenutku nastanka, Fakultet ipak nije uspio ostvariti, čime je ostvarenje te vizije odgođeno za nekoliko desetljeća. Naime, nakon nešto manje od desetak godina Fakultet ulazi u krizu iz ne do kraja poznatih i istraženih razloga.[13] Dolazi do povremenih prekida u održavanju nastave, studenti teško ostvaruju sva svoja prava, rad na ustanovi postupno zamire, a njezin dobar imidž sve više zamjenjuju nepovjerenje i sumnja (Šeba, 2009.: 136-137). Ishod te kompleksne krize bila je činjenica da se Fakultet našao u poprilično ruiniranom stanju: nastava se održavala neredovito, nastavno osoblje je angažirano sporadično, financiranje ustanove nije bilo planirano dugoročno, mehanizmi i tijela odlučivanja bili su nedefinirani, a broj upisanih studenata vrlo nizak.[14] No unatoč nepovoljnim povijesnim

[12] Odjeci ovakvoga širokog razumijevanja misije ustanove prisutni su i u stranom tisku. Dakako, bilo je i onih koji su glede ovakve široke ekumenske koncepcije iskazivali skepsu. Vidi Knall, 1977.: 10.

[13] Nažalost, u dokumentaciji koju je iz tih vremena sadašnja uprava naslijedila 2004. godine u trenutku početka procesa revitalizacije ustanove nisu sačuvani gotovo nikakvi tragovi koji bi pomogli jasnije rasvijetliti genezu ove krize. Jednim dijelom ona je svakako bila vezana uz turbulentnu situaciju u Evangeličkoj (luteranskoj) crkvi u RH (vidi Šeba, 2009.: 136). No vjerojatno ju je moguće promatrati i u širem kontekstu kriznih situacija manjinskih protestantskih crkava u istočnom bloku, gdje se kao posljedica getoizacije povećava i šansa za netransparentnost djelovanja njihovih vođa, odnosno za pojavu lidera s autoritarnim sklonostima koji se s vremenom otuđuju od zajednica (u) kojima služe. U svakom slučaju, Fakultet u tom razdoblju djeluje pod vodstvom dekana dr. Vladimira Deutscha, seniora Evangeličke (luteranske) crkve u Republici Hrvatskoj.

[14] Nakon smrti dekana Deutscha 1999. godine, mjesto dekana preuzima prof. dr. sc. Vitomir Belaj, etnolog s Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu (Šeba, 2009.: 138).

okolnostima u kojima je tijekom svog postojanja Fakultet morao djelovati, a među koje, osim ne do kraja razjašnjene unutarnje krize u koju je zapao, posebice pripada rat u Hrvatskoj, odnosno društvena i gospodarska kriza koja je njime bila izazvana, kao i složene promjene koje su se događale u poslijeratnoj Hrvatskoj kao zemlji u tranziciji, Teološki fakultet je, uz određene uspone i padove, ipak uspio održati kontinuitet svojega djelovanja.

4. Izazovi i promjene na početku novoga tisućljeća

Na početku novoga tisućljeća polagano dolazi do pokušaja oživljavanja djelovanja Fakulteta. Očito prepoznajući vrijednost ove ustanove te njezin specifičan doprinos hrvatskoj kulturi, društvu i obrazovanju, a osobito njezin potencijal u smislu promicanja vrijednosti ekumenskog te međureligijskog dijaloga u novoutemeljenoj hrvatskoj državi, Ministarstvo znanosti i tehnologije 23. svibnja 2001. godine na temelju članka 20. Zakona o visokim učilištima (1996., čl. 20) Fakultetu izdaje *Dopusnicu za početak obavljanja djelatnosti*, i to kao visokom učilištu pod nazivom Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik s pravom javnosti.[15] Tim je dokumentom, koji je pohranjen u pismohrani Fakulteta, ova institucija po prvi put u svojoj povijesti, premda svrstana u privatna učilišta, priznata kao institucija s pravom javnosti.[16] Ujedno je i hrvatska država učinila važan korak prema priznavanju prava na prisutnost

[15] Prema izrijeku iz *Dopusnice* djelatnosti ovog visokog vjerskog učilišta obuhvaćaju izvedbu dodiplomskog i poslijediplomskog studija te izvedbu znanstvenog i visokostručnog rada u znanstvenim poljima teologije i filozofije kao i u drugim s teologijom povezanim znanostima. U obrazloženju za izdavanje *Dopusnice* navode se, među ostalim, sljedeći razlozi: da je utvrđeno da je ovo visoko učilište osnovano 31. listopada 1976., pri čemu je imalo isti tretman kao i Katolički bogoslovni fakultet u Zagrebu, te da je Nacionalno vijeće za visoku naobrazbu dopisom od 26. rujna 1994. dalo pozitivno mišljenje o potrebi osnutka ovog visokog vjerskog učilišta.

[16] Nakon promjene sjedišta (vidi dolje) i prijenosa postojeće dokumentacije iz pismohrane utvrđeno je da je nemoguće odrediti radi li se o cjelovitoj i potpunoj dokumentaciji. Budući da postoji utemeljena pretpostavka da dio dokumenata ipak nedostaje, kao i da će konačna klasifikacija trenutno dostupne arhivske građe biti moguća tek nakon što se ta dokumentacija kompletira, u nastavku teksta čitatelj će povremeno biti upućen na pismohranu Teološkog fakulteta Matija Vlačić Ilirik te će se svi dokumenti koji su dostupni samo u njoj označavati kao „Pismohrana“.

i djelovanje ovog vjerskog učilišta kao učilišta manjinskih vjerskih zajednica u hrvatskom javnom prostoru, a posebice u visokom školstvu.

No premda je *Dopusnica* osigurala osnovni pravni okvir za djelovanje fakulteta kao institucije s pravom javnosti, ipak je još podosta drugih pitanja ključnih za njezinu budućnost ostalo otvoreno i problematično. Krajnje spornim ubrzo se pokazalo pitanje vrste studijskog programa koje ovo visoko učilište može izvoditi. Prema *Dopusnici* Fakultet može izvoditi dodiplomski i poslijediplomski studij, čime se podrazumijeva sveučilišna razina studija te se u skladu s time imenuje kao fakultet (Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik). Ovakvi termini iz *Dopusnice* sasvim odgovaraju naravi studija teologije, koji od svojih početaka u srednjem vijeku djeluje u obliku sveučilišnog studija kakav se nalazio u temeljima europskih sveučilišta te je ostao jedan od samo tri (i to najprestižnijih) studija višega ranga koji su vodili do magistarske i potom doktorske titule. Ipak, pri pokušaju primjene dobivene *Dopusnice* Fakultet je naišao na ozbiljne teškoće. Naime, u relativno kratkom roku nakon njezina izdavanja donesen je i *Zakon o znanstvenoj djelatnosti i visokom obrazovanju* (2003.) koji je mogućnost izvođenja sveučilišnih studija pridržao isključivo sastavnicama Sveučilišta.[17] Tako je ovakvom legislativom Fakultetu, kao učilištu koje nije bilo u sastavu niti jednoga hrvatskog sveučilišta i time neminovno klasificirano kao privatno učilište, ustvari bilo onemogućeno pristupiti propisanoj proceduri akreditacije svog programa pri Ministarstvu znanosti, obrazovanja i sporta (u nastavku teksta: MZOS), odnosno pri Agenciji za znanost i visoko obrazovanje (u nastavku teksta: AZVO) na željeni i jedini primjeren način: kao sveučilišnoga preddiplomskog i diplomskog studija usklađenog s bolonjskim standardima.

Kao drugo iznimno problematično pitanje pokazalo se pitanje zadovoljavanja propisanih uvjeta za izvođenje studija (*Zakon o znanstvenoj djelatnosti i visokom obrazovanju*, 2003., čl. 51. st. 4), a prema kojima će se dopusnica izdati visokom učilištu koje ima potreban broj

[17] Zakon tako propisuje da „preddiplomsko, diplomsko i poslijediplomsko obrazovanje“ potpada pod zadaće sveučilišta, dok je „stručno visoko obrazovanje“ zadaća visokih škola i veleučilišta (*Zakon o znanstvenoj djelatnosti i visokom obrazovanju*, 2003., čl. 3).

stalno zaposlenog nastavnog i drugog osoblja s odgovarajućom znanstvenom i stručnom kvalifikacijom, odgovarajući prostor i opremu, te osigurana potrebna novčana sredstva za svoj rad, uključujući jamstvo o kontinuitetu prema stavku 8. istoga članka. Naime, za razliku od situacije teoloških učilišta većinske Rimokatoličke crkve, koja su se nakon uspostavljanja neovisne hrvatske države mogla na osnovi višestoljetne tradicije vratiti u sastav sveučilišta ili su pak osnivana kao nove sastavnice hrvatskih sveučilišta (čime se za njih otvorila mogućnost financiranja iz javnog proračuna kao i korištenja drugih resursa dostupnih javnim učilištima), status TFMVI-ja, premda mu je *Dopusnicom* iz 2001. načelno osiguran okvir za djelovanje, bio je takav da je u praksi to djelovanje postalo vrlo upitno – ponajprije stoga što za rad tog učilišta, kao privatnog visokog učilišta, nije bilo moguće zatražiti nikakva sredstva iz javnog proračuna koja su bila nužno potrebna za ispunjavanje preduvjeta propisanih za dobivanje nove dopusnice.[18]

Slijedom svih tih okolnosti sve je više postajalo jasno da *Dopusnica* iz 2001. ne osigurava budućnost ustanove kao ni njezinu integraciju u obrazovni sustav Republike Hrvatske te da bi se ustanova ubrzo mogla naći suočena s pitanjem svog stvarnog, ali i pravnog opstanka. Na taj način se Fakultet, koji se ionako već dulje vrijeme nalazio u krizi, našao suočen s trojakim, izvanredno zahtjevnim zadatkom. Kao prvo, trebalo je „oživjeti" rad ustanove kako glede nastave, tako i glede drugih aktivnosti koje su povezane s teologijom te tako sačuvati kontinuitet rada koji je već posve bio doveden u pitanje. Kao drugo,

[18] Tako je Katolički bogoslovni fakultet u Zagrebu ponovno postao sastavnicom Sveučilišta odlukom Izvršnog vijeća Sabora Republike Hrvatske iz 1990. godine nakon 38 godina djelovanja kao isključivo crkvena ustanova i to na temelju tradicije njegova djelovanja u sklopu Sveučilišta u Zagrebu od samog utemeljenja 1869. godine. Katolički bogoslovni fakultet u Splitu stekao je status sastavnice Sveučilišta u Splitu 1997. temeljem pozivanja na stoljetnu tradiciju i osobito na integraciju Teologije u Splitu u Sveučilište u Zagrebu kao podružnice KBF-a od 1995. godine, dok Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu svoj status sveučilišne sastavnice može zahvaliti molbi dijecezanskog biskupa mons. dr. Marina Srakića 2003. upućenoj Kongregaciji za katolički odgoj u Rimu, koja ga je 4. lipnja 2005. osnovala kao fakultet u sastavu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku.

trebalo je u najkraćem mogućem roku pronaći primjereno rješenje za integraciju u hrvatski sustav visokog školstva u skladu sa smjernicama novog Zakona, odnosno smjernicama Bolonjske deklaracije.[19] I kao treće, trebalo je pronaći model kako da Fakultetu za potrebe izvođenja studija postane dostupno financiranje iz državnog proračuna.

Paralelno s ovim promjenama dolazi i do buđenja angažiranosti kod crkava osnivača, pa se tako najprije 23. travnja 2001. donosi nova *Odluka o osnivanju*, a 9. srpnja 2003. i novi *Statut Teološkoga fakulteta Matija Vlačić Ilirik* (Pismohrana). Tim se aktima nastoji učvrstiti status ustanove u skladu s novonastalim zakonskim okvirima, čemu je pridonio i novi Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica koji izrijekom dopušta osnivanje „učilišta bilo kojeg stupnja" koja imaju pravnu osobnost i pravo javnosti (2002., čl. 11). Konačno, kako bi se pokušalo adekvatno odgovoriti na gore spomenuti trostruki izazov, osnivači počinju raditi na zapošljavanju djelatnika koji će aktivno pristupiti rješavanju problema. Najprije je tijekom 2003. angažirana Lidija Matošević,[20] koja je sljedeće godine postavljena na mjesto prodekanice. Iste godine na mjesto tajnika ustanove dolazi Enoh Šeba.[21] U svibnju 2004. dolazi i do početka djelovanja na novoj lokaciji – uslijed nesređenih odnosa unutar Evangeličke crkve Fakultet napušta prostorije

[19] Imajući na umu ekstremno kratke rokove unutar kojih je tadašnje Ministarstvo znanosti, obrazovanja i sporta pristupilo reformi visokog školstva i implementaciji novog sustava koji je zahtijevao izradu i verifikaciju novih studijskih programa, taj je zadatak bio gotovo neostvariv za ustanovu koja je tek krenula praktički ispočetka obnavljati svoje djelatnosti i resurse.

[20] Lidija Matošević diplomirala je filozofiju, povijest i katoličku teologiju na Sveučilištu u Zagrebu, magisterij iz teologije postigla je na Evanđeoskom teološkom fakultetu u Osijeku, a 2003. stekla je doktorat iz teologije na evangeličkom teološkom fakultetu Ruprecht-Karls-Universität u Heidelbergu.

[21] Nakon završetka dodiplomskog studija teologije na Evanđeoskom teološkom fakultetu u Osijeku, Enoh Šeba je sljedećih šest godina proveo na radnom mjestu tajnika Studentskog evanđeoskog pokreta u Zagrebu. Ubrzo nakon početka rada na Fakultetu počinje s diplomskim studijem na International Baptist Theological Seminary u Pragu, gdje će i steći titulu magistra teologije. Osim toga valja istaknuti kako dekan u ovom razdoblju zbog svoje zauzetosti na matičnom Filozofskom fakultetu za velik dio poslova opunomoćuje prodekanicu i tajnika, čiji se rad u početcima u cijelosti financira potporom Saveza baptističkih crkava u RH. Ipak, on je, kao vjernik-evangelik i ugledni znanstvenik tijekom čitavog procesa revitalizacije ustanove davao nemjerljiv doprinos i poticaj njegovu napredovanju.

Evangeličke crkvene općine u Gundulićevoj ulici i nastavlja djelovati u novim, premda skromnijim i unajmljenim prostorima u Radićevoj 34 te pritom mijenja svoje sjedište (Šeba, 2009.: 139-140). Tim zbivanjima zapravo otpočinje razdoblje teške borbe: borbe za održanje i revitalizaciju ustanove i osiguravanje njezine budućnosti unutar visokoškolskog sustava Republike Hrvatske.

Tijek revitalizacije ustanove krenuo je vrlo dobro, pa čak i iznad svih očekivanja. Na Fakultet su ubrzo započeli pristizati studenti iz protestantskih crkava, ali i drugih kršćanskih konfesija, religija i svjetonazora, što svjedoči o tome da je vizija ustanove kakva je zacrtana u počecima, unatoč problemima u njezinu ostvarenju, bila primjeren odabir.[22] Fakultet se ubrzano reafirmira i u javnosti, ponajprije izdavačkom djelatnosti te javnim nastupima, među kojima svakako treba istaknuti priređivanje za pretisak i predstavljanje javnosti prvotiska prijevoda Novoga zavjeta na hrvatski jezik 2007. i 2008., koji su 1562./1563. bili načinili hrvatski protestantski okupljeni u tzv. uraškom krugu, kao i gostovanje Jürgena Moltmanna 2005. (Šeba, 2009.: 145-146; 149). Čitavo to vrijeme Fakultet se prilično uspješno distancirao od još uvijek postojećih problema u Evangeličkoj crkvi koji su se ranije negativno odražavali na njegov rad i reputaciju, kako u zemlji tako i u inozemstvu.[23] Godine 2010. Fakultet uspijeva pribaviti i prostor za vlastitu depozitnu knjižnicu (Pismohrana). Razvija se uspješna suradnja s pojedinim sastavnicama Sveučilišta u Zagrebu (osobito s Katoličkim bogoslovnim fakultetom, Filozofskim fakultetom Družbe Isusove te Hrvatskim studijima), kao i s teološkim znanstvenicima i ustanovama u inozemstvu. Zahvaljujući prihodima od školarina, izdavaštva i donacija osiguravaju se i minimalna sredstva za funkcioniranje ustanove (Šeba, 2009.: 138-140). Određeni dio studenata nakon stjecanja diplome na Fakultetu aktivno pridonosi radu i životu vjerskih zajednica i društva,

[22] Tako je već u akademskoj godini 2004./2005. prvu godinu studija prvi put upisalo 45 studenata (Pismohrana).

[23] Zbog tih problema došlo je ranije i do gubitka kontakata i suradnje s inozemnim partnerima koji su u počecima djelovanja Fakulteta pružali razne vrste potpore. U ovom razdoblju dolazi do postupnog, ali uspješnog obnavljanja tih veza i uspostave novih oblika suradnje.

a neki među njima uspješno nastavljaju studij na drugim učilištima u Hrvatskoj i inozemstvu.

Međutim drugi dio zadatka, usklađivanje sa smjernicama novog Zakona, odnosno Bolonjske deklaracije, pokazalo se kao izazov spojen s velikim poteškoćama. Dio njih proizlazio je iz činjenice da je Fakultet kao privatna ustanova bio *de facto* prinuđen zatražiti verifikaciju stručnoga, odnosno specijalističkoga studija teologije te odustati od sveučilišne razine studija. Drugi dio problema dolazio je od činjenice da je svrstavanje Fakulteta među privatna učilišta uvelike otežavalo, a u praksi i onemogućavalo pristup sredstvima iz državnog proračuna te time posredno dovodilo u pitanje i samo usklađivanje sa Zakonom, osobito po pitanju broja stalno zaposlenih nastavnika te drugih uvjeta za izvođenje studija. Upravo zbog toga pod znak pitanja dovedeno je i samo akreditiranje stručnog i specijalističkog studija.

Poštujući važeću zakonsku regulativu, ali istodobno i neizbježno dovodeći u pitanje humanističku prirodu studija teologije i njegovu sveučilišnu razinu, vodstvo Fakulteta odlučuje se, u cilju osiguravanja nastavka djelovanja institucije, prihvatiti jedinu mogućnost koju je postojeći zakonski okvir nametnuo studijima teologije manjinskih vjerskih zajednica u Republici Hrvatskoj. Stoga u travnju 2007. dostavlja MZOS-u prijedlog redovitoga stručnog studija teologije u svrhu njegove verifikacije, koju u lipnju 2007. dopunjava *Izjavom o jamstvu kontinuiteta* (Pismohrana).

Paralelno s pripremama za predaju prijedloga studijskih programa AZVO-u, vodstvo Fakulteta počevši od 2004. u više navrata kontaktira Ministarstvo znanosti, obrazovanja i sporta, Vladu Republike Hrvatske i Komisiju za odnose s vjerskim zajednicama, pri čemu – kako u pisanim obraćanjima, tako i na sastancima koji su održavani s pojedinim predstavnicima tih institucija – ukazuje na to da tretman institucije kao pukog privatnog učilišta, od kojega se očekuje da vlastitim sredstvima osigura svoj rad, ovu ustanovu manjinske vjerske zajednice dugoročno dovodi u težak i u osnovi neizdrživ položaj u kojemu neće moći optimalno zadovoljiti zakonske propise po pitanju uvjeta rada. Iz tog razloga vodstvo Fakulteta od nadležnih tijela traži minimalnu financijsku potporu koja bi pomogla proces usklađivanja Fakulteta sa

Zakonom. Nažalost, ova višegodišnja komunikacija (2004.–2008.) nije dovela do željenog rezultata, već je od strane predstavnika državnih tijela uvijek iznova bilo naglašavano da se Fakultet najprije treba vlastitim financijskim snagama uskladiti s važećim zakonskim propisima i da je tek nakon toga moguće pokrenuti razgovore o eventualnoj financijskoj potpori, odnosno nekom obliku javnog financiranja (Pismohrana).

5. Koraci prema Sveučilištu u Zagrebu i početak procesa integracije

Svjesno činjenice da će se Fakultet ubrzo ponovno naći u vrlo teškoj situaciji, vodstvo Fakulteta obraća se u lipnju 2008. za pomoć Sveučilištu u Zagrebu (Pismohrana, 2008.), te iznosi situaciju u kojoj se nalazi: kako u pogledu problematike vezane uz nemogućnost da se u skladu s važećim Zakonom studij teologije na Teološkom fakultetu Matija Vlačić Ilirik izvodi kao teologiji jedino primjeren sveučilišni studij, tako i u pogledu poteškoća u realizaciji barem minimalnog financiranja institucije iz državnog proračuna. Nakon konzultacija obavljenih unutar Sveučilišta, ali i s bitnim čimbenicima izvan njega, ono predlaže *Sporazum o pokretanju i zajedničkom izvođenju studijskih programa preddiplomskog i diplomskog sveučilišnog studija* Protestantska teologija (Pismohrana). Prema tom sporazumu između Sveučilišta i Fakulteta, potpisanom 20. siječnja 2009., Sveučilište u Zagrebu postaje nositelj studijskih programa, a Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik koordinator njihovog izvođenja (čl. 2). Sporazumom se nadalje utvrđuje da će Fakultet izraditi prijedloge spomenutih studijskih programa u čijem bi izvođenju sudjelovali i nastavnici Sveučilišta i njegovih sastavnica (čl. 3) te da će konačni prijedlog studijskih programa za Senat sveučilišta izraditi Radna skupina pri Sveučilištu u koju će se imenovati predstavnici Katoličkog bogoslovnog fakulteta, Hrvatskih studija te Filozofskog fakulteta Družbe Isusove (čl. 4), kako bi se u primjerenom roku proveo postupak donošenja programa te od Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta ishodila dopusnica za izvođenje (čl. 5). Pri Sveučilištu se osniva radna skupina za pokretanje studijskih programa, koju na temelju rektorova imenovanja predvodi

Lidija Matošević (Pismohrana). Programi koje je ta radna skupina pripremila uspješno prolaze proceduru verifikacije unutar Sveučilišta i bivaju prihvaćeni na sjednici Senata 21. travnja 2009. godine (Sveučilište u Zagrebu, 2009.: 5-6). Međutim nakon zastoja uzrokovanog izmjenom Zakona o osiguranju kvalitete u visokom obrazovanju isti ti programi još jednom prolaze čitavu proceduru, da bi se donošenje odluke o njihovu osnivanju i izvođenju konačno dogodilo na sjednici Senata 16. studenoga 2010. (Sveučilište u Zagrebu, 2010.).

