

PR
OT
ES
TA

N

500 GODINA

PROTESTANTIZMA:

BAŠTINA

Urednici:
Ankica Marinović
Ivan Markešić

I OTISCI

U HRVATSKOM

DRUŠTVU

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

TVRTRKO 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



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 ????????

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 <i>SOLA EXISTENTIA</i> – 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 socioloških istraživanja 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. godine¹ 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 najraširenijih 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 regiji² 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 svojem 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 svojem ovosvjetskom očitovanju vrlo često ideologije koje u ime 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 stanovništva⁴.

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 (Jambreč, 2003.).

U tablici 2 priklonili smo se spomenutoj podjeli, koju je dodatno razradio S. Jambreč (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
- EVANDEOSKA (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 EVANDELJA
- 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 religije⁶. 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 društava⁷. 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 šutnje⁹.

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 Hrvatskoj¹⁰.

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 teologiji¹¹.

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 društva¹² 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 vojsci¹³, među prijateljima i poznanicima, pa čak ponekad i unutar obitelji.

5. Akteri iz „podzemlja društva“

U bivšem 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 policija¹⁴. 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 njihovog 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 identifikaci-

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 zajednicama¹⁵. 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 prava¹⁶. 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 distance¹⁸ na reprezentativnom uzorku odrasle populacije pokazali su, očekivano, najmanju distancu prema katolicima. Osim toga, pokazali su dva temeljna rezultata: općenitu socijalnu distancu prema svim religijskim drugačijima i veću religijsku distancu prema religijskim 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 resurs* (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 društvu¹⁹. Osim administrativnih problema uglavnom na lokalnim razinama, nije bilo ozbiljnijih slučajeva diskriminacije²⁰. Isto tako, za razliku od na primjer Srbije²¹, 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 „diskriminativnim pritiscima na svakodnevnom planu“, baš prema protestantskim vjerskim zajednicama (provale, kamenovanje, sknavljenje 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 herezika (Vrcan, 1985).

Prvi interes za manjinske kršćanske religije u Hrvatskoj javio se među katoličkim teozima 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 karizmatским 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 slavija bez pravog sudjelovanja i doživljaja radosti“. Neki od katoličkih autora, kao jednu od alternativa *mainstream* kršćanstvu, prepoznaju „različite sljedbe kršćanske provenijencije koje imaju antieklezijalni 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 papirnat. 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 posrtnje 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 obazirući 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 religijskim 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 religijskim 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 reformacijske 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 u ime 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 nezadovoljstva, 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 luralac'. 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* (prihvatanje ili neprihvatanje) 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 neprihvatanjem, 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 povijesnoeklezijskih različitosti unutar reformacije. Povijesno, protestantsko-reformatorske crkve i crkvene zajednice dijele se na dva eklezijska 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. karizmatičkih 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 živalj 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 svojevrskih 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 navješćaju 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 „protureformato-ri“?) 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 interpres*), 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 napatku 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 zatire 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 „prode-catori 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 ugar-sko-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 vrhunarni spa-senjski autoritet *Svetoga pisma*, nasuprot predaji i crkvenom autoritetu, ima i naličje. Već je *Tridentski sabor* (1545.–1563.) u svojemu dnev-nom 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 (Kla-
ić, 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 bogoštovnog 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 pokliku, 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 raspložene, 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 napatku 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 *klerička 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 mirosпис 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*. Zaprješić: 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: Penguin Books.
- Župančić, V. (2017.). *Potruga za domovinom: mala povijest njemačkih evangelika na hrvatskom prostoru*. Osijek: Kršćanski centar Dobroga Pastira.