Paralelno s potpisivanjem Sporazuma i pokretanjem procesa verifikacije na Sveučilištu, a na poticaj uprave Sveučilišta, predstavnici Fakulteta stupaju u kontakt s nadležnim Ministarstvom radi aktualizacije razgovora o sufinanciranju studijskih programa kojima je sada nositelj Sveučilište u Zagrebu. Tijekom tih razgovora od strane MZOS-a iskazano je da se pitanje sufinanciranja ovih studijskih programa po završetku procesa verifikacije, odnosno po dobivanju pozitivnog mišljenja AZVO-a, neće smatrati problematičnim. Potom MZOS donosi i odluku o upisu preddiplomskog studija u Upisnik studijskih programa, gdje naznačuje da će sufinanciranje ovog programa biti moguće po dobivenom pozitivnom mišljenju Agencije za znanost i visoko obrazovanje (Pismohrana).

U iščekivanju pozitivnog mišljenja AZVO-a, a kako se ne bi dovodio u pitanje kontinuitet studija, Sveučilište u Zagrebu raspisuje u ljeto 2011. natječaj za upis u prvu godinu preddiplomskog studija, pa se u jesen te godine kreće s izvođenjem preddiplomskog studija na bazi samofinanciranja (od strane Fakulteta) u dobroj vjeri da pozitivno mišljenje AZVO-a neće izostati. Potkraj godine, točnije 8. prosinca 2011., Sveučilište i Fakultet potpisuju *Sporazum o ustroju, organiziranju i izvođenju nastave sveučilišnog preddiplomskog i diplomskog studija* Protestantska teologija (Pismohrana). Prof. dr. sc. Siniša Zrinščak[24] imenovan je voditeljem studija, a dr. sc. Lidija Matošević zamjenicom

[24] Budući da Fakultet u tom trenutku, iz razumljivih razloga, nije imao nijednu osobu sa znanstveno-nastavnim zvanjem u području protestantske teologije, položaj voditelja studija prihvaća prof. Zrinščak, sociolog s Pravnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, koji je tada već nekoliko godina surađivao s Fakultetom kao vanjski suradnik. Od tada pa sve do danas on je svojim neumornim zalaganjem, stručnošću i požrtvovnošću iznio velik dio tereta svih razvojnih procesa koje opisujemo u ovom radu.

voditelja. Nakon toga dolazi do ustrojavanja Vijeća studija, pokretanja izbora u znanstveno-nastavna zvanja za potrebe novoosnovanog studija, te donošenja niza drugih odluka i dokumenata nužnih za funkcioniranje studija (Pismohrana). Tijekom akademske godine 2011./2012. pedesetak aktivnih studenata s viših godina Teološkog fakulteta Matija Vlačić Ilirik upisuje se na preddiplomski studij *Protestantska teologija* Sveučilišta u Zagrebu (Pismohrana). Odobrenje za upis u Upisnik studijskih programa MZOS izdaje 10. travnja 2013., čime je konačno omogućen i upis studenata u diplomski studij, pa se s redovitim upisima kreće u akademskoj godini 2013./2014.

U međuvremenu AZVO 27. srpnja 2012. dostavlja Sveučilištu i MZOS-u pozitivno mišljenje o opravdanosti javnog financiranja sveučilišnog preddiplomskog i diplomskog studija *Protestantska teologija* (Pismohrana). Unatoč očekivanjima Sveučilišta i Fakulteta te prethodnim obećanjima od strane MZOS-a, u razgovorima s predstavnicima MZOS-a sada se pokazuje da je potpisivanje Sporazuma o financiranju ova dva studija iznimno neizvjesno te da bi moglo biti do daljnjega odgođeno. Tek nakon više od godine dana pregovora, u koje je uključen bio i Ured predsjednika RH (Pismohrana), Sporazum između MZOS-a, Sveučilišta u Zagrebu i Fakulteta konačno je potpisan 22. listopada 2013., čime je regulirano financiranje novoustrojenih studija i osiguran minimum za njihovo normalno izvođenje (Pismohrana). Odmah nakon toga pristupa se i procesu otvaranja radnih mjesta na Sveučilištu za potrebe protestantske teologije te rješavanju niza pitanja vezanih uz studentski status te studentsku evidenciju (Pismohrana).

6. Dovršetak integracije: osnivanje Sveučilišnog centra za protestantsku teologiju Matija Vlačić Ilirik

Navedenim sporazumima sa Sveučilištem u Zagrebu kao i Sporazumom s MZOS-om aktualna situacija i status Teološkog fakulteta Matija Vlačić Ilirik znatno su se promijenili u odnosu na dotadašnju i to u više aspekata.

Sukladno sporazumima koji su potpisani sa Sveučilištem u Zagrebu, nositelj sveučilišnog preddiplomskog i diplomskog studija *Protestant-*

ska teologija postalo je samo Sveučilište u Zagrebu. Time je – premda se ti programi svojim sadržajem, odnosno usmjerenjem nadovezuju na višedesetljetno teološko obrazovanje na Teološkom fakultetu Matija Vlačić Ilirik – funkcioniranje ovih studija u potpunosti prešlo u nadležnost sveučilišnih tijela studija, odnosno Vijeća studija *Protestantska teologija* i voditelja studija. Izravna je posljedica ovoga da Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik od akademske godine 2011./2012. u potpunosti prestaje s upisom novih studenata, pri čemu je u nadležnosti Fakulteta ostalo isključivo obavljanje administrativnih poslova vezanih uz predmetni studij i poslova studentske referade.

Budući pak da MZOS nije pristao direktno financirati Fakultet (s obzirom da je i dalje tretiran kao privatna visokoškolska ustanova, unatoč tome što je koordinirao izvođenje javnog sveučilišnog studija), zapošljavanje nastavnika koji sudjeluju u izvedbi programa konačno je – nakon otezanja od gotovo godinu i pol – temeljem Sporazuma s MZOS-om riješeno tako da su nastavnici za potrebe studija *Protestantska teologija* zaposleni pri samom Sveučilištu.[25]

Ograničavanjem funkcije Fakulteta na funkciju koordinatora sveučilišnih studija *Protestantska teologija*, prijepisom starih te upisom svih novih studenata na Sveučilište te zapošljavanjem svih sadašnjih kao i potencijalnih budućih zaposlenika za potrebe studijskih programa *Protestantska teologija* isključivo na Sveučilištu, Fakultet je završetkom akademske godine 2013./2014. ostao i bez osnovne djelatnosti koja je prema Zakonu o znanstvenoj djelatnosti i visokom obrazovanju bila preduvjet njegove buduće re-akreditacije kao visokog učilišta, a time i njegove egzistencije. Fakultet, dakle, više nije izvodio vlastite studijske programe, a povrh toga u poslovima koordiniranja izvođenja novih, sveučilišnih studija uprava se od početka susretala s nizom poteškoća operativne naravi.

Upravo je situacija u kojoj buduća egzistencija koordinatora sveučilišnih studija *Protestantska teologija* postaje otvorenim pitanjem bila jedan od razloga što je između Sveučilišta i Fakulteta otpočela nova

[25] Raniji sporazumi između Sveučilišta i Fakulteta iz 2009. i 2011. predviđali su direktno financiranje Fakulteta i zapošljavanje na Fakultetu na teret državnog proračuna.

faza razgovora o budućnosti sveučilišnih studija *Protestantska teologija*, odnosno o mogućnostima njihove potpune integracije u Sveučilište u Zagrebu i to u obliku odgovarajuće ustrojbene jedinice. Razgovori na tu temu započeli su krajem 2012., no zbog odgode potpisivanja Sporazuma o financiranju s MZOS-om, intenzivnije su nastavljeni 2014. Ključni trenutak u tim pregovorima predstavlja pismo namjere koje su na poticaj rektora Alekse Bjeliša potpisali predstavnici sveučilišnog studija kao i predstavnici Fakulteta, odnosno njegovih osnivača, a u kojemu se predlaže osnivanje Sveučilišnoga studijskog centra za protestantsku teologiju koji bi služio kao organizacijska jedinica unutar koje bi se nastavili izvoditi studijski programi, te koji bi obuhvatio dotadašnje djelovanje Fakulteta, a ujedno i stvorio institucionalni okvir za znanstveni rad u području teologije, posebice protestantske, kao i drugim, s teologijom povezanih relevantnih interdisciplinarnih područja (Pismohrana). Nakon primitka pisma namjere te obavijesti o pozitivnom ishodu navedenih konzultacija, rektor tematiku osnivanja Sveučilišnog studijskog centra 14. srpnja 2014. donosi na dnevni red sastanka rektorskoga kolegija. Prema informacijama koje su potpisnici spomenutog pisma namjere dobili od aktualnog rektora, na rektorskom je kolegiju u potpunosti prihvaćena inicijativa za osnivanje Sveučilišnog centra za protestantsku teologiju. Tadašnji rektor prof. dr. sc. Aleksa Bjeliš pritom informira potpisnike pisma namjere da će operativni dio osnivanja spomenutog centra ući u mandat novoizabranog rektora prof. dr. sc. Damira Borasa.

Osim pitanja novog organizacijskog ustroja, u razgovorima s upravom Sveučilišta u više navrata je opetovano tematizirana problematika prostornog rješenja za izvođenje studija. Budući da je Fakultet od 2004. godine djelovao u unajmljenom prostoru, a u svojem vlasništvu posjedovao je samo jedan skladišni prostor za knjige, taj se problem od 2009., a intenzivnije od 2012., razmatra kao jedno od prioritetnih pitanja za buduće funkcioniranje novopokrenutih studija i kao osobito važno u kontekstu inicijative o osnivanju sveučilišnog centra za protestantsku teologiju. Međutim, rješavanje tog pitanja također je odgođeno tako što se nalaženje zadovoljavajuće solucije prenijelo u mandat novoizabranog rektora.

Shodno tome, predstavnici Fakulteta, odnosno voditelj i zamjenica voditelja studija *Protestantska teologija*, stupaju u kontakt s novoizabranim rektorom kako bi se u što kraćem roku konačno pristupilo osnivanju Centra. Prvotno je 14. srpnja 2015. odlukom rektora na privremeno korištenje studiju *Protestantska teologija* dodijeljen prostor na lokaciji Ivana Lučića 1a. Nakon toga je tijekom 2016. osnovana radna skupina za osnivanje sveučilišnog centra, a potom i Odbor u koji su uključeni i predstavnici osnivača Fakulteta čija je zadaća bila definirati odnose Centra u osnivanju s Fakultetom i njegovim osnivačima. Na temelju prijedloga radne skupine Senat Sveučilišta na sjednici održanoj 17. siječnja 2017. donosi *Odluku o osnivanju Sveučilišnog centra za protestantsku teologiju Matija Vlačić Ilirik* (Odluka o osnivanju, 2017.), a uz nju i *Odluku o imenovanju privremenih tijela Sveučilišnog centra*. Time se stječu preduvjeti za donošenje osnovnih akata ustanove, što rezultira ustrojavanjem Vijeća Centra (12. travnja 2017.), na čiji prijedlog rektor Sveučilišta 13. lipnja 2017. donosi *Pravilnik o ustroju i djelovanju Sveučilišnog centra*. U sljedećem koraku rektor odlukom od 13. rujna 2017. imenuje doc. dr. sc. Lidiju Matošević voditeljicom, a prof. dr. sc. Sinišu Zrinščaka zamjenikom voditeljice Centra (*Odluka o imenovanju*, 2017.). Konačno, Sporazum između Sveučilišta u Zagrebu, Teološkog fakulteta Matija Vlačić Ilirik, Saveza baptističkih crkava u RH i Evangeličke crkve u RH koji je potpisan 25. listopada 2017. precizira da će izvođenje studija u potpunosti preuzeti novoosnovani Centar, kao i da će osnivači Fakulteta nastaviti doprinositi i podupirati rad Centra sudjelovanjem u Strateško-razvojnom odboru Centra. Time je osiguran kontinuitet studija protestantske teologije na sveučilišnoj razini koji je otpočeo Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik. Na taj način proces integracije formalno je i praktički dovršen te preostaje još samo okončati proces primopredaje i postupak gašenja Fakulteta, čiji sljednik postaje Sveučilište u Zagrebu.

7. Zaključak

U određenom smislu ovaj tekst predstavlja dolazak na razmeđu pa je posve prirodno upitati se: što se može zaključiti iz sažetog presjeka

ključnih događaja i prijelomnica u životnom ciklusu ove visokoškolske ustanove? S jedne strane, pogled unatrag potvrđuje da su unatoč relativno nepovoljnim uvjetima u manjinskim vjerskim zajednicama ipak postojali pojedinci koji su odbili prihvatiti (samo)nametnute pozicije pa su stoga osnovali, gradili, razvijali, a kasnije i revitalizirali ustanovu koja je svojom vizijom i ciljevima katkad i nadilazila obzore onih vjerskih zajednica kojima je primarno okrenuta. Istodobno, Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik samim svojim postojanjem propitivao je granice stava koji je država, i to u sklopu dvaju različitih društvenih uređenja, zauzimala prema crkvama, posebno manjinskima. Je li to propitivanje donijelo pozitivne pomake i probitke za vjerske zajednice i šire društvo, vjerojatno će bolje pokazati neka druga, kasnija prosudba donesena sa sigurnije vremenske distance.

S druge strane, dinamika i uvjeti u kojima se Fakultet razvijao, reakcije na koje je nailazio u ostvarivanju svojih prava, pa i način na koji sada prepušta mjesto Centru u okrilju Sveučilišta u Zagrebu – sve to ukazuje na stanovitu podvojenost u odnosu države i javnih službi prema djelovanju nečega što se percipira kao blisko manjinskim vjerskim zajednicama. Nemoguće je zanijekati tolerantnost, pa čak i zauzetost za osiguravanje legislative u kojima će postojati sloboda od diskriminacije. Takav se stav, u različitim obličjima, prepoznavao kako u prošlom sustavu, gdje je tendencija bila izjednačavati sve vjerske zajednice, tako i u ovom sadašnjem, gdje postoji nagnuće da se većinskoj crkvi prizna poseban status. No jednako je tako teško ne uočiti kako visokoškolskoj ustanovi koja je obilježena povezanošću s manjinskim vjerskim zajednicama ta ista povezanost nikako nije referenca koja bi osigurala potpunu profesionalnost i nepristranost svih dionika u državnim i javnim tijelima na koja je ta ustanova neminovno upućena u svojem svakodnevnom djelovanju. Drugim riječima, ustanova poput Teološkog fakulteta Matija Vlačić Ilirik svakako ima veću „šansu“ iskusiti inertnost, neučinkovitost, a katkad i paradoksalnost postojećeg državnog aparata.

Hoće li se išta od ovoga i kako promijeniti nakon što se studij protestantske teologije u potpunosti premjesti u sveučilišni kontekst, zasad je ipak prerano reći. No kako se radi o dosegu kakav u našem društvu zasad nema premca, čini nam se korisnim preporučiti da se toj, uvjetno

rečeno, „novoj“ ustanovi pruži potpora, ali i nastaviti proučavati njezine dosadašnje i buduće iskorake i doprinose, kako u okvirima manjinskih vjerskih zajednica, tako i šire društvene zajednice.

Literatura

Akmadža, M. (2003.). „Politika državnih vlasti prema vjerskim školama u Zagrebačkoj nadbiskupiji, 1945.-1966.“. *Tkalčić* – godišnjak društva za povjesnicu Zagrebačke nadbiskupije, 7, 157-196.

Akmadža, M. (2013.). *Katolička crkva u komunističkoj Hrvatskoj 1945.-1980.* Zagreb–Slavonski Brod: Despot infinitus i Hrvatski institut za povijest – Podružnica za povijest Slavonije, Srijema i Baranje.

Akmadža, M. (2013.). *Katolička crkva u komunističkoj Hrvatskoj 1945.-1980.* Zagreb–Slavonski Brod: Despot infinitus i Hrvatski institut za povijest – Podružnica za povijest Slavonije, Srijema i Baranje.

Akmadža, M. (2008.–2017.). *Crkva i država: dopisivanje i razgovori između predstavnika Katoličke crkve i komunističke državne vlasti u Jugoslaviji*. Sv. I. (1945.-1952.), sv. II. (1953.-1960.), sv. III. (1961.-1964.), sv. IV. (1965.-1968.). Zagreb–Slavonski Brod: Društvo za povjesnicu Zagrebačke nadbiskupije „Tkalčić“ i Hrvatski institut za povijest – Podružnica za povijest Slavonije, Srijema i Baranje.

Akmadža, M. i Josipović, S. (2009.). „Politika komunističkog režima prema katoličkim vjerskim školama u Hrvatskoj, 1945.-1952.“. *Časopis za suvremenu povijest*, 1, 109-132.

Bajsić, V. i Frid, Z. (ur.) (1970.). *Vjerske zajednice u Jugoslaviji*. Zagreb: Binoza.

Ceranić, I. (1970). Konfesionalne zajednice u SFR Jugoslaviji. U: V. Bajsić i Z. Fried (ur.). *Vjerske zajednice u Jugoslaviji*. Zagreb: Binoza, 7-44.

Crkva u suvremenom svijetu: međudenominacioni simpozij – predavanja i govori (1980.). Zagreb: Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik.

Deutsch, V. i Horak, J. (1976.). *Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik“ Zagreb* – Opće informacije (brošura). Zagreb: Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik.

Frid, Z. (1971.). *Religija u samoupravnom socijalizmu*. Zagreb: Centar za društvene djelatnosti omladine.

Hasanagić, E. (prir.) (1959.). *Komunistička partija Jugoslavije 1919.-1941.*: izabrani dokumenti. Zagreb: Školska knjiga.

Horak, J. (1970). Protestantizam i ekumenizam. U: V. Bajsić i Z. Fried (ur.). *Vjerske zajednice u Jugoslaviji*. Zagreb: Binoza, 127-140.

Horak, J. (1989.). *Baptisti: povijest i načela vjerovanja*. Zagreb: Duhovna stvarnost.

Jambrek, S. (1996.). *Evanđeoska crkva: prošlost i sadašnjost Evanđeoske crkve u Hrvatskoj*. Zagreb: Evanđeoska crkva u Hrvatskoj.

Jambrek, S. (2003.). *Crkve reformacijske baštine. Pregled povijesti i teološke misli*. Zagreb: Bogoslovni institut.

Knall, D. (1977.). „Die neue Matthias- Flacius- Fakultät in Agram (Zagreb)". *Gustav-Adolf-Blatt*, 23.

Knežević, R. (2001.). *Pregled povijesti baptizma na hrvatskom prostoru*: priručnik za interaktivnu poduku u vjeri (skripta). Osijek: Baptistički institut.

Koschorke, K. (2009.). Das Jahr 1989/90 in der Geschichte des Welchristentums / The Year 1989/90 in the History of World Christianity. U: K. Koschorke (ur.). *Falling Walls: The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity / Einstürzende Mauern. Das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 9-30.

Koschorke, K. (ur.) (2009.). *Falling Walls: The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity / Einstürzende Mauern. Das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Kunter, K. i Schjørring, J. H. (ur.) (2007.). *Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus. Die Zeit nach 1989 – Zäsur, Vergangenheitsbewältigung und Neubeginn. Fallstudien aus Mittel und Osteuropa und Bestandaufnahme aus der Ökumene*. Erlangen: Martin-Luther-Verlag.

Kunter, K. i Schjørring, J. H. (ur.) (2011.). *Europäisches und globales Christentum. Herausforderungen und Transformationen im 20. Jahrhundert / European and Global Christianity: Challenges and Transformations in the 20th century*. Göttingen: Vandenhöck & Ruprecht.

Kurtović, T. (1978.). *Crkva i religija u socijalističkom samoupravnom društvu*. Beograd: Izdavačka organizacija „Rad".

Lazić, I. (1970.). Pravni i činjenični položaj konfesionalnih zajednica u Jugoslaviji. U: V. Bajsić i Z. Frid (ur.). *Vjerske zajednice u Jugoslaviji*. Zagreb: Binoza, 45-77.

Lehmann, H. i Schjørring, J. H. (ur.) (2003.). *Im Räderwerk des „real existierenden Sozialismus". Kirchen in Ostmittel- und Osteuropa von Stalin bis Gorbatschow*. Erlangen: Martin-Luther-Verlag.

Marinović, A. i Marinović Jerolimov, D. (2012.). „What about Our Rights? The State and Minority Religious Communities in Croatia: A Case Study". *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, 5/1, 39-53.

Marinović, A. i Markešić, I. (2012.). Vjerske zajednice u Hrvatskoj pred europskim izazovima. U: V. Puljić, S. Ravlić i V. Visković (ur.). *Hrvatska u EU: Kako dalje?*. Zagreb: Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo, 349-372.

Marinović Bobinac, A. i Marinović Jerolimov, D. (2008.). *Vjerske zajednice u Hrvatskoj. Kratka povijest, vjerovanje, obredi, hijerarhija, organizacija, članstvo, tradicija, običaji i blagdani*. Zagreb: Udruga za vjersku slobodu u RH Prometej.

Maser, P. i Schjørring, J. H. (ur.) (2002.). *Zwischen den Mühlsteinen. Protestantische Kirchen in der Phase der Errichtung der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa*. Erlangen: Martin-Luther-Verlag.

Maser, P. i Schjørring, J. H. (ur.) (2003.). *Wie die Träumenden? Protestantische Kirchen in der Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft im Östlichen Europa*. Erlangen: Martin-Luther-Verlag.

Matošević, L. (2017.). Flourishing in Tito's Yugoslavia. Miroslav Volf – a Theologian in the Evangelical-Pentecostal World of Tito's Yugoslavia. U: M. Croasmun, Z. Grozdanov i R. McAnnally-Linz,(ur.). *Envisioning the Good Life: Essays on God, Christ, and Human Flourishing in Honor of Miroslav Volf*. Wipf and Stock Publishers, 181-207.

Miloš, M. (2014.). „Hrvatske vjerske zajednice u (protu)većinskoj prizmi svjetovne države". *Zbornik Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci*, 35/2, 651-677.

Odluka o osnivanju Sveučilišnog centra za protestantsku teologiju Matija Vlačić Ilirik, Sveučilište u Zagrebu, 17.1.2017. Preuzeto s http://www.tfmvi.hr/wp-content/uploads/Odluka_o_osnivanju_Sveuc_centra_za_protestantsku_teologiju_17_1_2017.pdf (pristupljeno 2.4.2018.).

Odluka o imenovanju voditelja i zamjenika voditelja Sveučilišnog centra za protestantsku teologiju Matija Vlačić Ilirik, Sveučilište u Zagrebu, 13.9.2017. Preuzeto s http://www.tfmvi.hr/wp-content/uploads/Odluka-o-imenovanju-voditelja-i-zamjenika-Sveu%C4%8Dili%C5%A1nog-centra-za-protestantsku-teologiju-MVI-a.pdf (pristupljeno 2.4.2018.).

Plačko, Lj. (ur.) (2002.). *Religioznost u malim vjerskim zajednicama Zagreba*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.

Steindorff, L. (2002.). Im Windschatten. Die protestantischen Kirchen in Jugoslawien nach 1945. U: P. Maser i J. H. Schjørring (ur.). *Zwischen den Mühlsteinen. Protestantische Kirchen in der Phase der Errichtung der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa*. Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 235-270.