HISTORIJSKA ISTRAŽIVANJA REFORMACIJE U HRVATSKOM KONTEKSTU: MOGUĆNOSTI I PERSPEKTIVE¹

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 rimske 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 okviru 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 interkulturalna i transkulturalna 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 koherentni 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 multilateralne temporalne i spacijalne umrežavanja. Usprikoš 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 demarkecije 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 ciljane 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 osvjetliti 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 rodni 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 konflikti 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, rodni 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 discipliniranja“ 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 road 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 strukturalna i funkcionalna obilježja dinamičkih društvenih mreža, istodobno istražujući motivacije, očekivanja i ciljeve taktičkih i strateških praksi pojedinih aktera, njihove složene međudnose 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 etničkim i nacionalnim, 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 rodni 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: Bjelčević, 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. Jahrhundert: 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: Wiley-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 Zeitalter*. 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)“. *Historiein*, 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*. Wiesbaden: VS Verlag, 11-37.
- Jambreč, 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 Frühneuezeitforschung*. Köln: Böhlau.
- Oestreich, G. (1969.). *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*. Berlin: Duncker & Humbolt.
- Plamper, J. (2012.). *Geschichte und Gefühl. 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.

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 svojem 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 najvažniji 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 predočilo s kakvim organizacijsko-izvedbenim teškočama treba računati, Trubar nastavlja: „In tega hrvaškega prevajanja in tiskanja sem se lotil s svojima pomočnikoma na vneto prigovarjanje, na obljubljeni 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 ćiriljička slova, A. J.), privesti iz daljnih dežel z ženo in otroki prevajalce in stavce (slagare), puncorezce (slovorezce), livarje (slovolijevače) in več drugih pripadajočih 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 ugonablajo, prav je ubog in siromašen.“² Želja da Slovenci i Hrvati na svojem 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 *Evandjelje 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 pored Boga prvi in najimunitetiji 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 Matejevju Evandjelju, 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 'under ainem erdichten namen'. Ta pseudonim je bil v katekizmu Philopatridus Illiricu.“ Taj pseudonim je također u spomenutom Evandjelju (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 bilješki 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 Ljubljani u iste je godine umro“. Istina je samo da je spomenute godine došao u Ljubljani, 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 testameta* (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 veleučenihi 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 testameta* (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 Kuzmič (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 Juričević 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 prevodenjem 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 predgovoru⁶ 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 württemberski 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 prvi 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 continencium 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 testameta 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, Pigvente, 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 svojem 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 slovima¹¹ 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 zгода 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

Redosljed 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 otprilike 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 spomenutom 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 pisal 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 Hrvaskem 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 kršćanskih 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 testameta* (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 württemberskomu vojvodi Kristofu u pismu od 13. srpnja 1560., a 15. srpnja i Maksimilijanu II. u Beč. „(...) Poleg tega najponižnije naznanjam vašemu kraljevem veličanstvu itd. da je moja najveća kranjska knjiga¹⁹ (katere vsebino in register le-tu vdругič 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., ćiriljične 1561.)“ (Damjanović, 2005.). Činjenica je samo da je godine 1560. u Nürnbergu tiskan probni veliki i mali glagoljički list, a u Urachu su tiskani ćiriljički 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 testameta* (1557.).

²⁰ U Veneciji.

in prevajanje so tudi pripravljene (...). Spoštljivo omenjenemu knezu württemberškemu sem poslal dve napisani hrvaški poglavji iz nove zaveze²¹ in troje natisnjenih hrvaških alfabeta. 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 alfabeta, 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 alfabeta, 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 apostolskih del, ter tri nove natisnjene hrvaške alfabete“ (Rajhman, 1986.: 66). Kao što se iz dijelova, predloženih 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 poglavja (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: „Tako v prvi poli (od zgoľ 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 (priređio 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 ćirilica slova bila pripremljena, prišlo se tiskanju probnih ćirilica listova, zatim *Table*