Sveučilište u Zagrebu. *Zapisnik 9. sjednice Senata Sveučilišta u Zagrebu u 340. akademskoj godini (2008./2009.).* Preuzeto s http://www.unizg.hr/fileadmin/rektorat/O_Sveucilistu/Tijela_sluzbe/Senat/Sjednice/2008_2009/2009senat9.pdf (pristupljeno 28.3.2018.).

Sveučilište u Zagrebu. *Zapisnik 4. sjednice Senata Sveučilišta u Zagrebu u 342. akademskoj godini (2010./2011.).* Preuzeto s http://www.unizg.hr/fileadmin/rektorat/O_Sveucilistu/Tijela_sluzbe/Senat/Sjednice/2010_2011/Zapisnik_4._sjednice_Senata_16_studeni.2010..pdf (pristupljeno 28.3.2018.).

Šeba, E. (2009.). „Die theologische Fakultät 'Matija Vlačić Ilirik' (Matthias Flacius Illyricus) von 1976 bis in die Gegenwart". *Lutherische Kirche in der Welt*, 56, 131-150.

Šeba, E. (2012.). Baptističke crkve u Hrvatskoj i njihova reakcija na ratno nasilje promatrana iz perspektive kršćanske socijalne etike. U: *Demitologizacija religijskih narativa na Balkanu*. Novi Sad: Centar za istraživanje religije, politike i društva, 235-249.

Tomka, M. (2011.). Die Kirche in zwei Diktaturen – in Deutschland und in Ost-Mitteleuropa, aus soziologischer Perspektive. U: K. Kunter i J. H. Schjørring (ur.). *Europäisches und globales Christentum. Herausforderungen und Transformationen im 20. Jahrhundert / European and Global Christianity: Challenges and Transformations in the 20th century.* Göttingen: Vandenhöck & Ruprecht, 141-170.

Uloga Religija u (post)konfliktnom društvu i pomirenju (ur. N. Knežević, S. Sremac i G. Golubović) (2012.). Novi Sad: Spirit, 233-250.

Urudžbeni zapisnik Sekretarijata za kulturu, obrazovanje i fizičku kulturu Grada Zagreba, redni br. 403/1 (15. svibnja 1975.). Pismohrana Teološkog fakulteta Matija Vlačić Ilirik.

Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica (NN 83/2002.). Preuzeto s https://narodne-novine.nn.hr/clanci/sluzbeni/2002_07_83_1359.html (pristupljeno 28.3.2018.).

Zakon o visokim učilištima (pročišćeni tekst) (NN 59/1996., 14/00, 67/00, 129/00). Preuzeto s https://narodne-novine.nn.hr/clanci/sluzbeni/1996_07_59_1187.html (pristupljeno 27.3.2018.).

Zakon o znanstvenoj djelatnosti i visokom obrazovanju (NN 123/2003.). Preuzeto s https://narodne-novine.nn.hr/clanci/sluzbeni/2003_07_123_1742.html (pristupljeno 27.3.2018.).

Zrinščak, S. (2004.). Religion and Society in Tension in Croatia: Social and Legal Status of Religious Communities. U: J. Richardson (ur.). *Regulating Religion: Case Studies from around the Globe*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publisher, 299-318.

Zrinščak, S.; Marinović Jerolimov, D.; Ančić, B. i Marinović, A. (2014.). Church and State in Croatia: Legal Framework, Religious Instruction, and Social Expectations. U: S. P. Ramet (ur.). *Religion and Politics in Central and South-Eastern Europe: Challenges since 1989*. New York, Basinstoke: Palgrave Macmillan, 131-154.

Boris Kozjak

JE LI KOCKANJE GRIJEH: O STAVOVIMA PROTESTANTSKIH VJERSKIH ZAJEDNICA PREMA KOCKANJU

1. Uvod

U posljednje vrijeme kockanje je postalo značajnim fenomenom modernoga, ne samo hrvatskoga nego i drugih svjetskih društava. Ljude je, naime, oduvijek privlačila mogućnost ostvarivanja dobitka u igrama na sreću, kao i ideja iznenadnoga stjecanja velikog bogatstva bez rada, ali nerijetko i izazivala spoznaja o tome da bi na kocki mogli sve izgubiti (Kozjak, 2016.: 300).

Kockanje, odnosno igre na sreću imaju vrlo dugu tradiciju i postale su sastavni dio naše kulture. Iako su neki povijesni dokumenti o igrama na sreću stariji tisuću godina od pojave prvoga novca, kockanje je svoju punu legitimizaciju, legalizaciju i ekspanziju doživjelo tek u nekoliko posljednjih desetljeća (Heitzman, 1980.: 194).

Sudjelovanje u igrama na sreću u posljednjih petnaestak godina u hrvatskome društvu poprimilo je epidemiološke razmjere. U Hrvatskoj trenutačno djeluje više od 200 automat-klubova, dvadesetak casina, 10 kladionica i jedna lutrijska organizacija. Uplata za igre na sreću obavlja se na oko 4.000 uplatnih mjesta, a ukupan iznos godišnje uplate procjenjuje se na oko osam do devet milijardi kuna. U kockarskoj industriji u nas danas je zaposleno oko 6.000 osoba. U igrama na sreću – kockanju i klađenju u nas, sudjeluje oko 70% stanovništva, od kojega oko 200.000 problematičnih kockara (onih koji su u zoni

prekomjernoga, rizičnoga kockanja) i oko 50.000 patoloških kockara (ovisnika o kockanju).

Ekonomski fakultet Sveučilišta u Zagrebu i Hrvatska Lutrija zajednički su početkom 2008. godine organizirali istraživanje igara na sreću i nagradnih igara u nas. Uzorak je obuhvaćao 1.000 ispitanika i bio reprezentativan prema regijama, spolu i dobi. Ispitanicima su, pored ostalih, postavljena i dva pitanja o njihovu odnosu prema religiji. Na pitanje jesu li religiozni, velik broj (oko 70%) odgovorio je potvrdno, a 18% ih je smatralo da im njihova religioznost pomaže u igrama na sreću. Bio je to dovoljan razlog da se cjelovito istraže stavovi vjerskih zajednica u nas o kockanju.

U okviru neoliberalnoga društvenog, političkog i ekonomskog okruženja u kojem svjedočimo o prebacivanju društvenih rizika na pojedince, kockanje se također može shvatiti i kao oblik igranja s rizikom, šansom i nesigurnošću. Nadalje, u uvjetima društvene organizacije kockanja u takvim društvima (ponajprije putem lutrije, ali u nekim društvima i putem kockarnica, automat-klubova, sportskog klađenja i videolutrijskih terminala), kockanje je postalo metoda kojom se koristi država da bi ostvarila zaradu (Kozjak, 2016.: 301).

Državna poduzeća koja nude pojedincima mogućnost kockanja postaju oblik („dobrovoljnog“, ali regresivnog) oporezivanja jer državni proračuni i društveni programi postaju sve više ovisni o toj aktivnosti.

Od pojave protestantizma u 16. stoljeću pa nadalje, igre na sreću bile su na Zapadu osuđivane kao griješne zbog njihova podrivanja radne etike, prema kojoj su marljivost i napor trebali biti nagrađeni prikladnom razinom uspjeha i bogatstva. Nagrade za kockanje, s druge strane, dijele se isključivo na osnovi sreće i nemaju nikakve veze s naporom i zaslugama, toliko da čak naizgled prijete društvenoj hijerarhiji i ideologiji meritokracije i napornoga rada na kojemu je ona zasnovana. Vjerovanja u mistične sile poput sreće i sudbine, a ne u dinamične ideje o osobnim zaslugama i naporima, bila su u suprotnosti s idealima ljudskoga razuma i, zajedno s velikim gubicima i štetom koju su te igre stvarale, predstavljale su antitezu društvenim vrijednostima tog vremena (Kozjak, 2016.: 2019).

Protestantska etika poticala je suzdržavanje od životnih užitaka i strogu samodisciplinu. Protestanti su osuđivali besposličarenje, lijenost i više sna no što je potrebno. Asketskim preotestantima bile su zabranjene i sve spontane zabave i užici odlaska u barove, plesne dvorane, kazališta i kockarnice. Osuđivao se zapravo svaki oblik zabave, sve što bi čovjeka moglo skrenuti s njegova poziva. Život u okviru tih naputaka bio je znak da pojedinac nije izgubio milost u očima Božjim (Weber, 1968.: 211).

Usporedi li se protestantski i katolički stav prema kockanju, nije teško uočiti da ga i jedni i drugi osuđuju. No katolici ga osuđuju zato jer bi čovjek mogao gubiti (ili će gubiti) na kocki, a ni jedna odgovorna osoba ne bi ugrozila blagostanje sebe ili drugih na takav način. Protestanti ga, pak, osuđuju jer bi čovjek mogao dobiti na kocki, a to bi bilo loše po karakter. Tek je mnogo kasnije protestantska etika degenerirala u skup maksima za materijalni uspjeh i samodopadne i licemjerne propovijedi o vrlinama bogatstva (Landes, 2003.: 227).

Legalno kockanje je društveno prihvatljivo, ali oficijelne državne kockarske kompanije pozivaju ljude da budu „odgovorni" kockari. Ovaj neoliberalni diskurs postavlja pitanje odnosa vlasti prema građanima, a budući da država promovira i zarađuje na kockanju, kritičari skreću pozornost na povećanu dostupnost kockanja, stvaranje novih problematičnih kockara i povećani broj samoubojstava koja su povezana s kockanjem.

Koncept odgovornoga kockanja nema za cilj eliminirati kockanje, već eliminirati rizično, problemsko kockanje i kockanjem izazvane probleme. U tom smislu posebnu važnost ima preventivna aktivnost na educiranju i informiranju igrača o štetnosti i socijalnim rizicima njihova sudjelovanja u igrama na sreću, da ih podsjete na to da su sami odgovorni za sebe, svoje zdravlje i socijalno-psihološko blagostanje. A odluku o kockanju donijet će sami građani (Torre, 2017.: 43-51).

S obzirom na činjenicu da je broj istraživačkih radova o utjecaju religije na kockanje vrlo mali (u nas ih gotovo i nema), cilj istraživanja bio je utvrditi stavove protestantskih vjerskih zajednica o tom značajnom fenomenu suvremenoga hrvatskog društva, i to s različitih aspekata – oprosta grijeha, vrijednosti braka, uloge obitelji, vjere u Boga, potrebe zabrane kockanja, uloge medija u promociji kockanja i dr.

2. O protestantizmu u Hrvatskoj

Među Hrvatima se reformacijski utjecaj osjećao dosta rano. U prvim desetljećima početak reformacijskoga pokreta širi se uglavnom po Istri, Hrvatskom primorju i užoj Hrvatskoj, prodirući uglavnom iz Kranjske, Koruške, Ugarske, Njemačke i Venecije. Protestantizam je uhvatio korijena među plemstvom i građanstvom, a jedan od njegovih zaštitnika bio je štajerski barun Ivan Ungnad. Istaknuti pobornici reformacije među Hrvatima su Matija Vlačić Ilirik, Petar Pavao Vergerije mlađi, Ivan Ungnad, Stipan Konzul, Antun Dalmatin, Grgur Vlahović i dr. (Milić, Balta, 2005.: 52)

Lutherov i Calvinov apel, smatra Šanjek, za povratak evanđeoskom idealu zajedništva i njihovo zauzimanje za narodni jezik u Crkvi podudara se sa stoljetnim nastojanjima Crkve u Hrvata, što je nesumnjivo poticaj širenju reformističkih doktrina na hrvatskome nacionalnom prostoru. Pa ipak, unatoč navedenim činjenicama i nekim istaknutim duhovnim osobnostima iz Hrvatske, vrlo aktivnim u širenju protestantizma, on nije uhvatio dubljeg i trajnijega korijena u hrvatskom narodu. Hrvati naime još iz prvoga tisućljeća kršćanstva posjeduju solidan prijevod *Biblije* i liturgijskih tekstova, pa ih u tome Luther i ostali reformatori nisu imali čemu podučiti. Slobodnom širenju protestantskih ideja u Hrvatskoj nisu pogodovale ni društveno-političke prilike onoga doba, jer su Hrvati zbog latentne turske opasnosti više razmišljali da opstanu kao narod u ozračju zapadne kršćanske uljudbe.

Fenomenom protestantizma u nas bavili su se pretežito jezikoslovci i povjesničari književnosti, ali bi više svjetla u tu problematiku unijelo sustavno proučavanje inkvizicijskih arhiva, kanonskih vizitacija, izvješća biskupa, kanonskih pohoditelja Svete Stolice i zapisa pučkih misionara iz potridentskog razdoblja (Šanjek, 1996.: 350).

Protestantske crkve, premda su u Hrvatskoj – povijesno gledano – najprisutnije među nacionalnim etničkim manjinama i zajednicama, danas u samostalnoj i demokratskoj Hrvatskoj integralni su dio hrvatskoga društva i sastavni dio kršćanstva na hrvatskim prostorima (Zečević, 1999.: 200).

Prema Popisu stanovništva, kućanstava i stanova 2011. te stanovništva prema državljanstvu, narodnosti, vjeri i materinskom jeziku,

protestanata je u Republici Hrvatskoj te godine bilo 14.653 ili 0,34% u odnosu na ukupan broj stanovnika u nas.

3. Protestantske vjerske zajednice i kockanje

Usprkos aktivnosti brojnih vjerskih zajednica koje se protive lutriji i kockanju te obeshrabruju svoje članove kad je u pitanju kockanje, rast broja legalnih kockarnica u SAD-u, ali i mnogim drugim zemljama svijeta u proteklih tridesetak godina je nevjerojatan. U 1970.-oj godini npr. u Americi su djelovala samo tri kasina. U 2003. godini kasino je otvoren u 48, od ukupno 50 saveznih država. Ne iznenađuje zbog toga činjenica da je taj nagli rast utjecao i na povećanje problema u vezi s kockanjem. S druge strane, vrlo je mali broj istraživačkih radova koji se bavi utjecajem religiozne prakse ili vjerovanja na stavove prema kockanju ili probleme vezane uz kockanje. Zanimljiv je zaključak tih, iako malobrojnih istraživanja, da osobe koje učestalo pohađaju religiozne službe imaju manju vjerojatnost u odnosu na druge upasti u probleme s kockanjem, dok važnost vjerovanja u Boga nema utjecaja na probleme povezane s kockanjem. Drugim riječima, društvena integracija koja se ostvaruje pohađanjem religioznih službi mnogo je važnija od vjere u Boga za formiranje stava prema kockanju (Hoffman, 2000.).

Snažna moralna opozicija prema kockanju, ocjenjuje Ozment, javlja se kod protestanata od njihova postanka, pa ne iznenađuje činjenica što brojne vjerske zajednice nastoje reducirati širenje legalnoga kockanja (Ozment, 1991.). Pregled dokumenata vjerskih zajednica i ostale literature pokazuje kontinuitet, od jasne zabrane kockanja prema umjerenim stavovima koji imaju za cilj brigu o potencijalnim kockarima. Na primjer, dok se u Americi južni baptisti, mormoni, Jehovini svjedoci, muslimani i afilijacije nekih drugih religioznih grupa protive kockanju i uvođenju kockanja u zajednice (General Council of the Assemblies of God, 1983.; Ethics and Religious Liberty Commission, 1998.), ostale vjerske zajednice dopuštaju svojim članovima kockanje, ali uz mjere opreza prema problemima koji mogu proizići iz kockanja. Čak i Katolička crkva, koju često kritiziraju ostale vjerske zajednice zbog podupiranja kockanja u obliku binga ili kockanja u dobrotvorne svrhe,

upozorava da je „strast za kockanjem put u ropstvo“ (U.S. Chatolic Church, 1994.: 580).

Mnoge protestantske vjerske zajednice u svijetu oslanjaju se na *Bibliju* kako bi opravdale svoje protivljenje priređivanju lutrije i kockanja. Konzervativni protestanti u Americi vjeruju u doktrinu biblijske nepogrešivosti, odnosno smatraju da je *Biblija* točna i autoritativna Božja riječ. Tako npr. konzervativni protestanti okupljeni u Južnoj baptističkoj konvenciji (Southern Baptist Convention) vjeruju da je *Biblija* nepogrešiva i da sadrži sve potrebne informacije za izgradnju odnosa među ljudima. Stoga je za njih biblijska legitimacija krucijalna za protivljenje prema priređivanju lutrije i kockanja. Uz to, biblijska točnost odobrava doktrinu grijeha. Prema tom stajalištu, ljudska priroda je u osnovi grešna – svaki je pojedinac od rođenja sklon sebičnosti i suprotstavljanju Božjoj volji (Ellison, Bartkowski, Segal, 1996.).

Iako se u *Bibliji* lutrija izravno ne spominje, religiozni konzervativci upozoravaju na mnogobrojne biblijske odlomke koji se protive kockanju, uz logičan zaključak da to vrijedi i za državnu lutriju. Rašireno vjerovanje među religioznim konzervativcima je da kockanje preusmjerava ponašanje pojedinaca, potičući ih da svoju vjeru polažu na šansu ili sreću kao ključnu odrednicu svoje budućnosti, umjesto da se oslone na Božju samostalnost upravljanja ljudskim odnosima (Christian Life Commission, 1993.). Osim toga, navode i nekoliko biblijskih odlomaka koji se protive idolopoklonstvu, oslanjanju se na gatanje i slijepom vjerovanju u sudbinu (npr. Isa. 65:11). Uz to, brinu se da lutrija potiče na pohlepu, škrtost i lakomost, orijentacije eksplicitno osuđene u *Bibliji* (npr. Exod. 20:17). Zbog toga se kod konzervativnih protestanata javlja strahovanje da će lutrija potaknuti sekularni i materijalistički etnos koji može uzdrmati stup odgovornog života u kršćanskoj zajednici. Oni naglašavaju da *Biblija* potiče kršćane na međusobnu ljubav, a to je stav koji isključuje mogućnost postizanja neograničenoga koristoljublja i iskorištavanja drugih.

Stajalište religioznih konzervativaca odnosi se i na činjenicu da lutrija narušava ključne biblijske principe vođenja poslova i biblijskoga tumačenja korištenja novca i imovine na odgovarajući način. Citiranjem brojnih odlomaka iz *Biblije*, konzervativni protestanti naglašavaju da

novac i dobra dolaze od Boga i to za precizno definirane svrhe kao što su osobne ili obiteljske potrebe, pomaganje drugima, potpora Caritasu, plaćanje poreza i podržavanje religije. Dok se mudre novčane investicije smatraju poželjnima, religiozni konzervativci tvrde da *Biblija* ne odobrava rizične investicije s vrlo malom vjerojatnošću povrata sredstava. Oni su zabrinuti zbog činjenice da državna lutrija obezvređuje biblijski koncept rada, potičući mentalitet brzoga bogaćenja. Prema religioznim konzervativcima, u *Bibliji* se naglašava da pojedinac treba radom zarađivati za život, a ne šansom ili srećom.

U literaturi konzervativnih protestanata često se nailazi na stav kako lutrija služi iskorištavanju. Studije pokazuju da pojedinci s manjim prihodom troše veći postotak novca na lutriju u odnosu na one imućnije i da je sve veći postotak siromašnih pojedinaca među igračima lutrijskih igara (Pirog-Good i Mikesell, 1992.). Velik dio novca troši se i na reklamne kampanje za lutrijske igre koje specifično ciljaju na pojedince s niskim dohotkom, te ekonomski siromašne rasne i etničke zajednice.

Religiozni konzervativci također navode dokaze po kojima je lutrija vrsta ovisnosti te naglašavaju kako je prekomjerno kockanje izvor bezbrojnih poteškoća za pojedinca i njegovu obitelj, da ono vodi prema financijskom siromaštvu, zloporabi osiguranja i ostalim kriminalnim djelima, mentalnim i fizičkim zdravstvenim problemima (uključujući samoubojstvo), bračnoj neslozi i razvodu te ostalim problemima (Lesieur i Rosenthal, 1990.; Ethits and Religious Liberty Commission, 1997.). Prema izvješću iz 1996. godine 34% osoba koje su pohađale javno osnovani centar za liječenje u Texasu priznale su da je igranje lota bio glavni izvor njihovih problema s kockanjem (Wallisch, 1996.). Osim toga, države na agresivan način povećavaju broj igrača lutrije kroz reklamu, specijalnu promociju i dodavanjem novih igara. Mnogi promatrači brinu se da takav marketing može još više pogoršati probleme vezane uz kockanje. Oni ističu da problematični kockari najviše pridonose prihodu lutrije. Clotfelter i Cook izvještavaju da 10% osoba koje igraju državnu lutriju sudjeluje s oko 50% udjela u ukupnoj uplati (Clotfelter i Cook, 1989.).

Poput mnogih nereligioznih kritičara državne lutrije i neki konzervativni protestanti smatraju upitnom efektivnost lutrije kao mehanizma

za generiranje prihoda (Ethits and Religious Liberty Commission, 1997.). Iako je lutrija u nekim saveznim državama osnovana s ciljem da svojim prihodima osigura značajan dio sredstava za obrazovanje, države koje imaju lutriju prosječno zapravo troše manje novca za obrazovanje nego države bez lutrije. To se događa zbog toga što u slučaju kada država ozakoni lutrijski prihod kao jedan od izvora za financiranje obrazovanja, obveznici poreza i političari odbijaju dodatno ulagati prihode od općih poreza za tu djelatnost. Kritičari se također slažu da prihod koji se ostvari putem lutrije nije dovoljan za tu svrhu, da njegova veličina tijekom vremena oscilira, a što izaziva nesigurnost. Osim toga, velik dio ukupnih prihoda lutrije odlazi na podmirivanje troškova njezina poslovanja, na promociju igara, na administrativne pristojbe, dobitke i dr.

Može se ustvrditi kako su osobe koje redovito sudjeluju u aktivnostima protestantske, ali i bilo koje druge vjerske zajednice, bez obzira na vjeroispovijest, izložene moralnim porukama koje se protive lutriji i kockanju – službeno, kroz propovijed i crkvene publikacije, a neslužbeno, kroz međusobne kontakte i rasprave s članovima crkve kojoj pripadaju.

4. Istraživanje stavova protestantskih vjerskih zajednica o kockanju

Istraživanje stavova vjerskih zajednica u Republici Hrvatskoj, a time i protestantskih, provedeno je od veljače do svibnja 2012. godine. Prema Evidenciji vjerskih zajednica u Republici Hrvatskoj pri Središnjemu državnom uredu za upravu, u veljači iste godine bile su registrirane 44 vjerske zajednice. Svima njima upućen je poziv na suradnju, odnosno pismo u kojem su obrazloženi ciljevi istraživanja i strukturirani anketni upitnik sa 16 zatvorenih i jednim otvorenim pitanjem u svezi odnosa prema pojedinim aspektima kockanja u nas. Odgovori vjerskih zajednica ujedno su predstavljali i njihove stavove o kockanju.