²⁴ Nije jasno zašto Mateo Žagar piše da glagoljički *Katekizam* iz 1561. nije objavljen: „Glagoljički i ćirilica *Katekizam* iz 1561. još nisu objavljeni“. Glagoljički je *Katekizam* objavljen u pretisku 1991.; za tisak priređio i pogovor napisao Alojz Jembrih. Isto tako nije točno da je latinički *Katekizam* tiskan 1564. u Regensburgu, kako je Žagar napisao. Vidi *Predslavlje* 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 opširnijim 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 prvom 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 verschickte. 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 Trubarjevi 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 Jovićevo 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 naptcima 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 zaokružena ukrasnim 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 redosljedja. 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 ćirilicom 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 Probezettel des zyrillischen Alphabets in Folioformat, der ausserdem das kroatische Vater-Unser in zyrillischen Buchstaben sowie das Datum TVBYNGAE 1561 enthalt 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 ćirilicom 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 'Probezettel' 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 Testaments 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“ (ćirilčki 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 tafelpłätlen 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 tafelpłätlen“. 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 Tafelpłätlein, nach Wien bestimmt: 2 Stippiche = 8 Batzena; Nägel = 2 x (krajcara), dem Georg Karrer von Ulm Fracht und Zehrgeld bis Ulm = 121 Batzena²⁸. Spomenuti je Benz mislio da je to upravo probni list, zato dalje piše: „Was mit diesen 'cirulischen tafelpłätlen' 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 Unterstützung seiner südslawischen Druckerei aufzufordern. In diesem Schreiben berichtet er (Kostrenčić, str. 52), dass auch der Druck reformatorischer Schriften in zyrillischer Sprache in Angriff 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 'tafelpłätlen'. 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 ćirilica 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 ćirilčko 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 re-daka 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 Dobri-la“, 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 cyrillischen 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 Buchstaben 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, črčae, 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 pavsuda 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 *Biblija ruska. Vyložena doktorom Franciskom Skorinoju*. Pretisak objavljen 2014. u Njemačkoj. O Skorini vidi: P. Vladimirov, 1989.

bi trebalo detaljnije proučiti s paleografskoga gledišta ćirilická slova knjiga tiskanih i u Veneciji.³⁴

1.7. *Apel ili molba za ispravnost hrvatskoga prijevoda*

Kao što je Trubar u spomenutom pismu tražio da se prvi pokusni glagoljički list i početak prijevoda *Novoga testamta* (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 posvećamo 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 nemškimi 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 knjigah popraviti.“³⁵

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

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

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

bolje obraćajući, i tumačeći razumeite. I ako je u nem ko pomankanje u tumačenju, u besedah ili u slovjech, v ortografii, to isto nam skoro daite u pravoi ljubavi na znanje. Hoćemo to isto za naprvo u drugih knjigah popraviti. Začto za ovimi knjigami (ako bude Bog hotiti) hoćemo iošće Novi Testament z glagolskimi i ćiriluskimi 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 najveća 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 njih 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 omenjenimi 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 kršćanskomu podporniku le tega podjetja z najvdanejšo 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 kršćanskih knjig 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 ćirilčkoga 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' postavljeno, 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 najbolje, 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 odkud Trubaru odjednom takva dvojba nakon svih onih izjava i potvrda o ispravnosti dotadašnjega prijevoda o kojemu je pisao kralju Maksimilijanu II.? (Rajhman, 1986.: 94). Jedinii 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 Štefan 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, drugoga 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 Evandjelja. 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 bratra 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 ćirilčko (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 ćirilčkih 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 testameta* 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 izkušeniimi 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 veroizpovedi. 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 predloščima 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 predložka, 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 prijevođa 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 ćiriljičkome 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 bratra 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 ćirilničnim 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 prevodenju 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 ćiriljička 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 ćiriljičkima nego u latiničkima. A o suodnosu glagoljskih i ćiriljičkih izdanja kaže: „Ekavski likovi su svakako brojniji u glagoljskim izdanjima – i ako još uvijek rjeđi od ikavskih – a u ćiriljskim izdanjima broj ikavskih likova prema ekavskima još je veći nego u glagoljskim 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 Schlafrunk 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 pre-tisku, treba otkloniti zablude 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 ćiriliska 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 Skalićevo 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 svešćić) 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 testamenta*, glagoljskoga i ćirilčkoga.

⁵¹ Ove korekcije vjerojatno su povod Anici Nazor da u svojoj *Knjizi o hrvatskoj glagoljici* (2008.) prešućuje svoju 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 knjižicama hoćemo *Novi testament* z glagolskimi i cirilskimi slovni 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 krstjanske vere naučiti. I jednu Postilu, to jest, jedno kratko tmačenje svrhu sva nedelska i prazniška evangelja hoćete ošće skoro imati, ove iste troje knjige skupa zajedno pristojte. 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 Istrijan. Vaši služabnici i kapelani Anton Dalmatin, Stipan Istrijan.*⁵² U predgovoru su i ovo zapisali: „Znajući tada mi, da takove cele Biblije ni Staroga ni novoga Testamenta va ovom našem slovenskom⁵³ ili hrvackom jeziku 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 ćirilčikimi* 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 našem* 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 Posilovićevih 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 Ferdinandu. Bez obzira na te pogreške, zanimljivo je što se Posilović čudi spomenutom potphvatu. 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 Istrijan 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 „satrven“ (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 ćirilčkoga iz 2008. Danas (2018.), kada je prošlo 455 godina od uraškoga prvotiska NT, treba ga ipak pamtititi, 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 slovjenkom ili hrvackom jaziku ne imade, listo⁵⁵ neke izdirke tere kusi iz Biblije vazeti v popovske brvijale od molitav i u Misale križem izmješano postavljeni, 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 slovjenkim 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 Istriian.“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 „služabnici i kapelani *Anton Dalmatin* i *Stipan Istrijan*“ 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 testameta najti hoćeš neke besede zaprte mej ova zlamenja to su [] koje besede razumiti imaš, da jesu, ne od teksta (to jest od besed Novoga testameta) 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 testameta* (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, očeš 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 testameta* sadrži ukupno 217 listova: *Drugi del Novoga Testameta, v kom se zadrže apostolske Epistole, po ordine kako broj na drugoj strani ove harte kaže*⁶⁰. Najprije je predöčen popis (kazalo) svih poslanica: „*Skazanije epistoli ke su v drugom delu Novoga testameta*“, 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; ćirilčko 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 kapitulj 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 tekstem *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 testamta*.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 testamta* 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 Ćirilčko je izdanje *Novoga testamta* bilo tiskano 1563.; prvi dio u 1.000 i drugi dio u 1.000 primjeraka (Vondran, 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 Istrijanina 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 Buzetu⁶⁶; 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. *Pingvente*; 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 Ljubljani u 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 Dalmatin „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 Ljubljani. 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 svojem radu, u *Buzetskome zborniku*, bilježi i Bartolić (1977.: 65).

⁶⁷ O Vergeriju vidi: *Acta Histriae*, VIII. Prispevki z Mednarodne konferencije 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 mirois 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 Metlici, 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 ćiriljičkim 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 odgovornost⁷² (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 Ungnada 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 ćirilica 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 ćirilčkoga 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 orthogaphia 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 pogrešaka. 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 prijeводе, i korekturu, i tisak nadzirati, premda sâm zbog svojih slovenskih prijeвода 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 prijeвода 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 raspčavatelja 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 (Plješevičko 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 Mlaci 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 Ungnada (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, Ungnada 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 Metlici 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 gebrauchs“), 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 Metlici 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 pročitah (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 zapečaćen.

*Pisan u Metliki na 19. dan
miseca jenuvara 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: *Baščina*. 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 prinesošē 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, keršćanske cirkve i zopet prinese preda me gospodin Stepan Istrijanin 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 glagoljskimi slovi našim jezikom štampane: predgovor, 4 evangelisti, dijane apustolsko; jedna kratka poštila, ča se di⁸⁵ 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 Hrvat in 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 keršćeniki 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 raiha⁸⁷ 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 naslovnicaama 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 vrednovati⁹⁰.

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 naslovnicaama 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 bojnopolju.“ (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