U istraživanju su, pored ostalih, sudjelovale sljedeće protestantske vjerske zajednice:

1. Crkva Božja u Republici Hrvatskoj
2. Crkva cjelovitog evanđelja
3. Crkva Radosne vijesti
4. Evanđeoska pentekostna crkva u Republici Hrvatskoj
5. Evangelička crkva u Republici Hrvatskoj
6. Evangelička metodistička crkva u Republici Hrvatskoj
7. Kristova duhovna crkva „malokrštenih"
8. Kristove crkve u Hrvatskoj – Kristova crkva – Kušlanova, Zagreb
9. Kršćanska proročka crkva
10. Međunarodna ujedinjena pentekostna crkva u Republici Hrvatskoj
11. Protestantska reformirana kršćanska crkva u Republici Hrvatskoj
12. Reformatska kršćanska crkva Mađara u Hrvatskoj
13. Reformirana kršćanska (kalvinska) crkva u Republici Hrvatskoj
14. Savez baptističkih crkava – Baptistička crkva Zagreb
15. Savez crkava „Riječ života"
16. Savez Kristovih pentekostnih crkava u Republici Hrvatskoj

U tipologiji zajednica primijenjen je pristup iz knjige Ankice Marinović Bobinac i Dinke Marinović Jerolimov *Vjerske zajednice u Hrvatskoj* (Marinović Bobinac i Marinović Jerolimov, 2008.). Od protestantskih vjerskih zajednica u istraživanju nije sudjelovala jedino Evangelička crkva Valdeze sa sjedištem u Opatiji. Unatoč svim naporima da se s nekom odgovornom osobom iz te vjerske zajednice uspostavi kontakt, autoru istraživanja to nije uspjelo.

Vjerske zajednice	Broj vjerskih zajednica
Tradicionalne kršćanske crkve	5
Kršćanske crkve proizašle iz izvorne protestantske Tradicije	4
Kršćanske crkve reformacijske baštine	12
Ostale kršćanske crkve	9
Nekršćanske vjerske zajednice	7
U k u p n o	37

U podjeli protestantskih zajednica, pak, priklonili smo se podjeli S. Jambreka (2003.: 16) jer je prilagođena hrvatskoj situaciji; on je sve

crkve u Hrvatskoj koje imaju podrijetlo u reformaciji 16. stoljeća podijelio u dvije kategorije: prvu čine kršćanske crkve proizišle iz izvorne protestantske tradicije, a drugu – kršćanske crkve reformacijske baštine.

4.1. Kockanje kao grijeh

Oprost grijeha, povezan sa sakramentom pokore, razvijao se i mijenjao tijekom stoljeća. Potkraj srednjega vijeka uobičajena praksa prodaje indulgencija (oprostnih pisama ili oproštajnica) uvelike se je koristila za novčane i političke probitke pape, biskupa i svećenika. Kako bi bile zadovoljene sve veće financijske potrebe Rimske kurije i pohlepa njezinih namještenika, crkvenim je institucijama dozvoljena njihova prodaja (Jambrek, 2001.: 8-9).

Tablica 1.: Je li prema nauku vaše vjerske zajednice kockanje grijeh?

	n	%
Da, to je veliki grijeh	2	12,5%
To je grijeh	13	81,3%
Ako osoba kocka prekomjerno i ako to negativno utječe na njezin život i na život njezine obitelji, onda je to grijeh	1	6,3%
Bez odgovora	0	0%
Ukupno	16	100,0%

Martin Luther u 74. i 75. tezi svoje „Rasprave o moći i djelotvornosti indulgencija ili oproštajnica“ kaže: *Smatrati da su papine indulgencije tako velike da mogu odriješiti čovjeka – čak i ako je počinio nemogući grijeh te povrijedio Majku Božju – to je ludost. Mi, suprotno tome, kažemo da, što se tiče krivnje, papinske indulgencije nisu u stanju ukloniti najmanji od oprostivih grijeha* (Luther, 2001.: 27).

Prema Jambreku, grijeh je voljna neposlušnost Božjoj volji. To je djelo ili stav namjerne pobune protiv Boga; osobna reakcija protiv osobnoga Boga. Pojam grijeha upućuje na pobunu, bezbožnost i neprijateljstvo (Iz 1,2; Lk 19,14; Rim 1,18) te odaje ponos i usredotočenost na sebe. Grijeh je povreda Božjega zakona, pri čemu čovjek nije toliko protiv zakona koliko protiv Boga, protiv njegove svetosti, ljubavi i istine; grijeh je duboko osoban. U grijehu se čovjek odmeće od Boga.

U konačnici, grijeh je odbijanje čovjekove volje podređivanju Božjim zahtjevima. Uz samu riječ grijeh, u *Bibliji* se upotrebljavalo više riječi i izraza kako bi se opisao grijeh: zlo, pokvarenost, prekršaj, nepravednost, bezbožnost, neposlušnost, prijestup i dr. (Jambrek, 2007.: 194)

U *Bibliji* je grijeh jedan od najčešće spominjanih pojmova. Spominje se čak 826 puta (Vojnović, 1991.: 21).

Prema našem istraživanju, najveći broj protestantskih vjerskih zajednica u Hrvatskoj (81,3%) tumači da je kockanje grijeh, manji dio (12,5%) da je to veliki grijeh, a samo jedna vjerska zajednica smatra da je kockanje grijeh tek onda ako osoba kocka prekomjerno i ako to negativno utječe na njezin život i život njezine obitelji.

Tablica 2.: Stavove o tome je li kockanje grijeh vaša vjerska zajednica iznosi:

	Da		ne		Ukupno	
	n	%	n	%	n	%
Putem bogoslužja (liturgije)	11	68,8%	5	31,3%	16	100,0%
Putem tiska odnosno glasila vaše vjerske Zajednice	4	25,0%	12	75,0%	16	100,0%
U okviru posebnog dokumenta	0	0%	0	0%	0	0%
Putem vjeronaučne poduke	10	62,5%	6	37,5%	16	100,0%
Na skupovima koje redovito ili povremeno organizira vaša vjerska zajednica	5	31,2%	11	68,8%	16	100,0%

Svoje stavove o kockanju najveći dio vjerskih zajednica iznosi u okviru bogoslužja (njih 11 ili 68,7%), putem vjeronaučne poduke (10 ili 62,5%), potom na skupovima koje redovito ili povremeno organiziraju vjerske zajednice (5 ili 31,2%), a najmanje putem tiska odnosno internoga glasila. Nijedna od vjerskih zajednica nije izradila poseban dokument u kojem bi izrazila svoje stavove o kockanju.

Tablica 3.: Ima li u okviru vaše vjerske zajednice osoba sklonih kockanju?

	n	%
Da	2	12,5%
Ne	6	37,5%
Ne znam	8	50,0%
Ukupno	16	100,0%

Podatak koji u najvećoj mjeri ilustrira postojeće stanje je da čak 50% protestantskih vjerskih zajednica ne zna ima li među njihovim članovima osoba koje su sklone kockanju. To se može djelomice objasniti ako se ima u vidu činjenica da se radi o ovisnosti novoga doba o kojoj se u hrvatskoj javnosti još uvijek ne zna dovoljno (Zoričić, Torre i Orešković, 2009.).

Tablica 4.: Ako ste upoznati s time, jeste li u okviru vaše vjerske zajednice organizirali savjetovalište za ovisnike o kockanju?

	n	%
Da	3	18,7%
Ne	10	62,5%
Nismo, ali namjeravamo to učiniti	2	12,5%
Bez odgovora	1	6,3%
Ukupno	16	100,0%

Savjetovalište za kockare su do danas organizirale samo tri vjerske zajednice. Dvije imaju namjeru to učiniti, dok je jedna protestantska vjerska zajednica uskratila odgovor na to pitanje. No svijest o potrebi liječenja ovisnika o kockanju sve više raste (u posljednjih desetak godina osnovano je više klubova liječenih ovisnika o kockanju u Zagrebu, Splitu, Rijeci i drugim gradovima u nas koje vode poznati i ugledni stručnjaci.

4.2. Brak, obitelj i kockanje

Tablica 5.: Biste li članu vaše vjerske zajednice preporučili da uđe u brak s osobom za koju se pouzdano zna da se bavi kockanjem?

	n	%
Da	0	0%
Ne	16	100,0%
Bez odgovora	0	0%
Ukupno	16	100,0%

Nijedna od šesnaest vjerskih zajednica (što je iz podataka vidljivo) ne bi svojemu članu preporučila da uđe u brak s osobom za koju se pouzdano zna da se bavi kockanjem. Isti stav imaju i sve ostale vjerske zajednice, kako kršćanske tako i one nekršćanske.

Tablica 6.: Ako je netko od bračnih partnera (muž ili žena) patološki kockar koji svojim ponašanjem uništava egzistenciju cijele obitelji, bi li to bio valjan razlog za rastavu braka?

	n	%
Da	7	43,7%
Ne	8	50,0%
Bez odgovora	1	6,3%
Ukupno	16	100,0%

Stavovi vjerskih zajednica o tome da li bi valjan razlog za razvod braka bila činjenica da jedan od bračnih partnera svojim ponašanjem (kockanjem) uništava egzistenciju cijele obitelji međusobno se bitno razlikuju. Sedam njih je za razvod, osam ih je protiv, a jedna vjerska zajednica ostala je suzdržana. Slična je podjela prisutna i među preostalim kršćanskim vjerskim zajednicama. Za razliku od njih, nekršćanske vjerske zajednice po tom su pitanju mnogo rigoroznije. Gotovo sve (njih šest od ukupno sedam) mišljenja su da je razvod bračnih partnera nužan.

U svezi definiranja obitelji napisano je mnogo toga. To je zato, ocjenjuje Jambrek, što je teško naći definiciju koja obuhvaća zapadni

nukleus obitelji, afričku proširenu obitelj, istospolne brakove, heterospolne obitelji, obitelji samohranih obitelji itd. Suvremene obitelji su, pak, pod golemim pritiskom. Društveni pritisci uključuju rad izvan kuće koji često podrazumijeva mnogo radnih sati ili rad u smjenama, koji skraćuje vrijeme koje obitelj može provesti zajedno; podređeni položaj žene, unatoč velikom napretku u ovom stoljeću, što znači da se ključne obiteljske odluke još uvijek donose prema interesu muža; izolaciju obitelji zbog sloma društva na mnogim mjestima; siromaštvo, koje često vodi akutnom obiteljskom stresu; i nastojanje da ljudi žive duže, što znači još više starije rodbine o kojoj se obitelj treba brinuti (Jambrek, 2007.: 269).

U braku i obitelji, naglašava Jambrek, treba poticati na ljubav i dobra djela. Ako svijetu želimo pokazati primjer braka po biblijskim načelima i standardima, tada uza sve zahtjeve za pobožnim i svetim življenjem, vrijedi i poziv: „Što god činite, činite od sveg srca kao Gospodinu, a ne ljudima, znajući da ćete od Gospodina primiti nagradu – baštinu!“ (Kol, 3,23) (Jambrek, 2007.: 79).

Empirijski se društvena stvarnost obitelji, smatra Khoury, može obuhvatiti prema načinima ponašanja koja sudionici i društvo drže kao specifično obiteljske. Proces društvenog diferenciranja najprije je u industrijskim zemljama pospješio strukturnu promjenu obitelji koja je dovela do toga da obitelj postane jedno izdiferencirano područje uz ostala područja djelovanja. Po njemu je obitelj mjesto primarnog obiteljskog razvoja: u središtu stoji njegovanje prisnih vrijednosti bračnoga zajedničkog života kao i velika pozornost koja se posvećuje odgoju djece. On ističe ljudsku blizinu, prisnost i solidarnost, a dopušta u osobitoj mjeri osjećajnost. Shvaćanje obitelji kakvo se nametnulo u građanskom društvu i kakvo uživa ustavnu zaštitu – ne ocrtava se samo u materijalnom oblikovanju zajedničkoga životnoga okruženja, nego i u osmišljavanju toga zajedničkog života. To joj, uvjeren je Khoury, daje specifičnu sklonost prema religiji. U svakom slučaju takva isključivost u ljubavi, seksualnosti, mogućnosti zakonitoga zajedničkog života muža i žene kao i odgoj djece, što je sve institucionalno usmjereno na obitelj, nije bez problema, kao što najočitije pokazuju današnje težnje da se iskušaju i alternativni oblici (Khoury, 2005.: 319).

4.3. Kockanje i vjera u Boga

Tablica 7.: Smatrate li da kockanje svakog čovjeka u konačnici odvodi od Boga?

	n	%
Da	13	81,2%
Ne	2	12,6%
Bez odgovora	1	6,2%
Ukupno	16	100,0%

Iz podataka je vidljivo da velika većina protestantskih vjerskih zajednica smatra da kockanje svakog čovjeka u konačnici odvodi od Boga. Najmanje milosti za svoje „posrnule" članove imaju kršćanske crkve reformacijske baštine. Sve su one (njih ukupno 12) jedinstvene u stavu da je kod takvih članova razlaz s Bogom konačan i da više ne postoji mogućnost njihova povratka u zajednicu. Od kršćanskih crkava proizišlih iz izvorne protestantske tradicije samo jedna smatra za sve one koji se kockaju razlaz s Bogom neizbježnim; dvije smatraju da bez obzira koliko kockarski grijeh bio težak, odvojenost od Boga ne mora biti trajna, dok jedna vjerska zajednica nije željela odgovoriti na to pitanje.

Tablica 8.: Smatrate li da su sportsko klađenje, kockanje i igre na sreću „pošten izvor prihoda"?

	n	%
Da	1	6,2%
Ne	14	87,6%
Bez odgovora	1	6,2%
Ukupno	16	100,0%

Gotovo sve protestantske vjerske zajednice smatraju da sportsko klađenje, kockanje i igre na sreću nisu i ne mogu biti „pošten izvor prihoda". Samo je jedna vjerska zajednica, i to iz skupine crkava reformacijske baštine, bila drugačijega mišljenja.

Istovjetan stav izrazile su i sve nekršćanske vjerske zajednice.

Tablica 9.: Smatrate li da su sportsko klađenje, kockanje i igre na sreću „pošten izvor prihoda“?

	n	%
Ne, to nije točno	2	12,5%
Ako je to točno, onda s time treba prestati jer s „prljavim“ novcem ne treba činiti dobročinstva	7	43,7%
U konačnici to je dobro, jer na taj način sav novac neće pripasti kockarima	3	18,8%
To je odlično rješenje. Neka se s tim novcem pomogne sirotinji	1	6,2%
Bez odgovora	3	18,8%
Ukupno	16	100,0%

Protestantske vjerske zajednice u najvećem broju (njih 7 ili 43,7%) smatraju da s „prljavim“ novcem ne treba činiti dobročinstva. Naravno, u slučaju da je tvrdnja o tome kako se jedan dio humanitarnih odnosno karitativnih ustanova financira iz prihoda ostvarenog priređivanjem kockanja i klađenja točna. Drugim riječima, ako je to istina, s tim treba prestati. Dvije vjerske zajednice smatraju da se ovdje radi o podvali vjerskim zajednicama jer da tvrdnja o tome kako se dio vjerskih i humanitarnih odnosno karitativnih ustanova financira sredstvima od kockanja i klađenja jednostavno nije točna. Tri vjerske zajednice smatraju kako je to ipak u konačnici dobro, jer na taj način sav novac neće pripasti kockarima, dok samo jedna vjerska zajednica smatra da se radi o odličnom rješenju na osnovi kojega bi se najviše pomoglo sirotinji.

Tri vjerske zajednice (ili njih 18,8%, a što je vrlo značajan postotak u ovom istraživanju kad se radi o izbjegavanju odgovora) uskratile su nam odgovor na to pitanje. Više je mogućih razloga. Jedan je možda u nedostatku informacija o tome na koji se način dodjeljuju sredstva iz ovog izvora, a drugi u eventualnoj mogućnosti da se i one nalaze u krugu korisnika tog „prljavog“ novca.

Tablica 10.: Ako prema nauku vaše vjerske zajednice „kockanje samo po sebi nije grijeh“, smatrate li prihvatljivim da bi vaša vjerska zajednica trebala organizirati neku vrstu igre na sreću (tzv. crkveni bingo), kao npr. Reformirana crkva u Švicarskoj, kako bi u današnje vrijeme privukla više vjernika?

	n	%
Da, to je dobra ideja kako doći do ljudi koji do sada nisu željeli imati ništa s vjerskom zajednicom i njezinim naukom	0	0%
Ne, vjerska zajednica ne smije imati nikakva posla s igrama na sreću, ona s ljudima mora izravno komunicirati	13	81,2%
O tome nismo razmišljali	3	18,8%
Bez odgovora	0	0%
Ukupno	16	100,0%

Najveći broj vjerskih zajednica smatra da one s vjernicima moraju izravno komunicirati ili, drugim riječima, da ne smiju imati nikakva posla s igrama na sreću. Nema ni jedne među njima koja smatra da je to dobar put kojim će se doći do ljudi koji do sada nisu željeli imati ništa s vjerskom zajednicom i njezinim naukom.

4.4. Igre na sreću – podržavati ili zabraniti?

Tablica 11.: Bi li trebalo zabraniti igre na sreću, pa i one koje se javno propagiraju?

	Kršćanske crkve proizišle iz izvorne protestantske tradicije		Kršćanske crkve reformacijske baštine	
	N	%	n	%
Da, i to odmah kako bismo sačuvali mladež i Obitelji	0	0%	6	50,0%
Ne, kockanje je zabava i osobni izbor	3	75,0%	2	16,7%
Bez odgovora	1	25,0%	4	33,3%
Ukupno	4	100,0%	12	100,0%

Odgovori dviju skupina protestantskih vjerskih zajednica, kršćanskih crkava proizišlih iz izvorne protestantske tradicije i kršćanskih crkava reformacijske baštine bitno se razlikuju. Kršćanske crkve proizišle iz izvorne protestantske tradicije imaju znatno liberalniji stav kada je riječ o eventualnoj zabrani igara na sreću. Nijedna od njih, naime, nije za njihovu zabranu. Kod kršćanskih crkava reformacijske baštine stavovi su mnogo rigorozniji. Polovina njih je za zabranu igara na sreću, dvije vjerske zajednice bi ih ipak dozvolile, a čak četiri vjerske zajednice su se suzdržale od odgovora.

Tablica 12.: Ako osobe koje imaju veću podršku u vjerskoj zajednici postižu relativno veću sposobnost u vježbanju samokontrole i imaju sklonost ovisnostima (kockanje, alkohol, pušenje, psihoaktivne tvari), bi li brigu o tim osobama trebala preuzeti mjesna župna zajednica?

	n	%
Da, mjesne župne zajednice trebale bi imati posebna savjetovališta za ovisnike o kockanju i sudjelovati u njihovu liječenju	11	68,8%
Ne, brigu o ovisnicima o kockanju treba prepustiti državnim institucijama, jer vjerske zajednice svojim djelovanjem ne potiču ljude na kockanje. Kockari su proizvod dotičnog društva	4	25,0%
Bez odgovora	1	6,2%
Ukupno	16	100,0%

Najveći broj protestantskih vjerskih zajednica smatra da bi mjesne župne zajednice trebale imati posebna savjetovališta za ovisnike o kockanju i sudjelovati u njihovu liječenju. Jedna četvrtina vjerskih zajednica (njih četiri) mišljenja je da brigu o ovisnicima treba prepustiti državnim institucijama jer zajednice ni na koji način nisu uzrokovale ovisnost kod kockara. Čak naprotiv: pokušale su, u okviru svojih mogućnosti, utjecati da do nje ne dođe.

I dok su kršćanske crkve proizišle iz izvorne protestantske tradicije bile podijeljene oko tog pitanja (dvije vjerske zajednice bile su „za“, a dvije „protiv“), gotovo sve crkve reformacijske baštine (njih devet od

ukupno 12) bile su za to da tu stvar državne institucije preuzmu u svoje ruke, smatrajući da je država ipak najodgovornija za stanje u društvu.

Tablica 13.: Jeste li zadovoljni načinom promoviranja kockanja u našim medijima (na televiziji, radiju, internetu i u tisku)?

	n	%
Zadovoljni smo u potpunosti	0	0%
Zadovoljni smo	0	0%
Nismo ni zadovoljni ni nezadovoljni	5	31,3%
Nezadovoljni smo	5	31,3%
Vrlo smo nezadovoljni	5	31,3%
Bez odgovora	1	6,1%
Ukupno	16	100,0%

Većina protestantskih vjerskih zajednica nezadovoljna je načinom promoviranja kockanja u našim medijima. Razlika je među njima samo u stupnju nezadovoljstva. Jedna trećina vjerskih zajednica, pak, nije ni zadovoljna ni nezadovoljna načinom na koji se promovira kockanje u medijima, dok se jedna vjerska zajednica nije željela o tome izjasniti.

No, kad se razmotri distribucija odgovora i u svim ostalim skupinama vjerskih zajednica, ni u jednoj od njih nema nimalo zadovoljstva stanjem u pogledu načina promoviranja kockanja u našim medijima. Nekoliko vjerskih zajednica izrazilo je mišljenje da je na postavljena pitanja gotovo nemoguće odgovoriti jer se one protive bilo kakvom promoviranju kockanja u medijima.

Mediji u životu suvremenoga čovjeka zauzimaju važno mjesto i uvelike utječu na njegov odnos prema vrednotama. Očita je činjenica da mediji danas u najvećoj mjeri utječu na javno mnijenje, na stavove i ponašanje ljudi, a funkcioniranje modernoga pluralističkoga demokratskog društva bitno je vezano uz medije. Oni u njemu imaju višestruku ulogu. Mediji trebaju ponajprije informirati građane da bi oni mogli sudjelovati u društvenom i političkom životu. S tim je povezana i uloga posredovanja znanja. Isto tako trebaju poticati razgovor u društvu o važnim problemima. Uz to, mediji pružaju zabavu i razbibrigu. Napokon, važna je njihova uloga; mediji izvješćuju građane o tome kako ljudi kojima su oni na izborima povjerili mandat da se brinu za opće dobro

obnašaju svoju dužnost, kako oni koji troše njihov novac što ga država ubire putem poreza, odnosno kako raspolažu tim novcem... Mediji dakle trebaju, izvješćujući o činjenicama, upozoravati na propuste političara i drugih javnih dužnosnika... Ništa ljudsko nije savršeno pa se tako i ta uloga vrlo lako izopači (Mataušić, 2004.: 119-126).

Tablica 14.: Smatrate li da bi u medijima trebalo biti više emisija, posebice edukativnog karaktera o kockanju i njegovim negativnim posljedicama po osobu, obitelj i društvo?

	n	%
Da	15	93,8%
Ne	1	6,2%
Bez odgovora	0	0%
Ukupno	16	100,0%

Gotovo sve vjerske zajednice, osim jedne, smatraju da je u medijskom prostoru premalo emisija, posebice edukativnog obilježja o kockanju i njegovim negativnim posljedicama. Ostaje dojam da ni u jednom od medija (televizija, radio, novine, internet) ne postoje stalne emisije odnosno rubrike u kojima bi se kontinuirano pratila zbivanja u okviru djelatnosti kockanja i klađenja, s posebnim naglaskom na sve loše posljedice koje izaziva prekomjerno sudjelovanje u igrama na sreću. Problematično i patološko kockanje se u znanstvenoj literaturi (a koje je u nas iznimno malo) smatra ovisnošću novoga doba pa je i to zasigurno jedan od razloga zašto je informacija o njoj vrlo malo.

Tablica 15.: Jeste li znali da u Republici Hrvatskoj oko 70% stanovništva sudjeluje u igrama na sreću – kockanju i klađenju – te da u nas trenutačno ima oko 200.000 do 250.000 problematičnih kockara (onih koji su u zoni prekomjernog, rizičnog kockanja) i oko 50.000 patoloških kockara (ovisnika o kockanju)?

	n	%
Da	1	6,2%
Ne	15	93,8%
Ukupno	16	0%

Podaci iz Tablice 15 nedvosmisleno upućuju na zaključak kako su protestantske vjerske zajednice vrlo slabo informirane o kockanju i klađenju, kao i o svim negativnim posljedicama naglog razvoja te djelatnosti u nas. Bez organiziranog napora na planu senzibilizacije javnosti i oblikovanja programa edukacije na svim razinama društva nerealno je očekivati bilo kakve pozitivne pomake.

Tablica 16.: Jeste li do sada čuli za neku od sljedećih organizacija: KLOK ili GOK?

	n	%
Da	5	31,2%
Ne	11	68,8%
Ukupno	16	0%

Zabrinjavajuća je činjenica da više od dvije trećine protestantskih vjerskih zajednica nije čulo za KLOK ili za GOK. KLOK je skraćeni naziv za *Klub liječenih ovisnika o kockanju*, a GOK za *Grupu ovisnika o kockanju*. Organizaciju KLOK osnovala je prije desetak godina skupina entuzijasta iz redova neuropsihijatara na čelu s dr. Zoranom Zoričićem i dr. Robertom Torreom. Riječ je o vrlo uspješnom modelu izvanbolničkoga liječenja kockara u okviru kojega je do danas osnovano 12 terapijskih grupa; osam u Zagrebu, dvije u Rijeci i dvije u Splitu.

Institucije sustava u nas, smatraju Zoričić i suradnici, rutinski su inertne, ne djeluju progresivno i aktivno, već tek reaktivno, i ne na javne potrebe i opravdana stručna traženja, nego na pritisak medija. U tom smislu ni na planu prevencije i tretmana poremećaja izazvanih kockanjem neće biti učinjeno ništa, sve dok točka opće senzibilizacije pučanstva ne pokrene medijsku senzibilizaciju i prozivanje institucija sustava. One će se tek onda, na svoj i za nas tipičan način, početi mobilizirati: isprva ispraznim moraliziranjem i međusobnim prozivanjem, potom preventivnim aktivnostima (kojima će trebati nekoliko godina da zapletanjem u ideologiziranoj retorici dosegnu svoju zrelost). Dakako da će pokušaji zbiljskog bavljenja osobama s problemom kockanja doći posljednji na red, a i tu će sustavu biti potrebna koja godina za izobrazbu kadrova doraslih zadaćama tretmana osoba s problemom patološkoga kockanja.

Osobâ s problemom koje pomažu drugima da bi sebi pomogle cijelo je mnoštvo i ako se organiziraju u mreže samopomoći, doseg njihova terapijskog potencijala je nesagledliv. Stručnjakâ koji neposredno pomažu ljudima u problemu uvijek je po definiciji malo, uvijek će ih biti malo, uvijek će za društvo biti skupi i zato ih realno nikada neće moći biti koliko ih treba. Stoga su grupe samopomoći i uzajamne pomoći alternativa stručnoj pomoći, jer su velikog obuhvata, a niske cijene za zajednicu (Zoričić, Torre i Orešković, 2009.).

Jedna od organizacija koja također pomaže ovisnicima (ovaj put i onima koji ovise o alkoholu) da ponovo „uzmu život u svoje ruke" je i GOK. Pri obiteljskom savjetovalištu Caritasa Zagrebačke nadbiskupije, naime, osnovana je Grupa ovisnika o kocki i alkoholu pod nazivom GOK, a u njezine aktivnosti uključeno je troje stručnih volontera i petero volontera-apstinenata.

5. Zaključak

Kockanje je postalo značajnim fenomenom modernoga, ne samo hrvatskoga nego i drugih svjetskih društava. Ljude je, naime, oduvijek privlačila mogućnost postizanja dobitka u igrama na sreću, kao i ideja iznenadnog stjecanja velikoga bogatstva bez rada, ali nerijetko i izazivala spoznaja da bi na kocki mogli sve izgubiti.

Kockanje, odnosno igre na sreću imaju dugu tradiciju i postale su sastavni dio naše kulture. Iako su neki povijesni dokumenti o igrama na sreću stariji tisuću godina od pojave prvoga novca, kockanje je punu legitimizaciju, legalizaciju i ekspanziju doživjelo tek u nekoliko posljednjih desetljeća.

U vrijeme provođenja istraživanja u Republici Hrvatskoj djelovale su 44 registrirane vjerske zajednice. Istraživanjem ih je obuhvaćeno 37, od čega 16 protestantskih.

Sve protestantske vjerske zajednice (osim jedne) smatraju da je prema nauku njihove zajednice kockanje grijeh. No moguće je, smatraju one, i iskupljenje grijeha, njegov oprost ili opravdanje. Opravdanje je djelo milosti po kojem se grešnik proglašava slobodnim. Ono označuje pripisivanje ili dodjeljivanje Božje pravednosti. Kako je Božja praved-

nost besplatan dar, čovjek ga ne može zaslužiti ni dobrim djelima, ni vršenjem Zakona, niti na bilo koji drugi način; dar pravednosti može prihvatiti jedino vjerom (Jambrek, 2007.: 279).

Protestantske vjerske zajednice na više načina iznose svoje stavove o kockanju. Najčešće je to bogoslužjem (liturgijom) i vjeronaučnom podukom, a nešto manje na skupovima koje redovito ili povremeno organiziraju te putem tiska, odnosno svojih glasila. Stručnjaci iz redova voditelja terapijskih grupa ovisnika u Zagrebu, na osnovi iskustva koja imaju u liječenju ovisnika o kockanju, ističu činjenicu kako u radu s polaznicima – vjernicima imaju bolje rezultate.

Polovina protestantskih vjerskih zajednica ne zna ima li među njihovim članovima osoba sklonih kockanju, manji dio smatra da takvih u njihovim redovima nema, a tek dvije priznaju kako ih među vjernicima koje one okupljaju ipak ima. Vrlo mali broj protestantskih vjerskih zajednica ima neku vrstu savjetovališta za svoje članove koji se kockaju, a nekoliko vjerskih zajednica priprema se da ih organiziraju.

Nijedna od protestantskih vjerskih zajednica ne bi preporučila svojemu članu da uđe u brak s osobom za koju se pouzdano zna da se bavi kockanjem.

Kada je riječ o razvodu braka zbog kockarskih problema, mišljenja su među protestantskim vjerskim zajednicama vrlo podijeljena. Dok kršćanske crkve proizišle iz izvorne protestantske tradicije imaju liberalniji stav o tom pitanju, kršćanske crkve reformacijske baštine nemaju suviše razumijevanja prema kockarima. Za njih je razvod braka neminovan.

Slična je distribucija odgovora i kada se radi o pitanju odvodi li kockanje svakog čovjeka u konačnici od Boga. Potvrdan stav o tome i to bez iznimke dale su sve vjerske zajednice iz kruga kršćanskih crkava reformacijske baštine.

Gotovo sve protestantske vjerske zajednice (osim jedne) smatraju da su sportsko klađenje, kockanje i igre na sreću „nepošten izvor prihoda“ ili „prljav“ novac. S takvim novcem, ističu one, ne treba pomagati vjerskim humanitarnim, odnosno karitativnim ustanovama niti vršiti bilo kakva dobročinstva.

Neprihvatljivo je priređivanje igara na sreću od strane protestantskih vjerskih zajednica (bez obzira na praksu nekih vjerskih zajednica u Švicarskoj, Švedskoj i drugim zemljama) kako bi se privukao što veći broj novih vjernika u zajednicu. Protestantske vjerske zajednice ne smiju imati nikakva posla s kockanjem, klađenjem i igrama na sreću. One moraju izravno komunicirati s vjernicima.

Protestantske vjerske zajednice vrlo su podijeljene kada je riječ o eventualnoj zabrani igara na sreću, pa i onih koje se javno promoviraju. I dok kršćanske crkve proizišle iz izvorne protestantske tradicije smatraju da su igre na sreću zabava i stvar osobnog izbora, kršćanske crkve reformacijske baštine su za njihovu zabranu, kako bi se sačuvala naša mladež i obitelji.

Većina protestantskih vjerskih zajednica smatra da bi mjesne župne zajednice trebale imati posebna savjetovališta za ovisnike o kockanju i sudjelovati u njihovu liječenju, dok su samo dvije za to da se briga o ovisnicima o kockanju prepusti državnim institucijama. To obrazlažu činjenicom da one ni na koji način svojim djelovanjem ne potiču ljude na kockanje, već su kockari proizvod dotičnoga društva.

Sve protestantske vjerske zajednice nezadovoljne su načinom promoviranja kockanja u našim medijima (na televiziji, radiju, internetu i u tisku). Međusobno se razlikuju samo po stupnju nezadovoljstva. Jedinstvene su, međutim, u stavu da bi u medijima trebalo biti više emisija, posebice edukativnog obilježja o kockanju i njegovim negativnim posljedicama po osobu, obitelj i društvo.

O trenutačnoj situaciji u hrvatskome društvu u svezi kockanja, klađenja i igara na sreću, protestantske vjerske zajednice znaju vrlo malo pa tako i o prevalenciji tog fenomena u ukupnome stanovništvu te broju problematičnih i patoloških kockara. Dva su razloga, pretpostavljamo, tome. Prvi je u činjenici da je broj kockara među njihovim članovima vrlo mali, a drugi, kako se radi o ovisnosti novog doba o kojoj je i naša cjelokupna javnost još uvijek slabo informirana.

Možemo zaključiti, na kraju, kako je prema rezultatima ovog istraživanja kockanje za većinu protestantskih vjerskih zajednica neprihvatljiva djelatnost s obzirom na činjenicu da uzrokuje brojne negativne posljedice za osobu, obitelj i društvo. Pritom ipak treba

naglasiti kako su stavovi kršćanskih crkava proizišlih iz izvorne protestantske baštine osjetno liberalniji u odnosu na stavove kršćanskih crkava reformacijske baštine.

Literatura

Biblija. Stari i Novi zavjet (1981.). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Christian Life Commission (1993.). *Gambling: Issues and Answers.* Nashville, Tenn.: Southern Baptist Convention.

Clotfelter, C. i Cook, P. (1989.). *Selling Hope: State Lotteries in America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Cosgrave, J. F. (2006.). Gambling, Risk and Late Capitalism. U: *The Sociology of Risk and Gambler Reader.* New York–London: Routledge.

Ellison, C. G., Bartkowski, J. P. i Segal, M. I. (1996.). Conservative Protestantism and the Parental Use of Corporal Punishment. *Social Forces*, 74: 1003-1028.

Ellison, C. G. i Nybroten, K. A. (1999.). „Conservative Protestantism and Opposition to State-Sponsored Lotteries: Evidence from the 1997 Texas Poll". *Social Science Quarterly*, Vol. 80, No. 2: 356-369.

Ethics and Religious Liberty Commission (1997.). *State-Operated Lotteries. A Christian perspective*. Nashville, TN: Southern Baptist Convention.

General Council of the Assemblies of God (1983.). *A Biblical Perspective on Gambling.* Sprinfield, MO: Assemblies of God.

Haralambos, M. i Holborn, M. (2002.). *Sociologija. Teme i perspektive*. Zagreb: Golden marketing.

Heitzman, E. (1990.). *Internationale Marketinstrategie für Spielbanken*. Dissertation. Linz: Universität für Social und Wirtschaftswissenschaften.

Hoffman, J. P. (2000.). Religion and Problem Gambling in the U.S. *Review of Religions Research*, Vol. 41, No. 4: 488-509.

Jambrek, S. (2001.). Martin Luther i 95 teza. U: Luther, M. *95 teza: rasprava doktora Martina Luthera o moći i djelotvornosti indulgencija, 31. listopada 1517.* Zaprešić–Zagreb: Matica hrvatska Zaprešić i Bogoslovni fakultet, Zagreb.

Jambrek, S. (prir.) (2007.). *Leksikon evanđeoskog kršćanstva*. Zagreb: Bogoslovni institut i Prometej.

Khoury, A. Th. (2005.). *Leksikon temeljnih religijskih pojmova – židovstvo, kršćanstvo, islam*. Zagreb: Prometej.

Kozjak, B. (2008.). Religija i kockanje. *Socijalna ekologija*, god. 17, br. 3: 263-282.

Kozjak, B. (2016.). *Kockanje. Od dokolice do socijalne patologije*. Zagreb: TIM-press.

Landes, D. S. (2003.). *Bogatstvo i siromaštvo naroda*. Zagreb: Masmedia.

Lesieur, H. R. i Rosenthal, R. J. (1990.). „Pathological Gambling: A Review of the Literature". *Journal of Gambling Studies*, 7: 5-40.

Luther, M. (2001.). *95 teza: rasprava doktora Martina Luthera o moći i djelotvornosti indulgencija, 31. listopada 1517.* Zaprešić–Zagreb: Matica hrvatska Zaprešić i Bogoslovni fakultet, Zagreb.

Marinović Bobinac, A. i Marinović Jerolimov, D. (2008.). *Vjerske zajednice u Hrvatskoj.* Zagreb: Prometej i Udruga za vjersku slobodu u RH.

Mataušić, J. M. (2004.). „Mediji i zlo u društvu". *Nova prisutnost*, god. II, br. 1: 119-120.

Milić, J. i Balta, I. (2005.). „Povijesni razvoj protestantizma s posebnim osvrtom na kalvinizam u Slavoniji". *Život i škola*, br. 14: 52. Ozment, S. (1991.). *Protestants: The Birth of a Revolution.* New York: Doubleday.

Pirog, M. A. i Mikesell, J. L. (1992.). Longitudinal Evidence of the Changing Socio-Economic Profile of a State Lottery Market. *Policy Studies Journal*, 23: 451-465.

Popis (2011. i 2013.). *Popis stanovništva, kućanstava i stanova* (2011); *Stanovništvo prema državljanstvu, narodnosti, vjeri i materinskom jeziku* (2013.). Zagreb: Državni zavod za statistiku RH.

Šanjek, F. (1996.). *Kršćanstvo na hrvatskom prostoru*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Torre, R. (2017.). *Kockanje – kako protiv ovisnosti*. Zagreb: Profil.

U.S. Catholic Church (1994.). *Catechism of the Catholic Church*. Mahwah. NJ: Paulist Press.

Vojnović, T. (1991.). *Velika biblijska konkordancija*, I i II. Zagreb–Novi Sad: Kršćanska sadašnjost i Dobra vest.

Wallisch, L. S. (1996.). *Gambling in Texas: 1995 Surveys of Adult and Adolescent Gambling Behavior.* Austin: Texas Commission on Alcohol and Grug Abuse.

Weber, M. (1968.). *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Sarajevo: Veselin Masleša.

Zečević, J. (1999.). Protestantizam u Hrvatskoj danas. U: Boisset, J. *Protestantizam*. Kratka povijest. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Zoričić, Z., Torre, R. i Orešković, A. (2009.). „Kockanje i klađenje – ovisnosti novog doba". *Medicus*, god. 18, br. 2, 205-209.

Ivan Markešić

KRLEŽA O PROTESTANTSKOJ REFORMACIJI I HRVATSKIM REFORMATORIMA

1. Uvod

Specifičan geopolitički položaj Hrvatske u bitnome je utjecao na karakter religioznosti ljudi koji žive na području na kojemu se kroz povijest susretalo pet velikih religijskih kultura: katoličanstvo, pravoslavlje, protestantizam, islam i židovstvo. Sve su one, svaka na svoj način, ostavljale i ostavile na tim područjima i u kulturi hrvatskoga naroda vlastiti biljeg.

Susret najvećim dijelom katoličke s novom i nepoznatom religijskom kulturom, s protestantizmom, dogodio se u hrvatskim područjima u doba velikih društvenih, političkih i gospodarskih promjena sredinom 16. i početkom 17. stoljeća. Tada su, naime, zbog mletačkih osvajanja istočne jadranske obale te osmanlijskih osvajanja istočnih hrvatskih krajeva od slavnoga hrvatskoga kraljevstva preostali još samo „ostatci ostataka" (*reliquiae reliquiarum*). U istočnim predjelima dolazi tada do snažnih migracijskih kretanja kako unutar samoga kraljevstva tako i do iseljavanja u inozemstvo. Najveći dio izbjegloga hrvatskog stanovništva sklonište pred Osmanlijama nalazi ili na područjima Mletačke Republike ili pak na područjima koja su bila pod vlašću Habsburgovaca. Zbog prisilnoga, a ponekad i vrlo isplaniranoga raseljavanja ljudi s okupiranih hrvatskih područja nastaju i hrvatske naseobine u južnoj Italiji, zatim u Ugarskoj i Austriji. Specifičnosti hrvatskih područja koja su još bila ostala slobodna u bitnome su određivale i sam proces širenja pojedinih tradicija reformacije.

Upravo su te nepovoljne povijesne okolnosti jednim manjim dijelom pridonijele širenju reformacije u hrvatskim krajevima, i to, kako navodi Stanko Jambrek, iz triju tradicija reformacije: 1) evangeličke (koja je bila najsnažnija i u kojoj je sudjelovao i Matija Vlačić Ilirik[1]), 2) reformirane i 3) radikalne, ali nažalost, većim dijelom pridonijele su i „učinkovitom zaustavljanju vala reformnih učenja i zbivanja" (Jambrek, 2013.: 60-67).

Tako se širenje reformacije na ***Istarsko-kranjsko-hrvatskome području*** u prvo vrijeme (1520.–1554.) odvijalo u znaku snažne duhovne obnove Katoličke crkve kao protuteže protestantskome propovijedanju *Svetoga pisma* u narodu, potom od 1555. do 1600. u razvijanju snažnoga evangeličkoga misijskog pokreta koji je uspostavom crkvenih općina, organiziranjem obrazovnog sustava i literarnom misijskom djelatnošću nastojao reformaciju proširiti na europski jugoistok, sve do Carigrada. A da bi se to stvorilo, bilo je potrebno prevesti *Bibliju* i reformatorske spise na hrvatski (slavenski) jezik, pronaći podupiratelje, organizirati tiskare te organizirati crkvene općine prema württemberškom obredniku (Jambrek, 2013.: 69-90).

Na razvoj i širenje reformacije na ***Međimursko-štajersko-ugarskome području*** znatan utjecaj imale su, prema Jambreku, nesređene političke prilike u državi i strah od Osmanlija te posebno činjenica povezanosti Ugarske s europskim kulturnim i gospodarskim središtima (Beč, Krakow, Prag), zatim uvjerenje da će reformacija pridonijeti ukidanju socijalnih nepravdi, uspostavi mira i novih boljih odnosa među ljudima te spoznaja da su luteranske crkvene općine bile mjesta uistinu prave i zrele demokracije. U odnosu na hijerarhiju u Katoličkoj

[1] Matija Vlačić Ilirik (Matthias Flacius Illyricus) iz Istre (Labin, 1520. – Frankfurt na Majni, 1575.), protestantski pisac i crkveni povjesničar, profesor na sveučilištima u Wittenbergu, Jeni, Regensburgu, Antwerpenu i Strasbourgu te veliki kritičar rimskih papa. Stanko Jambrek za njega kaže da je bio jedan od najutjecajnijih europskih reformatora i humanista hrvatskoga podrijetla koji je kao povjesničar, teolog, filozof i filolog znatno utjecao na povijesni tijek evangeličke (luteranske) tradicije reformacije u njemačkim i austrijskim zemljama, a velikim dijelom ga i usmjerio, dok je njegov utjecaj u hrvatskim zemljama bio puno manji. Njegovo ime nose Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik, a potom Sveučilišni centar za protestantsku teologiju *Matija Vlačić Ilirik* u Zagrebu.

crkvi, tada su u novim okolnostima članovi tih crkvenih općina sami upravljali svojom zajednicom, sami su birali svoje učitelje, u bogoslužju su se mogli služiti svojim narodnim jezikom i, što je najvažnije, svim društvenim slojevima bilo je omogućeno učenje, čitanje i pisanje, a nadarena djeca siromašnih slojeva društva mogla su polaziti visoke škole. Širenju reformacije pridonijelo je i postojanje velikoga broja stranih vojnika regrutiranih za ugarske vojne pohode u obrani od Osmanlija, kao i prisilno doseljavanje ljudi iz područja koja su bili okupirali Osmanlije, pa time i Hrvata (Jambrek, 2013.: 132).

Sve tri tradicije reformacije: luteranska ili evangelička, kalvinska ili reformirana i radikalna tradicija reformacije svoje „zlatno doba" na ***Baranjsko-slavonskome području*** imale su od 1540. do 1560., u vrijeme kada mnogi katolički vjernici i svećenici bježe iz područja koja su osvojili Osmanlije i koji u novim okolnostima prihvaćaju i novi oblik ispovijedanja kršćanske vjere. Širenje reformacije obilježili su snažnija evangelizacija i propovijedanje *Biblije* na narodnome jeziku, osnivanje i utvrđivanje crkvenih općina i bogoslužnih obrazaca te promidžba reformacije po europskim učilištima (Jambrek, 2013.: 169-170).

Hrvatski reformatori, kako oni koji su djelovali na Istarsko-kranjsko-hrvatskome i Međimursko-prekomursko-ugarskome tako i oni na Baranjsko-slavonskome području, objavili su više od četiristo djela „na hrvatskome (glagoljicom, latinicom i ćirilicom), latinskom, njemačkom, mađarskom, engleskom, slovenskom i talijanskom jeziku te se aktivno uključili u europsku reformaciju" (Jambrek, 2011.: 123). Time su dali veliki doprinos očuvanju hrvatskog identiteta. Među ostalim, preveli su *Bibliju* na hrvatski jezik, pa je prvo tiskano izdanje *Novoga zavjeta* na hrvatskome jeziku iz 1563. plod upravo protestantske reformacije, odnosno Biblijskoga zavoda u Urachu. U stvaranju toga prijevoda sudjelovali su Ivan Ungnad, Stipan Konzul Istranin i Antun Dalmatin. Osim toga, postoji i neutvrđen broj reformnih djela hrvatskih humanista protestantske provenijencije, primjerice Matije Vlačića (više od 250 autorskih i uredničkih djela), Andrije Dudića, Markantuna Dominisa, Matije Grbića i Pavla Skalića.