Congregatio 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... definator 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“ (Tvrković, 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, Rovišća, 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 *Erdődy* 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, Bisticu 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 dobrog 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, Chrobotische 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 utverdama i tu je vojsku plaćao kralj. No ona ipak nije zadovoljavala brojem ni oružjem, kao ni potrebnim ratnim rezervama. Nije bilo riješeno pitanje vojnog zapovjedništva 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 urašku 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 Khlobner 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 Khlobner 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 andererseits (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., Vermb⁹⁶, 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 Verm⁹⁷ 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, Antignana⁹⁸ 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 Georgica¹⁰² 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 Katechismen¹⁰³ und Abcedarien¹⁰⁴ 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 potrební 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 Tübingi. 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 ljudi 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 Tübingu. 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 Exemplaren 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 zurück 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.
- Baščina*: 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. Herzigonja (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*. Željezo.
- 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*. Zaprješić: 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 ćiriljičkoga Novoga Testamenta (1562./63. i 1563.). U: *Pogovor uz pretisak ćiriljičkoga 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 Maruševac, Filozofski fakultet Sveučilišta 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 Wissenschaften, 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.
- Kušćević, T. (2014.). „Jezik hrvatskog protestantskog ćirilickog 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 hrvatskog 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.
- Polović, I. (1908.). Evangelij sv. Matevža v protestantskem glagolskem „Prven delu Novoga Testamenta“ iz 1562. U: F. Ilešić (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 jetzige Grenzen“. *Archiv für slavische Philologie*, Bd. XIII., Berlin.
- Runje, P. (1986.). „Fra Bernardin (Splićanin) Drivodilić i hrvatski Evandelistar 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 Württemberg im 16 Jahrhundert*. Tübingen.
- Schottenloher, K. (1920.). *Das Regensburger Buchgewerbe im 15. und 16. Jahrhundert. Mit Akten und Druckverzeichniss*. 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 württembergischen 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. Potrelica 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. (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, pripremiivši 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 Slavenskoga 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-thalman*, 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 uvjerenost 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 AV-NOJ-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 „nadmacionalnoj“ 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 evangeliци 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! – Očekivavimo 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'être* vidjela u služenju interesima politike, jačanju jedinstvenog i nepodijeljenog prihvata režima u narodu (Scholder, 1977.: 322). Sam si je nadjenulo 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, Svjedočeca Crkva (Bekennende Kirche)* ustrajavala je na matici Evandjelja 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 *Svjedočeca 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 produbljavao 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 zadržke 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, nedvosmisleni 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 izgedima 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

niiti 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 mlađi 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 evangeličke 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 „mačehinskog“ 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 kvekeri (*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 Provincija 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 odlička 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 poslušna 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 poslušnost 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 Narodnooslobodilačkom 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 splasnio 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 *inoportunisti* 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 nedvojbena 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.

Svjatovni 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 predviđjeti, 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 Zwielight. 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 Katholizismusforschung*. Frankfurt/M.
- Hummel, K. J. i Ch. Kösters (ur.) (2007.). „Zur Einführung“. *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> - Elisabeth 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.
- Vökl, 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.). *Potruga 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 ikakvog 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 Lehmann², svojim govorom u berlinskoj katedrali 31.

¹ Luther, 1955.: 26. Uбудuće 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 volji⁴, 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, ohrabivanja 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 misliteljskoj 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 najočitiije 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 previdati to, za Luthera znači „gasiti požar slamom“! Jer dok Erazmo smatra da je „neke bolesti bolje podnositi nego liječiti“, Luther u tomu vidi jedino oportunitizam i udvorničtvo, stanje „primirja“ na sveopće nezadovoljstvo. Po Lutheru, koliko je zlo ostati nepromijenjen Riječju Božjom toliko je još veće zlo uskraćivati istinu priprostome puku¹⁶ 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 prekori jeva 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 „prosuduje“

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 odvrćanje 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 riječi i očigledni protusmisao stvari... Nego se posvuda moramo nadovezivati na puko, čisto značenje riječi 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 znađe 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 pristupovao 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 neizmijerna 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 proždrlu 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 grijeha, 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.

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, uvažnije 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 prstonarodnu 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 temelju⁵.

Stoga se ovdje moramo orijentirati temeljima iz kojih nastaje luteranstvo, odnosno protestantizam utemeljen u filozofsko-teološkim argumentima Martina Lutera 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 nutrima 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 svojem 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 grijeha čovječanstva. Crkva ne može doći na mjesto Boga, stoga Papa ne može dijeliti milost ili opraštati grijeha, 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 zapovijedi¹⁵ 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 dokažu 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 vertikalni politički odnos, ostalih sedam na drugoj Mojsijevoj ploči određuju horizontalni 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 Academic, Grand Rapids, 2010.

čovjek dospijeva do Boga i odlučno je to da ta vjera nije religiozna 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 Academic.