Koje su i kakvo značenje za hrvatsku kulturu imali protestantizam kao pokret te posebno njegovi glavni promotori i zagovaratelji,

posebno oni podrijetlom iz Hrvatske, analizirao je u svojim člancima i Miroslav Krleža, jedan od najvećih hrvatskih književnika 20. stoljeća. Njegovu izrazitu naklonost prema Matiji Vlačiću Iliriku moguće je naći već u tekstu „Zapis iz godine 1917." (*Republika*, 1967.: 7-8), kada Krleža, kako naglašava Jože Skok, sumornoj dijagonali „davnih dana" navodi svoj osobni asocijativni kontrapunkt sažet u jezgrovitoj, eliptičnoj rečenici: 'Hus, bogumili, Luther, Flacius!'" O Vlačiću će Krleža govoriti u člancima kao, na primjer, „O patru dominikancu Jurju Križaniću" (*Književnik*, 1929.: l), u kojemu ističe da je Flacius vjerovao u protestantizam „kao jedinu alternativu rimskoj prevlasti", ali i oslobađanje od Osmanlija, zatim u eseju „O našem dramskom repertoireu" (*Djelo*, 1948.: 1), u kojemu navodi da su naši svoju privrženost duhovnoj liniji Erazma Roterdamskog vezali uz Flaciusa. Na sličan način spominje Vlačića i u člancima „Riječ u diskusiji na Drugom kongresu književnika Jugoslavije" (*Republika*, 1950.: 1) te „Uvodna riječ za časopis 'Danas 1952.'" (*Forum*, 1962.: 5). Kao nezaobilazno enciklopedijsko ime Krleža Flacija spominje i u članku „O nekim problemima Enciklopedije" (*Republika*, 1954.: 2-3) da bi u eseju „Prije trideset godina" (*Republika*, 1947.: 11) naveo „kako je naš protestantizam rodio 'Historiju Crkve Kristove' i 'Katalog istinitih svjedočanstava' – dva Flacijeva epohalna djela evropske reformacije" i blistavu potvrdu duboka korijenja protestantizma u našim krajevima, o kojemu je s naglašenom simpatijom progovorio i u eseju „Illyricum sacrum" (*Kolo*, 1963.: 7), apostrofirajući širinu i dubinu toga pokreta u kojem Flacius „daje historijsku sintezu antipapističke koncepcije", te zajedno s pokretom „stječe zapaženu povijesnu ulogu" (Skok, 1999.: 507). Zapravo, Krleža je u tim velikanima hrvatske prošlosti, od Križanića, Gundulića, Strossmayera, Kačića-Miošića, Mažuranića do Meštrovića, vidio ljude koji su težili hrvatsku kulturu usmjeriti prema onima kojima pripadaju, Slavenima.

Krleža se upušta u temeljite analize naše kulturne povijesti, jer postaje svjestan, kako kaže, da se postojano poriče „sve ono što je kod nas kroz vjekove bilo 'par ekselans' evropsko: početak elementarne borbe za međunarodnu ravnopravnost jezika već u devetom stoljeću (crkvena slovjenština, glagolizam), dakle borba za princip narodnosti,

borba za etičku i socijalnu principijelnost evanđeoske misli (bogumilski anticezaropapizam) od devetog do petnaestog stoljeća: borba za slobodnu formulu zapadnoevropskog umjetničkog stvaranja (plastično slikarstvo uprkos bizantijskoj shematiziranoj modi 12., 13. i 14. stoljeća, koje rađa perspektivu u posljednjoj konsekvenci). Sve su to", smatra on, „dokazi barbarstva, koje anticipira i nacionalnu svijest i jezik i književnost i komparativnu filologiju i kupole i plastično perspektivno slikanje i protestantizam, to jest osnovne elemente zapadnoevropske civilizacije, koji se javljaju na zapadu tek stoljećima kasnije" (Krleža, 1958.: 9).

2. O patru dominikancu Jurju Križaniću

Početkom 1920.-ih godina Krleža ne razmišlja niti pozitivno vrednuje hrvatsku kulturnu povijest, ali ni povijest uopće. I to stoga, kako navodi Zoran Kravar, što je sve do toga vremena još uvijek bio u revolucionarnom uvjerenju kako je moguće utemeljiti neku „novu kozmopolitsku civilizaciju" i po uzoru na ono što se zbivalo u Rusiji nakon Oktobarske revolucije 1917. godine uspostaviti neke „nove društvene odnose" kojima bi se mogla „prevladati ukupna povijest čovječanstva" (http://krlezijana.lzmk.hr/clanak.aspx?id=718 (21.5.2018.).

Međutim potkraj 1920-ih Krleža „postupno, ali i definitivno revidira svoj revolucionarni entuzijazam" i mijenja stav o nacionalnoj i univerzalnoj povijesti pa tako u hrvatskoj nacionalnoj povijesti više ne nalazi samo negativnosti, nego od tada hrvatska nacionalna povijest postaje za njega „fundus negativnih, ali i pozitivnih događaja, pothvata i iskustava" i to na taj način da – tek sada – neki događaji iz nacionalne povijesti zaslužuju biti „ugrađeni u aktualni duhovni život nacije". Tako među pozitivne pojedince Krleža ubraja Jurja Križanića (Obrh kraj Lipnika, oko 1618. – Beč, 12. 9. 1683.), hrvatskoga pisca, jezikoslovca, političara, svećenika i redovnika (dominikanca), ekumenista i zagovornika slavenskoga jedinstva, jednog „od mostova europskoga Zapada i Istoka, … promicatelja europske teološke unije i slavenofila", biografiju kojega je upoznao čitajući knjigu Vatroslava Jagića *Život i rad Jurja Križanića* (Zagreb 1917.).

Križanić je za Krležu bio zanimljiv, među ostalim, zbog misionarskih veza s Rusijom i zbog promoviranja zajedničkoga slavenskog jezika i sveslavenskoga zajedništva. Zapravo, Križanić će Krleži poslužiti da se okrene kulturnoj povijesti hrvatskoga naroda, što se vidi već u Uvodu ovoga eseja u kojemu Križanićevu biografiju smješta u ondašnje europske geografske, političke, kulturne, umjetničke i religijske okvire i zaključuje da su u Križanićevo vrijeme „hrvatske mase, raskoljene na tri crkve i na pet država", nalazeći se između protestantskoga Sjevera i protureformatorskoga Beča, ali i na udaru mletačke intrige, da su pod Osmanlijama i pod krvavom tiranijom svoje rođene gospode „vegetirale u stoljetnoj pasivnoj rezistenciji, nevidljivo otporne u svojoj praslavenskoj pasivnosti" što je preživjela gospodstvo Rima i Bizanta i što je tada već rasla (u principu) „i preko Stambola". (Krleža, 1929.: 3) Unatoč svemu, hrvatski Križanićevi suvremenici (Ivan Gundulić, Bartol Kašić, Jakov Mikalja /koji je, kaže Krleža, znao da je „la lingua bosnese" toskanski dijalekt našega jezika/, zatim Ivan Tomko Mrnavić /zvani Bošnjanin/, Stijepo Đorđić, Junije Palmotić, Vladislav Menčetić, Ivan Lucić) svojim djelima stoje rame uz rame europskima te se, navodi Krleža, ne može za Križanića reći da je rođen „u potpunoj kulturnoj tmini" pa je uz isusovce Jurja Habdelića i Ivana Belostenca i sam Juraj Križanić „bio jaki dokaz za naš kulturni kontinuitet, što se u prkos sviju zapreka ipak kako-tako probijao izmedju ogromnih neprijateljskih blokova, kao slabo vrelo između pećina" (Krleža, 1929.: 3).

Krleža je ostao zadivljen Križanićem i njegovim djelom i zbog nečega drugoga. Naime on za njega kaže da je kao čovjek i svećenik koji dolazi s granice svjetova, rimskog i pravoslavnog, i pogođen crkvenim raskolom, dolaskom na studij u Bolognu, na hrvatski kolegij, počeo razmišljati kako prevladati međusobno nejedinstvo dviju crkava (katoličke i pravoslavne) istoga slavenskog naroda s istim slavenskim jezikom i spoznati da Hrvati ne pripadaju ni romanskim ni germanskim narodima, nego Slavenima, i da su *Slaveni jedan narod, jer govore jednim jezikom, a crkveni raskol može se nadmostiti Ujedinjenjem istočne i zapadne crkve čime bi slavenski narod, ujedinjen u Jednoj Univerzalnoj crkvi*, uspio oboriti ne samo *protestantski Sjever i germansku prevlast,* nego i *Stambol* i osloboditi se *mongolske okupacije,*

savladati vizantijsku crkvenu supremaciju i grčku hegemoniju te poživjeti svojim slobodnim i suverenim životom. (Krleža, 1929.: 5). I Križanić je, što piše i u njegovoj biografiji, uistinu bio uvjeren da je to moguće učiniti pa je u nekoliko navrata pisao Rimskoj Propagandi ne samo „o svojim ilirskim i slavenskim gramatikama, o problemima raskola i o crkvenoj uniji", nego isključivo o ideji da upravo on treba otići u misije u Moskvu u kojoj „palucaju ikone", u kojoj u zlatnim brokatima sjede „suvereni boljari *koji govore našim narodnim jezikom*", u Moskvu u kojoj se poju liturgije „starim slavenskim govorom koji bi trebao da pjeva Bogu direktno, bez protektorata vizantijskog ili rimskog" (Krleža, 1929.: 6).

Krleža kod Križanića, koji je želio pomiriti Rim i Slavenstvo, nalazi sve ono što je našao i kod Matije Vlačića Ilirika, Flacija Istranina (Flacius Illiricus), koji je stoljeće ranije na sličan način razmišljao o oslobađanju hrvatskoga naroda od vanjskih ugnjetača, posebno od Turaka. Krleža navodi da je Matija Vlačić Ilirik smatrao „da je baza protestantizma ona idejna i materijalna garancija da se svi narodi pak i naš spasu rimske prevlasti", da je, dakle, jedino protestantizam ona snaga kojom je moguće osloboditi se rimskog i bečkog jarma.

3. Prije trideset godina (1917.–1947.)

Prije trideset godina (1917.–1947.), s prilogom *Napomena uz essay: Prije trideset godina*, je povijesno-fenomenološki esej koji, kako u *Krležijani* navodi Mirjana Stančić, donosi uglavnom konstantne Krležine teze „o hrvatskom pitanju kao središnjoj temi ('barbari za Zapad, Švabe za Istok'), s osobitim osvrtom na trajno negativnu i po hrvatsko nacionalno biće destruktivnu ulogu Katoličke crkve i zbunjenost hrvatske građanske inteligencije u uvjetima 'nagodbenjačke Mezopotamije', o nacionalnim državama na Balkanu, političkim mijenama u Europi i u Hrvatskoj tijekom trideset godina nakon Oktobarske revolucije, te o recentnoj povijesti uopće" (Stančić, 1999.: 235-236).

Krleža je bio oduševljen Lenjinom, posebno njegovom odlukom da bogatašima uzme banke, da seljacima razdijeli zemlju veleposjednika, a da radnicima preda tvornice. U uvodnome dijelu eseja *Prije trideset*

godina piše „o paničnome strahu hrvatskoga katoličkog klera, posebno nadbiskupa A. Bauera, pred oktobarskom revolucijom i agrarnom reformom“, a osobito o njegovu strahu za banke i materijalni probitak, jer „Zagrebački su biskupi ljubav spram bližnjega propovijedali kroz vjekove pljenidbom, globom, sekvestrom, prodajom, bubnjem...“ (Stančić, 1999.: 235).

Mirjana Stančić dalje navodi da se Krleža u istom eseju s neprikrivenim bijesom sjeća papina govora iz 1925. pred četiri tisuće hrvatskih hodočasnika koji su zajedno sa svojim biskupima došli u Rim primiti papin blagoslov u povodu tisućugodišnjice hrvatskoga katoličkoga kraljevstva (925.–1925.). Naime papa se tada, kako navodi Krleža, obratio hrvatskim i katoličkim hodočasnicima riječima:

Pozdravljajući veće skupine pozdravljam očinski i manje skupine, koje su tako dolično zastupane. Šta više, u ovim većim i manjim skupinama želimo da pozdravimo cjelokupnu etničku i jezičnu državnu skupinu, koja dolazi pod imenom Kraljevstva Srba, Hrvata i Slovenaca (Krleža, 1947.: 767).

Upravo zbog te i takve „dobrodošlice“ Hrvatima katolicima Krleža nije mogao suzdržati ljutnju što papa u jednome tako svečanom, trijumfalnom trenutku, „kada četiri hiljade hrvatskih hodočasnika očekuje na koljenima papinski pozdrav i papinsku riječ o hiljadugodišnjici hrvatskog Kraljevstva, govori 'jezikom svoga kod Sebe akreditiranog poslanika beogradske kraljevske vlade', nazvavši Hrvate 'skupinom' pod 'krunom Karađorđevića'“. Osuda naše latinske, prema Krleži, „lažne“ civilizacije, koja nam „pije krv i otrbušuje našu gospodu biskupe“, anacionalnog plemstva koje je vjekovima živjelo u paničnom strahu od hrvatskih kmetova, autorova paradoksalna spoznaja da je pojam našega pravog rodoljuba za našu historiju biskup i ban grof Drašković, koji je Matiju Gupca spalio na lomači, te istodobno argumentativno i stilistički neuvjerljiv finale, u kojem uz „jugoslavensko“ rješenje hrvatskoga pitanja poziva, kako navodi M. Stančić, na „ispitivanje fakata oko nastajanja naše reakcionarne građanske svijesti, jer je ta reakcionarna građanska svijest još uvijek među nama živa“, pokazuju da je taj esej ponajviše ipak pjesnikova povijesna meditacija. Rješenje koje daje na kraju teksta odraz je povijesnoga trenutka u kojemu je pisan te logičke

nužnosti da analizu – napisanu sjajnim stilom, golemom erudicijom i samo Krleži svojstvenim senzibilitetom za hrvatsko nacionalno pitanje – okonča plauzibilnim zaključcima (Stančić, 1999.: 235-236).

Međutim u završnome dijelu eseja Krleža navodi i one hrvatske biskupe i fratre koji su djelovali u narodnu korist, kao što su bili J. J. Strossmayer, Cededa (Sedeh), A. Jamometić, Dominis (Gospodnetić), G. Ninski, Janus Pannonius (Ivan Česmički), Flacius, F. Grabovac, M. Orbini, V. Pribojević).

Krleža u eseju vrlo pozitivno govori ne samo o bosanskome bogumilizmu, nego i o hrvatskome protestantizmu. Za njega je Bosna u 13. i 14. stoljeću bila „utočište zapadnoevropskih krivovjeraca, u njoj su u tome vremenu bili međunarodni manihejski intelektualni centri i Bosna je kao svjetionik svijetlila na drugu obalu Jadrana pa preko Južne Francuske sve do Španije“ (Krleža, 1947.: 770). Također, naš protestantizam je, navodi Krleža na istome mjestu, rodio „Historiju Crkve Kristove“ i „Katalog istinitih svjedočanstava“: dva Flaciusova epohalna djela europske reformacije te spominje djela i drugih hrvatskih protestantskih autora koja „spadaju u elemente zapadnoevropske civilizacije“, a koja su nastala kao „produkt našega svijeta, naših prilika“ i koja su uvjetovana našom vlastitom problematikom.

Krleža u tome kontekstu spominje kardinala **Andriju Jamometića**, hrvatskoga teologa, diplomata i humanista (?Krbava, 1420. – Basel, 1484.), zatim **Petra Pavla Vergerija**[2] (Kopar, 1498. – Tübingen, 4. 10. 1565.), biskupa modruškoga i papina legata, autora protuluterovske filipike „Adversus apostatas Germaninae“ koji je sam postao apostata i potom glavni propovjednik protestantizma, potom **Markantuna Do-**

[2] Došavši na zamisao o prijevodu *Biblije* na slavenske jezike, Vergerije je stupio u vezu s P. Trubarom i hrvatskim protestantskim piscima koji su djelovali pri tiskari u Urachu (S. Konzul Istranin, Anton Dalmatin i dr.). Bio je suradnik na Trubarovim slovenskim izdanjima nabožnih knjiga te na nekim prijevodima na hrvatski. Zbog neslaganja oko izdavanja knjiga, razišao se s Trubarom. God. 1563. u Tübingenu je objavio *Djela protiv papinstva* (*Opera adversus papatum*), koja sadržavaju osam već objavljenih njegovih djela. Ne zna se je li autor i teološko-polemičkoga spisa *Razgovaranje meju papistu i jednim luteran,* objavljena 1555. pod imenom Antona Senjanina, a koji se pripisuje i M. Vlačiću Iliriku. Ostavio je i vrlo široku korespondenciju – dopisivao se s gotovo svim poznatijim ljudima svojega doba (P. Bembo, P. Aretino, I. d'Este i dr.) (u: http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=64324, pristupljeno 3.6.2018.).

minisa (Gospodnetića), biskupa rapskoga, koji je, kako navodi Krleža, 150 godina prije Newtona „otkrio spektar, bio politički emigrant suđen na smrt, autor čuvenoga djela *De Republica Ecclesiastica* (Crkvena republika) koje je inkvizicija spalila" (Krleža, 1947.: 770-771).

4. O protestantizmu općenito

Iako se protestantizam „po našoj nauci" tretira kao „beznačajna epizoda", ona je, smatra Krleža, kod nas trajala dulje od sto godina, ali se izgubila netragom pred „pobjedonosnim naletom isusovaca", jer su, smatra on, „iz naše isusovačke naučne perspektive upravo isusovci bili ti koji su odigrali glavnu i vladajuću ulogu kod oblikovanja naše građanske i tzv. naučne svijesti". A isusovci su, naime, navodi dalje Krleža, bili ti koji su „u okviru krvave vojničke pacifikacije" 1573.–1579.–1628., počeli stizati u naše krajeve „kao okupatori vakuuma, pošto je iz domovine pobjeglo sve što je slobodno mislilo". Stoga, smatra on, čitava legija protestantskih pisaca, dokumenata, crkvenih sinoda (samo u Zagrebu tri) govori jasno „da protestantizam kod nas nije bio epizoda isto tako kao što seljački ustanci kod nas u 16., 17., 18. i 19. stoljeću nisu epizoda, nego glavna matica naše historije, što je u ušima bogoljubivih štilaca naših historijskih dokumenata u 19. stoljeću hučala kao bujica paklena i propast svega onoga što su smatrali svojim narodnim idealom" (Krleža, 1947.: 771). Zapravo u tekstu o patru dominikancu Jurju Križaniću Krleža ističe da s „protestantskim eksperimentom prestaje u širokim potezima kod nas Srednji vijek", da bismo se zbog protureformacijskoga djelovanja ponovno u šesnaestome stoljeću duhovno srušili „u čisto Srednjovjekovlje, kakvo je vladalo od devetog stoljeća na svim duhovnim horizontima" (Krleža, 1982.d: 341).

Protestantizam se, navodi dalje Krleža, na našem terenu javlja nekoliko desetljeća nakon bogumilske katastrofe i to, što je zanimljivo zapaziti, „u krajevima, koji su bili napučeni bosanskim bjeguncima i emigrantima". Protestantizam je stoga za njega bio „posljednji intelektualni proplamsaj protubizantinske i proturimske vatre, koja je već svijetlila starim glagoljašima, kada su kraj svjetlosti svojih slabih uljenica još u devetome stoljeću prepisivali crkvene tekstove narodnim

jezikom, planut će ponovno – *Historijom crkve rimske* – pod perom Matije Vlačića - Flaciusa Illyricusa“ (Krleža, 1982.d: 341).

Nije Krleža mogao odoljeti i ne reći da je Luteranski pokret poprimio i kod nas „mnogo šire omjere nego što to govori naša građanska historiografija“, jer je iz mnogih dokumenata razvidno da je „mnogo naših učenjaka, biskupa i kardinala mislilo i djelovalo protestantski“. Zapravo je, navodi dalje Krleža, mnogo naših književnika – od Balda Lupetine, Matije Vlačića, od kardinala Jamometića i biskupa Gospodnetića, biskupa Vergerija Modruškog do Primoža Trubara, do Vramca, do Škrinjarića i do Dalmatina – „pisalo na protestantski način“, što znači, zaključuje Krleža, „da je svijest da papizam ne predstavlja više nikakvu moralnu koncepciju nego Banku velikog stila prodrla u relativno široke slojeve“ (Krleža, 1982.d: 341).

Unatoč pozitivnim plodovima koje je sa sobom donio, protestantizam su, prema Krležinu mišljenju, smatrali jednom vrlo „beznačajnom epizodom“ koja je nestala „uslijed pobjedonosnog naleta kontrareformacije, kao dominantnog intelektualno-moralnog modelatora takozvane latinske, katoličke kulturnohistorijske sheme“. Međutim zbog svoje povijesne važnosti protestantizam je u Krležino vrijeme bio „isto tako jedna od onih tema naše kulturne historije koja očekuje svoje pero“. (Krleža, 1982.d: 342) I to stoga jer je upravo protestantizam, vezan za naše ljude i naše podneblje, „rodio Flacijevu epohalnu ’Historiju crkve Kristove’, Vergerijevo odmetnuće i izopćenje i knjigu Marka Antonija Gospodnetića ’De republica Ecclesiastica’“, zbog koje je bio izopćen i naknadno posmrtno spaljen *in effigie*. Da protestantizam u to doba ni u našim krajevima ni u Europi nije bio neka „beznačajna epizoda“ niti ju se takvom može nazvati pokazuje, navodi Krleža, De Vergerijeva sudbina, koji je kao papin legat i pisac protulutherovske filipike „Adversus apostatas Germaniae“ postao i sam „glavnim propovjednikom lutoranstva kod nas“ ili da je Flacius dao „historijsku sintezu antipapističke koncepcije“. (Krleža, 1982.b: 543)

Stoga, smatra Krleža, nije točna „osnovna kontrareformaciona teza, da je naš protestantizam nosio u sebi opasnost od germanizacije“, iako nije lišena svake uvjerljivosti teza da je namjera germaniziranoga protestantskog feuduma kod nas bila da parolom „božje pravde“ veže

slavenskoga kmeta uz svoje specifične njemačke interese i da pučkim gomilama zamagli socijalnu svijest pod vidom protupapističkog fanatizma (Krleža, 1982.d: 342).

Krleža će također napomenuti da je, na primjer, našim isusovcima svaka pa i najmanja „pomisao na protestantizam kod nas odvratna", iako je protestantizam u našim krajevima „galvanizirao dvije-tri generacije intelektualaca, od Flacija i Trubara do Zrinskih", i da je prije austrijskoga baroknog trijumfa „bio posljednji pokušaj da se duhovno emancipiraju i politički oslobode oni dijelovi pučanstva, koji nisu postali turskom rajom". (Krleža, 1982.b: 543)

Polazeći od postavke da su „od glagoljaške borbe za pravo narodnog jezika u crkvi do sloma bogumilske Bosne, mnoga iskustva naših odnosa s Vatikanom bila negativna", Krleža će istaknuti da su zbog uvjerenja da je upravo Vatikan u 16. stoljeću bio „jedan od glavnih razloga evropske katastrofe" hrvatski protestanti tražili „dodir s protestantskim Zapadom" kako bi tim vezama pridonijeli smanjivanju opasnosti koja je dolazila s Istoka, s Osmanlijama. (Krleža, 1982.d: 342)

Ne treba se stoga čuditi što Krleža, sav razočaran, zaključuje: „Raskoljena na dvije zone, istočnu i zapadnu, na dvije civilizacije, na dvije crkve i na dva pisma, dvostruko izrabljivana u svojim vječnim dilemama, odnarođivana i krvava, ova je zemlja dvjesta godina rađala pojedince, intelektualno-moralne stradalnike, koji pate od nerazmjera između svojih uzvišenih ideja, svojih ličnih inspiracija i njihove materijalne ostvarivosti. Za sudbonosne probleme, kako da se likvidira turska okupacija, kako da se obori carski Beč ili skine mletačka tiranija, hrvatsko meso osjećalo je instinktivno da je preslabo u svojoj izolaciji. Odatle se rađaju kao iluzije ideje o integraciji u Križanićevo doba i u vrijeme ilirizma pa preko romantizma sve do konca stoljeća; ideje o lingvističkim cjelinama, crkvenom raskolu uprkos, i snovi o etničkom kontinuitetu od Karlovca do Moskve i od Soluna do Praga i Krakova" (Krleža, 1982.b: 478-479).

5. Zaključak

Autor je u ovome kratkom osvrtu želio prikazati Krležine stavove prema protestantizmu i njegovim promicateljima, posebno onima koji potječu iz hrvatskih krajeva, npr. Matiji Vlačiću Iliriku. Krleža je svoje stavove iznosio kontinuirano u djelima, i to uvijek kada je želio istaknuti što su sve u europskim protestantskim okvirima dali hrvatski protestanti, unatoč svim problemima koje su imali s protureformacijom i katoličkim svećenicima, ističući često širinu i dubinu toga pokreta „koji je rodio 'Historiju Crkve Kristove' i 'Katalog istinitih svjedočanstava' – dva Flaciusova epohalna djela evropske reformacije", u kojima Vlačić „daje historijsku sintezu antipapističke koncepcije".

Zahvaljujući Vlačiću Iliriku, ali i svim ostalim protestantskim piscima iz naših krajeva, protestantizam za Krležu nije bio nikakva „beznačajna epizoda", nego „glavna matica naše historije". Bio je ne samo naš iskorak iz Srednjega u Novi vijek, u novo i moderno doba, nego „posljednji intelektualni proplamsaj protubizantinske i proturimske vatre, koja je već svijetlila starim glagoljašima".

U Krležinu razumijevanju, protestantizam je bio pokret koji je zahvaljujući slobodarskim idejama poprimio tako široke razmjere da je uspio, kako navodi Krleža, „galvanizirati" nekoliko generacija intelektualaca, „od Flacija i Trubara do Zrinskih" i time pridonijeti da je „mnogo naših učenjaka, biskupa i kardinala mislilo i djelovalo protestantski" i da se duhovno emancipiraju i politički oslobode oni dijelovi pučanstva „koji nisu postali turskom rajom".

Stoga bi zbog povijesne važnosti protestantizam trebao i danas, kao i u Krležino vrijeme, biti „jedna od onih tema naše kulturne historije koja očekuje svoje pero". Neka stoga ovaj zbornik radova bude početna stranica u pisanju povijesti protestantizma u našim krajevima, kao vrlo važnoga dijela naše kulturne povijesti.

Literatura

Jambrek, S. (2011.). „Prilozi za proučavanje reformacije u hrvatskim povijesnim zemljama“. *Kairos*: Evanđeoski teološki časopis, 5, 1.

Jambrek, S. (2013.). *Reformacija u hrvatskim zemljama u europskom kontekstu*. Zagreb: Srednja Europa i Biblijski institut.

Krleža, M. (1929.). „O patru dominikancu Jurju Križaniću (1619–1683)“. *Književnik*, 1, 1-13.

Krleža, M. (1947.). „Prije trideset godina (1917-1947). Napomena uz essay: Prije trideset godina“. *Republika*, 11, 734-780.

Krleža, M. (1958.). Zlato i srebro Zadra. U: M. Krleža. *Eseji*. Beograd: Prosveta.

Krleža, M. (1982.). *Panorama pogleda, pojava i pojmova* (ur. A. Malinar). Knjiga 1. *Adler Friedrich – Dvorski voz na zemunskoj stanici*; Knjiga 2. *Egzorcizmi – „Hvaljen Isus“*; Knjiga 3. *Ibler, Drago – Muzikologija*; Knjiga 4. *Nabožni mitovi – Srpstvo*; Knjiga 5 . *Stadler, Ernst – Župančić Oton*. Sarajevo: Oslobođenje i Zagreb: Mladost.

Skok, J. (1999.). Vlačić, Matija Ilirik. U: Visković, V. (ur.). *Krležijana*. Svezak 2 (M–Ž). Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža; Također u: http://krlezijana.lzmk.hr/clanak.aspx?id=2266 (pristupljeno 23.5.2018.).

Stančić, M. (1999-). Vlačić, Matija Ilirik. U: Visković, V. (ur.). *Krležijana*. Svezak 2 (M–Ž). Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža; Također u: http://krlezijana.lzmk.hr/clanak.aspx?id=867 (pristupljeno 26.5.2018.).

KAZALO IMENA I POJMOVA

Abraham 238, 239, 244, 246
Adventisti sedmog dana (adventisti) 2, 7, 13, 15, 150, 244-278, 282, 300, 306
Adventistička kršćanska crkva 5, 7, 13, 278, 282, 300, 307
Adventističko teološko visoko učilište u Maruševcu kraj Varaždina 302, 306-307
Agencija za znanost i visoko obrazovanje (AZVO) 330, 334, 336-337
Aleksandrijska patrijaršija 241
Anglikanska crkva 6, 28, 241, 243, 265
Antiohijska patrijaršija 241
arhitektonski princip 215-217
Aristotel 167, 181, 184, 201
ateist 6, 15, 19, 168, 212, 270, 296, 322
Augustin, Aurelije, sv. 168, 174
autoritet 29, 31, 36, 40, 165, 168, 173-175, 180, 184, 188, 193, 207, 223-224, 226-228, 230, 240-241

baptisti 2, 5, 15, 33, 141, 143, 150, 282, 351-352
Baptistička crkva 6, 7, 18, 266, 282, 312, 355
Baranjska superintendencija (biskupija) 258
Biblija 3, 4, 15, 31, 35-37, 40-42, 57, 65-67, 69-70, 72-73, 87, 93-95, 102-104, 107, 111, 117, 119-121, 126, 174, 207-210, 215, 223-225, 229-231, 238, 241, 245-246, 311, 314-316, 350, 352-353, 357, 374-375
Biblijski institut u Zagrebu 302, 310-313
Biblijski zavod u Urachu 4, 57, 124, 232, 234, 315
bitak 177, 181-182, 195, 201, 217
Bog 37, 67, 74, 76, 79, 82, 89, 92, 94, 101, 118-120, 124, 144, 148, 153, 161-162, 166-175, 181-190, 206, 209-210, 213, 216, 224-228, 230, 234, 237-240, 242, 244-248, 297, 349, 351, 353, 356, 361, 369, 379
bogoslužje 31, 40, 137-138, 149-151, 185, 224, 228, 256, 261-266, 357, 369, 375
Božje zapovijedi 185, 188, 219, 245-246
Broz, Josip – Tito 323

Calvin, Jean 107, 141, 161, 225, 244, 251, 253, 264, 350
Crkva cjelovitog evanđelja 7, 271, 278-279, 282, 301, 355
Crkva pentekostalnog pokreta 5
crkve reformacijske baštine 6-7, 31, 138, 244, 279, 298, 301-304, 355-356, 361, 363-364, 369, 371
crkveni raskol 16-18, 176, 297, 378, 384

ćirilica 4, 66, 71-75, 79-90, 93, 96, 100, 110, 112, 121, 315, 375

Dalmatin, Antun 4, 75, 81-82, 90-94, 101-105, 110-111, 113-114, 125, 315, 350, 375, 383
Dan Reformacije 19, 297, 302, 321
Dan vjerske slobode 284-285
Danska Luteranska crkva 243

demokracija 1, 12, 14, 200, 204, 209, 217-220, 269, 274, 310-311, 317, 320, 350, 365, 374
denominacija 2, 15, 20-21, 141, 149-150, 157, 203-204, 218-219, 274, 276, 288, 313
diskriminacija 10-11, 14, 16, 143, 148, 271, 274, 281, 283-284, 286-291, 301, 341
dogma 52, 165, 175, 180-181, 184, 186, 188, 190
dominikanci 225, 376-377, 382
Dominis, Markantun de 4, 315, 375, 381
Domovinski rat 260-261, 309
dostojanstvo 3, 73, 76, 78, 169, 210, 219, 316
Drugi svjetski rat 11, 20, 138, 140-141, 153, 258-260, 298, 320, 324
Drugi vatikanski koncil 9, 17, 19, 203, 207, 213, 241, 322

društvena kontrola 271-273, 275, 290
Dudić, Andrija 4, 315, 375
Duh Sveti 37, 166, 173, 225-226, 228, 231, 234, 245-246

egzegeza 194, 201, 223, 248
ekumenizam 203-204, 241, 302
episkopalne crkve 33, 241, 265
Erazmo Roterdamski 94, 163-166, 168-172, 376
Erdődy, Petar II. 116, 117, 122-124
Europska konvencija o zaštiti ljudskih prava i vjerskih sloboda 271, 274-275, 284, 286, 290-291
Europski sud za ljudska prava 14, 271, 274-276, 284, 286-291
Evanđelje 35, 74, 105, 109, 145-146, 164, 176, 224, 226-230, 238-240, 243-246, 327
Evanđeoska pentekostalna crkva 7, 13, 265-266, 278, 281-282, 300, 308, 313, 355
Evangelička crkva 7, 19, 25, 137-140, 142-147, 149-150, 154, 156-157, 194, 260, 266, 278, 280, 282, 300, 302-303, 313, 321, 323, 326, 332-333, 340, 355
evangelizacijske propovijedi 230, 234

Franzmann, Martin H. 237
franjevci 48, 113, 144, 225, 252, 256, 207-308

Gadamer, Hans-Georg 195-196, 200
glagoljica 4, 66, 71-73, 75, 77-79, 81, 84-86, 88-90, 93, 95-98, 100-101, 106, 108, 110-114, 117, 120-121, 315, 375
Grbić, Matija 4, 315, 375
grijeh 148, 171-173, 176, 184-185, 188, 209, 223, 227, 230-231, 234, 297, 347, 349, 352, 356-357, 361, 363, 368
grkokatolik 2, 143, 151
Grupa ovisnika o kockanju (GOK) 367-368

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 161, 171, 180
Heidegger, Martin 162-163, 194-196
Helm, Hans 138, 151-152, 154-155
hereza 17, 47
hermeneutički princip 215-217
historijska analiza 49-50, 56-57
historijska imagologija 59-60
Hitler, Adolf 138-139, 145-146, 152, 154-155
Hobbes, Thomas 180, 189
Hrvatska katolička koalicija (HKK) 266, 279-290
hrvatski jezik 4, 65-67, 69, 72-73, 75-79, 88, 91, 93, 97, 100, 103, 110, 112, 114, 117, 119-121, 233, 259, 306, 315, 333, 374-375
humanizam 3, 146, 179, 316
Hus, Jan 3, 29, 316, 376

idolopoklonstvo 229, 252
igre na sreću 347-349, 361-364, 366, 368-370
ilirizam 384, 390
individualizam 25, 179, 183, 190, 209
indulgencija 184, 209, 356
institucija s pravom javnosti 302, 329-330, 332
Islamska vjerska zajednica 14, 138, 150, 266, 278, 280-282, 300
Isus Krist 73, 162, 169, 173, 176, 185, 188, 212, 214, 216, 220, 226, 228, 230-231, 239-240, 242, 246
isusovci 39, 378, 382, 384
Ivan Krstitelj 239
Izak 238

Jakov 238
Jamometić, Andrija 381, 383
javno mnijenje 365
Jehovin svjedok 2, 15-16, 150, 300, 351
Jeruzalemski sabor 240
Josipović, Ivo 265-266
Jugoslavija 5, 8, 11-12, 137-143, 145-149, 151, 154-157, 269, 298, 320-325, 376

kalvinizam 253
Kalvinska crkva 5, 7, 256, 282, 355
Kanoni iz Kneževih Vinograda 253, 255-257
Kant, Immanuel 171, 180-181, 186
Kašić, Bartol 39, 378
katekizam 73, 77, 79-81, 88-91, 98-101, 161, 229, 253, 256, 259, 309

katolici 6, 19, 21
katoličanstvo 2, 20, 47, 164, 209, 322, 373
Katolička crkva 8-9, 11-12, 16-20, 143, 149-151, 153, 156, 176, 180, 184, 186, 190, 196, 204-205, 208, 211-213, 270, 273, 277, 280-282, 297-300, 320, 351, 374, 379
Kiš Segedinac, Stjepan 251, 254-255

Klub liječenih ovisnika o kockanju (KLOK) 367
kockanje 347-349, 351-354, 356-359, 361-371
Kolarić, Juraj 17
komunistički sustav/režim 12, 156-157, 319-320, 323
konfesionalizacija 51-54
konfesionalna mobilnost 54-56
Konzul Istranin, Stjepan 4, 72-78, 82, 86, 88, 90-94, 100-101, 107-117, 315, 350
kopti 2
Kranjska 4, 67, 69, 70, 72-73, 109, 113, 115, 350
Kristova crkva 5, 7, 226, 242, 265, 278, 282, 312, 355, 381, 383, 385
Križanić, Juraj 376-379, 382, 384
Krleža, Miroslav 373, 376-385
kršćani 2-3, 6, 17, 19, 38, 73, 138, 141, 145, 152-153, 180, 186, 204, 206-208, 213-214, 218, 223, 240, 270, 296-297
kršćanstvo 2-3, 5, 18, 20, 42, 51, 145, 168, 176, 194, 204-207, 218, 237, 240, 242, 247, 316, 350

Kulifay, Aleksa 258-259
kulturni transfer 49-51, 56-57
Kuzmič, Peter 266, 308

Langh, Endre 260-261
latinica 4, 71-73, 79, 85-86, 89, 94, 96, 112, 114, 117, 119, 121, 124, 315, 375
Lehmann, Karl 162, 176
lolardi 28-29
Loveček, Karel 259
Luteranska crkva 5-6, 18, 149, 176, 241, 243, 282, 323, 374
luteranstvo 181, 184, 187
Luther, Martin 17-19, 25, 27-29, 40, 47, 94, 100, 107, 144, 161-176, 179-190, 193-196, 209-210, 212, 225, 229, 244, 251, 315, 350, 356
lutrija 347-348, 351-354

ljudska prava 3, 14, 146, 148, 210-11, 271, 274, 276, 284, 286-288, 290-291, 302, 310, 316

Maksimilijan II. 70-71, 75-79, 81, 88-89, 91, 93, 99-101, 123, 125
Maleševac, Ivan 92, 95-96
manjinske religije 5, 8, 10-12, 14, 17, 20-21, 271-275, 291
Mardešić, Željko 9, 205-206
materijalizam 186
mediji 15, 49-50, 57-58, 205, 210, 224, 305, 317, 349, 365-367, 370
međureligijski dijalog 304, 317, 329
Melanchton, Filip 107, 161, 164, 232, 257
Milić, Jasmin 251, 262-267
Ministarstvo znanosti, obrazovanja i sporta (MZOS) 308-309, 330, 334-339
Mletačka Republika 4, 373
Mojsije 152, 188, 238
Moltmann, Jürgen 216, 333
muslimani 6, 15, 20, 143, 270, 296, 324, 351

nebo 162, 180, 237, 239, 241
Nezavisna Država Hrvatska (NDH) 138-139, 149-150, 153, 156
Novi testament 68-69, 71-72, 75, 77-78, 83, 88-90, 93, 95, 100-107, 110, 112, 119, 128-129
Novi vijek 52, 54, 56, 58, 180, 190, 385
Novi zavjet 4, 73, 94, 106, 110, 114, 172, 186, 227, 238-240, 243, 304, 315, 333, 375

Njemačka evangelička kršćanska crkva 138-139, 142-143, 145, 149-150
Njemački Reich 138-140, 145, 147-156

opće dobro 203, 218, 365
Otkrivenje 106, 244-245, 247
otkup grijeha 184-185, 188

papa Franjo 19-20, 203, 210, 297
Pavao, apostol 105-106, 166, 170, 212-213, 225, 227, 239-240, 244

Petar, apostol 225,240-242, 244
Platon 168, 174, 195, 198-199
Podunavska reformirana biskupija 256
Popović, Matija 92, 95-96
Popp, Philipp 137-138, 140, 142, 144-146, 148, 150-156, 260
Postilla 114, 230, 234
Pravoslavna crkva 14, 143-144, 150-151, 153, 208, 241, 266, 273, 278, 280-282, 297, 300, 378
Prezbiterijanska crkva 263, 265
propovijed 36, 58, 73, 99, 140, 187, 224, 226-234, 240, 244, 253, 263, 265, 306, 349, 354, 380
protestantska etika 349
Protestantska reformirana kršćanska crkva 5, 7, 13, 265-267, 271, 278-280, 301, 314, 355
protestantska župa u Tordincima 26, 251-253, 256-261, 266
protestantske denominacije 2, 20, 141
protestantske zajednice 1, 6-7, 9-10, 13-14, 20, 25-26, 210-211, 256, 279, 298, 326, 349, 351-352, 354-355, 357-358, 361-362, 364-365, 367-370
Protestantski pokret 31, 148, 193, 243-244, 375, 385
Protestantsko teološko učilište „Mihael Starin“ 302, 314-315
protureformacija 25, 27-28, 30, 32-34, 37-44, 47, 54, 210, 378, 382, 385

recepcija 25, 30, 32, 34, 37-38, 41-42, 44, 50-51, 90, 194, 200, 211, 213
Reformirana crkva 5, 7, 13, 140, 142, 252, 255-256, 259-260, 262-266, 278, 280, 300, 308, 314, 323, 355, 374-375
religijska distanca 15, 20-21
religijski pluralizam 203-204, 206-207, 210, 218, 220
religioznost 5-6, 9, 12, 18, 20, 205, 248, 270, 273, 348, 373
renesansa 179-180, 207, 316
Riječ Božja 37, 194, 223, 225, 230, 234, 352
Rimokatolička crkva 32, 138, 143-144, 151, 210, 226-227, 241, 243, 322-324
romantizam 384
Ruska pravoslavna crkva 151, 241

samoeksplikativnost 193, 195-196
Savez baptističkih crkava 7, 13, 266, 278, 300, 302, 313, 321, 340, 355
Savez crkava „Riječ Života“ 7, 271, 278-279, 301, 313, 355
Scriptura sola 31, 36, 40, 185, 243
Sinoda u Kneževim Vinogradima 253, 255-256
Sinoda u Tordincima 257, 265
Skalić, Pavao 4, 79, 81, 91-92, 98-100, 315, 375
skop 193, 196-199
sljedba 17-18, 44
socijalna distanca 15, 20-21
sportsko klađenje 348, 361-362, 369
Srpska pravoslavna crkva 14, 143-144, 150-151, 278, 281, 300
Stari zavjet 94, 117, 172, 186, 189, 229, 238, 240, 304
Starin, Mihael 55, 251-255, 257-258, 302, 314
Stepinac, Alojzije 144, 150, 152-153, 156
Stieb, Johann 259
Strossmayer, Josip Juraj 242, 276, 381
Sveta Stolica 13-14, 143, 270, 276-277, 300, 322, 350
Sveto pismo 18, 31, 40, 67, 106, 163, 165, 167-171, 181, 184-185, 193-195, 199, 223-229, 233-234, 244, 374
Sveto Rimsko Carstvo 51, 116, 212
Sveučilišni centar za protestantsku teologiju Matija Vlačić Ilirik u Zagrebu 302, 395
Sveučilište u Zagrebu 305, 313, 333, 335-341

Švedska Luteranska crkva 243

Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik“ 302-305, 321, 325-326, 329-330, 335, 340-341
teološki pluralizam 25, 203-204, 214, 216-218, 220
teorija interpretacije 194
teorija koherentnosti 197-198
teorija korespondentnosti 197
Tillich, Paul 215-216
olerantnost 200, 325, 341

Toma Akvinski 168, 179-181, 183, 185-186, 206
Tridentski sabor 177, 196
Trubar, Primož 65-73, 75, 77-79, 89-96, 98-101, 109-111

Ugarsko Kraljevstvo 4, 38, 43, 123, 232, 253, 257, 350, 373-374
Ugovori Republike Hrvatske sa Svetom Stolicom 13-14, 276-277, 300
Ungnad, Ivan 4, 55, 65-66, 70, 76, 78-79, 81, 83-84, 92-95, 99-100, 111, 113-117, 121-122, 124-126, 315, 350, 375
uraška tiskara 25, 57, 78, 85, 100, 106, 112, 121, 124
Ustav Republike Hrvatske 13, 270-271, 276, 283, 287, 289-290

Vergerije, Petar Pavao 55, 66-67, 79, 91, 99-100, 108, 350, 383
Vijeće Europe 274-275, 287-288, 290
Visoko evanđeosko teološko učilište – Visoka škola u Osijeku 302, 307-310, 312
vjeronauk 9, 13, 18-20, 143, 279, 286, 289, 300-301
vjerski neopredijeljeni 296
Vlačić Ilirik, Matija 4, 25, 35, 193, 195-202, 231, 302, 315, 326-327, 350, 374-376, 379, 383, 385
Vlada Republike Hrvatske 13-14, 277-280, 283-284, 286-291, 300,
Vlahović, Grgur 74, 116-120, 350

Weitmann, Heinrich 260
White, Ellen G. 245-247

Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica 13, 270, 276, 277, 284-286, 288, 299-300, 325-326

Željezna zavjesa 8, 16, 319
Židovi 6, 15, 20, 138, 142-149, 151-152, 155, 180, 186, 213, 238-240, 270, 296
Židovska zajednica 14, 280, 282, 288, 300

Hrvoje Nemet

BILJEŠKE O AUTORIMA

Danijel Berković, nakon studija fizike na Zagrebačkom sveučilištu, u Engleskoj upisuje studij teologije gdje 1984. diplomira (BA Hons) na London Bible College (London School of Theology). Magistrirao je na Evanđeosko teološkom fakultetu 2002. u Osijeku. Doktorski studij (PhD) iz hebrejske starozavjetne lingvistike i studija Psalama završio je 2016. u Oxfordu/Londonu. Od 1985. do 1997. radio je kao redoviti (i gostujući) predavač biblijskih studija Staroga zavjeta i Hebrejskog jezika na više domaćih i stranih teoloških učilišta. Od 1999. predaje hebrejski jezik i Stari zavjet na Teološkom fakultetu „Matija Vlačić Ilirik" (Sveučilišta u Zagrebu), kao vanjski suradnik. Od 2004. zaposlen je na Biblijskom institutu u Zagrebu kao predavač Staroga zavjeta i hebrejskog jezika. Član je Upravnog odbora Hrvatskog biblijskog društva (HBD), gdje je, kao biblijski prevoditelj, član prevoditeljskog tima. U područjima biblijske teologije međunarodno, aktivno sudjeluje kao član Society of Biblical Literature (SBL). Član je Glavnog odbora Udruge za vjersku slobodu u Hrvatskoj i jedan od urednika njihova časopisa *Vjerska sloboda*. Od 2014. predstojnik je Centra biblijskih istraživanja (CBI), odjela Biblijskog instituta. Redovito objavljuje u stručnoj literaturi, stručnim teološkim časopisima; sudjeluje na znanstvenim i stručnim skupovima.

Zrinka Blažević, redovita profesorica na Odsjeku za povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, gdje predaje europsku i svjetsku povijest ranoga novog vijeka i suvremene teorije historijske znanosti na preddiplomskoj razini te historijsku antropologiju i histo-

rijsku imagologiju na diplomskoj razini studija. Objavila je četiri knjige (Pavao Ritter Vitezović, *Croatia rediviva/Oživljena Hrvatska*, Zagreb 1998.; *Vitezovićeva Hrvatska između stvarnosti i utopije*, Zagreb 2003.; *Ilirizam prije ilirizma,* Zagreb 2008.; *Prevođenje povijesti,* Zagreb 2014.). Autorica i mnogobrojnih znanstvenih i stručnih radova objavljenih u hrvatskim i inozemnim znanstvenim časopisima i zbornicima. Temeljno područje njezina znanstvenog interesa je teorija historije, intelektualna i kulturna historija ranoga novog vijeka, poglavito istraživanje historiografskih diskursa i nacionalnoideologijskih koncepata, historijska imagologija, historijska antropologija i rodna historija. Bavi se i prevođenjem latinske poezije i historiografske proze na hrvatski jezik te je do danas objavila nekoliko knjiga prijevoda.

Jadranka Brnčić, diplomirala je francuski jezik i književnost i ruski jezik na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, gdje je zaposlena i gdje je doktorirala radom *Ricœurovo tumačenje biblijskoga teksta*. Predaje hermeneutiku i izborne kolegije o vezama *Biblije* i kulture (književnost, film, simboli) te evanđelja i hebrejske tradicije na Protestantskoj teologiji Matija Vlačić Ilirik u Zagrebu. Piše znanstvene, stručne, publicističke i književne tekstove, među kojima je njih četrdesetak znanstvenih, posvećeno hermeneutici teksta, posebice biblijskoga, te petnaestak analizama književnih djela (I. Andrić, A. B. Šimić, A. G. Matoš, V. Desnica, E. Kocbek, I. Vrkljan, F. M. Dostojevski, A. Camus, P. Quignard, M. Yourcenar). Objavila je deset knjiga, među kojima su hermeneutici teksta posvećene: *Svijet teksta. Uvod u Ricœurovu hermeneutiku*, Naklada Breza, Zagreb 2012.; *Franjina Pjesma stvorenja*, Franjevačka teologija, Sarajevo 2012.; *Zrno gorušičino.* Interpretacija odabranih biblijskih perikopa, Ex-libris, Rijeka 2014.

Anna Maria Grünfelder, radila je u diplomatskoj službi Republike Austrije, na Austrijskom kulturnom institutu Zagreb i Veleposlanstvu Republike Austrije u Zagrebu. Godine 1974. promovirana je na Sveučilištu Leopoldina-Franciscea u Innsbrucku za doktora filozofije iz povijesti, povijesti umjetnosti i Katoličke teologije. Specijalizirala se za crkvenu povijest. Dobitnica je nekoliko nagrada, od kojih su najnovije

za radove *Repatrijacija i reintegracija židovskih izbjeglica i zatočenika/-ca nacističkih logora* i *Oslobođeni za novi progon – oslobođeni židovski zatočenici logora Kampor (otok Rab).* Kolumnistica je austrijskog mjesečnika *KircheIn* od 1997. godine, te portala *Autograf* od 2016. godine. Prethodno je bila kolumnistica tjednika *Feral Tribune*.

Stanko Jambrek, diplomirao je i magistrirao teologiju na Evanđeoskom teološkom fakultetu u Osijeku. Doktorirao je 2001. u SAD-u te povijest 2012. na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Služio je kao pastor u dvije evanđeoske crkve. Priredio je i uredio nekoliko zbornika i dvadesetak knjiga. Objavio je niz članaka iz područja povijesti, teologije i povijesti crkve u domaćim i inozemnim časopisima te osam knjiga, među kojima su *Reformacija u hrvatskim zemljama u europskom kontekstu* (2013.) i *Reformacija nekad i danas* (2017.), Utemeljitelj je i glavni urednik časopisa *Kairos*: Evanđeoski teološki časopis s međunarodnim recenzijama, koji od 2007. izlazi na hrvatskom i engleskom jeziku. Radi kao profesor povijesti crkve i teologije na Biblijskom institutu u Zagrebu.

Alojz Jembrih, sveuč. profesor u trajnom zvanju. Studij slavistike, povijesti umjetnosti i filozofije završio je na Bečkom sveučilištu radom o Antunu Vramcu (1538.–1588.). Godine 1978.–1983. bio je zaposlen u Staroslavenskom institutu i Institutu za filologiju i folkloristiku (Zavod za jezik) u Zagrebu. Od 1983. do 1996. radio je kao docent a potom kao izv. profesor na Oddelku za slovanske jezike in književnosti na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Godine 1986. i 1991. bio je stipendist zaklade Aleksander von Humboldt u Njemačkoj. Potom je godinu dana radio na Visokoj učiteljskoj školi u Čakovcu, a od 1. prosinca 1998. na Hrvatskim studijima Sveučilišta u Zagrebu sve do 1. listopada 2017., kada je umirovljen. Kao redoviti profesor, predavao je povijest hrvatske književnosti starijih razdoblja. Autor je šesnaest knjiga i niza znanstvenih rasprava; za pretisak je priredio pedesetak starih hrvatskih knjiga od 16. st. do 19. stoljeća, uz koje je napisao i opširne pogovore. Uredio je dvadesetak zbornika znanstvenih radova. Za pretisak je, uz ostalo, priredio i šest djela protestantske hrvatske

knjižne baštine tiskanih u Urachu i Regensburgu (1561., 1562., 1563., 1564., 1565.; Regensburg 1568.), te Grgura Mekinića, *Duševne pesne* (1609., 1611.). Uz spomenute pretiske, knjigom *Stipan Konzul i „Biblijski zavod" u Urachu* (2007.) dr. Jembrih se potvrdio kao respektabilan istraživač hrvatske protestantske književne baštine. Njegovo znanstvenoistraživačko djelovanje obuhvaća: povijest hrvatske književnosti i jezika, leksikografiju, dijalektologiju, slavistiku, hrvatsku kulturu i školstvo, kajkavsku književnojezičnu baštinu, gradišćanskohrvatsku književnost i jezik te hrvatsku književnu protestantistiku. Senat Sveučilišta u Zagrebu je 15. svibnja 2018. Alojzu Jembrihu dodijelio počasno zvanje *professor emeritus*.

Boris Kozjak, sociolog. Diplomirao sociologiju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu (1997.), magistrirao na Ekonomskom fakultetu u Zagrebu (1999.) te doktorirao na Filozofskom fakultetu u Zagrebu radom *Sociološki aspekti kockanja: od dokolice do socijalne patologije* (2013.). Najveći dio radnog vijeka proveo je u Hrvatskoj lutriji, gdje je obnašao razne dužnosti – od referenta za istraživanje tržišta, glavnog urednika *Glasnika Hrvatske lutrije*, pomoćnika direktora Sektora ljudskih resursa i pravnih poslova, direktora Sektora klasičnih igara, direktora Sektora prodaje lutrijskih igara i klađenja do pomoćnika glavnog direktora Hrvatske lutrije za odnose s javnošću. Sudjelovao je na jedanaest međunarodnih znanstvenih skupova i na dva znanstvenostručna skupa. Objavio je nekoliko znanstvenih radova, a 2016. knjigu pod naslovom *Kockanje: od dokolice do socijalne patologije*. Od 2015. predaje na Odjelu za sociologiju Hrvatskih studija Sveučilišta u Zagrebu izborni kolegij Sociologija igara na sreću. Bio je gostujući predavač na Učiteljskom fakultetu u Petrinji i na Filozofskom fakultetu u Mostaru. Sudjelovao je na više javnih tribina – Tribini grada Zagreba, Tribini Islamskog centra u Zagrebu i dr. Dugogodišnji je član Hrvatskoga sociološkog društva.

Ankica Marinović, diplomirala sociologiju i komparativnu književnost na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Na istom je fakultetu magistrirala i doktorirala iz područja sociologije religije.

Znanstvena je savjetnica u trajnom zvanju u Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu i redovita profesorica u naslovnom zvanju na Odsjeku za sociologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Splitu. Povremeno predaje na doktorskom studiju na Odsjeku za sociologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu i kontinuirano na poslijediplomskom tečaju *Future of Religion* u Interuniverzitetskom centru u Dubrovniku. Na temelju prihvaćenog projekta, boravila je kao gostujuća znanstvenica na University of Yale, New Haven, USA. Sudjelovala je u brojnim domaćim i međunarodnim projektima. Od 2007.–2014. godine vodila je projekt *Manje vjerske zajednice kao akteri religijskih promjena u hrvatskom društvu*. Od 2005. sudjeluje na međunarodnom projektu *International Social Survey Program*. Od 2006. do 2011. bila je glavna urednica časopisa *Sociologija i prostor.* Glavno područje njezina znanstvenog interesa je sociologija religije – manjinska i alternativna religioznost, nereligioznost, sociologija religioznog iskustva, odnos države i crkve/vjerskih zajednica i religijsko obrazovanje. Objavila je (samostalno i u suautorstvu) četiri knjige te mnogobrojne znanstvene i stručne radove u domaćim i inozemnim časopisima. Od 2010. do 2015. bila je savjetnica za znanost, visoko obrazovanje i vjerske zajednice predsjednika Republike Hrvatske Ive Josipovića.

Dinka Marinović Jerolimov, diplomirala sociologiju i pedagogiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Na istom je fakultetu pohađala poslijediplomski studij te magistrirala i doktorirala iz područja sociologije religije. Znanstvena je savjetnica u trajnom zvanju, a od 2017. ravnateljica Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu. Od 2005. voditeljica je za Hrvatsku kontinuiranog međunarodnoga znanstvenoistraživačkog projekta International Social Survey Programme (ISSP). Vodila je za Hrvatsku međunarodni EU FP6 projekt REVACERN, te vodila ili surađivala u nizu domaćih projekata, najviše iz područja sociologije religije. Organizirala je mnogobrojne međunarodne i domaće kongrese i skupove te objavila niz radova u časopisima i knjigama domaćih i inozemnih izdavača. Objavila je dvije autorske knjige (jednu u suautorstvu) i uredila u suautorstvu dvije knjige na engleskom jeziku. Niz godina je aktivna u međunarodnoj

udruzi ISORECEA (The International Study of Religion In Central and Eastern Europe Association), gdje je od 2001. obnašala dužnosti tajnice, rizničarke, potpredsjednice i predsjednice udruge. Predstavnica je za Centralnu Europu u Council-u ISSR (International Society for the Sociology of Religion), u drugom mandatu. Dugogodišnja je sudirektorica poslijediplomskog tečaja Future of Religion u Interuniverzitetskom centru u Dubrovniku te je dvaput dobila priznanje Centra. Bavi se istraživanjem tradicionalne crkvene religioznosti, malih vjerskih zajednica, novih oblika religioznosti, nereligioznosti, religijskim obrazovanjem, religioznošću mladih i društvenim položajem vjerskih zajednica.

Ivan Markešić, znanstveni savjetnik u Institutu društvenih znanosti Ivo Pilar u Zagrebu, u kojem radi od 2005. godine. Od 1993. do 2005. radio je u Leksikografskom zavodu Miroslav Krleža kao urednik u redakciji *Osmojezičnoga rječnika*. Na Hrvatskim studijima Sveučilišta u Zagrebu predaje sociologijske kolegije. Bio je zamjenik glavnog urednika i izvršni urednik I. sv. (A-Đ) *Hrvatske enciklopedije Bosne i Hercegovine* (2009.). Važnija djela: *Religija u političkim strankama – na primjeru Bosne i Hercegovine* (2010.), *Leksikon članova Udruge đaka Franjevačke klasične gimnazije Visoko* (2008.), *Kako smo sačuvali Bosnu i Hercegovinu* (2004.), *U povodu desete obljetnice Hrvatskoga narodnog vijeća BiH* [1994.–2004.] (2004.), *Luhmann o religiji* (2001.), *Njemačko-hrvatski/hrvatsko-njemački rječnik* (suautor, 1998.). S njemačkoga na hrvatski preveo je četiri knjige.

Lidija Matošević, diplomirala katoličku teologiju te filozofiju i povijest na Sveučilištu u Zagrebu. Magisterij iz teologije postigla je na Evanđeoskom teološkom fakultetu u Osijeku. Godine 2003. doktorirala je teologiju na evangeličkom teološkom fakultetu Ruprecht – Karls sveučilišta u Heidelbergu. Za knjigu *Lieber katholisch als neuprotestantisch. Karl Barths Rezeption der katholischen Theologie 1921-1930* (Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn 2005.) primila je nagradu John Templeton Award for Theological Promise (2007.). Od 2003. predaje dogmatiku i ekumensku teologiju na Teološkom fakultetu

Matija Vlačić Ilirik (danas Sveučilišni centar za protestantsku teologiju Matija Vlačić Ilirik) u Zagrebu. Godine 2017. objavila je udžbenik *Uvod u dogmatiku*. Autorica je većeg broja znanstvenih članaka iz područja dogmatike, povijesti teologije i ekumenske teologije.

Jasmin Milić, hrvatski teolog i biskup Protestantske reformirane kršćanske crkve u Republici Hrvatskoj. Zvanje vjeroučitelja stekao je 1993., diplomiranog teologa 1994., a magisterij znanosti 1997. na Evanđeoskom teološkom fakultetu u Osijeku. Studirao je i na Evanđeoskom biblijskom institutu u Beču (Austrija). Doktorirao je crkvenu povijest na Protestantskom teološkom fakultetu u Novom Sadu (2005.), pod vodstvom mentora Mihaela Kuzmiča. Tema disertacije je *Kalvinizam u Hrvata: s posebnim osvrtom na reformiranu župu Tordinci: 1862.–1918.* Sinoda Protestantske reformirane kršćanske crkve u RH izabrala ga je 22. rujna 2012. za biskupa. Predavao je i predaje na više teoloških učilišta u Hrvatskoj i u inozemstvu. Autor je desetak knjiga i članaka; za tisak je priredio više od 40 naslova te sudjelovao na međunarodnim znanstvenim kolokvijima.

Željko Pavić, hrvatski i bosanskohercegovački filozof i prevoditelj. Diplomirao (1986.) i magistrirao filozofiju (1989.) na Filozofskom fakultetu u Sarajevu, gdje je kao asistent predavao filozofiju i sociologiju (1990.–1993.). Studijski je boravio na Sveučilištu Johannes Gutenberg u Mainzu (1994.–1997.), na kojemu je 2000. doktorirao radom o Hegelovoj hemeneutici. Od 1997. radi u Leksikografskom zavodu Miroslav Krleža. Predavao je filozofiju na Katoličkome bogoslovnom fakultetu u Zagrebu, Filozofskom fakultetu u Zagrebu te nakon Domovinskog rata ponovno na Filozofskom fakultetu u Sarajevu; na Filozofskom fakultetu u Ljubljani bio je gostujući profesor. S Erwinom Hufnagelom bio je voditelj tečaja „Hermeneutik und Phänomenologie“ na Interuniverzitetskom centru u Dubrovniku (1998.–2004.). Prevodi s njemačkoga. Filozofijska su mu istraživanja usmjerena ontologiji, fenomenologiji i hermeneutici, a osobito filozofiji njemačkog romantizma, idealizma, filozofije egzistencije te neoskolastike. Važnija djela: *Zbiljnost i stvarnost: prilog zasnivanju izvornog pojma svijeta* (1989.), *Meta-*

fizika i hermeneutika (1996.), *Hegelova ideja logičke hermeneutike: samotumačenje apsoluta u vidljivoj nevidljivosti jezika* (*Hegels Idee einer logischen Hermeneutik: die Selbstauslegung des Absoluten in der sichtbaren Unsichtbarkeit der Sprache*, 2003.; hrv. prijevod 2004.), *Arhonti bitka: pokus filozofije vjere* (*Arhonti biti: poskus filozofije vere*, 2005.; dopunjeno hrv. izdanje 2009.), *Philosophia fundamentalis Josipa Stadlera* (2006.), *Logon didonai: o hermeneutičkoj relevantnosti logičkoga* (2016.).

Marina Schumman, doktorirala medievistiku na Central European University u Budimpešti radom iz povijesti srednjovjekovnoga kršćanstva. Od 2005. predaje crkvenopovijesne predmete na Teološkom fakultetu Matija Vlačić Ilirik (danas Sveučilišni centar za protestantsku teologiju Matija Vlačić Ilirik) u Zagrebu. Autorica je niza znanstvenih i stručnih radova iz područja srednjovjekovne i rane novovjekovne povijesti te knjige *Margins of Solitude: Eremitism in Central Europe between East and West* (Leykam International: Zagreb 2008.). Posljednjih godina bavi se u prvom redu temama vezanima uz reformaciju 16. stoljeća i razdoblje konfesionalizacije te je objavila knjigu *Matija Vlačić Ilirik: historiograf s predumišljajem* (Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik: Zagreb 2017.).

Goran Sunajko, filozof i politolog. Diplomirao i magistrirao politologiju na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu te doktorirao filozofiju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Naslovni je docent na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta, na kojem predaje metafiziku, ontologiju, filozofsku antropologiju i filozofiju religije. U Leksikografskom zavodu Miroslav Krleža je od 2005. član uredništva *Hrvatske opće enciklopedije, Filozofskog leksikona, Hrvatskoga biografskog leksikona, Leksikona književno-kulturnog nazivlja* i drugih izdanja te izvršni urednik *Ekonomskog leksikona*. Bavi se metafizikom, ontologijom, filozofijom politike, filozofijom francuskog prosvjetiteljstva te suvremenom, osobito postmodernom estetikom. Član je Hrvatskoga filozofskog društva, Centra za demokraciju i pravo Miko Tripalo, Organizacijskog odbora Dana Frane Petrića u Cresu te član uredništva

znanstvenih časopisa *Synthesis philosophica, Filozofska istraživanja* i *Studia lexicographica*. Objavio je četiri knjige, od kojih tri udžbenika, 25 znanstvenih radova, više od 400 enciklopedijskih članaka iz filozofije i politologije te uredio pet knjiga.

Enoh Šeba, diplomirao teologiju na Evanđeoskom teološkom fakultetu u Osijeku, a magistrirao na International Baptist Theological Seminary u Pragu (danas IBTS Centre Amsterdam). Trenutačno završava doktorat na University of Chester u Velikoj Britaniji. Od 2004. radi kao tajnik Teološkog fakulteta Matija Vlačić Ilirik (danas Sveučilišni centar za protestantsku teologiju Matija Vlačić Ilirik) u Zagrebu. Također predaje metodologiju znanstvenog rada i predmete iz područja praktične teologije.

Jure Zovko, diplomirao filozofiju, germanistiku i filozofiju religije u Sarajevu i Freiburgu, magistrirao (1985.) i doktorirao (1989.) radom iz filozofije na Albert-Ludwigs-Universität u Breisgau. Znanstveni je savjetnik u trajnom zvanju na Institutu za filozofiju u Zagrebu te redoviti profesor u trajnom zvanju i pročelnik Katedre za teorijsku filozofiju i logiku na Sveučilištu u Zadru. Važnije knjige: *Platon i filozofijska hermeneutika* (1992.), *Schlegelova hermeneutika* (1997.), *Filozofija i kultura* (2009.) i dr. Redoviti je član L'Institut international de philosophie (Pariz), redoviti član L'Académie Internationale de Philosophie des Sciences (Bruxelles) i član Steering Commitee of FISP. Suizdavač je *Hegel-Jahrbuch & Hegel-Jahrbuch Sonderbände* (Walter de Gruyter).

500 godina protestantizma: baština i otisci u hrvatskom društvu, zbornik radova sa znanstveno stručnog skupa u Osijeku (27. lipnja 2017.) vrijedno je znanstveno djelo. Ono pruža nove spoznaje u nizu znanstvenih disciplina relevantnih za izučavanje protestantizma kao vjerske doktrine, vjerske zajednice i kulturnog aktera u suvremenom hrvatskom društvu (…). Tema protestantizma kao nečega što je opstalo na tlu Hrvatske, premda kao manjinska zajednica (0.34 % stanovništva), značajna je i zbog izvjesne zbunjenosti, ali i slabe upućenosti dijela javnosti, koji po navici nacionalni (hrvatski) identitet stereotipno vezuje samo uz jedan vjerski identitet. Premda protestantizam nije autohtono hrvatski vjerski pokret, kao što nisu ni mnoge druge vjerske zajednice u Hrvatskoj, sve one značajno upotpunjuju kulturni pluralizam i raspon tolerancije u Hrvatskoj.

Vjeran Katunarić

Knjiga je doprinos aktualizaciji važnosti i značenja protestantske tradicije u Hrvatskoj kroz povijest i u suvremenosti. Autori s različitih gledišta raspravljaju filozofske, teološke, povijesne i društvene aspekte reformacije općenito, ali i suvremene društvene i povijesne aspekte, što je osobit doprinos još uvijek nedovoljno brojnim sociološkim i povijesnim radovima na temu protestantskih vjerskih zajednica u dominantno katoličkom okruženju u Hrvatskoj u prošlosti i danas.

Miroslav Volf

Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo

IDIZ Institut za društvena istraživanja u Zagrebu
Institute for Social Research in Zagreb